CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas

Vol. XX, 2025

Estudios:

I. MISTERIOSO KATEJON: UNA MIRADA TEOLÓGICA, FILOSÓFICA, HISTÓRICA Y POLÍTICA. DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ Y MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA (EDS.)

II. EL MISTERIO VIVIDO, PENSADO Y PLASMADO. UN DIÁLOGO ENTRE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y ARTE. MANUEL PORCEL MORENO Y MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN (EDS.)

III. EDUCACIÓN EMOCIONAL Y LENGUAJES ARTÍSTICOS: UNA VISIÓN INTERDISCIPLINAR. MARÍA TERESA DEL MORAL MARCOS (ED.)

Instituto de Teología "San Pedro de Alcántara"

Coedita

UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA

Universidad Francisco de Vitoria UFV Madrid

Sindéresis editorial

2025

CAURIENSIA

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

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

DIRECCIÓN

Dr. José Félix Álvarez Alonso (Instituto Teológico de Cáceres)

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

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

CONSEJO DE REDACCIÓN

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

CONSEJO ASESOR

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

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

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

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

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

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

Jean-Paul Coujou (Institut Catholique de Toulouse).

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

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

José Luis Fuertes Herreros (Universidad de Salamanca).

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

Francisco García Martínez (Universidad Pontificia de Salamanca).

Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá, España).

Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca, España).

Francisco León Florido (Universidad Complutense de Madrid).

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

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

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

Luis Merino Jerez (Universidad de Extremadura, España).

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

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

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

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

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

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

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

TRADUCCIÓN AL INGLÉS

Robert Muthini Mutisya.

EDICIÓN

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

SUSCRIPCIONES, INTERCAMBIO Y RECEPCIÓN DE ORIGINALES

Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres. Avda. de la Universidad, 3. 10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-Mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres.es. El precio para el año 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/RoMEO, OAJI (Open Academic Jounal Index), ISI (Intenational Scientific Indexing), Pubicon Science Index. *Valoración*: Categoría ANEP/FECYT: A, CIRC (2018): Ciencias Sociales: B. Ciencias Humanas: B. SJR, Scimago Journal & Country Rank (2022): Religion Q1, Filosofía: Q2. Ciencias humanas (miscelánea): Q2. Ciencias sociales (miscelánea): Q2. H Index: 5. CARHUS+ 2018: C. Arts and humanities: Religious Studies (Nacional 6/6). Resh (Filosofía (29/88) e Interdisciplinares (31/149): 3er tercil). In-Rech (Multidisciplinares (16/84) 3 cuartil). Sello 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), plataforma de Open Access de Revistas Científicas Españolas y Latinoamericanas impulsada por la Agencia Estatal Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España (CSIC).

AUTORIZACIÓN DE REPRODUCCIONES

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

DEPÓSITO LEGAL: S. 219-2006

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

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

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

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

Vol. XX, 2025

SUMARIO

ESTUDIOS

MISCELÁNEA

ESTEBAN ANCHÚSTEGUI IGARTUA Y NOÉ A. ROMERO LUQUIN, *Juan Donoso Cortés: un profeta frente a la Modernidad* 1-21

ENRIQUE ANRUBIA E HIGINIO MARÍN, *La intimidad como movimiento: una paleantropología filosófica* 23-41

BEATRIZ BADORREY MARTÍN, *El tribunal de la Inquisición de Llerena en el ocaso de su existencia (1800-1820)* 43-70

JOSEP BAQUÉS QUESADA, *El profeta del nazismo (Rosenberg) frente al catolicismo* 71-88

UNAI BUIL ZAMORANO, *Violencia estructural y pecado original en René Girard: Una interpretación alternativa de la Teoría Mimética* 89-110

HUGO COSTARELLI BRANDI, *Soteriología de la belleza en Alejandro de Hales* 111-136

VICENTE CUTILLAS SÁNCHEZ, *Revisión histórica de la Real Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción, patrona de Jumilla* 137-158

RAMÓN DE MEER CAÑÓN, *"Reconozca de Dios el cetro": la misión divina del rey en el pensamiento de Saavedra Fajardo* 159-182

FRANCESCO DE NIGRIS, *Modelos ontológicos y teoría de conjunto. Una interpretación de la "paradoja de Russell"* 183-204

MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *Agent Intellect and Divine Illumination in Thomas Aquinas'* Summa Theologiae *[Intelecto agente e iluminación divina en la* Summa Theologiae *de Tomás de Aquino]* 205-224

FRANCISCO GONZÁLEZ LOZANO, GUADALUPE PÉREZ ORTIZ, AGUSTÍN VIVAS MORENO Y ROCÍO PÉREZ ORTIZ, *Manuales teológicos según el Plan Educativo de 1852* 225-252

CARLOS ISLER, *¿Existe el concepto de estado de naturaleza de Francisco de Vitoria?* 253-270

MANUEL LÁZARO PULIDO, *The Person and the Definition of Human Rights [La persona y la definición de los derechos humanos]*. 271-300

VICENTE LLAMAS ROIG, *Transfiguración nouménica de vértices del triedro ontológico racionalista en la* Dialéctica transcendental (krv). *Álgebra categorial y conos universales de factorización* 301-342

ROCÍO LÓPEZ-GARCÍA-TORRES, ELIA SANELEUTERIO Y SANDRA SOLER-CAMPO, *Estudio axiológico del currículo de Religión Católica de la Educación Primaria* 343-366

FRANCISCO MIGUEL MARTÍNEZ TORRES, *Las Facultades de Teología y Derecho canónico en la universidad pública española del siglo XIX* 367-394

PAZ MOLERO HERNÁNDEZ, *Diversidad, inclusión e igualdad. La subsidiariedad como posible principio regulador* 395-410

ENRIQUE MOROS CLARAMUNT Y ENMANUEL CORREA, *El conocimiento divino de los males según Tomás de Aquino* 411-432

ALEJANDRO PARDO FERNÁNDEZ, *El arte como "criptograma del misterio": la misión del arte y de los artistas en Karol Wojtyla/Juan Pablo II* 433-462

JORGE POLO BLANCO, *Sobre la presunta incapacidad española para la investigación científica y el pensamiento filosófico. Algunas aproximaciones para desmontar el mito* 463-496

IGNACIO MARÍA RUBIO HÍPOLA Y FRANCISCO JAVIER RUBIO HÍPOLA, *La analogía del "esse" en el tomismo intensivo de Cornelio Fabro y Bernhard Lakebrink* 497-516

JOSÉ MARÍA SALVADOR-GONZÁLEZ, Alexander of Hales' arguments for denying belief in Mary's Immaculate Conception *[*Los argumentos de Alejandro de Hales para negar la creencia en la Inmaculada Concepción de María*]* 517-539

JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO, *Ciudadanía eclesial en una Iglesia constitutivamente sinodal* 541-574

TIFFANY-MILAGROS SÁNCHEZ-CABEZUDO RINA, *Discriminación racial en Alemania: los medios empleados para luchar contra el racismo de los grupos minoritarios y la práctica del racial* profiling..... 575-592

IGNACIO SERRANO DEL POZO, *Un examen del "examen filial": a propósito de las acusaciones contra el fundador del movimiento de Schoenstatt* 593-616

CARLOS SIMÓN VÁZQUEZ, *Orígenes y desarrollos de la primera hora del neomaltusianismo* 617-662

ROMÁN SOL RODRÍGUEZ, *El protestantismo de Benito Pérez Galdós*.... 663-682

MONOGRÁFICOS

I. MISTERIOSO KATEJON*: UNA MIRADA TEOLÓGICA, FILOSÓFICA, HISTÓRICA Y POLÍTICA*

JUAN LUIS CABALLERO GARCÍA*, El* katechon *paulino (2tes 2,6-7). Una aproximación canónica* 685-706

ALFONSO GALINDO HERVÁS, *¿Quién dijo «katejón»? Contemplar e interrumpir la acción frente a la aceleración social* 707-721

FRANCISCO DE BORJA GALLEGO PÉREZ DE SEVILLA, *La teología política del katechon: análisis sobre su dimensión farmacológico-escatológica* 723-745

DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *Carl Schmitt frente al espejo del katechon* 747-780

YESURÚN MORENO GALLARDO, *Sobre la fallida interpretación de Alberto Caturelli del katéchon en la obra de Donoso Cortés* .. 781-802

ÁLVARO PEREIRA-DELAGADO, *El* katechon *en su primer contexto: 2 Tesalonicenses 2,1-17* 803-824

MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, *El Sacro Imperio Romano, el emperador de los últimos tiempos y el* katechon... 825-846

II. EL MISTERIO VIVIDO, PENSADO Y PLASMADO. UN DIÁLOGO ENTRE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y ARTE

MANUEL PORCEL MORENO Y MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN, *Presentación. El Misterio vivido, pensado y plasmado. Un diálogo entre teología, filosofía y arte* 849-856

FRANCISCO JOSÉ GARCÍA LOZANO, *La* via pulchritudinis*: ecos de trascendencia* 857-882

ENRIQUE GÓMEZ GARCÍA, *Todo es hermoso en su lugar. El misterio de la belleza en Agustín de Hipona*..... 883-918

BRUNO NICOLÁS D'ANDREA, *"Algo grande, admirable, divino": capacidad de admiración inteligente y creyente en el* Contra Faustum *de san Agustín*..... 919-942

MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN, *La exégesis de la Sagrada Escritura y su repercusión en el arte. Cristo recogiendo sus vestiduras* 943-966

JOSÉ ANTONIO DÍAZ GÓMEZ, *Las artes y la lógica de la identificación en el Misterio de la Eucaristía* 967-996

HENAR PIZARRO LLORENTE, *El carmelita Juan de las Ruelas y su obra sobre la belleza corporal de la Virgen (1621)* 997-1018

IGNACIO ROJAS GÁLVEZ, *"Comprados a precio" (1Cor 6,20). Teología e ¿impacto social?*..... 1019-1046

CARMEN YEBRA ROVIRA, *La transformación iconográfica de Judit en el siglo XIX y sus implicaciones teológicas*..... 1047-1068

MIREN JUNKAL GUEVARA LLAGUNO, *El Goliat apócrifo de Tom Gauld. Reinterpretación gráfica de un relato bíblico* 1069-1094

MANUEL PORCEL MORENO, *Los vulnerables como locus revelationis. Fenomenología, hermenéutica y teología de la liberación* 1095-1118

III. EDUCACIÓN EMOCIONAL Y LENGUAJES ARTÍSTICOS: UNA VISIÓN INTERDISCIPLINAR

MARÍA TERESA DEL MORAL MARCOS, *Evaluación y desarrollo de competencias socioemocionales a través de la música en estudiantes universitarios*..... 1121-1136

PATRICIA TORRIJOS FINCIAS, VIRGINIA GONZÁLEZ SANTAMARÍA, EVA MARÍA TORRECILLA SÁNCHEZ Y JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ-PRIETO, *Promoción de competencias emocionales para educadores sociales. Estrategias para la intervención.* 1137-1162

MARÍA NIEVES BARAHONA ESTEBAN, LUZ M.ª FERNÁNDEZ-MATEOS, JOSÉ DAVID URCHAGA LITAGO, ANTONIO SÁNCHEZ CABACO, *Programa CIP para el desarrollo de las competencias vitales en estudiantes de educación secundaria y universitarios*..... 1163-1184

JUAN PABLO HERNÁNDEZ-RAMOS, *El cine como recurso didáctico para el desarrollo de competencias éticas y emocionales* 1185-1206

BELÉN RUBIO MACHUCA, MARÍA DEL CARMEN MORÓN-MONGE, FRANCISCO JAVIER GARCÍA-PRIETO Y JUAN ALBERTO ROMÁN BETINCUAGA, *Identidad docente y resiliencia pedagógica tras el duelo. el papel de la arteterapia desde la ética del cuidado*... 1207-1234

PELAYO DÍEZ FERNÁNDEZ, DAVID REVESADO CARBALLARES, BRAIS RUIBAL LISTA, ALBA GONZÁLEZ PALOMARES, MARCOS TALAVERA ESCRIBANO Y SERGIO LÓPEZ GARCÍA, *¿Cómo percibieron el covid-19 los alumnos de educación primaria? Una mirada a través del dibujo infantil* 1235-1264

VERÓNICA GÓMARA LASARTE, MARÍA TERESA DEL MORAL MARCOS Y M.ª IDOYA ZORROZA, *Competencias socioemocionales en el aprendizaje de una segunda lengua en alumnado de educación primaria con dislexia* 1265-1286

ANA MARÍA VERNIA CARRASCO, FRANCISCO JOSÉ ÁLVAREZ GARCÍA Y MARÍA TERESA DEL MORAL MARCOS, *Educación emocional a través de la música en educación primaria: un estudio de mapeo sistemático* 1287-1304

IRIS MARÍA JUGO NÚÑEZ-HOYO, *Crea tu historia musical: creatividad, liderazgo y educación emocional en el aula* 1305-1320

NOEMÍ SÁNCHEZ-CARRALERO CARABIAS, MARÍA ÁNGELES RUIZ VALEROS Y MARÍA CRISTINA IGLESIAS, *El juego de mesa y los lenguajes artísticos como herramientas para la educación emocional* 1321-1338

ÓSCAR JOSÉ MARTÍN SÁNCHEZ, ANA LUGONES HOYA Y ELISA ARIAS GARCÍA, *Educación emocional desde los títulos: Los lenguajes artísticos en Literatura infantil y juvenil y los ODS*..... 1339-1360

FRANCISCO DE BORJA DE TORRES DELGADO. *Caminar y educación emocional a través del arte y el paisaje. Origen y fundamento* 1361-1380

MARÍA ÁNGELES RUIZ VALEROS Y RAQUEL MARÍA GUEVARA INGELMO, *La escucha activa: perspectivas teóricas y enfoques multidisciplinarios*..... 1381-1404

BOLETÍN *VERITAS*. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA. JUAN ANTONIO NICOLÁS (COORD.) Y RAÚL LINARES-PERALTA (COORD.)..... 1405-1406

PRESENTACIÓN: POSVERDAD, CRÍTICA FILOSÓFICA Y HORIZONTE INTERCULTURAL 1407-1409

ENTREVISTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT: CRÍTICA INTERCULTURAL ANTE LA POSVERDAD 1410-1420

RESEÑAS 1421-1452

BRONCANO, Fernando. 2019. *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado.* Lenguaje de Trapo (Álvaro Santos Saborido)

HERRERAS, Enrique. 2021. *Lo que la posverdad esconde. Medios de comunicación y crisis de la democracia.* Chabsel (Alejandro Marín)

NICOLÁS, Juan-Antonio & LINARES-PERALTA, Raúl (Eds). 2023. *Zubiri en tiempos de posverdad*. Ápeiron. Estudios de Filosofía Nº18. (Esteban Vargas)

NICOLÁS, Juan-Antonio, BALLESTEROS-AGUAYO, Lucía, & LINARES-PERALTA, Raúl (Eds.). 2023. *Diccionario Posverdad.* Comares (Enrique Herreras)

PHILSTRÖM, Sami. 2021. *Pragmatist truth in the post-truth age*. Cambridge University Press (Daniel Castro Santiago)

ZOGLAUER, Thomas. 2023. *Constructed Truths. truth and Knowledge in a Post-truth World*. Springer (Irene Somozas Aranda)

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA: POSVERDAD (3) 1453-1464

BIBLIOGRAFÍA

Beatriz BADORREY, y Sixto SÁNCHEZ-LAURO (dirs.), *El Tribunal Inquisitorial de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*. Beatriz BADORREY, Luis GARRAÍN, Felipe LORENZANA DE LA PUENTE, Carlos PÉREZ, Sixto SÁNCHEZ-LAURO (coords.), *La mujer bajo la acción inquisitorial. El Tribunal de la Inquisición de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*. Jean-Paul, COUJOU, *Pacte social et souveraineté politique chez Burlamaqui*. José Luis FUERTES HERREROS, Manuel LÁZARO PULIDO, Ángel PONCELA GONZÁLEZ, Mª Idoya ZORROZA (eds.), *Diálogos de la dignidad humana: justicia y derechos humanos en la filosofía y cultura del Renacimiento y Siglo de Oro*. José Luis FUERTES HERREROS, Manuel LÁZARO PULIDO, Ángel PONCELA GONZÁLEZ, Mª Idoya ZORROZA (eds.), *Dignidad, comunicación y justicia en la filosofía y cultura del Renacimiento y Siglo de Oro*. Enrique GÓMEZ GARCÍA, Enrique SOMAVILLA RODRÍGUEZ, (coords.), *Entre credulidad e increencia. La transmisión de la fe cristiana en un horizonte postsecular*. Lorenzo MANISCALCO, *Equity in Early Modern Legal Scholarship*. Ricardo PIÑERO MORAL, Raquel CASCALES TORNEL (eds.), *Cuidado con la estética. Reflexiones entre el arte y la vida*. Adrián PRADIER, *La estética de la luz en la Edad Media*. Juan Fernando SELLÉS, *Razón práctica y prudencia*

según Tomás de Aquino. Christoph STROSETZKI, *Literature in Dialogue with the Natural Sciences. Competing Claims from the Early Modern Period to the 20th Century*. Clemente LÓPEZ GONZÁLEZ (ed.), *Historia y archivos eclesiásticos: tradición y preservación*. Emilia ROBLES (coord.), *Unidad en la diversidad. Por una eclesiología sinodal renovada*. Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES, *Cómo actúa el espíritu en el mundo. Dios y el alma en el contexto de la ciencia contemporánea.* Eva ORDÓÑEZ OLMEDO, y David TORRIJOS CASTRILLEJO (eds*.), Amistad: filosofía y teología de una vivencia* ... 1465-1508

PRESENTACIÓN DE AUTORES..... 1509-1516

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. XX, 2025

CONTENTS

STUDIES

MISCELLANEOUS

ESTEBAN ANCHÚSTEGUI IGARTUA Y NOÉ A. ROMERO LUQUIN, *Juan Donoso Cortés: A Prophet against Modernity* 1-21

ENRIQUE ANRUBIA E HIGINIO MARÍN, *Intimacy as Movement: A Philosophical Paleoanthropology* 23-41

BEATRIZ BADORREY MARTÍN, *Llerena's Inquisition Tribunal at the End of its Existence (1800-1820)* 43-70

JOSEP BAQUÉS QUESADA, *The prophet of Nazism (Rosenberg) against Catholicism* 71-88

UNAI BUIL ZAMORANO, *Structural violence and original sin in René Girard: An alternative interpretation of Mimetic Theory* 89-110

HUGO COSTARELLI BRANDI, *Soteriology of beauty in Alexander of Hales* 111-136

VICENTE CUTILLAS SÁNCHEZ, *Historical Review of the Royal Brotherhood of Our Lady of the Assumption, Patron Saint of Jumilla* 137-158

RAMÓN DE MEER CAÑÓN, *"Let a Prince always Acknowledge his Rule and Scepter from God": The Divine Mission of the King in the Thought of Saavedra Fajardo* 159-182

FRANCESCO DE NIGRIS, *Ontological Models and Set Theory. An Interpretation of "Russell's Paradox"* 183-204

MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *Agent Intellect and Divine Illumination in Thomas Aquinas'* Summa Theologiae 205-224

FRANCISCO GONZÁLEZ LOZANO, GUADALUPE PÉREZ ORTIZ, AGUSTÍN VIVAS MORENO Y ROCÍO PÉREZ ORTIZ, *Theological Manuals according to the Educational Plan of 1852* 225-252

CARLOS ISLER, *Does the Concept of State of Nature Exist in Francisco de Vitoria?* 253-270

MANUEL LÁZARO PULIDO, *The Person and the Definition of Human Rights* 271-300

VICENTE LLAMAS ROIG, *Noumenal Transfiguration of Vertices on the Rationalist Ontological Trihedron in* Transcendental Dialectic (krv). *Mapping between Categories and Universal Factoring Cones* 301-342

ROCÍO LÓPEZ-GARCÍA-TORRES, ELIA SANELEUTERIO Y SANDRA SOLER-CAMPO, *Axiological Study of the Curriculum of Catholic Religion in Primary Education* 343-366

FRANCISCO MIGUEL MARTÍNEZ TORRES, *The Faculties of Theology and Canon Law in the Spanish Public University of the 19th Century* 367-394

PAZ MOLERO HERNÁNDEZ, *Diversity, inclusion and equality. Subsidiarity as a possible regulatory principle* 395-410

ENRIQUE MOROS CLARAMUNT Y ENMANUEL CORREA, *The divine knowledge of evil according to Thomas Aquinas* 411-432

ALEJANDRO PARDO FERNÁNDEZ, *Art as "Cryptogram of Mystery": The Mission of Art and Artists in Karol Wojtyla/John Paul II* 433-462

JORGE POLO BLANCO, *On the alleged Spanish incapacity for scientific research and philosophical thought. Some approaches to dismantle the myth* 463-496

IGNACIO MARÍA RUBIO HÍPOLA Y FRANCISCO JAVIER RUBIO HÍPOLA, *The analogy of "esse" in the Intensive Thomism of Cornelio Fabro and Bernhard Lakebrink* 497-516

JOSÉ MARÍA SALVADOR-GONZÁLEZ, Alexander of Hales' Arguments for Denying Belief in Mary's Immaculate Conception 517-539

JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO, *Ecclesial Citizenship in a Constitutively Synodal Church* 541-574

TIFFANY-MILAGROS SÁNCHEZ-CABEZUDO RINA, *Racial Discrimination in Germany: The Means Used to Combat Racism of Minority Groups and the Practice of Racial profiling* 575-592

IGNACIO SERRANO DEL POZO, *An Examination of the "Filial Examination": with Regard to the Accusations Against the Founder of the Schoenstatt Movement* 593-616

CARLOS SIMÓN VÁZQUEZ, *Origins and Developments of the Early Stages of Neo-malthusianism* 617-662

ROMÁN SOL RODRÍGUEZ, *The Protestantism of Benito Pérez Galdós*.... 663-682

MONOGRAPH STUDIES

I. MYSTERIOUS KATEJON*: A THEOLOGICAL, PHILOSOPHICAL, HISTORICAL AND POLITICAL PERSPECTIVE*

JUAN LUIS CABALLERO GARCÍA, *The Pauline* Katechon *(2 Thessalonians 2:6-7). A Canonical Approach* 685-706

ALFONSO GALINDO HERVÁS, *Who said 'katejón'? Contemplating and interrupting action in the face of social acceleration*..... 707-721

FRANCISCO DE BORJA GALLEGO PÉREZ DE SEVILLA, *The Political Theology of Katechon: an analysis of its Pharmacological-Eschatological Dimension*..... 723-745

DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *Carl Schmitt in front of the Mirror of the Katechon* 745-780

YESURÚN MORENO GALLARDO, *On Alberto Caturelli's Misreading of the Katéchon in the Work of Donoso Cortés* 781-802

ÁLVARO PEREIRA-DELAGADO, *The* Katechon *in its First Context: 2 Thessalonians 2,1-17*..... 803-824

MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, *The Holy Roman Empire, the Emperor of the Last Days and the* Katechon..... 825-846

II. THE MYSTERY LIVED, THOUGHT AND EXPRESSED. A DIALOGUE BETWEEN THEOLOGY, PHILOSOPHY AND ART

MANUEL PORCEL MORENO Y MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN, *The Mystery Lived, Thought, and Expressed. a Dialogue between Theology, Philosophy, and Art* 849-856

FRANCISCO JOSÉ GARCÍA LOZANO, *The* Via pulchritudinis*: Echoes of Trascendence*..... 857-882

ENRIQUE GÓMEZ GARCÍA, *"All Things Beautiful in their Place". Augustine and the Mystery of Beauty* 883-918

BRUNO NICOLÁS D'ANDREA, *"Something Great, Admirable, Divine": The Capacity for Intelligent and Faithful Admiration in Saint Augustine's* Contra Faustum 919-942

MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN, *The Exegesis of Sacred Scripture and its Impact on Art. Christ Gathering his Garments* 943-966

JOSÉ ANTONIO DÍAZ GÓMEZ, *The Arts and the Logic of Identification in the Mystery of the Eucharist* 967-996

HENAR PIZARRO LLORENTE, *The Carmelite Juan de las Ruelas and his Work on the Bodily Beauty of the Virgin (1621)* 997-1018

IGNACIO ROJAS GÁLVEZ, *"Bought at a Price" (1Cor 6:20). Theology and, Social Impact?* 1019-1046

CARMEN YEBRA ROVIRA, *The Iconographic Transformation of Judith in the 19th Century and its Theological Implications* 1047-1068

MIREN JUNKAL GUEVARA LLAGUNO, *The Apocryphal Goliath by Tom Gauld. A Graphic Reinterpretation of a Biblical Story* 1069-1094

MANUEL PORCEL MORENO, *The Vulnerable as Locus Revelationis. Phenomenology, Hermeneutics and Liberation Theology* 1095-1118

III. EMOTIONAL EDUCATION AND ARTISTIC LANGUAGES: AN INTERDISCIPLINARY APPROACH

MARÍA TERESA DEL MORAL MARCOS, *Assessment and Development of Social-Emotional Skills through Music in University Students* 1121-1136

PATRICIA TORRIJOS FINCIAS, VIRGINIA GONZÁLEZ SANTAMARÍA, EVA MARÍA TORRECILLA SÁNCHEZ Y JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ-PRIETO, *Promotion of Emotional Competences for Social Educators. Strategies for Intervention* 1137-1162

MARÍA NIEVES BARAHONA ESTEBAN, LUZ M.ª FERNÁNDEZ-MATEOS, JOSÉ DAVID URCHAGA LITAGO, ANTONIO SÁNCHEZ CABACO, *Pic Program to Develop Vital Skills in High School and University Students* 1163-1184

JUAN PABLO HERNÁNDEZ-RAMOS, *Cinema as a Didactic Resourse for the Development of Ethical and Emotional Competencies* 1185-1206

BELÉN RUBIO MACHUCA, MARÍA DEL CARMEN MORÓN-MONGE, FRANCISCO JAVIER GARCÍA-PRIETO Y JUAN ALBERTO ROMÁN BETINCUAGA, *Teacher Identity and Pedagogical Resilience after Bereavement: the Role of Art Therapy within the Etics of Care* 1207-1234

PELAYO DÍEZ FERNÁNDEZ, DAVID REVESADO CARBALLARES, BRAIS RUIBAL LISTA, ALBA GONZÁLEZ PALOMARES, MARCOS TALAVERA ESCRIBANO Y SERGIO LÓPEZ GARCÍA, *How did Primary School students Perceive Covid-19? A Look through Children's Drawings* 1235-1264

VERÓNICA GÓMARA LASARTE, MARÍA TERESA DEL MORAL MARCOS Y M.ª IDOYA ZORROZA, *Socio-emotional Competencies in Second Language Learning among Primary Education Students with Dyslexia* 1265-1286

ANA MARÍA VERNIA CARRASCO, FRANCISCO JOSÉ ÁLVAREZ GARCÍA Y MARÍA TERESA DEL MORAL MARCOS, *Emotional Education through Music in Primary Education: a Sistematic Mapping Study*..... 1287-1304

IRIS MARÍA JUGO NÚÑEZ-HOYO, *Create Your Musical Story: Integrating Creativity, Leadership, and Emotional Learning in the Classroom*..... 1305-1320

NOEMÍ SÁNCHEZ-CARRALERO CARABIAS, MARÍA ÁNGELES RUIZ VALEROS Y MARÍA CRISTINA IGLESIAS, *Board Games and Artistic Languages as Pedagogical Tools for Emotional Education* 1321-1338

ÓSCAR JOSÉ MARTÍN SÁNCHEZ, ANA LUGONES HOYA Y ELISA ARIAS GARCÍA, *Emotional Education through Titles: Artistic Languages in Children's and Young Adult Literature and SDGS*..... 1339-1360

FRANCISCO DE BORJA DE TORRES DELGADO. *Walk and Emotional Education through Arts and Landscape. Origin and Foundation* 1361-1380

MARÍA ÁNGELES RUIZ VALEROS Y RAQUEL MARÍA GUEVARA INGELMO, *Active Listening: Theoretical Perspectives and Multidisciplinary Approaches* 1381-1404

VERITAS BULLETIN. BIBLIOGRAPHIC INFORMATION. JUAN ANTONIO NICOLÁS (COORD.) Y RAÚL LINARES-PERALTA (COORD.)..... 1405-1406

PRESENTATION: POST-TRUTH, PHILOSOPHICAL CRITIQUE AND THE INTERCULTURAL HORIZON 1407-1409

INTERVIEW WITH RAÚL RORNET-BETANCOURT: INTERCULTURAL PHILOSOPHY FACING POST-TRUTH 1410-1420

REVIEWS 1421-1452

BRONCANO, Fernando. 2019. *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado.* Lenguaje de Trapo (Álvaro Santos Saborido)

HERRERAS, Enrique. 2021. *Lo que la posverdad esconde. Medios de comunicación y crisis de la democracia.* Chabsel (Alejandro Marín)

NICOLÁS, Juan-Antonio & LINARES-PERALTA, Raúl (Eds). 2023. *Zubiri en tiempos de posverdad*. Ápeiron. Estudios de Filosofía Nº18. (Esteban Vargas)

NICOLÁS, Juan-Antonio, BALLESTEROS-AGUAYO, Lucía, & LINARES-PERALTA, Raúl (Eds.). 2023. *Diccionario Posverdad.* Comares (Enrique Herreras)

PHILSTRÖM, Sami. 2021. *Pragmatist truth in the post-truth age*. Cambridge University Press (Daniel Castro Santiago)

ZOGLAUER, Thomas. 2023. *Constructed Truths. truth and Knowledge in a Post-truth World*. Springer (Irene Somozas Aranda)

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA: POSVERDAD (3) 1453-1464

BIBLIOGRAPHY

Beatriz BADORREY, y Sixto SÁNCHEZ-LAURO (dirs.), *El Tribunal Inquisitorial de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*. Beatriz BADORREY, Luis GARRAÍN, Felipe LORENZANA DE LA PUENTE, Carlos PÉREZ, Sixto SÁNCHEZ-LAURO (coords.), *La mujer bajo la acción inquisitorial. El Tribunal de la Inquisición de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*. Jean-Paul, COUJOU, *Pacte social et souveraineté politique chez Burlamaqui*. José Luis FUERTES HERREROS, Manuel LÁZARO PULIDO, Ángel PONCELA GONZÁLEZ, Mª Idoya ZORROZA (eds.), *Diálogos de la dignidad humana: justicia y derechos humanos en la filosofía y cultura del Renacimiento y Siglo de Oro*. José Luis FUERTES HERREROS, Manuel LÁZARO PULIDO, Ángel PONCELA GONZÁLEZ, Mª Idoya ZORROZA (eds.), *Dignidad, comunicación y justicia en la filosofía y cultura del Renacimiento y Siglo de Oro*. Enrique GÓMEZ GARCÍA, Enrique SOMAVILLA RODRÍGUEZ, (coords.), *Entre credulidad e increencia. La transmisión de la fe cristiana en un horizonte postsecular*. Lorenzo MANISCALCO, *Equity in Early Modern Legal Scholarship*. Ricardo PIÑERO MORAL, Raquel CASCALES TORNEL (eds.), *Cuidado con la estética. Reflexiones entre el arte y la vida*. Adrián PRADIER, *La estética de la luz en la Edad Media*. Juan Fernando SELLÉS, *Razón práctica y prudencia*

según Tomás de Aquino. Christoph STROSETZKI, *Literature in Dialogue with the Natural Sciences. Competing Claims from the Early Modern Period to the 20th Century*. Clemente LÓPEZ GONZÁLEZ (ed.), *Historia y archivos eclesiásticos: tradición y preservación*. Emilia ROBLES (coord.), *Unidad en la diversidad. Por una eclesiología sinodal renovada*. Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES, *Cómo actúa el espíritu en el mundo. Dios y el alma en el contexto de la ciencia contemporánea.* Eva ORDÓÑEZ OLMEDO, y David TORRIJOS CASTRILLEJO (eds*.), Amistad: filosofía y teología de una vivencia*… 1465-1508

PRESENTATION OF THE AUTHORS 1509-1516

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1-21, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1

JUAN DONOSO CORTÉS: UN PROFETA FRENTE A LA MODERNIDAD*

JUAN DONOSO CORTÉS: A PROPHET AGAINST MODERNITY

ESTEBAN ANCHÚSTEGUI IGARTUA
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU)

NOÉ A. ROMERO LUQUIN
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU)

Recibido: 12/12/2024 Aceptado: 21/04/2025

RESUMEN

Este artículo analiza la figura y el pensamiento político-teológico de Juan Donoso Cortés en el contexto de la España del siglo XIX y de la crisis de la modernidad europea. A través de su evolución desde el liberalismo inicial hasta su formulación de una teología política, se examina su respuesta católica frente a la secularización y el racionalismo moderno. Asimismo, se aborda su recepción posterior, especialmente la reinterpretación

* Este trabajo ha sido elaborado en el marco de la actividad del Grupo de Investigación consolidado tipo A del Gobierno Vasco *Biography & Parliament* (IT-1441-22) y del Proyecto de investigación "No nos representan". *La transformación de la representación parlamentaria en el periodo democrático (1979-2022)* del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2022-136603NB-100).

de Carl Schmitt y su influencia en el pensamiento político contemporáneo. El estudio reivindica a Donoso como un profeta de la modernidad, capaz de anticipar los dilemas entre fe, razón y poder que siguen definiendo el horizonte político actual.

Palabras clave: Juan Donoso Cortés; teología política; liberalismo; modernidad; secularización; Carl Schmitt; pensamiento católico.

ABSTRACT

This article examines the figure and the politico-theological thought of Juan Donoso Cortés within the context of nineteenth-century Spain and the broader crisis of European modernity. Tracing his intellectual evolution from early liberalism to the formulation of a political theology, it explores his Catholic response to secularization and modern rationalism. The paper also analyzes his later reception, particularly Carl Schmitt's reinterpretation and its impact on contemporary political theory. Ultimately, it argues that Donoso stands as a prophetic thinker of modernity, anticipating the enduring tensions between faith, reason, and political power.

Keywords: Juan Donoso Cortés; political theology; liberalism; modernity; secularization; Carl Schmitt; Catholic thought.

I. INTRODUCCIÓN

Comprender cómo los sujetos históricos enfrentaron el despliegue de la Modernidad constituye una tarea compleja. Desde nuestra perspectiva actual –inevitablemente inmersa en la *weltanschauung* moderna, en el sentido señalado por Wilhelm Dilthey[1]– tendemos a percibir como "natural" aquello que nos acontece. Sin embargo, la Modernidad, entendida como un proceso histórico dotado de una dimensión teleológica y escatológica, inauguró una era de incertidumbre que, aunque hoy persiste en su forma más líquida, provocó en sus inicios una profunda inseguridad en quienes la asumieron como una realidad ineludible.

Aceptar la Modernidad implicó, además, el desmantelamiento del orden tradicional y la aparición de un profundo descontento en amplios sectores sociales. Este malestar, unido a la incertidumbre existencial, fue canalizado por filósofos, artistas, políticos y, de modo particular, por la Iglesia, dando lugar a una reacción crítica que, con el tiempo, sería calificada peyorativamente como

1 Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, vol. 8: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Leipzig: Teubner, 1927), 85–87.

"reaccionaria". En su núcleo, dicha reacción representó una oposición teológica, en la que destacaron autores como Joseph de Maistre[2] y Louis de Bonald[3]. Como señala en este sentido Pedro Carlos González Cuevas, "se trata, ante todo, de una teología política, ligada a una antropología de carácter pesimista basada en la noción de pecado original, que persigue la sistematización del hecho religioso como legitimador de la praxis política"[4]. Este pensamiento político constituyó el sustrato ideológico de los posteriores movimientos legitimistas, tradiciona-listas y ultramontanos, que erigieron la religión católica en fundamento moral y recurso de contención frente a la Modernidad.

En este escenario histórico se sitúa la figura de Juan Donoso Cortés (1809-1853), pensador, literato, político y diplomático, cuya obra encarna de modo paradigmático la tensión entre la fe y la razón moderna. Donoso representó a un sector específico de la política española del siglo XIX, aunque su influencia trascendió el ámbito nacional, convirtiéndose en uno de los exponentes europeos más significativos de la reacción frente a la Modernidad. No obstante, su posicionamiento político fue complejo: se desarrolló en un contexto convulso –tanto nacional como internacional– y estuvo profundamente marcado por las vicisitudes personales del propio autor. Todo ello hace de Donoso una figura difícil de adscribir a las tipologías habituales de las "derechas"[5], aunque ejerció una influencia decisiva sobre todas ellas[6].

El presente artículo abordará de manera sintética la compleja figura de Donoso Cortés. En primer lugar, se analizará el alcance de su influencia en vida y su legado posterior. A continuación, se estudiarán los principios fundamentales de su pensamiento y la evolución de su ideario, para concluir con el examen de su *teología política*, entendida como crítica radical de la Modernidad. Con ello, se pretende ofrecer un perfil de Donoso Cortés que permite considerarlo, con plena legitimidad, *un profeta frente a la Modernidad.*

2 Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (Paris: Vrin, 1988 [1797]).

3 Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (Paris: Adrien Le Clere, 1854).

4 Pedro Carlos González Cuevas, "Neocatolicismo, carlismo y democracia", *Memoria y civilización. Anuario de historia* 23 (2020): 232.

5 Incluimos a Donoso Cortés dentro de lo que Pedro Carlos González Cuevas denomina "derecha teológico-política" en el marco de los diferentes posicionamientos de las derechas españolas. Para un análisis más detallado, véase Pedro Carlos González Cuevas, *Historia de la derecha española* (Madrid: Espasa, 2024), 42.

6 Sobre la repercusión de Donoso Cortés en la derecha española, véanse Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: El neo-catolicismo* (Madrid: CSIC, 1986), 53–63; y José Luis Moreno Pérez, "Introducción" a *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Granada: Comares, 2006), 58–61.

II. JUAN DONOSO CORTÉS EN PERSPECTIVA

1. PROYECCIÓN INTERNACIONAL Y CATOLICISMO FRANCÉS

Juan Donoso Cortés fue, junto a Jaime Balmes (1810–1848), una de las figuras más representativas del catolicismo político español del siglo XIX. A diferencia de Balmes, Donoso alcanzó en vida una relevancia internacional considerable, en parte gracias a sus contactos en el extranjero y a su partici-pación en la vida diplomática. Su pensamiento fue conocido por influyentes intelectuales europeos como François Guizot, Charles de Montalembert, Friedrich Schelling, Leopold von Ranke, e incluso por pensadores de izquierda como Pierre-Joseph Proudhon o Aleksandr Herzen[7]. Su influencia también se extendió a destacados estadistas y gobernantes –entre ellos Bismarck, Metternich o el zar Nicolás I–, aunque sobresalieron especialmente Napoleón III, quien, según se afirma, pidió consejo a Donoso para inspirarse en la estructura política de su régimen[8], y el papa Pío IX, con quien mantuvo una breve correspondencia epistolar[9].

El pensamiento de Donoso fue acogido con especial entusiasmo por el catolicismo francés, con el que mantuvo una relación intelectual intensa. La figura que mejor encarnó esta afinidad fue el periodista y polemista Louis Veuillot, amigo personal y defensor ferviente del pensamiento donosiano. Tras la muerte prematura de Donoso, a los cuarenta y tres años, Veuillot redactó la introducción a la edición francesa de las *Obras completas* –publicadas póstumamente por su secretario, Gabino Tejado–, donde expresaba su admiración con las siguientes palabras:

> La corta vida de Donoso Cortés contiene pocos acontecimientos y no es, en cierto sentido, más que la historia de su pensamiento. […] Donoso Cortés tuvo siempre principios y siempre fueron sinceros, siempre adecuó a ellos su lenguaje. El amor a una hermosa moral se hizo firme en su corazón y lo condujo a buscar la verdad, lo que lo llevó a amarla; y desde el momento en que la conoció y la amó le dedicó su vida[10].

7 Ignasi Roviró, "El pensamiento conservador en la España del siglo XIX: Jaime Balmes y Donoso Cortés", *Revista de Hispanismo Filosófico* 16 (2011): 152–158; José Antonio Pérez Ramos, "Estudio introductorio", en Juan Donoso Cortés por Louis Veuillot, trad. de Gabriel Insausti (Madrid: CEU Ediciones, 2024), 55–63.

8 Pérez Ramos, "Estudio introductorio", 60.

9 Juan Donoso Cortes, Obras Completas, vol. IV (Madrid: Imprenta de Tejado, 1858), 385-391.

10 Veuillot, *Juan Donoso Cortés*, 73.

2. Recepción española y crítica interna

En el contexto español, la reputación de Donoso se consolidó gracias a su trayectoria política y periodística. Su posición familiar acomodada y sus estudios de Derecho facilitaron su ingreso en los círculos del poder liberal, particularmente en el Partido Moderado durante la década de 1830. Desempeñó cargos relevantes en Madrid, como diputado a Cortes, secretario particular de Isabel II y consejero de Administración de Su Majestad. Desde esos puestos procuró ejercer influencia política y doctrinal, al tiempo que colaboraba activamente en la prensa: fue redactor en *La Abeja* (1834–1836), *El Mensajero, El Porvenir* (1837), *El Correo Nacional* (1838), *El Piloto* (1839) y, posteriormente, en publicaciones como *El Heraldo* (1842), *El Tiempo* (1846), *El Faro* (1847), *El País* (1849) y *La Época* (1849)[11].

No obstante, tras su repentina muerte, la figura de Donoso fue perdiendo presencia en el panorama intelectual. Aunque no llegó a fundar una escuela de pensamiento propiamente dicha, su influencia fue decisiva en la configuración ideológica de los neocatólicos del partido moderado, que, con el tiempo, darían origen al integrismo. Incluso quienes se distanciaron formalmente de su figura compartieron en gran medida sus premisas fundamentales, haciendo del donosianismo una corriente de largo alcance en la tradición católica española.

Con todo, el legado de Donoso Cortés se fue desvaneciendo paulatinamente, permaneciendo durante décadas en un relativo olvido. Algunos de sus detractores dentro del propio catolicismo lo recordaron con tono crítico. Entre ellos, Alejandro Pidal y Mon, líder de la Unión Católica y figura central del posibilismo católico en el partido conservador de Cánovas, quien –más apegado al tomismo y al balmesianismo– se mostró especialmente severo con el pensamiento donosiano. En 1889 afirmó en una conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid:

> Calamidad porque fundó escuela o, mejor que escuela, conservatorio de música y declamación, donde se amaneraron la turba de oradores hueros y forjadores de anatemas de relumbrón que pretendían resolver los más arduos problemas de la religión y de la política con una metáfora altisonante y pesimista […][12].

11 Roviró, "El pensamiento conservador", 156.

12 Alejandro Pidal y Mon, "Balmes y Donoso Cortés. Orígenes y causas del ultramontanismo […]", conferencia en el Ateneo de Madrid, 1888; citado en Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: El neo-catolicismo* (Madrid: CSIC, 1986), 55.

En una línea semejante, Marcelino Menéndez Pelayo reconoció la influencia de Donoso, pero le reprochó su falta de profundidad doctrinal. En la clausura del Congreso Internacional de Apologética (Vich, 1910), afirmó:

> La reputación de Donoso Cortés fue grande y universal, pero mucho más efímera […] Balmes parece un pobre escritor comparado con el regio estilo de Donoso, pero ha envejecido mucho menos que él, aun en la parte política. Sus obras enseñan y persuaden, las de Donoso recrean y asombran, pero nada edifican[13].

Tampoco contó Donoso con la simpatía de Miguel de Unamuno, quien lo leyó durante su adolescencia y lo evocó en *Recuerdos de niñez y de mocedad* como una de sus primeras aproximaciones a la filosofía[14]. Unamuno recordaba que, junto a Balmes, eran los únicos autores filosóficos que encontró en la biblioteca de su padre, lo que convierte aquella lectura en una experiencia temprana y decisiva de su formación intelectual. Con su característico tono irónico, escribió:

> El *Ensayo sobre el liberalismo* de Donoso me producía en algunos pasajes escalofríos en el espíritu. […] Aquellos reflejos del pensamiento paradójico de Maistre, su maestro, […] todo ello, ¡qué efecto no haría en una mente que empezaba a abrir su cáliz a la luz de la verdad![15].

Por otra parte, el tradicionalismo carlista tampoco asumió a Donoso como una figura propia. En la monumental *Historia del Tradicionalismo Español* de Melchor Ferrer, se lo ubica dentro del "tradicionalismo filosófico" de raíz bonaldiana, juzgado por la Iglesia por minusvalorar la capacidad de la razón humana frente a la Revelación[16]. Todos estos juicios evidencian que, dentro del catolicismo, Donoso fue una figura tan influyente como incómoda: recordada más por lo que se consideraba que no debía ser un pensador católico que por lo que efectivamente aportó.

13 Antonio Fornés Murciano, "Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés", *Hispania Sacra* 63, n.º 127 (2011): 238.

14 "¡Qué efecto, ¡Dios mío, cuando allá, en el cuarto de mi bachillerato, leí a Balmes y Donoso, únicos escritores de filosofía que encontré en la biblioteca de mi padre!", Miguel de Unamuno, *Recuerdos de niñez y de mocedad* (Madrid: Imprenta de Victoriano Suárez, 1908), 150.

15 Ibid., 155.

16 Melchor Ferrer et al., *Historia del Tradicionalismo Español*, vol. 1 (Sevilla: Editorial Católica Española, 1941), 8.

3. Relectura de Schmitt y recepción contemporánea

El interés por Donoso Cortés no se reavivará hasta el siglo XX, cuando el jurista y teórico político alemán Carl Schmitt (1888–1985) lo recupere como figura clave en la historia del pensamiento político. En su opúsculo *El ignorado Donoso Cortés* (1949), Schmitt lamenta el olvido del extremeño y advierte:

> Quien con pocos trazos intente encuadrar a Donoso Cortés en la historia de las ideas políticas tendrá que empezar por disculparse, pues se trata de un hombre cuyo nombre hoy apenas se conoce fuera de España, y que en España misma da lugar a erróneas interpretaciones políticas[17].

Schmitt reconoció en Donoso una fuente conceptual decisiva para articular su propio antiliberalismo y su teoría de la soberanía. Como ha mostrado Ignasi Roviró, el jurista alemán veía en Donoso "el primer pensador que detecta la pérdida de liderazgo de Europa y la deriva hacia la tecnificación, el economicismo y la anarquía"[18]. En este sentido, Schmitt reelaboró las formulaciones de Donoso de manera personal, a veces hasta el límite del elogio excesivo[19], especialmente en el marco conceptual de su *Politische Theologie* (1922), donde formula la célebre tesis de que "todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados"[20].

No obstante, la apropiación schmittiana tuvo consecuencias ambiguas. Por un lado, devolvió visibilidad a Donoso; por otro, lo situó en un "limbo interpretativo", pues muchas de las lecturas posteriores estuvieron mediatizadas por categorías políticas del siglo XX que no le eran propias. Como advierte Luis Gonzalo Díez, "esta interpretación distorsiona su figura porque aplica categorías sedimentadas en los conflictos de la Alemania de entreguerras a un conservador antiliberal del siglo XIX"[21].

En la misma línea, José Antonio López García ha señalado que Schmitt, sin ser un especialista en temas españoles, recurrió con agudeza a autores como Donoso Cortés para sostener sus propias categorías políticas. De hecho, las nociones schmittianas de dictadura y decisión política hallaron en Donoso una base conceptual, de modo que, "debido a las necesidades de legitimación política del

17 Carl Schmitt, *Interpretación europea de Donoso Cortés* (Madrid: Rialp, 1963), 121.

18 Roviró, "El pensamiento conservador", 161.

19 Gabriel Moreno González, "Donoso Cortés en Carl Schmitt. La influencia del filósofo extremeño en el decisionismo político del jurista alemán", *Anuario de la Facultad de Derecho* 31 (2014): 265.

20 Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (München: Duncker & Humblot, 1922), 36.

21 Luis Gonzalo Díez, "El ideario político y la evolución ideológica de Donoso Cortés", *Eikasía. Revista de filosofía* 45 (2012): 247.

franquismo, pasa de ser un «tradicionalista» oscuro y olvidado a constituirse en un autor a recuperar en los años cuarenta y cincuenta"[22].

En efecto, la recepción de Schmitt en la España franquista contribuyó a instrumentalizar la figura de Donoso con fines de legitimación ideológica. El propio Schmitt residió en España durante parte del régimen, circunstancia que favoreció la difusión de su obra y, con ella, la de Donoso. Sin embargo, esta lectura política redujo la densidad teológica y filosófica del autor extremeño a un uso partidista.

En las últimas décadas, la figura de Donoso Cortés ha sido revalorizada por la investigación académica, en el marco de un renovado interés por la génesis intelectual de las derechas europeas. Su pensamiento permite comprender las tensiones entre religión, política y modernidad que marcaron el siglo XIX[23]. Como afirma Dalmacio Negro, "Donoso es el autor político español más importante del siglo XIX"[24]. Esta reevaluación contemporánea lo restituye a su lugar en la historia del pensamiento europeo, más allá de los malentendidos ideológicos del siglo XX.

Este recorrido por la recepción de Donoso Cortés –desde su proyección internacional y su influencia francesa, pasando por su compleja recepción española, hasta su relectura schmittiana y rehabilitación académica– permite situar su pensamiento enuna perspectiva de continuidad histórica. El siguiente apartado se centrará precisamente en esa trayectoria intelectual y vital que explica cómo su reflexión sobre la Modernidad y la autoridad desembocó en una auténtica teología política, núcleo de su legado filosófico y político.

III. LA EVOLUCIÓN POLÍTICA DE DONOSO CORTÉS: ENTRE LA DICTADURA Y LA REVOLUCIÓN

Uno de los rasgos más característicos de Juan Donoso Cortés fue su evolución política, determinada por el convulso contexto personal e histórico en que vivió. Como testigo privilegiado de su tiempo, Donoso planteó durante su vida política

22 José Antonio López García, "La presencia de Carl Schmitt en España", *Revista de Estudios Políticos* 91 (1996): 142.

23 Una mirada sobre el laicismose aborda en Manuel Lázaro Pulido y Esteban Anchústegui Igartua, "La reducción secular de la laicidad religiosa", *Cauriensia* 16 (2021): 421-454. https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.421.

24 Dalmacio Negro Pavón, prólogo a *Donoso Cortés, La razón antiliberal* (Madrid: Editorial Manuscritos, 2024), 9.

una disyuntiva extrema: *la dictadura del puñal* –símbolo del caos revolucionario– o *la del sable* –símbolo del orden y la autoridad–. Bajo esta premisa, evolucionó desde posturas liberales hacia una primera inflexión conservadora, para derivar finalmente en posiciones autoritarias y teológico-políticas.

El joven Donoso Cortés fue un liberal, influido tanto por su entorno familiar como por su amistad con el poeta y político Manuel José Quintana. Ello hizo del joven Donoso un «hijo de la Revolución», que adoptó los principios ilustrados a través del liberalismo gaditano y de las ideas de la Constitución de 1812, oponiéndose al absolutismo de Fernando VII. Son los años de mayor fervor liberal, como plantea José Manuel Marín Mena, en los que Donoso ensalzó los valores del romanticismo y la Ilustración y expresó su confianza en el poder de la razón, actitud reflejada en su célebre discurso pronunciado en el Colegio de Cáceres en 1829[25], donde ocupaba plaza como profesor desde el año anterior.

El primer cambio ideológico en Donoso Cortés se produjo a comienzos de la década de 1830, coincidiendo con su llegada a Madrid y con las trágicas muertes de su hija (1833) y de su esposa (1835). Ahora bien, el giro no se explica solo por las circunstancias personales, sino también por el complejo ambiente político de la España isabelina. La llegada de Donoso a la capital ocurrió el mismo año de la muerte de Fernando VII (1833) y del inicio de la regencia de María Cristina, apoyada por los liberales. Esta situación desencadenó la Primera Guerra Carlista (1833-1839) contra los legitimistas del pretendiente don Carlos María Isidro, a los que Donoso se opuso.

En este contexto redactó el opúsculo *Memoria sobre la situación actual de la Monarquía* (1832), destinado a defender la regencia de María Cristina frente a los peligros tanto de los carlistas[26] como de los liberales doceañistas. No resulta extraño su rechazo al legitimismo carlista, pues, como señala Jacek Bartyzel, Donoso consideraba a carlistas y tradicionalistas como "anarquistas de derecha", tan amenazantes para el orden político y social como los propios revolucionarios [27].

Tras la derrota carlista se consolidó el poder liberal y su división interna entre moderados y progresistas, facciones entre las cuales Donoso tomó partido por los primeros. Es entonces cuando se perfila el Donoso conservador, próximo

25 José Manuel Marín Mena, "Donoso Cortés, la pasión del pensamiento católico", *Aitías.* Revista de Estudios Filosóficos 7, vol. IV (2024): 113.

26 Jorge Vilches, *Historia del liberalismo español* (Córdoba: Sekotia, 2024), 81.

27 Citado en Jacek Bartyzel, "Tres encarnaciones de Donoso Cortés: constitucionalista, decisionista, providencialista", *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* 16 (2010): 141.

al doctrinarismo hasta 1838, año en que polemiza con Pellegrino Rossi y publica en *El Correo Nacional su Polémica con el Doctor Rossi y juicio crítico acerca de los doctrinarios*.

No obstante, el alejamiento del doctrinarismo no implicó un cambio sustancial: Donoso siguió mostrando una actitud cada vez más conservadora y autoritaria. Ello se advierte en sus *Lecciones de Derecho Político* pronunciadas en el Ateneo de Madrid (1836-1837), y en el opúsculo *Principios constitucionales* aplicados al proyecto de ley fundamental de 1837, elaborado para la redacción de la Constitución de ese mismo año.

Donoso desconfiaba de los liberales progresistas, a quienes consideraba portadores de una inevitable radicalidad anticlerical y de un profundo desapego por la fe. Esta desconfianza se agudizó con la llegada de los progresistas al poder en 1840, bajo la regencia de Espartero (1840-1843), lo que obligó a Donoso a exiliarse junto a María Cristina. Durante su estancia en París, se acercó a las lecturas de Joseph de Maistre y Louis de Bonald, y entabló amistad con Louis Veuillot.

El último giro ideológico de Donoso se dio nuevamente entre la desgracia personal y los convulsos acontecimientos de su época: la muerte de su hermano Pedro (1847) y los procesos revolucionarios de 1848 en toda Europa. A partir de entonces, comprendió que debía defender el orden desde una perspectiva católica, donde la religión actuara como freno necesario frente a los excesos del liberalismo progresista. Como afirma Antonio Rivera García, por entonces Donoso ya se movía dentro de una concepción de *libertad católica*, ajena al sentido liberal e ilustrado de la Constitución de Cádiz[28].

Este Donoso será, como señala Begoña Urigüen, quien funde escuela dentro de las filas católicas españolas y provea intelectualmente lo que más tarde se convertirá en el "tradicionalismo político español"[29]. Al mismo tiempo, su pensamiento se integró en una red de intereses católicos europeos, especialmente en Francia, principal referencia del renacimiento antiliberal y del catolicismo intransigente [30], como ha subrayado María Cruz Romero [31].

28 Antonio Rivera García, *Reacción y revolución en la España liberal* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2006), 168.

29 Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*, 53-56.

30 María Cruz Romero, "De utopías, neocatólicos y política", *Pasado y Memoria* 23 (2021): 94.

31 *Ibid.*, 95.

Durante su estancia en Prusia como embajador, Donoso fue testigo del curso revolucionario de 1848, la llamada "Primavera de los Pueblos", que supuso un cambio de paradigma revolucionario[32] y el fin del orden nacido del Congreso de Viena. Comprendió entonces la necesidad de frenar cualquier atisbo del "caos revolucionario" y de defender la *dictadura* como principio de autoridad, aun cuando el gobierno moderado de Narváez ya había reprimido los levantamientos con dureza.

Ante los disturbios de enero de 1849 se debatió la concesión de poderes extraordinarios a Narváez, y fue entonces cuando Donoso pronunció su célebre *Discurso sobre la dictadura*, donde expresó su "conversión" hacia el antiliberalismo y la legitimidad del poder dictatorial como salvaguarda del orden.

En dicho discurso, Donoso establece la legitimidad de la dictadura en distintos planos. En primer lugar, la fundamenta teóricamente como un gobierno posible y legítimo en función del bien común:

> Digo, señores, que la dictadura, en ciertas circunstancias dadas, en circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo, es un gobierno bueno, es un gobierno provechoso, como cualquier otro gobierno; es un gobierno racional, que puede defenderse en la teoría como puede defenderse en la práctica. Y si no, señores, ved lo que es la vida social[33].

A partir de esta premisa, Donoso desarrolla la idea de que la dictadura no constituye una excepción, sino una constante histórica, justificada desde Atenas y Roma hasta su propio tiempo. Menciona el ejemplo de Francia, donde la dictadura figuraba en la Carta de la Restauración de 1830 y en la II República de 1848, a la que define con sarcasmo como una dictadura: "¿Y en la República actual? De esta no digamos nada: ¿qué es sino la dictadura con el mote de república?"[34].

Sin embargo, su argumento más profundo es el *teológico*. Aquí emerge ya el Donoso teológico-político de su última etapa, que en el *Discurso sobre la dictadura* justifica de la siguiente manera:

> He probado que la dictadura es una verdad en el orden teórico; que es un hecho en el orden histórico. Pues ahora voy a decir más: la dictadura pudiera decirse, si el respeto lo consintiera, que es otro hecho en el orden divino. [...] Y bien,

32 Eric Hobsbawm, *La era del capital, 1848-1875*, trad. de Ángel García Fluixá y Carlo A. Caranci. (Buenos Aires: Crítica, 2007), 36.

33 Juan Donoso Cortés, "Discurso sobre la dictadura", en *La razón antiliberal*, recop. Yesurún Moreno Gallardo (Madrid: Editorial Manuscritos, 2024), 102.

34 Ibid., 103.

> señores: cuando [Dios] obra así, ¿no podría decirse, si el lenguaje humano pudiera aplicarse a las cosas divinas, que obra dictatorialmente?[35].

Esta trasposición del orden político al orden teológico anticipa, de algún modo, la lectura que más tarde formulará Carl Schmitt en su *Politische Theologie* (1922), donde sostiene que "todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados"[36].

Este planteamiento es fundamental en Donoso, pues convierte la dictadura en una magistratura dotada de legitimidad teológica, equivalente a la monarquía cuando esta no es posible. Como señala Alberto Spektorowski, en Donoso las raíces católicas de la sociedad española proporcionaban la base moral tanto de la monarquía como de cualquier forma de autoridad[37].

Pese a haber defendido los poderes extraordinarios de Narváez, Donoso retiró su apoyo un año después, debido al desgaste interno del Partido Moderado y a las acusaciones de corrupción. Con su *Discurso sobre España (*1850)[38] propició la caída general y, ante la posibilidad de un nuevo ascenso progresista, insistió en la necesidad de un gobierno de orden. Su planteamiento fue escuchado por Isabel II, y tras la caída de Narváez, se constituyó el gabinete de Bravo Murillo (1851-1852), amigo personal de Donoso desde su etapa universitaria.

Sin embargo, los deseos de Donoso de establecer un gobierno de orden tuvieron corto recorrido. El debilitamiento político de Narváez y el fracaso del gabinete de Bravo Murillo desembocaron en los inestables gobiernos finales de la llamada Década Moderada (1844-1854), que no lograron impedir el retorno progresista de 1854. Para entonces, Donoso había fallecido en París (1853), mientras ejercía como ministro plenipotenciario.

En este tramo final de su vida redactó su obra más importante, el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), cuyas líneas funda-

35 Ibid., 104.

36 Schmitt, *Politische Theologie*, 36.

37 Alberto Spektorowski, "Maistre, Donoso Cortés, and the Legacy of Catholic Authoritarianism", *Journal of the History of Ideas* 63, n.º 2 (2002): 291.

38 Cf. Raquel Sánchez García, "Donoso Cortés", en *Los primeros liberales españoles: la aportación de Extremadura, 1810-1854 (biografías)*, ed. José María Lama (Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz, 2012), 611.

mentales ya estaban esbozadas en su *Discurso sobre la Biblia* (1848) y prolongadas en la *Carta al cardenal Fornari* (1852), texto que influyó en la preparación del futuro *Syllabus* de Pío IX.

Esta etapa marca la culminación del Donoso teológico-político, reaccionario y cada vez más tradicionalista, como él mismo proclamó en el Congreso de los Diputados en 1850: "Yo represento la tradición, por la cual son lo que son las naciones en toda la dilatación de los siglos"[39]. Es este Donoso maduro quien "enamorará" a una facción del partido moderado y recibirá los elogios de Veuillot y Raczyński[40]. Como señala José Manuel Marín Mena, el pensamiento tardío de Donoso Cortés se define por "el gran deseo de ser cristiano y serlo del todo"[41].

IV. TEOLOGÍA POLÍTICA Y CRÍTICA DE LA SECULARIZACIÓN

El último Donoso Cortés encierra una intuición profética que sería retomada, tiempo después, por diversos autores cristianos del siglo XX, al advertir que la secularización y la privatización de la fe conducirían inevitablemente al ateísmo. Es, por tanto, este Donoso maduro y cercano a su muerte quien intenta dar respuesta a los desafíos de la Modernidad mediante una sistematización teológico-política.

Donoso parte de una premisa fundamental: la realidad procede de un orden natural y trascendente creado por Dios[42], en el cual la Providencia interviene activamente en la historia. Dios no actúa únicamente en la segunda persona de Jesucristo –como confiesa todo cristiano–, sino que su acción continúa manifestándose en los acontecimientos humanos a través de la religión[43]. Al mismo tiempo, la naturaleza del hombre está herida por el pecado original, lo que convierte el pensamiento de Donoso en una auténtica teología de la historia[44].

39 *Diario de Sesiones del Congreso*, n.º 28, Legislatura 1850-1851, 30 de diciembre de 1850.

40 Sobre la relación epistolar y la admiración de Athanase Raczyński por Donoso Cortés, véase Athanase de Raczyński, *Mémoires du comte Athanase de Raczyński* (Berlin: Decker, 1874), 312–314. Véase también Ignacio Peiró Martín, "El conde Raczyński y el catolicismo conservador europeo", *Anuario del Instituto de Estudios Históricos de Varsovia* 12 (2019): 89-105.

41 Marín Mena, "Donoso Cortés, la pasión del pensamiento católico", 121.

42 José Luis Moreno Pérez, "Introducción" a *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Granada: Comares, 2006), 23.

43 José María Magaz, "Providencia e historia en Donoso Cortés (I)", *Revista Española de Teología* 59 (1999): 11.

44 Fornés Murciano, "Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico", 245.

El propio autor lo expone al comienzo del *Ensayo sobre el catolicismo*, el liberalismo y el socialismo, citando a Proudhon, quien en *Confesiones de un revolucionario* afirmaba: "Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología" [45]. A lo que Donoso replica con ironía: "Nada hay aquí que pueda causar sorpresa, sino la sorpresa de M. Proudhon" [46]. Esta respuesta resume su convicción esencial: toda cuestión política encierra necesariamente una dimensión teológica. Así lo desarrolla más adelante:

> Posee la verdad política el que conoce las leyes a las que están sujetos los gobiernos; posee la verdad social el que conoce las leyes a que están sujetas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce a Dios; conoce a Dios el que oye lo que Él afirma de sí y cree lo mismo que oye. La Teología es la ciencia que tiene por objeto esas afirmaciones [47].

Y añade, en una formulación aún más contundente:

> "Si todo se explica en Dios y por Dios, y la Teología es la ciencia de Dios, en quién y por quien todo se explica, la Teología es la ciencia de todo. Si lo es, no hay nada fuera de esa ciencia, que no tiene plural, porque el todo, que es su asunto, no lo tiene" [48].

La política, por tanto, solo puede comprenderse a la luz de la teología, cuya clave es la Providencia divina. La historia humana se halla dirigida por esta acción providencial, que determina el curso de los acontecimientos políticos y sociales. En consecuencia, los tiempos convulsos que Donoso vive no son meros desórdenes humanos, sino manifestaciones del designio divino. Existe, así, una relación íntima entre cristianismo y modernidad, pues de la matriz cristiana –según Donoso– proceden los valores modernos[49].

Este punto es crucial. Como observa Antonio Fornés, "sin la aceptación acrítica de la ética proveniente de la Revelación es imposible cualquier forma política. Por eso la filosofía política resulta inevitablemente teología política" [50]. De ahí que el catolicismo funcione como fundamento irrenunciable del orden político y

45 Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Granada: Comares, 2006 [1851]), 1.
46 Ibid.
47 Ibid., 4.
48 Ibid.
49 Magaz, "Providencia e historia en Donoso Cortés (I)", 11.
50 Fornés Murciano, "Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico", 249.

social, actuando como principio activo de la historia. No se trata, para Donoso, de rechazar la modernidad, sino de someterla a la razón teológica del catolicismo:

> Llámase esta Teología *católica*, porque es universal; y lo es en todos los sentidos y bajo todos los aspectos: es universal porque abarca todas las verdades; lo es porque abarca todas las verdades que contiene; lo es porque su naturaleza está destinada a dilatarse por todos los espacios y prolongarse por todos los tiempos; lo es en su Dios y lo es en sus dogmas [51].

Al mismo tiempo, Donoso comprende que la naturaleza caída del hombre por el pecado original conduce a errores de interpretación. En la *Carta al cardenal Fornari*, lo expresa con claridad:

> Los errores contemporáneos son infinitos; pero todos ellos, si bien se mira, tienen su origen y van a morir en dos negaciones supremas: una, relativa a Dios, y otra, relativa al hombre. La sociedad niega de Dios que tenga cuidado de sus criaturas, y del hombre que sea concebido en pecado. [...] Por eso le vemos engreído con su poder y enamorado de su hermosura[52].

El pecado original es, para Donoso, el eje antropológico del ser humano. La libertad, al permitir el pecado, introduce la posibilidad de apartarse de Dios; pero la Modernidad –al exaltar la razón ilustrada– niega esa condición caída y sustituye la trascendencia por la racionalidad humana. Surge así una antropología optimista, que se traduce políticamente en el liberalismo desde 1789:

> La escuela liberal tiene por cierto que no hay otro mal sino el que está en las instituciones políticas que hemos heredado [...]; los más de los socialistas [...] afirman que la edad de oro no puede comenzar sino en los tiempos venideros[53].

Donoso interpreta el socialismo como la consecuencia lógica del liberalismo. Ambos niegan la teología del pecado y confían en la perfectibilidad humana. Como él mismo advierte: "La escuela liberal no ha hecho otra cosa sino asentar las premisas que van a parar a las consecuencias socialistas [...]; estas dos escuelas no se distinguen entre sí por las ideas, sino por el arrojo"[54].

51 Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, 14.
52 Juan Donoso Cortés, *Obras Completas*, vol. V (Madrid: Imprenta de Tejado, 1858), 159–160.
53 Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, 154.
54 Ibid., 195.

Esta deriva culmina en el proceso de secularización, donde el Estado se convierte en poder totalitario y sustituye a Dios: "Negada la libertad, queda negada la responsabilidad del hombre. [...] La negación del pecado va a parar al nihilismo"[55].

La consecuencia última es la divinización del Estado y, con ello, la expulsión de Dios de la vida pública. En su análisis sobre la pena de muerte, Donoso sintetiza el resultado extremo de esta secularización: "El ateísmo de la ley y del Estado, o lo que en definitiva viene a ser lo mismo, la secularización completa del Estado y de la ley, es teoría que no se compone bien con la de la penalidad" [56].

En suma, la teología política donosiana constituye una crítica radical a la secularización y a la razón autónoma, cuyas consecuencias –la absolutización del Estado, el nihilismo moral y la negación del hombre caído– anticipan los diagnósticos posteriores de la Escuela de Frankfurt[57]. Donoso, desde su horizonte católico, vislumbra ya la "dialéctica de la Ilustración" que Adorno y Horkheimer formularían un siglo más tarde[58].

De este modo, la teología política de Donoso Cortés no es una mera reacción contra la modernidad, sino una tentativa de pensar la política desde la escatología cristiana, en la que la Providencia se convierte en principio de orden frente al caos revolucionario.

V. CONCLUSIONES

La riqueza intelectual de Juan Donoso Cortés radica en la complejidad de su vasta obra crítica sobre la Modernidad, cuya relevancia sigue siendo plenamente actual. En este sentido, el teólogo José María Magaz Fernández plantea una pregunta decisiva: "Su crítica a la sociedad moderna, ¿es una condena y un rechazo de la modernidad, asumiendo sin más el tradicionalismo, o deja una puerta abierta a la conciliación entre cristianismo y modernidad?"[59].

55 Ibid., 215.

56 Ibid., 230.

57 Gabriel Moreno González, "Donoso Cortés en Carl Schmitt. La influencia del filósofo extremeño en el decisionismo político del jurista alemán", *Anuario de la Facultad de Derecho* 31 (2014): 275.

58 Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, introd. y trad. de Juan José Sánchez. (Madrid: Trotta, 1998), 18–22.

59 José María Magaz, "Providencia e historia en Donoso Cortés (II)", *Revista Española de Teología* 59 (1999): 199.

Ante este interrogante, la historiografía ha ofrecido respuestas diversas. Como se ha visto, la recuperación de Donoso por parte de Carl Schmitt en el siglo XX fue determinante para su relectura como pensador político. Schmitt tomó de Donoso lo que le resultaba útil, transformándolo en un precursor del decisionismo[60] y del liberalismo autoritario. Esta apropiación, sin embargo, generó consecuencias problemáticas: la figura del marqués de Valdegamas pasó a ser interpretada por algunos como antecedente del autoritarismo e incluso del protofascismo[61].

A este respecto, coincidimos con Alberto Spektorowski en que tal lectura resulta insostenible. En Donoso, la legitimidad providencial y la idea de trascendencia establecen una barrera epistemológica infranqueable frente al desarrollo de cualquier forma de fascismo[62].

Más ambigua, en cambio, resulta la frontera entre liberalismo autoritario y tradicionalismo. En su evolución hacia el antiliberalismo, Donoso nunca dejó de ser, en cierto sentido, un liberal: rechazó el absolutismo, no pretendió regresar al mundo premoderno y mantuvo siempre una fe viva que informaba su pensamiento político. Por ello, su figura fue reivindicada –e incluso instrumentalizada– por distintas corrientes de las derechas europeas. El autor polaco Jacek Bartyzel señala que la muerte de Donoso en 1853, poco después de las revoluciones de 1848, consolidó su imagen de pensador tradicionalista, trascendiendo la etiqueta de mero conservador[63]. Bartyzel llega incluso a formular la hipótesis que, de haber vivido más tiempo, Donoso habría terminado integrándose en la Comunión Católico-Monárquica carlista, como lo hicieron algunos de sus "discípulos políticos"[64]. Aunque conjetural, esta hipótesis revela el carácter profundamente católico de su pensamiento.

El catolicismo de Donoso reflejaba, en última instancia, un espíritu agustiniano: un cristianismo marcado por el pesimismo antropológico y por una visión escatológica de la historia. En ello se distancia de su contemporáneo Jaime Balmes, quien compartió su crítica al liberalismo, pero buscó una conciliación más abierta entre catolicismo y modernidad. Tampoco se identificó plenamente con el catolicismo reaccionario francés, pese a su influencia. Su amistad con Louis Veuillot y su estancia en París lo vincularon con un círculo de pensamiento católico

60 Moreno González, "Donoso Cortés en Carl Schmitt", 275.

61 Sobre esta cuestión, véase Luis Villar Borda, *Donoso Cortés y Carl Schmitt* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006), 81–90.

62 Spektorowski, "Maistre, Donoso Cortés", 284.

63 Bartyzel, "Tres encarnaciones de Donoso Cortés", 141.

64 Ibid., 146.

militante, aunque sus planteamientos diferían de los de y, posteriormente, de Albert de Mun, cuyas posiciones respondían a las coyunturas francesas de su tiempo.

Donoso Cortés fue, sin duda, un profeta en su siglo. Anticipó los males de la sociedad moderna –el nihilismo, el individualismo extremo y el relativismo moral– con una lucidez poco común. Pero sus soluciones, centradas en el poder, la ley y las instituciones, no siempre estuvieron a la altura de su diagnóstico. Buscó frenar la disolución del orden moderno mediante la autoridad, sin advertir plenamente, como recordaría un siglo después Karl Rahner, que las revoluciones políticas no son fenómenos teológicos, sino históricos y culturales[65].

Todo ello, como subraya Jorge Vilches, hace de Donoso un autor tan polémico como imprescindible[66]. Quizá fue Donoso quien comprendió con mayor lucidez –como sostendrá más tarde Rémi Brague frente a Habermas– que la modernidad no es un proyecto inacabado, sino un proyecto fracasado[67].

En definitiva, Donoso Cortés encarnó, quizá como pocos en el siglo XIX, la tensión irresuelta entre fe y razón, entre teología y política, que sigue definiendo la identidad espiritual de Europa. En su diagnóstico de la Modernidad resuena todavía una advertencia vigente: cuando la política se emancipa de la teología, el poder corre el riesgo de convertirse en teodicea. Por eso su voz, leída desde la distancia, continúa siendo la de un profeta incómodo, pero necesario, en la Modernidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, Theodor W., y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1998.

Bartyzel, Jacek. "Tres encarnaciones de Donoso Cortés: constitucionalista, decisionista, providencialista." *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* 16 (2010): 139–146.

Bonald, Louis de. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire.* Paris: Adrien Le Clere, 1854.

65 Cf. Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX* (Santander: Sal Terrae, 2023), 158.

66 Vilches, *Historia del liberalismo español*, 79.

67 Rémi Brague, *La sagesse du monde* (Paris: Fayard, 1999), 19–25; cf. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), 13–15.

Sobre la oposición entre ambos, véase también Rémi Brague, *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization* (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2009), 172–176.

Brague, Rémi. *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization.* South Bend, IN St. Augustine's Press, 2009.

Brague, Rémi. *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers.* Paris: Fayard, 1999.

De Maistre, Joseph. *Considérations sur la France*. Paris: Vrin, 1988 [1797].

Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. 8: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Leipzig: Teubner, 1927.

Díez, Luis Gonzalo. "El ideario político y la evolución ideológica de Donoso Cortés." *Eikasía. Revista de filosofía* 45 (2012): 245-250.

Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.* Granada: Comares, 2006 [1851].

Donoso Cortés, Juan. *Obras Completas.* Vols. IV y V. Madrid: Imprenta de Tejado, 1858.

Donoso Cortés, Juan. "Discurso sobre la dictadura." En *La razón antiliberal,* recopilado por Yesurún Moreno Gallardo, 99–122. Madrid: Editorial Manuscritos, 2024.

Ferrer, Melchor, et al. *Historia del Tradicionalismo Español.* Vol. 1. Sevilla: Editorial Católica Española, 1941.

Fornés Murciano, Antonio. "Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés." *Hispania Sacra* 63, n.º 127 (2011): 235–260.

Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX.* Santander: Sal Terrae, 2023.

González Cuevas, Pedro Carlos. "Neocatolicismo, carlismo y democracia." *Memoria y civilización. Anuario de historia* 23 (2020): 229–257.

González Cuevas, Pedro Carlos. *Historia de la derecha española.* Madrid: Espasa, 2024.

Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Hobsbawm, Eric*. La era del capital, 1848–1875*. Traducción de Ángel García Fluixá y Carlo A. Caranci. Buenos Aires: Crítica, 2007.

Lázaro Pulido, Manuel y Esteban Anchústegui Igartua. "La reducción secular de la laicidad religiosa", *Cauriensia* 16 (2021): 421-454. https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.421.

López García, José Antonio. "La presencia de Carl Schmitt en España." *Revista de Estudios Políticos* 91 (1996): 139–168.

Magaz, José María. "Providencia e historia en Donoso Cortés (I)." *Revista Española de Teología* 59 (1999): 199–244.

Magaz, José María. "Providencia e historia en Donoso Cortés (II)." *Revista Española de Teología* 59 (1999): 245–286.

Marín Mena, José Manuel. "Donoso Cortés, la pasión del pensamiento católico." *Aitías.* Revista de Estudios Filosóficos 7, vol. IV (2024): 106-129.

Menéndez Pelayo, Marcelino. "Dos palabras sobre el centenario de Balmes." En Antonio Fornés Murciano, "Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés." *Hispania Sacra* 63, n.º 127 (2011): 235-260.

Moreno González, Gabriel. "Donoso Cortés en Carl Schmitt. La influencia del filósofo extremeño en el decisionismo político del jurista alemán." *Anuario de la Facultad de Derecho* 31 (2014): 263–284.

Moreno Pérez, José Luis. "Introducción" a *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, por Juan Donoso Cortés, 7–61. Granada: Comares, 2006.

Negro Pavón, Dalmacio. "Prólogo a Donoso Cortés", En *La razón antiliberal*, 9. Madrid: Editorial Manuscritos, 2024.

Peiró Martín, Ignacio. "El conde Raczyński y el catolicismo conservador europeo." *Anuario del Instituto de Estudios Históricos de Varsovia* 12 (2019): 89–105.

Pérez Ramos, José Antonio. "Estudio introductorio." En *Juan Donoso Cortés*, por Louis Veuillot, 55–63. Madrid: CEU Ediciones, 2024.

Pidal y Mon, Alejandro. "Balmes y Donoso Cortés. Orígenes y causas del ultramontanismo. Su historia y sus transformaciones. Relaciones del Estado con la Iglesia española y con la Santa Sede." Comunicación presentada en la 38ª Conferencia del Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid, La España del siglo XIX. Madrid: Librería de Antonio San Martín, 1888.

Raczyński, Athanase de. *Mémoires du comte Athanase de Raczyński*. Berlin: Decker, 1874.

Rivera García, Antonio. *Reacción y revolución en la España liberal*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

Roviró, Ignasi. "El pensamiento conservador en la España del siglo XIX: Jaime Balmes y Donoso Cortés." *Revista de Hispanismo Filosófico* 16 (2011): 145–162.

Romero, María Cruz. "De utopías, neocatólicos y política." *Pasado y Memoria* 23 (2021): 91–116.

Sánchez García, Raquel. "Juan Donoso Cortés." En *Los primeros liberales españoles*: *La aportación de Extremadura, 1810–1854 (biografías)*, editado por José María Lama, 597-616. Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz, 2012.

Schmitt, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität.* München: Duncker & Humblot, 1922.

Schmitt, Carl. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Rialp, 1963.

Spektorowski, Alberto. "Maistre, Donoso Cortés, and the Legacy of Catholic Authoritarianism." *Journal of the History of Ideas* 63, n.º 2 (2002): 284–291.

Unamuno, Miguel de. *Recuerdos de niñez y de mocedad*. Madrid: Imprenta de Victoriano Suárez, 1908.

Urigüen, Begoña. *Orígenes y evolución de la derecha española: El neo-catolicismo*. Madrid: CSIC, 1986.

Veuillot, Louis. *Juan Donoso Cortés*. Traducción de Gabriel Insausti. Madrid: CEU Ediciones, 2024.
Villar Borda, Luis. *Donoso Cortés y Carl Schmi*tt. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006.
Vilches, Jorge. *Historia del liberalismo español*. Córdoba: Sekotia, 2024.

Esteban Anchústegui Igartua
Facultad de Educación, Filosofía y Antropología
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU)
Avenida de Tolosa, 70
20018 Donostia-San Sebastián (España)
https://orcid.org/0000-0001-8471-7305

Noé A. Romero Luquin
Facultad de Educación, Filosofía y Antropología
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU)
Avenida de Tolosa, 70
20018 Donostia-San Sebastián (España)
https://orcid.org/0009-0007-5529-5941

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1-21, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1

JUAN DONOSO CORTÉS: UN PROFETA FRENTE A LA MODERNIDAD*

JUAN DONOSO CORTÉS: A PROPHET AGAINST MODERNITY

ESTEBAN ANCHÚSTEGUI IGARTUA
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU)

NOÉ A. ROMERO LUQUIN
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU)

Recibido: 12/12/2024 Aceptado: 21/04/2025

RESUMEN

Este artículo analiza la figura y el pensamiento político-teológico de Juan Donoso Cortés en el contexto de la España del siglo XIX y de la crisis de la modernidad europea. A través de su evolución desde el liberalismo inicial hasta su formulación de una teología política, se examina su respuesta católica frente a la secularización y el racionalismo moderno. Asimismo, se aborda su recepción posterior, especialmente la reinterpretación

* Este trabajo ha sido elaborado en el marco de la actividad del Grupo de Investigación consolidado tipo A del Gobierno Vasco *Biography & Parliament* (IT-1441-22) y del Proyecto de investigación "No nos representan". *La transformación de la representación parlamentaria en el periodo democrático (1979-2022)* del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2022-136603NB-100).

de Carl Schmitt y su influencia en el pensamiento político contemporáneo. El estudio reivindica a Donoso como un profeta de la modernidad, capaz de anticipar los dilemas entre fe, razón y poder que siguen definiendo el horizonte político actual.

Palabras clave: Juan Donoso Cortés; teología política; liberalismo; modernidad; secularización; Carl Schmitt; pensamiento católico.

ABSTRACT

This article examines the figure and the politico-theological thought of Juan Donoso Cortés within the context of nineteenth-century Spain and the broader crisis of European modernity. Tracing his intellectual evolution from early liberalism to the formulation of a political theology, it explores his Catholic response to secularization and modern rationalism. The paper also analyzes his later reception, particularly Carl Schmitt's reinterpretation and its impact on contemporary political theory. Ultimately, it argues that Donoso stands as a prophetic thinker of modernity, anticipating the enduring tensions between faith, reason, and political power.

Keywords: Juan Donoso Cortés; political theology; liberalism; modernity; secularization; Carl Schmitt; Catholic thought.

I. INTRODUCCIÓN

Comprender cómo los sujetos históricos enfrentaron el despliegue de la Modernidad constituye una tarea compleja. Desde nuestra perspectiva actual –inevitablemente inmersa en la *weltanschauung* moderna, en el sentido señalado por Wilhelm Dilthey[1]– tendemos a percibir como "natural" aquello que nos acontece. Sin embargo, la Modernidad, entendida como un proceso histórico dotado de una dimensión teleológica y escatológica, inauguró una era de incertidumbre que, aunque hoy persiste en su forma más líquida, provocó en sus inicios una profunda inseguridad en quienes la asumieron como una realidad ineludible.

Aceptar la Modernidad implicó, además, el desmantelamiento del orden tradicional y la aparición de un profundo descontento en amplios sectores sociales. Este malestar, unido a la incertidumbre existencial, fue canalizado por filósofos, artistas, políticos y, de modo particular, por la Iglesia, dando lugar a una reacción crítica que, con el tiempo, sería calificada peyorativamente como

1 Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, vol. 8: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Leipzig: Teubner, 1927), 85–87.

"reaccionaria". En su núcleo, dicha reacción representó una oposición teológica, en la que destacaron autores como Joseph de Maistre[2] y Louis de Bonald[3]. Como señala en este sentido Pedro Carlos González Cuevas, "se trata, ante todo, de una teología política, ligada a una antropología de carácter pesimista basada en la noción de pecado original, que persigue la sistematización del hecho religioso como legitimador de la praxis política"[4]. Este pensamiento político constituyó el sustrato ideológico de los posteriores movimientos legitimistas, tradicionalistas y ultramontanos, que erigieron la religión católica en fundamento moral y recurso de contención frente a la Modernidad.

En este escenario histórico se sitúa la figura de Juan Donoso Cortés (1809-1853), pensador, literato, político y diplomático, cuya obra encarna de modo paradigmático la tensión entre la fe y la razón moderna. Donoso representó a un sector específico de la política española del siglo XIX, aunque su influencia trascendió el ámbito nacional, convirtiéndose en uno de los exponentes europeos más significativos de la reacción frente a la Modernidad. No obstante, su posicionamiento político fue complejo: se desarrolló en un contexto convulso –tanto nacional como internacional– y estuvo profundamente marcado por las vicisitudes personales del propio autor. Todo ello hace de Donoso una figura difícil de adscribir a las tipologías habituales de las "derechas"[5], aunque ejerció una influencia decisiva sobre todas ellas[6].

El presente artículo abordará de manera sintética la compleja figura de Donoso Cortés. En primer lugar, se analizará el alcance de su influencia en vida y su legado posterior. A continuación, se estudiarán los principios fundamentales de su pensamiento y la evolución de su ideario, para concluir con el examen de su *teología política*, entendida como crítica radical de la Modernidad. Con ello, se pretende ofrecer un perfil de Donoso Cortés que permite considerarlo, con plena legitimidad, *un profeta frente a la Modernidad.*

2 Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (Paris: Vrin, 1988 [1797]).

3 Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (Paris: Adrien Le Clere, 1854).

4 Pedro Carlos González Cuevas, "Neocatolicismo, carlismo y democracia", *Memoria y civilización. Anuario de historia* 23 (2020): 232.

5 Incluimos a Donoso Cortés dentro de lo que Pedro Carlos González Cuevas denomina "derecha teológico-política" en el marco de los diferentes posicionamientos de las derechas españolas. Para un análisis más detallado, véase Pedro Carlos González Cuevas, *Historia de la derecha española* (Madrid: Espasa, 2024), 42.

6 Sobre la repercusión de Donoso Cortés en la derecha española, véanse Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: El neo-catolicismo* (Madrid: CSIC, 1986), 53–63; y José Luis Moreno Pérez, "Introducción" a *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Granada: Comares, 2006), 58–61.

II. JUAN DONOSO CORTÉS EN PERSPECTIVA

1. PROYECCIÓN INTERNACIONAL Y CATOLICISMO FRANCÉS

Juan Donoso Cortés fue, junto a Jaime Balmes (1810–1848), una de las figuras más representativas del catolicismo político español del siglo XIX. A diferencia de Balmes, Donoso alcanzó en vida una relevancia internacional considerable, en parte gracias a sus contactos en el extranjero y a su participación en la vida diplomática. Su pensamiento fue conocido por influyentes intelectuales europeos como François Guizot, Charles de Montalembert, Friedrich Schelling, Leopold von Ranke, e incluso por pensadores de izquierda como Pierre-Joseph Proudhon o Aleksandr Herzen[7]. Su influencia también se extendió a destacados estadistas y gobernantes –entre ellos Bismarck, Metternich o el zar Nicolás I–, aunque sobresalieron especialmente Napoleón III, quien, según se afirma, pidió consejo a Donoso para inspirarse en la estructura política de su régimen[8], y el papa Pío IX, con quien mantuvo una breve correspondencia epistolar[9].

El pensamiento de Donoso fue acogido con especial entusiasmo por el catolicismo francés, con el que mantuvo una relación intelectual intensa. La figura que mejor encarnó esta afinidad fue el periodista y polemista Louis Veuillot, amigo personal y defensor ferviente del pensamiento donosiano. Tras la muerte prematura de Donoso, a los cuarenta y tres años, Veuillot redactó la introducción a la edición francesa de las *Obras completas* –publicadas póstumamente por su secretario, Gabino Tejado–, donde expresaba su admiración con las siguientes palabras:

> La corta vida de Donoso Cortés contiene pocos acontecimientos y no es, en cierto sentido, más que la historia de su pensamiento. […] Donoso Cortés tuvo siempre principios y siempre fueron sinceros, siempre adecuó a ellos su lenguaje. El amor a una hermosa moral se hizo firme en su corazón y lo condujo a buscar la verdad, lo que lo llevó a amarla; y desde el momento en que la conoció y la amó le dedicó su vida[10].

7 Ignasi Roviró, "El pensamiento conservador en la España del siglo XIX: Jaime Balmes y Donoso Cortés", *Revista de Hispanismo Filosófico* 16 (2011): 152–158; José Antonio Pérez Ramos, "Estudio introductorio", en Juan Donoso Cortés por Louis Veuillot, trad. de Gabriel Insausti (Madrid: CEU Ediciones, 2024), 55–63.

8 Pérez Ramos, "Estudio introductorio", 60.

9 Juan Donoso Cortes, Obras Completas, vol. IV (Madrid: Imprenta de Tejado, 1858), 385-391.

10 Veuillot, *Juan Donoso Cortés*, 73.

2. Recepción española y crítica interna

En el contexto español, la reputación de Donoso se consolidó gracias a su trayectoria política y periodística. Su posición familiar acomodada y sus estudios de Derecho facilitaron su ingreso en los círculos del poder liberal, particularmente en el Partido Moderado durante la década de 1830. Desempeñó cargos relevantes en Madrid, como diputado a Cortes, secretario particular de Isabel II y consejero de Administración de Su Majestad. Desde esos puestos procuró ejercer influencia política y doctrinal, al tiempo que colaboraba activamente en la prensa: fue redactor en *La Abeja* (1834–1836), *El Mensajero, El Porvenir* (1837), *El Correo Nacional* (1838), *El Piloto* (1839) y, posteriormente, en publicaciones como *El Heraldo* (1842), *El Tiempo* (1846), *El Faro* (1847), *El País* (1849) y *La Época* (1849)[11].

No obstante, tras su repentina muerte, la figura de Donoso fue perdiendo presencia en el panorama intelectual. Aunque no llegó a fundar una escuela de pensamiento propiamente dicha, su influencia fue decisiva en la configuración ideológica de los neocatólicos del partido moderado, que, con el tiempo, darían origen al integrismo. Incluso quienes se distanciaron formalmente de su figura compartieron en gran medida sus premisas fundamentales, haciendo del donosianismo una corriente de largo alcance en la tradición católica española.

Con todo, el legado de Donoso Cortés se fue desvaneciendo paulatinamente, permaneciendo durante décadas en un relativo olvido. Algunos de sus detractores dentro del propio catolicismo lo recordaron con tono crítico. Entre ellos, Alejandro Pidal y Mon, líder de la Unión Católica y figura central del posibilismo católico en el partido conservador de Cánovas, quien –más apegado al tomismo y al balmesianismo– se mostró especialmente severo con el pensamiento donosiano. En 1889 afirmó en una conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid:

> Calamidad porque fundó escuela o, mejor que escuela, conservatorio de música y declamación, donde se amaneraron la turba de oradores hueros y forjadores de anatemas de relumbrón que pretendían resolver los más arduos problemas de la religión y de la política con una metáfora altisonante y pesimista […][12].

11 Roviró, "El pensamiento conservador", 156.

12 Alejandro Pidal y Mon, "Balmes y Donoso Cortés. Orígenes y causas del ultramontanismo […]", conferencia en el Ateneo de Madrid, 1888; citado en Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: El neo-catolicismo* (Madrid: CSIC, 1986), 55.

En una línea semejante, Marcelino Menéndez Pelayo reconoció la influencia de Donoso, pero le reprochó su falta de profundidad doctrinal. En la clausura del Congreso Internacional de Apologética (Vich, 1910), afirmó:

> La reputación de Donoso Cortés fue grande y universal, pero mucho más efímera […] Balmes parece un pobre escritor comparado con el regio estilo de Donoso, pero ha envejecido mucho menos que él, aun en la parte política. Sus obras enseñan y persuaden, las de Donoso recrean y asombran, pero nada edifican[13].

Tampoco contó Donoso con la simpatía de Miguel de Unamuno, quien lo leyó durante su adolescencia y lo evocó en *Recuerdos de niñez y de mocedad* como una de sus primeras aproximaciones a la filosofía[14]. Unamuno recordaba que, junto a Balmes, eran los únicos autores filosóficos que encontró en la biblioteca de su padre, lo que convierte aquella lectura en una experiencia temprana y decisiva de su formación intelectual. Con su característico tono irónico, escribió:

> El *Ensayo sobre el liberalismo* de Donoso me producía en algunos pasajes escalofríos en el espíritu. […] Aquellos reflejos del pensamiento paradójico de Maistre, su maestro, […] todo ello, ¡qué efecto no haría en una mente que empezaba a abrir su cáliz a la luz de la verdad![15].

Por otra parte, el tradicionalismo carlista tampoco asumió a Donoso como una figura propia. En la monumental *Historia del Tradicionalismo Español* de Melchor Ferrer, se lo ubica dentro del "tradicionalismo filosófico" de raíz bonaldiana, juzgado por la Iglesia por minusvalorar la capacidad de la razón humana frente a la Revelación[16]. Todos estos juicios evidencian que, dentro del catolicismo, Donoso fue una figura tan influyente como incómoda: recordada más por lo que se consideraba que no debía ser un pensador católico que por lo que efectivamente aportó.

13 Antonio Fornés Murciano, "Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés", *Hispania Sacra* 63, n.º 127 (2011): 238.

14 "¡Qué efecto, ¡Dios mío, cuando allá, en el cuarto de mi bachillerato, leí a Balmes y Donoso, únicos escritores de filosofía que encontré en la biblioteca de mi padre!", Miguel de Unamuno, *Recuerdos de niñez y de mocedad* (Madrid: Imprenta de Victoriano Suárez, 1908), 150.

15 Ibid., 155.

16 Melchor Ferrer et al., *Historia del Tradicionalismo Español*, vol. 1 (Sevilla: Editorial Católica Española, 1941), 8.

3. Relectura de Schmitt y recepción contemporánea

El interés por Donoso Cortés no se reavivará hasta el siglo XX, cuando el jurista y teórico político alemán Carl Schmitt (1888–1985) lo recupere como figura clave en la historia del pensamiento político. En su opúsculo *El ignorado Donoso Cortés* (1949), Schmitt lamenta el olvido del extremeño y advierte:

> Quien con pocos trazos intente encuadrar a Donoso Cortés en la historia de las ideas políticas tendrá que empezar por disculparse, pues se trata de un hombre cuyo nombre hoy apenas se conoce fuera de España, y que en España misma da lugar a erróneas interpretaciones políticas[17].

Schmitt reconoció en Donoso una fuente conceptual decisiva para articular su propio antiliberalismo y su teoría de la soberanía. Como ha mostrado Ignasi Roviró, el jurista alemán veía en Donoso "el primer pensador que detecta la pérdida de liderazgo de Europa y la deriva hacia la tecnificación, el economicismo y la anarquía"[18]. En este sentido, Schmitt reelaboró las formulaciones de Donoso de manera personal, a veces hasta el límite del elogio excesivo[19], especialmente en el marco conceptual de su *Politische Theologie* (1922), donde formula la célebre tesis de que "todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados"[20].

No obstante, la apropiación schmittiana tuvo consecuencias ambiguas. Por un lado, devolvió visibilidad a Donoso; por otro, lo situó en un "limbo interpretativo", pues muchas de las lecturas posteriores estuvieron mediatizadas por categorías políticas del siglo XX que no le eran propias. Como advierte Luis Gonzalo Díez, "esta interpretación distorsiona su figura porque aplica categorías sedimentadas en los conflictos de la Alemania de entreguerras a un conservador antiliberal del siglo XIX"[21].

En la misma línea, José Antonio López García ha señalado que Schmitt, sin ser un especialista en temas españoles, recurrió con agudeza a autores como Donoso Cortés para sostener sus propias categorías políticas. De hecho, las nociones schmittianas de dictadura y decisión política hallaron en Donoso una base conceptual, de modo que, "debido a las necesidades de legitimación política del

17 Carl Schmitt, *Interpretación europea de Donoso Cortés* (Madrid: Rialp, 1963), 121.

18 Roviró, "El pensamiento conservador", 161.

19 Gabriel Moreno González, "Donoso Cortés en Carl Schmitt. La influencia del filósofo extremeño en el decisionismo político del jurista alemán", *Anuario de la Facultad de Derecho* 31 (2014): 265.

20 Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (München: Duncker & Humblot, 1922), 36.

21 Luis Gonzalo Díez, "El idearío político y la evolución ideológica de Donoso Cortés", *Eikasía. Revista de filosofía* 45 (2012): 247.

franquismo, pasa de ser un «tradicionalista» oscuro y olvidado a constituirse en un autor a recuperar en los años cuarenta y cincuenta"[22].

En efecto, la recepción de Schmitt en la España franquista contribuyó a instrumentalizar la figura de Donoso con fines de legitimación ideológica. El propio Schmitt residió en España durante parte del régimen, circunstancia que favoreció la difusión de su obra y, con ella, la de Donoso. Sin embargo, esta lectura política redujo la densidad teológica y filosófica del autor extremeño a un uso partidista.

En las últimas décadas, la figura de Donoso Cortés ha sido revalorizada por la investigación académica, en el marco de un renovado interés por la génesis intelectual de las derechas europeas. Su pensamiento permite comprender las tensiones entre religión, política y modernidad que marcaron el siglo XIX[23]. Como afirma Dalmacio Negro, "Donoso es el autor político español más importante del siglo XIX"[24]. Esta reevaluación contemporánea lo restituye a su lugar en la historia del pensamiento europeo, más allá de los malentendidos ideológicos del siglo XX.

Este recorrido por la recepción de Donoso Cortés –desde su proyección internacional y su influencia francesa, pasando por su compleja recepción española, hasta su relectura schmittiana y rehabilitación académica– permite situar su pensamiento enuna perspectiva de continuidad histórica. El siguiente apartado se centrará precisamente en esa trayectoria intelectual y vital que explica cómo su reflexión sobre la Modernidad y la autoridad desembocó en una auténtica teología política, núcleo de su legado filosófico y político.

III. LA EVOLUCIÓN POLÍTICA DE DONOSO CORTÉS: ENTRE LA DICTADURA Y LA REVOLUCIÓN

Uno de los rasgos más característicos de Juan Donoso Cortés fue su evolución política, determinada por el convulso contexto personal e histórico en que vivió. Como testigo privilegiado de su tiempo, Donoso planteó durante su vida política

22 José Antonio López García, "La presencia de Carl Schmitt en España", *Revista de Estudios Políticos* 91 (1996): 142.

23 Una mirada sobre el laicismo se aborda en Manuel Lázaro Pulido y Esteban Anchústegui Igartua, "La reducción secular de la laicidad religiosa", *Cauriensia* 16 (2021): 421-454. https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.421.

24 Dalmacio Negro Pavón, prólogo a *Donoso Cortés, La razón antiliberal* (Madrid: Editorial Manuscritos, 2024), 9.

una disyuntiva extrema: *la dictadura del puñal* –símbolo del caos revolucionario– o *la del sable* –símbolo del orden y la autoridad–. Bajo esta premisa, evolucionó desde posturas liberales hacia una primera inflexión conservadora, para derivar finalmente en posiciones autoritarias y teológico-políticas.

El joven Donoso Cortés fue un liberal, influido tanto por su entorno familiar como por su amistad con el poeta y político Manuel José Quintana. Ello hizo del joven Donoso un «hijo de la Revolución», que adoptó los principios ilustrados a través del liberalismo gaditano y de las ideas de la Constitución de 1812, oponiéndose al absolutismo de Fernando VII. Son los años de mayor fervor liberal, como plantea José Manuel Marín Mena, en los que Donoso ensalzó los valores del romanticismo y la Ilustración y expresó su confianza en el poder de la razón, actitud reflejada en su célebre discurso pronunciado en el Colegio de Cáceres en 1829[25], donde ocupaba plaza como profesor desde el año anterior.

El primer cambio ideológico en Donoso Cortés se produjo a comienzos de la década de 1830, coincidiendo con su llegada a Madrid y con las trágicas muertes de su hija (1833) y de su esposa (1835). Ahora bien, el giro no se explica solo por las circunstancias personales, sino también por el complejo ambiente político de la España isabelina. La llegada de Donoso a la capital ocurrió el mismo año de la muerte de Fernando VII (1833) y del inicio de la regencia de María Cristina, apoyada por los liberales. Esta situación desencadenó la Primera Guerra Carlista (1833-1839) contra los legitimistas del pretendiente don Carlos María Isidro, a los que Donoso se opuso.

En este contexto redactó el opúsculo *Memoria sobre la situación actual de la Monarquía* (1832), destinado a defender la regencia de María Cristina frente a los peligros tanto de los carlistas[26] como de los liberales doceañistas. No resulta extraño su rechazo al legitimismo carlista, pues, como señala Jacek Bartyzel, Donoso consideraba a carlistas y tradicionalistas como "anarquistas de derecha", tan amenazantes para el orden político y social como los propios revolucionarios[27].

Tras la derrota carlista se consolidó el poder liberal y su división interna entre moderados y progresistas, facciones entre las cuales Donoso tomó partido por los primeros. Es entonces cuando se perfila el Donoso conservador, próximo

25 José Manuel Marín Mena, "Donoso Cortés, la pasión del pensamiento católico", *Aitías.* Revista de Estudios Filosóficos 7, vol. IV (2024): 113.

26 Jorge Vilches, *Historia del liberalismo español* (Córdoba: Sekotia, 2024), 81.

27 Citado en Jacek Bartyzel, "Tres encarnaciones de Donoso Cortés: constitucionalista, decisionista, providencialista", *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* 16 (2010): 141.

al doctrinarismo hasta 1838, año en que polemiza con Pellegrino Rossi y publica en *El Correo Nacional su Polémica con el Doctor Rossi y juicio crítico acerca de los doctrinarios*.

No obstante, el alejamiento del doctrinarismo no implicó un cambio sustancial: Donoso siguió mostrando una actitud cada vez más conservadora y autoritaria. Ello se advierte en sus *Lecciones de Derecho Político* pronunciadas en el Ateneo de Madrid (1836-1837), y en el opúsculo *Principios constitucionales aplicados al proyecto de ley fundamental de 1837*, elaborado para la redacción de la Constitución de ese mismo año.

Donoso desconfiaba de los liberales progresistas, a quienes consideraba portadores de una inevitable radicalidad anticlerical y de un profundo desapego por la fe. Esta desconfianza se agudizó con la llegada de los progresistas al poder en 1840, bajo la regencia de Espartero (1840-1843), lo que obligó a Donoso a exiliarse junto a María Cristina. Durante su estancia en París, se acercó a las lecturas de Joseph de Maistre y Louis de Bonald, y entabló amistad con Louis Veuillot.

El último giro ideológico de Donoso se dio nuevamente entre la desgracia personal y los convulsos acontecimientos de su época: la muerte de su hermano Pedro (1847) y los procesos revolucionarios de 1848 en toda Europa. A partir de entonces, comprendió que debía defender el orden desde una perspectiva católica, donde la religión actuara como freno necesario frente a los excesos del liberalismo progresista. Como afirma Antonio Rivera García, por entonces Donoso ya se movía dentro de una concepción de *libertad católica*, ajena al sentido liberal e ilustrado de la Constitución de Cádiz[28].

Este Donoso será, como señala Begoña Urigüen, quien funde escuela dentro de las filas católicas españolas y provea intelectualmente lo que más tarde se convertirá en el "tradicionalismo político español"[29]. Al mismo tiempo, su pensamiento se integró en una red de intereses católicos europeos, especialmente en Francia, principal referencia del renacimiento antiliberal y del catolicismo intransigente [30], como ha subrayado María Cruz Romero [31].

28 Antonio Rivera García, *Reacción y revolución en la España liberal* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2006), 168.

29 Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*, 53-56.

30 María Cruz Romero, "De utopías, neocatólicos y política", *Pasado y Memoria* 23 (2021): 94.

31 *Ibid.*, 95.

Durante su estancia en Prusia como embajador, Donoso fue testigo del curso revolucionario de 1848, la llamada "Primavera de los Pueblos", que supuso un cambio de paradigma revolucionario[32] y el fin del orden nacido del Congreso de Viena. Comprendió entonces la necesidad de frenar cualquier atisbo del "caos revolucionario" y de defender la *dictadura* como principio de autoridad, aun cuando el gobierno moderado de Narváez ya había reprimido los levantamientos con dureza.

Ante los disturbios de enero de 1849 se debatió la concesión de poderes extraordinarios a Narváez, y fue entonces cuando Donoso pronunció su célebre *Discurso sobre la dictadura*, donde expresó su "conversión" hacia el antiliberalismo y la legitimidad del poder dictatorial como salvaguarda del orden.

En dicho discurso, Donoso establece la legitimidad de la dictadura en distintos planos. En primer lugar, la fundamenta teóricamente como un gobierno posible y legítimo en función del bien común:

> Digo, señores, que la dictadura, en ciertas circunstancias dadas, en circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo, es un gobierno bueno, es un gobierno provechoso, como cualquier otro gobierno; es un gobierno racional, que puede defenderse en la teoría como puede defenderse en la práctica. Y si no, señores, ved lo que es la vida social[33].

A partir de esta premisa, Donoso desarrolla la idea de que la dictadura no constituye una excepción, sino una constante histórica, justificada desde Atenas y Roma hasta su propio tiempo. Menciona el ejemplo de Francia, donde la dictadura figuraba en la Carta de la Restauración de 1830 y en la II República de 1848, a la que define con sarcasmo como una dictadura: "¿Y en la República actual? De esta no digamos nada: ¿qué es sino la dictadura con el mote de república?"[34].

Sin embargo, su argumento más profundo es el *teológico*. Aquí emerge ya el Donoso teológico-político de su última etapa, que en el *Discurso sobre la dictadura* justifica de la siguiente manera:

> He probado que la dictadura es una verdad en el orden teórico; que es un hecho en el orden histórico. Pues ahora voy a decir más: la dictadura pudiera decirse, si el respeto lo consintiera, que es otro hecho en el orden divino. [...] Y bien,

32 Eric Hobsbawm, *La era del capital, 1848-1875*, trad. de Ángel García Fluixá y Carlo A. Caranci. (Buenos Aires: Crítica, 2007), 36.

33 Juan Donoso Cortés, "Discurso sobre la dictadura", en *La razón antiliberal*, recop. Yesurún Moreno Gallardo (Madrid: Editorial Manuscritos, 2024), 102.

34 Ibid., 103.

> señores: cuando [Dios] obra así, ¿no podría decirse, si el lenguaje humano pudiera aplicarse a las cosas divinas, que obra dictatorialmente?[35].

Esta trasposición del orden político al orden teológico anticipa, de algún modo, la lectura que más tarde formulará Carl Schmitt en su *Politische Theologie* (1922), donde sostiene que "todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados"[36].

Este planteamiento es fundamental en Donoso, pues convierte la dictadura en una magistratura dotada de legitimidad teológica, equivalente a la monarquía cuando esta no es posible. Como señala Alberto Spektorowski, en Donoso las raíces católicas de la sociedad española proporcionaban la base moral tanto de la monarquía como de cualquier forma de autoridad[37].

Pese a haber defendido los poderes extraordinarios de Narváez, Donoso retiró su apoyo un año después, debido al desgaste interno del Partido Moderado y a las acusaciones de corrupción. Con su *Discurso sobre España (*1850)[38] propició la caída general y, ante la posibilidad de un nuevo ascenso progresista, insistió en la necesidad de un gobierno de orden. Su planteamiento fue escuchado por Isabel II, y tras la caída de Narváez, se constituyó el gabinete de Bravo Murillo (1851-1852), amigo personal de Donoso desde su etapa universitaria.

Sin embargo, los deseos de Donoso de establecer un gobierno de orden tuvieron corto recorrido. El debilitamiento político de Narváez y el fracaso del gabinete de Bravo Murillo desembocaron en los inestables gobiernos finales de la llamada Década Moderada (1844-1854), que no lograron impedir el retorno progresista de 1854. Para entonces, Donoso había fallecido en París (1853), mientras ejercía como ministro plenipotenciario.

En este tramo final de su vida redactó su obra más importante, el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), cuyas líneas fundamentales ya estaban esbozadas en su *Discurso sobre la Biblia* (1848) y prolongadas en la *Carta al cardenal Fornari* (1852), texto que influyó en la preparación del futuro *Syllabus* de Pío IX.

35 Ibid., 104.

36 Schmitt, *Politische Theologie*, 36.

37 Alberto Spektorowski, "Maistre, Donoso Cortés, and the Legacy of Catholic Authoritarianism", *Journal of the History of Ideas* 63, n.º 2 (2002): 291.

38 Cf. Raquel Sánchez García, "Donoso Cortés", en *Los primeros liberales españoles: la aportación de Extremadura, 1810-1854 (biografías)*, ed. José María Lama (Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz, 2012), 611.

Esta etapa marca la culminación del Donoso teológico-político, reaccionario y cada vez más tradicionalista, como él mismo proclamó en el Congreso de los Diputados en 1850: "Yo represento la tradición, por la cual son lo que son las naciones en toda la dilatación de los siglos"[39]. Es este Donoso maduro quien "enamorará" a una facción del partido moderado y recibirá los elogios de Veuillot y Raczyński[40]. Como señala José Manuel Marín Mena, el pensamiento tardío de Donoso Cortés se define por "el gran deseo de ser cristiano y serlo del todo"[41].

IV. TEOLOGÍA POLÍTICA Y CRÍTICA DE LA SECULARIZACIÓN

El último Donoso Cortés encierra una intuición profética que sería retomada, tiempo después, por diversos autores cristianos del siglo XX, al advertir que la secularización y la privatización de la fe conducirían inevitablemente al ateísmo. Es, por tanto, este Donoso maduro y cercano a su muerte quien intenta dar respuesta a los desafíos de la Modernidad mediante una sistematización teológico-política.

Donoso parte de una premisa fundamental: la realidad procede de un orden natural y trascendente creado por Dios[42], en el cual la Providencia interviene activamente en la historia. Dios no actúa únicamente en la segunda persona de Jesucristo –como confiesa todo cristiano–, sino que su acción continúa manifestándose en los acontecimientos humanos a través de la religión[43]. Al mismo tiempo, la naturaleza del hombre está herida por el pecado original, lo que convierte el pensamiento de Donoso en una auténtica teología de la historia[44].

El propio autor lo expone al comienzo del *Ensayo sobre el catolicismo*, el liberalismo y el socialismo, citando a Proudhon, quien en *Confesiones de un revolucionario* afirmaba: "Es cosa que admira el ver de qué manera en todas

39 *Diario de Sesiones del Congreso*, n.º 28, Legislatura 1850-1851, 30 de diciembre de 1850.

40 Sobre la relación epistolar y la admiración de Athanase Raczyński por Donoso Cortés, véase Athanase de Raczyński, *Mémoires du comte Athanase de Raczyński* (Berlin: Decker, 1874), 312–314. Véase también Ignacio Peiró Martín, "El conde Raczyński y el catolicismo conservador europeo", *Anuario del Instituto de Estudios Históricos de Varsovia* 12 (2019): 89-105.

41 Marín Mena, "Donoso Cortés, la pasión del pensamiento católico", 121.

42 José Luis Moreno Pérez, "Introducción" a *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Granada: Comares, 2006), 23.

43 José María Magaz, "Providencia e historia en Donoso Cortés (I)", *Revista Española de Teología* 59 (1999): 11.

44 Fornés Murciano, "Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico", 245.

nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología" [45]. A lo que Donoso replica con ironía: "Nada hay aquí que pueda causar sorpresa, sino la sorpresa de M. Proudhon" [46]. Esta respuesta resume su convicción esencial: toda cuestión política encierra necesariamente una dimensión teológica. Así lo desarrolla más adelante:

> Posee la verdad política el que conoce las leyes a las que están sujetos los gobiernos; posee la verdad social el que conoce las leyes a que están sujetas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce a Dios; conoce a Dios el que oye lo que Él afirma de sí y cree lo mismo que oye. La Teología es la ciencia que tiene por objeto esas afirmaciones [47].

Y añade, en una formulación aún más contundente:

> "Si todo se explica en Dios y por Dios, y la Teología es la ciencia de Dios, en quién y por quien todo se explica, la Teología es la ciencia de todo. Si lo es, no hay nada fuera de esa ciencia, que no tiene plural, porque el todo, que es su asunto, no lo tiene" [48].

La política, por tanto, solo puede comprenderse a la luz de la teología, cuya clave es la Providencia divina. La historia humana se halla dirigida por esta acción providencial, que determina el curso de los acontecimientos políticos y sociales. En consecuencia, los tiempos convulsos que Donoso vive no son meros desórdenes humanos, sino manifestaciones del designio divino. Existe, así, una relación íntima entre cristianismo y modernidad, pues de la matriz cristiana –según Donoso– proceden los valores modernos[49].

Este punto es crucial. Como observa Antonio Fornés, "sin la aceptación acrítica de la ética proveniente de la Revelación es imposible cualquier forma política. Por eso la filosofía política resulta inevitablemente teología política" [50]. De ahí que el catolicismo funcione como fundamento irrenunciable del orden político y social, actuando como principio activo de la historia. No se trata, para Donoso, de rechazar la modernidad, sino de someterla a la razón teológica del catolicismo:

> Llámase esta Teología *católica*, porque es universal; y lo es en todos los sentidos y bajo todos los aspectos: es universal porque abarca todas las verdades; lo

45 Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Granada: Comares, 2006 [1851]), 1.
46 Ibid.
47 Ibid., 4.
48 Ibid.
49 Magaz, "Providencia e historia en Donoso Cortés (I)", 11.
50 Fornés Murciano, "Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico", 249.

> es porque abarca todas las verdades que contiene; lo es porque su naturaleza está destinada a dilatarse por todos los espacios y prolongarse por todos los tiempos; lo es en su Dios y lo es en sus dogmas [51].

Al mismo tiempo, Donoso comprende que la naturaleza caída del hombre por el pecado original conduce a errores de interpretación. En la *Carta al cardenal Fornari*, lo expresa con claridad:

> Los errores contemporáneos son infinitos; pero todos ellos, si bien se mira, tienen su origen y van a morir en dos negaciones supremas: una, relativa a Dios, y otra, relativa al hombre. La sociedad niega de Dios que tenga cuidado de sus criaturas, y del hombre que sea concebido en pecado. [...] Por eso le vemos engreído con su poder y enamorado de su hermosura[52].

El pecado original es, para Donoso, el eje antropológico del ser humano. La libertad, al permitir el pecado, introduce la posibilidad de apartarse de Dios; pero la Modernidad –al exaltar la razón ilustrada– niega esa condición caída y sustituye la trascendencia por la racionalidad humana. Surge así una antropología optimista, que se traduce políticamente en el liberalismo desde 1789:

> La escuela liberal tiene por cierto que no hay otro mal sino el que está en las instituciones políticas que hemos heredado [...]; los más de los socialistas [...] afirman que la edad de oro no puede comenzar sino en los tiempos venideros[53].

Donoso interpreta el socialismo como la consecuencia lógica del liberalismo. Ambos niegan la teología del pecado y confían en la perfectibilidad humana. Como él mismo advierte: "La escuela liberal no ha hecho otra cosa sino asentar las premisas que van a parar a las consecuencias socialistas [...]; estas dos escuelas no se distinguen entre sí por las ideas, sino por el arrojo"[54].

Esta deriva culmina en el proceso de secularización, donde el Estado se convierte en poder totalitario y sustituye a Dios: "Negada la libertad, queda negada la responsabilidad del hombre. [...] La negación del pecado va a parar al nihilismo"[55].

La consecuencia última es la divinización del Estado y, con ello, la expulsión de Dios de la vida pública. En su análisis sobre la pena de muerte, Donoso sintetiza el resultado extremo de esta secularización: "El ateísmo de la ley y del Estado,

51 Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, 14.
52 Juan Donoso Cortés, *Obras Completas*, vol. V (Madrid: Imprenta de Tejado, 1858), 159–160.
53 Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, 154.
54 Ibid., 195.
55 Ibid., 215.

o lo que en definitiva viene a ser lo mismo, la secularización completa del Estado y de la ley, es teoría que no se compone bien con la de la penalidad" [56].

En suma, la teología política donosiana constituye una crítica radical a la secularización y a la razón autónoma, cuyas consecuencias –la absolutización del Estado, el nihilismo moral y la negación del hombre caído– anticipan los diagnósticos posteriores de la Escuela de Frankfurt[57]. Donoso, desde su horizonte católico, vislumbra ya la "dialéctica de la Ilustración" que Adorno y Horkheimer formularían un siglo más tarde[58].

De este modo, la teología política de Donoso Cortés no es una mera reacción contra la modernidad, sino una tentativa de pensar la política desde la escatología cristiana, en la que la Providencia se convierte en principio de orden frente al caos revolucionario.

V. CONCLUSIONES

La riqueza intelectual de Juan Donoso Cortés radica en la complejidad de su vasta obra crítica sobre la Modernidad, cuya relevancia sigue siendo plenamente actual. En este sentido, el teólogo José María Magaz Fernández plantea una pregunta decisiva: "Su crítica a la sociedad moderna, ¿es una condena y un rechazo de la modernidad, asumiendo sin más el tradicionalismo, o deja una puerta abierta a la conciliación entre cristianismo y modernidad?"[59].

Ante este interrogante, la historiografía ha ofrecido respuestas diversas. Como se ha visto, la recuperación de Donoso por parte de Carl Schmitt en el siglo XX fue determinante para su relectura como pensador político. Schmitt tomó de Donoso lo que le resultaba útil, transformándolo en un precursor del decisionismo[60] y del liberalismo autoritario. Esta apropiación, sin embargo, generó consecuencias problemáticas: la figura del marqués de Valdegamas pasó a

56 Ibid., 230.

57 Gabriel Moreno González, "Donoso Cortés en Carl Schmitt. La influencia del filósofo extremeño en el decisionismo político del jurista alemán", *Anuario de la Facultad de Derecho* 31 (2014): 275.

58 Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, introd. y trad. de Juan José Sánchez**.** (Madrid: Trotta, 1998), 18–22.

59 José María Magaz, "Providencia e historia en Donoso Cortés (II)", *Revista Española de Teología* 59 (1999): 199.

60 Moreno González, "Donoso Cortés en Carl Schmitt", 275.

ser interpretada por algunos como antecedente del autoritarismo e incluso del protofascismo[61].

A este respecto, coincidimos con Alberto Spektorowski en que tal lectura resulta insostenible. En Donoso, la legitimidad providencial y la idea de trascendencia establecen una barrera epistemológica infranqueable frente al desarrollo de cualquier forma de fascismo[62].

Más ambigua, en cambio, resulta la frontera entre liberalismo autoritario y tradicionalismo. En su evolución hacia el antiliberalismo, Donoso nunca dejó de ser, en cierto sentido, un liberal: rechazó el absolutismo, no pretendió regresar al mundo premoderno y mantuvo siempre una fe viva que informaba su pensamiento político. Por ello, su figura fue reivindicada –e incluso instrumentalizada– por distintas corrientes de las derechas europeas. El autor polaco Jacek Bartyzel señala que la muerte de Donoso en 1853, poco después de las revoluciones de 1848, consolidó su imagen de pensador tradicionalista, trascendiendo la etiqueta de mero conservador[63]. Bartyzel llega incluso a formular la hipótesis que, de haber vivido más tiempo, Donoso habría terminado integrándose en la Comunión Católico-Monárquica carlista, como lo hicieron algunos de sus "discípulos políticos"[64]. Aunque conjetural, esta hipótesis revela el carácter profundamente católico de su pensamiento.

El catolicismo de Donoso reflejaba, en última instancia, un espíritu agustiniano: un cristianismo marcado por el pesimismo antropológico y por una visión escatológica de la historia. En ello se distancia de su contemporáneo Jaime Balmes, quien compartió su crítica al liberalismo, pero buscó una conciliación más abierta entre catolicismo y modernidad. Tampoco se identificó plenamente con el catolicismo reaccionario francés, pese a su influencia. Su amistad con Louis Veuillot y su estancia en París lo vincularon con un círculo de pensamiento católico militante, aunque sus planteamientos diferían de los de y, posteriormente, de Albert de Mun, cuyas posiciones respondían a las coyunturas francesas de su tiempo.

Donoso Cortés fue, sin duda, un profeta en su siglo. Anticipó los males de la sociedad moderna –el nihilismo, el individualismo extremo y el relativismo moral– con una lucidez poco común. Pero sus soluciones, centradas en el poder, la ley y las instituciones, no siempre estuvieron a la altura de su diagnóstico.

61 Sobre esta cuestión, véase Luis Villar Borda, *Donoso Cortés y Carl Schmitt* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006), 81–90.

62 Spektorowski, "Maistre, Donoso Cortés", 284.

63 Bartyzel, "Tres encarnaciones de Donoso Cortés", 141.

64 Ibid., 146.

Buscó frenar la disolución del orden moderno mediante la autoridad, sin advertir plenamente, como recordaría un siglo después Karl Rahner, que las revoluciones políticas no son fenómenos teológicos, sino históricos y culturales[65].

Todo ello, como subraya Jorge Vilches, hace de Donoso un autor tan polémico como imprescindible[66]. Quizá fue Donoso quien comprendió con mayor lucidez –como sostendrá más tarde Rémi Brague frente a Habermas– que la modernidad no es un proyecto inacabado, sino un proyecto fracasado[67].

En definitiva, Donoso Cortés encarnó, quizá como pocos en el siglo XIX, la tensión irresuelta entre fe y razón, entre teología y política, que sigue definiendo la identidad espiritual de Europa. En su diagnóstico de la Modernidad resuena todavía una advertencia vigente: cuando la política se emancipa de la teología, el poder corre el riesgo de convertirse en teodicea. Por eso su voz, leída desde la distancia, continúa siendo la de un profeta incómodo, pero necesario, en la Modernidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, Theodor W., y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1998.

Bartyzel, Jacek. "Tres encarnaciones de Donoso Cortés: constitucionalista, decisionista, providencialista." *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* 16 (2010): 139–146.

Bonald, Louis de. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire.* Paris: Adrien Le Clere, 1854.

Brague, Rémi. *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization.* South Bend, IN St. Augustine's Press, 2009.

Brague, Rémi. *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers.* Paris: Fayard, 1999.

De Maistre, Joseph. *Considérations sur la France*. Paris: Vrin, 1988 [1797].

Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. 8: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Leipzig: Teubner, 1927.

Díez, Luis Gonzalo. "El ideario político y la evolución ideológica de Donoso Cortés." *Eikasía. Revista de filosofía* 45 (2012): 245-250.

65 Cf. Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX* (Santander: Sal Terrae, 2023), 158.

66 Vilches, *Historia del liberalismo español*, 79.

67 Rémi Brague, *La sagesse du monde* (Paris: Fayard, 1999), 19–25; cf. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), 13–15.

Sobre la oposición entre ambos, véase también Rémi Brague, *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization* (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2009), 172–176.

Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.* Granada: Comares, 2006 [1851].

Donoso Cortés, Juan. *Obras Completas.* Vols. IV y V. Madrid: Imprenta de Tejado, 1858.

Donoso Cortés, Juan. "Discurso sobre la dictadura." En *La razón antiliberal,* recopilado por Yesurún Moreno Gallardo, 99–122. Madrid: Editorial Manuscritos, 2024.

Ferrer, Melchor, et al. *Historia del Tradicionalismo Español.* Vol. 1. Sevilla: Editorial Católica Española, 1941.

Fornés Murciano, Antonio. "Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés." *Hispania Sacra* 63, n.º 127 (2011): 235–260.

Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX.* Santander: Sal Terrae, 2023.

González Cuevas, Pedro Carlos. "Neocatolicismo, carlismo y democracia." *Memoria y civilización. Anuario de historia* 23 (2020): 229–257.

González Cuevas, Pedro Carlos. *Historia de la derecha española.* Madrid: Espasa, 2024.

Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Hobsbawm, Eric. *La era del capital, 1848–1875*. Traducción de Ángel García Fluixá y Carlo A. Caranci. Buenos Aires: Crítica, 2007.

Lázaro Pulido, Manuel y Esteban Anchústegui Igartua. "La reducción secular de la laicidad religiosa", *Cauriensia* 16 (2021): 421-454. https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.421.

López García, José Antonio. "La presencia de Carl Schmitt en España." *Revista de Estudios Políticos* 91 (1996): 139–168.

Magaz, José María. "Providencia e historia en Donoso Cortés (I)." *Revista Española de Teología* 59 (1999): 199–244.

Magaz, José María. "Providencia e historia en Donoso Cortés (II)." *Revista Española de Teología* 59 (1999): 245–286.

Marín Mena, José Manuel. "Donoso Cortés, la pasión del pensamiento católico." *Aitías.* Revista de Estudios Filosóficos 7, vol. IV (2024): 106-129.

Menéndez Pelayo, Marcelino. "Dos palabras sobre el centenario de Balmes." En Antonio Fornés Murciano, "Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés." *Hispania Sacra* 63, n.º 127 (2011): 235-260.

Moreno González, Gabriel. "Donoso Cortés en Carl Schmitt. La influencia del filósofo extremeño en el decisionismo político del jurista alemán." *Anuario de la Facultad de Derecho* 31 (2014): 263–284.

Moreno Pérez, José Luis. "Introducción" a *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, por Juan Donoso Cortés, 7–61. Granada: Comares, 2006.

Negro Pavón, Dalmacio. "Prólogo a Donoso Cortés", En *La razón antiliberal*, 9. Madrid: Editorial Manuscritos, 2024.

Peiró Martín, Ignacio. "El conde Raczyński y el catolicismo conservador europeo." *Anuario del Instituto de Estudios Históricos de Varsovia* 12 (2019): 89–105.

Pérez Ramos, José Antonio. "Estudio introductorio." En *Juan Donoso Cortés*, por Louis Veuillot, 55–63. Madrid: CEU Ediciones, 2024.

Pidal y Mon, Alejandro. "Balmes y Donoso Cortés. Orígenes y causas del ultramontanismo. Su historia y sus transformaciones. Relaciones del Estado con la Iglesia española y con la Santa Sede." Comunicación presentada en la 38ª Conferencia del Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid, La España del siglo XIX. Madrid: Librería de Antonio San Martín, 1888.

Raczyński, Athanase de. *Mémoires du comte Athanase de Raczyński*. Berlin: Decker, 1874.

Rivera García, Antonio. *Reacción y revolución en la España liberal*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

Roviró, Ignasi. "El pensamiento conservador en la España del siglo XIX: Jaime Balmes y Donoso Cortés." *Revista de Hispanismo Filosófico* 16 (2011): 145–162.

Romero, María Cruz. "De utopías, neocatólicos y política." *Pasado y Memoria* 23 (2021): 91–116.

Sánchez García, Raquel. "Juan Donoso Cortés." En *Los primeros liberales españoles*: *La aportación de Extremadura, 1810–1854 (biografías)*, editado por José María Lama, 597-616. Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz, 2012.

Schmitt, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität.* München: Duncker & Humblot, 1922.

Schmitt, Carl. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Rialp, 1963.

Spektorowski, Alberto. "Maistre, Donoso Cortés, and the Legacy of Catholic Authoritarianism." *Journal of the History of Ideas* 63, n.º 2 (2002): 284–291.

Unamuno, Miguel de. *Recuerdos de niñez y de mocedad*. Madrid: Imprenta de Victoriano Suárez, 1908.

Urigüen, Begoña. *Orígenes y evolución de la derecha española: El neo-catolicismo*. Madrid: CSIC, 1986.

Veuillot, Louis. *Juan Donoso Cortés*. Traducción de Gabriel Insausti. Madrid: CEU Ediciones, 2024.

Villar Borda, Luis. *Donoso Cortés y Carl Schmi*tt. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006.

Vilches, Jorge. *Historia del liberalismo español*. Córdoba: Sekotia, 2024.

Esteban Anchústegui Igartua
Facultad de Educación, Filosofía y Antropología
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU)
Avenida de Tolosa, 70
20018 Donostia-San Sebastián (España)
https://orcid.org/0000-0001-8471-7305

Noé A. Romero Luquin
Facultad de Educación, Filosofía y Antropología
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU)
Avenida de Tolosa, 70
20018 Donostia-San Sebastián (España)
https://orcid.org/0009-0007-5529-5941

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 23-41, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.23

LA INTIMIDAD COMO MOVIMIENTO: UNA PALEANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

INTIMACY AS MOVEMENT: A PHILOSOPHICAL PALEOANTHROPOLOGY

ENRIQUE ANRUBIA
Universidad CEU Cardenal Herrera, CEU Universities

HIGINIO MARÍN
Universidad CEU Cardenal Herrera, CEU Universities

Recibido: 26/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

Este artículo analiza desde fuentes paleo-antropológicas las consideraciones filosóficas del ser humano como animal, su relación con la evolución y la corporalidad, tomando el bipedismo como fuente primaria del sapiens. Desde ese punto de vista se profundiza en el movimiento humano del andar en su carácter más filosófico y las implicaciones que contiene para la comprensión de la intimidad humana.

Palabras clave: antropología del bipedismo, cuerpo humano, evolución humana, intimidad.

ABSTRACT

This paper analyzes, from paleo-anthropological sources, the philosophical considerations of the human being as an animal, its relationship with evolution and the body, taking bipedalism as the primary source of the sapiens. From this perspective, it delves into the human movement of walking in its more philosophical nature along the implications it holds for the understanding of human intimacy.

Keywords: anthropology of bipedalism, human body, human evolution, intimacy.

I. INTRODUCCIÓN: LO QUE DE ORIGINARIO TIENE LO HUMANO

En ocasiones los seres humanos concentramos lo peor y lo mejor de lo que somos en un pequeño grupo de sujetos de nuestra especie, a veces incluso en un único individuo, y es como si en ese individuo se reuniera como molde original la relevancia de algo característicamente humano de un modo que en otros miembros permaneciese más mitigado o parcializado. De hecho, es su relevancia única y singular la que hace de esos sujetos abarcar a la Humanidad entera como predicamento para los demás. En esos sujetos se concentra lo propio suyo como universal para todos.

El modo de entender a esos sujetos se diferencia de un arquetipo porque nadie pretende copiar lo que esos individuos hicieron, sino que más bien lo que fueron o hicieron gesta la comprensión de la que todos los demás podemos atribuirnos como patrimonio de lo que somos. Eso es precisamente lo que nos adjudicamos cuando decimos que la figura de Hitler reúne la brutal crueldad que la Humanidad puede llegar a realizar, lo cual no quiere decir que sea el modelo arquetípico imitable. Y, sin embargo, Hitler reveló a la Humanidad entera algo de sí misma en lo que era capaz de destruir, tanto como Gandhi respecto de la paz o Aquiles respecto de la valentía. Y es desde ahí desde donde decimos que los seres humanos –todos concentrados en ese individuo- hemos generado genocidios, hemos conquistado la paz o hemos llegado la luna. Resulta similar a aquella trivialidad del aficionado deportivo que dice sin haber tocado pelota alguna que "hemos ganado el campeonato". Unos pocos, a veces uno solo, son la condensación de muchos. Y eso es lo que significa condensar: reunir lo esencial[1].

Lo que de originales tienen esos individuos les vuelve fuente tan inicial como primaria para los demás. Su rastro es el germen originario de su especie

1 F. Inciarte, *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía* (Pamplona: Eunsa, 2004), 47.

porque desvelan tanto el origen como lo más arraigado de la misma. En ellos se da la revelación matricial de lo que los demás hemos sido y por eso tienen de original lo que de origen son, por primeros y por primarios, y cualquier narración sobre lo que somos les hace parada y fonda inevitable para nuestra propia comprensión.

No es que los seres humanos nos entendamos como reunidos en un único género, sino que el género queda más visible y principiado desde ese único individuo. En este caso, el género es el que concurre como *relevado* en la materialidad particular de una acción o un individuo y es ese sujeto el que es de suyo *relevante*. Algo así a como decía Tomás de Aquino del relato de Adán y de Adán mismo, que en él "todos los hombres se consideran como uno solo en la participación de la naturaleza común"[2] y que implica que en el sujeto Adán compareció la humanidad entera en su acción específica según el relato bíblico. De hecho, también eso significa Adán en hebreo "Humanidad". Para Tomás, Adán era tanto un individuo concreto cuanto la contención germinal y originaria de lo humano como posterior, es decir, el único y primero que contiene el género seminalmente. Los griegos llamaron a ese germen común "physis", naturaleza, y no por casualidad "pecado de naturaleza" llama el Aquinate a la acción por la que el género humano quedó mancillado.

La idea no pasaría de ser una elucubración teológica si no fuera porque algo similar sucede con los fósiles que los paleoantropólogos encuentran en su trabajo de campo con los que definen al ser humano. Fósiles que no relatan solo y exclusivamente la vida particular de ese ejemplar hace miles de años, sino que en sus investigaciones se concentra el nacimiento de toda la Humanidad posterior: de lo que fuimos y lo que somos. Nos explicamos por ese fósil no porque lo seamos *in strictu senso*, sino porque ese fósil, tan diminuto como un molar o parcial como un fémur, incluye el nacimiento de lo que nos explica como género. La investigación paleoantropológica sobre el relato de la vida de ese sujeto es en cierto modo solo secundaria respecto de su universalidad y su relevancia genérica para la Humanidad venidera. Y es por eso por lo que hablando de un solo ejemplar -como uno fue el hombre que pisó la luna cuando decimos que la humanidad llegó y como uno es el fósil del valle del OMO- pasamos a hablar del género *homo*. De ese fósil se predica la posibilidad original relevante de la Humanidad en su conjunto. Y así se comportan (y eso son) los paleoantropólogos respecto de sus hallazgos: como adanes que vienen a desvelar la naturaleza aún oculta de lo humano.

2 Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* (Madrid: BAC, 1952, 1953), IV, q. 52.

Claro que para ello hace falta tener la hipótesis previa o simultánea de que somos una unidad en el género, es decir, que somos tan uno en nuestra identidad individual como uno lo somos en el género biológico que nos "reúne" en nuestra anatomía, y que aquello que somos es rastreable a ese sujeto porque siendo origen nuestro nos retoma y nos devuelve a nuestra propia originalidad. Y por sorprendente que resulte, los humanos no siempre nos hemos entendido como uno en el género y mucho menos como unidad biológica.

Los humanos nos hemos llamado de muchas maneras, y nuestros nombres no siempre se han referido a toda la humanidad ni tampoco a las mismas cualidades compartidas: *zoón politikón*, *filius Dei*, *res cogitans*, etc. Pero fue Linneo en su *Sistema Natural*[3] quien nos bautizó como *homo sapiens*. El ser humano, explicó el sueco, es *mammalia*, mamífero, y que dentro de ser mamífero y por tanto sexuado, afirmó que era un mamífero primigenio, es decir, primate[4]. Si el fósil es el inicio de lo humano como animal particular, Linneo es el inicio de lo humano dentro de una genealogía orgánica para el conjunto de la humanidad en un modo nuevo que no era tan visible en la definición de "hijo de Dios" o "animal político". Cuando Linneo define a la persona como homo sapiens también está diciendo que hay un animal en el mundo de la zoología que en tanto que sapiens busca su origen, es decir, por lo que de *sapiens* tiene respecto de su animalidad como *homo* convierte a su biología en biológicamente original. De hecho, es eso lo que convierte a un fósil en lo anatómico desenterrado en tanto que originario, y a un sapiens en un animal que busca saber de sí a través de sus restos nativos. El hombre es, de origen, rastreador de significados pasados. No siempre se ha sabido de esos fósiles ni se ha tenido la necesidad de buscarlos para entendernos, porque tampoco hemos subrayado siempre nuestra animalidad como paso necesario para nuestra comprensión. Eso es de hecho lo que significa fósil: lo que se desentierra. Lo que Linneo sitúa, Darwin populariza y hoy se asume como normativo, es al género humano como cronología biológica rastreable a un origen que nos revela lo que somos. Somos animales y lo somos desde el principio –desde el origen- y la importancia del descubrimiento de un

3 Linneo publicó la décima edición de su *Systema naturæ, sive regna tria naturæ systematice proposita per classes, ordines, genera, & species* en 1758.

4 Los científicos del momento, predarwinianos todos, elevaron a discusión la distinción de Linneo, pues el sueco incluía a monos, póngidos y humanos como homínidos. Linneo intentó explicar en posteriores ediciones de su *Systema naturæ* que homínido se refería no tanto a una igualación de todos esos mamíferos cuanto a todos aquellos seres que poseen una cierta "forma humana". La disputa no solo no acabó con su explicación o más bien su explicación no acabó con la disputa, pues ¿qué sentido tenía decir que el ser humano tenía "forma humana"? Es ahí donde Linneo cambió de la noción de homínidos a la también conocida de primates.

sapiens es precisamente la irrenunciable adquisición de que seamos lo que seamos no lo podemos ser sin ser animales. Ciertamente un animal muy *sui generis*, pero originariamente animal.

II. MUNDO, ANIMAL Y EVOLUCIÓN

Si por casualidad viésemos a una piedra aislada en el suelo levantarse sobre sí misma y moverse sin que nadie ni nada la empujase, y si viésemos que esa misma piedra se detiene y hace como que ingiere en ella algo que no es ella misma, y si además viésemos que busca la compañía de otras piedras y se organiza con ellas en formatos que no reconocemos, movimientos que no entendemos o sonidos que no distinguimos, y si al día siguiente advirtiéramos que esa piedra se ha multiplicado sin partirse y que ha hecho más de sí misma, más piedras, entonces es más que probable que al espectador de tan inaudita escena solo le cupiese poder afirmar que lo que está delante de él, que no se mueve como una piedra, que no actúa como una piedra y que no hace lo que las piedras hacen, no es en definitiva una piedra.

Poco más o menos que eso, aunque exactamente eso, es lo que los pensadores griegos clásicos supieron formalizar intelectualmente y que los primeros humanos, aquellos cazadores-recolectores, sabían apreciar vitalmente. Que quien se mueve, come, se reproduce o se comunica por sí mismo no es un ser como los demás, como las piedras, sino un ser vivo. *Bíos* lo llamaron, y también *autón*, lo que se mueve o hace cosas por sí mismo: *autokínesis*[5] . Las piedras no se mueven, ni comen, ni se reproducen por sí mismas ni hacen nada que no les haga ejecutar una causa externa como el agua que las mueve convirtiéndolas en guijarros. Una piedra no escapa del pie que le da una patada o de la mano que la arroja. Los griegos solo manifestaron un principio tan revolucionario como básico que además les permitió comprender la realidad de modo basal: que las cosas son y están hechas de dónde proceden, de su origen. Y así, de una piedra salen piedras, y de un ciervo cervatillos, y que de piedras no salen cervatillos porque no comparten origen. A ese origen los griegos lo llamaron *arché*, y comprender algo, o todo, era comprender su origen. Querer conocer algo era estar al tanto del origen del que procedía convirtiendo a toda ciencia un tipo de "arqueología" y a todo ser en un caso específico de su principio original.

5 Aristóteles, *Acerca del alma* (Madrid: Gredos, 2020), II, 5: 417 b 6-7 y ss.

Ciertamente los individuos no son su origen, como los hijos no son sus padres, pero tampoco lo son sin él. En el ser humano cabe advertir que su origen más evidente y principial, del cual no es todo lo que es pero lo que es no puede serlo sin negarlo, es que es un ser vivo. Lo vivo no se opone primariamente a lo muerto, sino a lo inerte. La raíz latina de "in-erte" significa precisamente lo que no tiene actividad (arte) dentro y por sí mismo, es decir, lo que solo hace algo desde una causa externa. Como Aristóteles estableció, para los seres vivos vivir es ser y no estar vivo es solo figuradamente estar muerto. Simplemente: estar muerto no es un modo de estar, es sencillamente no estar.

Así, de entre las muchas posibles explicaciones sobre el ser humano ninguna es tan originaria o reveladora por el hallazgo fósil, como la que le define como un ser vivo y en consecuencia como el modo de vida originario que posee, a saber, como animal. El ser humano será otras muchas más cosas y matices que sólo y simplemente un animal, o será un animal que en el conjunto de los mamíferos será muy extraño por anómalo en su conducta e inaudito en su singularidad, pero no cabe poner en duda que es un animal. Entender al ser humano como animal es visualizarlo desde la zoología, la anatomía o la etología y otras muchas disciplinas que se atienen a lo originario y primero de cualquier ser vivo.

Si conocer algo es tomar nota de su origen, lo humano está ligado de suyo al origen de donde proviene, el mundo. La tríada "animal, mundo y evolución" son discernibles conceptualmente pero no separables en la realidad. Si se disciernen como excluyentes (tomar al ser humano que se es fuera del mundo que habita, o entender su animalidad al margen de su estatuto evolutivo), entonces el objeto estudiado no solo se vuelve oscuro sino también los otros dos conceptos que se han dejado de lado. Nuestra historia y nuestro destino están anclados al mundo porque en él aparecen y en él sucumben. De hecho, ese es el sentido primario de "humano" y que los romanos usaban con la misma raíz de tierra, *humus*, y de la que Virgilio explica que morir es morder el polvo -"humum semel ore momordit" -, porque lo humano es polvo y tierra como también lo justifica la tradición hebrea. Lo humano antes que ser lo opuesto al mundo significa la atadura viva a la *historia natural del planeta* de la que somos y formamos parte. Más: no ha habido, ni hay, ni habrá humanidad sin mundo. Dicho en el contexto de la historia natural del sapiens: un fósil sin contexto está muy devaluado y perdido[6]. No existe el sapiens terrenalmente no localizado. Hay que ponerlo en contextos geológicos, pa-leoecosistemas, fechas, etc. Eso significa que las cosas no pueden ser lo que son si no lo son cuando lo son, donde lo son, en

6 Véase Daniel Turbón, *La evolución humana* (Barcelona: Ariel, 2006).

una relación o con un alrededor. Desenterrar o exhumar el fósil de sapiens -porque lo nombramos y lo decimos del mismo modo: de lo humano y de la tierra (*exhumus*)- es también saber quitar la tierra y desempolvar del mundo en el que vivió.

Precisamente porque formamos parte de esa historia natural del mundo también somos parte de la historia evolutiva del mismo: nuestro cuerpo está constituido de elementos cuya química es planetaria y cabe definir al hombre como un trozo específico y singular de planeta viviente[7]. No es solo eso, pero también es eso. La especie humana no habría sobrevivido sin las peculiarísimas condiciones atmosféricas y ambientales de un planeta, con una específica distancia respecto del sol, etc.

"Paleo" significa viejo y como viejos y arcaicos podemos entender a los primeros sapiens que existieron sobre la tierra. Por lo mismo, se puede decir que los sapiens actuales viven en una suerte temporal de lo reciente y son (somos) la recién estrenada nueva infancia de la humanidad. Lo viejo es lo de antes y lo nuevo lo de ahora. Pero si se mira evolutivamente, aquellos primeros humanos en África serían la juventud de una ancianidad en la que estaría hoy la Humanidad. Ese juego de doble sentido muestra la paradoja de que ningún origen lo es todo para comprender lo que somos, como ningún presente lo es todo sin atender y adivinar su pasado. La comprensión de la evolución es como la comprensión paradójica del tiempo, que no tiene nunca una única dirección, porque no hay presente sin pasado, pero tampoco pasado sin presente. Y es que los fósiles no son sin más restos en un espacio o un lugar, sino que, más bien y a la vez, dichos lugares son también tiempo. Y si los espacios son visibles por las perspectivas que los miran, los tiempos se leen de delante a atrás, de ahora hacia antes.

Ver un fósil es ponerse en un lugar, una posición, de saberse más joven que él tanto como saber de su paleología. No obstante, desde la perspectiva temporal resulta que somos nosotros los ancianos -los del "después"- y ellos la juventud primeriza de una Humanidad venidera. La lectura temporal de la biología no puede ser traducida desde la lectura temporal de una física newtoniana o una causalidad eficiente mecánica[8], porque al hacerlo la respuesta más razonable, aunque falsa, sería la teoría fixista de los saltos de especie que es precisamente

7 Véase el famoso artículo de Margaret E Burbridge et al., "Synthesis of the Elements in the Stars", *Review of Modern Physics* 29, núm. 4 (1957): 548-647. En dicho artículo se mostraba que la vida estaba hecha de los mismos elementos que los nacimientos de las estrellas.

8 Cf. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973), 47-48. Cf. Enrique Anrubia, *Hermenéutica y Cultura: Estudios sobre Clifford Geertz* (Sevilla: Thémata Editorial, 2025).

la lectura que Linneo y algunos de sus contemporáneos falsa pero razonablemente ofrecieron en su época. Sabemos que los seres orgánicos no saltan de una especie a otra por pura acumulación de cambios más o menos mayores, pero también que siendo lo biológico algo físico, la lógica causal de la física no es la lógica orgánica de la biología, pues ésta última parece más hermanada con las ciencias humanas y sociales de lo que se cree. La lectura crítica y científica de la evolución antes que ser una lectura lineal de encadenamientos o un árbol filogenético que nace de un tronco ramificándose complejamente -figura que Darwin y Haeckel popularizaron-, es más bien una telaraña de corte tridimensional, con profundidades, saltos temporales y espaciales reconectados según circunstancias y otras veces incluso aislados[9].

Como en cualquier modelo científico las dificultades de una teoría evolutiva -no tanto de la evolución en sí misma que no es discutida- se precisa en que sabemos bastante bien lo que pasó y el cuándo, pero nos resulta bastante confuso el para qué y a veces ni sabemos responder al por qué pasó lo que pasó en sentido literal y profundo. En el fondo es el problema de toda teoría del cambio, que es un problema común tanto a la ciencia sociales como a la física cuántica. Que las cosas cambian lo sabemos, que lo hacen de este modo también lo sabemos por comparación, pero saber por qué es no está exento de dificultades epistemológicas. Pero, además, nos pasa que cada resto fósil abre un nuevo proceso de estudio o datación que nos responde a algún problema, pero el campo de datos y hallazgos es tan disperso y tan vasto que cada solución también multiplica el número de interrogantes respecto de otros fósiles o teorías previas. Es una constante recombinación explicativa de hechos y teorías antiguas ante hallazgos nuevos. Con el tiempo descartamos respuestas, pero no se eliminan las incógnitas sino que se acrecientan otras que se creían respondidas.

Esta anotación apunta a que no nos podemos comprender sin nuestros fósiles, o sin la genética comparada con otros primates, o sin la comprensión de la etología de otros mamíferos provistos de sistema central nervioso complejo, etc. Pero no somos ni lo primero o lo segundo, ni lo tercero. Si por ejemplo queremos saber cómo funciona el fémur humano, podemos compararlo con el fémur de un chimpancé, si queremos saber cómo funciona el cerebro humano podemos estudiar también el del delfín, y si vemos la encefalización de un *austrolopitecus* podemos saber en qué nos distinguimos o nos parecemos. Pero todo ello se daría al traste si se perdiese de vista la simple disquisición de que un fémur humano es de un humano y no de un chimpancé, y que un humano no es un chimpancé,

9 Es el caso de la homoplasia: La aparición de una misma característica en taxones (especies) distintos que no poseen un antepasado común.

y que aunque pueda haber humanos que pretendan argumentar que somos casi lo mismo no tenemos aún noticia del caso de un chimpancé o un delfín que tengan esa misma pretensión antropocéntrica. Nadie discute que un gorila no es chimpancé, pero parece que la discusión se torna acientífica cuando se compara a un sapiens con cualquier otro primate. No es cuestión de saber lo que nos une -que lo hay- o nos distingue -que también lo hay-, sino algo tan básico como saber lo que somos. Si la tricomía en la visión es algo compartido por primates y sapiens no hay que dejarlo de lado, pero si el pensamiento simbólico y abstracto es propio del sapiens eso no significa que hay que dejar de lado la tricomía. Ambos, primates y sapiens, vemos desde la combinación de tres colores primarios, y eso no es excluyente de nuestras diferencias como no es incluyente de una unión sin criterio.

La cuestión no es si el ser humano es y toma parte de la evolución, que indudablemente lo es, sino si la evolución basta para explicar lo que es, tal y como pretenden los evolucionistas de corte materialista. Esa, y no otra, sería la verdadera discusión. O si bien, y sosteniendo que la evolución forma parte del proceso constitutivo de las especies a las que pertenecemos, quepa afirmar que hay siempre un elemento de insuficiencia en su explicación, porque si existe un elemento de insuficiencia quiere decir que hay un "eslabón perdido", es decir, que hay un salto que se manifiesta razonablemente incomprensible si se toma como única y exclusiva la teoría evolutiva de corte materialista. La evolución es necesaria pero no es suficiente.

Ser animal, mamífero y homínido no es un caparazón anexo y prescindible que oculta o recubre una esencia interior de lo humano. Ningún humano que haya existido lo ha hecho sin ser un homínido. Tomar la animalidad del ser humano, y por lo tanto, su biología, como un envoltorio accidental es cometer un grave error que además llevaría a decir, por ejemplo, que el ser humano es una conciencia autónoma que puede disponer de su corporalidad externamente porque ésta es entendida como un mero soporte biológico forastero a su verdadera esencia. Una filosofía o una antropología que asumiese el cuerpo como lo distinto al ser humano y lo entendiera como lo que está disponible como objeto que se puede distinguir netamente de un "verdadero yo", estaría negando una verdad más originaria, previa y evidente: que el ser humano es un cuerpo, del reino animal, mamífero y homínido.

No perder de vista y no tener más presunción posible sino este simple dato es en el fondo atenerse a la idea de que nacemos, comemos, respiramos, tenemos una genética, etc. Ser mamífero quiere decir que se pertenece a las especies que se reproducen sexualmente, que por tanto no hay un ejemplar único de la especie

y que hay una diversificación genética de suyo por la misma combinación de los pares varón y hembra en la sexualidad. En el ser humano, y las especies de mamíferos, esas especies se dan modalizadas sexualmente. Eso quiere decir que no existe ningún humano que no esté él mismo especificado desde la misma condición genética de su nacimiento y su fecundación. También significa que el sapiens, como en cualquier mamífero, esa especificad viene dada por la misma sexualidad: en tanto que se es mamífero se es varón o mujer.

El ser humano no es el espíritu de un ángel temporalmente cautivo en una cárcel corporal sino que es nativa y vitaliciamente su cuerpo, cuerpo singular pero cuerpo. Ser animal y ser del mundo significa que el cuerpo no es lo que se interpone entre nosotros y la realidad sino lo que nos la hace disponible y nos inserta en ella como habitante suyo. Porque somos cuerpo estamos en el mundo, tanto como los etéreos ángeles no viven en él.

III. CON LOS PIES EN LA TIERRA

Los zoólogos hacen definiciones diferenciales: cuando hacen el esfuerzo por comprender el cuerpo de cualquier animal empiezan por sus contrastes y siempre comparece cierta fascinación final cuando observan sus peculiaridades. Si el sapiens tiene manos, son fantásticas sus habilidades manuales; si tiene ojos, una visión penetrante y horizontal; si dientes, una enigmática y casi clandestina dentadura; si cuello, en él susurran polifónicas sus cuerdas vocales; y bajo su cráneo se esconde una portentosa encefalización. Pero, y con todo, cuando los paleoantropólogos explican los inicios del sapiens y su línea evolutiva, lo dicen así de simple: se puso de pie.

Si se acude a la literatura zoológica y se busca el rasgo que permite diferenciar al sapiens del conjunto de las demás especies de mamíferos superiores y, en particular, entre los hominoideos[10], la respuesta es unánime e indiscutida: su condición bípeda, el hecho de que está erguido sobre dos pies, y que además su posición bípeda sea perfecta, estable y operativa.

Hay algunos grandes monos antropoides que tienen un bipedismo imperfecto e inestable, y aunque pueden estar de pie y ejecutar diversas maniobras su postura no está fisiológicamente cumplida porque no ofrece el mayor rendimiento conductual posible. Si un chimpancé quiere correr a plena potencia ope-

10 Antonio Rosas, *Los neandertales* (Madrid: CSIC, 2010) 134.

rativa no lo hace bípedamente, adopta una posición cuadrúpeda. Anatómicamente hablando está especializado en esa forma de desplazamiento. Los primates usan los nudillos de sus extremidades superiores y la planta entera de las inferiores para apoyarse y hacen de esa estrategia cuadrúpeda la forma de desplazamiento más competente en términos de eficiencia energética. Pueden ponerse de pie para agarrar algún objeto o similar, o en los protocolos de cortejo, pero su bipedismo no es en sí mismo locomotor. Dicho con el sapiens: también el sapiens puede andar a cuatro patas y desplazarse, pero esa no es la forma somática más eficiente, ni resulta la más propia a su cuerpo, ni es la estrategia locomotora para la que la especie está dotada anatómicamente[11]. En el caso del ser humano[12] -no así en todos en los taxones del homo- el bipedismo es perfecto y estable en el sentido, al menos, de que no hay ninguna otra estrategia mejor que esa. Más: el conjunto de la anatomía humana está "transformada" para hacer posible la postura bípeda.

Haciendo una comparativa con los grandes monos antropoides, estar de pie exige una transformación muy severa de la arquitectura pélvica y de la cadera. Básicamente cuando la posición es bípeda el lugar de inserción de los fémures tiene que ser modificado tanto en la parte inferior de las extremidades como en su relación con la columna, que tiene que ser alterada respecto del tronco superior. La cadera de los mamíferos cuadrúpedos en general, y también la de los grandes monos antropoides, se parece mucho a la forma de una silla de montar a caballo, y las inserciones femorales estarían hacia donde cuelgan los estribos. La inserción de la columna vertebral en esa pelvis es longitudinal. Si a un animal con esa estructura pélvica se le pusiera de pie sin modificación óseo-muscular alguna se le dejaría poco más o menos que sentado en el suelo. Para que ese animal se pudiera poner de pie, erguido y estable, el lugar donde se insertan los

11 Recientemente se ha demostrado que, contraria a la percepción convencional, la zancada humana es más corta que la del chimpancé, y eso tiene sus implicaciones. Cuando el chimpancé se desplaza sobre sus piernas debe realizar una rotación extrema de su pelvis y su tronco – rotar en su diagonal y ponerse de lado para ir recto- para dar una zancada más larga, aunque la longitud total de su desplazamiento sea igual o menor a la humana, que camina recta y directa (de frente). "La mayor variabilidad cinemática observada [de alargamiento de la zancada gracias a la rotación torácica y de la pelvis] probablemente se debe al hecho de que la marcha bípeda en los chimpancés es un modo locomotor poco frecuente y, por lo tanto, requiere más ajustes cinemáticos entre una zancada y la siguiente. Es posible que el bipedalismo facultativo de los primeros homínidos también fuera variable entre zancadas, al menos hasta la aparición de la marcha bípeda habitual en los australopitecos". O'Neill, Matthew C., Lee, Leng-Feng, *et al*., "Three-dimensional kinematics of the pelvis and hind limbs in chimpanzee (*Pan troglodytes*) and human bipedal walking", *Journal of Human Evolution* 86 (2015): 40.

12 En el ser humano, la experiencia de correr excede al mero desplazamiento útil. Véase J. Tahull, "Correr para ser feliz. Buscando experiencias espirituales", *Cauriensia*, XV (2020): 651-670.

fémures con la pelvis se tendría que modificar en su ángulo y en su estructura más básica. Además, esa modificación debiera hacerse permitiendo un cierto paralelismo entre los fémures porque si no a ese animal le pasaría lo que les pasa a los chimpancés: que en su intento de ponerse de pie arquean las piernas porque son incapaces de mantenerlas en paralelo[13]. Ese arqueo es el que el ser humano tiene que evitar a cualquier precio para poder moverse locomotoramente de manera eficiente[14]. Además, si el primate intenta evitar ese arqueo, el desplazamiento longitudinal exige desplazamientos laterales. Por eso, para los grandes monos la única manera de ir en recto a un punto es ir zigzagueando con el torso en diagonal hacia el lugar de destino y balanceando el tronco de un lado a otro, aunque toda esa estrategia locomotora de bipedismo imperfecto exigiría un dispendio de energía metabólica tan grande y tan ineficiente que haría de esa especie algo vitalmente inviable.

En el sapiens, la única manera por la que se consigue ese bipedismo operativo es, se supone, por un achicamiento o disminución de la pelvis en términos anatómico-estructurales. Pero dicha disminución y la necesaria recolocación para su condición bípeda se alía específicamente con la oportunidad extraordinaria del uso eficiente de las fuerzas tractoras de impulso y especialmente del equilibrio.

En el sapiens andar es un problema de equilibrio de un modo que no acontece en los cuadrúpedos, donde en su movimiento básico y pausado son capaces de conservar de forma regular una estabilidad constante. Para ellos el problema de su locomoción es otro: el enorme esfuerzo muscular y el consiguiente dispendio calórico que necesitan para desplazarse. La biomecánica del cuadrúpedo tiene la característica de que siempre tiene los apoyos suficientes para evitar caerse. En el sapiens, sin embargo, debido al uso que hace del equilibrio en su movimiento, la posibilidad de caerse existe en cada paso que da, sea este lento o rápido. Es difícil derribar con una zancadilla a un cuadrúpedo como perro o una oveja, pero basta una mínima sacudida en el pie alzado o en el de apoyo del sapiens para tirarlo al suelo. Y es que para el ser humano andar consistiría en caerse y evitarlo, es decir, desplazar el centro de gravedad, impulsarse y en ese equilibrio saber poner un segundo apoyo justo antes de la caída que además

13 Para la comprensión visual de la posición del fémur del chimpancé y su inserción en la pelvis en su diferencia con humanos, vid., F. Jenkins, "Chimpanzee Bipedalism: Cineradiographic Analysis and Implications for the Evolution of Gait", *Science*, 178, núm. 4063 (1972): 877-879.

14 En pediatría es lo que se conoce como *Genu varum*, piernas arqueadas. Se trata de una rotación mal formante que ha de ser corregida durante el crecimiento, y que de no serlo produce posteriores tensiones y dolores en pies y rodillas.

detenga el impulso en el que se está en precario para poder realizar a continuación, y aprovechando ese mismo movimiento, realizar otro impulso que le vuelve a poner en equilibrio, y así continuamente. La complejidad reside en que el talón del pie en alto tiene que frenar y contrarrestar el impulso que ha generado la parte delantera del pie de impulso, y en la misma frenada tiene que arquearse para pivotar otra vez sobre sí. Eso hace del pie un miembro tremendamente móvil en su inserción articular (tobillo) a la vez que posee una rigidez longitudinal que le permite hacer de palanca tractora. El arco plantar es la ayuda cóncava para hacer recaer al final todo el peso sobre el dedo gordo que ahorra esfuerzo muscular por el uso del equilibrio ofrecido en el movimiento. El punto de gravedad bascular es tan exacto y alineado con el resto del cuerpo que cortar los dedos del pie, y especialmente el *hallux, el* dedo gordo, implica perder el equilibrio o generar un andar que necesitará de más fuerza muscular por parte del tronco o bien cierta ortopedia auxiliadora[15]. Todo eso es andar.

En sus tratados de biología, Aristóteles sugirió que la mano era el miembro anatómico más técnico y propio del ser humano, y de forma similar, aunque ya caduca y desechada, se decía en la paleoantropología decimonónica que el uso de herramientas era lo más propio del sapiens. Sin embargo, el taxón homo, la línea evolutiva que desemboca en el sapiens, ya hacía herramientas muchos antes de que se diese un bipedismo perfecto con el ser humano -no así por ejemplo con el neandertal cuya pelvis era ligeramente distinta-, y también ya era básica pero operativamente bípedo antes de tener una potente encefalización para crear utensilios complejos. Lo cierto y más obvio es que evolutivamente nuestra mano ha cambiado más bien poco en comparación a un pie que se ha ido perfeccionando y especializando. Tenemos más historia evolutiva en nuestro pie que en nuestra mano, y aunque el pie es más joven histórica y evolutivamente contiene la paradoja de ser el comienzo iniciático de lo que le hace al sapiens sapiencial, o dicho con Marvin Harris, en un principio era el pie[16].

No somos los únicos bípedos, también las gallinas y otras aves lo son –"bípedos sin plumas" nos llamó Platón-. En su caso equilibran su andar no con el pie mismo sino con la cabeza (la mueven de atrás a delante). Pero en el sapiens ocurre que su cabeza es morfo-anatómicamente muy pesada y debe tenerla alineada para no darse de bruces. Por eso, lo equilibra con algo muy propio del

15 El uso del zapato proviene de que cualquier mínima descolocación en la pisada le hace perder el equilibrio. La irregularidad de un terreno no llano o la protuberación en la pisada es tremendamente incomoda. Se tiene constancia de las primeras sandalias alrededor de 15.000 años.

16 Marvin Harris, *Nuestra especie* (Madrid: Alianza, 1991), 5 y ss. También lo dijo Leroi-Gourhan en *Les racines du monde* en 1982.

sapiens: la lateralidad. Mueve los brazos al andar para equilibrar las fuerzas de ese impulso, armonizándolos respecto de las piernas en movimiento. El asunto no iría a más si no fuera porque le sucede que en ese movimiento sus cuatro miembros -los dos brazos y las dos piernas- se mueven cada uno de forma distinta y por separado, pero al mismo tiempo y en sintonía mecánica y continua. La dificultad de aprender a tocar la batería o el piano o la guitarra (el uso discontinuo de diferentes extremidades al mismo tiempo) es solo aparente, pues lo gestionamos desde que somos infantes para ser locomotoramente viables. En el caso del bipedismo el grueso del asunto descansa en que no se trata sólo de posicionar esas extremidades así, sino moverlas armónicamente y al mismo tiempo en perfecto equilibrio de fuerzas. Nadie corre o anda con los brazos caídos, levantados o pegados al cuerpo, porque de hacerlo su movimiento se entorpece exponencialmente. De hecho, si se toma la carrera como la potenciación máxima del desplazamiento corporal no solo los brazos equilibran, sino que ellos mismos impulsan hacia delante rítmicamente en un punto en el que el pie solo necesita apoyar la parte delante ya sin el talón.

Aun así, los humanos no somos grandes velocistas zoológicamente hablando, porque si bien el uso del equilibrio de fuerzas en el bipedismo nos ahorra energía, al mismo tiempo nos evita tener una potente fuerza muscular en las piernas etológicamente hablando, y dicha fuerza es la que un cuadrúpedo ejerce en su aceleración desde al menos tres de sus extremidades. De hecho, como el impulso en equilibrio siempre es hacia delante la caída más propiamente "humana" es de bruces[17] antes que sentado o lateralmente. Casi cualquier cuadrúpedo es más rápido al sprint que el sapiens, lo que le convierte a éste en un caminante pausado y apto para medias y largas distancias donde de su humanidad se significa en el tránsito continuo y constante por la tierra, es decir, como un trans-humante -el que marcha por el suelo- perpetuo al que incluso anatómicamente le cuesta estar quieto y de pie mucho rato. Acechar y estar inmóvil en el sapiens es sentarse o tumbarse, porque el uso del equilibrio necesario para estar de pie urge del movimiento. Sin embargo, los cuadrúpedos pueden estar inmóviles largo tiempo sobre sus cuatro extremidades, ahorrando la energía muscular para cuando les resulte necesaria.

La dificultad en administrar ese equilibrio es también una de las razones por la que a las crías humanas les resulta tan difícil aprender a andar, pero todavía más porque para lograr esa posición bípeda, erguida y vertical deben alinear una cabeza que desde su nacimiento pesa proporcionalmente al cuerpo mucho

17 Bruces viene del latín Bucceus: de la boca. Caerse de bruces suele infringir un daño óseo muy propio del homo sapiens frente a otros primates: romperse los dientes.

más de lo que debería de pesar. A esto se le añade que cuando los infantes ya han aprendido a mantener el equilibrio erguidos pero estables, alineados pero en reposo, esto es, cuando ya son capaces de ponerse de pie, tienen que aprender a perderlo pero sin caerse. Por eso en etología se diferencia entre bípedo -estar o ponerse de pie- y bipedalismo -moverse eficazmente sobre dos extremidades-. La biomecánica del andar es más compleja que la del cuadrúpedo e incluso más que la del volar. La locomoción del sapiens es tan biomecánicamente complicada que cuando la robótica avanzada intenta generar máquinas móviles lo más operativas posibles las crea con ruedas de tracción de oruga y con varias patas independientes o simplemente un dron, pero no imitan el andar humano debido a su enorme complejidad[18].

Ocurre además que el sistema físico del equilibrio está en el oído y si se le daña mínimamente entonces el sapiens se cae porque no lo puede mantener. El oído funciona como una especie de nivel de albañilería. La vista, sin embargo, no opera en el movimiento al menos de forma primera ya que de hecho no nos vemos al caminar. En el aprendizaje del andar hay más oído y tacto que visión y solo cuando el movimiento está más o menos logrado el sentido de la vista se vuelve predominante respecto de la distancia: eso es señalar o la capacidad imaginativa espacial, manifiesta y ejemplificada en la advertencia de una posterior pedagogía parental que enseña a "mirar por donde se pisa". Momento, a propósito, en el que la cría del sapiens ya se ha descubierto a sí misma como móvil y autónoma: un niño corriendo. Mirar por donde se pisa es la protoforma inaugural de darse cuenta del paisaje, y por lo tanto de cierta conciencia que anticipa el andar mismo antes de haberlo ejecutado y advierte significativamente el lugar al que se ha decidido ir. Es el primer modo de propiocepción plena -de autoconciencia corporal-. Y es que para querer ir desde un punto a otro se ha de adquirir la conciencia mínima del movimiento del cuerpo propio tanto como del lugar de destino. Por eso la expresión "mirar por donde se pisa" es también un "darse cuenta", un pensar vernáculo donde se establece la sinonimia entre una advertencia parental y un advertir personal y reflexivo. Aquí ya no es la cuestión locomotriz y muscular de *poder andar*, favorecida por el cuidado de la cría, sino algo más humano y que los progenitores necesitan que adquiera el retoño en su infancia y metafóricamente en su adolescencia: la de *saber por dónde se anda*.

18 El ejemplo motriz robótico más conocido en ambientes adversos son la serie de *Mars Exploration Rovers* que la NASA envió a Marte -Sojourner, Spirit, Opportunity-. Pero también en biomecánica antes que intentar enviar un robot de andar humano se envió un dron llamado Ingenuity.

IV. LA INTIMIDAD COMO MOVIMIENTO

En los niños guardar el equilibrio, correr y jugar a tener puntería conforman las bases de muchos juegos infantiles. Esas tres habilidades son en el fondo las tres habilidades por las que la vida del sapiens se hace operativa locomotoramente. *Vita in motu*, decían los clásicos, la vida está en el moverse propio; pero en el caso del ser humano es un moverse, como deben aprender los niños, con acierto y equilibrio.

Toda la destreza que posee el equilibrio del andar humano manifiesta la obligada necesidad de una precisión que atine el paso y, por lo tanto, de una medida que precise de su oportuno y casi constante ajuste. Así, andar es una suerte de *ajustar*, de hacer justicia motriz al mundo en su medida, en cuanto que requiere acertar tanto en el paso dado como en dar por cierto al mundo sobre el que se pisa. Tener como necesarias las acciones de ajustar y acertar en el movimiento es como decir que no hay mundo humano sin certeza ni justicia o que si no hay certeza y justicia el mundo no se humaniza, incluso en el andar. Cuando Protágoras decía que "el hombre es la medida de todas las cosas" como idea de que toda la realidad es un constructo subjetivo, se equivocaba no tanto porque el hombre no ofrece medida sino porque su medida necesita de ser ajustada y acertada respecto del mundo que mide, incluso en su movimiento básico. Y si no se diese tal ajuste y certeza, el mundo humano se evaporaría. Por eso no solo las ideas sino también los pasos pueden darse en la forma opuesta de la certeza, esto es, en falso.

Los seres humanos hemos estado la mayor parte de nuestra historia planetaria recorriendo y andando el mundo sin tener un lugar fijo de residencia. Si el sapiens tiene 300.000 años de historia solo en los últimos 15.000 tenemos asentamientos estables y duraderos. Quizás éramos nómadas cíclicos y estacionales pero nómadas: con las casas en nuestros pies, empaquetadas (echadas) a nuestras espaldas, donde los lugares eran los espacios de las huellas del sapiens en su pasar antes que sitios consolidados.

Dice el poeta que se hace camino al andar, pero muchos animales andan sin hacer camino, así que propiamente para hacer camino no solo hay que andar, que no deja de ser un mero pasar, sino que se requiere un tipo de andar preciso que es saber por dónde se camina. No todo lo que se mueve camina ni todos los andares hacen caminos. Pero el del hombre sí. Andar para el hombre es abrir y abrirse paso al mero pasar por un lugar. Mejor: que el andar humano genera el sitio de paso como lugar y referencia, y por tanto como vestigio o señal. Por eso andar es caminar tanto como lo es cualquier movimiento local con significado:

pasear, vagabundear, recorrer, errar, marchar, peregrinar, desfilar… Si se describe el andar del ser humano solo y exclusivamente desde una fisiología locomotora, como la simple tracción de poner un pie delante de otro, la resultante explicativa es insuficiente, porque el andar humano contiene el saber implícito de por qué se anda, hacia y desde dónde se anda. Incluso para andar por andar –pasear- hay que saber mínimamente lo que se está haciendo. Así, estar perdido es no saber hacia dónde se va o de dónde se viene, que es como decir que el mundo no tiene certeza ni medida que lo consolide a su paso.

En lo humano "tener los pies en el suelo" (y "la cabeza sobre los hombros") son expresiones que muestran que para pisar no es solo es necesario poder tener pies y su correspondiente equilibrio sino también y al mismo tiempo saber del mundo y el suelo que pisan. Así que no hay pies si no hay mundo que pisar, pero no hay mundo sin unos pies que lo ronden.

Si careciéramos de una imagen del mundo, nuestro moverse no dejaría de ser un mero desplazamiento similar al de las migraciones de rebaños que se transforman en meras relocalizaciones según necesidades vitales de carácter estacional. Pero el movimiento y el paso de lo humano es un adentrase en el mundo antes que un mero simple cambio local. Y es que propiamente no se camina de un sitio a otro sino *a través*[19] suyo. Es por eso por lo que decimos que sólo los humanos viajamos y, por lo mismo, afirmamos que viajar no es lo mismo que desplazarse. Lo primero tiende a no prescindir de la travesía, lo segundo la abreviaría tanto como fuera posible. Así que, pese a lo que pudiera parecer, caminar es un movimiento tan intelectual y sensitivo como físico, y por eso el motivo principal para hacerlo es de naturaleza cognitiva: el deseo de conocer el mundo, también con el propio cuerpo y todas sus potencias.

Solo puede *adentrarse* en el mundo un animal que es capaz de tener un *dentro*, es decir, una intimidad que lo resguarda y lo cobija en sí mismo y que es capaz de guardarse lo que de fuera se trae en su caminar. Por eso, no hace justicia al ser humano describir su movimiento solo y exclusivamente como un simple desplazamiento físico o local, porque aquí el ser humano es capaz de moverse no tanto desde meras coordenadas físico-espaciales sino de fuera a adentro (y viceversa). De ahí que podamos decir que un sapiens puede contener un mundo en sí mismo sin la necesidad obligada de moverse estacionalmente o al mismo tiempo que ella. El sapiens se lleva consigo, en su dentro, el mundo que transita de un modo que ningún animal hace, pero también y al mismo

19 Cf. Higinio Marín, *Mundus. Una arqueología de la existencia humana* (Granada: Nuevo Inicio, 2019).

tiempo, es capaz de impregnar al mundo lo que desde sí y por sí mismo saca. Esa es la hondura intelectual de dar al mundo su medida y su justeza o como decía Ortega de "convertir el viaje en equipaje".

Lo que los hombres hemos descubierto con el estudio de la paleoantropología son dos cosas: que los cuerpos no se ciñen a sus límites, sino que dejan vestigios propios, y que el mundo también posee una impronta que se queda y se transforma como huella de lo humano. La huella de lo humano en el mundo es proporcional a la que el mundo lega a la intimidad. Nos pusimos de pie para ser sapiens, pero en ese pie se descubrió el mundo como mundo porque aquél le dio a éste su primera medida en el andar y en ese ajuste cosmo-antropológico compareció cierto tipo de conciliación. Eso es también de hecho ajustar: conciliar; convocar y pacificar el mundo, es decir, hacerlo habitable. Solo se puede propiamente habitar un lugar, al menos humanamente, si hay justicia y paz y existe la posibilidad de la "re-conciliación" entre el paso del hombre y el mundo que se deja pisar. De hecho, nuestras crisis ecológicas, aunque no solo ellas, provienen del "desajuste" entre uno de esos extremos. Si antes se ha dicho que no hay sapiens sin mundo y la historia planetaria a la que pertenece, es ahora cuando cabe decir que la medida del paso humano es la convocatoria primera en la que el mundo se transfigura como habitable, a nuestro paso y ritmo, y que ese paso o medida es lo que el ser humano lleva y gestiona como un dentro, como lo que tiene para sí, a saber, una intimidad que es custodia y recuerdo del mundo.

Si para guardar el equilibrio es preciso acertar, también la certeza recae en la intimidad como un movimiento. A la certeza se ha de llegar a ella y es por eso por lo que hay hombres que tienen más intimidad que otros, a saber, que saben más del mundo aunque hayan caminado o viajado poco. Así, lo humano es moverse desde sí y volver, a saber, recoger y traer de vuelta: llegar. Lo que permite decir que lo propio humano es también "llegar a ser humano". A ningún mamífero sino al sapiens le acontece tal estado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anrubia, Enrique. *Hermenéutica y Cultura: Estudios sobre Clifford Geertz*. Sevilla: Thémata Editorial, 2025.

Aquino, Tomás de. *Summa Contra Gentiles*. Madrid: BAC, 1952, 1953.

Aristóteles, *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2020.

Burbridge, Margaret E., G. R. Burbidge, William A. Fowler y F. Hoyle. "Synthesis of the Elements in the Stars". *Review of Modern Physics* 29, núm. 4 (1957): 548-647.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, 1973.
Harris, Marvin. *Nuestra especie*. Madrid: Alianza, 1991.
Inciarte, F. *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*. Pamplona: Eunsa, 2004.
Jenkins, F., "Chimpanzee Bipedalism: Cineradiographic Analysis and Implications for the Evolution of Gait". Science 178, núm. 4063 (1972): 877-879.
Marín, Higinio. *Mundus. Una arqueología de la existencia humana*. Granada: Nuevo Inicio 2019.
O'Neill, Matthew C., Leng-Feng Lee, Brigitte Demes, Nathan E. Thompson, Susan G. Larson, Jack T. Stern Jr y Brian R. Umberger. "Three-dimensional kinematics of the pelvis and hind limbs in chimpanzee (*Pan troglodytes*) and human bipedal walking". *Journal of Human Evolution*, 86 (2015): 32-42.
Rosas, Antonio. *Los neandertales*. Madrid: CSIC, 2010.
Tahull, J., "Correr para ser feliz. Buscando experiencias espirituales", *Cauriensia* XV (2020): 651-670.
Turbón, Daniel. *La evolución humana*. Barcelona: Ariel, 2006.

Enrique Anrubia Aparici
Universidad CEU Cardenal Herrera
C/ Assegadors, 2
46115 Alfara del Patriarca –Valencia (España)
https://orcid.org/0000-0001-7982-8190

Higinio Marín Pedreño
Universidad CEU Cardenal Herrera
C/ Assegadors, 2
46115 Alfara del Patriarca –Valencia (España)
https://orcid.org/0000-0002-8196-3970

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 43-70, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.43

EL TRIBUNAL DE LA INQUISICIÓN DE LLERENA EN EL OCASO DE SU EXISTENCIA (1800-1820)

LLERENA'S INQUISITION TRIBUNAL AT THE END OF ITS EXISTENCE (1800-1820)

BEATRIZ BADORREY MARTÍN
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Recibido: /04/2025Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

El Tribunal de la Inquisición de Llerena actuó durante más de tres siglos: desde su origen a finales del siglo XV hasta las primeras décadas del Ochocientos. La última etapa, menos conocida, es el objeto del presente trabajo. Sin la fuerza de los primeros años, el Tribunal continuó luchando contra la herejía manifestada fundamentalmente en los delitos de proposiciones, francmasonería, tenencia de libros prohibidos y solicitación. El caos documental y la arbitrariedad marcaron el ocaso de su funcionamiento, pese a los esfuerzos de la Suprema por mantener el rigor procedimental propio del Santo Oficio.

Palabras clave: Santo Oficio de la Inquisición, Tribunal de distrito de Llerena, España en el siglo XIX, herejía.

ABSTRACT

Llerena's Inquisition Tribunal acted for more than three centuries: from its origin at the end of the XV century until the first decades of the 1800s. Its last stage, the less

known, is the matter of the present study. Without the strength of its first years, the Tribunal kept fighting against the heresy, mainly manifested as proposal crimes, free-masonry, possession of forbidden books and solicitation. The documental chaos and the arbitrariness marked the end of its operation, despite the best efforts of the Supreme to keep the procedural rigour characteristic of the Holy Office.

Keywords: Holy Office of the Inquisition, Llerena district tribunal, Spain in the nineteenth century, heresy.

I. INTRODUCCIÓN

El Santo Oficio extremeño ejerció sus funciones durante más de tres siglos: desde que comenzara su actividad en las últimas décadas del siglo XV[1], hasta la supresión definitiva de la Inquisición por decreto de 15 de julio de 1834[2]. Es verdad que, como sucedió con el resto, poco tenía que ver la fuerza del Tribunal de Llerena en la última etapa de su existencia con el vigor manifestado en los primeros siglos de funcionamiento. No obstante, el Tribunal extremeño ejerció una continuada dinámica de censura hasta los primeros meses de 1808. Hasta ese año, apunta Fermín Mayorga, la Inquisición de Llerena siguió realizando su función de "protectora del mensaje de Cristo, defendiéndolo de confusiones y equívocos, y velando por la salud espiritual de los fieles, especialmente de los *más débiles*"[3]. Tras la etapa de confusión que siguió a la Guerra de la Independencia y a las primeras supresiones, reinició su actividad en 1815 y la mantuvo hasta 1820, generando una rica documentación que, aunque se destruyó en

1 Luis José Garraín apunta que existen diversas opiniones en torno a la fecha en la que comenzó a actuar el Tribunal de Llerena que, en un principio, fue itinerante. Él cita como referencia documentada de sus primeros pasos el *Edicto de Gracia* de 30 de agosto de 1488, firmado por los inquisidores Fernando de Espina y Alfonso Gomes como jueces inquisidores de la herética pravedad por la autoridad apostólica en la provincia de León del Maestrazgo y Orden de Caballería de Santiago ("Los conversos de los siglos XV y XVI y el tribunal inquisitorial de Llerena", en *El Tribunal inquisitorial de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*, dir. por Beatriz Badorrey Martín y Sixto Sánchez-Lauro (Madrid: Sindéresis, 2020), 79).

2 José Antonio Escudero ha estudiado el azaroso final de esta institución que fue suprimida de modo explícito en cuatro ocasiones: en 1808 por Napoleón; en 1813 por las Cortes de Cádiz; en 1820 por Fernando VII y en 1834, definitivamente, por la regente María Cristina (Véase "La Junta provisional y la supresión de la Inquisición en 1820", Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos), n. 26, (2022): 12).

3 Fermín Mayorga, "La Inquisición de Llerena en su etapa final", en *Actas del Congreso Internacional Guerra de la Independencia en Extremadura II Centenario (1808-2008)*, (Llerena, Sociedad Extremeña de Historia-Centro de Estudios del Estado de Feria, 2008), 221.

buena parte en los convulsos primeros años del siglo XIX, nos permite reconstruir los últimos pasos dados por el Santo Oficio extremeño en el ocaso de su existencia[4].

La etapa final del Santo Oficio llerenense se vio enturbiada por una serie de circunstancias que repercutieron muy negativamente en la praxis procedimental del Tribunal. Como apunta Carlos Pérez, las relaciones personales y profesionales entre sus miembros en el último medio siglo de existencia dejaron mucho que desear: "Rencillas internas, acusaciones fundadas o infundadas de venalidad, desdoro en el ejercicio de las respectivas funciones y otra serie de enfrentamientos personales pusieron en jaque al Tribunal en esos años"[5]. Pese a todo continuó ejerciendo sus funciones con cierta normalidad, aunque esas circunstancias deslucieron su funcionamiento, como se deduce del descontento del Inquisidor General y del Consejo manifestado en reiteradas advertencias y amenazas[6]. Esta situación de decadencia interna y procedimental se acentuó en el siglo XIX y se mantuvo hasta las últimas actuaciones del Tribunal extremeño.

II. EL TRIBUNAL DEL LLERENA EN EL SIGLO XIX

El Santo Oficio de Llerena mantuvo una estructura básica hasta los últimos años de su funcionamiento. A principios del siglo XVIII, en 1705, su planta quedó fijada en: dos inquisidores, un fiscal y tres secretarios. Junto a ellos trabajaban un número variable de oficiales que iban desde el alguacil mayor a los capellanes. En los primeros años del siglo XIX el número de oficiales ascendía a quince, lo que hacía un total de veintiún miembros. Por un "Informe reservado sobre los actuales Ministros del Tribunal de Inquisición de Llerena" elaborado por el inquisidor del Tribunal de Corte Raimundo Ettenhard y Salinas, el 24 de septiembre de 1805, sabemos con exactitud quienes ocupaban esos cargos el citado año: los dos inquisidores eran Francisco María Riesco y Pedro María de la Cantolla; el promotor fiscal José Gabriel Gasco y Cisneros; de los tres secretarios, el primero y segundo -Pedro Martínez de Orosa y Manuel Gordillo- ocupaban sus plazas, mientras que la del tercero estaba vacante por el fallecimiento

4 Ignacio Panizo Santos y Laura Lavado Suárez, "Actividad procesal y represión. El Tribunal de la Inquisición de Llerena a través de su documentación", *Inquisición. XV Jornadas de Historia en Llerena*, coord. por Felipe Lorenzana de la Puente y Francisco J. Mateos Ascacibar (Llerena: Sociedad Extremeña de Historia, 2014), 54 y 58.

5 Carlos Pérez Fernández-Turégano, "El Tribunal del Santo Oficio de Llerena en sus postrimerías: estructura, funcionamiento y conflictos", en *El Tribunal inquisitorial de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*, dir. por. Beatriz Badorrey Martín y Sixto Sánchez-Lauro (Madrid: Sindéresis, 2020), 420.

6 Pérez Fernández-Turégano, "El Tribunal del Santo Oficio de Llerena", 433.

de Antonio Zambrano; el alguacil mayor era Fernando Zambrano; el receptor José Ruíz de Amaya; el contador Manuel González; el abogado del real fisco Joaquín Gallardo y Ulloa; el secretario del juzgado Julián Naranjo; de los dos secretarios de secuestros uno estaba en activo, Juan Gallardo Ulloa, y el otro jubilado, Antonio Urdiales y Molina; el nuncio era Francisco Texiero; el alcaide de cárceles secretas era Juan Ortiz Muñoz; el médico Francisco Amador de Solís; el portero de Cámara Pedro Barroso Xariego; el teniente alcaide de presos y alcaide de familiares José Naranjo Rosales; el procurador del fisco Miguel Ortiz Rangel; el depositario de pruebas Juan Pacheco de Rodas; y los dos capellanes Manuel Vergara y Julián Naranjo[7].

La visita de Raimundo Ettenhard puso de manifiesto la situación del tribunal extremeño en 1805. Ettenhard era entonces inquisidor decano del Tribunal de la Inquisición de Corte con una larga trayectoria en el Santo Oficio[8]. Como era habitual elaboró un informe sobre los miembros del Tribunal extremeño que, aunque reservado, es parco en información. Se limita a detallar el sueldo que disfrutan los ministros y una breve reseña sobre el concepto de cada uno de ellos y de su desempeño. Lo más destacado, como apunta el profesor Pérez Fernández-Turégano, es el juicio valorativo que hizo el visitador sobre las circunstancias personales de los miembros del Tribunal y el modo y manera en que desempeñaban sus funciones. En efecto, elogió a quienes creyó que lo merecían como el alguacil mayor Fernando Zambrano "capaz y oportuno para su destino", o el abogado del Real Fisco Joaquín Gallardo, "juicioso, bastante capaz y siempre pronto a emplearse". Sin embargo, también puso de manifiesto la escasa diligencia de algunos miembros como el receptor José Ruiz de Amaya de quien afirmó ser "poco ó nada instruido en Quentas, necesitando siempre las agenas luces y capacidad para formar las que debe presentar; flojo y desidioso sin llenar

7 Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Inquisición, leg. 2795, n. 57.

8 En un informe de 1793 dirigido al nuevo Inquisidor General, Manuel Abad y Lasierra, el Tribunal de Murcia describía los méritos de Ettenhard señalando que era natural de Madrid, presbítero, dignidad de arcipreste titular de la Iglesia de Cuenca. Tenía entonces 38 años y poseía una sólida formación pues estudió tres años de filosofía y ocho de jurisprudencia civil y canónica en la Universidad de Alcalá donde recibió los grados de bachiller, licenciado y doctor. Opositó a las cátedras de Derecho Canónico, Historia Eclesiástica y Concilios, ejerciendo como sustituto en ellas durante algo más de año y medio por nombramiento del claustro de dicha Universidad. Opositó a las canonjías doctorales de las iglesias de Zamora, Córdoba y Santo Domingo de la Calzada. En esta última fue electo doctoral, juez y examinador sinodal del obispado de Calahorra, juez subdelegado de Cruzada, Subsidio y Excusado. La Real Cámara le nombró juez visitador real del Hospital de Villafranca Montes de Oca, en el arzobispado de Burgos. También ejerció como juez examinador sinodal del obispado de Cuenca y diputado en Corte de su cabildo hasta que, el 17 de julio de 1785, obtuvo la plaza de promotor fiscal del Santo Oficio de Santiago. Al año siguiente fue nombrado inquisidor de Santiago, con retención de la fiscalía. Con la misma plaza pasó, en 1789, al Tribunal de Murcia, donde permanecía (Víctor Sánchez Gil, "La burocracia inquisitorial en el siglo XVIII: el Tribunal de Murcia en 1793", *Revista de la Inquisición (intolerancia y derechos humanos)*, n. 1 (1991): 281-282).

sus obligaciones, de ninguna expedición, confuso en sus ideas, descuidado aun en sus propios intereses, en una palabra inepto, e inútil para tal empleo…"; o el contador Manuel González "ignorante de su oficio, é informal para su desempeño, no está en edad de aprender… es menester sea relevado". Sobre el procurador del fisco Miguel Ortiz Rangel señaló ser "despejado pero flojo y desidioso" [9].

Las críticas ponían de manifiesto una realidad que ya se había denunciado reiteradamente a lo largo del siglo anterior: la incompetencia de algunos ministros y oficiales repercutía en el buen orden procesal y en la recta aplicación de la justicia del Tribunal. Por ello, era necesario reconducir la situación.

III. LA PRAXIS PROCEDIMENTAL DEL TRIBUNAL EN EL SIGLO XIX

A lo largo de su dilatada existencia la Inquisición española fue desarrollando su propio proceso que estuvo caracterizado por los siguientes rasgos: 1. Constituía una excepción al más amplio procedimiento ordinario y al más restringido procedimiento criminal; 2. Era un proceso sumario, debido a la gravedad del delito de herejía; 3. Su objetivo primario era descubrir la verdad, esto es comprobar si existía herejía, utilizando para ello todos los medios a su alcance; 4. Perseguía, primordialmente, la conversión del hereje y, secundariamente, su castigo; 5. Se trataba de un proceso dominado por el secreto que debían guardar todos los intervinientes desde los testigos, a los consultores, abogados, familiares e incluso los reos; 6. Era un proceso propio de un organismo autónomo[10].

La implementación de este procedimiento y la unificación de la praxis procedimental en todos los tribunales de distrito fue una preocupación esencial del Consejo de Inquisición o Suprema. A tal efecto, estableció una serie de instrumentos de control. Uno de los métodos más eficaces para llevar a cabo esa función revisora fueron las visitas de inspección. Su objetivo era doble: de una parte, revisar la gestión de los ministros y oficiales que componían el tribunal visitado; de otra, reconocer y revisar los procesos tocantes a las causas allí examinadas[11]. Durante los siglos XVI y XVII el Santo Oficio extremeño fue objeto de ocho

9 Pérez Fernández-Turégano, "El Tribunal del Santo Oficio de Llerena", 418-419; reproduce el Informe completo en el Apéndice, 454-456.

10 Antonio Pérez Martín, "La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial", en *Perfiles jurídicos de la Inquisición* española, ed. por José Antonio Escudero (Madrid: Universidad Complutense, 1989), 285-290.

11 María Luz Alonso Martín, "La revisión del proceso inquisitorial según las visitas generales", en *Perfiles jurídicos de la Inquisición* española, ed. por José Antonio Escudero (Madrid: Universidad Complutense, 1989), 324.

visitas generales más una pesquisa, la mayor parte se realizaron en la primera mitad del Diecisiete y en ellas resultaron investigados los inquisidores y el fiscal llerenense. Además, se sucedieron otras visitas particulares para averiguar los excesos y diferencias habidas entre varios miembros del tribunal[12]. La razón de estas inspecciones solía ser la denuncia de ciertas irregularidades en la praxis del Tribunal como la omisión de la lectura anual de las Instrucciones y Cartas Acordadas del Consejo, el mal funcionamiento del mismo por las disputas entre sus miembros, por la falta de asistencia o por dedicar el tiempo de trabajo en el Tribunal a otros menesteres. Junto a esas cuestiones menores había otros aspectos de mayor gravedad imputados a los inquisidores como irregularidades en el despacho de los mandamientos de prisión, en el desarrollo de las causas, en la obligación de guardar secreto y en la práctica del tormento[13].

Algunos de esos problemas habrían de convertirse en permanentes. Una de las denuncias más reiteradas fue la escasa dedicación de ciertos miembros del Tribunal al trabajo. Así lo hizo saber uno de los inquisidores de Llerena, Manuel Sánchez Velasco, en 1794. En un informe enviado a la Suprema sobre el desempeño de las funciones de los miembros de aquel Tribunal afirmaba el inquisidor: "… ser bien notoria la desigualdad de su trabajo i facultades, y la poca afición de algunos a servir con esmero y puntualidad, siendo ya bastante notable la falta de asistencia y de zelo". Con todo, en su opinión, lo más grave no era eso sino la influencia que intentaban ejercer en sus pretensiones y la falta de secreto de los informes. Así lo expresaba: "y cuando la resulta de sus pretensiones no corresponde a sus deseos suelen achacarlo a los informes que se hacen, cuia sustancia procuran saber i averiguar curiosamente para dar pabulo a sus quexas y resentimientos". El inquisidor concluía señalando que no era fácil corregir estos desórdenes debido a la forma de gobierno del Tribunal, "pues siendo muchos a mandar con igual jurisdicción y acaso de genios opuestos i contrarias ideas, se hace mui dificultosa la reunión y conformidad de ánimos para la recta administración de Justicia"[14].

Sánchez Velasco fue muy certero en su análisis. Las deficiencias en la práctica procedimental del Tribunal llerenense eran graves y difíciles de solucionar. La realidad fue que perduraron hasta la supresión del Santo Oficio. Así se con-

12 La primera inspección general tuvo lugar en 1565 y la última en los años 1697 y 1698. Entre ambas se sucedieron las realizadas en 1585, 1604, 1619-20, 1623, 1639, y 1643-44 (Isabel Martínez Navas, "Malas prácticas y acciones de mejora en el Tribunal de Distrito de la Inquisición de Llerena", *REDUR* 17, (diciembre 2019): 75).

13 Martínez Navas, "Malas prácticas", 77.

14 Pérez Fernández-Turégano, "El Tribunal del Santo Oficio de Llerena", 454.

firma a la vista de las comunicaciones que mantuvieron en el siglo XIX el Consejo y el Tribunal extremeño. Una relación de 4 de mayo de 1803 "Sobre la práctica de los informes" enviada al inquisidor general, el arzobispo de Zaragoza, por los inquisidores de Llerena Juan Manuel de Cea Escudero y Pedro María de la Cantolla Martínez, denunciaba la mala praxis observada en la redacción de los informes que la Suprema o el inquisidor general encargaban a aquel Tribunal. Afirmaban los inquisidores que los informes que el inquisidor general y el Consejo confiaban al Tribunal se leían en audiencia por el secretario del secreto que se hallaba de turno, junto con la correspondencia y cartas del correo. Una vez evacuados se colocaban las copias en un libro no reservado que se guardaba en la Cámara del Secreto. Y añadían: "Cuando los referidos informes corresponden a negocios y asuntos en que los Secretarios del Secreto y Ministros de asistencia diaria tienen personal interés, pueden aquellos con oportunidad inspeccionarlos y reconocerlos, y será posible su comunicación a los otros compañeros, lo cual no repugna a la constitución ordinaria de estos cuerpos, y a las diversas ideas y carácter de los Individuos que la forman". Por todo ello, los inquisidores declaraban que se veían privados del orden, la paz y la libertad necesaria para elaborar los citados informes "en los que nada más hacemos que pesar la preferencia del bien común con el interés particular"[15].

En otro escrito, datado al día siguiente, proponían algunos remedios para evitar ese "mal verdadero" y poder informar en asuntos reservados de su ministerio con libertad y sin intromisión de los restantes miembros del Tribunal. En su opinión, el problema era que como los informes que se solicitaban desde la Suprema sobre pretensiones de ministros del Tribunal o asuntos en los que estos tenían parte no eran reservados, los inquisidores no podía manifestar con libertad las noticias, opinión o juicio que se habían formado sobre los sujetos y negocios por los que se les preguntaba. Y es que se había consolidado la práctica de que los secretarios del secreto abrieran todas las cartas dirigidas al Tribunal conforme a cartas acordadas, copiando en un libro que tenían a su disposición cuanto se refería. En consecuencia, quedaban enterados del curso de todas las pretensiones y atribuían su buen o mal éxito al favorable o adverso informe de los inquisidores. Al mismo tiempo, con esta práctica quedaban enterados del modo de pensar y opiniones que tendían sobre su proceder y conducta, o sobre la de otros con quienes tenía relación. Todo ello provocaba, en ocasiones, resentimientos secretos y desconfianzas nada favorables al buen orden y tranquilidad que exigía el desempeño de las respectivas obligaciones. Por todo ello, entendían que el mejor remedio era que el Consejo: "se dignase mandar que las cartas

15 AHN, Inquisición, leg. 2794, n. 62.

ordenes sobre informes se remitiesen con cubierta a qualquiera de los que componen el Tribunal. Y entonces evacuados estos reservadamente, quedarían copiados en un cuaderno secreto"[16].

En definitiva, se trataba de mantener la reserva necesaria para la elaboración de los informes confidenciales que afectaban, directa o indirectamente, a los miembros del Tribunal. El Consejo entendió la gravedad del asunto y en la respuesta al margen de dicho escrito, de 10 de mayo de 1803, señaló:

> "Para evitar los graves inconvenientes que resultan de que los secretarios abran las cartas, en las que por esta Superioridad se manda informar sobre el contenido de representaciones en que tienen intereses los mismos secretarios, y cuyos informes copian en el libro destinado para este objeto, escríbase a todos los Tribunales, que en lo sucesivo se dirigiran las ordenes sobre tales informes á uno de sus Inquisidores, los que el Tribunal evacuará sin asistencia de ninguno de los Secretarios, y los copiará en un libro custodiado con la correspondiente reserva"[17].

En este cruce de correspondencia entre el Tribunal de Llerena y la Suprema, encontramos una representación de 15 de mayo, dirigida al Consejo por los inquisidores extremeños, que ahonda en el tema. En ella precisan los medios que consideraban necesarios para prevenir y poner fin a la mala práctica observada en la redacción de los informes confidenciales. La propuesta se reducía sencillamente a que las cartas en que se pedían tales informes se dirigieran particularmente a los inquisidores, con los memoriales de los interesados, para poder "conferenciar privadamente acerca de su contexto, y evacuarlos de común acuerdo con la justificación y libertad que apetecemos". Con esos informes y con las cartas del inquisidor general y del Consejo se formaría un cuaderno que quedaría custodiado, con toda reserva, en sus cajones anotando en él todo lo necesario para su inteligencia. Con la misma diligencia debían conservarlo los inquisidores futuros. Por otra parte, para evitar que los interesados molestaran al Inquisidor General y al Consejo con instancias inoportunas acerca de un determinado asunto convendría que, en los casos de desestimarse la solicitud, se dirigiera al Tribunal carta orden en la forma acostumbrada, omitiendo la circunstancia de que precedió informe. Y, en iguales términos se debería proceder cuando los miembros del Tribunal fuesen agraciados por razonables y justas

16 AHN, Inquisición, leg. 2794, n. 63.
17 AHN, Inquisición, leg. 2794, n. 63.

consideraciones en sus pretensiones. La propuesta fue aceptada en su integridad por la Suprema[18].

1. LA VISITA DE RAIMUNDO ETTENHARD Y LAS INSTRUCCIONES DE 1805

La falta de reserva en los informes confidenciales era una de las muchas irregularidades que se cometían en el Tribunal extremeño. Así lo manifestó Raimundo Ettenhard, en su visita de 1805. El 24 de septiembre de ese año redactó un informe en el cual denunciaba otros abusos y defectos que allí se daban, especialmente la reiterada inobservancia de las cartas acordadas y otras órdenes de la Suprema. Ante esa situación, el Consejo ordenó que se redactaran unas instrucciones para corregir inmediatamente la buena dirección y gobierno del Tribunal. En ellas se conminaba a todos sus miembros a desempeñar su cometido con rigurosidad, evitando todo motivo de queja y siendo responsables de cualquier descuido que se advirtiera por la inobservancia de lo dispuesto en órdenes superiores, especialmente en lo relativo a los capítulos comprendidos en la visita que se consideraron dignos de enmienda y cuyos puntos principales fueron:

1. El Tribunal y su fiscal debían observar el contenido de las Instrucciones del Santo Oficio del Señor Pérez de Prado. A tal efecto se enviarían a Llerena seis ejemplares, junto a una docena de la Cartilla del Tribunal de Corte, por ser más clara, metódica y concisa que la que había ese Santo Oficio. Para la rigurosa observancia de su contenido se entregaría una a cada ministro al incorporarse al cargo, con la condición de devolverla sus herederos o testamentarios después de su muerte.
2. Se debía elaborar un nuevo Libro llamado el *Vocandonum* en cuyos asientos se incluirían todos los delatados. Comenzaría con los datos de ese siglo y en él el fiscal anotaría por orden alfabético todas las personas delatadas según rigurosa cronología, dejando al frente de cada nombre "un hueco proporcionado á recubrirlo para colocar en él la letra inicial de *Suspenso, Penitenciado o Reconciliado*". Además, el Tribunal debía ordenar las hojas sueltas y las que faltaban "según el orden de foliatura en lo antiguo y único que hay en él".

18 Así lo manifestó en su respuesta de 23 de mayo de 1803: "Tendrase presente en los informes que se pidan por los dependientes del Tribunal" (AHN, Inquisición, leg. 2794, n. 65).

También debían formar un nuevo Libro de *Suspensos* que, ordenado como el anterior, detallaría en cada asiento el fundamento de la suspensión, la fecha de su auto, el legajo en que se hallaba colocada la causa y el número que en él ocupaba. El mismo orden se observaría en el *Libro de Solicitantes* y en todos los demás procesos, aunque no fueran de fe.

3. En todas las causas se pondría la "Portada" o cubierta según el estilo del Santo Oficio, pues se había notado en esto mucha negligencia, informalidad y descuido por parte de ese Tribunal. En dicha cubierta se indicarían las diligencias, comisiones y providencias mandadas ejecutar, con sus correspondientes fechas, para facilitar un conocimiento fiel y rápido del estado de cada proceso. También debía anotarse el lugar en que se colocaba esa causa y el número que ocupaba, concordándose con los asientos de los Libros antes mencionados para evitar, de este modo, la confusión y desorden reinante. Con ello se ganaría en claridad y rapidez en la búsqueda de las causas y se evitaría la pérdida o extravío de alguna, como hasta entonces había sido frecuente.
4. Todas las comisiones que se despacharan por el Tribunal debían ponerse con el encabezamiento de estilo observado en el resto, sin expresar el nombre del delator y del testigo citado que se iba a examinar o conteste. Únicamente se incluiría lo preciso e indispensable para el examen de dicho testigo, según lo solicitado por el fiscal. Tampoco se pediría, por regla general, el examen de los contestes que resultaran en ese interrogatorio.
5. El ingreso de nuevos miembros del Tribunal y sus informaciones sobre limpieza de sangre debían asentarse en un Libro, según se había practicado hasta 1642. El Tribunal encomendaría tales informaciones a sus ministros más cercanos, tal y como se había mandado reiteradamente por cartas acordadas y en diferentes visitas. En el caso de ser necesario remunerar a algún ministro o calificador, se haría presente al Consejo. Igualmente, si no hubiera en Llerena calificadores para evaluar las obras delatadas en ese Tribunal se remitirían, siguiendo la práctica establecida, a Badajoz y Plasencia, y si allí tampoco se encontraran expertos en lenguas italiana y francesa se enviaría la obra a la Suprema.
6. También debía elaborarse un *Libro de Contaduría* o *Cuaderno anual*, foliado en todas sus hojas, en el cual el contador señalaría las tomas de razón para legitimar las partidas que debían admitirse al receptor, exhortándole a practicar los debidos enarques de caja,

sin esperar a la presentación de los estados de caudales. El Tribunal se encargaría de entregar a los contadores y al receptor las copias de las órdenes de los inquisidores generales o del Consejo relativas a hacienda, y el fiscal velaría por la claridad, justificación y buen orden del manejo y distribución de los caudales del Real Fisco.

7. En cuanto al receptor, debía cumplir con eficacia todo lo que estaba a su cargo para las cobranzas debidas. Además, tenía que actuar con prontitud y diligencia para hacer los acopios de los materiales necesarios para las obras, presenciar y animar su buena ejecución y custodiar los enseres sobrantes que pudieran resultar útiles en futuras ocasiones, siendo firme y prudente en no cargar al Real Fisco obras o gastos que no le correspondía satisfacer por ir a cargo de las personas que las disfrutaban.
8. El Tribunal debía ser más activo en la cobranza de los réditos de los censos que percibía la receptoría que ascendían a 29.775 reales y 10 maravedís de vellón anuales, pues aún había dos totalidades sin cobrar previniéndole que, pasado ese plazo, debía despachar mandamiento de ejecución contra los morosos. Lo mismo se prevenía sobre el cobro de los dos años de atrasos que adeudaba el arrendador de la huerta llamada "De los Señores". Igualmente, se recordaba que debían seguirse con efectividad los pleitos fiscales pendientes -uno con la Marquesa de la Isla, vecina de Cáceres, y el otro con Pizarro, de Bienvenida- haciendo entender al receptor y al procurador del Real Fisco sus respectivas obligaciones.
9. En cuanto a competencias, se reiteraba que el Tribunal solo podía actuar en las cuestiones propias de su instituto prevenidas en las cartas acordadas, a fin de evitar conflictos con otras personas, cuerpos o comunidades. Además, se insistía en la obligación del secreto en todos los asuntos y causas de fe pertenecientes al Santo Oficio, cuyo cuidado correspondía muy especialmente a los ministros del Tribunal. El mismo sigilo observado en las cuestiones de fe debía guardarse en materia de hacienda.
10. Otros puntos se referían al protocolo y buen orden que tenían que observar los miembros del Santo Oficio llerenense. Por ejemplo, debían presentarse en los Autos de Fe y fiestas de San Pedro Mártir y Arbués vestidos adecuadamente, esto es de negro y no de color como solían hacerlo; y no podían llevar sombrero dentro del Tribunal, tanto en las oficinas como en la portería. Además, se prohibía

> absolutamente fumar en sus estancias; y se encargaba a los inquisidores que se dieran a respetar con los subalternos, no admitiendo chanzas y satisfacción de ellos.

El Tribunal, cada dos meses, debía dar puntual aviso al Consejo sobre el cumplimiento de todos y cada uno de los puntos expresados en la Instrucción. Y las Juntas de Hacienda que hasta entonces se reunían cada cuatro meses, debían hacerlo cada dos, avisando al Consejo del estado de los derechos del Real Fisco, de las diligencias que en ellos se practicaban y del estado de cada pleito pendiente, encargando al fiscal el puntual cumplimiento de su oficio[19].

2. LA PRAXIS PROCEDIMENTAL POSTERIOR

Las Instrucciones ponían de manifiesto las graves deficiencias observadas en la praxis procedimental del Tribunal extremeño: vacío y desorden documental, inobservancia de las disposiciones superiores, falta de claridad y justificación en el manejo de los caudales del Fisco, mala gestión económica, e incumplimiento de principios procesales fundamentales como el sigilo o el deber de secreto. Algunos de estos males afectaban a otros Tribunales incluso a la Suprema, como la adecuada custodia de la documentación producida durante el desarrollo de las causas, que debía quedar convenientemente ordenada en los archivos de cada Tribunal por si era necesario una revisión del proceso, pues las sentencias inquisitoriales nunca pasaban a cosa juzgada, o para poder ser consultada en nuevos procesos en los que resultara de utilidad. Para ello se había implementado un sistema de Libros de registros que, desde luego, en el caso extremeño había caído en desuso. Las medidas propuestas pretendían poner fin a esa mala práctica que, al parecer, se alargaba en el tiempo.

La implementación de los puntos establecidos en la Instrucción para corregir las irregularidades procedimentales denunciadas por el visitador no debió ser tarea fácil. En una provisión de 2 de enero de 1806 la Suprema recordó al Tribunal de Llerena que debía aplicar los autos y resoluciones de esa Superioridad y le advirtió: "no moleste al Consejo" con representaciones contrarias a ellas[20]. El 22 de marzo, con motivo de la causa seguida contra Sebastián Roldán, subdiácono religioso dominico, por celebrar misa sin ser sacerdote, se advierte al Tribunal que también debía haberle juzgado por el delito de proposiciones, que resultó de la representación que hizo el testigo Felipe Lorenzo, y que el Tribunal

19 AHN, Inquisición, libro 644, fols. 101-106.
20 AHN, Inquisición, libro 644, fol. 108 vto.

había mirado "con indiferencia… cuya representación debió reconocer el fr. Felipe Lorenzo, y en su virtud examinar los dos religiosos y un seglar que se citan en ella; y por consiguiente debieron hacersele cargos sobre ellas y darsele en publicación: todo lo cual se ha omitido contra el estilo y practica del Santo Oficio"[21]. También se advirtieron dilaciones innecesarias en algunos procesos. Por ejemplo, el 20 de febrero de 1808 el Consejo remitió al Tribunal llerenense la sumaria seguida contra José Muñoz Ramírez por delito de doble matrimonio para que "sin dilación alguna" se procediera a la averiguación del mismo, advirtiendo: "como debiais haberlo verificado segun instruccion practica y estilo del Santo Oficio, sin detenerse el Tribunal en el conocimiento que ha tomado el provisor de Merida, el qual por ser de muy distinta naturaleza, no impide el que corresponde á ese Santo Oficio; y asi hecho y oydo el fiscal, se vote y remita esta Sumaria al Consejo, con todo lo demás que por qualquiera otro respecto resulte contra el reo"[22].

Entre todas las irregularidades observadas, sin duda, una de las más graves era el incumplimiento de un principio esencial del Santo Oficio como el deber de secreto, "piedra angular de todo el proceso inquisitorial", en palabras del profesor Gacto[23]. El secreto debía observarse en todas las fases del proceso. Así lo había recordado una provisión de la Suprema, de 26 de julio de 1801, dirigida a todos los miembros del Tribunal de Llerena. Se trataba de una carta-orden "Sobre la observancia religiosa de juramento en los dependientes" que reiteraba la obligación de secreto y de religiosa observancia que debía tener el juramento que prestaban todos los ministros del Santo Oficio, de cualquier clase y condición. El 20 de agosto siguiente fueron convocados en la sala del Tribunal extremeño todos los ministros y oficiales residentes en esa ciudad para dar lectura a la misma. En su consecuencia, "prestaron nuevo juramento de observar y cumplir lo que se manda, con la exactitud, y bajo de las penas que se insinúan". Además, se despacharon a los pueblos de ese distrito donde había amplio número de ministros las cartas instructivas correspondientes hasta verificar dicha orden. Sin embargo, parece que la disposición no se cumplió y la desconfianza hacia los miembros del Santo Oficio fue una constante. Por ejemplo, el 18 de agosto de 1804 el Consejo de Inquisición remitió al Tribunal del Llerena una carta de José del Castillo Barrantes, cura párroco de las Navas del Madroño, de 10 de ese mes, sobre el modo de delatar al Santo Oficio a dos de sus feligreses por varias proposiciones que se les habían escuchado y "otras cosas". El Consejo

21 AHN, Inquisición, libro 644, fol. 112.

22 AHN, Inquisición, libro 644, fol. 124.

23 Enrique Gacto, "Consideraciones sobre el secreto del proceso inquisitorial", *Anuario de Historia del Derecho* Español, n. 67 (1997): 1648.

mandaba al Tribunal que el autor reconociera dicha carta, que declarara en forma sobre su contenido y que se examinaran a los contestes "con lo demás que haya lugar". Y como se desconfiaba del rigor y capacidad de secreto de los comisarios locales, ordenó: "Para lo cual excusa valerse de los comisarios de Brozas, y lo haga de Ministros imparciales, con particular encargo del secreto y posible disimulo"[24].

Lo cierto es que, pese a las advertencias e instrucciones, la vulneración del secreto y los abusos de los funcionarios locales se mantuvieron hasta los últimos años de funcionamiento del Santo Oficio extremeño. El 24 de noviembre de 1808 el Consejo de Inquisición devolvió al Tribunal de Llerena la causa de Sor María de Cristo, una religiosa franciscana del convento de San Juan de la Penitencia de la villa de Belvis de Monroy. Había sido denunciada el 31 de enero de 1807 por delitos de falsa delatora espontánea, pactos diabólicos, falsa creencia de los sacramentos de Penitencia y Eucaristía, así como sacrilegios y ultrajes hechos al Santísimo Sacramento. La denuncia dio lugar a un proceso que se prolongó a lo largo de un año. La documentación procesal, compuesta por 114 hojas, iba acompañada de una carta en la cual se ordenaba la ejecución de lo resuelto por el Consejo y se advertía al Tribunal: "se ha acordado en él al mismo tiempo se os diga, ha visto con sorpresa las informalidades y arbitrariedad de ese Tribunal en el seguimiento de la causa, y se haya en la dura necesidad de encargaros muy estrechamente la mas puntual y exacta observancia de las Instrucciones y práctica del Santo Oficio, cuya transgresión no podrá mirar con indiferencia"[25].

En efecto, durante el desarrollo de la causa se habían observado serias irregularidades, fundamentalmente: negar a la rea su derecho a espontanearse, con el perjuicio procesal que ello suponía; nombrar notario del Tribunal donde se siguió la causa a quien ya conocía los hechos y había intentado ocultarlos para proteger al cómplice de la religiosa, su sacerdote confesor; conculcar la obligación de secreto; y manipular la declaración de la rea mediante intimidación[26].

Así pues, parece que pese a las advertencias e instrucciones la praxis procedimental del Tribunal de Llerena en su última etapa continuó enturbiada por

24 AHN, Inquisición, leg. 2794, n. 124.

25 AHN, Inquisición, libro 644, fol. 127.

26 He tratado el desarrollo de esta causa en "El proceso inquisitorial de sor María de Cristo: la monja endemoniada de Belvís de Monroy (1807)", en *La mujer bajo la acción inquisitorial. El Tribunal de la Inquisición de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*, coord. por Beatriz Badorrey Martín, Luis Garraín Villa, Felipe Lorenzana de la Puente, Carlos Pérez Fernández-Turégano, Sixto Sánchez-Lauro (Madrid: Sindéresis, 2024) 269-293.

serias arbitrariedades. Pese a todo el Santo Oficio extremeño mantuvo su actividad hasta 1820. Al menos así de deduce a la vista de la documentación conservada.

3. CAUSAS DE FE ABIERTAS Y REOS MANDADOS PRENDER EN EL SIGLO XIX

La actividad del Santo Oficio extremeño en el siglo XIX se vio muy mermada respecto a épocas precedentes. Las causas de fe abiertas y el número de reos presos o mandados prender disminuyó notablemente pues habían decaído la mayor parte de los delitos perseguidos en las centurias anteriores que, siguiendo a Panizo y Lavado, podían sintetizarse en tres grandes grupos:

1. Delitos que respondían a la tentación de ser diferentes, en un ejercicio de marginalidad religiosa-social: judaizantes y moriscos.
2. Delitos que respondían a la tentación de pensar en muy diferentes formas: alumbrados, protestantes, ilusos, impedientes, apostasía, inhábiles, falso testimonio, blasfemias, proposiciones heréticas, masonería, pacto con el diablo, superstición, brujería, hechicería, sortilegios, libros prohibidos.
3. Delitos por la tentación de sentir, en los que estaba presente la práctica de pecados sexuales: sodomía, poligamia, bestialismo, solicitación en confesión, bigamia y poligamia[27].

Para reconstruir con exactitud los procesos de fe abiertos por el Tribunal de Llerena en los últimos años de su existencia solo contamos con la documentación que desde allí se enviaba a la Suprema y esta archivó en su sede, pues el archivo secreto del Tribunal quedó prácticamente destruido como consecuencia de los avatares bélicos del siglo XIX. La documentación está custodiada en la Sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional y, aunque es muy incompleta, nos permite hacernos una idea bastante aproximada de los principales delitos perseguidos por el Tribunal extremeño en el Diecinueve, hasta su extinción. Siguiendo la tipología de Panizo y Lavado se puede afirmar que, desaparecidas las herejías del primer grupo citado y habiendo decaído notablemente la mayor parte de los delitos graves de los otros dos, en el ocaso de su existencia la acción de la Inquisición llerenense se centró en algunos delitos del segundo grupo, fundamentalmente los de blasfemias y proposiciones heréticas, en ocasiones, unidos a francmasonería o a la retención y lectura de libros prohibidos. Además,

27 Panizo Santos y Lavado Suárez, "Actividad procesal y represión", 60-61.

con carácter residual, se mantuvieron ciertos delitos del tercer grupo como solicitación en confesión o bigamia.

La documentación nos permite conocer el número de reos encausados, al menos en ciertos periodos. Por ejemplo, a la vista de las cartas, expedientes y memoriales despachados por la Secretaría de Cámara del inquisidor general José Ramón de Arce conocemos las causas abiertas en el Tribunal de Llerena en los primeros años del siglo XIX, concretamente entre 1803 y 1806. Durante esos años fueron procesadas las siguientes personas:

1. Por retención de libros prohibidos: Tomás Laguna, tesorero de la Iglesia de Plasencia que tenía una obra francesa en tres tomos titulada *La Morale Universelle*[28] .
2. Por proposiciones: José María Civel; Alonso Barbaño, natural de la Puebla de Montijo; José Hernández Navarrete, presbítero secularizado de las Escuelas Pías; José Pretel, marino[29].
3. Por celebrar misa sin ser sacerdote: Sebastián Roldán, subdiácono y religioso dominico, detenido en el convento de su orden de la villa de Cáceres[30].

En el mes de marzo de 1808 se interrumpió la actividad del Tribunal por la guerra de la Independencia y no debió reanudarse hasta enero de 1815. Desde entonces hasta 1820, año en que de facto dejó de existir, fueron procesadas las siguientes personas:

1. Por proposiciones: el pordiosero Antonio Español, natural de Coria, "sin más señas"; Clemente Isla, relojero, por delito de proposiciones e inobservancia de algunos preceptos eclesiásticos; Francisco Soto, portaestandarte del regimiento de Caballería Húsares de Burgos, acuartelado en Llerena; Nicolás Marcos, natural y vecino de Casas Millán, de oficio arriero; Antonio Casquete, presbítero de la villa de León; José Varela, natural de Sevilla y soldado de la primera compañía del regimiento de Infantería de Mallorca; José Méndez Rodrigo, cura párroco de la villa de Villar del Rey; Francisco Paniagua, natural y vecino de Guadalupe, soltero de 45 años, maestro de primeras letras; fray Juan de Rafael, religioso del convento de Carmelitas Descalzos de Guadalcázar, obispado de Córdoba; Francisco Otero y Francisco García, cabos primeros del

28 AHN, Inquisición, leg. 2795 n. 5.
29 AHN, Inquisición, leg. 2795 ns. 23, 28, 63 y 119.
30 AHN, Inquisición, leg. 2795 n. 33.

batallón del regimiento de Voluntarios del Gerona, antes Cazadores del rey, residentes en Cuenca y de oficio sastres; Juan García Becerra, abogado de los Reales Consejos, vecino de Villanueva de la Serena; Joaquín Canseguio, oficial graduado y sargento 1º de la 4ª compañía del regimiento de Mallorca, y Dionisio Díaz, también sargento 1º de la 1ª compañía del mismo regimiento; Liborio Jerez, subteniente del regimiento de caballería de Lanceros de Extremadura; fray Miguel de la Torre, alias *el Padre Valencia*, religioso descalzo de San Pedro de Alcántara, conventual y maestro de primeras letras en el de su Orden de la villa de Arroyo del Puerco; Juan Antonio Navas, vecino de Villar de Plasencia; Juan Antonio Manzano, médico titular de la villa de Lumbrales, casado de 40 años; Bartolomé López, casado y vecino de Almoharín; Francisco Peña, cirujano retirado de Badajoz, casado de 45 a 50 años; Juan Calero, natural de Zafra y residente en Zahara, provincia de Sevilla, además del delito de proposiciones se le acusaba de retención y lectura de libros prohibidos, y de haber faltado al cumplimiento del precepto de oír misa; Toribio Moreno, alférez del regimiento de Caballería voluntarios de España, que se hallaba en Llerena y acababa de ser agregado al de Sagunto[31].

2. Por francmasonería: Manuel de Lara, natural de Villamayor, en el arzobispado de Toledo, soltero de 23 años ayudante mayor del regimiento de Caballería de Húsares de Burgos, cuya profesión verificó en la Logia de la plaza de Gibraltar; Domingo Escandón, comerciante, natural de Cádiz, soltero de 45 años[32].
3. Por proposiciones y sospecha de francmasonería: Antonio Catalá natural de Valencia, y capitán de infantería; José González Aceifas, que había sido cura párroco de Santa Ana de la ciudad de Sevilla[33].
4. Por solicitación en confesión: fray Matías de Jesús, sacerdote Carmelita descalzo, residente en su convento de la villa de Espejo, distrito de la Inquisición de Córdoba[34].

31 La causa de Toribio Moreno fue la última registrada por el Santo Oficio extremeño, el 19 de enero de 1820. Fue respondida por la Suprema el 25 de enero. Pueden verse todas ellas en AHN, Inquisición, leg. 2795 ns. 169-171, 173-176, 180, 184, 186, 187, 190, 192, 194-196, 198-201.

32 AHN, Inquisición, leg. 2795 ns. 178 7 179.

33 AHN, Inquisición, leg. 2795 ns. 177 y 183.

34 AHN, Inquisición, leg. 2795 n. 181.

5. Por retención de libros prohibidos: José Gil, abogado de Madrid, casado y con hijos que tenía un libro que estaba en idioma francés con láminas lascivas[35].
6. Por bigamia: María Caballero y Berrocal, cuyo verdadero nombre era María Paula Vicho, y Nicolás Sánchez Espinal, vecinos ambos de San Vicente de Alcántara, y naturales, aquella de las Navas de Madroño, y este soldado que fue de la compañía cuarta del real cuerpo de Zapadores, natural de la villa del Prado, y en ese momento guarda del resguardo de dicha villa de San Vicente[36].

Así pues, en los últimos cinco años de funcionamiento del Tribunal extremeño fueron procesados 28 reos, de ellos: veinte por delitos de proposiciones, dos por francmasonería, otros dos por proposiciones y sospecha de francmasonería, uno por solicitación en confesión, uno por retención de libros prohibidos y dos por bigamia. Es decir, la inmensa mayoría, más del setenta por ciento, de los procesados por el Santo Oficio extremeño en sus últimos años de funcionamiento lo fueron por delitos de proposiciones.

Aunque se trataba de delitos menores que, en muchos casos, podían resolverse con una mera absolución sacramental, la Suprema mantuvo la jurisdicción sobre ellos hasta sus últimos días. El siguiente ejemplo sería la excepción que vendría a confirmar la regla general. El 18 de abril de 1803 Mauricio Vélez de Cosío, presbítero de Ciudad Rodrigo, solicitó permiso al inquisidor general, el arzobispo de Zaragoza, para poder absolver en casos reservados de herejía. Lo hizo con motivo de la confesión de una doncella "de genio mui altivo e inflamable i muy propenso, como ella misma se describe, à la insubordinación, i à la ira". La joven, de poco más de quince años, había intentado acallar sus flaquezas haciendo confesiones sacrílegas, hasta que finalmente quiso hacer una general ante él. Entre las culpas confesadas se acusó de las siguientes:

> "Mui de continuo me impaciento contra Dios por leves cosas, i en los trabajos de disgustos i males me he quexado de sus providencias, teniendo impaciencia, juzgándole, profiriendo las expresiones de que no sabia lo que se hacia, que es injusto, deseando que no me hubiese criado, i que mejor seria no hubiese Dios para no haber infierno… en la conversación he proferido algunas expresiones de burla contra Dios i los Santos, i misterios, i personas devotas, tachándolas de simples. Me parece no he dudado nada de fé, porque si alguna cosa me ha

35 AHN, Inquisición, leg. 2795 n. 185.
36 AHN, Inquisición, leg. 2795 n. 172.

> pasado por la memoria la he desechado, conociendo son misterios que nadie puede comprehender".

El confesor, considerando que las últimas expresiones destruían y contradecían a las primeras, y en atención al temperamento altivo y orgulloso de la joven, le preguntó si realmente dudaba de la justicia divina. Ella respondió que sí y que le había llevado a creerlo "el ver prosperar á muchos malos en esta vida, i que otros muchos buenos estaban abatidos, i despreciados, i lo pasaban con suma infelicidad: que muchos que habían sido mui virtuosos se habían condenado al fin por un pecado, i otros que habían sido grandes pecadores por ultimo se habían salvado". El confesor entendió que no tenía autoridad ni jurisdicción para absolverla por sus blasfemias heréticas y la despidió sin el beneficio de la absolución. Pero, temiendo que continuara confesándose mal toda su vida si no se le concedía, que se abandonara a mayores excesos que los cometidos hasta entonces o que incurriera en alguna otra infamia, solicitó al inquisidor general facultad para absolverla *in foro tantum interno* de su herejía mixta. Y añadió:

> "Y si V.E. me quiere dispensar esta gracia para otros casos de igual naturaleza, que en lo sucesivo me puedan ocurrir (como efectivamente me han ocurrido hasta ahora), quedare sumamente agradecido á su dignación, i con ella me relevará V.E. de muchos sinsabores que he tenido que sufrir alguna vez, para impetrar semejante facultad. Si V.E me la concede, como espero, usaré de ella con la sobriedad i rectitud que corresponde, sin que por ella pretenda que se enerven las del Santo Oficio para todo lo que deduzca al fuero externo, o contencioso"[37].

El inquisidor general resolvió unos días después, el 22 de abril, ordenando que se librara autorización solo para ese caso particular, reservándose él la jurisdicción sobre esos pecados. Así se le comunicó al suplicante al día siguiente:

> "Muy Sr. mio: He recibido la de Vm. fecha 18 del corriente en que me pide facultad para absolver á un penitente de pecados reservados á mi jurisdicción; y aunque con mucho gusto la concederé, debo antes prevenir á Vm. que tengo por mejor le aconseje que haga una espontanea delación de sus excesos ante cualquier Comisario del Santo Oficio, para la que puede Vm. hacer de Notario: asegurándole del absolutisimo secreto que se guardará en esta materia, como sucede en todas las de la Inquisición.
>
> Por este medio se le excusa el sonrojo que le puede sobrevenir, si por alguna de las personas ante quienes ha proferido las blasfemias, recurre al Santo Oficio

37 AHN, Inquisición, leg. 2795, n. 58.

> y le delata, como es facilísimo: pues en este caso nada le sufragará la absolución sacramental para que me pide Vm. facultad, por extenderse esta solamente al fuero de la conciencia, que ninguna conexión tiene con las penas del exterior.
>
> Si no se allanase el Penitente á declarar espontaneo ante Comisario y Vm. le viese dispuesto á hacerlo ante si solo con entera Confesión, le doy facultad para que se la reciba por si y ante si (haciendo antes juramento de decir verdad y guardar secreto) y expresando todas sus proposiciones y blasfemias, la firmará con Vm. diciendo su edad, estado y naturaleza.
>
> Pero si habiendo persuadido estos medios de desengaño y entera seguridad no los abraza, sino que insta pidiendo la absolución Sacramental podra Vm. dársela, hallándole bien dispuesto para la detextacion precisa de sus excesos, e imponiendole la penitencia que dejo á su arbitrio, á cuyo fin le concedo por esta vez la facultad necesaria, con prevención de que habiendola usado, me devuelva Vm. esta carta, avisándome al pie de ella lo que haya resultado"[38].

Así pues, el arzobispo inquisidor general le ofrecía a la penitente tres posibilidades: que se autodelatara ante cualquier comisario del Santo Oficio, para evitar la apertura de un proceso por posibles denuncias de otros[39]; que se delatara ante el confesor, reconociendo todas sus proposiciones y blasfemias; o que solicitara la mera absolución sacramental del confesor, recibiendo la penitencia correspondiente, facultad esta que no se extendería a otros supuestos.

La penitente optó por la tercera opción, afirmando que las dos primeras le causarían "gravísimos inconvenientes". Y aunque el confesor intentó convencerla de lo contrario, no logró persuadirla: "No obstante – señaló- detestó, abjuró sacramentalmente sus errores i excesos, prometió desdecirse i retractarse de ellos, e instando por la absolución, se la concedí imponiendole la penitencia saludable"[40].

En consecuencia, el Santo Oficio continuó juzgando los delitos de proposiciones hasta el final de sus días. Aquel Tribunal que durante siglos había perseguido las grandes herejías y castigado graves delitos como hechicería, brujería o superstición, en el ocaso de su existencia se limitaba a juzgar a quienes como

38 AHN, Inquisición, leg. 2795, n. 59.

39 Conviene recordar que la autodenuncia era la forma más beneficiosa para el reo de confesión procesal, pues las sentencias eran incomparablemente más benignas que las que correspondían a procesados condenados por idénticos delitos, pero por denuncia ajena (Leandro Martínez Peñas, *El proceso inquisitorial,* (Madrid: Fundación Universitaria Española, Instituto de Historia de la Intolerancia y Asociación Véritas, 2022), 191).

40 AHN, Inquisición, leg. 2795, n. 59.

Francisco Soto, portaestandarte del regimiento de Caballería Húsares de Burgos acuartelado en Llerena, fue denunciado por afirmar que "no hay cielo ni infierno" y que si Dios fuera justiciero "al señor que lo esta ganando todo el día de rodillas, y da limosna a los pobres que llegan, no le da mas que trabajos, y a esos poderosos que no dan una limosna, bienes y mas bienes, ¿y eso es ser Justiciero?"[41].

IV. APÉNDICE DOCUMENTAL

N.1. Sobre la práctica de los informes

"Los informes que V.E. y el Consejo se sirven confiarnos, se leen en Audiencia por el Secretario de el Secreto que se halla de turno, con la correspondencia y cartas del correo, y evacuados se colocan las copias en un libro, que no esta reservado y existe en la Cámara del Secreto. Cuando los referidos informes corresponden á negocios y asuntos en que los Secretarios del Secreto y Ministros de asistencia diaria tienen personal interes, pueden aquellos con oportunidad inspeccionarlos y reconocerlos, y sera posible su comunicacion á los otros compañeros, lo cual no repugna á la constitucion ordinaria de estos cuerpos, y á las diversas ideas y caracter de los Individuos que la forman.

El orden, la paz y libertad necesaria para desempeñar los citados informes presentan los antecedentes insinuados como un mal verdadero que anuncia un bien efectivo en las justificadas providencias de V.E. y del Consejo, quienes solamente podrán prevenirle.

Sacrificamos desde luego gustosos el ligero trabajo de evacuar y escribir los informes expresados, y satisfaremos los portes del correo en que nada mas hacemos que pesar la preferencia del bien comun con el interés particular. Nuestro Señor conserve a V.E. en toda prosperidad los años de nuestros deseos. Inquisicion de Llerena, Mayo 4 de 1803. Juan Manuel de Cea Escudero, Pedro María de la Cantolla Martinez. Al Exmo. Sr. Arxobispo de Zaragoza, Inquisidor General" (AHN, Inquisición, leg. 2794, n. 62).

"Como los informes que V.A. se sirve mandarnos extender sobre pretensiones de Ministros ó asuntos en que estos tienen parte no nos sean reserbados, suele faltar toda aquella libertad que se requiere para descubrir á otro que V.A. las noticias que tenemos, opinion o juicio que formamos sobre los sujetos y negocios de que se nos pregunta; pues habiendose de abrir conforme á Cartas Acordadas por los Secretarios del Secreto todas las cartas dirigidas al Tribunal,

41 AHN, Inquisición, leg. 2795, n. 171.

y quedando copiado en libro que tienen á su disposición quanto se informa, es indispensable se enteren del curso de todas las Pretensiones y atribuyan su buen ó mal exito á nuestro favorable ó adverso informe, y que al mismo tiempo logren saber nuestro modo de pensar acaso sobre sus ocultos procederes y conducta, ó de los otros con quienes tienen relación: todo lo cual es necesario produzca alguna vez resentimientos secretos y desconfianzas nada favorables al buen orden y tranquilidad que exige el desempeño de las respectivas obligaciones. Por lo que si fuere del agrado de V.A. podría convenir se dignase mandar que las cartas ordenes sobre informes se remitiesen con cubierta á qualquiera de los que componen el Tribunal. Y entonces evacuados estos reservadamente, quedarian copiados en un cuaderno secreto. Dios guarde a V.A. muchos años. Inquisición de Llerena 5 de Mayo de 1803. Dn. Juan Manuel de Cea Escudero. D.D. Pedro María de la Cantolla Martínez".

Respuesta al margen: "En el Consejo á 10 de mayo de 1803. Para evitar los graves inconvenientes que resultan de que los Secretarios abran las cartas, en las que por esta Superioridad se manda informar sobre el contenido de representaciones en que tienen intereses los mismos Secretarios, y cuyos informes copian en el libro destinado para este objeto, escribase á todos los Tribunales, que en lo sucesivo se dirigirán las ordenes sobre tales informes á uno de sus Inquisidores, los que el Tribunal evacuará sin asistencia de ninguno de los Secretarios, y los copiará en un libro custodiado con la correspondiente reserva" (AHN, Inquisición, leg. 2794, n. 63).

"Los medios que nos parecen oportunos para prevenir los inconvenientes, que se han demostrado en la practica de los informes que se encargaban al Tribunal por V.E. y el Consejo, y el método de copiarse en el libro destinado al intento, se reducen sencillamente a que las cartas en que se piden se nos dirigiesen particularmente con los memoriales de los Interesados, para conferenciar privadamente acerca de su contexto, y evacuados de común acuerdo con la justificación y libertad que apetecemos. Se formaría en este caso un Quaderno de dichos informes, a el que se unirían las Cartas Superiores de V.E. y SS. del Consejo, y le custodiaríamos con toda reserva en nuestros cajones, poniendo en el las notas necesarias para nuestra inteligencia y con la misma diligencia avrian de conservarle los Inquisidores que nos subcedan. Para ocurrir á que los interesados molestasen las atenciones de V.E. o del Consejo con instancias inoportunas acerca de un mismo asunto, convendria que en los casos de desestimarse la solicitud, se dirigiese al Tribunal Carta Orden en la forma que se acostumbra, omitiendose la circunstancia de que precedió informe, y en iguales terminos se podría proceder cuando fuesen agraciados por razonables y justas consideraciones.

Es cuanto podemos representar a V.E. con la claridad y distinción que hemos comprehendido, y no fue posible. Nuestro Seños guarde a V.E. en toda prosperidad los años de nuestros deseos. Inquisición de Llerena, Mayo 15 de 1803. Dr. Dn. Juan Manuel de Cea Escudero. Dr. Dn. Pedro Maria de la Cantolla Martinez".

El Consejo responde en Madrid, a 23 de mayo de 1803: "Tendrase presente en los informes que se pidan por los dependientes del Tribunal (AHN, Inquisición, leg. 2794, n. 65).

N. 2. Instrucción de 26 de noviembre de 1805

"Enterado el Consejo (presente el Exmo. Sor. Inquisidor General) de quanto ha expuesto en su informe de 24 de septiembre de este año el Sor. Dn. Raimundo Ettenhard, Inquisidor decano del Tribunal de Corte, en que da cuenta a S.E. de las observaciones que ha hecho en ese en virtud de la comisión que se le confirió para visitarle, y de lo que en su razón han expuesto el Sr. Fiscal y Contador General, ha venido en acordar que en lo subcesivo se observen en ese Tribunal con toda escrupulosidad las cartas acordadas y ordenes de esta Superioridad, mediante haber llegado a entender los abusos y defectos que se en el por su inobservancia, que todo verán corregir inmediatamente para la buena dirección y gobierno del Tribunal. Que este encargue á cada uno de los subalternos el debido cumplimiento á sus respectivos destinos, en términos que se evite todo motivo de queja, y que será responsable el mismo de cualquier descuido que se advierta por no llevar adelante lo dispuesto por Órdenes Superiores, y con especialidad lo que ahora nuevamente se manda observar en los puntos a los capítulos que comprende esta visita y se han considerado dignos de enmienda en la forma siguiente:

Que se os remitan seis exemplares de las Instrucciones del Santo Oficio del Sor. Perez de Prado, como se executa con el primer ordinario que se presente, para que teniéndolas presentes ese Tribunal y su Fiscal, se observe su contenido. Que se haga nuevo Libro llamado el *Vocandonum* en el que deberá formalizarse en sus asientos todo los delatados, principiándose con el actual siglo, colocándose en el por Abecedario, y mano del Fiscal, todas las personas delatadas según rigurosa cronología; dexando al frente de cada nombre un hueco proporcionado á recubrirlo para colocar en él la letra inicial de *Suspenso, Penitenciado o Reconciliado*.

Que ese Tribunal coordine las hojas sueltas y las que faltan según el orden de foliatura en lo antiguo y único que hay en él.

Que se forme nuevo *Libro de Suspensos* que empiece a correr desde principio de este siglo con orden cronológico, y por Abecedario; expresándose en cada asiento el fundamento de la suspensión, fecha de su auto, legajo en que se halla colocada, la Causa, y el numero que en él ocupa.

Que este mismo orden de claridad y exactitud se establecerá en el de *Solicitantes* y en todas las demás clases de procesos aunque no sean de fe.

Que en todas las causas se ponga la Portada, ó sea Cubierta según el estilo del Santo Oficio, mediante que se ha notado en esto mucha negligencia, informalidad y descuido en ese Tribunal.

Que se guarde el estilo que está mandado y se observa en otros, indicando en la Cubierta las diligencias, comisiones, providencias mandadas executar, fechas de todas, a fin de que con mas orden y celeridad se venga en fiel conocimiento del estado que tuviere cada proceso, y aun el fiscal con mayor facilidad dirigirse en su despacho.

Que en la Cubierta de cada causa se note el Legaxo en que se coloca y numero que en el ocupa, concordándose con los asientos de los Libros arriba mencionados, pues de este modo no habrá la confusión y desorden que se ha notado hay en ese dicho Tribunal, y resultará de esta suerte mas claridad y se encontrará inmediatamente la causa que se busca, o se notará luego la falta o extravío de alguna, como hasta ahora ha sido frecuente en ese Tribunal por falta de puntualidad en los registros.

Que todas las comisiones que se despachan por ese dicho Tribunal se pongan con el encabezamiento debido y natural y de estilo en todos los demás, sin expresar el sujeto que ha sido Delator, y el que ha citado la persona que se ha de examinar por oponerse al estilo que esta mandado observar y se ejecuta fielmente en los demás del Santo Oficio; poniendo en el citado encabezamiento que corresponde, y se acostumbra en los Edictos sin las clausulas comunes de dispensar la jurisdicción necesaria (que solo se practicará siempre que las circunstancias lo exijan), para el desempeño de tal Comisión, y sin sujetarse mucho al esmero, puntualidad, y exacta delicadeza con que se deben executar las comisiones en las causas de fe; para que en cada una solamente se diga lo que es preciso o indispensable para el examen del conteste en los precisos términos en que es citado y así resulte de la puntualidad y expecificacion con que haya pedido su declaración el oficio fiscal, según que así le corresponde hacer, y no pedirá en general el examen de los contestes que resultan; sobre cuyo punto se previene a ese Fiscal la mas puntual y estrecha observancia; y que no se expida ninguna comisión sin que se extienda en los términos referidos.

Que se os remitan por el Ordinario una docena de ejemplares de la Cartilla del Tribunal de esta Corte, por ser más clara, metódica y menos abultada que la que hay en ese Santo Oficio, para que en un todo se observe su contenido; procurando entregar a cada ministro al tiempo que preste juramento uno, con la condición de devolverla sus herederos o testamentarios después de su muerte; y a los que no lo son, que lo executen cuando remitan las diligencias que se les hubieran encargado.

Que todos los Ingresos practicados desde principio de este siglo se desagreguen de los Cuadernos en que se hallan, y se coloquen con la debida distinción en la pieza que actualmente está ocupada con las Informaciones de limpieza recibidas en ese Tribunal, guardándose en esto el uso y practica de los demás.

Que se haga un Libro para sentar en el los Depositos que se han executado para las Informaciones de los Ministros que se han recibido y reciban, cuya práctica que siguió hasta el año 1642 ha cesado y debe restablecerse para hacer cargo al Depositario Pretendientes.

Que las Informaciones de limpieza se cometan por ese Tribunal á sus Ministros mas cercanos, según esta repetidas veces mandado por cartas acordadas y diferentes visitas hechas en él, y en el caso de ser necesario remunerar á algún Ministro ó Calificador se hará presente al Consejo.

Que si no hubiere en esa ciudad Calificadores que califiquen las obras que se delaten en ese Tribunal, las remita como se ha hecho en otros tiempos á Badajoz y Plasencia, y si no se encontrase entre ellos quien entienda las Lenguas Italiana y Francesa, se embie la obra y delación a esta Superioridad.

Que ese Tribunal solo se forme para las funciones propias de su instituto y que previenen las cartas acordadas, a fin de evitar por este medio encuentros y competencias con otras personas, cuerpos o comunidades.

Que los Ministros de él se presenten en los Autos de Fe y Fiestas de San Pedro Martir y Arbues vestidos de negro, y no de color como acostumbran.

Que se compren cuatro camas de diferente clase para los reos que hayan de ocuparlas según su graduacion y caracter; las quales y sus ropas se entregarán por Inventario, siendo de cargo del Inquisidor decano el visitar la proveeduria al tiempo de celebrarse las Juntas de Hacienda.

Que ese Tribunal informe sobre el estado que tienen las Carceles antiguas y las de el Torreon, y si convendra demoler los Torreones, y rehabilitar algunas en ellos, ó concluir del todo y perfeccionarlas nuevas.

Que diga lo que falta para habilitar completamente las piezas de Contaduria, Receptoria y SecretarIa del Juzgado, a fin de que los Ministros de estas oficinas las ocupen con la debida separación, remitiendo antes la valoracion que ponga el Arquitecto.

Que se haga un Libro para la Contaduría, ó Quaderno anual para que el Contador señale las tomas de razon para legitimar las partidas que deban admitirse al Receptor, y exhortarle á que haga los enarques cuando debe, sin haverse de esperar a la presentación de los estados de caudales, cuyo libro deberá estar foliado en todas sus hojas; y el Tribunal cuidará de que se pasen a los referidos Contador y Receptor las correspondientes copias de las Ordenes de los Sres. Inquisidores Generales, ó del Consejo relativas á hacienda, segun se expresa en todas ellas. Se encarga al Fiscal el cumplimiento de su obligación de quanto está prevenido por esta Superioridad acerca de que brille la claridad, la justificación, y el buen orden del manejo y distribución de los caudales del Real Fisco.

Que el Tribunal prevenga al Receptor la obligación en que está de cumplir exactamente con eficacia y viveza de cuanto está á su cargo para las cobranzas; pronto y diligente para hacer con oportunidad y economia los acopios de los materiales para las obras, presenciar y animar su buena execucion, y custodiar los enseres que resten, y puedan en otra ocasion ser utiles, siendo firme pero con prudencia en que no se carguen al Real Fisco obras, ó gastos que no le correspondan satisfacer, y que deban ser de cuenta de las personas que las disfrutan. Se advierte al Tribunal sea más activo en la cobranza de los reditos de los censos que percive la Receptoría, los quales ascienden anualmente á 29.775 reales y 10 maravedís de vellón, y resultan mas de dos totalidades por cobrar, lo que exige una mediana diligencia, y no se verifica, previniendole que pasados dos años sin pagar, despache mandamiento de execucion contra los morosos. Lo mismo se le previene sobre el cobro de dos años de atraso que debe el arrendador de la huerta llamada de los Señores. Igualmente se le encarga cumpla con actividad en cuanto a los pleitos fiscales pendientes: uno es el que se sigue con la Marquesa de la Isla, vecina de Caceres, y el otro con Pizarro que lo es de Bienvenida, haciendo entender al Receptor y Procurador del Real Fisco sus respectivas obligaciones. Se recuerdan á ese dicho Tribunal las providencias acordadas por el Consejo relativas á que el Receptor explique con claridad, formalidad y puntual expresion en los Expedientes de Obras las cantidades que se han invertido en materiales, lo que se acopiaron en tiempo oportuno, los enseres que sobraron y se depositaron en el almacen, y los que se consumieron. Que concurra á presenciar las obras que se executan, estimular á los trabajadores, y anotar los efectos que se reciban como peculiar de su obligación, cuidando de que todo se haga bien y cumplidamente, estorbando el robo de los materiales, y que se hagan con

la posible economía; sobre cuyos particulares se encarga á ese Tribunal esté a la mira para su observancia.

Que el Tribunal encargue á sus Ministros el cuidado con el decreto en todos los asuntos pertenecientes al Santo Oficio.

Que absolutamente se prohíba el fumar á persona alguna en las oficinas del Tribunal, y se encarga a los Inquisidores se den á respetar con los Subalternos, no admitiendo chanzas y satisfacciones de ellos, y no permitiendolos estar con sombrero puesto dentro del Tribunal ni sus oficinas aunque sea en la Porteria.

Que se les dé á los Inquisidores una resma de papel cada año por Navidad; y que para el nuevo arrendamiento de la huerta se ficen carteles procurando el mayor aumento de su arriendo, para el que se han de tener presentes las nuevas obras que se han hecho.

Que los Ministros que entienden en materia de hacienda guarden el mismo sigilo que en los asuntos de fe, dando el Tribunal aviso al Consejo de qualquiera transgresion. Y finalmente que el expresado Tribunal dé puntual aviso al Consejo conforme se vayan cumpliendo todos y cada uno de los puntos arriba expresados, cuyo aviso le dará de dos en dos meses; y que las Juntas de Hacienda que antes se tenian de quatro en quatro se tengan ahora de dos en dos, avisando al Consejo del estado de los derechos del Real Fisco, tanto ciertos como dudosos, diligencias que en ellos se practican, y el estado de cada pleito pendiente, encargando al Fiscal el puntual cumplimiento de su oficio. Lo que se os comunica á fin de que lo hagais saber á quienes corresponda. Dios os guarde, Madrid, 26 de Noviembre de 1805" (AHN, Inquisición, libro 64, fols. 101-106).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso Martín, M. L. "La revisión del proceso inquisitorial según las visitas generales". En *Perfiles jurídicos de la Inquisición* española, edit. por José Antonio Escudero, 322-343. Madrid, Universidad Complutense, 1989.

Badorrey Martín, B. "El proceso inquisitorial de sor María de Cristo: la monja endemoniada de Belvís de Monroy (1807)". En *La mujer bajo la acción inquisitorial. El Tribunal de la Inquisición de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*, coord. por Beatriz Badorrey Martín, Luis Garraín Villa, Felipe Lorenzana de la Puente, Carlos Pérez Fernández-Turégano, Sixto Sánchez-Lauro 269-293. Madrid, Sindéresis, 2024.

Escudero, J. A. "La Junta provisional y la supresión de la Inquisición en 1820". *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, n. 26, (2022): 9-34.

Gacto, E. "Consideraciones sobre el secreto del proceso inquisitorial". *Anuario de Historia del Derecho* Español, n. 67, (1997): 1633-1656.

Garraín Villa, L. J. "Los conversos de los siglos XV y XVI y el tribunal inquisitorial de Llerena". En *El Tribunal inquisitorial de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*, dir. por Beatriz Badorrey Martín y Sixto Sánchez-Lauro, 65-106. Madrid, Sindéresis, 2020.

Martínez Navas, I. "Malas prácticas y acciones de mejora en el Tribunal de Distrito de la Inquisición de Llerena". *REDUR* 17, (diciembre 2019): 69-136.

Martínez Peñas, L. *El proceso inquisitorial*. Madrid, Fundación Universitaria Española, Instituto de Historia de la Intolerancia y Asociación Véritas, 2022.

Mayorga, F. "La Inquisición de Llerena en su etapa final". En *Actas del Congreso Internacional Guerra de la Independencia en Extremadura. II Centenario (1808-2008)*, 209-228. Llerena, Sociedad Extremeña de Historia-Centro de Estudios del Estado de Feria, 2008.

Panizo Santos, I. y Lavado Suárez L. "Actividad procesal y represión. El Tribunal de la Inquisición de Llerena a través de su documentación". En *Inquisición. XV Jornadas de Historia en Llerena*, coord. por Felipe Lorenzana de la Puente y Francisco J. Mateos Ascacibar, 59-75. Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2014.

Pérez Fernández-Turégano, C. "El Tribunal del Santo Oficio de Llerena en sus postrimerías: estructura, funcionamiento y conflictos". En *El Tribunal inquisitorial de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*, dir. por Beatriz Badorrey Martín y Sixto Sánchez-Lauro, 407- 456. Madrid, Sindéresis, 2020.

Pérez Martín, A. "La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial". En *Perfiles jurídicos de la Inquisición* española, edit. por José Antonio Escudero, 279-322. Madrid, Universidad Complutense, 1989.

Sánchez Gil, V. "La burocracia inquisitorial en el siglo XVIII: el Tribunal de Murcia en 1793". *Revista de la Inquisición (intolerancia y derechos humanos)*, n. 1 (1991): 269-288.

Beatriz Badorrey Martín
Facultad de Derecho
Universidad Nacional de Educación a Distancia
C/ obispo Trejo, 2
2, 28040 Madrid (España)
http://orcid.org/0000-0002-5996-6665

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 71-88, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.71

EL PROFETA DEL NAZISMO (ROSENBERG) FRENTE AL CATOLICISMO

THE PROPHET OF NAZISM (ROSENBERG) AGAINST CATHOLICISM

JOSEP BAQUÉS QUESADA
Universidad de Barcelona

Recibido: 29/02/2024 Aceptado: 28/06/2024

RESUMEN

Existe mucha literatura acerca de la postura nazi frente al judaísmo, así como sobre el Holocausto. Pero es menos frecuente analizar la que tenían frente al catolicismo. E incluso ha sido objeto de polémica. En este artículo, se toma como referente la obra de quien fuera considerado por Hitler como el "profeta del nazismo", Alfred Rosenberg, para demostrar, a partir de sus textos, hasta qué punto el nazismo era una ideología profundamente anticatólica, en su pretensión de desarrollar una espiritualidad alternativa, más bien ligada a lógicas paganas y panteístas, y siempre enfrentada, tanto en el terreno conceptual como en el de la práctica política de su tiempo, al Vaticano, y a los católicos en general.

Palabras clave: nacionalsocialismo, III Reich, Vaticano, religión, paganismo.

ABSTRACT

There is a lot of literature about the Nazi position towards Judaism, as well as about the Holocaust. But it is less frequent to analyze what they have against Catholicism. And

it has even been the subject of controversy. In this article, the work of Alfred Rosenberg, who was considered by Hitler as the "prophet of Nazism", is taken as a reference to demonstrate, from his texts, to what extent Nazism was a profoundly anti-Catholic ideology, in its claim to develop an alternative spirituality, rather linked to pagan and pantheistic logic, and always confronted, both in the conceptual field and in that of the political practice of his time, the Vatican, and Catholics in general.

Keywords: Nationalsocialism, Third Reich, Vatican, religion, paganism.

I. INTRODUCCIÓN: OBJETO, MÉTODO Y ESTRUCTURA DEL TEXTO

Este artículo tiene un objeto de estudio convenientemente acotado, que no excluye otras investigaciones sobre el fenómeno del nazismo. En el caso que nos ocupa, trataremos la aproximación nacionalsocialista al catolicismo, desde una perspectiva teórica. Ni qué decir tiene que lo más habitual ha sido, por razones comprensibles, el análisis sobre el fenómeno del Holocausto, como fenómeno histórico, a partir de ese mismo ideario nazi. O bien, trabajos de corte puramente historiográfico acerca de las relaciones diplomáticas entre el Vaticano y el III Reich. Pero nuestro objetivo es diferente, precisamente porque lo demás está ya muy trabajado en sede académica, o por el periodismo de investigación. Por el contrario, aquí nos centraremos en un aspecto apenas trabajado, que es el modo en el que la narrativa nacionalsocialista afronta la crítica al catolicismo.

En las obras generalistas sobre el fenómeno del fascismo, *lato sensu*, o sobre el nazismo, las referencias al tema que nos ocupa son muy escasas. Adelantan algunas intuiciones, sin apenas esfuerzo de investigación, ni argumentativo. Quizá porque otros aspectos del nazismo eclipsan lo que corresponde a nuestro objeto de estudio. Bien es cierto que, de cara a plantear nuestro reto, esas obras pueden operar a modo de marco teórico, en la medida en que denotan que la relación entre nazismo y catolicismo, ni era buena, ni podía serlo. En este sentido, podemos apoyarnos en algunos clásicos: Payne comenta que “toda forma seria de nazismo católico, protestante, o cristiano era una contradicción en sus propios términos” (Payne 1982, 62). Por su parte, Hildebrand añade, más allá de ello, que, pese a la firma de un Concordato, en julio de 1933, el Estado nazi “no cumplió sus cláusulas” (Hildebrand 1988, 73). Por lo tanto, los indicios aportados por los historiadores de las ideas apuntan en esa dirección, permitiendo plantear, cuando menos, una hipótesis a contrastar a lo largo de esta investigación. Entre las obras más concretas que sí se asoman a este tema, cabe señalar que algunos autores han señalado que el nazismo pretendió, al menos desde su subjetividad, reelaborar el cristianismo (v. gr. Steigmann-Gall 2003) alegando, sobre todo, que hubo nazis

que participaron de las comunidades cristianas del momento, así como la redacción del punto 24 dentro del programa fundacional del NSDAP.

En cuanto a la primera consideración, el propio autor expone que el nazismo conoció varios intentos de aproximación al protestantismo, mucho más que al catolicismo (Steigmann-Gall 2003, 84) porque, como veremos, una de las ideas del nazismo era dividir la iglesia universal en varias iglesias nacionales, de modo que los nazis se encontraban más cómodos en el *ethos* luterano, sin que podamos olvidar, como también admitió, contrariado, el mismo Rosenberg (daremos cuenta de ello, más adelante), que esa estrategia halló no poca resistencia, también, entre los luteranos, congregados en torno a la poco dócil "iglesia testimonial" (Hildebrand 1988, 73). Steigmann-Gall fue contestado por Koehne, quien apunta que en el nazismo no hay atisbo de una iglesia interconfesional, más o menos cercana al cristianismo, sino de algo bien diferente, a saber, de una fe en un "nacionalismo salvífico" que sería, en todo caso, una alternativa a cualquier religión (estando, en todo caso, muy alejado del cristianismo en general y, sobre todo, del catolicismo en particular), y que solo podría ser definido como religión en un sentido no ya metafórico (que también), sino hiperbólico, y al final inapropiado, de esa expresión (Koehne 2013, 444).

En cuanto al punto 24 del programa del NSDAP, siendo cierto que apela a un "cristianismo positivo", no podemos perder de vista el resto de su redactado, que aquí reproducimos, en lo que nos atañe:

> "Exigimos la libertad de todas las confesiones religiosas dentro del Estado en cuanto no representen un peligro para la existencia del mismo o estén reñidas con el sentimiento, la moral y las costumbres de la raza germana. El partido como tal defiende el punto de vista de un cristianismo positivo, sin atarse confesionalmente a una doctrina determinada" (Feder 1927: 14; el énfasis es mío).

Conviene notar las condiciones a las que se somete a esas mismas confesiones de las que se dice que son libres. Es complicado de asumir que puedan desarrollar su función, tranquilamente, cuando el propio Feder explica, más adelante, en el mismo libro, que "el nacionalsocialismo entraña una transmutación integral de todos los valores" (Feder 1927, 43-44). Porque no es plausible que los redactores de los puntos pensaran seriamente que esas confesiones aceptaran, sin más, tal transmutación. Es decir, que nada indica que esa referencia a un "cristianismo positivo" tenga nada que ver con el cristianismo como tal. Pero no podemos adelantar más cosas, antes de penetrar en el núcleo principal del análisis, que nos debe mostrar hasta qué punto el proyecto nazi se distancia del auténtico cristianismo, en general, y del catolicismo, en particular.

Para cubrir este análisis, es indispensable la obra más conocida y más densa de Alfred Rosenberg, esto es, el *Mito del Siglo XX*, cuya primera edición data de 1930. Pero ha resultado inestimable el hecho de poder acceder a los *Diarios* de Rosenberg, recientemente editados (no fue hasta 2015, incluso en lo que se refiere a la primera versión, en lengua alemana), ya que constituyen el complemento perfecto para comprender el alcance de lo por él escrito pocos años antes, a partir del libro citado. Hasta hace muy poco, la comunidad académica no disponía de ese recurso. Pero ahora, gracias a dicha adición, es el momento de comenzar a sacar conclusiones al respecto. De ahí el interés de un análisis como el que sigue, a conciencia de que tiene bastante de fundacional. Pero, por esa misma razón, es interesante afrontar este reto académico.

¿Por qué Rosenberg? Porque es, a la sazón, el principal ideólogo del nazismo. Porque de su libro, antes citado, se vendieron más de un millón de ejemplares solo hasta 1942, de modo que se trató de un autor tan influyente que el propio Hitler le concedió el título (honorario, valga la expresión) de "profeta del nacionalsocialismo". Rosenberg, además, sabía de la importancia de ese crédito, en un régimen que cuidaba tanto la propaganda política, y actuaba en consecuencia. Así lo acreditan sus palabras, escritas en el verano de 1937: "Mi elaboración se ha convertido en el programa del Reich (…) mis opiniones personales son la base de toda la revolución del *Führer*" (Rosenberg 2015, 291). De este modo, se convirtió en el "*spiritus rector* de la ideología del partido" (Matthäus y Bajohr 2015, 15).

Por lo tanto, la hipótesis de trabajo es, partiendo de las intuiciones de Payne y de Hildebrand, y mediando en el debate entre Steigmann-Gall y Koehne, que las líneas directrices marcadas por Rosenberg, como ideólogo de cabecera del régimen nazi, apuntan a una crítica radical contra el catolicismo, con la pretensión de sustituirlo por una ideología que, tan alejada del materialismo como de la fe cristiana, aspira a deificar otras realidades.

Una vez planteado este epígrafe inicial, importante para enmarcar el debate planteado, la estructura del resto del análisis queda dividida en tres bloques adicionales. En el primer epígrafe se analiza la postura de Rosenberg frente al fenómeno religioso en general, y se avanzan las primeras (e importantes) consecuencias que de ello se derivan para el cristianismo, y dentro del mismo, para el catolicismo en particular. En un segundo bloque, se exponen los principales motivos, de corte teórico o conceptual, de la aproximación de factótum del nazismo. En un tercer apartado, se da cuenta de las dimensiones más estrictamente políticas de ese enfrentamiento, incorporando de ese modo nuevas críticas de Rosenberg hacia el Vaticano y algunos destacados miembros de la Iglesia. La combinación del

contenido de estos apartados pretende dar cuenta tanto del empeño de Rosenberg para dotar de cierta profundidad analítica a su crítica, como también del modo (y de la intensidad) con la que esa inquina se traslada a la práctica política de su época. Finalmente, el artículo se cierra con unas conclusiones que recogen los aspectos más importantes de la investigación desarrollada.

II. EL NACIONALSOCIALISMO… ¿UNA RELIGIÓN ALTERNATIVA?

Ciertamente, todos los indicios dan a entender que el proyecto nazi al respecto, ni era accidental, ni tampoco improvisado. Más bien, lo que se deduce de los textos de Rosenberg es que subyace a su aproximación un diagnóstico acerca de la deriva del mundo occidental, así como de los temores que a él le asaltan en su calidad de germano o ario[1], pues tal es su lenguaje, en lo que respecta al futuro del III Reich.

En efecto, lo que Rosenberg detecta es un creciente vacío de fe, así como la necesidad (y la oportunidad, desde su punto de vista) de rellenarlo con otra cosa. El punto de llegada es el ideario nazi de una raza superior, que constituye el "Ser" de un pueblo, pero Rosenberg, cuyo fundamento último es un nacionalismo de corte *Volkgeist*, no deja de lanzar su anzuelo para pescar, en el ancho mar de la historia, ritos y mitos que antaño cubrieron esa necesidad en otras sociedades. Es lo que él hace con los "mitos solares", o con la "sujeción a las leyes de la vida cósmica", así como con la "íntima observación de la naturaleza", ya que todos ellos son considerados como "arios" (Rosenberg 1992, 52), como también lo es, por cierto, el "ocultismo" (Rosenberg 1992, 100). En fin… la promesa inherente a eso parece consistir, en la más amable posible de las interpretaciones, en una vuelta al viejo panteísmo.

Todo ello puede parecer un argumento débil ante quienes tienen criterios morales sólidamente establecidos. Y Rosenberg lo sabe. Por eso, en algún momento especifica que su obra ni siquiera se dirige a aquellos cristianos que viven

1 Hay que tener en cuenta que Rosenberg distingue entre ser alemán y ser germano (categoría que, a su vez, se corresponde con ser racialmente ario). Es decir, alemán lo es quien diga una ley de derecho positivo, pero, coyunturalmente, eso puede incluir a mucha gente perteneciente a las minorías que residían en la Alemania de la época. En cambio, ser germano, o ario, depende de otro tipo de atributos (biológicos, en esencia), de modo que puede haber alemanes no arios (y que, por ende, no forman parte del "pueblo elegido") pero también arios no alemanes que, sin embargo, sí pertenecen a esa comunidad (*gemeinschaft)* de elegidos. De alguna manera, el ideal nacionalsocialista pasaba por lograr deshacer ese equívoco, por los medios que sean. Lo planteo porque Rosenberg pertenecía, al menos en su juventud, a esa segunda categoría, irredenta, de arios no alemanes, en la medida en que nació en Estonia.

su fe con normalidad. No porque deje de pensar que son un problema para el futuro del III Reich (como iremos viendo a lo largo del análisis), sino porque no son lo suficientemente vulnerables. Ésa es su tesis, al menos, en 1930. En sus propias palabras, apunta que su obra…

> no se dirige a quienes viven felices y bien afirmados dentro de sus comunidades religiosas, sino a quienes "*interiormente se han desligado de estas*", pero "aún no se han abierto paso hacia una nueva concepción del mundo" (Rosenberg 1992: 8-9; el subrayado es mío).

Gente que, según dice, se cuenta por millones. Como si un de depredador se tratara, elige primero las presas más débiles de la manada. Lo que está detrás de su visión de las cosas es que el mundo vive una crisis de espiritualidad. Una crisis subyacente, de la que el nacionalsocialismo puede (y debe, en su opinión) sacar partido. Pero Rosenberg no busca negar toda espiritualidad, porque sospecha que el individuo la requiere. Por ese motivo, rechaza de plano la perspectiva soviética al respecto, a la que acusa, ni sin razón, dado su materialismo filosófico, de negar esa dimensión de las personas, acusándola, por ese motivo, de edificar una doctrina "subhumana" o una "subhumanidad roja" (Rosenberg 1992, 7-8).

¿Puede sorprendernos este diagnóstico, acerca de la crisis de las grandes religiones tradicionales, sin perjuicio de la conveniencia de buscar algún sucedáneo, mejor si es pagano? No creo que deba sorprendernos. De hecho, recuerdo las palabras de uno de los principales ideólogos de la extrema derecha contemporánea, Julius Evola, que también afronta esta cuestión y que, no sin cierta ironía, asume las intenciones de Rosenberg como, al menos, plausibles (aunque no acepte todas las derivadas de las tesis del alemán). El filósofo italiano, en su día miembro del PNFI y luego mentor del MSI se adhiere a la tesis de la "segunda religiosidad" de Spengler para lamentar, a renglón seguido, que desde hace varias décadas (su perspectiva es la de quien escribe en los años 60 y 70 del siglo XX) las civilizaciones entran en decadencia y uno de los síntomas de ello es la búsqueda de "sucedáneos neo-espiritualistas de las religiones tradicionales" (Evola 2014, 284-297)[2]. Que Rosenberg y, por extensión, el nazismo, buscara esa salida de emergencia, parece, como mínimo, verosímil.

En realidad, ni siquiera Spengler, como principal teórico de esa "segunda religiosidad", la abraza. Más bien, lo que hace es delatarla, que es muy diferente. Porque, a decir de sus exégetas, Spengler asume esa religiosidad alejada de las

2 Evola, por cierto, ubica en el mismo sendero de disolución de los valores tradicionales y de desorientación generalizada, la recepción de lo que él denomina como "yoga yankerizado" y del budismo, en el mundo occidental.

grandes religiones y, de hecho, a partir de ahí, de la auténtica tradición, como "una fe ingenua, espontánea y mítica de las masas, Fe que se desarrollará en un culto, y desde allí Spengler señala al culto al Emperador que se dio en China y en Roma" (Cabrera 201, 443). En otras palabras, al desembarazarnos de Dios… siempre nos quedará un César que, ante la ausencia de competencia, será el líder investido de un poder omnímodo e irrestricto (Spengler 1966: IV, 295-296). Al fin y al cabo, eso fue el *Führer*, al que Rosenberg sirvió lealmente con su pluma.

Aunque no queremos centrarnos en las tesis de Spengler, que bien podría ser objeto de otro artículo, sí que conviene, dada su utilidad para comprender mejor las de su contemporáneo Rosenberg, que sepamos que el primero plantea que una misma civilización puede (o hasta suele) presentarse a través de diversas formas "perespiritualizadas"[3] de la religión, de la filosofía, o de la política" (Spengler 1966, II, 41). En esta línea, el nazismo sería uno de esos desarrollos, y sería, siempre, en esa dirección, una apuesta especialmente polemológica y airada.

En todo caso, como producto de la investigación que precede a este artículo, di con alguna auténtica joya, como es el caso de un artículo escrito acerca del pensamiento de Rosenberg con respecto a la cuestión religiosa, que fue escrito en… ¡1935! Es decir, contemporáneamente a los primeros pasos de la obra, intelectual y política, del jerarca ario. Ello tiene el lógico inconveniente de que esas percepciones no pueden ser definitivas. Pero tiene la virtud de su frescura: de que permite entender qué primeras sensaciones desprendía entre los expertos el proyecto de Rosenberg. Su autor entiende que lo que se plantea es una suerte de competición por la espiritualidad. Ahora bien, la solución germana del momento no solo no era cristiana, sino que se basaba en el "desprecio y el rechazo de todos los dogmas de la iglesia católica y realmente de los fundamentos de la religión cristiana como tal" (Coyne 1935, 177). En ese sentido, pues, la tesis de Coyle refuerza, *avant la lettre*, el argumento posteriormente esgrimido por Koehne, contra Steigmann-Galli.

Pero la tarea de culminar la derrota de un cristianismo debilitado exige un enorme y bien calculado esfuerzo, que conecta directamente con el totalitarismo, y que nos relata con tanta precisión, una de las principales expertas en el tema: Hannah Arendt. En ese sentido, lo que el nazismo promovió fue una sociedad en la que el único referente para que la gente sepa lo que es justo o injusto sea la ley (aquí entendida como el derecho positivo). Por lo tanto, para lograr eso,

3 Neologismo de raíz orteguiana, que incorpora el prefijo "per" para, de ese modo, recoger la idea de una mayor intensidad, e incluso agitación, en el desempeño del sustantivo al que acompaña (Giménez 2009, 147). Esta expresión aparece en la traducción normalizada del original de Spengler, realizada por García Morante, como la más adecuada para reflejar el sentido del texto del alemán.

era, no ya importante, sino *sine qua non*, conseguir que "pierdan su autoridad los principios absolutos y trascendentes de la religión o de la ley de la naturaleza" (Arendt 2006, 423) ya que, solo a partir de entonces, "una ley que identifique lo que es justo con lo que es útil -para el individuo, para la familia, para el pueblo, o para una mayoría- llega a ser inevitable" (Arendt 2006, 423).

Dicho lo cual, trata de erosionar y finalmente destruir la iglesia católica. En este primer epígrafe ofrecemos el marco teórico general de su aproximación, por lo que no quiero adelantar los modos y maneras de esa ofensiva, que serán comentados en los epígrafes posteriores. Pero valga adelantar que Rosenberg es inequívoco en lo que respecta al peso del Vaticano. Tanto es así que plantea, de modo expreso, que es el último gran bastión contra el proyecto nacionalsocialista. En términos militares, y a la estela del argumento del jerarca nazi, cabe afirmar que la iglesia católica dista de ser el único enemigo del proyecto nazi, pero sí que es el centro de gravedad del enemigo (más plural) a batir: "si el dominio de Roma se viene abajo, todas las murallas caerán con él" (Rosenberg 2015, 322). En definitiva, el día que el poder espiritual de Roma sea liquidado, el camino quedará expedito para que el proyecto totalitario pueda desplegar sus efectos, en una línea que será delatada en los siguientes epígrafes. Aunque podemos adelantar, para enlazar con ellos del mejor modo, que Rosenberg detecta una profunda contradicción entre el legado judeocristiano y el proyecto nazi en ciernes:

> "Si el movimiento de renovación que ahora está naciendo en Alemania tiene una misión histórica, ésta es: afianzar con plena conciencia los *fundamentos* de nuestra cultura que han sido transformados por las doctrinas eclesiásticas romano-judías y la visión del mundo sirio-africana, y llevar a la victoria sus valores principales (Rosenberg 1992, 51) [Ya que…] "La idea del honor —del honor nacional— será para nosotros el comienzo y el fin de todo nuestro pensar y accionar. Ella no tolera ningún centro de fuerza equivalente al lado suyo cualquiera sea su índole, ni el amor cristiano, ni el humanitarismo francmasónico, ni la filosofía romana" (Rosenberg 1992, 182).

III. EL NACIONALSOCIALISMO FRENTE AL CRISTIANISMO

1. LA CRÍTICA A SAN PABLO

Si hay un personaje que atribula a Rosenberg es San Pablo, a quien se refiere, despectivamente (teniendo en cuenta las connotaciones que esto tiene en el resto de su ideología) como "rabino materialista" (Rosenberg 1992, 9). La razón está clara, porque no es otra que la quintaesencia del espíritu paulino: no hay un único pueblo elegido, que pueda alegar superioridad alguna respecto a

los demás. No es el pueblo judío, por ende. Pero, toda vez que se niega el concepto, ya tampoco puede ser cualquier otro: tampoco el ario. Así las cosas, se queja de que el catolicismo tiende a ser "a-nacional" y, por supuesto, "a-racial", de modo que, al defender una tesis de alcance universal, diluye esas diferencias.

De ahí se deducen otras cosas, de índole práctica, que molestan sobremanera al jerarca nazi. Por ejemplo, ya que el catolicismo no pone a las naciones por delante de Dios, opina, críticamente, que "el cristianismo entró en la historia mundial sustentado por una gran personalidad, pero como movimiento de masas a-racial y desintegrador de Estados" (Rosenberg 1992, 174). De hecho, lamenta de un modo especial que la doctrina de la guerra justa cristiana apela a la objeción de conciencia [4] si las guerras son injustas: "hasta defiende públicamente la deserción a la bandera y hasta obliga a los católicos a ello en el caso que fueran compelidos a participar de una "guerra injusta" (como en 1866 y 1870)!" (Rosenberg 1992, 185).

En definitiva, la lógica paulina desmonta la pretensión de exclusividad y/o de superioridad aria. Pero, además de ello, trae funestas consecuencias para el proyecto de *Lebensraum* que orienta la política del III Reich en general, y la obra de Rosenberg en particular.

Hasta aquí, lo que parece más coherente con las bases de la construcción teórica del propio Rosenberg. Sin embargo, él proyecta su inquina contra el catolicismo de dos formas diferentes, no siempre fáciles de conciliar. En ocasiones, exclama que, al no reconocer la superioridad aria, esta religión se comporta respecto al pueblo germano como si éste, en su calidad de tal, fuese algo extraño. Es una diatriba contra el, digamos, internacionalismo, del que hace gala el catolicismo, que no conoce fronteras. No, al menos, para lo esencial. Pero, otras veces, alega que, en realidad, lo que le molesta del catolicismo no es su carácter universal y, desde esa premisa, universalizador, sino que se trataría de una religión "nacional romana" (Rosenberg 2015, 218).

4 Efectivamente, su origen doctrinal, aunque arraigado en las Escrituras, como no puede ser de otro modo, se halla en la obra del dominico francisco de Vitoria, que se refería a la objeción guerra por guerra (es decir, lo que no contempla es la insumisión) y deja claro que no se deben seguir los órdenes del Príncipe cuando la causa alegada para ir a la guerra es manifiestamente injusta (Vitoria 1963, 254-255). Nótese que la atención a este principio hubiera dejado a las Fuerzas Armadas alemanas sin tropas… y sin guerra… en septiembre de 1939, así como en mayo de 1940 (fecha de la ofensiva en Francia).

Esto tiene una explicación, que por su importancia, amerita algún espacio en el presente análisis. Se trata de que, pese a sus continuadas críticas, por indocilidad, a líderes y feligreses luteranos (v. gr. Rosenberg 2015, 209)[5], que no quiero pasar por alto, no es menos cierto que Rosenberg aplaude la figura histórica de Martín Lutero, sobre todo, por un motivo. A saber, porque habría devuelto al cristianismo su pátina nacional: al separarse de Roma, habría entendido que cada nación debe tener su iglesia (Rosenberg 1992, 9). Y que a Alemania le corresponde una que esté alejada de Roma, ya sea porque la que dirige el Vaticano es demasiado internacionalista, ya sea porque, en el fondo -no porque así sea, pero sí por la mentalidad de Rosenberg al respecto- el Vaticano representaría y/o defendería -siempre según el jerarca nazi- a una realidad nacional (cosa que él vería con muy buenos ojos) pero que en ningún caso sería la alemana. Y es que la insistencia de Rosenberg en desmenuzar el catolicismo, para privarlo de su centro espiritual, así como de su unidad, y de ese modo poder pasar a establecer diversas "religiones nacionales", llega a ser obsesiva, en todos sus textos (Rosenberg 1992: 94, 162 y 163), hasta el extremo de llegar a afirmar que "todos los Estados católicos deberían elegir a su propio Papa" Rosenberg 2015: 414) y, puestos a enfatizar esa tesis, remata su argumento diciendo que "cuantos más [Papas] mejor" (Rosenberg 2015, 415). ¿Qué decir al respecto?

En primer lugar, que aplica la conocida estrategia del divide y vencerás; en segundo lugar, que su aproximación contiene una nada disimulada tentación cesaropapista, de instrumentalización de la religión, con base en intereses nacionales; pero también, en tercer lugar, un reconocimiento (uno más, esta vez, indirecto) del temor que le tenía a la iglesia católica, equiparable, en ese sentido, al que le profesan otras ideologías extremistas, como la anarquista. No en vano, Bakunin admitió, de primera mano, que si le tenía más inquina a la iglesia católica, que a otras confesiones, no era por una cuestión teológica, sino porque era la confesión mejor organizada y más homogénea en sus convicciones y en su práctica, por encima de lo que podían ofrecer otras religiones monoteístas.

Sea como fuere, en todo caso, Rosenberg insiste, en su *Diario*, en que la "Gran Revolución" que, en sus propias palabras, es la que habría que desarrollar, es la que se erige "contra los valores cristianos", que habrían regido Alemania y otras sociedades durante "2.000 años de superposición extranjera" (Rosenberg

5 En alguna ocasión se lamenta de que muchos protestantes, en vez de apoyar la ofensiva nacionalsocialista contra el catolicismo, reaccionen redescubriendo sus "credos comunes" y los invita, airado, a "volver a Roma". Es lo que tiene la lectura de los Diarios: textos muy frescos, pero menos matizados que los elaborados en el Mito del Siglo XX. En este caso, por ejemplo, su reacción es, de hecho, contraproducente para sus propios intereses. Los delata, pero muestra, inopinadamente, posibles caminos ecuménicos que, para más *inri*, refuerzan al Vaticano, y al catolicismo.

2015, 196-197). Quizá por ello, cuestiona las palabras del Papa Pío XII, cuando éste afirmó, siendo todavía Eugenio Pacelli, que el nazismo pecaba por defender un "nacionalismo exacerbado" y el "racismo" siendo ambos, según el entonces cardenal Pacelli, principios "anticristianos". Pues bien, en esa tesitura, el 20 de julio de 1938, al considerar que la jerarquía eclesiástica había cruzado una línea roja, Rosenberg escribió, en tono amenazante, lo siguiente:

> "Aun cuando nos limitemos a lo biológico, y hagamos hincapié expresamente en que no deseamos tocar el tema religioso [sic], habrá consecuencias, *de todas formas*" (Rosenberg 2015, 306; subrayado en el original).

2. La crítica a San Agustín

Como en el caso anterior, podemos enmarcarla a partir de los calificativos que, de modo interesado y, a su entender, propagandístico, el estonio dedica al obispo de Hipona. Porque a él se refiere como "producto del polimestizaje sin firmeza moral" (Rosenberg 1992, 9). La falta de firmeza moral, cabe deducir, lo es -siempre a ojos del alemán- de aquellos que fomentan, o simplemente admiten, ese mestizaje. Las razones son obvias, pero podemos recordarlas brevemente: la base de la crítica nazi al judaísmo remite a gente que, para doblegar a una raza supuestamente superior, como la aria, la han debilitado, paulatinamente, a través de matrimonios mixtos. De modo que el mestizaje sería, de acuerdo con ese punto de vista, el problema a combatir. En esa línea, Rosenberg no entiende cómo puede ser que la iglesia tenga obispos africanos y menos aún, si cabe, que los considere Santos.

Pero, si toda la crítica a la que somete a San Agustín fuese ésta, bien la podríamos haber subsumido en el epígrafe anterior. Sin embargo, lo dicho hasta ahora es, apenas, un punto de partida. En el fondo, en la lógica profunda del pensamiento de Rosenberg, San Agustín es como es, y defiende lo que defiende, por ser un mestizo. Pero lo peor, a ojos del jerarca nazi, es lo que defiende. ¿De qué se trata? De sus *Confesiones*, claro. ¿Por qué? Porque ahí se recoge un ejercicio de humildad, de aflicción, hecha pública. Es decir, según se mire, de esa conciencia de culpa que cuestionan todos los extremismos (de derechas, de izquierdas, o nazi). Lo que destila San Agustín son valores cristianos, desde el arrepentimiento sincero, y el perdón. Pero, siendo así, esos valores son la antítesis de los nazis. Aunque Rosenberg no sea prolífico en las citas a Nietzsche, no cabe duda de que ha sido influido por él, especialmente en lo que concierne a *La genealogía de la moral*, una obra destinada, a decir de su autor, a investigar

la "procedencia de nuestros perjuicios" (Nietzsche 2003, 56) y que, en su decurso, cuestiona la diferencia entre el "bien" y el "mal", así como que se atribuya un valor superior al "bien" en relación con el "mal" (Nietzsche, 2003, 61), siendo la consecuencia final de ello, no tanto el relativismo moral, sino, incluso, la inversión de los valores, de modo que se produce el rechazo de la compasión y la sustitución de la dicotomía "bueno-malo", por la opción "fuerte-débil", de modo que Nietzsche confunde, intencionadamente, la fortaleza con lo bueno, y la debilidad con lo malo. Al menos, en este caso, no es necesario preguntarse por la genealogía, pues tiene su propia firma.

En realidad, Rosenberg se queja de que los valores del cristianismo, ataquen la parte "volitiva-racional" de los individuos que, en su opinión (sic)6 sería la que permite o azuza el despliegue de los "instintos", que el cristianismo reprime (Rosenberg 1992, 33). ¿Cómo no le va a molestar el legado agustino cuando, por su parte, lo que le molesta es el "permanente sentimiento de pecado" que sería, añade, impropio de pueblos convencidos de su Ser [de modo que] "los héroes de Homero conocen tan poco el pecado como los antiguos indios" (Rosenberg 1992, 29). Creo que está todo muy claro: los pueblos que tienen un criterio moral, y ello añade la conciencia de pecado, no pueden dar rienda suelta a sus instintos, cosa que sí ocurría, a su entender, en las tragedias griegas y en la práctica cotidiana de los "indios". Pero, trasladado al futuro (del III Reich) cualquier dique de contención de los instintos es vista por Rosenberg como un impedimento para que el proyecto nacionalsocialista llegue a cumplir sus objetivos. ¿Podía haberse dado el Holocausto sin una previa negación de la conciencia de culpa, o de la noción de pecado, o sin dejar que la mente de la gente se abandonara a los instintos? Cuesta creerlo. Por eso, a Rosenberg no le interesa San Agustín. Es más, le interesa denostarlo, ridiculizarlo, y apartarlo de ese modo del imaginario colectivo. Llama mucho la atención, incluso después de acumular la atenta lectura de cientos de páginas de sus obras, ese paraje de sus Diarios, en el que Rosenberg compara al Dios Zeus & Júpiter, con Jesús crucificado. Para él, Cristo afligido no puede representar ningún ideal compatible con los criterios del III Reich. En cambio, la fortaleza que emana de la imagen de ese dios del Olimpo, ya sea en su versión griega, o a través de su sucedáneo romano, sí lo serían (Rosenberg 2015, 443). Creo que se trata de un buen resumen, muy visual, que permite al lector hacerse una idea todavía más clara, si cabe, de los motivos por los cuales la cosmovisión nacionalsocialista es incompatible con el cristianismo y, por ende, con el catolicismo, más allá de otros muchos detalles que han quedado expuestos en este

6 En otro momento, Rosenberg apunta que la confluencia entre "voluntad e instinto" -que él elogia- es la que puede anular el "intelecto" -que sería el objetivo final (Rosenberg 1992, 124).

artículo. Por lo tanto, la razón se acerca mucho a lo propuesto por Coyne, que afirmó que el nazismo sería, en todo caso, un sucedáneo de espiritualidad, basado en la construcción de una "fe mítica" en la que se confunde intencionadamente lo humano y lo divino (Coyne 1935, 178) y que, a tenor de sus características podría, si acaso, ser catalogado como un tipo de "etno-teísmo" (Koehne 2014, 589-590). Nada que ver con el cristianismo, ni con el catolicismo.

Algunas de las frases de sus *Diarios* refuerzan esta tesis de un modo prístino. Veamos, si no, la siguiente, enmarcada en el contexto de una conversación mantenida con Hitler, sobre el tema que nos ocupa, en la que el *Führer*, por cierto, también decía que el obispo de Münster debería terminar ante un pelotón de fusilamiento:

> "una doctrina moral que predica el amor al prójimo, o poner la otra mejilla… es completamente insostenible como ayuda a las guerras nacionales" (Rosenberg 2015, 485).

Porque el único valor el que Rosenberg le concede peso moral es el "honor", máxime cuando se traslada al contexto de una guerra:

> "La idea del honor —del honor nacional— será para nosotros el comienzo y el fin de todo nuestro pensar y accionar. Ella no tolera ningún centro de fuerza equivalente al lado suyo cualquiera sea su índole, ni el amor cristiano" (Rosenberg 1992, 182).

Queda apuntar que esa doctrina moral es completamente insostenible, claro está, para muchas de las guerras nacionales, especialmente las que comienzan por causas como la defensa de ese "honor", o que constituyen agresiones de todo tipo. Pero aquí no podemos proceder a argumentar la teoría agustino-tomista de la guerra justa, luego matizada por Vitoria (Cendejas, 2020), entre otros, y finalmente perfilada a la baja por diversas encíclicas papales, dada la gran complejidad del tema.

Ahora bien, es importante tener en cuenta que, ni siquiera en este punto, la exposición de motivos de Rosenberg se acerca a la realidad. Es, como tantas otras de las suyas, una explicación de trazo grueso, poco rigurosa[7] (si bien, no creo que fuese de su interés ser riguroso) y demasiado orientada a la propaganda política. Lo cual no obsta nada, por supuesto, a los objetivos de este análisis, que siguen pasando por delatar su odio al catolicismo.

7 Existen obras recientes en las que se trabaja en profundidad la aparición y la evolución de esa doctrina, incorporando autores cristianos, y otros que no lo son, o que incluso marcan distancias con los primeros, pese a sostener importantes coincidencias teóricas (v. gr. Baqués 2007).

3. EL MIEDO A LA EDUCACIÓN CATÓLICA… Y LA ALTERNATIVA NACIONALSOCIALISTA.

La defensa a ultranza de una constelación cesaropapista de religiones nacionales o, para ser más exactos, nacionalizadas) tiene su colofón, en la obra de Rosenberg y en el nazismo en general, en su intento de colonizar la educación. Probablemente por ello, en su obra se aprecian críticas especialmente duras contra San Ignacio de Loyola y los jesuitas (Rosenberg 1992, 67-68). No es raro, en la medida en que esta orden destacó por su labor en el ámbito educativo, que fue uno de los blancos predilectos de la violencia institucional desplegada por el nazismo (Hildebrand 1988, 73 y 82-83). A su vez, en su proyecto de creación de un "hombre nuevo", eso pasa por otro paso, más ambicioso, si cabe, que es reescribir toda la historia del cristianismo, y de la civilización. Y, siguiendo con esta regresión, Rosenberg asume que eso solo será posible si se reordenan y, en algún caso, reescriben, los textos sagrados del cristianismo. Dada la contundencia de su planteamiento, lo reproduzco, citando literalmente el siguiente párrafo de su *Mito*:

> "De acuerdo con esto deberá ser descartado como libro de religión, de una vez por todas, el así llamado Antiguo Testamento. Con ello queda eliminada la tentativa frustrada de los últimos 1500 años de hacer de nosotros espiritualmente judíos" […] "reforzándose el movimiento que persigue como fin la eliminación de relatos supersticiosos evidentemente adulterados del Nuevo Testamento. Al respecto, el necesario quinto Evangelio naturalmente no puede ser decidido por un sínodo. Será la creación de un hombre, que sienta el anhelo por la purificación con la misma profundidad con la que ha investigado la ciencia del Nuevo Testamento" (Rosenberg 1992, 213).

En el extremo de esta subversión de la historia, así como del sentido del cristianismo, aparece la necesidad, así sentida por Rosenberg, de redactar ese quinto evangelio, cuya finalidad sería, directamente, reinterpretar la vida y obra de Jesucristo, habida cuenta de que Rosenberg rechaza de modo explícito, la crucifixión y su significado.

No es raro, pues, que sus *Diarios* recojan, a partir de lo expuesto, dos constantes. Por un lado, la crónica de los enfrentamientos recurrentes con el Vaticano, así como, puntualmente, con diversas autoridades del catolicismo. Por otro lado, un plan para liquidar el catolicismo.

Lo primero subyace transversalmente sus *Diarios*. Pero su trasfondo es teórico. De modo que está expuesto, crudamente, en su *Mito*. Así, Rosenberg cuestiona los fundamentos del cristianismo, a fuer de hacerlo, siempre, provocativamente, con la sensibilidad católica en particular. Critica todo lo que, según su opinión, es pura superstición:

> "[A la] Creencia en la brujería de ciertos pueblos, pertenecen naturalmente también las leyendas cristianas, que son pregonadas aún hoy a los europeos: "parto virginal", "resurrección" material de Cristo, "ascensión al Cielo y viaje a los Infiernos", agregado a ello las distintas "visiones" de los santos católicos" (Rosenberg 1992, 50).

En todo caso, Rosenberg también critica que hasta las fiestas católicas se hayan erigido sobre antiguas fiestas paganas, aprovechando hasta días concretos, normalmente vinculados a solsticios (Rosenberg 1992, 62). Todo lo cual no deja de incluir, a mi juicio, un elogio escondido a lo pagano, en la medida en que trata de dotarlo de preeminencia respecto al legado de las grandes religiones monoteístas), ya que, en línea de coherencia con algunas de sus afirmaciones, ya tratadas, quiere recuperar elementos arraigados en viejas creencias u otras aproximaciones a la naturaleza (muchos de ellos, panteístas; algunos, ocultistas) que, paradójicamente, a su entender, serían "ciencia" y no superstición.

Decíamos que en el *Mito* podemos descubrir la parte, digamos, doctrinal, de su crítica. En cambio, en los *Diarios* aparece reflejada la cuestión más pragmática, de las soflamas que invitan a la identificación del enemigo, en el terreno de juego de la vida cotidiana. De ahí mi interés en combinar ambas obras. En esta línea, carga contra l´*Osservatore romano*, al que califica como "el centro de los enemigos de Alemania" (Rosenberg 2015, 395). Y no duda en atribuir al Vaticano la caída de Mussolini, en julio de 1943 (Rosenberg 2015, 554), mientras califica como "repugnantes" a todos los Papas (Rosenberg 2015, 590).

Lo segundo, ese plan anticristiano, aunque, sobre todo, anticatólico, todavía aparece atenuado hacia 1935-1936. Al menos, hasta el verano de 1936. No podemos olvidar el contexto, marcado por la celebración de los JJOO de Berlín[8], que implicaron cierta suavización del régimen, sino en el fondo, sí en sus formas (y en sus discursos). Sin embargo, una vez superada esa coyuntura, los nazis volvieron a la carga, con un discurso inequívoco. Querían resucitar las guerras de religión, sustituyendo a los protestantes, para acabar con el catolicismo. En este sentido, encontramos referencias a la guerra de los 30 años, interpretándolo como una "guerra de concepciones del mundo", pero añadiendo que la que el III Reich comenzaba a librar contra el catolicismo sería, en realidad, "mucho más enconada". Esa guerra, "contra Roma" tenía que ser una "guerra de aniquilación de la iglesia y el cristianismo" (Rosenberg 2015, 397). Pero debía seguir

8 No es un argumento aleatorio, como lo demuestran algunas alegaciones del propio Rosenberg, en este sentido (Rosenberg 2015, 236).

sus pasos. Porque en esos momentos, en los que se anuncia el plan, el nacionalsocialismo estaba inmerso en la lucha contra el judaísmo. Entonces, añade Rosenberg que "la lucha contra Roma tocará a su fin en Alemania [solo] tras la victoria [en la segunda guerra mundial]" (Rosenberg 2015, 397).

La ofensiva dialéctica de Rosenberg es imparable a partir de la primavera de 1937, tras la publicación de la Encíclica de Pío XI *Mit Brennender Sorge* ("Con creciente preocupación", CCP, en adelante). En ese texto, el Papa responde al incumplimiento por parte alemana del Concordato de 1933, y a la persecución de católicos críticos con el régimen, que se iba notando, de modo cada vez más palmario (CCP. 4). Por ello, y para ello, Pío XI acomete una crítica profunda del nazismo, por sus doctrinas, y por sus hechos, diciendo cosas como que "no son verdaderos creyentes quienes se acogen a una visión precristiana de la antigüedad germánica" como base de su moral (CCP. 11); que es un error, a fuer de ser anticristiano, la pretensión de "elevar el pueblo, la raza, o el Estado a la suprema norma de todo" (CCP, 12); que "solamente espíritus superficiales pueden caer en el error de hablar de un Dios nacional" (CCP, 15), todo ello sazonado con críticas continuadas al "mito de la sangre y de la raza" (CCP, 20) y con acusaciones de "neopaganismo" (CCP, 17) y de "blasfemia" (CCP, 19).

Rosenberg, por su parte, ya venía apuntando a que las JH (Juventudes hitlerianas) arreciaran en su ofensiva contra la Iglesia. Algo que se veía a venir cuando, el 26 de agosto de 1936, escribió, en clara referencia a las matanzas de católicos, así como a otros hechos luctuosos (la profanación de sepulturas, la quema de edificios consagrados, y otras atrocidades cometidas por comunistas y anarquistas en el verano de ese mismo año, en España), que "esos tipos [refiriéndose a los católicos] merecen que se los trate como en Madrid y Barcelona" (Rosenberg 2015, 245). Por consiguiente, el fin aparece claro en el horizonte, aunque este jerarca nazi opte por graduar ataques y tiempos, en función del resto de sus prioridades, y de la marcha de los acontecimientos.

IV. CONCLUSIONES

La aproximación de Rosenberg al cristianismo en general, así como, muy especialmente, al catolicismo, contiene algunos equívocos, fomentados por él mismo, pero también presentes en los puntos programáticos del partido nazi (NSDASP). Ello se debe a lo más profundo del diagnóstico nazi acerca de la crisis de espiritualidad que ya acechaba al mundo occidental, y a Alemania en particular. Rosenberg sospechaba que ese vacío no podía rellenarse con el mero materialismo, del que hacían gala, por ejemplo, los marxismos. En vez de eso, trató de sentar las

bases de una creencia alternativa a la cristiana. Como hemos visto, tal era su afán, que se planteó seriamente la redacción de un quinto Evangelio.

Por lo tanto, deseaba reinterpretar la vida de Jesucristo, eliminando, por cierto, su crucifixión, su resurrección, y el mensaje inherente de amor por todos los seres humanos. En el camino, negaba los dogmas de la iglesia y, en el punto de llegada de su osadía, pretendía establecer una nueva religión nacional (e incluso racial) para el mundo germánico (o ario, en definitiva). Aunque, como hemos mostrado, su pretensión no era acceder a ese estadio solo para Alemania, sino que otros países hicieran sus propias adaptaciones, también con caracteres nacionales, para con ello neutralizar el poder espiritual del Vaticano, suprimiendo el catolicismo como tal. Todo ello sin descartar todo tipo de presiones legales, o el empleo de la violencia física necesaria para culminar esa ofensiva. De ahí que llegara a plantear que los Papas, así como la Iglesia, eran los principales enemigos del proyecto nacionalsocialista, que él encabezaba como principal ideólogo del régimen.

Para fundar, de algún modo, ese proyecto, Rosenberg acostumbraba a apelar a mitos, leyendas e intuiciones varias, ancladas en prácticas precristianas que, supuestamente, habrían proliferado en suelo germánico. Podemos encontrar, en su obra, apelaciones a mitos solares, así como a integraciones del hombre en la naturaleza, de repente revestida de connotaciones divinas. En definitiva, se trataría, más bien, de una regresión hacia lógicas paganas, de corte, las más de las veces, panteísta. Todo ello pensando en clave racista. Por consiguiente, lejos de poder representar nada que tenga que ver con el cristianismo, en cualquiera de sus confesiones, este proyecto constituía un ataque frontal contra el cristianismo, ya que trató (aunque sin éxito) de minar sus bases, tanto teológicas, como sociológicas. Debido a su ya consumada separación de Roma, así como al carácter nacional del mismo, el luteranismo fue visto por muchos jerarcas nazis con más condescendencia. Sin embargo, como también hemos puesto de manifiesto a lo largo de este artículo, el catolicismo fue su blanco predilecto, mientras que el luteranismo pudo resistir el embate nazi al nivel de sus bases.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arendt, Hannah 2006 [1948]. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.

Baqués, Josep 2007. *La teoría de la guerra justa. Una propuesta de sistematización del ius ad bellum*. Pamplona: Thomson-Aranzadi.

Cabrera, Pablo R. 2018. "Kultur o raza. Una comparación histórica del pensamiento entre Spengler y Hitler". *Trabajo y Sociedad* 31: 433-457.

Cendejas, José Luis. 2020. "Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco de Vitoria". *Cauriensia* 15: 109-137.

Coyne, John 1935. "Alfred Rosenberg as German Prophet". *Irish Quarterly Review* 24, núm.: 177-188.

Evola, Julius 2014 [1971]. *Cabalgar el tigre*. Buenos Aires: Editorial El hilo de Ariadna & Biblioteca Internacional Martin Heidegger.

Feder, Gottfried 1927. *El programa del N.S.D.A.P. y sus concepciones doctrinarias fundamentales*. Editorial Kamerad.

Giménez, Patricia 2009. "Neologismos orteguianos a la luz de la nueva edición de las Obras completas". *Cuadernos del Instituto historia de la lengua* 2: 141-153.

Hildebrand, Klaus 1988. *El Tercer Reich*. Madrid: Cátedra.

Koehne, Samuel 2013. "Reassessing the Holy Reich: leading nazi´s view of Confessions, Community, and Jewish materialism". *Journal of Contemporary History* 48, núm. 3: 423-445.

Koehne, Samuel 2014. "Ethnotheism and Official Nazi Views of Religion". *German Studies Review* 37, núm. 3: 575-596.

Matthäus, Jürgen y Bajohr, Frank 2015. "Alfred Rosenberg: esbozo biográfico". En *Alfred Rosenberg. Diarios 1934-1944*. Editado por Jürgen Matthäus y Frank Bajohr, 13-20. Barcelona: Crítica.

Nietzsche, Friedrich 2003 [1987]. *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos.

Payne, Stanley 1982. *El fascismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Pío XI 1937. *Encíclica Mit Brennender Sorge* (Con Creciente Preocupación).

Rosenberg, Alfred 2015 [1934-1944]. "Los diarios de Alfred Rosenberg". En. *Alfred Rosenberg. Diarios 1934-1944*. Editado por Jürgen Matthäus y Frank Bajohr, 143-609. Barcelona: Crítica.

Rosenberg, Alfred 1992 [1930]. *El mito del siglo XX*. Barcelona: Ediciones Wotan.

Spengler, Oswald 1966 [1918-1923]. *La decadencia de Occidente*. Madrid: Espasa-Calpe.

Steigmann-Gall, Richard 2003. *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945*. New York: Cambridge University Press.

Vitoria, Francisco de 1963 [1539]. *Relecciones De Indis y De Iure Belli*. Washington DC: Unión Panamericana.

Josep Baqués Quesada
Facultad de Derecho
Universidad de Barcelona
Av. Diagonal 684
08034 Barcelona (España)
https://orcid.org/0000-0002-8526-4149

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 89-110, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.89

VIOLENCIA ESTRUCTURAL Y PECADO ORIGINAL EN RENÉ GIRARD: UNA INTERPRETACIÓN ALTERNATIVA DE LA TEORÍA MIMÉTICA

STRUCTURAL VIOLENCE AND ORIGINAL SIN IN RENÉ GIRARD: AN ALTERNATIVE INTERPRETATION OF MIMETIC THEORY

UNAI BUIL ZAMORANO
Universidad Isabel I

Recibido: 07/05/2024 Aceptado: 26/06/2024

RESUMEN

En los estudios sobre la Teoría Mimética de René Girard, es común afirmar que la dinámica natural de expansión violenta del deseo mimético acabó engendrando, *a posteriori*, el mecanismo del chivo expiatorio (cuyo centro es el sacrificio) como medio de salvación de la sociedad. En este artículo, sin embargo, se ofrece una interpretación alternativa a este paradigma tradicional, que es la siguiente: en realidad, el sacrificio no es un elemento surgido meramente *a posteriori* debido a las consecuencias del deseo mimético, sino que este último tiene los rasgos violentos que exhibe porque el sacrificio se los ha insuflado, como causa ontológica, *a priori*. Además, se defiende que, epistemológicamente hablando, hay una antecedencia del mecanismo del chivo expiatorio sobre el deseo mimético en el contexto cronológico de las obras de Girard, que se muestra especialmente en la forja terminológica de la noción de 'deseo mimético' en un segundo

momento de su evolución intelectual, tras el descubrimiento del mecanismo del chivo expiatorio, en *La Violence et le Sacré* (1972). En suma: el deseo mimético desemboca en la violencia y la muerte inevitablemente al estar orientado hacia la destrucción desde el principio mismo de la historia humana por el influjo de un sacrificio especial que es representado por el mecanismo victimario. Ese sacrificio fue el pecado original.

Palabras clave deseo mimético, mecanismo del chivo expiatorio, violencia, Evolución, pecado original.

ABSTRACT

Most studies about René Girard's Mimetic Theory sustain the idea that mimetic desire's natural dynamics of violent expansion ended up engendering *a posteriori* the scapegoat mechanism (whose core is sacrifice) as a means of salvation for society. In this paper, however, an interpretive alternative is offered, which is as follows. Sacrifice was not really an element that emerged merely *a posteriori* due to mimetic desire's violent consequences. Rather, mimetic desire's violent traits are created by sacrifice, which planted them into mimetic desire *a priori*, as their ontological cause. In addition, it is claimed that, epistemologically speaking, there is an antecedence of the scapegoat mechanism over mimetic desire in the chronological context of Girard's Works, which is apparent when the term 'mimetic desire' is coined in *La Violence et le Sacré* (1972) in a second moment of his intellectual evolution, after having discovered the scapegoat mechanism. In other words, mimetic desire flows into violence and death inevitably as it is destruction-oriented from the very beginning of human history, due to the influence of a special sacrifice that is represented by the scapegoat mechanism. That sacrifice was original sin.

Keywords: mimetic desire, scapegoat mechanism, violence, Evolution, original sin.

I. INTRODUCCIÓN: LA NECESIDAD DE UNA INTERPRETACIÓN ALTERNATIVA DE LA TEORÍA MIMÉTICA

En este estudio, se sostiene que la coherencia interna del *Corpus Girardianum*, incluso a nivel interpretativo meramente literal, exige la inversión de la relación de dependencia habitualmente adscrita a los dos pilares de su doctrina básica (que es la Teoría Mimética). Tales pilares son el 'deseo mimético' (Girard 2006b: 42) y el 'mecanismo del chivo expiatorio' (Girard 2006b: 71) y en torno a ellos se estructura la *praxis* humana en sus dimensiones individual y colectiva. Al contrario de como se suele exponer en las publicaciones sobre Gi-

rard, se defiende que no es el mecanismo del chivo expiatorio (también denominado 'mecanismo victimario', Girard, 2002: 179) el que surge como consecuencia del deseo mimético y depende de este, sino que es preciso advertir que fue el deseo mimético el que, en realidad, fue causado por el mecanismo victimario. Para hacer justicia al núcleo de la doctrina girardiana, se debe proceder a esta reformulación de las relaciones de causa-efecto en el seno de la Teoría Mimética, reivindicada en este artículo por partida doble: por necesidad epistemológica y por necesidad ontológica.

En el primer apartado, se expondrá la pertinencia epistemológica de hacer depender el deseo mimético del mecanismo victimario porque Girard solo descubrió tal tipo de deseo en un segundo momento, gracias a la previa teorización del 'sacrificio'[1], corazón del mecanismo del chivo expiatorio. Únicamente a través del sacrificio llega Girard a forjar su concepto de 'deseo mimético'. Así, al contrario de lo que se mantiene generalmente, el 'deseo mimético' no es la idea original de Girard, que estaría presente ya en sus primeros artículos y, en definitiva, en su primer libro, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961). Antes bien, la noción específica de 'deseo mimético', que se acabaría haciendo imperante en la producción bibliográfica girardiana posteriormente, solo se llegaría a acuñar en 1972 en *La Violence et le Sacré*, siendo esta obra la primera publicación en la que el término aludido aparece en el *Corpus Girardianum*. La idea del deseo y su vinculación con la imitación, así como el nexo entre deseo y trascendencia, gracias a la *mediación*, está presente en las primeras publicaciones de Girard, antes de 1972. Sin embargo, tal conceptualización de la dinámica oréctica humana no es todavía la noción de 'deseo mimético' *stricto sensu*, que es la que finalmente triunfó en las producciones intelectuales de Girard a partir de *La Violence et le Sacré*. Ciertamente, esta idea concreta ('deseo mimético'), aunque emparentada con las intuiciones originales de Girard expuestas sobre todo en su primer libro, solo advino en 1972, dos décadas después del inicio de las publicaciones del pensador francés. Aunque Girard y sus intérpretes acabaron pensando que la idea de 'deseo mimético' había estado siempre presente en el *Corpus Girardianum*, desde el inicio, solo una noción genérica e inespecífica de tal deseo mimético estaba ya desde el origen en su pensamiento.

En el segundo apartado, se abordará la explicación de por qué fue el mecanismo victimario el que causó el deseo mimético y no al revés. Se tratará de

1 "Sacrificios rituales, definidos naturalmente como una reiteración deliberada del sacrificio originario con el sacrificio de víctimas sustitutivas, con el doble objetivo de honrar al dios y de reactivar la energía 'purificadora' o *catártica* de la persecución unánime" (Girard y Vattimo, 2011: 142; las comillas interiores y las cursivas están en el original).

expresar el corazón de la tesis fundamental del artículo, que es la precedencia ontológica del sacrificio sobre el deseo. La clave para hacer efectiva tal explicación será intentar dar razón del siguiente dilema, que es advertido por Webb (1988): "the problem, in other words, is a 'chicken or egg' one: did hominization make mimetic desire and murderous rivalry possible, or was the causal relation the other way around?" (p. 198; comillas interiores en el original). En efecto, la recién citada pregunta de Webb refleja una intuición que, como mínimo, pone en tela de juicio la pretendida evidencia de la exposición tradicional de la teoría girardiana, que considera el deseo mimético como punto de origen y causa del sacrificio, siendo este último, en tal lectura, un simple producto *a posteriori* del deseo. A su vez, la cita de Webb que se acaba de consignar apela a otro elemento fundamental a la hora de establecer la vinculación deseo-sacrificio en conexión con la relación causa-efecto. Tal elemento, clave para demostrar la tesis de este estudio, es la hominización. En este contexto, se sostendrá que hubo un evento histórico primordialísimo y pre-social, de corte sacrificial, aludido por Girard en sus publicaciones, que fue el que determinó la reconfiguración evolutiva del deseo humano como inevitable deseo mimético violento culturalmente forjado. Tal evento primigenio es el 'pecado original'[2], en cuya específica descripción teológica, naturalmente, no se entrará a debatir en este estudio, pues debe ser objeto de otro artículo.

La versión canónica de la Teoría Mimética, hegemónica en la literatura sobre el antropólogo galo, no representa una interpretación netamente errada de los textos de Girard pues, ciertamente, de modo consciente, este autor nunca formuló de modo directo la tesis que se está defendiendo en este trabajo, sino la contraria. Y lo mismo han hecho la mayoría de sus seguidores. Sin embargo, para captar toda la hondura contenida en el seno de la teoría girardiana, hay que reconsiderar sus fundamentos y establecer el origen del deseo mimético en el sacrificio. Así, algunos autores (e, incluso, el propio Girard), de modo indirecto, como se verá, han aportado elementos para cuestionar el paradigma girardiano tradicional. A este respecto, la explicación se centrará en Grande (2009). Se dedicará la sección conclusiva de este trabajo a considerar críticamente la relevancia de su contribución.

2 Para un estudio consistente sobre el pecado original en perspectiva girardiana, en relación con la tradición interpretativa cristiana, véase Alison, 1998.

II. EL DESCUBRIMIENTO EPISTEMOLÓGICO DEL DESEO MIMÉTICO DESDE LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL SACRIFICIO EN LA VIOLENCE ET LE SACRÉ (1972)

La gran obra intelectual de Girard es la forja de la denominada "Teoría Mimética", que sostiene que la 'mímesis'[3] es el rasgo constitutivo de aquello que, en el seno de esta teoría, caracteriza al hombre por encima del nivel de la simple biología: el deseo. Ni la conciencia ni la inteligencia son suficientemente explicativas de por sí para dar razón, por ellas mismas, de la singularidad humana. El deseo, en cambio, sí; y este deseo es intrínsecamente mimético (véase Ruiz, 2005: 25).

Girard pretende armar una teoría científico-evolucionista para construir una antropología sin admitir notas identitarias ontológicas irreductibles en el hombre que estarían absolutamente ausentes en sus ancestros evolutivos:

> La presente hipótesis tiene sobre el psicoanálisis y el marxismo la ventaja de que elimina todas las falsas especificidades del hombre. Si se parte de los entredichos del incesto o del motivo económico o de la opresión socio-política, no se puede verdaderamente plantear el problema de la hominización y del origen simbólico sobre el fondo de la animalidad, como hay que hacerlo en adelante renunciando realmente a aceptar de antemano todo aquello de lo que hay que dar cuenta (Girard, 1982: 103).

La dinámica oréctica del hombre, transida de mímesis, se manifiesta de entrada en que un sujeto se fija en un 'modelo' (llamado también 'mediador': Girard, 1985: 9-10) para establecer la determinación volitiva de un objeto (Girard, 2002: 26). El deseo, así pues, es indeterminado de por sí. Verdaderamente, el deseo muestra que el hombre se caracteriza por una falta de ser, un vacío intrínseco que intenta llenar desde la imitación de lo que otro ser humano desea. Así, "todo deseo es deseo de ser" (Girard, 1996: 24) y, concomitantemente, "*el deseo es siempre y sobre todo reflexión sobre el deseo*" (Girard, 1982: 368; cursivas en el original). El mundo animal, donde la mímesis no está tan desarrollada, no se dirige a esa trascendencia del 'ser', sino que está muy limitado por los objetos concretos y los instintos que se fijan en ellos. Es el hiperdesarrollo mimético en

3 "La *mimesis* es la palabra griega que expresa el concepto de imitación" (Girard, 1996: 55; cursivas en el original). Sin embargo, "Girard, siguiendo el significado etimológico, considera que la mimesis es imitación. Pero, a diferencia de la tradición histórica, nuestro autor no está dispuesto a reducir el término mimesis a un comportamiento meramente representativo […]. Para Girard, la mimesis es un modo característico del comportamiento animal, que la humanidad ha mantenido a lo largo de toda su evolución biológica" (Ruiz, 2005: 33).

el proceso evolutivo el que determina la emergencia del deseo, ausente en el mundo animal, donde solo hay mera mímesis. Por su parte, el hombre sí está abierto a ese 'ser', es decir, a un horizonte de trascendencia, aunque no sabe cómo adquirirlo; por eso, imitamos a los demás, a quienes tomamos como ejemplo de qué querer específicamente para alcanzar tal plenitud. En consecuencia, el deseo nunca es de sí mismo porque lo que la presencia y existencia misma del deseo manifiestan es su ínsita tendencia hacia otro. No en vano, "deseo ese objeto no espontáneamente, sino porque otro a mi lado lo desea, o porque sospecho que ese otro lo desea" (Girard, 2010: 62).

En la dinámica desiderativa, siguiendo a Girard, el objeto del deseo pasa a ser un objeto disputado: "la *mimesis* del deseo significa la desunión de quienes no pueden poseer *juntos* el objeto que *juntos* ansían" (Girard, 2016: 252; cursivas en el original). Por ello, "[en] la rivalidad mimética […] una vez desencadenada, los dos deseos competitivos continúan recíprocamente reforzándose el uno al otro y es probable que la violencia irrumpa" (Girard, 2015: 123-124). De este modo, el malestar generado hace que la violencia aflore en el terreno social, pues los choques entre los rivales se han multiplicado interpersonalmente y se han hecho extensivos socialmente hablando. En ese contexto de violencia individual que se contagia socialmente, solo la emergencia de un medio capaz de contener el delirio mimético y la ansiedad existencial podrá garantizar la supervivencia grupal. Tal medio es el 'mecanismo del chivo expiatorio', cuyo centro es, precisamente, el 'asesinato fundador' de un chivo expiatorio[4]. La religión sería el desarrollo institucional de este mecanismo, donde "el rito es la repetición deliberada del mecanismo [… y] el mito es el relato de su génesis" (Girard, 2006b: 158). Así pues, queda claro que la trascendencia real (denominada por Girard 'trascendencia vertical'[5]) a la que es llamado el hombre mediante su deseo se ha frustrado a lo largo de la Historia al tratar de encontrar la encarnación de esa infinitud en objetos inválidos. Ese mundo de objetos de deseo inadecuados, creado

4 "La teoría mimética supone que, en las sociedades primitivas, esas crisis debían resolverse mediante fenómenos de polarización mimética unánimemente dirigidos contra víctimas aisladas o, si era necesario, contra un pequeño número de víctimas; a esta resolución hipotética de los conflictos la denominamos *asesinato fundador* o *violencia fundadora*" (Girard, 2016: 273; cursivas en el original). Con distintas versiones, el mecanismo del chivo expiatorio sigue conformando la esencia de cualquier sociedad y su condición de posibilidad En el fondo, todas las instituciones y cuerpos del Estado se hacen eco del "antiguo esquema del asesinato fundador" (Girard, 2002: 136).

5 Girard, 1985: 250. Como explica Doran (2011), la trascendencia vertical es "the properly religious concept of transcendence" (p. 170). No obstante, hay autores que consideran que la 'trascendencia vertical' y la 'trascendencia desviada' son dos caras de la misma mimética y violenta moneda (véase Chantre, 2023: 289).

a imagen y semejanza de la figura del mediador[6], ha engendrado un clima existencial de ansiedad cuyo trasunto social más destacado es la violencia. Es el universo de la 'trascendencia falsa'[7], o 'trascendencia desviada'[8] que, para Girard, es un estado natural de inicio de la especie humana, fruto de la evolución biológica. Así lo fija con nitidez en sus publicaciones: "el hombre de la caída […es] el hombre sin más. No hay otro hombre que el hombre de la caída. Al principio está la caída" (Girard, 2006a: 97). Como se verá en el segundo apartado, es justamente este dictamen girardiano (que, en el fondo, ontologiza la violencia en el seno del ser humano) el que llevará a que este autor determine que el influjo causal en la relación deseo-sacrificio parta del primer elemento y desemboque en el segundo, sin matices de ningún tipo.

Pues bien: lo anterior sintetiza al máximo la exposición de la noción de 'deseo mimético' que terminó por imponerse en el *Corpus Girardianum* y que ha constituido desde entonces el núcleo de la Teoría Mimética, que tiene como elemento secundario al mecanismo victimario, considerado como un factor derivado, al menos como se desprende de una primera aproximación general a las obras del pensador francés y a las de sus intérpretes. Sin embargo, como se ha hecho notar con anterioridad, este 'deseo mimético' así caracterizado no es, tal cual, la noción original girardiana sobre la *órexis* humana, aunque sí es su producto final. Este 'deseo mimético' no estaba presente en los primeros pasos del sendero intelectual de Girard pues, en ese momento, la hominización como factor esencial de encuadre teórico todavía no había comparecido y la comprensión del 'deseo mimético' es subsidiaria de tal factor.

Al hilo de lo anterior, aunque en *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961) el protagonismo lo acaparan las nociones de 'trascendencia' y 'mediación', a partir de *La Violence et le Sacré* (1972) y, especialmente, en *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), el protagonismo será copado por las nociones de 'mecanismo victimario' y 'deseo mimético'. La importancia de la trascendencia pasa a ser secundaria y, en cualquier caso, queda desplazada: "after Deceit, Desire and the Novel, Girard […] progressively evolved towards a more *monist ontology* wherein desire depends on imitation taken as a biological trait of mankind [Deceit, Desire and the Novel es la versión inglesa de *Mensonge romantique et vérité romanesque*]" (Wilmes, 2017: 75; las

6 En el fondo, "el objeto no es más que un medio de alcanzar al mediador. El deseo aspira al *ser* de este mediador" (Girard, 1985: 53; cursivas en el original).

7 Girard, 1986: 217-218. Por otra parte, en *El misterio de nuestro mundo* (traducción castellana tradicional de *Des choses cachées depuis la fondation du monde*), Girard (1982) también habla de "fuente trascendente de falsía" (p. 192).

8 Girard, 1985: 174.

cursivas no están en el original). De modo desapercibido, la 'imitación' (que era una característica indudablemente presente en la mediación que llevaba a la trascendencia) estrecha su alcance semántico y se reduce a una 'mímesis' teñida de una fuerte carga biológica y animal. Sin embargo, esa reducción semántica de la noción de 'imitación' que se opera en la publicación de obras posteriores a *Mensonge romantique et vérité romanesque* parece estar ausente en este primer libro girardiano. Así lo cree también Grande (2009): "in Deceit, Desire and the Novel […] there is no hint of any biologically preconceived mimesis" (p. 23).

En publicaciones girardianas posteriores a la recién mencionada, se achica el potencial semántico de la imitación en tanto que ligada a un mediador que es camino o portador de la trascendencia. Tal achicamiento léxico tiene como consecuencia la difuminación en el horizonte epistemológico girardiano de una dinámica relacional que, aun con tintes imitativos o mimético-biológicos, se dirigía a la trascendencia vertical. En el primer libro de Girard, lo fundamental es la relación entre los sujetos humanos en comunidad, ligados por los lazos de la interacción imitativa en tanto que hay una trascendencia que los emparenta de un modo u otro. Pero el acento está en la trascendencia y en la mediación como camino para llegar a ella. No obstante, al tratar de aferrar la trascendencia en las mallas de una acerba crítica científico-evolucionista, la relación de la dinámica oréctico-mimética con la trascendencia mediada por el referente de un modelo (núcleo de *Mensonge romantique et vérité romanesque*) queda oscurecida por esa "monist ontology" mencionada en la anterior cita de A. Wilmes. De este modo parece entenderlo también Payne (2007): "I am referring therefore to the more limited idea of mimetic desire as imitation of literature rather than the generalized model of human desire as essentially mimetic that Girard develops from it" (p. 127, n. 23).

Así pues, hay que retrotraerse a *Mensonge romantique et vérité romanesque* para ver el punto de partida de la evolución intelectual de Girard, los problemas con los que se carea y las propuestas terminológicas y conceptuales que plantea para armar su hipótesis mimético-victimaria. En este sentido, resulta indicado tener presente que:

Clearly, in Deceit, Desire, and the Novel, the sacred is already a problem. Indeed, a most striking feature of Girard's hypothesis is his perception of *the sacred as a dysfunction of the relationship between subject and mediator*. Within the scheme which Girard outlines, the sacred gains its status derivatively; it poses as an inferior substitute for a more fundamental need which Girard identifies as the need for transcendence (Johnson, 1992: 54; el subrayado está en el original, pero las cursivas no lo están).

En este sentido, el gran ausente en el primer libro de Girard, curiosamente, es el 'deseo mimético': "mimetic desire […] specific term, which even Girard himself only coined after the publication of his first book" (Moosbrugger, 2013: 153-154) . En palabras de Avery (2013): "[…] Deceit, Desire and the Novel […] is the first work to present [Girard's] theory of 'mediation' (which becomes 'mimetic desire' in subsequent works)" (pp. 17-18; comillas y paréntesis interiores en el original).

Sin embargo, en contraste con lo anterior, Girard parece no advertir que tal deseo solo ha podido ser hallado desde la religión y desde el mecanismo victimario y sigue pensando que "*La violencia y lo sagrado* es una *extensión* de la tesis del deseo mimético a la religión arcaica" (Girard, 2006b: 42; las cursivas no están en el original). La intuición de la vinculación deseo-imitación ya está presente en *Mensonge romantique et vérité romanesque*, pero tal vinculación no es ya de entrada el 'deseo mimético'. Lo central es que el pensamiento de un autor se acaba resumiendo en la expresión concreta que tal autor le concede a unos problemas que son universales o que están presentes de manera simplemente virtual en sus intuiciones de partida. En este sentido, el 'deseo mimético' no puede ser considerado como la intuición de origen de Girard sino el producto final de su pensamiento, tras un desarrollo teórico previo, no exento ni de reflexión ni de decisiones intelectuales. Y lo que acaba dando forma a la expresión definitiva del pensamiento de Girard (es decir, su teoría sobre el deseo mimético), aunque él no lo reconoce como tal, es el sacrificio, elemento estudiado en sus investigaciones antropológico-religiosas. Empero, el antropólogo francés no es consciente de ello, sino que cree que el deseo mimético ya estaba presente de entrada en *Mensonge romantique et vérité romanesque* con los mismos rasgos que acabó adquiriendo para siempre tras *La Violence et le Sacré*. A este respecto, Girard (2006b) declara que:

Mi primer libro trataba el tema del deseo y las rivalidades miméticas en el ámbito de la literatura, y mi segundo libro [se refiere a *La Violence et le Sacré*] estaba centrado en el deseo mimético, aunque la definición de tal deseo quedaba aplazada hasta el capítulo 6 (p. 42).

En relación con lo anterior, siguiendo a Girard, la teoría del sacrificio (explicada en buena medida antes del capítulo 6 de *La Violence et le Sacré*, si bien continúa después de ese capítulo también) sería, sin más, un tema que precede a la explicación de lo fundamental, es decir, el 'deseo mimético'. El sacrificio sería un tema relacionado con el deseo mimético, pero externo a él y que, desde el punto de vista conceptual, viene, simplemente, después. La barrera que se alza entre el tema del primer libro de Girard (es decir, el deseo y las rivalidades

miméticas, según se lee en la anterior cita) y el tema de *La Violence et le Sacré* (el deseo mimético) es el sacrificio; pero tal barrera, siguiendo a Girard (2006b), es un mero separador temático:

> Empecé con un capítulo sobre el sacrificio porque este tema iba a ser el principal del libro [*La Violence et le Sacré*]. De hecho, lo que ante todo yo no quería era que se pudiese tener la impresión de que estaba repitiendo mi primer libro. Fue por eso por lo que no evoqué el deseo mimético hasta el capítulo 6 (p. 42).

A la luz de lo expuesto, no obstante, lo decisivo es advertir que el sacrificio, en realidad, es un elemento crucial del pensamiento girardiano, pero no como simple *primus inter pares*, es decir, no como simple elemento que destaca junto a otros, sino como "motor inmóvil" de su teoría, que mueve sin ser movido, valga la metáfora aristotélica. De hecho, Girard desarrolla el elemento de la hominización en *Des choses cachées depuis la fondation du monde*[9] de tal modo que, desde la coherencia interna de lo contenido en tal libro, todo parece cuajar en el proceso evolutivo y en la explicación que Girard da de él solo si se considera al sacrificio como lo fundamental y primario. El deseo sería inteligible y existente en un segundo momento. Lo que conduce a Girard a abordar el tema de la hominización es el sacrificio. Al menos, el elemento que aparece vinculado a lo esencial del hombre y a cómo la evolución desemboca en él es el sacrificio, no el deseo.

Sea como sea, el dato central es que el 'deseo mimético' se concibe y expresa terminológicamente en el contexto de un nuevo campo temático: la religión y los estudios antropológico-culturales. Por tanto, aunque la idea fundamental de Girard, con todo su potencial, ya está presente en *Mensonge romantique et vérité romanesque*, lo cierto es que el término preciso de 'deseo mimético' surge desde la forja de la teorización sobre el mecanismo victimario[10] (Barahona 2023, 624-626). Aunque parece que Girard solo llega a conceptualizar el mecanismo del chivo expiatorio en un segundo momento, lo cierto es que Girard únicamente desemboca en el deseo mimético pasando por el mecanismo victimario previamente. La acuñación de término 'deseo mimético' no es una

9 "Quería que el libro [*Des choses cachées depuis la fondation du monde*] contuviese una parte consagrada al deseo mimético, otra al proceso de hominización y a lo religioso arcaico" (Girard, 2006b: 43).

10 "Dans MR [*Mensonge romantique et vérité romanesque*], le premier livre de Girard, publié en 1961, celui dans lequel il introduit l'idée de désir mimétique, l'expression n'apparaît pas une seule fois" (Dupuy, 2016: 29, n. 1).

cuestión de concreción terminológica sino de una desapercibida mutación conceptual de un deseo meramente mimético que, efectivamente, ya estaba en el primer libro de Girard.

III. LA ANTECEDENCIA ONTOLÓGICA DEL SACRIFICIO SOBRE EL DESEO MIMÉTICO: UNA DEMOSTRACIÓN LÓGICA Y DOCUMENTAL

Según se ha expuesto en el anterior apartado, tras *La Violence et le Sacré*, Girard finalmente acaba incardinando toda su Teoría Mimética dentro de los parámetros del evolucionismo biológico. No obstante, en este autor, la diferencia entre lo humano y lo animal está clara, si bien se niega que sea una diferencia esencial:

> Entre la animalidad propiamente dicha y la humanidad en devenir hay una verdadera ruptura, que es la ruptura del asesinato colectivo, único capaz de asegurar organizaciones basadas en entredichos y en rituales, por muy embrionarios que sean. Por tanto, es posible inscribir la génesis de la cultura humana en la naturaleza, referirla a un mecanismo natural, sin quitarle nada de su carácter específico, de lo que tiene de exclusivamente humano (Girard, 1982: 111).

A la luz de la cita precedente, es evidente la centralidad que adquiere el 'asesinato colectivo' (que es el protocolo de ejecución del mecanismo victimario) en el surgimiento de lo humano, es decir, en la emergencia del deseo mimético y del mecanismo del chivo expiatorio y su proyección religiosa. Ciertamente, en perspectiva girardiana, la diferencia entre lo simplemente animal y lo humano no es un componente ontológico-estructurante diverso entre hombres y animales[11] (algo como el 'alma') sino que es el asesinato colectivo. A este y a su víctima, así como a su perpetuación en los mitos y ritos religiosos, Girard les atribuye el origen de todo lo humano:

> La religión es la madre de todo, está en el corazón de todo, y sólo partiendo de esta idea puede llegar a entenderse la emergencia del ritual, del lenguaje y de lo simbólico. En fin, se podría decir que la misma religión es producida por el mecanismo del chivo expiatorio (Girard, 2006b: 122).

11 Como explica Webb (1988), "Girard thinks one of the great advantages of his theory of mimetic behavior is that it serves to explain both the continuity between men and animals and their discontinuity *without the need to minimize either or to invoke the supernatural as an explanatory principle*" (pp. 194-195; las cursivas no están en el original).

Por tanto si, como se acaba de citar, "la religión es la madre de todo" y solo así se puede comprender lo netamente humano (es decir: "la emergencia del ritual, del lenguaje y de lo simbólico") como distinto de lo animal, en lógica consecuencia *también el deseo mimético*, como rasgo exclusivamente antropológico, debe tener como origen la religión, "producida por el mecanismo del chivo expiatorio", con centro en el sacrificio. Pues bien: esta conclusión, que es necesaria por la propia coherencia lógica de las declaraciones de Girard, no es asumida por él sino que, a pesar de todo, el pensador galo sigue haciendo dependiente al mecanismo victimario del deseo mimético, aunque es consciente de la molesta especificidad de un elemento (el sacrificio) que, en teoría, no era más que una simple extensión del deseo mimético:

> Han sido muchos los críticos que no han captado la continuidad entre los dos ensayos [*Mensonge romantique et vérité romanesque* y *La Violence et le Sacré*]; tales críticos se han centrado en la teoría de la víctima […]. La verdad es que yo mismo potencié un poco este malentendido, al no poner suficientemente de relieve lo esencial, que no es sino la rivalidad mimética (Girard, 2006b: 42-43).

Sin embargo, ese curioso protagonismo del mecanismo victimario sobre el deseo mimético no podía pasar desapercibido para uno de los más destacados e inteligentes seguidores de Girard: Eric Gans. Este último se alarmó al advertir que, por más que Girard se "excusara" por haber dado tanto relieve al sacrificio, tal elemento, en realidad, tenía primacía sobre la mímesis en la caracterización del deseo humano como deseo mimético. En otras palabras: parecía que la imitación y su reconfiguración en mímesis de extracción animal no eran lo fundamental en el deseo humano, sino el sacrificio. Y, desde el punto de vista de Gans, para quien lo esencial era la mímesis, tal posición resultaba inaceptable. Como refiere Girard (2006b):

> Eric *Gans fue la única persona que criticó esta composición del libro* [*La Violence et le Sacré*] […]. Me espetó la cuestión de '¿Por qué hay que esperar hasta el capítulo 6? Debería estar en el primero, puesto que convendría empezar por el principio y partir justamente del deseo mimético' (p. 42; las cursivas no están en el original, pero sí lo están las comillas interiores).

Se le puede responder a Gans a la pregunta de la anterior cita del siguiente modo: hay que esperar hasta el capítulo 6 de *La Violence et le Sacré* para hablar del deseo mimético porque, en realidad, el deseo mimético solo es epistemológicamente comprensible desde el mecanismo victimario. Y, de modo más sorprendente, se podría incluso señalar que el deseo mimético fue causado por el mecanismo victimario. En el fondo, esta es la razón de por qué solo se puede

entender suficientemente el deseo desde el sacrificio: porque depende ontológicamente de él para su constitución real.

La explicación tradicional en clave girardiana acerca del surgimiento del hombre y su violencia es deficitaria, pues apela simplemente a la aparición meramente evolutiva (hipermimética) del deseo y su connatural desarticulación de los elementos de control de la violencia presentes en el mundo animal (*dominance patterns*). Estos elementos biológicos de control hacían que la violencia no amenazara la integridad de las especies animales:

> Si bien la gran capacidad mimética y cerebral humana hace posible el aprendizaje cultural, al mismo tiempo esto supondría un riesgo para la supervivencia […] la inoperatividad de los *dominante* [*sic*] *patterns* en las primeras comunidades humanas, puede llevar hasta su autodestrucción. Lo humano comenzaría, pues, con *la violencia irresoluble y con la que sería su solución, el mecanismo del chivo expiatorio* (Moreno, 2015: 139; las cursivas en castellano no están en el original).

Sin embargo, si esa violencia que da origen a lo humano mismo es realmente irresoluble, como indica la anterior cita, ¿cómo se puede sostener simultáneamente en la misma frase que el mecanismo victimario la soluciona? Resulta manifiestamente contradictorio. Por tanto, se aprecia que, para ofrecer al respecto una explicación más allá de lo retórico, hay que apelar a factores causales pertinentes. Verdaderamente, de una rectilínea evolución biológica nunca pudieron haber emergido ni el hombre ni su deseo pues, en palabras de Girard, "tan sólo la conjunción de inteligencia y violencia permite hablar de pecado original, y justifica la idea de una verdadera diferencia entre el animal y el hombre" (Girard, 2010: 51). Así pues, según Girard, el surgimiento de esa diferencia específica del hombre frente al mundo animal, ligada a la violencia y a la inteligencia, se identifica con el pecado original. El universo de la trascendencia divina solo puede ser entendido, controlado y vivido en la inmanencia humana políticamente con el asesinato, perpetuado históricamente de modo previo y sacrificialmente explícito en "la religión [que] es lo que permite vivir con el pecado original" (Girard, 2010: 51).

En realidad, el desenvolvimiento interno del deseo mimético y la caracterización propia de sus elementos actuantes (sujeto deseante, objeto deseado, mediador del deseo) ya están atravesados por la lógica victimaria de entrada; es decir, no llegan a ella resolutivamente, como mera conclusión *a posteriori*, sino que tal desenlace está presente ya *a priori* en la dinámica propia del deseo mimético. No surgió primero el deseo mimético y, como consecuencia de su fracaso en alcanzar la trascendencia, emergieron después el mecanismo victimario

y la religión como elementos de contención de la violencia generada. Más bien, lo que siempre la sociedad humana y el hombre individual han sido y han vivido fue un engendro del mecanismo victimario y se forjó según sus exigencias. Aunque, cronológicamente, el deseo mimético anteceda al mecanismo victimario en su desenvolvimiento histórico ordinario, tal mecanismo es la causa propia de ese deseo, pues hay un mecanismo victimario más profundo (el pecado original) que sobrevive históricamente en el mecanismo del chivo expiatorio y antecede al deseo mimético no solo causalmente, sino cronológicamente también. Esta doble precedencia cronológica y causal del pecado original sobre el deseo mimético es la que explica que el sacrificio sea anterior al deseo causalmente hablando a pesar de que este último sea anterior a él cronológicamente en el tiempo social ordinario.

El hombre histórico individual (que no existe ni sin cultura[12] ni sin sociedad) es posterior al mecanismo victimario pues, si no hay ni sociedad ni cultura (véase Girard, 2012: 48) sin mecanismo victimario, tampoco hay individuos humanos miméticos que existan antes de ese mecanismo, debido también a que "el deseo es un fenómeno social" (Girard 2012: 39) y tal deseo desemboca en la violencia y la destrucción y no produce nada más. Si, pese a todo, existen individuos miméticos en sociedad, no es por la mímesis hiperevolucionada y su reconfiguración sacrificial meramente *a posteriori*, pues la dinámica hipermimética, de por sí, lleva *únicamente* a la disolución de la vida animal y a la muerte de la comunidad humana. Tanto desde el punto de vista del surgimiento de la violencia mimética, como desde el punto de vista de su control social, es inevitable concluir que los elementos sacrificiales operan *a priori* en la dinámica desiderativa humana y su gestión política. Significativamente, Girard (2010) incluso afirma que "el hombre surgió del sacrificio" (p. 9) y, también, que "sacrifice is the solution to mimetic rivalry *and the foundation of it*" (palabras de Girard en McDonald, 2002: 42; las cursivas no están en el original). Por lo tanto, las características propias de los individuos humanos (incluidos sus deseos) ya están marcadas de antemano por el mecanismo del chivo expiatorio, pues no hay humanidad sin individuos humanos y no hay deseo mimético sin sujetos en los que este se pueda desplegar. Y, a su vez, el mecanismo victimario deriva del pecado original, que es un tipo de mecanismo victimario, al haber "sacrificado" o transgredido prohibiciones[13] primordiales vinculadas a la tras-

12 Véase Girard, 1996: 80.

13 "La prohibición es la primera condición para la existencia de vínculos sociales" (Girard 2006b: 124).

cendencia divina al comienzo de la Historia. Tal transgresión implicó simultáneamente una (indebida) elevación del hombre y una (en última instancia) degradación onto-biológica del estatuto evolutivo presente en su naturaleza (véase Girard, 2006b: 17). Más aún. He aquí, según Girard (1982), la *condición de posibilidad del deseo*:

> Para que haya deseo en la única acepción que nos resulta accesible, la nuestra, es preciso que las interferencias miméticas recaigan, no ya directamente en los instintos y en los apetitos animales, sino en un terreno radicalmente modificado por la hominización, esto es, por la acción acumulada de interferencias miméticas y de refundiciones simbólicas innumerables [las cursivas no están en el original] (p. 322).

En esta cita, como se observa, Girard perfila los factores que conforman la propia emergencia existencial del deseo mimético. En especial, se indica que, para que haya deseo, las "interferencias miméticas" han de actuar sobre un terreno "radicalmente modificado por la hominización", donde se den cita "refundiciones simbólicas innumerables". Ahora bien, "el pensamiento simbólico tiene su origen en el mecanismo de la víctima propiciatoria" (Girard 1998: 242), pues es "la matriz simbólica de todos los significantes y de todos los significados" (Girard 1982: 191). *Ergo*, el deseo mimético girardiano ("deseo en la única acepción que nos resulta accesible, la nuestra") debe ser posterior al mecanismo victimario, pues de este brotan elementos (vinculados al simbolismo) sin los cuales, según Girard, nunca podría haber deseo. El surgimiento del deseo es imposible sin el simbolismo y, simultáneamente, este es dependiente del mecanismo del chivo expiatorio, cuya base última es el asesinato colectivo. A su vez, como se ha citado (véase Girard 1982: 111), se explicita que ese linchamiento homicida es el punto de ruptura con lo animal. Además, el hecho de que se necesite un terreno "radicalmente modificado" por la hominización para que surja el deseo es un dato indicativo de que el carácter *a priori* del mecanismo victimario prevalece sobre el componente mimético a la hora de hacer emerger al deseo existencialmente. Es decir: sacrificio y mímesis no son dos elementos que, combinándose en igualdad de condiciones, dialécticamente, configuran progresivamente el surgimiento del deseo mimético y su gestión social conforme se desestructuran los *dominance patterns* animales ya mencionados y la violencia amenaza gravemente al hombre. Antes bien, es el sacrificio el que articula y protagoniza ontológicamente la operación de constitución sustancial del deseo mimético y, también, su control.

Si no se quiere aceptar la "ontologización de la violencia" en el hombre (pues esta es una idea que Girard rechaza[14]), se tiene que ver que la violencia ubicua en la historia humana deriva de algo previo a la sociedad y la cultura (dominadas históricamente por la violencia), pero que no radica tampoco en una característica natural del hombre como tal. En consecuencia, es necesario postular la existencia de algún hecho primordialísimo que aconteció *al comienzo de la historia humana* y condenó *a priori* al hombre a la existencia autodestructiva que él mismo y su deseo han forjado *a posteriori*. Ese evento primordialísimo es lo que se conceptualiza como 'mecanismo victimario primigenio' (terminología novedosa del autor de este artículo), que equivale en lo esencial a la noción cristiana de pecado original.

En realidad, el deseo mimético no es algo nativo: no es el deseo humano por excelencia. Aunque los rasgos del deseo mimético tal y como los presenta Girard, así como la dinámica interna de tal deseo, son elementos que pertenecen al deseo humano como tal, la acentuación de lo mimético está sobredimensionada. Y no lo está principalmente debido a que en el proceso de hominización la dinámica oréctica se haya "hipermimetizado" automáticamente sino por algo más profundo: porque deriva de un ámbito victimario que animaliza (e hipermimetiza) las relaciones interpersonales[15] al tiempo que diviniza indebidamente la figura del mediador humano[16], transformando así la trascendencia vertical en trascendencia falsa. El deseo mimético es, pues, una versión malograda del deseo humano genuino. El agente que echó por tierra el potencial rostro positivo del deseo humano fue ese 'mecanismo victimario primigenio', cuyo homólogo en el mundo social histórico es el mecanismo victimario tal y como este suele ser concebido en el universo girardiano.

Si el deseo es social y la sociedad (e incluso la humanidad como tal[17]) emerge en el proceso evolutivo y solo cuaja por el mecanismo victimario[18], es

14 Para algunos autores, el rechazo girardiano de la ontologización de la violencia es meramente retórico: "Girard proposes a monism of violence, despite attempts to refute this charge" (Stork, 2007: 76). Farneti (2008) también cree en la presencia de tal ontologización de la violencia en la Teoría Mimética: "Girard believes that violence is the most distinctive mark of the human condition" (p. 30).

15 "La imitación es la *inteligencia humana* en lo que ésta tiene de más dinámico; es lo que sobrepasa a la animalidad, pero es lo que nos hace perder el equilibrio animal y puede hacernos *caer mucho más bajo* que aquellos a los que no hace mucho llamábamos nuestros 'hermanos inferiores' " (Girard, 2006b: 17; las cursivas no están en el original, pero sí lo están las comillas interiores).

16 "La pasión que ponen los hombres en arrebatarse los objetos, o en multiplicarlos, no es un triunfo de la materia sino un triunfo del mediador, el dios con cara humana" (Girard, 1985: 61).

17 Véase Girard, 1998: 227.

18 Como indica Tomelleri (1996), "l'istante dopo la morte della vittima sacrificale segna nel processo vittimario la fase che abbiamo chiamato processo di sacralizzazione, dove si generano i miti, i riti, i divieti, il linguaggio, *la società umana nel suo complesso*" (p. 67; las cursivas no están en el original).

evidente que el deseo mimético es posterior a tal mecanismo. El hecho de defender que es la dinámica interna del deseo mimético sin más matices la que lleva a caer en el mecanismo victimario evidencia una visión distorsionada por el individualismo. A pesar de que Girard abomina del individualismo y del 'romanticismo' [19], parece que sigue siendo deudor de ambos. De hecho, para Girard, "el pecado original define al hombre" (Girard, 2010: 51). Sin embargo, tal pecado, en tanto que definitorio del hombre como tal, parece consistir simplemente en el "mal uso de la mimesis, y el mecanismo mimético es la consecuencia esencial de ese mismo uso en el plano colectivo" (Girard, 2006b: 85). Da la impresión de que el pecado original es un simple pecado natural, un estado biológico nativo consistente en un inevitable mal uso de la mímesis que luego, por mera multiplicación, cuaja socialmente en el mecanismo victimario: "el pecado original comienza a nivel del individuo […] pero se continúa inmediatamente en el plan [*sic*] colectivo" (Girard, 1996: 43). Girard sigue en buena medida cautivo de un análisis individualista porque, al tiempo que postula que el pecado original es lo definitorio de la especie humana, hace residir tal carácter esencial en factores de orden puramente individual. Y esto es lo que le lleva a hacer depender el sacrificio del deseo mimético, en lugar de establecer la relación causal en la dirección inversa. Por ello, aunque involuntariamente, Girard sigue sosteniendo la tesis de la ontologización de la violencia: el ser humano es violento porque ser humano es violento por esencia, aunque tal esencia derive del proceso evolutivo y no sea más que un resultado natural (biológico) y no consecuencia de una especial *praxis* pre-social del tipo que fuera.

IV. CONSIDERACIONES FINALES: LA CONTRIBUCIÓN DE PER BJØRNAR GRANDE

Al hilo de todo lo anterior, como se indicó en la Introducción, hay reflexiones en algunos especialistas girardianos (aparte de abundantes pasajes del propio Girard, ya citados), en los que se ha inspirado este artículo y que sugieren de modo indirecto la tesis aquí defendida. La obra (ya citada) que ha llevado a reivindicar en toda su radicalidad la tesis que se sostiene en este artículo fue *Mimesis and desire: an analysis of the religious nature of mimesis and desire in the work of René Girard*, de Per Bjørnar Grande. Aunque en ese libro Grande

19 "El romanticismo es la creencia excesiva en la autonomía del individuo" (Girard, 2010: 65).

no formula la tesis que se está articulando en estas páginas[20], sí es cierto que hay elementos que pueden sugerirla. En concreto, el subapartado 6.1.1 del libro que se acaba de referir es titulado por Grande de este modo: "Desire stems from the victimage mechanism" (Grande, 2009: 99). En buena medida, de lo que se trata es de llevar hasta sus últimas consecuencias esa intuición de Grande: "desire is fundamentally and exclusively human, *as it is* originally linked to the scapegoating mechanism" (Grande, 2009: 99; las cursivas no están en el original). Ese "as it is" denota un vínculo causal cuyas implicaciones se han tratado de exponer en este trabajo. Ciertamente, hay que advertir que el deseo es fundamental y exclusivamente humano *por el hecho* de estar vinculado originalmente al mecanismo victimario. No obstante, Grande sigue haciendo depender todo el caudal oréctico humano, así como su relación con la religión (y, en último término, con la trascendencia), de la mímesis: "desire is also essentially and exclusively mimetic. If desire were not mimetic it would be instinctual" (Grande, 2009: 99-100).

Aunque Grande (2009) sostiene que "desire can be described as the drives which emerge from a non-biological source, from the victimage mechanism, and is, according to its nature, interdividual [*sic*]" (p. 100), la primacía del eterno triángulo del deseo mimético y su deriva violenta meramente *a posteriori*, teóricamente evitable pero nunca evitada, parece que no quedan en entredicho en su pensamiento. En efecto, este autor indica:

> By claiming that both Girard and most Girardians have given the scapegoat mechanism priority and interpreted mimetic desire to mean something violent in itself, does not mean, however, that I do not agree that mimetic desire can easily lead to rivalry and violence. However, mimetic desire should not mean the same as desire. Desire is, in my understanding, the negative version of mimesis (Grande, 2009: 32).

Se va a proceder a continuación a glosar esta cita recién consignada. Así, Grande, siguiendo aquí la postura canónica de Girard, quiere armar una explicación que lo haga surgir todo, *incluido el propio deseo*, de la mímesis, pero (a diferencia de Girard) lo plantea de tal modo que tal explicación no contempla una relación necesaria con el sacrificio. Si se sigue a Grande, da la impresión de que deseo humano en general y sacrificio o religión no tienen nada que ver, en ninguna acepción. Sin embargo, en Girard sí tienen que ver, de un modo o de

20 Más aún: a pesar de su similitud con lo que se propugna en este artículo, la argumentación de Grande llega a conclusiones opuestas a las aquí fijadas. Así, Grande (2009) acaba sentenciando que "making mimetic theory more coherent means seeing *scapegoating* as only one of many outcomes *caused by mimetic desire*" (p. 30; las cursivas no están en el original).

otro. Hay en Grande una distinción conceptual entre 'deseo mimético' y 'deseo' que, en Girard, no existe pues, para este último, tales vocablos son nocionalmente idénticos. En cambio, Grande niega la mayor y sostiene que "desire is, in my understanding, the negative version of mimesis". Grande concluye que esa versión humana universal del deseo mimético es accidentalmente negativa, pero no es la única posible. En tal caso, el problema está en explicar cómo, a pesar de que la mímesis no es intrínsecamente negativa, históricamente hablando se ha creado un escenario universal sistemático y aparentemente irreversible de caos existencial y oréctico. Parece que es un accidente muy necesario o inevitable y que estructura muy profundamente la psique humana.

A la luz de lo precedente, el 'deseo mimético' de Grande sería una posibilidad teórica que *puede tener lugar* y que siempre es más genuina que el 'deseo' (es decir, que el 'deseo mimético' negativo, según su conceptualización). Lo que hay que explicar, entonces, es qué sentido real tiene el 'deseo mimético' grandiano si parece que no existe nunca y que se limita a ser poco más que una posibilidad teórica. En efecto, la realidad hegemónica es siempre la de ese 'deseo' (es decir, el 'deseo mimético' negativo) que, eso sí, según Grande, no es el genuino deseo humano o la única posibilidad para el hombre, pero es lo que impera siempre en la sociedad. Entonces, nuevamente, ¿por qué el 'deseo' grandiano (que es el deseo mimético *malo,* aunque por accidente) rige soberano sobre todo el orbe desde el origen de los tiempos? La respuesta de Grande pasa por hacer derivar lo que él entiende por 'deseo' del mecanismo victimario.

Parece entenderse de la lectura de los textos de Grande que todo el mundo de la violencia humana y su correlato simbólico-social se puede explicar por una deriva simplemente mal encaminada de la mímesis. Para Grande, el mecanismo victimario engendra el 'deseo', pero tal deseo no es el deseo humano en general o el 'deseo mimético' girardiano (que, para Girard, es en última instancia la única versión histórica posible de deseo humano, sin contar con la intervención sobrenatural de Dios: véase Girard, 2002: 102-103). Lo que es engendrado por el mecanismo del chivo expiatorio, según Grande, es el tipo de deseo derivado de una mímesis errada (es decir, el 'deseo' o 'deseo mimético' malo). De entrada, parece que Girard dice algo semejante pero, ante la situación de permanente deriva violenta de un deseo mimético en teoría positivo o al menos potencialmente bueno, intenta investigar el papel del mecanismo victimario como posible explicación de la perpetuación universal de la violencia social y de su control. Grande, sin embargo, desvincula la relación universal de lo que en términos girardianos es el 'deseo mimético' (es decir, el deseo humano en

general) y el 'mecanismo victimario'. En Grande, no hay una relación de causalidad general o una mutua imbricación (en términos universales) entre sacrificio en general y deseo en general. Para Grande, el mecanismo victimario engendra el 'deseo' y es causalmente anterior a él, pero ese 'deseo' es un tipo particular de deseo: es el 'deseo mimético' negativo. Parece que lo que para Grande sería el deseo humano genuino (el derivado de la mímesis positiva) no tiene nada que ver con la historia humana y que, aunque no existiera nunca más que idealmente, sería más real que el deseo negativo, que es el deseo particular engendrado por el mecanismo victimario.

Si Girard y alguno de sus intérpretes (incluso sin ser ellos muy conscientes) ligan de modo necesario deseo mimético y mecanismo victimario o, lo que es más significativo, le conceden cierta prioridad al último sobre el primero, es porque hay lazos de dependencia causal entre ambos fenómenos en universal. Es decir: entre deseo y religión o entre tendencia oréctica y sacrificio, hay vínculos ya de entrada. Para Grande, el 'deseo mimético' malo sería la versión finalizada *a posteriori* de una pujante mímesis accidentalmente violenta que ha ido fraguándose y consolidándose en 'mecanismo victimario'. Pero Girard establece un vínculo causal en universal entre el deseo en general y el mecanismo victimario en general. Aunque la relación causal parte del deseo mimético y tiene como efecto el mecanismo victimario, la relación es muy interna. Grande, por su parte, antepone el mecanismo victimario al deseo, pero no conserva ese carácter universal de relación entre deseo en general y religión o sacrificio también en general, vinculados ambos en su dirección a la trascendencia.

En suma: la solución propuesta en este artículo a las dificultades interpretativas traídas a colación pasa por preservar, como hace Girard (y al contrario que Grande), esa *relación general entre sacrificio y deseo* (que se conserva en el deseo mimético girardiano y su mecanismo victimario), pero *anteponiendo causalmente el mecanismo victimario al deseo mimético*, como hace Grande. Como conclusión, cabe sintetizar de esta manera: el origen de la violencia tan desorbitada que ha sometido al hombre y ha determinado su *praxis* a lo largo de la Historia debe situarse en un acontecimiento primordialísimo y pre-social que, a grandes rasgos, es el pecado original o, como se lo ha denominado en este estudio, 'mecanismo victimario primigenio'. Tal evento histórico creó una matriz de relaciones sociales problemáticas para los hombres futuros e hizo que el deseo humano, vivido en sociedad, naciera muerto. Por eso, siempre lleva a la muerte. Verdaderamente, las repercusiones del pecado original se dejan oír en el sacrificio de tantos chivos expiatorios inocentes, víctimas de la dinámica oréctica humana caída, que quedó consolidada en un 'deseo mimético' inevitablemente violento. Este deseo únicamente es susceptible de redención por algún

tipo de reversión de aquel singular acontecimiento contingente originado por una agencia moral histórica que lo condenó a muerte antes de que hubiera nacido. Ese evento fue el pecado original.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alison, J. (1998). *The joy of being wrong: original sin through Easter eyes*. The Crossroad publishing company.

Avery, V. (2013). *Jewish vaccines against mimetic desire: René Girard and Jewish Ritual*. University of Exeter.

Barahona, Ángel. 2023. "Girard y Nietzsche: el asesinato colectivo de Dios." *Cauriensia* 18: 623-644. https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.623

Chantre, B. (2023). *René Girard: biographie*. Grasset.

Doran, R. (2011). "René Girard's concept of conversion and the 'Via Negativa': revisiting 'Deceit, desire and the novel'". *Religion and Literature* 43 (3): 170-179.

Dumouchel, P. (1981). "Violence et non-violence". *Esprit* 60 (2).

Dupuy, J. P. (2016). *La jalousie: une géométrie du désir*. Éditions du Seuil.

Farneti, R. (2008). "A Political Theology of the Empty Tomb: Christianity and the Return of the Sacred". *Theoria: a Journal of Social and Political Theory* 116: 22-44.

Girard, R. (2016). *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, 2ª ed. Anagrama.

Girard, R. (2015). *La piedra desechada: antijudaísmo cristiano y antropología evangélica*. Caparrós Editores.

Girard, R. (2012). *El sacrificio*. Encuentro.

Girard, R. y Vattimo, G. (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre Cristianismo y relativismo*. Paidós.

Girard, R. (2010). *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis*. Katz.

Girard, R. (2006a). *Aquel por el que llega el escándalo*. Caparrós Editores.

Girard, R. (2006b). *Los orígenes de la cultura*. Trotta.

Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.

Girard, R. (1998). *La violencia y lo sagrado*, 3ªed. Anagrama.

Girard, R. (1996). *Cuando empiecen a suceder estas cosas*. Encuentro.

Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama.

Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama.

Girard, R. (1982). *El misterio de nuestro mundo*. Sígueme.

Grande, P. B. (2009). *Mimesis and desire: an analysis of the religious nature of mimesis and desire in the work of René Girard*. Lambert.

Johnson, W. L. (1992). *Violence as grace: a 'Theopoietic' reading of mimetic violence in René Girard and Flannery O'Connor*. UMI.

McDonald, B. (2002). "Violence & the Lamb Slain [interview with René Girard]". *Touchstone* 16 (10): 40-43.

Moosbrugger, M. (2013). "René Girard and Raymund Schwager on religion, violence, and sacrifice. New insights from their correspondence". *Journal of religion and violence* 1 (2): 147-166.

Moreno Fernández, A. (2015). "La filogénesis humana según la teoría mimética de René Girard". *Daimon: Revista internacional de Filosofía* 64: 133-144.

Payne, M. (2007). *Theocritus and the invention of fiction*. Cambridge University Press.

Ruiz Lozano, P. (2005). *Antropología y religión en René Girard*. Facultad de Teología de Granada.

Stork, P. R. (2007). *Human rights in crisis: a cultural critique*. VDM.

Tomelleri, S. (1996). *René Girard: la matrice sociale della violenza*. Franco Angeli.

Webb, E. (1988). *Philosophers of consciousness: Polanyi, Lonergan, Voeglin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*. University of Washington Press.

Wilmes, A. (2017). "Portrait of René Girard as a post-hegelian: masters, slaves, and monstrous double"s. *The Philosophical Journal of Conflict and Violence* 1 (1): 57-85.

Unai Buil Zamorano
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Isabel I
Calle Fernán González, 76
09003, Burgos (España)
https://orcid.org/0000-0002-1582-8500

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 111-136, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.111

SOTERIOLOGÍA DE LA BELLEZA EN ALEJANDRO DE HALES

SOTERIOLOGY OF BEAUTY IN ALEXANDER OF HALES

HUGO COSTARELLI BRANDI
Universidad Nacional de Cuyo
Universidad Gabriela Mistral

Recibido: 16/02/2023 Aceptado: 22/01/2024

RESUMEN

Es manifiesto que ante lo bello el hombre experimenta un placer muy particular nacido de la contemplación. Sin embargo, ¿es posible afirmar que dicha contemplación de la belleza tiene de suyo la capacidad de plenificar al hombre, de hacerlo *ser sí mismo*? El presente trabajo toma esta pregunta como eje para responderla desde la óptica propuesta por la *Summa Halensis* y otras obras del maestro franciscano Alejandro de Hales. Para ello se estudia la naturaleza de lo bello, su percepción por parte del hombre, los problemas que dicha percepción encuentra en el hombre caído para luego relevar la cura propuesta por el *Irrefragabilis* a tales males.

Palabras clave: Alejandro de Hales, belleza, cura del alma, estética medieval.

ABSTRACT

It is evident that in front of beautiful man experiences a very particular pleasure born of contemplation. However, is it possible to affirm that such contemplation of beauty has in itself the capacity to fulfill man, to make him himself? The present work takes this question as an axis to answer it from the perspective proposed by the *Summa Halensis* and other works of the Franciscan master Alexander of Hales. To do this, we study the nature of the beautiful, its perception from man, the problems that such perception encounters in fallen man, and then relieve the cure proposed by the *Irrefragabilis* to such evils.

Keywords: Alexander of Hales, Beauty, Medieval Aesthetics, Soul Care.

I. LA PELIGROSIDAD DE LO BELLO

Entre los diálogos platónicos que se suelen vincular bajo el nombre de *apo-réticos*, es posible dar con uno cuyo escaso conocimiento –al menos frente al *Banquete*, el *Fedro* y la *República*– contrasta con la profundidad de su contenido. Me refiero puntualmente al llamado *Hipias Mayor*. La calificación de *aporético,* nacida de su desconcertante final, parece bien merecida ya que habiendo dialogado con Hipias para delimitar *lo bello en sí*, Sócrates concluye sorpresivamente que *lo bello es difícil*. No son pocos los que han visto en ello no sólo una provocación o una burla sino también la ostentación de un exquisito ejercicio dialéctico.

Sin embargo, algunos especialistas[1] han observado que finalizar el diálogo con la expresión *lo bello es difícil*, es tanto una profunda ironía para con el sofista, cuanto una notable advertencia al ingenuo lector: es posible delimitar lo bello desde la *armonía*, la *perfección* y el *placer de la vista y el oído*, pero con ello se debe advertir que dicha realidad no es ninguna de esas cosas por separado, ni tampoco su mera adición. Lo *bello* siempre será mucho más que los conceptos humanos, pues precisamente existe en un nivel de realidad que los trasciende por completo.

Esta misma observación, vertida con maestría por Platón, ha sido recogida por Dostoievsky en su conocida novela, *El Idiota*. Allí, el príncipe Mischkin, principal protagonista del escrito, es invitado a opinar sobre la belleza de Aglaya Ivanovna, una hermosa joven de la elite rusa. Su respuesta merece la pena ser atendida:

> [...] Mas Aglaya Ivanovna resulta una beldad tan extraordinaria [–indica Mischkin–] que se siente temor de mirarla aunque sólo se trate de intentar conocerla.

1 Cfr. Maria Teresa Liminta, *Il problema della belleza. Autenticitá e significato dell'Ippia Maggiore di Platone*, (Milano: Celuc, 1974).

> —Bien; pero ¿y su carácter? —insistió la generala.
>
> —*Juzgar la belleza es difícil*. Aún no me siento con fuerzas para hacerlo. *La belleza es un enigma*[2].

El breve párrafo, al menos en principio, desconcierta. ¿Cómo es posible afirmar que Aglaya sea sumamente bella y luego no poder hacer lo propio respecto de su carácter? ¿Es que acaso hay dos bellezas sin relación alguna?; o de un modo más metafísico, si la belleza conlleva unidad, ¿cómo podría pensarse una hermosura tal que sea origen de la división? ¿Sería en todo caso *belleza* propiamente hablando?

Quizás la mejor respuesta a estos cuestionamientos, al menos en principio, sea la que proponen Sócrates y Mischkin: *lo bello es difícil*. En primer lugar, es difícil porque se trata de algo originario, algo que recorre las cosas generándolas sin quedar limitado por ninguna. Platón lo llamaría el *autó tó kalón*[3], esa realidad que siendo el origen de todo lo bello no puede ser contenido totalmente por cosa alguna.

Pero si lo bello es difícil para delimitar conceptualmente, no es sin embargo menos patente. El maestro de Aristóteles lo había advertido en discusión con Fedro al indicar que "sólo la belleza ha tenido la suerte de ser lo más manifiesto y lo más amable"[4]. En definitiva, su indefinibilidad sólo parece compararse con su evidencia.

Pero se llega así al problema central. Esa *patencia* de lo bello, ¿permite a *todo hombre* alcanzarlo adecuadamente en una primera observación? Quizás la respuesta a este interrogante se haga presente si se atiende con cuidado a la *mirada del observador*[5].

No pretendo con esto transitar la compleja encrucijada en la que se debatió la modernidad en torno a si la belleza era una realidad o una atribución del sujeto

2 Fiodor Dostoievsky, *El Idiota*, c.VII, trad. J. López-Morillas, (Buenos Aires: Alianza, 1999) 53.

3 Platón, *Banquete* 211e, trad. M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, G. García Gual, (Madrid: Gredos, 2000).

4 Platón, *Fedro* 250d-e, trad. M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, G. García Gual, (Madrid: Gredos, 2000).

5 En este punto, es por demás interesante el trabajo de Tat´jana Kasatkina ("Il mondo lo salverá la belleza", en *Il destino della Bellezza. La Bellezza nella prospettiva delle scienze umanistiche,* ed. por Alessandro Rovetta e Marija Desjatova, (Bari: Edizioni di Pagina, 2013) 56). Allí la autora subraya que la dificultad de juzgar la belleza radica en la mirada del hombre, la cual podría verla sólo desde un aspecto reducido, perdiendo así tanto a la belleza cuanto al propio ser de quien mal la contempla: "La bellezza è indifesa davanti a chi la guarda, nel senso che è l'osservatore a stabilire la forma del suo manifestarsi concreto".

trascendental[6]. No. Lo que quisiera subrayar es que la mirada humana puede hacerse de la belleza como corresponde o perderse en cualquiera de sus aspectos[7]; o dicho de otro modo, los hombres podemos alcanzar con la belleza lo real, o extraviarnos en la hipertrofia del fragmento, perdiéndonos con ello a nosotros mismos.

Este parece ser el eterno problema en torno a la *percepción* de la belleza: la necesidad imperiosa de una preparación, de una disposición particular que permita llegar a ella en su totalidad, al menos en la posible al hombre, y cuya ausencia sólo resultaría en la depreciación tanto de aquella cuanto del contemplador mismo. Esta preocupación ha constituido el motivo central de las diversas cautelas propuestas por muchos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía[8], y el *Doctor Irrefragabilis* no ha sido en esto una excepción.

En la conocida *Summa Theologica,* texto que se le atribuye[9], Alejandro busca establecer los límites intelectuales de lo uno, lo verdadero, lo bueno y lo

6 Cfr. Emmanuel Kant, *Crítica del Juicio*, l. 1, § 2, trad. José del Perojo, (Buenos Aires: Losada, 1992): "Se ve fácilmente que cuando digo que un objeto es bello y muestro tener gusto, me refiero a lo que de esa representación haga yo en mí mismo y no a aquello en que dependo de la existencia del objeto".

7 Cfr. Costantino Esposito, "Che cosa ci fa conoscere la belleza", en *Il destino della Bellezza. La Bellezza nella prospettiva delle scienze umanistiche,* ed. por Alessandro Rovetta e Marija Desjatova, (Bari: Edizioni di Pagina, 2013) 172: "[…] questa capacità umana di vedere comprendendo e giudicando non garantisce automaticamente di percepire la voce della belleza".

8 **¡Error! Solo el documento principal.**Tómense, por caso, dos ejemplos bien conocidos: el de Platón y el de Agustín de Hipona. Para el primero, tal como indica en su *Simposio*, es precisa una preparación para el encuentro con lo bello que recorre una serie de escalones que van de un cuerpo bello al *autó tó kalón* (cfr. Platón, *Banquete* 210a-211a). Respecto del segundo, son conocidas tanto las observaciones de su *De Ordine*, donde destaca el papel de las artes liberales para alcanzar adecuadamente la belleza (cfr. Agustín de Hipona, *De Ordine* l. II, 19, 51, trad. Victorino Capánaga (Madrid: BAC, 1994): "Mas cuando el alma se arreglare y embelleciera a sí misma, haciéndose armónica y bella, osará contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y Padre de la misma verdad"), cuanto las afirmaciones vertidas ya siendo Obispo de Hipona donde subraya la necesidad de las virtudes teologales como condición indispensable para percibir adecuadamente la belleza (Cfr. Agustín de Hipona, *De Vera Religione* 54, 106, trad. de Victorino Capánaga (Madrid: BAC, 1975): "[...] no tiene todavía la adecuada perspicacia mental para contemplar las cosas eternas el que sólo en las visibles y temporales cree; pero puede tenerla el que alaba a Dios, como artífice de todos los bienes sensibles y lo persuade por la fe, y en Él tiene la esperanza y le busca con caridad").

9 Cfr. Victorin Doucet, "The history of the problem of the authenticity of the Summa"*, Franciscan Studies*, 7/3 (1947) 274-312. El autor, luego de un prolijo análisis concluye en la p. 310: "1. Los libros I, II y III han sido compilados, en su gran mayoría, antes de 1245 o antes de la muerte de Alejandro. 2. Entre las principales fuentes de esos libros están los escritos de Juan de la Rochella y las *Quaestiones* de Alejandro; ninguna fuente posterior al año 1245 ha aparecido hasta ahora. 3. El carácter compilatorio de estos libros está más allá de toda duda". En general, los estudiosos del tema sostienen que Alejandro supervisó el proyecto completo pero que hubo varios autores. En el mismo sentido cfr. José Antonio Merino y Francisco Martínez Fresneda, *Manual de Teología Franciscana* (Madrid: BAC, 2003) 27: "Todos los autores citados del estudio de los Menores de Paris, [...se refiere al mismo Alejandro, a Juan de la Rochela, a Odón Rigaldo y a Guillermo de Melitona...], y con seguridad alguno más, han inspirado y colaborado en la composición de la *Summa Halensis*. Que lleve el nombre de Alejandro de Hales se debe, según Rogelio Bacon, a la reverencia y admiración por el primer gran Maestro de la Orden".

bello. Pero es llamativo cómo esta consideración metafísica está animada por una intencionalidad teológica y con ello una *soteriológica*. La consideración de estos trascendentales tiene como fondo la importancia tanto de su conocimiento como *vestigii*, cuanto de su carácter perfeccionador para el hombre considerado como *imago Dei*. Puesto en otros términos: para la *Summa Halensis* los trascendentales se hallan en la realidad como huellas del Creador, pero es preciso acceder a ellos de un modo particular, con una mirada que permita reconocerlos en su verdadero carácter de *huella*, logrando así no sólo su percepción completa y adecuada sino también y con ello un perfeccionamiento del mismo contemplador.

Es en este punto donde el presente trabajo quiere ubicarse analizando no sólo las características de lo bello, sino además las condiciones necesarias al contemplador para hacer de esa actividad una acción sanadora. Es por ello que, en primer lugar, delimitaremos lo bello, luego avanzaremos con su advertencia por parte del hombre y los problemas en ello implicados, para concluir finalmente atendiendo a su carácter soteriológico.

II. *QUID SIT PULCHRUM*

A fin de establecer qué sea lo bello, dentro de la *Summa fratris Alexandri* o *Summa Halensis* conviene detenerse en al menos dos lugares: en la primera parte del primer libro[10] y en la segunda parte del segundo libro[11]. En esta última, una vez que se ha considerado la acción creadora en relación a sus efectos, Alejandro estudia a la creatura en sí, atendiendo a su *cantidad* y a su *cualidad*. Es precisamente en este último punto donde propone un breve pero completo tratado sobre la belleza que se despliega en seis compactas cuestiones.

10 Cfr. Alejandro de Hales, *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum Summa Theologica (SH)* I (Florencia: Quaracchi Collegii S. Bonaventura, 1924), In1, Tr3, Q3, M1, Ar2, p. 162. Todas las citas del autor pertenecientes a este volumen corresponderán a la misma edición. En todos los casos que se cite la *Summa Theologica*, la versión al castellano que se propone es nuestra. Para citar la obra del Irrefragable, se ha adoptado la guía propuesta por Simon Maria Kopf y Lydia Schumacher, en *The Summa Halensis. Sources and context*, coordinado por Lydia Schumacher (Berlin/Boston: De Gruyter, 2020), IX.

11 Cfr. Alejandro de Hales, *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum Summa Theologica (SH)* II (Florencia: Quaracchi Collegii S. Bonaventura, 1928), In1, Tr2, Q3, pp. 99-109. Dada la asimétrica extensión con la que el autor estudia lo bello en uno y otro lugar, este trabajo tomará como guía al tratado presente en la segunda parte, insertando oportunamente algunas indicaciones ofrecidas por la primera. Todas las citas siguientes de este volumen corresponderán a la misma edición.

En el primer artículo, el Halense se ocupa de uno de los problemas centrales que capturó la atención de los medievales del siglo XIII: la posibilidad de establecer los límites de un trascendental frente a los demás. En el inicio de la *prima pars*, la *Summa Fratris Alexandri* había preguntado sucesivamente sobre "la comparación del *unum* al *ens*, al *verum* y al *bonum*"[12], "si la *intentio* de la verdad difiere de aquella de la entidad, de la unidad y de la bondad"[13], y "si lo bueno es lo mismo que el *ens*"[14]. Siguiendo la misma tónica, al aplicarse a lo bello indagará por el lugar que éste ocupa en relación a las demás *primae entis determinationes*.

Puesto en semejante tarea, el autor inicia el artículo relevando una larga tradición que reconoce en su haber autores de la talla de Agustín de Hipona y de Dionisio Areopagita. Precisamente este último, indica Alejandro, había afirmado que "lo bueno y lo bello son idénticos en la substancia"[15]; y el Doctor de Hipona, por su parte, había sostenido que la belleza estaba vinculada con la forma, "pues todo lo que es, ha de tener necesariamente cierta forma o especie, por insignificante que sea, [...] Lo que se afirma de la especie puede extenderse igualmente a la forma, pues con razón en las alabanzas *especiosísimo* equivale a hermosísimo (*formosisimo*)"[16]. Sobre la base de autoridades tan prestigiosas, el Halense observa que lo indicado por Dionisio parecería cuestionar la posibilidad de distinguir *pulchrum et bonum*, mientras que lo referido por Agustín, haría lo propio respecto del *verum* y el *pulchrum*, ya que si lo bello (*formosus-speciosus*) está vinculado a la forma, lo mismo ocurre con lo verdadero[17], y "entonces lo bello y lo verdadero no se diferencian"[18]. ¿Cómo resolver este problema? Atiéndase por lo pronto a la distinción *pulchrum-verum*.

12 Alejandro de Hales, *SH* I, In1, Tr3, Q1, M1, C2, p. 113.

13 Alejandro de Hales, *SH* I, In1, Tr3, Q2, M1, C2, p. 139.

14 Alejandro de Hales, *SH* I, In1, Tr3, Q3, M1, C1, Ar1, p. 160.

15 Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus* c. 4, § 7 [152]. En este punto se ha optado por traducir la cita que coloca Alejandro en la *Summa* con la intención de seguir la explicación del texto que efectivamente tuvo a la vista.

16 Agustín de Hipona, "De la verdadera religión" c. 18, n. 35, en *Obras de San Agustín*, *vol. IV*, trad. Victorino Capánaga (Madrid: BAC, 1956).

17 En la primera parte de la *Summa Halensis*, Alejandro describe la verdad en relación a la Trinidad, asociando la Causa Eficiente al Padre y con ello a lo Uno, la Formal al Hijo y con ello a la Verdad, y la Final al Espíritu Santo, que vincula con el Bien: "el *unum* es principio bajo la razón de causa eficiente, el *verum* en razón de la causa formal, y el *bonum* en razón de la causa final, las que [a su vez] son apropiadas a la Trinidad" (Alejandro de Hales, *SH* I, In1, Tr3, Q2, M1, C2, p. 139).

18 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr2, Q3, C1, (n. 75), arg.2, p. 99: "[…] si ex parte formae, cum veritas similiter accipiatur ex illa parte, non differunt verum et pulcrum".

Como se dijo, siguiendo al Hiponense, el autor sostiene que "lo bello parece ser designado a partir de la especie o de la forma, tomando la forma en sentido amplio"[19]o como precisa en otro lugar:

> [...] como existen en la creatura tres cosas, es decir el *modo* (*modus*), la *especie* (*species*) y el *orden* (*ordo*), parece que la especie es aquello por lo que principalmente se delimita a la belleza, y por ello solemos llamar *especioso* (*speciosus*) a lo bello. Pero la especie se toma de parte de la forma; luego, lo bello viene de parte de la forma[20].

Frente a esto, el maestro franciscano propondrá una original vía resolutiva que sin abandonar a la forma como núcleo central subrayará en ella su aptitud para decir a la verdad y a la belleza, aunque *de distinto modo*:

> […] la verdad es la disposición de parte de la forma relacionada *a lo interior*; por el contrario, la belleza es la disposición de parte de la forma relacionada *a lo exterior*[21].

La solución viene, al menos en este punto, por parte de un doble aspecto que presenta la forma. Quizás pueda pensarse de la siguiente manera: hay un núcleo central que dice *lo que la cosa es*, donde no hay "indivisión del *esse* y lo que le corresponde"[22]; allí no se pretende más que eso, pues se trata del plano donde la forma despliega al *esse* y habla al intelecto que la enuncia como *lo que es sí mismo*. Por otra parte, la misma forma puede ser *speciosa*, es decir, o bien puede desplegar de un *modo singular* la especie pronunciando en sus particulares pliegues una plenitud que reclama al intelecto su atención placentera, o mejor, su contemplación gozosa, o bien puede callar en una indefinida cantidad de grados esa especie dando lugar a lo feo entendido como una *ausencia de belleza*.

Sea uno u otro caso, lo cierto es que Alejandro ofrece una inteligencia de lo bello que refiere al *acabamiento singular de la forma*, y no a su mera presencia entitativa y su posible enunciación, cosa que reserva para la delimitación de lo verdadero. De esta manera la disposición de la forma a lo *exterior* no debe pensarse como una *mera exterioridad* sino como la plenitud específica de un ente

19 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr2, Q3, C2 (n. 76), p. 100: "videtur pulcrum proprie ex specie dici sive forma, large accipiendo formam".

20 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr2, Q3, C1, (n. 75), arg. 2, p. 99: "Cum enim tria insint creaturae, modus, species et ordo, species maxime videtur illud esse secundum quod determinatur pulcritudo: unde speciosum pulcrum dicere solebamus; sed species sumitur ex parte formae; ergo pulcrum ex parte formae".

21 Alejandro de Hales*, SH* II, In1, Tr2, Q3, C1, (n.75), Respondeo, p. 99: "[…] veritas est dispositio ex parte formae relata ad interius, pulcritudo vero est dispositio ex parte formae relata ad exterius".

22 Alejandro de Hales*, SH* I, In1, T3, Q2, M1, C2, (n. 88), p. 139: "[…] unde veritas est indivisio esse et eius quod est".

que se ha desplegado hasta la periferia de su ser; o si se quiere, se trata de la culminación singular de una especificidad que transita al ente parcial o completamente. A partir de ello, Alejandro propone una original descripción del *pulchrum* en su género propio, afirmando que solemos "llamar bello a lo que al contener[23] [–algo–] en sí, sería conveniente para la contemplación"[24].

Así, lo bello habla de lo que *in se habebat*, de lo que *contiene*, es decir, de lo que hace que un ente aparezca siendo sí mismo en sus límites como un caso singular de la especie: lo bello dice a tal ente en su *especial* grado de plenitud. Pero si esto es cierto, también lo es que con ello se arriba a una caracterización psicológica del *pulchrum*[25].

En efecto, la descripción propuesta más arriba en torno a lo bello, señala no sólo la *contención singular de un ente* sino también su particular aptitud para vincularse con una potencia anímica: se trata de lo que es *conveniente para ser contemplado*[26]. El *pulchrum* queda así ligado a la inteligencia, aunque no en su función revelativa de la verdad, que corresponde con propiedad al juicio, sino en su actividad meramente *contemplativa*: se trata del *aspectu*, es decir, de un *ver* intelectual relacionado al *intellectus* más que a la *ratio*[27]. El ente individual,

23 El verbo *habere* ha sido traducido como *contener*, con la intención de subrayar que lo bello implica la totalidad pletórica del ente, es decir aquella singular plenitud que se revela en sus límites bien definidos. Esta significación del verbo *habere* es una de las que propone el *Oxford Latin Dictionary*, (Oxford: Clarendon Press, 1968) 781: "To have in it, hold, contain".

24 Alejandro de Hales*, SH* II, In1, Tr2, Q3, C1, (n. 75) Respondeo, p. 99: "[…] solebamus enim pulchrum dicere quod in se habebat unde conveniens esset in aspectu".

25 Sobre este punto, es conocido el juicio de Edgar De Bruyne, quien sostiene que "Alejandro inaugura, pues, el subjetivismo metafísico en la doctrina de la belleza y acaso en la de las propiedades trascendentales" (Edgar De Bruyne*, Estudios de Estética Medieval*, vol. 3, trad. Armando Suárez (Madrid: Gredos, 1958) 98). Es preciso advertir que la expresión *subjetivismo metafísico* no refiere de ninguna manera a una construcción del sujeto en relación con la belleza, sino al hecho patente de que el hombre, como imagen de Dios, ha sido creado para reconocer los trascendentales mediante sus potencias más elevadas: inteligencia y voluntad. De allí la indicación vertida en el cuerpo del texto que refiere a la *descripción psicológica de lo bello.* En cierto sentido, también acuerda con este autor Umberto Eco, quien reconoce la originalidad del planteo Halesiano, pero prefiere transitar el camino de la forma, con la intención de evitar un posible desplazamiento hacia el subjetivismo. Cfr: Umberto Eco, *Il problema estetico in San Tommaso* (Torino: Edizioni di "Filosofia", 1956); y Umberto Eco, *Arte y belleza en la estética medieval,* trad. Helena Lozano Miralles (Barcelona: Lumen, 1999). Cf. Hugo Costarelli Brandi, "Belleza, vida activa y vida contemplativa", *Cauriensia* 12 (2017): 287-320.

26 Alejandro de Hales*, SH* II, In1, Tr2, Q3, C1, (n. 75) Respondeo, p. 99: "[...] conveniens esset in aspectu".

27 Cfr. Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philipe the Chanceloir to Francisco Suárez* (Leiden-Boston: Brill, 2012) 164: "Aparentemente [Alejandro] tiene en mente *diversos tipos de conocimiento* y conecta la verdad con una consideración del intelecto que está dirigida a la naturaleza profunda de una cosa". La traducción del párrafo y la cursiva utilizada nos pertenecen.

acabado, *formoso* en su singularidad, se halla en una óptima relación de conveniencia con el intelecto; acontece allí un particular caso donde la especie, esplendiendo singularmente en sus límites, ofrece al intelecto su objeto en condiciones óptimas, en adecuación máxima, habilitando así la contemplación, que por implicar mayor actualidad conlleva un particular gozo en el alma.

Ahora bien, este último aspecto, es decir el del deleite, abona un nuevo problema: hablar del placer de lo bello ¿no produce una remitencia del *pulchrum* al *bonum*, desdibujando así toda posibilidad de distinción? Esta nueva dificultad, que se subrayó al comienzo a partir de lo afirmado por Dionisio, lleva al Maestro Franciscano a plantear la relación entre el bien y la belleza.

La primera parte de la *Summa* había traído este inconveniente preguntándolo expresamente en el comienzo de la *quaestio* consagrada al bien: *An idem sit bonum et pulchrum*[28]. Allí, al igual que en la segunda parte, se citaba como autoridad en favor de la unidad al *De Divinis Nominibus* de Dionisio y a la *Civitas Dei* del Hiponense. Sin embargo, la solución al problema planteado se apoyará en otro texto agustino.

En efecto, el Obispo de Hipona había observado que el *bonum* presenta dos facetas: una que subraya su aspecto atractivo *per se –bonum honestum–*, y otra que destaca la bondad por relación a otro *–bonum utile–*: "Yo llamo *honestidad* a la belleza inteligible, a la que propiamente llamamos *espiritual*, y *utilidad* a la divina Providencia"[29]. Para el Hiponense la primera forma de bondad coincidiría propiamente con lo bello al indicar su carácter inteligible. Pero es en este punto donde el maestro franciscano establece una singular distinción: "Con todo –dirá– [*bonum honestum* y *pulchrum*] difieren, pues lo bello dice la disposición de lo bueno en cuanto es placentero *a la aprehensión*, mientras que lo bueno mira a la disposición según la cual deleita *a la afección*"[30].

Es preciso advertir que lo bello supone a lo bueno en cuanto comparte con éste el aspecto placentero, o si se quiere, su relación a un apetito que puede ser satisfecho. Sin embargo, esa relación, en el caso de la percepción de lo bello, adopta un cariz particular ya que el apetito al que se vincula es el que la inteligencia tiene por su objeto de contemplación, pues, como se dijo, se trata del

28 Cfr. Alejandro de Hales, *SH* I, In1, Tr3, Q3, M1, C1, Ar2, (n. 103), p. 163.

29 Agustín De Hipona, "Ochenta y tres cuestiones diversas" q. 30, en *Obras de San Agustín*, *vol. XL*, trad. Teodoro C. (Madrid: BAC, 1995). La cursiva es nuestra.

30 Alejandro de Hales, *SH* I, In1, Tr3, Q3, M1, C1, Ar2, (n. 103), Respondeo, p. 162: "[…] Differunt tamen: nam pulcrum dicit dispositionem boni secundum quod est placitum apprehensioni, bonum vero respicit dispositionem secundum quam delectat affectionem".

placer de la *aprehensión*, o mejor aún, del especial placer que puede experimentar una *potencia cognoscitiva*. ¿Cómo es posible tal actividad? Esto es lo que Alejandro explica con más claridad en la segunda parte de su *Summa*.

Todo apetito, advierte allí, puede entenderse de dos formas: o bien en *sentido propio*, o bien en un *sentido amplio*. El primer caso es el que corresponde al apetito en su relación a la causa final, es decir al *bien propio*, el cual explica el placer como la consecución o aproximación a dicho fin. De allí que el bien quede asociado principalmente a la voluntad y a los apetitos sensibles cuya perfección consiste en la *posesión* de su bien específico.

Por el contrario, si ahora se toma el *apetecer* en sentido *amplio*, es posible detectar la presencia de aquella tensión al fin en *toda* potencia humana, sea *afectiva*, sea *cognoscitiva*, "en cuanto todo en lo que reposa el apetito es llamado fin, de modo que se dice que el intelecto apetece lo que le es deleitable, y que lo visto es deleitable a la vista, y así las demás cosas"[31].

Este es el sentido en que Alejandro reconoce una *apetencia* en el *intelecto*: no se trata de aquella que caracteriza a los apetitos, cuyo fin es la *posesión*, sino de la satisfecha actividad contemplativa, cuyo placer consiste en esa misma actividad de *ver*; es el placer de la *enérgueia*[32], es decir, de aquella actividad donde el acto mismo es su fin.

De este modo, lo bello queda delimitado frente a lo verdadero y a lo bueno: respecto del primero, se apoya como él en la forma, y con ello en la causa formal, pero en su faceta de *speciosa*; respecto del segundo, comparte con el bien una apetencia placentera, pero mientras este último implica la *posesión*, el primero sólo se place en el *contemplar*.

Con todo, antes de continuar, conviene hacer algunas últimas precisiones en torno a lo bello. Para la *Summa Halensis*, la belleza, tal como se la ha caracterizado en las cosas, no es en ningún caso algo autogenerado, sino que se trata

31 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr3, Q3, M1, C1, (n. 75), Respondeo, p. 99: "[…] secundum quod omne, in quo quiescit appetitus, dicitur finis, ut quod est delectabile intellectui, dicitur appetere intellectus, et quod est delectabile visui, visus, et ita de aliis".

32 Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* l. X, c. 1, 1172a, trad. María Araujo y Julián Marías, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989): "[...] si bien toda sensación (*aísthesis*) va acompañada de placer, e igualmente todo pensamiento (*diánoia*) y contemplación (*noeîn*), es más agradable la actividad (*enérgueia*) más perfecta, y es más perfecta la que está bien dispuesta respecto de lo mejor que cae bajo su radio de acción, y el placer perfecciona a la actividad".

de una realidad que tiene su origen fuera de sí. Del mismo modo que el Areopagita distinguiera entre Lo Bello y la belleza[33], así también el Halense distingue entre la Belleza Increada y la creada, reconociendo a la primera causalidad para con la segunda. En efecto, la *Summa* sostiene que lo Bello Fontal, es decir Dios, se comunica a la obra creada ya que "así como del Sumo Bien [proviene] lo bueno, así también de lo Sumo Bello [viene] lo bello"[34]. Esta expansión de lo Bello en la creación tiene como correlato la generación de *impressiones de la belleza* de la Trinidad en las cosas creadas, las que reciben –conforme a la especulación agustina[35]– el nombre de *vestigios*: "la belleza de la creatura es cierto *vestigio* para llegar por medio del conocimiento a la Belleza Increada"[36].

Para la *Summa Halensis,* "el vestigio, en efecto, es considerado según las *disposiciones más comunes* y menos conformantes de la cosa de la cual es el vestigio"[37]. Como se observa, éste se refiere a lo *más común*, es decir a aquello que puede extenderse a *todo ente*, y por esto se corresponde mejor con los *communissima* que con una especie o un género. En efecto, la Divina Esencia o la Trinidad misma,

> [...] tiene en sí *rationes*, como la de *lo que es el ser*, *lo verdadero* y *lo bueno* en grado sumo, que siendo lo mismo en Dios, se distinguen sin embargo en las cosas creadas, y así [éstas] tienen *cierta similitud* respecto de su causa como si fueran ciertas *impressiones*, y a causa de esto son llamadas con el nombre de *vestigio*, no por la figuración sino por la misma *ratio*[38].

33 Cfr. Dionisio Arepagita, *Los nombres Divinos* IV, 6, 151, trad. Pablo A. Cavallero (Buenos Aires: Losada, 2007): "Lo Bello y la belleza no son discernibles en la Causa que ha comprendido en uno la totalidad por entero. Pero al discriminar esto respecto de todos los entes en participaciones y participantes, decimos que es Bello el que participa la belleza y belleza la participación de la causa hacedora de belleza de lo enteramente Bello".

34 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr2, Q. III, C3, A3, (n. 79), Contra (b), p. 101: "sicut enim a summe bono bonum, ita a summe pulcro pulcrum".

35 Cfr. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VI, 10, 12, trad. Luis Arias (Madrid: BAC, 1985): "[...]es, pues, necesario –indicará el Hiponense– conocer al Hacedor *por las criaturas* y descubrir *en éstas*, en una cierta y digna proporción, el *vestigio* de la Trinidad".

36 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr2, Q. III, C5, (n. 81), arg.b, p. 103: "[...] Pulcritudo ergo creaturae est vestigium quoddam perveniendi per cognitionem ad pulcritudinem increatam".

37 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C3, (n. 36) Ad obiecta 1, p. 46: "[…] Vestigium enim attenditur secundum dispositiones communiores et minus conformantes rei, cuius est vestigium".

38 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C2, (n. 35) Respondeo, p. 45: "[…] summa Trinitas, nihilominus habet in se rationes, ut quod summe est et quod summe verum est et quod summe bonum est, quae licet idem sint in Deo, nihilominus tamen distinguuntur in re creata, et sic quamdam habent similitudinem respectu suae causae quasi essent quaedam impressiones, et propter hoc dicuntur nomine vestigii, non propter figurationem, sed propter ipsam rationem".

De este modo, los vestigios que la acción creadora deja en las cosas, son *ciertas impresiones* de la *ratio* de lo *uno*, de lo *verdadero* y de lo *bueno* que son plenas e indivisibles en la Trinidad misma, mientras que "en las otras creaturas [distintas del hombre] permanece la razón de vestigio según la unidad, la verdad y la bondad"[39]. Lo mismo ocurre con la belleza, ya que "así como lo bello se dice según un más y un menos –afirmará Alejandro–, así también [ocurre con] lo bueno y con el ente, pues lo incorruptible se dice que es más ente que lo corruptible; por ello el ente, lo bello y lo bueno, *que son causas del vestigio*, son designadas según un más y un menos"[40].

III. EL PAPEL DE LA BELLEZA EN LA ACTUALIZACIÓN DE LA IMAGO DEI

Una vez que se ha transitado el camino de lo bello, conviene abocarse a lo que implica, a los ojos del Halense, su percepción. Para ello es imprescindible observar desde el comienzo que el hombre tiene en el concierto de la creación un lugar privilegiado, ya que no es sólo un vestigio más, sino que a él corresponde ser *imago Dei*:

> [...] no se dice que el hombre es *ad imaginem Dei* ni según el cuerpo ni según la parte sensible sino según la parte inteligente o racional; y por ello es lícito que se encuentre allí una cierta similitud de la Trinidad, aunque no se diga [de él que propiamente sea] *imagen*, ya que esta *imagen* es la similitud expresada tanto cuanto le es posible a la creatura[41].

La Verdadera Imagen de Dios Padre es, sin duda, el mismo Verbo, la Segunda Persona Trinitaria. Sin embargo, el hombre, en el grado que corresponde al ser racional, tiene en sí no sólo una imagen de la Unidad de la Esencia Divina, sino también una que espeja la trinidad de Personas por medio de una trinidad de potencias: "[...] destinada por naturaleza a la *asimilación* divina, tanto cuanto

39 Alejandro de Hales, *SH* II, In4, Tr1, S1, Q3, Ti1, C5, Ar2, (n. 338) Respondeo, p. 410: "[…] In aliis enim creaturis remanet ratio vestigii secundum unitatem, veritatem et bonitatem".

40 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C4, (n. 37), Contra b, p. 47: "[...] pulcrum dicitur secundum magis et minus, et bonum secundum magis et minus, et ens secundum magis et minus: nam incorruptibile magis dicitur ens quam corruptibile; ergo ens, pulcrum, bonum, quae sunt causa vestigii, dicuntur secundum magis et minus".

41 Alejandro de Hales, *SH* II, In4, Tr1, S1, Q3, Ti1, C5, Ar5, (n. 340), Respondeo 1, p. 413.

es posible a la creatura, el alma racional siendo una en esencia tiene tres potencias. [...] las tres potencias del alma son la memoria, la inteligencia y la voluntad"[42].

Siguiendo a la sentencia joánica que plantea el sentido de la vida humana como una *asimilación* al Creador[43], la *Summa Halensis* subrayará, por una parte, que la posible similitud del hombre con el Dios Trinitario, algo que *le corresponde por naturaleza*, tiene en su base a las tres potencias indicadas; mas por otra parte, advertirá con ello que tal asimilación demandará el ejercicio de dichas potencias sobre un objeto particular. En efecto, si bien los vestigios como tales (unidad, bondad, verdad y belleza) están presentes a toda la creación, no obstante, el hombre como *imago Dei*, tiene la tarea de actualizar su trinidad de potencias vinculándolas con los vestigios *para reconocer* allí al Creador. De este modo, el *ejercicio* propio de la imagen, ese que humaniza al cumplir con el fin que le es marcado en su naturaleza *asimilándose* a Dios, consiste en reconocerLe *en* los vestigios. Esto significa que lo reclamado para el hombre no es sólo una mera actividad racional –lo que ha sido siempre una constante en la filosofía– sino una tal que tenga a Dios mismo como objeto:

> [...] es lícito que se considere cierta trinidad según la parte inferior [del alma], es decir en cuanto [ella] recuerda, intelige y ama estas cosas inferiores; sin embargo, no es llamada *imago* según aquella [trinidad], en efecto, la *imago* no se dice en virtud de cualquier trinidad de potencias sino sólo según aquella que *recuerda, intelige y ama a Dios*[44].

Fiel a la conocida distinción agustina entre *ratio inferior* y *ratio superior*[45], la *Summa Halensis* entiende que la *imago Dei* se ejerce, o mejor, encuentra su sentido en la medida que las potencias propiamente humanas advierten con sus actos específicos en los vestigios a Dios, es decir que reconocen en la unidad de las cosas al Padre como *Unum*, en su verdad al Hijo como *Verum* y en su bondad

42 Alejandro de Hales, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi* I, d. 31, n. 32 (Florencia: Quaracchi, 1951).

43 Cfr. *I Jn*. III, 2: "[...] Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum manifestatum est quid erimus; scimus quoniam, cum ipse apparuerit, *similes ei erimus*, quoniam videbimus eum, sicuti est".

44 Alejandro de Hales*, SH* II, In4, Tr1, S1, Q3, Ti1, C5, Ar5, (n. 340), Ad obiecta 1, p. 413. La cursiva es nuestra.

45 Cfr. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XII, 3, 4: "Pero es menester descubrir una trinidad en la naturaleza íntegra del alma; de suerte que si faltase la acción de las temporales, a cuya obra es necesaria una ayuda, pues para esto ha sido delegada una parte de nuestra mente en calidad de administradora de estas cosas inferiores, no se podría encontrar la trinidad en un alma indivisa. Hecha esta distribución, encontramos no sólo la trinidad, sino *la imagen de Dios en la región superior del alma*, que pertenece a la *contemplación de las cosas eternas*; porque en la parte delegada para la acción en lo temporal puede encontrarse una trinidad, pero no la imagen de Dios". La cursiva es nuestra.

al Espíritu Santo como *Bonum*. Esto permite sostener que "para la *Summa*, la razón superior es el lugar de la imagen de Dios y por consiguiente de los trascendentales que la constituyen"[46].

Lo bello también encuentra aquí su lugar. Como se advirtió en el apartado anterior, el Halense no ha dudado en colocarlo a la altura del *ens* y del *bonum*, dándole así una posición preponderante en relación a los vestigios. Respecto de su rango, la *Summa* indica que "lo que es ente, porque es de este modo, es llamado también bueno y bello"[47]. Todo lo que es, por el mismo hecho de ser, es bello[48], y por eso incluso lo que posee el ser disminuido no hace sino presentar una belleza reducida que remite constantemente hacia aquella de la que carece.

Si sobre ello se tiene en cuenta lo sostenido en el apartado anterior, se comprenderá que la *imago Dei*, para el caso particular de la belleza, implica la actualización del intelecto en cuanto éste percibe gozosamente en una especie de intuición mediada una forma que se ha actualizado en un grado singular. Allí, la actividad contemplativa sobre lo *bello-vestigio*, pone al hombre en el camino al que fuera destinado por naturaleza. Sin embargo, esto no ocurre siempre así.

IV. PROBLEMAS EN LA PERCEPCIÓN DE LO BELLO: LA CAÍDA ORIGINAL

En los apartados anteriores se han revisado las características esenciales que lo bello presenta a los ojos de la especulación halesiana. Con ello se ha indicado también tanto el papel que la inteligencia juega en su percepción, cuanto el particular acto con el que alcanza al ente bello. Sin embargo, aún cuando la advertencia de lo bello sea natural y proporcionada a las potencias del hombre, siendo por ello de vital importancia para la realización de la propia existencia humana desde el momento que tal actividad cumplimenta la *imagen de Dios* en el hombre, Alejandro observa que tal percepción de lo bello puede eludir aquello para lo cual ha nacido, puede, en definitiva, cerrarse sobre su dimensión placentera sin por ello advertir al vestigio en lo real. Este inconveniente, al que se hizo

46 Lydia Schumacher, *Early Franciscan Theology. Between Authority and Innovation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019) 90.

47 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr2, Q. III, C3, A3, (n. 79), Contra (a), p. 101: "[...] et quae sunt entia, in eo quod huiusmodi dicuntur bona et pulcra".

48 Aparece aquí una fundamental linea de estudio desarrollada con profundidad por el Aquinate; la idéntica extensión que tienen los trascendentales. Cfr. *Quaestiones Disputatae de Veritate*, I, 1, c. Sin embargo, Tomás vincula la idéntica extensión de la belleza directamente al bien y no al ente como hace Alejandro (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 5., a. 4, ad 1).

alusión al comienzo del presente trabajo, responde –en la perspectiva halesiana– a un problema teológico en el cual conviene detenerse, al menos brevemente.

Se ha indicado que en orden a la realización de la *imago*, es imperiosa la advertencia de los trascendentales. Ellos constituyen, como se observó, los *vestigios* fundamentales que permiten acceder al Creador. Ahora bien, como *impressiones* de la acción Creadora, estas huellas no se ofrecen como una simulación o como un engaño, sino que dicen en mayor o menor grado la Actualidad, Belleza y Bondad del Creador[49]. Sin embargo, no es extraño que algunos hombres no reconozcan al vestigio sino que permanezcan en uno de sus aspectos quebrando con ello su sentido originario: "es posible considerar de dos modos tanto a las creaturas visibles cuanto a la invisibles. En efecto, es posible considerarlas en razón de la belleza o de la delectabilidad que hay en ellas, *no refiriéndolas a Dios, a partir de Quien la tienen*, y conforme a ello, *hay ocasión de error.* Por el contrario [es posible considerarlas] en cuanto tienen belleza a partir de la Belleza Suma y delectabilidad a partir de la Suma Delectabilidad, y es *conforme a este modo que los vestigios conducen hacia Aquél* del cual son vestigios"[50].

Fiel a la consigna agustina sobre la bondad de toda la creación, el Halense reconoce que el vestigio no falla en su naturaleza sino que, de existir un problema, este debe atribuirse al contemplador. En efecto, los vestigios no engañan ni pueden hacerlo en la medida que sólo reflejan la *impressio* de la Causa. El engaño, si lo hay, parece corresponder al sesgo operado por el contemplador que, advirtiendo la belleza y delectabilidad de lo creado, la encierra en los propios límites de la *impressio* sin advertir su apertura hacia la Causa. Deslumbrado por la *ratio delectabilis* presente en el vestigio, el hombre puede quedar entrampado, y de ese modo aquél "no es referido hacia aquello a lo cual debería ser referido sino que se permanece allí de un *modo desordenado*"[51].

49 Cfr. Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C6, (n. 39), Respondeo, p. 48: "[...] manente natura creata, remanet ratio vestigii nec omnino tollitur".

50 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C7, (n. 40), Respondeo, p. 49: "[...] est dupliciter considerare has creaturas visibiles et etiam invisibiles. Contingit enim eas considerare ratione pulcritudinis sive delectabilitatis quae est in eis, *non referendo illam ad Deum a quo habent*: et secundum hunc modum est *occasio erroris*. Alio vero modo in quantum habent pulcritudinem a summe pulcro et delectabilitatem a summe delectabili: et secundum hunc modum vestigia manuducunt ad illum cuius sunt vestigia".

51 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C7, (n. 40), Ad obiecta 2, p. 49: "[...] non refertur ad id ad quod referendum esset, sed ibi inordinate quiescitur".

Esta última indicación sobre el posible desorden asociado a la contemplación de lo bello, plantea la necesidad de considerar su raíz y causa; y ello obliga a transitar brevemente el problema de la falta originaria.

En efecto, para la *Summa Halensis* el pecado original, una realidad cuya existencia viene justificada por efectos tales como el temor o el dolor y por la necesidad de diversas acciones purificativas propuestas en la Sagrada Escritura[52], implica en sí tanto a una *culpa* cuanto una *pena*[53]. La primera, "es la carencia de la debida justicia o cierta deformidad con la que el alma misma se deforma"[54]. La segunda, nacida de la primera, fue, en primer lugar, "la carencia de la visión de Dios"[55], y en segundo lugar, la *concupiscencia*, que "es la misma pena"[56].

Para la *Summa Halensis*, la concupiscencia "es cierta inclinación que permanece en la naturaleza humana a partir de la corrupción del pecado"[57]. Dicha inclinación, que es raíz tanto de la *infirmitas*, cuanto de la *ignorancia* y de la *malicia*[58], afecta globalmente al hombre haciendo que "todas las potencias estén corruptas"[59]. En efecto, si bien Alejandro advierte que la falta originaria no cambió la estructura antropológica de Adán, no obstante señala que sí operó una modificación en la *disposición* de dichas potencias[60], una tal que terminaría

52 Cfr. Alejandro de Hales, *SH* III, In2, Tr3, Q2, M1, (n. 220), pg. 232. En este apartado la *Summa* enumera un conjunto de experiencias humanas negativas, como las indicadas más arriba, junto a una serie de textos de la Escritura donde se verifican diversas acciones purgativas tanto del Antiguo cuanto del Nuevo Testamento. A partir de ellas, concluye: "conforme a esto, si se pregunta por la existencia del pecado original, decimos que sí" (*Sol.*).

53 Cfr: Silvana Vecchio, "Passions and Sins. The Summa Halensis and John of La Rochelle", trad. Hilary Siddons, en *The Summa Halensis. Doctrines and Debates. Vol. 66,* ed. por Lydia Schumacher (Berlín/Boston: De Gruyter, 2020) 216: la razón "can only block their path by denying them the permission of the higher part of the soul, these movements are in any case structurally disordered and are the sign of sin and the punishment that follows on from it".

54 Alejandro de Hales, *SH* III, In2, Tr3, Q2, M2, C1, (n. 221), p. 236: "[...] Culpa est carentia debitae iustitiae sive deformitas quaedam, qua ipsa anima deformatur".

55 Alejandro de Hales, *SH* III, Inq. 2, Tr3, Q2, M1, (n. 220), p. 232: "[...] scimus enim quod orinali culpae duplex fuit debita poena: una quae est carentia visionis Dei".

56 Alejandro de Hales, *SH* III, In2, Tr3, Q2, M2, C1, (n. 221), p. 236: "[...] concupiscentia vero est ipsa poena".

57 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 1, q. 23, m. 5, §22 (Florentiae: Quaracchi-PP. Colegii S. Bonaventurae, 1960) 406 : "[...] est quaedam pronitas quae relinquitur in natura humana ex corruptione peccati".

58 Idem.

59 Alejandro de Hales, *SH* III, In2, Tr3, Q2, M7, C3, A2, (n. 238), Solutio, p. 254: "[...] Ad quod dicendum quod omnes vires sunt corruptae".

60 Cfr. Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T.1, q.16, d.1, m.2, p. 235: "[...] dico quod eadem potentia, quae primo fuit possibilis ante culpam ad patiendum, fuit post necessaria ad patiendum; ipsa tamen dispositio non est eadem".

afectando directamente a su relación. Si las facultades sensibles, en particular los apetitos concupiscible e irascible, estaban destinados a integrarse con la razón mediante una sujeción jeráquica, desde la caída originaria "el dominio de la razón es reemplazado con el *impulsum fomitis*, la tendencia desordenada a satisfacer los placeres de los sentidos"[61]. Estas potencias, destinadas por naturaleza al placer, no constituirán, en todo caso, una mera *parte* que discute con otra, como puede ser la razón, lo que podría resultar en un maniqueísmo clásico. Lejos de ello, la *Summa* sostiene que aquella concupiscencia "es una *pronitas spiritus rationalis ad peccatum*"[62], es decir una disposición al pecado que se da *en el espíritu* racional, ya que la noción de pecado implica el obrar voluntario: "[...] el pecado propiamente está en la voluntad, pero como a menudo la voluntad es determinada por la concupiscencia, por ello [esta última] pertenece más a la razón de pecado"[63]. En todo caso, la concupiscencia inclinará el acto libre racional hacia una satisfacción muy particular, una que fragmenta lo real reduciéndolo sólo a su dimensión placentera: "[...] debe atenderse que la causa del error por parte del hombre radica allí porque [las cosas] tienen cierta *ratio delectabilis*; esto es [así] a partir de cierto efecto dejado en la misma creatura por Quien es el Sumo Deleitable, y por esto se dice que 'tienen algo del brillo envolvente de tu luz'; y porque allí hay más delectación de la que correspondería, por ello se dice que es una delectación ilícita"[64].

He aquí el punto central donde la posibilidad de frustrar al vestigio bello, encuentra su justificación. Como se afirmó en el primer apartado, uno de los límites que permiten caracterizar a la belleza es el del placer contemplativo. Este placer, originado en una singular contención de la forma, surge como un índice preciso de que la actividad contemplativa ha alcanzado una actualidad única. Pero el placer es sólo un indicativo *concomitante a la actualidad intelectual*; en otras palabras, lo principal *es la actualidad contemplativa* que en la misma advertencia de lo bello debería ser conducida más allá de la inmediatez de tal o cual ente bello. En todo caso, el signo no debería ser confundido con la realidad significada. Es en este punto donde la *concupiscencia*, como pena por la falta originaria, puede desviar el movimiento ascendente hacia la propia satisfacción,

61 Vecchio, "Passions and Sins. The Summa Halensis and John of La Rochelle", 216.

62 Alejandro de Hales, *SH* III, In2, Tr3, Q2, M7, C5, (n. 242), Solutio, p. 257.

63 Alejandro de Hales, *SH* III, In2, Tr3, Q2, A2, Solutio, (n. 224), p. 240: "[...] peccatum proprie est in voluntate, concupiscentia autem penes voluntatem determinatur, et ideo magis ad rationem peccati pertinet".

64 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C7, (n. 40), Ad obiecta 2, p. 49: "[...] attendendum est quod ibi tangit causam erroris ex parte hominis et quod habent aliquam rationem delectabilis, hoc est ex quodam effectu relicto in ipsa creatura a summe delectabili, et ideo dicitur quod "habent aliquid de circumfulgentia lucis tuae"; et quia plus est ibi delectationis quam congrueret, ideo dicitur illicita delectatio".

hacia un placer muy noble y humano, sin dudas, pero que desgaja al vestigio del Creador, a la belleza de lo Bello.

Las consecuencias de este operar, repercuten no sólo en la inteligencia misma, sino en la *imag*o toda. Alejandro advierte que esta particular *pronitas*, afectando a las potencias, infiere directamente en la *imago Dei* y en su realización: "advierte que el [pecado] original recibe una múltiple denominación. En efecto, es llamado 'macula' en cuanto deforma la *imagen de Dios*"[65].

Se ha advertido más arriba que la *imago Dei* en el hombre no consiste sólo en la presencia de tres potencias racionales, como son la memoria, la inteligencia y la voluntad. La Trinidad es imaginada por el hombre en la medida que esa trinidad de potencias opera de la manera en que Dios le prescribió, es decir recordándoLo, conociéndoLo y amándoLo en los vestigios. El Halense es muy preciso en este punto; preguntando si el alma es *imago tan sólo* cuando se *convierte* hacia Dios, responde de manera tajante: "*concedenda est haec*"[66]. Y al indagar si el alma es *imago* como potencia, hábito o acto, responde que "*est imago secundum actum*"[67]. Esto permite apreciar la gravedad de una delectación sesgada en la contemplación: ella, al desprender el vestigio del Creador adhiriéndose a la inmediatez del placer, algo reclamado por la *concupiscentia*, aún cuando ese placer sea posible por venir del *Sumo Deleitable*, malogra la *imago* al no actualizarla, al tomar lo bello como motivo para reconvertirse sobre el placer obtenido de la creatura. De allí la relevancia que adquiere el ejercicio de la *imago* y los efectos nocivos para su realización por parte del pecado original.

Ahora bien, si la situación humana es tal como la que aquí se ha presentado, ¿es posible escapar de semejante espejismo operado por la concupiscencia? ¿Puede el hombre, en última instancia, advertir adecuadamente al *pulchrum* y con ello actualizar la *imago*? Responder a este cuestionamiento supone transitar por el camino de la *sanatio animae*.

65 Alejandro de Hales, *Glossa In quator libros sententiarum Petri Lomabrdi*, T. 2, Dist. 30, 7.b (Florentiae: Quaracchi-PP. Colegii S. Bonaventurae, 1952) 287: "[...] nota quod originale multiplicem sortitur nuncupationem. Dicitur enim 'macula' inquantum deformat imaginem Dei".

66 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 1, q. 26, m. 4, §21, p. 475.

67 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 1, q. 26, m. 5, §22, p. 475.

V. SANANDO AL HOMBRE PARA EL ENCUENTRO CON LO BELLO

En el apartado anterior se destacó cómo el pecado original trajo para los hombres el declinar libre hacia un placer que escapa a la racionalidad humana. En ese sentido, la falta originaria no habría arrojado sólo *ignorancia* sobre la razón sino fundamentalmente una disposición habitual a preferir lo placentero descuidando la realidad total de los vestigios, arruinando con ello su sentido originario, y más grave aún, frustrando la actualización de la *imago Dei* en el hombre. De allí que la percepción de lo bello, aún siendo adecuada y proporcional a las potencias humanas, se presentaría con la posibilidad de un importante sesgo, uno que desplazaría al contemplador más hacia el placer de lo bello que hacia la consideración de lo bello-vestigial mismo.

Sin embargo, Alejandro advirtió también que era posible considerar las cosas en "otro modo, en cuanto tienen belleza a partir de lo Sumo Bello y deleitabilidad del Sumo Deleitable"[68], es decir que, más allá de la caída originaria es posible una adecuada advertencia de dichos vestigios. Sin embargo, ¿cómo será posible alcanzar ese *otro modo*? Pues bien, el Halense sostiene que para ello es necesaria una particular *terapia*, una singular *cura del alma* que restituya al hombre a ese grado para el cual fue inicialmente pensado por Dios.

En las *Quaestiones Disputatae antequam fratrem esset*, el Halense dedica toda una *quaestio* a la *Imago Dei*[69]. Allí, entre otros temas, y supuesta tanto la caída originaria cuanto la imposibilidad de alcanzar por el propio esfuerzo la restauración, afirma que ésta última consiste en otorgar al alma el "poder obrar perfectamente hacia su fin"[70]. Esta clase de obrar, perdido con el pecado original, no puede, por esto mismo, apoyarse en las potencias caídas sino que precisa de una elevación y sanación operada directamente por Dios a través de un hábito sobrenatural que se verifica tanto a nivel del alma cuanto al de sus potencias. Así como el alma humana es el principio vital que opera su perfección por medio de las potencias, así también la gracia es la vida del alma que opera a través de las virtudes. Por ello, dado que la caída impide el perfecto obrar hacia el fin, es necesario que para la restitución de la *imago* "se considere a la gracia en cuanto está [presente] en las virtudes"[71]. De esta manera, la sanación se opera tanto en

68 Alejandro de Hales, *SH* II, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C7, (n. 40), Respondeo, p. 49: "[...] alio vero modo in quantum habent pulcritudinem a summe pulcro et delectabilitatem a summe delectabili".

69 Cfr. Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 1, q. 26, p. 464 y ss.

70 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 1, q. 26, d. 2, m. 1, §32, p. 477.

71 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 1, q. 26, d. 2, m. 1, §32, p. 477: "[...] attenditur secundum gratiam secundum quod est in virtutibus".

el alma cuanto en sus potencias, pero en particular resulta como efecto nacido de "la gracia que está en las virtudes teologales, debido a que éstas se refieren inmediatamente a la imagen de similitud, es decir a Dios"[72]. Si la restauración de la *imago* implica una operación perfecta hacia el Fin, en tal sentido sólo a la fe, a la esperanza y sobre todo a la caridad nacidas de la gracia, corresponde el realizarla.

El mismo pensamiento expuesto en la *quaestio* XXVI, puede hallarse también en la LV. Allí, ocupado en el tema de la *sanatio mentis*, el Halense vuelve sobre la idea de ese *obrar perfectamente hacia su fin*. Dando por sentado que el pecado original es una particular enfermedad que debe ser sanada, el autor establece una analogía entre la sanación corporal y la anímica. En efecto, al igual que para la primera se demanda la aplicación de una medicina conforme a la prescripción del médico, junto a la obediencia y confianza del enfermo, para lograr la segunda se demandarán las mismas condiciones. Por ello el Halense define esta particular *sanatio mentis* como la "reparación del alma hacia el estado de salud conforme a las potencias; en efecto, la *sanitas* es la conmensuración de las potencias según sus afecciones hacia sí y hacia Dios"[73]. Si se recuerda lo indicado sobre la restauración de la *imago*, se advertirá la presencia de la misma argumentación: obrar perfectamente hacia el fin implica esta particular *commensuratio* que ordena adecuadamente las *affectiones* hacia uno mismo y hacia Dios.

Como se observó en el apartado anterior, la ruptura de dicha *commensuratio* fue operada por el pecado original cuyos efectos alumbrarían para el género humano tanto a la ignorancia cuanto a la concupiscencia. Es por ello que justamente allí es donde se debe operar la *curación*, y ello nos lleva de nuevo al tema de la gracia.

Alejandro sostiene que la *sanatio* es doble: "una es del pecado por la infusión de la gracia; la segunda es de la enfermedad del pecado"[74]. La primera *sanatio* es obrada por la fe infundida con la gracia: "se dice que el ojo de la

72 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 1, q. 26, d. 2, m. 1, §33, p. 478: "[...] gratiam quae est in virtutibus theologicis; quia hae immediate referuntur ad imaginem similitudinis, scilicet Deum".

73 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 2, q. 55, m. 1, §2, Quaracchi: PP. Colegii S. Bonaventurae, Florentiae, 1960, p. 1050: "[...] reparatio animae ad sanitatem secundum vires; sanitas autem est commensuratio virium secundum affectiones suas ad se et ad Deum".

74 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 2, q. 55, m. 2, §5, p. 1051: "[...] una est a peccato per infusionem gratiae; secunda ab infirmitate peccati".

mente es sanado por la fe, siempre que se tome 'fe' por la gracia de la fe"[75]. En esta gracia, que no puede ser en ningún caso merecida, el Halense destaca a la fe ya que ella remueve la *ignorancia* que es pena de la falta original. Esta virtud teologal, se propone entonces como el *verdadero conocimiento de las cosas*, ese que siendo el modo en que Dios conoce lo real, es comunicado a los hombres para que asumiéndolo, habiten lo real, evitando así incurrir en realidades menguadas y por tanto erróneas tales como las que propone la ignorancia originaria movida por la concupiscencia.

La segunda *sanatio*, está vinculada a dos aspectos que conlleva la *infirmitas*: la inhabilidad para obrar el bien y la debilidad para resistir el mal. Cuanto a lo primero, "sanan las virtudes, por las cuales el hombre es hecho más y más apto [para tender] al bien"[76]. Respecto de lo segundo, el Halense destaca el papel de los sacramentos, en particular el de la Penitencia y el Bautismo[77].

Pero en atención al tema del presente trabajo, conviene detenerse en la primera de las *sanaciones* descriptas. Alejandro ha indicado que ésta es obrada por la gracia en la medida que con ella se infunden las virtudes, en particular, la fe. A partir de ello advierte que así como en el alma humana, las potencias que de ella fluyen guardan un orden entre sí, así también ocurre con la gracia y las virtudes:

> En principio, la *sanatio* comienza con un acto de la gracia. [...Ella...] tiene un acto que es iluminar al intelecto o al conocimiento, con el que cautiva su intelecto, que no cree a su razón sino que se apoya totalmente en la gracia; y no sigue su voluntad sino a la gracia que mueve. Esta es la fe que obra por *dilectio*, y por ello no se excluye allí la caridad. Luego, en vista de que la fe está en el libre arbitrio, en cuanto iluminación está en la razón y en cuanto dilección en la voluntad, por esto se le atribuye la *sanatio*. En efecto, el libre arbitrio con el que nos movemos, es una facultad de la razón y de la voluntad[78].

75 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 2, q. 55, m. 2, §5, p. 1051: "[...] dicitur quod per fidem sanatur oculus mentis, si sumatur 'fides' pro gratia fidei".

76 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 2, q. 55, m. 3, §9, p. 1052: "[...] sanant virtutes, per quas habilitatur magis et magis ad bonum".

77 Idem, p. 1053.

78 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 2, q. 55, m. 8, §30, p. 1060: "Incipit ergo sanatio in primo actu gratiae. Habet autem unum actum gratia illuminare intellectum sive cognitionem, quo captivat intellectum suum, non credendo suae rationi, sed innititur totaliter gratiae; et non sequitur suam voluntatem, sed gratiam moventem. Haec autem est fides operans per dilectionem; unde non excluditur ibi caritas. Quoniam ergo fides est in libero arbitrio: quoad illuminationem in ratione, et quoad dilectionem in voluntate, ideo fidei attribuitur [sanatio]. Liberum enim arbitrium, quo movemur, est facultas rationis et voluntatis".

Este texto permite observar cómo la gracia opera, a través de las virtudes, una sanación que se extiende desde el alma a sus potencias; particularmente a esas que dicen la *imago*: al intelecto y a la voluntad. Si como se indicó más arriba, la "*sanitas* es la conmensuración de las potencias según sus afecciones hacia sí y hacia Dios"[79], este texto destaca cómo la gracia logra a través de las virtudes teologales la verdadera *conmensuratio* de las potencias entre sí y en relación a Dios: la fe, como efecto primero de la gracia no es sólo un conocimiento sino que, por tratarse de un saber que no halla evidencia absoluta, necesita completar el asentimiento de modo libre por medio de una volición. He aquí la dimensión voluntaria de la fe, que movida por el amor a Dios, es decir por la caridad, asiente al dato revelado no por su evidencia sino porque *quiere creer al Dios que ama*. El amor sobrenatural, también devenido con la gracia, opera completando así el libre acto de fe.

Que la gracia logre la conmensuración en las potencias, implica tanto la adquisición de un conocimiento completo y no sesgado, cuanto el restablecimiento del orden en los afectos. La fe, en efecto, se propone como un conocimiento verdadero que expande los apretados límites del conocer humano promoviendo con ello la ruptura del sesgo operado por la concupiscencia –que se traduce en ignorancia–, posicionando así al hombre en el todo de lo real. Desde la fe, las cosas bellas aparecen comprendidas como *creadas*, es decir como realidades queridas por un Ser que no sólo las ha puesto en la existencia y las conserva, sino que además ha dejado en ellas una huella o vestigio de Sí mismo. Por otra parte, el restablecimiento del orden de los afectos supone que la afectividad sensible quede integrada a la razón bajo la guía de la voluntad. La *dilectio* que opera la caridad, una que ordena todo el querer humano hacia Dios y al prójimo por Dios, asume la sensibilidad en un nivel superior, uno del que se ocuparán los llamados *sentidos espirituales*[80].

A partir de lo dicho, se podrán comprender las características de ese *otro modo* que Alejandro reclamaba como condición para el conocimiento provechoso de lo bello. El doble aspecto de la *conmensuratio* de la gracia permite

79 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 2, q. 55, m. 1, §2, p. 1050: "[...] reparatio animae ad sanitatem secundum vires; sanitas autem est commensuratio virium secundum affectiones suas ad se et ad Deum".

80 No es el posible desarrollar este extensísimo e interesante punto en el presente trabajo. En tal sentido se puede revisar la *quaestio* dedicada al tema en las *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"*, T. 1, q. 31 y en la *Summa Theologica*, T II, Inq. 4, tr. 1, sect. 2, q. 3, t. 1, m. 3 (pg. 459). También puede verse: A. Boyd Taylor Coolman, "Alexander of Hales", en *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity* ed. por Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); y también el trabajo de Lydia Schumacher, *Early Franciscan Theology. Between Authority and Innovation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019) 89-96.

abordar la belleza de las cosas en el marco de la fe y desde una afectividad ordenada por la gracia. De esta manera, se evitan los dos problemas que podrían malograr su advertencia. Por una parte, se evita el sesgo al que se hizo referencia más arriba: lo bello no es considerado en ruptura con el origen, muy por el contrario, es visto como un caso de la Belleza Fontal, como una singular huella de Aquella. Por otra parte, el ordenamiento iniciado en la fe que se extiende a la caridad, aleja la posibilidad de tomar como fin de la contemplación al placer mismo y no a la visión de lo bello. Y como se puede colegir fácilmente, esto redundará en una restauración de la *imago Dei*.

VI. LA BELLEZA SALVADORA

Si ahora se retoma la pregunta inicial de este trabajo, es decir aquella que indagaba por el carácter soteriológico de la belleza, la respuesta, en atención a lo desarrollado, deberá ser sin dudas un tajante *sí*, aunque con ello será preciso también hacer una serie de cautelas.

En primer lugar, conviene indicar que lo bello como tal, en cuanto es manifestación de una forma contenida que se abre a la contemplación gozosa del intelecto, no puede en ningún caso ser entendida como un mal ni como algo peligroso. Más aún, siendo el objeto adecuado o proporcionado a una potencia humana, su capacidad de actualizar al intelecto significa una forma de promover la humanidad, o en otras palabras, de cumplimentar la *imago Dei*.

En segundo lugar, se debe notar que la caída originaria ha complicado la adecuada advertencia de lo bello. Si como se observó particularmente para la belleza, era posible al hombre desplazarse de su consideración como vestigio a su dimensión puramente placentera, allí sólo el remedio de la gracia y con ello el de la fe y la caridad, puede restaurar la mirada y los afectos para así advertir a lo bello en su *precisa medida*. Por una parte, la fe podrá sanar al intelecto de su ignorancia originaria; podrá advertirle que toda beldad es *creada* y que como tal no hace sino portar una belleza que no le es propia. Este será el inicio de un ordenamiento afectivo interior: lo bello creado no podrá ser buscado como definitivo ni como mero objeto de consumo placentero. La debilidad y concupiscencia originarias, sanadas ahora por las virtudes teologales, hallarán su adecuada medida en aquella que propone la caridad. Con todo, esto no significará en ningún caso la negación del placer de lo bello mismo, algo que el Halense ha subrayado como central en su caracterización del *pulchrum*, sino que promoverá un *ordenamiento* de ese placer conforme al lugar que le corresponde como realidad creada.

Así, para el hombre de fe, al menos a los ojos del Halense, la belleza puede salvar, ya que se revela como una realidad que al tiempo que conduce al Creador, actualiza la *imago Dei*. Por el contrario, para el no creyente, para aquel que no tuviera la fe dada en la gracia, la belleza sería ambigua: podría activar el intelecto, pero no podría desde allí, dada la caída que se verifica en las potencias, reconocer al vestigio como tal. La concupiscencia terminaría jugando a favor de un placer que reduciría lo bello a lo placentero, y así, lejos de alcanzar la realidad, se incurriría en una mirada parcializante.

Quizás un pasaje del Quijote sirva para finalizar ilustrando el presente trabajo. Entre los hechos llamativos del *caballero de la triste figura* se cuenta aquel donde el Ingenioso, habiendo llegado a una posada "vio a las dos distraídas mozas que allí estaban, que a él le parecieron dos hermosas doncellas, o dos graciosas damas, que delante de la puerta del castillo se estaban solazando"[81]. Y así, vuelto el seco y polvoroso rostro hacia ellas, les dice: "[...] non fuyan las vuestras mercedes, ni teman desaguisado alguno, porque a la orden de caballería que profeso no toca ni atañe hacerle a ninguno, cuanto más a *tan altas doncellas*, como vuestras presencias demuestran"[82].

El gesto desconcierta a los asistentes y a las mozas mismas quienes "como se oyeron llamar doncellas, cosa tan fuera de su profesión, no pudieron tener la risa"[83], tornando la situación hilarante para todos los que creen estar posicionados en lo real. No se puede llamar doncellas ni tratar con tanto respeto y dignidad a esas conocidas meretrices. Sin embargo, el Quijote persevera. Lo llamativo es que unos capítulos más adelante, cuando nuestro héroe es capturado y enjaulado (*sic*), quienes salen a llorarlo sinceramente son aquellas mujeres.

Creo que bien cabe al Quijote lo afirmado en este apretado trabajo. Es preciso comprender que la *sanatio* operada por la gracia y las virtudes, conecta plenamente con lo real, o dicho de otra manera, hace que el hombre se vincule de un modo íntegro con la belleza vestigialmente presente en las cosas. Esa vinculación permite al Ingenioso Hidalgo ver en esas mujeres lo que ni ellas ven en sí; él revela a los habituados ojos de los presentes una verdad y belleza que no habían notado: esas mujeres son dignas, esas mujeres son valiosas, esas mujeres son imágenes de Dios. El Quijote, mirando con los ojos de la fe, actualiza su *imago Dei*, y al hacerlo no sólo se perfecciona, sino que redime a la creación devolviendo la dignidad a quienes la han desatendido.

81 Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, I, c. 2 (Madrid: Gredos, 2015) 28.
82 Idem.
83 Idem.

De esta manera se entiende que quien bajo el influjo de la gracia experimenta como *imago* la belleza en una perspectiva vestigial, es quien alcanza adecuadamente su carácter soteriológico originario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aertsen, Jan A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philipe the Chanceloir to Francisco Suárez.* Leiden-Boston: Brill, 2012.

Alejandro de Hales. *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum. Summa Theologica (SH)* I. Florencia: Quaracchi Collegii S. Bonaventura, 1924.

Alejandro de Hales. *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum. Summa Theologica (SH)* II. Florencia: Quaracchi Collegii S. Bonaventura, 1928.

Alejandro de Hales. *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi* 1. Florencia: Quaracchi-PP. Colegii S. Bonaventurae, 1951.

Alejandro de Hales, *Glossa In quator libros sententiarum Petri Lomabrdi* 2. Florentiae: Quaracchi-PP. Colegii S. Bonaventurae, 1952.

Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"* T. 1. Florentiae: Quaracchi-PP. Colegii S. Bonaventurae, 1960.

Agustín de Hipona. *De Ordine*. Traducido por Victorino Capánaga. Madrid: BAC, 1994.

Agustín de Hipona. "De la verdadera religión". En *Obras de San Agustín*, *vol. IV*, traducido por Victorino Capánaga. Madrid: BAC, 1956.

Agustín de Hipona. *De Trinitate.* Traducido por Luis Arias. Madrid: BAC, 1985.

Agustín de Hipona. "Ochenta y tres cuestiones diversas". En *Obras de San Agustín*, *vol. XL*, traducido por Teodoro C. Madrid. Madrid: BAC, 1995.

Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Traducido por María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha.* Madrid: Gredos, 2015.

Costarelli Brandi, Hugo. "Belleza, vida activa y vida contemplativa". *Cauriensia* 12 (2017): 287-320.

De Bruyne, Edgar. *Estudios de Estética Medieval.* V*ol. 3*. Traducido por Armando Suárez. Madrid: Gredos, 1958.

Dionisio Arepagita. *Los nombres Divinos*. Traducido por Pablo A. Cavallero. Buenos Aires: Losada, 2007.

Dostoievsky, Fiodor. *El Idiota*. Traducido por J. López-Morillas. Buenos Aires: Alianza, 1999.

Doucet, Victorin. "The history of the problem of the authenticity of the Summa". *Franciscan Studies* 7/3 (1947): 271-312.

Eco, Umberto. *Arte y belleza en la estética medieval.* Traducido por Helena Lozano Miralles. Barcelona: Lumen, 1999.

Eco, Umberto. *Il problema estetico in San Tommaso*. Torino: Edizioni di "Filosofia", 1956.

Esposito, Costantino. "Che cosa ci fa conoscere la belleza". En *Il destino della Bellezza. La Bellezza nella prospettiva delle scienze umanistiche,* editado por Alessandro Rovetta e Marija Desjatova, 165-180. Bari: Edizioni di Pagina, 2013.

Kant, Emmanuel. *Crítica del Juicio*. Traducido por José del Perojo. Buenos Aires: Losada, 1992.

Kasatkina, Tat´jana. "Il mondo lo salverá la belleza". En *Il destino della Bellezza. La Bellezza nella prospettiva delle scienze umanistiche,* editado por Alessandro Rovetta e Marija Desjatova, 51-62. Bari: Edizioni di Pagina, 2013.

Liminta, Maria Teresa. *Il problema della belleza. Autenticitá e significato dell'Ippia Maggiore di Platone*. Milano: Celuc, 1974.

Merino, José Antonio y Martínez Fresneda, Francisco. *Manual de Teología Franciscana*. Madrid: BAC, 2003.

Platón. *Fedro*. Traducido por M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo y G. García Gual. Madrid: Gredos, 2000.

Platón. *Simposio*. Traducido por M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, G. García Gual. Madrid: Gredos, 2000.

Schumacher, Lydia. *Early Franciscan Theology. Between Authority and Innovation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Vecchio, Silvana. "Passions and Sins. The Summa Halensis and John of La Rochelle". Traducido por Hilary Siddons. En *The Summa Halensis. Doctrines and Debates. Vol. 66,* editado por Lydia Schumacher, 211-226. Berlín/Boston: De Gruyter, 2020.

Hugo Costarelli Brandi
Escuela de Humanidades
Universidad Gabriela Mistral
Av. Andrés Bello, 1337
7500533 Providencia, Santiago (Chile)
https://orcid.org/0000-0001-8102-5418

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 137-158, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.137

REVISIÓN HISTÓRICA DE LA REAL COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DE LA ASUNCIÓN, PATRONA DE JUMILLA

HISTORICAL REVIEW OF THE ROYAL BROTHERHOOD OF OUR LADY OF THE ASSUMPTION, PATRON SAINT OF JUMILLA

VICENTE CUTILLAS SÁNCHEZ
Universidad Católica San Antonio

Recibido: 23/01/2023 Aceptado: 26/06/2023

RESUMEN

Este artículo viene motivado por la conmemoración del X Aniversario de la Coronación de la Virgen de la Asunción, Patrona de Jumilla. El objetivo principal sería dejar constancia del devenir histórico de la Cofradía homónima durante los siglos XVI al XXI. La metodología está basada en diversas fuentes bibliográficas que contienen abundante información documental y archivística, en las Historias de Jumilla publicadas, los Boletines editados tanto por la Cofradía, como por la Asociación de Moros y Cristianos, los Libros de Semana Santa, la observación y los testimonios personales. Proponemos una aproximación al conocimiento histórico de la Cofradía, esclareciendo su proceso constructivo secular, su influencia en la devoción popular de los jumillanos y sus valores espirituales, contextualizados dentro del marco general del asociacionismo cofrade contemporáneo. Convendría disponer de archivos documentales actualizados, que ayuden

a los investigadores a comprender mejor cómo influyen las fiestas patronales en la identidad colectiva de esta población.

Palabras clave: Cofradía de la Asunción; Devoción Popular; Identidad Colectiva; Historia y Tradición; Santa Patrona.

ABSTRACT

This article is motivated by the commemoration of the X Anniversary of the Coronation of the Virgin of the Assumption, Patron Saint of Jumilla. The main objective would be to record the historical evolution of the Brotherhood (Cofradía) of the same name during the 16th to 21st centuries. The methodology is based on various bibliographic sources that contain abundant documentary and archival information, in the published Histories of Jumilla, the Bulletins published by both the Brotherhood and the Association of Moors and Christians, the Holy Week Books, the observation and personal testimonials. We propose an approach to the historical knowledge of the Brotherhood, clarifying its secular construction process, its influence on the popular devotion of jumillanos and its spiritual values, contextualized within the general framework of contemporary brotherhood associationism. It would be convenient to have updated documentary archives, which help us to better understand how the patron saint festivities influence the collective identity of this population.

Keywords: Brotherhood of the Assumption; Collective Identity; History and Tradition; Patron Saint; Popular Devotion

I. INTRODUCCIÓN

Con motivo de la celebración del X Aniversario de la Coronación canónica de la Virgen de la Asunción, Patrona de Jumilla (2011-2021), hemos emprendido una investigación, cuyo tema ha consistido en dejar constancia escrita sobre el devenir histórico de la susodicha Cofradía, desde el s. XVI hasta el XXI. Este es el marco espacio-temporal en el que se encuadra el estudio y que se ha convertido en el germen de una futura tesis doctoral. Tomando como punto de partida la proclamación del Pregón de la Asunción en julio de 2018, dimos comienzo a la labor de investigación y revisión bibliográfica sobre las vicisitudes históricas de la Cofradía. El resultado de todo ello cristaliza, tras la lectura de una gran variedad de textos y fuentes, en esta "antología" que pretende ser, como queda explicitado unas líneas más arriba, el comienzo de otra investigación mucho más exhaustiva, relacionada con el teatro asuncionista y el misterio de la Asunción de María.

Los objetivos propuestos son: conocer el origen de la Cofradía en el contexto social y religioso de la sociedad jumillana, y española, de los s. XVI-XVII; valorar su arraigo social y religioso hasta la actualidad; apreciar su patrimonio artístico y espiritual; formular propuestas para que esta institución tradicional continúe viva en la sociedad jumillana.

Como asegura Berenguer Fuster (2017: 33-35), al recordar fechas y acontecimientos especiales para una comunidad, se tiende a aislarlas de su contexto dejándolas casi vacías de anécdota y de historia, de forma que tanto el hecho como los protagonistas de la narración van asimilando personalidades difusas y dejando de ser historia real. Esto es lo que puede suceder con los hechos históricos relacionados con la Cofradía de nuestra Patrona. Decir Jumilla o pueblo de Jumilla no deja de ser un genérico que poco dice de su idiosincrasia, pareciendo más un decorado colectivo que una entidad auténtica.

El primer dato destacable tras la revisión bibliográfica es que a lo largo de los años ha habido bastantes personas (oriundas o no) que han dedicado su tiempo a dar sentido a esa historia, o sea, a dar a conocer la intrahistoria de la historia (como diría D. Miguel de Unamuno). Uno de sus méritos radica en poblar la Cofradía de personas con vida genuina. Los vecinos de Jumilla, que han lidiado por mantener incólume la veneración a la Virgen de la Asunción, sean del s. XVI o del XXI, son gente con rostro, con nombre y con biografía. Escribiendo una historia, se llena de vida a unos personajes genuinos que, ahora sí, nos parecen personas vivas y se convierte la historia de la Cofradía en una historia real. Su trabajo, sus oraciones y sus desvelos dejan de ser indefinidos para rescatar y rememorar la conciencia colectiva de una fecha importante en la historia de Jumilla y de la Cofradía que pudo comenzar un día del año de Nuestro Señor de 1524.

La metodología utilizada ha consistido, básicamente, en la revisión bibliográfica sistematizada. Igualmente, se han aprovechado algunos recursos y técnicas etnográficos para encuadrar el tema en el contexto de un grupo social determinado. Los resultados se dividen en dos subepígrafes, el primero, sobre la etapa antigua de la Cofradía de la Asunción de Jumilla desde el s. XVI al XX; el segundo, sobre la etapa actual de la Cofradía desde su refundación a finales del s. XX hasta la actualidad. Las conclusiones suponen una reflexión sobre el pasado, el presente y el futuro, no sólo de nuestra Cofradía, sino del asociacionismo cofrade en general.

II. METODOLOGÍA

1. REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA. MATERIALES Y TÉCNICA

La metodología de esta investigación basada en la revisión bibliográfica (Bernardo 2010) como un estudio selectivo, e incluso crítico, que integra la información esencial en una perspectiva unitaria y de conjunto. Es un tipo de estudio que, no siendo especialmente original, recopila una información que juzgamos relevante sobre este tema concreto. El necesario proceso selectivo de fuentes está basado en la calidad, reconocimiento y autoridad en la materia de los investigadores seleccionados. Una revisión bibliográfica puede aceptarse como un estudio en sí mismo, en el que el revisor resume y analiza parte de la información disponible sobre un tema específico basado en una búsqueda sistematizada de la literatura disponible. Combinar los resultados de diferentes estudios sobre el mismo asunto es de utilidad para llegar a conclusiones acerca de su conocimiento. Estos escritos están más cerca del sentido literal de los textos, y su función es poner de manifiesto las ideas del autor y sus relaciones lo más fielmente posible.

Este trabajo ha requerido acudir a referencias bibliográficas que contienen una interesante investigación documental y archivística, particularmente cuando relatamos hechos acaecidos en siglos anteriores. En primer lugar, es preciso mencionar las tres *Historias de Jumilla* que hasta ahora hay impresas: la del Canónigo Lozano (1800), las de Albano Martínez (dos, en 1895 y 1896), la de D. Julio Jiménez y D. José Guardiola (en autoedición), y la de D. Lorenzo Guardiola (1975), quizá la más conocida. De ellas pueden obtenerse valiosos testimonios y datos sobre la devoción a la Virgen de la Asunción en Jumilla y sobre su Cofradía a través de los siglos. Igualmente, es preciso aludir a los *Boletines* editados tanto por la Cofradía desde finales del s. XX hasta los primeros años del s. XXI, como los *Boletines* de la Asociación de Moros y Cristianos, *y Libros de Semana Santa* editados por la JCHHSS, etc., ya que todos ellos suponen el grueso de la información bibliográfica obtenida sobre la Cofradía de la Asunción de Jumilla. Al tratarse en este artículo un tema tan local, las referencias y documentos utilizados han de ser, por fuerza, locales en su gran mayoría.

2. ESTUDIO ETNOGRÁFICO. MATERIALES Y TÉCNICAS

En primer lugar, este modesto trabajo sobre la historia de la Cofradía de la Asunción tan solo supone el conato de lo que pretende convertirse posteriormente en un estudio de caso, en el sentido de que el objeto o campo de observación abarca un grupo humano que configura una comunidad, con unas

interacciones regladas por hábitos sociales y con formas de vida semejantes. Todo ello concretado en ciertas tradiciones y creencias que tienen su reflejo en unas prácticas sociales y culturales relacionadas con la religiosidad popular (Martínez 1989). Bien es verdad que la sociedad jumillana actual, respecto a los asuntos y prácticas religiosas, no es uniforme, debido, en primer lugar, a la convivencia actual en sociedades tan secularizadas y, en segundo lugar, a la pluralidad de creencias y de costumbres traída por la abundante inmigración, muchos de ellos no católicos, o no cristianos. Aun así, puede constatarse que el poder de influencia y cohesión de unas fiestas patronales sobre un grupo social tan heterogéneo es muy poderoso.

Antes de realizar el estudio bibliográfico sobre la historia de la Cofradía, ya habíamos hecho uso de tres técnicas de trabajo de campo, consideradas imprescindibles para enmarcar adecuadamente la revisión histórica: la observación, la observación participante y la entrevista. El estudio de caso quedará completado en la tesis doctoral. Las entrevistas no han sido estructuradas, pues han consistido en conversaciones y sencillos intercambios de información abiertos y espontáneos entre personas conocidas.

III. RESULTADOS

Comenzamos a desarrollar a partir de aquí un relato diacrónico de hechos y acontecimientos que atañen a la Cofradía de la Virgen de la Asunción de Jumilla, desde sus albores hasta nuestros días. Los resultados obtenidos de la revisión bibliográfica muestran solamente un resumen de la historia secular de dicha Cofradía, sin entrar en mayores consideraciones patrimoniales. Tampoco se ha insertado este tema local dentro de una temática cofrade más amplia (comarcal, regional, nacional, etc.), ya que la extensión de este artículo no permite más disgresiones, pero ambas cuestiones (y otras muchas) serán tenidas en cuenta para el contenido de investigaciones posteriores.

1. La antigua Cofradía

El cronista oficial de Jumilla, Verdú (2013), asegura que Santa María de Gracia fue la primera Patrona que tuvo la Muy Noble y Muy Leal Villa de Jumilla, casi desde que el rey de Castilla Fernando III el Santo la reconquistara c. 1241, aunque su culto fuera implantado definitivamente en Jumilla por quien después fue el rey Alfonso X el Sabio, cuando trajo una imagen suya de esta advocación desde Lorca, siendo venerada en la Iglesia del mismo nombre que

había junto al Castillo hasta bien entrado el s. XV, momento en que pierde el patronazgo en beneficio de Ntra. Sra. de la Asunción.

A este respecto, Canicio (2011) nos informa de que, efectivamente, en el s. XVI la Virgen de Gracia ha perdido el patronazgo en favor de Ntra. Sra. de la Asunción, aunque nunca perdió la veneración de los jumillanos. En el s. XVII aún tiene sacerdote asignado y culto; su cofradía nunca debió de perder sus actividades cultuales, puesto que desde 1727 hasta 1811, en que dejan de anotarse sus conmemoraciones en los libros de difuntos de la Parroquia de Santiago, celebran en su honor procesiones, misas, sermones de difuntos, etc. No sabemos cuándo se inició la elección de Ntra. Sra. de Agosto (advocación más reconocible en aquello siglos) como Patrona de Jumilla. En el libro del Concejo de 1524-25 se anotan gastos para la fiesta de la Asunción. En el libro primero de defunciones de la Parroquia de Santiago se anota en 1595 por primera vez una memoria de difuntos de la Cofradía de la Virgen de la Asunción; su fundación es anterior a esta fecha, siendo cerrada casi un siglo, hasta 1671-2 en que se transforma en Cofradía abierta, gobernada por comisarios y desempeñando el patronazgo el Concejo de la Villa.

Delicado (2012) demuestra que la devoción en Jumilla a Ntra. Sra. de Agosto arranca de la segunda mitad del s. XVI y que, a pesar de las escasas referencias documentadas sobre la antigüedad de la Cofradía, se cifra como fecha más antigua la de 1594, y esto daría a entender que ya existía dicha hermandad en la última década del s. XVI. En 1541 (Lozano 2000) un documento demuestra que los ganaderos habían de ofrecer reses cada año por varias festividades, entre ellas la Asunción; la devoción de Santa María de Gracia va cediendo protagonismo a la Asunción, por su predominio entre la población que crece en las faldas extramuros del castillo, favorable a esta, en detrimento de la antigua patrona por la decadencia demográfica intramuros del castillo. Según manifiesta Ferri (2000, 201) en su *Guía Mariana*:

> Debe resaltarse la devoción de Jumilla a la Asunción de Nuestra Señora por su originalidad en el contexto de la Región de Murcia, así como por la antigüedad del culto que se le dispensó multisecularmente en la villa a partir del siglo XVI.

Por su parte, la historiadora Mira Ortiz (2020) apunta que por un acta de 15 de julio de 1670 se crea la Cofradía abierta de Ntra. Sra. de la Asunción, y se nombra comisario. Posiblemente, fue Cofradía cerrada c. 1610. En definitiva, será c. 1610/1634 cuando se empiece a hablar de Cofradía y de mayordomía. También deja constancia documental de diversos actos fundacionales, religiosos, piadosos, lúdicos, culturales y asistenciales referidos a la Patrona. En el acta municipal del 27-XII-1672, efectivamente, se crea cofradía abierta.

Entre todos los actos y ceremonias históricas en honor de la Patrona, destaqué en mi Pregón de julio de 2018 el lugar privilegiado que ocupaba en Jumilla el *Misterio* o *Drama Sacro* que representaba la Asunción de María al Cielo, prohibido en el s. XVIII por el Cardenal Belluga y del que permanece como único indicio la trampilla situada en la bóveda encima del altar mayor de la Parroquia de Santiago. Coincidimos con Verdú (2001) en que la mejor manera de intuir cómo sería este *Misterio Asuncionista* es compararlo con el *Misterio de Elche* (también para el desarrollo de este asunto remitimos a la tesis posterior).

A esta analogía dedica Verdú buena parte de su creativo artículo, recreando, con gran acierto a nuestro entender, los dos días que duraría la representación (14 y 15 de agosto). Nos cuenta que tras mucho investigar e indagar tuvo la suerte de hallar una referencia al mismo en el Libro de Cuentas de Propios con fecha 22 de junio de 1684, donde se enumeran los gastos sufragados por el Concejo con motivo de "la celebración del Misterio de Nuestra Señora, regalo que se hizo a las personas que lo representaron, tablado, procesión, pólvora y otros muchos gastos que se ofrecieron en dicha fiesta ". Verdú apoya la hipótesis de por qué no existían datos de algo tan popular en el hecho de que ese año no hubo mayordomos y, por tanto, el Ayuntamiento se hizo cargo de los gastos al no haber quien los costeara. Por tanto, es de suponer que si no hay datos es porque había una Cofradía que se encargaba de todo lo relacionado con el *Misterio* y esto quedaría reflejado en sus propios libros de Actas, que por avatares del destino no han llegado a la actualidad.

Verdú (2000) nos relata con todo detalle cómo se ponen a disposición del sufragio y mantenimiento de la Patrona en 1672 diferentes rentas, donaciones, etc, como la dehesa del horno de Santiago y la de la Peña Blanca. Se celebra cabildo abierto y votaciones para decidir si la Virgen de la Asunción se sitúa en la Ermita de Loreto, si sigue en la Ermita de Santa Catalina, o si se traslada al Convento de San Francisco. El resultado ganador fue en el Loreto, pero no se llevó a efecto, con lo que fue trasladada al Convento, mientras se encargaba a un renombrado cantero la posible construcción de ermita propia para la Patrona.

También observa Lozano Pérez (2002b), que en un acta municipal del 30 de abril de 1683 se decide construir nueva ermita para la Virgen, así como un pozo de nieve en la Sierra del Carche del que obtener dinero para culto y festejo; el proyecto de capilla no se concreta y se opta por la de san Agustín. El 25 de abril de 1682 se produjo el conocido como "incidente de la procesión", porque parece ser que el clero de Jumilla no era favorable a que la Patrona se "hospedara" en el Convento de las Cinco Llagas y, en el transcurso de la procesión, el sacerdote mandó al portaestandarte desviarse hacia la Ermita de Santa Catalina,

donde se rindió culto a la Virgen y de allí siguió su trayecto normal; esto causó gran revuello y comentario entre la gente, un enfrentamiento entre el clero (favorable a que el camerín de la Asunción estuviese en Santa Catalina) y el Ayuntamiento (favorable a depositarla en el convento franciscano) (Lozano 2002a).

El asuncionista ilicitano Rodríguez (2011) establece certeramente similitudes históricas y organizativas entre las cofradías asuncionistas de Jumilla y Elche:

> Otro de los elementos que nos puede interesar de la fiesta de Jumilla es la existencia de una cofradía que se encargaba de la organización de la fiesta, igual que ocurría en Elche, y que desapareció probablemente a comienzos del siglo XIX. En Elche la cofradía ya existía en el año 1530, vista la petición de ayuda al Consejo que hizo Lluís Perpiñán en nombre de la cofradía. En Jumilla la existencia de la cofradía se encuentra fechada por lo menos desde el año 1613. También, como ocurría en Elche, tenía problemas económicos, por lo que era normal solicitar la ayuda del Consejo Municipal. En el año 1672 el Consejo Municipal decidió hacer unas reformas en la organización de la cofradía, dado que nadie quería ocupar el cargo de mayordomo. Por contra de lo que ocurrió en Elche, la cofradía continuó existiendo y hoy en día es el organismo que se encarga de la organización de las fiestas, aunque recibe la ayuda del Ayuntamiento. Por último considero que otro punto de interés es el de la institución de las camareras de la Madre de Dios, que en Elche ha sido tradicional que estuviera en manos de las familias de la antigua nobleza local, y que en Jumilla ostenta la Baronía del Solar de Espinosa (2011: 98). (Texto traducido del valenciano al español por el autor)

A propósito de esto, Verdú (1993a) corrobora lo susodicho sobre la realidad histórica de que la antigua Cofradía data de los s. XVI-II, que el alcalde era y es presidente perpetuo de la Cofradía y que en el s. XX y principios del XXI se mantiene la tradición arriba apuntada de que D.ª Dolores Espinosa de los Monteros, primero, y posteriormente D.ª Fuensanta Pérez de los Cobos y D.ª Fuensanta Poveda y Pérez de los Cobos figuren como camareras perpetuas de la Virgen de la Asunción.

Arias de Saavedra y López-Guadalupe (1995) estudian en su artículo, minuciosamente, un memorial o "Relación de Cofradías del Reyno de Murcia", mandado censar por el conde de Aranda en 1770 y que forma parte del *Expediente General de Cofradías del Reino de España*, incoado por la administración borbónica durante el reinado de Carlos III. En él se asegura que Jumilla tenía 27 cofradías y que la devoción mariana aparece muy arraigada en la devoción po-

pular española, a través de la implantación de las cofradías dedicadas a la Virgen; la advocación de la Asunción era una de ellas, aunque de las menos abundantes. Jumilla cuenta en esas fechas del s. XVIII con cinco cofradías marianas, entre ellas la de la Asunción. Dicha relación manuscrita, redactada el 14 de diciembre de 1770 por las autoridades jumillanas, trata ampliamente de la Cofradía de Ntra. Sra. de la Asunción y del número de mayordomos de que constaba. El memorial al que aludimos dice así:

> N(uest)ra S(eño)ra de la Asunción, patrona de este Concejo, tiene cofradía que consta de setenta y dos maiordomos, de los quales seis por turno cada año. Juntamente con el Capellán que tiene nombrado la Villa, cuidan de zelebrar la festividad de N(uest)ra(Seño)ra. Esta cofradía se halla también aprobada por el ordinario eclesiástico.

Mira (2019) añade que la devoción mariana hizo que se crearan multitud de cofradías y que en el s. XVIII la advocación más extendida era la del Santo Rosario, inspirada en la Asunción. Guardiola (2009) nos hace partícipes de un acontecimiento lúdico muy imaginativo relacionado con la Patrona ocurrido en Jumilla el 12 de septiembre de 1773: el párroco solicita al Ayuntamiento permiso y ayuda para una suelta de vacas con el fin de sufragar la construcción de la Ermita de San Agustín, celebrándose este evento lúdico los días 4 y 5 de octubre, con tal éxito de público que el mismo sacerdote requirió una corrida de toros pocos días después.

> Y es que la colocación de la imagen de Ntra. Sra. de la Asunción en lugar digno y adecuado para ser venerada y visitada por los fieles jumillanos fue objeto de gran interés durante largos años, hasta que el 7 de septiembre de 1750 el Concejo y los Cofrades acuerdan reparar la Ermita de San Agustín. Solicitados los pertienetes permisos al Obispado, el 19 de noviembre comienzan las obras, contribuyendo a la consecución de las mismas todo el pueblo con ayudas, mandas, legados, donaciones, pías memorias y limosnas. Por fin, el 21 de julio de 1777, el cura párroco de Santiago bendijo la Ermita, y el 25 de ese mes se coloca en ella la imagen de la Asunción con procesión, música y campanas. A lo largo del siglo XVIII se terminan las obras y decoración del camarín, se fabrica nuevo retablo y se adquiere una corona y media luna de plata (Cofradía de la Asunción 2007, 13-14).

Carrión (2002, 19-20) destaca cómo en acta fechada el 6 de mayo de 1776 se lamentan de que el estandarte que luce en sus procesiones Ntra. Sra. de la Asunción en esta villa de Jumilla, portado por el regidor decano del Ayuntamiento, está tan viejo y deteriorado que mueve a risa y escarnio. Se decide confeccionar uno nuevo. En un artículo posterior Carrión Tomás (2007, 18), detalla

prolijamente las propuestas y acuerdos, reflejados en diversas actas del Ayuntamiento de l880 y 1881, por las que se diseña un nuevo paño para cubrir el carro triunfal de la Patrona y se encarga a las monjas del Convento de las Desamparadas de Valencia, así como los gastos de bordado, compra del rico paño, de otros adornos y del cosido.

Aunque no disponemos de fuentes que confirmen los datos, Mira Ortiz (2019, 164-183) opina que las primeras cofradías modernas se crearon a comienzos del s. XX, ya que hemos de separar lo que son movimientos devocionales con relación a la Virgen de la Asunción, de lo que son cofradías constituidas canónicamente. D.ª Pascualita Morote aporta en su Pregón de 2011 una información novedosa relacionada con lo que acaba de apuntar Mira Ortiz, cuando nos dice que en un Devocionario de su abuela encontró una hoja impresa el 14 de agosto de 1898 en que se ofrecen datos sobre una Asociación de la Corte de María, formada por mujeres y recién confirmada por el obispo, además de las obligaciones y privilegios de dichas asociadas.

Abundando en esta información, la expresidenta de la Cofradía, D.ª Juana M.ª Tomás, ha tenido la amabilidad de hacernos llegar un libreto de 12 páginas, perteneciente a la familia Santos Jiménez, que efectivamente es un devocionario editado y fechado en 1910 (tipográficas La Verdad, Murcia), cuyo contenido son "Oraciones que los asociados a la Corte de María de la Asunción pueden decir en sus visitas a la Virgen Santísima". En las pp. 11 y 12 aparece una oración versificada en 4 estrofas titulada "Despedida". Las dos últimas (p. 12) forman parte en la actualidad del Himno a la Patrona.

Mira Ortiz (2019) profundiza en su artículo sobre todo lo relacionado con la Ermita de San Agustín, las fiestas de la Virgen en Jumilla, las camareras, los votos y rogativas, los orígenes de la Cofradía, los predicadores y la iconografía de nuestra Patrona; en él también aparecen interesantes referencias, entre otras muchas, sobre actos en honor de la Patrona de 1888, 1889 y 1929, pero la extensión limitada del presente artículo no permite desarrollar esta información.

Supone Delicado (2012) que la desaparición de la Cofradía sucedió en el s. XIX. Suceso corroborado por Canicio (2003, 16-23), pues en las actas municipales de 1585, 1595, 1670 y 1672 se nos van enumerando las actividades de culto y fiestas en honor de la Patrona, las partidas dinerarias dedicadas a ello, las misas por los cofrades difuntos y su asiento en un libro conmemorativo (archivo parroquial de Santiago de 1595 y ss.), pero la memoria de los cofrades se deja de anotar en 1811.

Antes de comenzar el siguiente epígrafe sobre el resurgimiento contemporáneo de la Cofradía, sería conveniente clarificar el contexto festivo en el que se

celebran las Fiestas Patronales de Jumilla en honor de la Virgen de la Asunción. Este momento festivo se denomina la Feria, e incluye la exaltación del vino. Las primeras noticias de la celebración de la Feria en Jumilla aparecen en la Carta Puebla, concedida por el Rey Don Pedro I de Castilla el 20 de Octubre de 1357, quien concede a Jumilla 15 días de Feria y que comiencen el día de san Martín (11 de noviembre). A finales del s. XIX se traslada la antigua fiesta definitivamente a la semana del mes de agosto en que coincide con los actos en honor de la Patrona de Jumilla, Ntra Sra. de la Asunción, que se celebra el 15 de dicho mes, pasando a ser Fiestas Patronales, organizadas hoy día por el Excmo. Ayuntamiento y otros colectivos como la Cofradía de la Virgen, Federación de Peñas, Festival de Folclore y la Asociación de Moros y Cristianos.

2. Refundación de la nueva Cofradía

Verdú (1993) se lamenta de que hubo años en los que Jumilla dejó un poco de lado a su Patrona, pero en 1991 se produjo una refundación con una nueva Cofradía, poniendo especial interés en ello la Asociación de Moros y Cristianos Don Pedro I. Con gran esfuerzo y entusiasmo, a pesar de las críticas oportunistas, se reorganiza la Hermandad mediante acta fundacional con la denominación de Cofradía de la Virgen Nuestra Señora de la Asunción, Patrona de Jumilla, siendo de carácter abierto y contando con una Junta Directiva, que es la encargada de nombrar los mayordomos sobre los que recae el peso de la organización de los festejos asuncionistas, a la vez que redactar y aprobar los primeros Estatutos de esta etapa.

Gracias a la generosa información oral de D. Claudio Gil Álvarez, quien fue presidente de la Asociación de Moros y Cristianos Don Pedro I, hemos podido saber que, a raíz del Acta fundacional que se firmó en 1991 con Estatutos civiles visados por la Delegación del Gobierno, el presidente de la Asociación de Moros y Cristianos, lo era también de la Cofradía de la Virgen. Bajo esta circunstancia, los primeros presidentes de la Cofradía fueron: D. Francisco Moreno Palazón (1991-1992), D. Pascual Ruiz Gil (1993-1994), D. Baldomero García Marín (1995).

La Cofradía se erigió canónicamente en 1997 como asociación pública de fieles, contando con nuevos Estatutos propios, siendo aprobada *ad experimentum* (es decir, limitada en el tiempo) por decreto del obispo de la diócesis de Cartagena-Murcia. A partir de este momento, la Cofradía se rige por derecho propio y la han presidido hasta la actualidad: D. Juan Francisco Lozano Olivares

(1996-2009), D. Pedro García Simón (2010-2012), D.ª María del Carmen Jiménez Soler (2012-2016), D.ª Juana M.ª Tomás García, la primera presidenta en acceder al cargo con los Estatutos de 2012 aprobados, (2016 a 2022) y, por último, D.ª Fidela Simón Guardiola (2022).

De nuevo Canicio (2003) nos da cuenta de que en 2003 concluye la reforma de la Ermita de San Agustín y se reinaugura como Casa de la Patrona, con asistencia de todas las autoridades y las gentes del pueblo. Interesante e ilustrativa es la memoria que en este *Boletín* incluye Canicio sobre la historia y avatares de dicha Ermita. Desde 2000 hasta 2011 la Cofradía editó un boletín participativo de la fiesta, con la programación propia de las actividades que se desarrollaban: Feria, Fiesta de la Vendimia, y Fiesta de Moros y Cristianos (recuperada esta última en el a. 1987 después de tres siglos sin celebración). D. Antonio Verdú nos descubre un dato sorprendente sobre la antigüedad de nuestros Moros y Cristianos al afirmar que Jumilla tiene los desfiles más antiguos de España (1609 y 1614). Sus palabras quedan corroboradas, en gran medida, por las del investigador de las fiestas de Moros y Cristianos Domene Verdú*:*

> Con motivo de fiestas patronales, se celebraron ya en 1579 en Orihuela en honor de sus patronas las Santas Justa y Rufina y, además, se celebraban con continuidad y anualmente, documentándose desde principios del siglo XVII en muchos lugares de la Península, como por ejemplo en Zugarramurdi (Navarra) en 1609 en honor a San Juan; en Jumilla en 1614 y en los años siguientes en honor a Ntra. Sra. de la Asunción, de forma anual y con castillo de embajadas incluido (2002).

Verdú (1993b, 78-79) nos revela, siempre bien informado, que desde las primeras reuniones de la Cofradía se quiso que la Patrona tuviese su propio carro y que en 1992 se tomó el acuerdo de fabricarlo, pero no para ser empujado desde abajo por personas, sino con tracción mecánica por motor, conduciéndolo como si fuese un automóvil, recubierto con tableros, plataforma y faldas de terciopelo. Era una novedad para Jumilla, aunque diversos problemas técnicos hicieron inviable su continuidad como mecanismo de locomoción de la sagrada imagen por las empinadas calles de la localidad. En relación con el traslado de la Virgen en procesión, da cuenta Francisco Cutillas (2006, 31) de un acuerdo que así consta en el punto 5º del Orden del Día del Acta n.º 4 de la Asamblea General Extraordinaria de la Junta Central de Hermandades celebrada el 20 de noviembre de 1991:

> La Patrona salió en procesión el 2 de octubre de 2005 llevada en andas a hombros de los nazarenos portadores del Cristo de la Salud para conmemorar el 50 aniversario de la Parroquia de San Juan Bautista. Un acto de hermandad

> que fue muy aplaudido por el pueblo fiel. El proyecto, impulsado por el entonces Presidente Juan Francisco Lozano, era a más largo plazo, pues al ser la Virgen de la Asunción Patrona de la Junta Central de Hermandades y su Cofradía Hermandad honorífica de la misma, se había acordado que cada año fuera procesionada a hombros de costaleros de todas las Hermandades, además de una agrupación llamada los Caballeros de la Virgen.

Este acuerdo duró pocos años en los que, además del Cristo de la Salud, desfiló en procesión la Virgen a hombros de algunas hermandades más (como las anderas de la Virgen de la Esperanza); después, esta iniciativa decayó. La Cofradía decidió crear su propio cuerpo de anderos para portar la imagen. Fue uno de los proyectos de cara a las Fiestas Patronales de 2008. La valoración que nos ha transmitido en entrevista el presidente D. Juan Francisco Lozano sobre la experiencia de esos dos años en que otras hermandades portaron a la Virgen en procesión "fue muy satisfactoria, y esto nos ha llevado a plantear la creación para esta edición de las fiestas 2008, de nuestro propio cuerpo de anderos y anderas", apuntó. Para ello, desde la Cofradía solicitaron la colaboración de los jumillanos. Esta acción se enmarcaba en una serie de actividades enfocadas a la promoción de la Cofradía y a la captación de cofrades, "con el fin de aumentar el número de damas que participan en los desfiles, abrir las puertas de la Cofradía a todos los jumillanos y sobre todo, que la Patrona de Jumilla, reciba el culto y la devoción de su pueblo", indicó el presidente. Lozano también propuso la remodelación que se llevaría a cabo en el trono de la Virgen de la Asunción y que consistiría en elevar un poco la imagen al objeto de que el público pudiera ver bien la cara de la Patrona en su estado de Dormición.

López (2007, 20-21) se felicita de que un histórico Viernes de Dolores de 2007 las autoridades del Ayuntamiento y la Cofradía de la Asunción inauguraron las obras de rehabilitación de la Ermita de San Roque como sede social de dicha Cofradía. Ahora ha quedado a disposición del pueblo y de la Cofradía, que también lo es de san Roque.

Según informa D. Juan Francisco Lozano, presidente de la Cofradía en funciones, en enero de 2010 presentó su dimisión por disconformidad con el proceso electoral que, según él, había estado "cargado de irregularidades" por parte de la otra candidatura, quienes aseguraban, a su vez, que eran sólo "injurias y calumnias". Ante este ambiente de crispación poco edificante, el 4 de junio de 2010 un Decreto del obispo de la diócesis de Cartagena-Murcia nombraba a la Junta Gestora que dirigiría la Cofradía por dos años, cuyo presidente será D. Pedro García Simón. Esta Junta tenía como encargo principal y urgente preparar y proponer al obispado una renovación de los Estatutos de la Cofradía. Por el

camino, en parte motivado por la Coronación de la Virgen de la Soledad, se pensó que era de justicia coronar a la Patrona de Jumilla, como un acto de amor y exaltación. La Junta Gestora se encargaría de preparar la Cofradía y animar al pueblo de Jumilla para este objetivo querido y soñado por todos: la Coronación canónica de la Virgen de la Asunción. Así describen y enumeran sus protagonistas los logros del camino andado bajo su mandato, "realizado con ánimo, dedicación y esfuerzo, superando las adversidades".

En los medios de comunicación locales, la Junta directiva describe con todo lujo de detalles el diseño de la magnífica corona que ceñirá la Virgen en su Coronación canónica. Por ello, apelan a la generosidad de todo el pueblo, para que donen objetos de oro y plata y adquieran diplomas de aportaciones dinerarias. La Cofradía reconoce la generosidad de todos los que han aportado algo, poco o mucho, para la Corona de la Virgen, de forma nominal o anónima. M.ª Ángeles Gutiérrez y M.ª Teresa Meseguer, ambas restauradoras del Centro de Restauración de la Región de Murcia, reparan la imagen de Nuestra Señora, de Ignacio Pinazo (1940) para su Coronación; se trata de la *Dormición* de la Virgen, y nos explican en una entrevista a la TV local el estado de conservación y el proceso de intervención. Romero Cabrera dedica un fragmento a la imagen de Pinazo:

> En la histórica Ciudad de Jumilla, tan cercana ya a la Provincia de Alicante, cuentan con una hermosa imagen de la Virgen del Tránsito, allí llamada "Virgen de la Asunción", que es la Patrona de dicha población. Es una bellísima imagen de vestir, de la primera mitad del siglo XX, tallada por el gran pintor y escultor valenciano Ignacio Pinazo. Recientemente fue coronada canónicamente y se venera en un amplio camarín (a modo de cámara) en el altar mayor de la Ermita de San Agustín (2013: 38).

A instancias e iniciativa de D.ª Juana M.ª Tomás, vocal de culto y prensa en 2011, se recuperó la tradición perdida, de la que nos habla Isabel Mira en uno de sus artículos, proveniente del s. XVIII, con las prédicas y pregones de altos cargos eclesiásticos y, sobre todo, de los frailes franciscanos. Así, desde 2011 hasta 2022 muchos pregoneros hemos sido convocados cada año hasta hoy día para cantar loores a la Virgen de la Asunción, como preludio y obertura de sus Fiestas Patronales.

En 2011, con motivo de la Coronación canónica de la Virgen de la Asunción, el entonces Príncipe de Asturias aceptó el cargo de Hermano Mayor Honorario de la Cofradía jumillana y la princesa D.ª Leticia fue nombrada Madrina de Honor de la Patrona de Jumilla. La Cofradía recibió el Premio "Pasos 2013" de la Asociación de Mujeres Cofrades de Cartagena. La candidatura fue presentada en 2012 por el entonces presidente D. Pedro García Simón. Al considerar

que a lo largo de la historia de la Cofradía la mayoría de sus integrantes han sido y son mujeres, quiso que se reconociera a nivel regional la labor de la mujer en el seno de la misma. Los proyectos más importantes de este periodo presidencial, así como los actos de culto, de beneficencia, culturales, institucionales o de cualquier otro tipo llevados a cabo por la Cofradía desde 2010 a 2011 aparecen recopilados en el libro *Coronación Canónica de María Santísima en su Asunción* (Jumilla: Real Cofradía de la Asunción, pp. 27-46).

Según consta en el Libro de Actas de la Cofradía, en noviembre de 2012 es presentada la nueva Junta Directiva, presidida por D.ª María del Carmen Jiménez Soler, para desarrollar su labor por un periodo de cuatro años, hasta noviembre de 2016. Finalizado el periodo de cuatro años, las elecciones fueron convocadas para octubre de 2016; se presentan dos candidatos, resultando elegida D.ª Juana M.ª Tomás García. Bajo el lema "Todo por Ella y para Ella", se iniciaba el periodo de mandato de la nueva presidenta, nombrada por el obispo de la diócesis en noviembre de 2016. Primera presidenta elegida con los nuevos Estatutos de la Cofradía y en la que se incluye la denominación del Glorioso San Roque. Los nuevos Estatutos (los terceros de esta nueva época de la Cofradía) fueron aprobados el 24 de octubre de 2012, y en ellos se destaca que el vicepresidente/a sea el presidente de San Roque. Por decreto del consiliario D. Jorge Oliva y de la presidenta es nombrada camarera de la Virgen D.ª Basi Pérez Hernández. Los proyectos más importantes de este periodo, así como los actos de culto, de beneficencia, culturales, institucionales o de cualquier otro tipo llevados a cabo por la Cofradía desde 2016 a 2021 aparecen recopilados en el libro *X Aniversario Coronación Canónica María Santísima en su Asunción, Patrona de Jumilla* (Jumilla: Real Cofradía de la Asunción, pp. 58-224).

Destaquemos, por último, como acontecimiento muy relevante para la sociedad jumillana, el hecho de que la Cofradía de la Asunción de Jumilla recibió el título de Real a través de un escrito remitido por la Casa Real, fechado en septiembre de 2018. Los trámites fueron iniciados por la Junta Directiva con el visto bueno del entonces consiliario de la Cofradía, D. Jorge Oliva, y el obispo de la diócesis monseñor Lorca Planes. A partir de ese momento, su denominación oficial es la de Real Cofradía de Nuestra Excelsa Señora María Santísima de la Asunción Coronada Patrona de Jumilla.

IV. CONCLUSIONES

Una vez expuestos los resultados de nuestra investigación histórica sobre la Cofradía, es el momento de reflexionar y extraer de ello algunas consecuencias respecto al pasado, el presente y el futuro de la misma, siempre vinculado al sentir cofrade. Atendiendo a los objetivos propuestos en la Introducción, creemos que una opción acertada sería responder en cada apartado temporal a unas preguntas relacionadas con dichos objetivos.

1. EL PASADO. ORIGEN SOCIAL Y RELIGIOSO

¿Cómo ha influido en la sociedad jumillana esta Cofradía asuncionista desde la perspectiva económica, sociocultural y religiosa? La respuesta a esta pregunta nos la ofrece Navarro (2014), quien ha constatado que las cofradías supusieron el paradigma más popularizado de asociación voluntaria en la Europa cristiana, sobre todo a partir del s. XIV. Jumilla, como una comunidad que formaba parte de España y de Europa, no fue ajena al devenir cofrade. Expresaban la práctica de una vida religiosa que superaba las normativas legales, ya que buscaban defender a través de ellas los intereses económicos y políticos de los grupos sociales o profesionales que las sustentaban, hasta lograr el inmenso poder social y la influencia que tuvieron las cofradías españolas a lo largo de los s. XVI-XVIII. Estas instituciones fueron las más habituales en toda España: una unidad básica de convivencia cuyo arraigo social no fue superado por ninguna otra. Díaz (2011, 199-200) realiza unas aportaciones interesantes, cuando refuerza lo anteriormente dicho:

> La evolución desde la consideración gremial de las cofradías iniciales al carácter contemplativo de los grandes Misterios de la Salvación (como la Asunción de María) han sido estudiados con interesantes análisis. Era tal la efervescencia social y religiosa de las cofradías a partir de la segunda mitad del siglo XV y comienzos del XVI por toda la geografía hispana que su modo de organización interna comenzó a tener cierta sistemática: se estipularon sus sedes, sus advocaciones, sus fines religiosos, su estructura funcional, su régimen económico, los cargos de gobierno y sus competencias, el origen de sus miembros, y todo ello contemplado en las reglas fundacionales que eran, en definitiva, el corpus normativo que confería entidad institucional civil y jurídica a estas asociaciones de carácter religioso.

2. El presente. Ser cofrade en la actualidad

¿Qué vertientes debe atender particularmente la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción de Jumilla en el s. XXI? La respuesta a esta pregunta debe relacionarse con la funcionalidad de las cofradías en las sociedades actuales. De esta manera, surgen dos vertientes de acción. En el aspecto cultural-histórico, como una entidad que es, ha ido reuniendo a lo largo de los años (o de los siglos) una serie de elementos artísticos que sirven de expresión del sentimiento religioso, que hay que conservar y potenciar sin perjuicio de la obligada atención social a las personas próximas a su entorno y a sectores sociales necesitados. Las principales actividades externas de nuestra cofradía son la procesión, la ofrenda, y otros actos de veneración y piedad a lo largo del año litúrgico. El patrimonio material estaría integrado por: los estatutos, los libros de actas, la imagen de la Virgen (La Dormición o Tránsito de Nuestra Señora, obra del escultor valenciano Ignacio Pinazo Martínez (1940), la sede de la imagen (la Ermita de San Agustín en Jumilla), la sede de la cofradía (la Ermita de San Roque en Jumilla), el trono, la vestimenta, los adornos, y la insignia, principalmente. El estudio de las cuestiones referidas al patrimonio inmaterial será desarrollado en la investigación doctoral posterior.

Sin embargo, el aspecto espiritual y religioso es el principal. En la carta encíclica del papa Francisco, *Fratelli tutti*, se nos invita a redescubrir la humanidad en la fraternidad, un elemento precario en la modernidad y posmodernidad del s. XXI, cautivada por un individualismo muy negativo. Recordemos las palabras del obispo de la diócesis de Cartagena-Murcia, monseñor Lorca Planes, dirigidas a los presidentes de las hermandades y cofradías en octubre de 2020 con motivo de la reunión de la Comisión Plenaria: "Hoy más que nunca, los cristianos tenemos que aprender a vivir la fe en grupo. Este modo de vida comunitario podemos experimentarlo en una cofradía. No tiene sentido reunirse para hablar de dinero y de cultos y no preocuparse por los demás hermanos. Tampoco tiene sentido pertenecer a una cofradía y no sentir curiosidad por conocer y saber cosas de ella, de la parroquia o de lo que piensan otros grupos cristianos" (información oral de una entrevista con la presidenta D.ª Juana M.ª Tomás).

3. EL FUTURO. INVESTIGACIÓN, DOCUMENTACIÓN Y PROYECCIÓN

¿Cuál es la forma más acertada de que la memoria de la Cofradía y la devoción se transmita a las generaciones futuras? La esencia misma de las tradiciones es su capacidad de transmisión, es decir, que este legado permanezca en el tiempo. Para conseguirlo es fundamental la investigación y la documentación. Mira (2019, 164-183) expone su queja de que existe abundante bibliografía mariana, pero escasa sobre la Asunción: la investigación debería ser desarrollada e impulsada por las cofradías que le rinden culto. Similar lamento suscribe Alcalá (2022):

> No cuenta nuestra ciudad, y sus cofradías, con la sensibilidad de tener interés por la conservación de su patrimonio documental. Nuestros párrocos deberían de exigir la concentración de todos estos archivos y documentos de las Cofradías en el Archivo Parroquial, como desde siglos atrás se hacía.

La petición que Alcalá Moreno formula para su localidad de Jaén se manifiesta de todo punto necesaria para que en los momentos actuales podamos disponer de un estado de la cuestión sobre la realidad de estas instituciones religiosas en el campo histórico. Podría suponer una oportuna solución para evitar la pérdida y dispersión de documentos cofrades. Merecería la pena una profunda reflexión acerca de nuestra Cofradía en muchos aspectos: sus orígenes, su evolución, sus prácticas religiosas y devocionales, su acción social y asistencial, desarrollada a lo largo de los siglos, el rico apartado artístico que ha envuelto y ornamentado la vida cofrade en sus diversas manifestaciones: orfebrería, imaginería, arquitectura, bordados, acompañamientos musicales, literatura, iconografía, diseño, etc. Incluso sus bases jurídicas tanto en derecho civil como canónico. Sin olvidar que actualmente la conservación de documentos también pasa por su digitalización, es decir, que las nuevas tecnologías deben estar presentes en el mundo de la Cofradía jumillana.

Una apuesta de futuro sugerente y evocadora sería proponer a quien ostente el cargo de presidente-a de la Cofradía en 2024 que celebre y conmemore, junto a la Virgen y el pueblo de Jumilla, el V Centenario (1524-2024) del germen originario en nuestra villa de la Cofradía de la Virgen de la Asunción. Supondría una magnífica posibilidad de integrar el pasado con el presente y el futuro de esta comunidad de personas que llamamos Jumilla.

Con lo expuesto hemos pretendido acercarnos someramente al conocimiento histórico de la Real Cofradía de la Asunción Coronada, tratando de esclarecer su proceso constructivo a lo largo de los siglos, sus períodos de mayor y menor esplendor en la devoción de los jumillanos, pero en todo momento resaltando los valores espirituales y caritativos que la caracterizan y que deben ser

contextualizados dentro del marco general del asociacionismo cofrade. Concluimos este artículo con unas esclarecedoras palabras que expresó Francisco Cutillas, miembro de la Asociación Amigos de Jumilla, conversando sobre la relevancia social y espiritual, incluso simbólica, de esta Cofradía:

> Nadie duda del protagonismo que la Cofradía de la Santísima Virgen de la Asunción tiene en la vida pública jumillana, tampoco se puede desdeñar el trabajo que hacen los cofrades; realmente se puede decir que la presencia de la Patrona en todos los medios de comunicación, por lo general va de mano de la Cofradía, lo que no resta importancia a la oración, el canto o la meditación hecha por otros en dichos medios.

USO DE ABREVIATURAS

c.	circumhacia, alrededor de
CAM	Caja de Ahorros del Mediterráneo
coord.	coordinador
D./D.ª	Don, Doña
Ecmo.	Excelentísimo
JCHHSS	Junta Central de Hermandades de Semana Santa
n.º	número
Ntra.	Nuestra
p./pp.	página/páginas
rvdo.	reverendo
s.	siglo/siglos
S. M.	Su Majestad
Sr./Sra.	Señor/Señora
ss.	siguientes
UNDEF	Unión Nacional de Entidades Festeras
vol.	volumen

Las abreviaturas utilizadas para nombres propios de persona se suponen conocidas por todos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alcalá, Ildefonso. 2018. "Fuentes para la historia de la semana santa y sus cofradías en los archivos locales de la ciudad de Jódar". *Asociación Cultural Saudar*. http://www.saudar.com/saudar/?m=c&o=745

Arias de Saavedra, Inmaculada y Miguel L López-Guadalupe. 1995. "Religiosidad popular e Ilustración: las cofradías de Murcia en 1771". *Mélanges de la Casa de Velázquez* 31 (2): 73-108. https://www.persee.fr/doc/casa_0076-230x_1995_num_31_2_2738

Berenguer, Antonio. 2017. "El valor de historiar la historia". *Revista Sóc per a Elig* 29: 33-35.

Bernardo, Luis. "La revisión bibliográfica". Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, mayo de 2010). https://es.scribd.com/document/618829962/La-revision-bibliografica

Canicio, Vicente. 2003. "Nuestra Señora de la Asunción, Patrona de Jumilla*". Boletín de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción* 4: 16-23.

Canicio, Vicente. 2011. "Las patronas de Jumilla: Ntra. Señora de Gracia y Ntra. Señora de la Asunción". *Revista-Programa de las Fiestas Patronales en honor de Nuestra Señora Virgen de la Asunción de Jumilla* 12: 87-91.

Carrión, Pedro L. 2002. "El estandarte de Nuestra Señora de la Asunción*". Boletín de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción* 3: 19-20.

Carrión, Pedro L. 2007. "Acta de la sesión ordinaria del día diecinueve de abril de 1880*". Boletín de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción* 8: 18.

Cofradía de la Asunción. 2007. "Breve historia de la ermita de san Agustín y Nuestra Señora de la Asunción Patrona de Jumilla 230 años después". *Boletín de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción* 8: 22-25.

Delicado, Francisco J. 2012. "Devoción y patrimonio artístico en torno de Nuestra Señora de la Asunción en Jumilla (Región de Murcia)". En *Advocaciones Marianas de Gloria*. XXII Simposium celebrado del 6 al 9 de septiembre de 2012. Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4104154

Díaz, Braulio. 2011. "La investigación histórica y jurídica de las cofradías y hermandades de Pasión en Andalucía". *Revista Foro, Nueva época* 14: 195-222. https://revistas.ucm.es/index.php/FORO/article/view/38998/37624

Domene, José. F. 2002. "Síntesis Histórica de las Fiestas de Moros y Cristianos". Comunicación presentada en el III Congreso Nacional de las Fiestas de Moros y Cristianos celebrado en Murcia del 23 al 26 de mayo de 2002. UNDEF-CAM, 2002.

Ferri, Andrés de Sales. 2000. *María en los pueblos de España. Guía para visitar los santuarios marianos de Valencia y Murcia*. Editorial Encuentro.

Francisco, Ángel. 2006. "Un escrito para la historia de Jumilla". *Boletín de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción* 7: 31.

Francisco, Ángel. 2019. "Presencia de nuestra Patrona en los medios de comunicación". En *Conmemoración de la Coronación Canónica de Maria Santísima en su Asunción*. Real Cofradía de la Asunción.

Guardiola, Valentín. 2009. "Vacas y toros para la ermita de San Agustín*". Boletín de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción* 10: 13-14.

López, Gustavo. 2007. "La ermita de San Roque se convierte en sede de la Cofradía de la Virgen de la Asunción*". Boletín de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción* 8: 20-21.

Lozano, Francisco. 2000. "Sobre las fiestas en honor de la Virgen de la Asunción, Patrona de Jumilla". *Boletín de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción* 1: 18-19.

Lozano, José M.ª. 2000a. "El patronazgo de Nuestra Señora de la Asunción y el pozo de la nieve de la sierra del Carche". *Boletín de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción* 3: 16-18.

Lozano, José M.ª. 2002b. "Buscando la cercanía de la Patrona". *Boletín de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción* 3: 21-22.

Martínez, Miguel. 1989. "Enfoque sistémico y metodología de la investigación". *Revista Anthropos* 16: 43-56.

Mira, Isabel. 2019. "Camino de luz hasta llegar y ver a la Virgen de la Asunción a través de sus documentos". En *Conmemoración de la Coronación Canónica de Maria Santísima en su Asunción*. Real Cofradía de la Asunción.

Mira, Isabel. "La Virgen de la Asunción vista a través de los documentos de los s. XVI al XX". *Siete Días Jumilla* 23 de agosto de 2020.

Navarro, Germán. 2014. "Las cofradías medievales en España". *Revista Historia 396* 4 (1): 107-133. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5627994

Rodríguez, Manuel. 2011. "La festa de l'assumpció a la ciutat de Jumilla". *Revista Sóc per a Elig* 23: 95-98.

Romero, Alejandro. 2013. "La iconografía asuncionista en la región de Murcia". *Revista Sóc per a Elig* 25: 31-41.

Verdú, Antonio. 1993a. "Cofradía de la Virgen de la Asunción". *Libro de Fiestas de la Asociación de Moros y Cristianos Don Pedro I* 8: 80-82.

Verdú, Antonio. 993b. "Nuevo carro de la Patrona". *Libro de Fiestas de la Asociación de Moros y Cristianos Don Pedro I* 8 :78-79.

Verdú, Antonio. 2000. "Documentos sobre la Patrona". *Boletín de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción* 1: 11-17.

Verdú, Antonio. 2001. "¿Cómo se haría el Misterio de la Asunción?". *Boletín de la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción* 2: 9-16.

Verdú, Antonio. 2013. "Patronazgos en la Región de Murcia". Comunicación presentada en el VII Congreso de Cronistas Oficiales de la Región de Murcia, celebrado en Murcia el 23 de noviembre de 2013. Coordinado por R. Montes. Asociación de Cronistas Oficiales de la Región de Murcia.

Vicente Cutillas Sánchez
Programa de Doctorado de Ciencias Sociales
Departamento de Ciencias Humanas y Religiosas
Universidad Católica San Antonio
Av. de los Jeronimos, 135
30107 Guadalupe (Murcia)
https://orcid.org/0000-0001-6139-2974

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 159-182, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.159

"RECONOZCA DE DIOS EL CETRO": LA MISIÓN DIVINA DEL REY EN EL PENSAMIENTO DE SAAVEDRA FAJARDO

"LET A PRINCE ALWAYS ACKNOWLEDGE HIS RULE AND SCEPTER FROM GOD": THE DIVINE MISSION OF THE KING IN THE THOUGHT OF SAAVEDRA FAJARDO

RAMÓN DE MEER CAÑÓN
CES Cardenal Cisneros

Recibido: 29/02/2024 Aceptado: 12/04/2024

RESUMEN

Diego de Saavedra Fajardo es un autor barroco profundamente influenciado por una cosmovisión y un pensamiento político clásicos, arraigados en el Medievo realista, en la filosofía aristotélica y en la doctrina cristiana. Esto es especialmente relevante en lo que concierne a su comprensión de la relación entre el rey, el poder político, la Iglesia y Dios. Examinamos en este primer artículo el tipo de vinculación existente en el pensamiento de Saavedra entre el rey y Dios, su relación con lo sagrado, y el tipo de relación que Saavedra propugna entre la esfera temporal y la Iglesia como esfera espiritual. Definiendo la autonomía e interdependencia entre poderes, se sentarán las bases para un segundo artículo sobre la función espiritual del rey.

Palabras clave: Saavedra Fajardo, derecho divino, Iglesia, poder temporal, autoridad.

ABSTRACT

Diego de Saavedra Fajardo is a baroque author deeply influenced by a classical worldview and political thought, rooted in the realist Middle Ages, Aristotelian philosophy and Christian doctrine. This is especially relevant as far as his understanding of the relationship between the king, political power, the Church and God is concerned. In this first article, we will examine the type of connection existing in Saavedra's thought between the king and God, his relationship with the sacred, and, most importantly, the type of relationship Saavedra advocates between the temporal sphere and the Church as a spiritual sphere. Defining the autonomy and interdependence between powers will lay the groundwork for a second article on the spiritual function of the king.

Keywords: Saavedra Fajardo, divine right, Church, temporal power, authority.

I. INTRODUCCIÓN.

Diego Saavedra Fajardo, ilustre diplomático al servicio de Felipe IV, ha sido descrito como un "Hércules Céltico"[1]; "el primer escritor de la época de Felipe IV"[2]; "el primer político de esta nación y uno de los mayores ingenios de su siglo"[3]; "varón eximio […,] el diplomático más grande del siglo XVII y el publicista más notable de la corte de Felipe VI"[4]. En palabras de Nicolás Antonio, fue "el más prudente en el derecho público y en el arte político, y el más elocuente y talentoso"[5]; y fray Pedro de Cuenca, el fraile mínimo que dará la

1 "Hércules Céltico, que con la dulzura de su estilo, como con cadenillas de oro, aun hoi suspende los oídos, no ya del vulgo ignorante, sino de hombres muy discretos". Gregorio Mayans y Císcar, *Oración en alabanza de las elocuentísimas obras de D. Diego de Saavedra y Fajardo*, (Valencia: Antonio Bordázar, 1725), IV-V (Dedicatoria).

2 "*Il n'y a qu'une voix pour proclamer Saavedra, le premier écrivain du temps de Philippe IV. Vaste érudition, philosophie profonde, saine morale, connaissance exacte du coeur humain, ironie fine et douce, style pur correct et clair, telles sont les qualités eminentes qu'il réunit*". Adolphe De Puibusque, *Histoire comparée des littératures espagnole et française*, (París: Chez G.-A. Dentu, 1843), 535.

3 Ángel González Palencia, "Estudio preliminar", en *Obras completas* (Madrid: M. Aguilar, 1946), 11-141, 132. La frase pertenece a un viajero inglés ante la calavera de Saavedra. La anécdota se relató originalmente en Mariano Roca de Togores, "Historia de la Calavera de un grande hombre", *Semanario Pintoresco Español*, 6, 8 de mayo de 1836, 54-55.

4 José María Ibáñez, *Saavedra Fajardo: estudio sobre su vida y sus obras*, (Murcia: Ti de El Noticiero, 1884), 5.

5 "*Publici juris politicaeque artis prudentissimum se ese, disertissimumque juxta et ingeniosum ostendit, scribens*: Idea de un Príncipe Político Christiano", Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana nova,* tomo I (Madrid: Joaquín de Ibarra, 1783), 312.

aprobación a las *Empresas*, dirá del autor: "Si Córdoba nos dio un Séneca filósofo, Murcia nos da un Séneca político"[6].

Sin embargo, aunque su vida, obra y epistolario han sido objeto de numerosos estudios [7], no puede decirse lo mismo de su pensamiento político[8]. Pareciera que sigue vigente el lamento que Dowling escribiera en 1957: "tan pocas veces se ha leído correctamente la obra principal de Saavedra y tantas mal, que casi no vale la pena aludir a su crítica"[9]. Salvando algunas excepciones[10], son pocas las publicaciones orientadas a fundamentar y entresacar, de entre sus escritos barrocos, los conceptos que maneja Saavedra.

El presente artículo se consagra a ahondar en la relación entre el poder regio y Dios. No es tarea metodológica fácil, pues ante la falta de sistematicidad en las ideas de nuestro diplomático[11] y el exceso de imágenes y metáforas empleadas, "la tarea del lector es una tarea de hermeneuta"[12]. Saavedra invita al lector a un diálogo barroco con muy diversos ejemplos o imágenes en que encarna un mensaje invisible, de modo análogo a lo sacramental[13]; requiriendo un ejercicio esforzado de desentrañamiento de su obra completa, pues ejemplos aislados pueden conllevar una interpretación sesgada del autor[14].

6 "Si a algún libro se había de conceder privilegio para que pasase sin censura, o para que bastase la de su autor, era éste […]. La obra es tal, que solamente necesita de sí misma para su recomendación". Pedro de Cuenca, "Aprobación", en Diego Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político-cristiano en cien empresas*, en González Palencia, *Obras completas*, 157-681, 159 (Aprobación). En adelante, *Empresas*.

7 Véase la lista de las biografías disponibles en Manuel Segura, *La filosofía jurídica y política en las "empresas" de Saavedra Fajardo*, (Murcia: Cajamurcia, 1984), 11-12, nota 1. Existen dos muy recientes, María Victoria López Cordón, *Diego de Saavedra Fajardo. Tiempo, vida y fortuna* (Madrid: Taurus, 2025), y José Luis Villacañas Berlanga, *Diego de Saavedra Fajardo. La lealtad conocida* (Madrid: Fundación Santander, 2025).

8 Véase Antonio Saorín, "La situación de los estudios saavedrianos", *Empresas Políticas* 1 (segundo semestre 2002): 105-120.

9 John Dowling, *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo. Posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de Monarquías*, (Murcia: Sucesores de Nogués, 1957), 75.

10 Por ejemplo, Belén Rosa de Gea, *Res publica y poder: Saavedra Fajardo y los dilemas del mundo hispánico*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010); o Ramón de Meer Cañón, "Monarquía Católica y Casa de Austria: Posibilidad de gobierno universal en Diego de Saavedra Fajardo", *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 45 (2023): 85-104.

11 "Saavedra Fajardo, no sometido a ninguna organización lógica, puede evitar una discusión lógica de la escena política y económica. De ahí la imposibilidad de presentar una exposición bien organizada de sus ideas en estos campos". Dowling, *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo*, 276.

12 Rosa de Gea, *Res publica y poder...*, 21.

13 Enrique Tierno, "Notas sobre el Barroco", *Anales de la Universidad de Murcia*, XIII, 1 (2010): 109-129, 118-119. Véase también José Antonio Maravall, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997), 45 y 53-54.

14 Se recomienda una doble lectura, tanto de los originales como de las ediciones críticas más recientes, especialmente las *Obras completas* editadas por Ángel González Palencia (Aguilar, 1946), las *Empresas*

Frente a la común imagen estatista y tacitista que muchas veces se traslada de este pensador, una lectura pormenorizada demostrará un origen divino del poder, mediado, indisolublemente unido a los conceptos de república, bien común y virtud como limitaciones inherentes al gobierno monárquico hispánico. Saavedra, como veremos, es más un heredero y defensor de una tradición, que fundador de nuevos paradigmas. La Modernidad es en él solamente contexto, pues "entre los pliegues barrocos de su figura se sigue apreciando la personalidad dominante y autorizada de Tomás de Aquino"[15]. Toda su obra es "un ataque, una diatriba contra la política concebida a la manera de actividad independiente, […] una condenación severa de la idea que sustrae la vida del Estado al régimen universal de la Ética"[16]. En ese contexto, su imagen de la relación entre el rey, Dios y la Iglesia es una renovación, tornasolada, de la tradición hispánica precedente.

II. VINCULACIÓN ENTRE EL REY Y DIOS[17]

Como indica el título del artículo, siguiendo el lema de la empresa XVIII de la obra cumbre de nuestro autor, la relación entre el rey y Dios en Saavedra es eminentemente causal: Dios es origen de todo poder[18], según la clásica máxima paulina[19], pero lo es también de la distribución de los cetros[20], convirtiéndose así en origen directo de cada reinado y sus circunstancias. El rey es "el que fue destinado del cielo para el gobierno de los demás"[21]; los cetros son antorchas "que de Dios las reciben, y que a Él se las han de restituir"; poniendo en boca

políticas comentadas por Sagrario López Poza (Cátedra, 1999), y la recopilación *Rariora et minora* coordinada por José Luis Villacañas (Tres Fronteras, 2008). Las ediciones críticas permiten depurar ciertas erratas, así como acceder fidedignamente a sus obras menores, dada la abundancia de manuscritos, en ocasiones contradictorios (aplicable a *Locuras de Europa*, *República Literaria*, la contestada *Indispositione*, *Respuesta al Manifiesto de Francia*, la *Harangue*, la *Propuesta a los cantones católicos*, las *Noticias del Tratado de Neutralidad*, o la *Carta de un holandés*).

15 José Luis Villacañas, "Estudio", en *Rariora et minora*, (Murcia: Tres Fronteras, 2008), 11-66, 22.

16 Francisco Ayala, *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo. Estudio y selección de las Empresas políticas*, (Barcelona: Ediciones Península, 2001), 24.

17 Puede profundizarse en Ramón de Meer Cañón, "La relación entre el rey y Dios en Diego Saavedra Fajardo. Un modelo alternativo al derecho divino de los reyes", *Araucaria*, 27, 60 (2025): 35-56.

18 *Empresas*, 239 (Empresa XV) y 249 (XVIII).

19 "*Omnis potestas a Deo*" Rm. 13, 1. También en Jn. 19, 11; Mt. 22, 21; 1 Pe. 2, 13-15; y Ef. 6, 5.

20 Diego Saavedra Fajardo, *Corona Gótica, Castellana y Austriaca*, en González Palencia, *Obras completas*, 703-1068, 885 (Flavio Recaredo). En adelante, *Corona Gótica*.

21 *Empresas*, 261 (XX). Reiterado en 248 (XVIII) y 478 (LX); en *Corona Gótica*, 842 (Teudiselo), 944 (Sisenando) o 965 (Flavio Recesvinto).

de reyes que "el reino que recibí de vuestra mano os restituyo"[22]. Condena "que el ceptro que puso Dios en vuestras reales manos sea manda de testamento"[23]; y afirma que "antes que en la tierra, se coronaron los reyes en su eterna mente"[24]. A ello consagra, precisamente, su ensayo dirigido al Emperador en 1640, *Demostración de la Providencia divina que a un tiempo cría los remedios y los males*, presentando al rey y la Monarquía española como instrumentos divinos insertos en la historia para protección y salvaguarda del Sacro Imperio[25].

De este origen divino se deduce, primero, un necesario vínculo de subsistencia entre efecto y causa, entre el rey y Dios: "¿cómo durará el imperio en quien o no cree que hay Providencia divina, o fía más de sus artes que della?"[26]. Segundo, Dios representa para el príncipe la fuente de sus virtudes políticas[27]; y tercero, la divinidad se presenta como el fin del poder y la persona regios, siendo periódica la imagen del divino Norte[28]. La cercanía a la Providencia es la mejor salvaguarda de los reinos, no cabiendo mayor error que ponérsela en contra[29]. Saavedra, en definitiva, aboga por un príncipe vinculado positiva y activamente a Dios, de manera que sólo es verdaderamente exitoso si "Dios gobierna su corazón"[30]: sin relación con Dios, el rey pierde la capacidad de gobernar prudencialmente[31].

22 *Empresas*, 256 (XIX), citando a Mariana, "*Hist. His* L.9, c.6". Se reitera la misma frase en Diego Saavedra Fajardo, *Corona Gótica, Castellana y Austriaca. Continuación por Núñez Castro*, en González Palencia, *Obras Completas*, 1069-1124, 1103 (Don Fernando el Magno). En adelante, *Corona Gótica (Continuación Núñez de Castro)*.

23 Diego Saavedra Fajardo, *Suspiros de Francia*, en Sònia Boadas, "Un manuscrito inédito de *Suspiros de Francia* de Saavedra Fajardo", *Murgetana* 122 (2010): 9-36, 28. En adelante, *Suspiros de Francia*.

24 *Empresas*, 249 (XVIII).

25 *Demostración de la Providencia divina que a un tiempo cría los remedios y los males. Asistencias de España al Imperio y la conveniencia de entrambos príncipes en su unión*, en Tibor Monostori, *Saavedra Fajardo y el mito de la diplomacia ingeniosa*, (Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2021), 175-184.

26 *Empresas*, 366 (XLIII).

27 "lo primero que ha de enseñar el maestro al príncipe es el temor de Dios, porque es principio de la sabiduría. Quien está en Dios, está en la fuente de las sciencias". *Empresas*, 188 (IV).

28 "Quien más debe mirar siempre a él, es el príncipe, porque es el piloto de la república, que la gobierna y ha de reducirla a buen puerto; y no basta que finja mirar a él". *Empresas*, 284 (XXIV).

29 *Empresas*, 288 (XXV); y en Diego Saavedra Fajardo, *Introducciones a la Política y Razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*, en González Palencia, *Obras completas*, 1124-1256, 1253. En adelante, *Introducciones*.

30 *Empresas*, 443 (LV); y *Suspiros de Francia*, 34

31 *Empresas*, 370 (XLIV).

III. RESPETO DEBIDO A LO SAGRADO

De esta causalidad brota un natural respeto hacia lo sagrado, que se acaba identificando con lo definitoriamente regio: el rey debe gobernar "con piedad y justicia"[32], elogiadas en Liuva o Eurico como "virtudes que son propias de los príncipes"[33]. Esta reverencia sirve a Saavedra incluso para bautizar o excusar los reinados arrianos, en clara confrontación con la pretensión francesa a la primogenitura en el catecumenado[34]. Es paradigmático el ejemplo de Alarico, que no sólo tolera[35] sino que activamente protege las iglesias católicas[36]. Saavedra hace tanto hincapié en su piedad que, cuando relata cómo el rey vándalo Trasamundo desterró a los obispos católicos, explicita que el Papa Símaco no los envió a la recientemente conversa Francia, sino a la arriana España visigótica[37]. Inmediatamente antes ha citado la amistad de Alarico con el conversor de Clodoveo, san Remigio, "de cuya santidad y milagros tenía tanta fe", insinuando que el Papa tenía más confianza en un piadoso arriano visigodo que en el converso francés[38].

Así eclipsa en toda su obra el arrianismo de los visigodos, llegando a afirmar que "muy de notar es que así Amalarico como los demás reyes arrianos consintiesen que se congregasen en España tantos prelados de diversa religión, cabezas de las provincias, sin reparar en las máximas ordinarias de Estado; argumento cierto de la bondad de los reyes"[39]. Incluso blanqueará las persecuciones de reyes arrianos como Eurico y Leovigildo, sentenciando que su "falso celo no es excusa de su ciego error; pero es argumento de sus buenos naturales e inclinaciones al reconocimiento y adoración de su Criador"[40].

32 *Corona Gótica*, 944 (Sisenando).

33 "habíale instruido su padre en el temor a Dios, en el celo de la religión, en el respeto a los sacerdotes y en aquellas virtudes que son propias de los príncipes", *Corona Gótica*, 916 (Liuva). Se reitera en *Corona Gótica*, 799 (Eurico): Eurico "antes de morir había instruido [*a Alarico II*] en el temor a Dios, en el respeto a sus sacerdotes y en las artes de reinar; que es la mayor herencia que dejan los reyes a sus hijos y en que más muestran su amor a los súbditos". También en 721 (Alarico) y 827 (Gesaleico y Amalarico).

34 Dado el bautizo de Clodoveo en el 496, Francia se denominaba tradicionalmente "Hija primogénita de la Iglesia". Véase esta pretensión de Saavedra en Rosa de Gea, *Res publica y poder...,* 300.

35 "aunque arriano, dio licencia para que se congregase el Concilio". *Corona Gótica*, 802 (Alarico).

36 Prohíbe el saqueo de iglesias en Roma porque "aunque arriano y bárbaro, no hacía la guerra, como en estos tiempos, a lo profano y a lo divino, […] *no había venido a hacer guerra a los apóstoles, sino a los hombres*". *Corona Gótica*, 721-722 (Alarico).

37 Según la *Historia de España* del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, que usa Saavedra en la cita 13 de la página 128 de la edición original (Milán, 1642).

38 *Corona Gótica*, 801-802 (Alarico).

39 *Corona Gótica*, 835 (Gesaleico y Amalarico), y 842 (Teudio).

40 *Corona Gótica*, 897 (Recaredo).

Se construye así la imagen del rey perfecto como rey piadoso, sometido a la primacía de lo espiritual sobre la razón de Estado. Se puede dar el salto, incluso, a la entronización de una "razón piadosa de estado"[41], atribuyendo al mismo Dios esta cualidad[42], y colocándole como "el verdadero norte de la razón de Estado"[43]: "no se ha de gobernar la religión por la razón de Estado, sino la razón de Estado por la religión"[44]. Ejemplo de ello es cómo, frente a los intereses imperiales, se debe dar prioridad a los deberes de clemencia, diciendo que "con los rebeldes al Imperio conviene tener siempre abierta la puerta […], porque en tan extrema necesidad dispensa con ellos la verdadera razón de Estado"[45]. Saavedra no pierde oportunidad para encarnar este ideal en numerosos ejemplos históricos, como el testimonio de Childeberto al perdonar a los zaragozanos por su piedad, una "santa demostración, digna de un pecho real y cristiano", cuyo ejemplo "hasta hoy está mostrando a sus sucesores y a los demás reyes católicos el respeto que se debe tener a las cosas sagradas, y cuánto se han de excusar las guerras cuando en ellas no se perdona a los templos y padece la religión"[46].

Este deber de respeto va unido a un deber de religión: una obligación primordial de culto al Dios verdadero, que en modo alguno se suple simulándola[47]. Como dictamina nuestro diplomático, "debemos culto al Autor de la Naturaleza, de quien reconocemos el ser y los demás bienes"[48], porque "como hechuras de aquel eterno Artífice, no podemos sufrir que no sea adorado con el culto que juzgamos por verdadero"[49]. Esto se encarna en los elogios de los reyes piadosos,

41 *Empresas*, 623 (XC).

42 *Empresas*, 642 (XCV).

43 *Suspiros de Francia*, 26.

44 *Corona Gótica*, 868 (Luiva, Leovigildo y Hermenegildo).

45 Diego Saavedra Fajardo, *Papel sobre el estado en que se hallaban las cosas del Imperio en el año de 1640 y los medios que podían aplicarse para su reparo*, en Tibor Monostori, *Saavedra Fajardo y el mito de la diplomacia ingeniosa*, (Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2021), 174.

46 *Corona Gótica*, 839 (Teudio).

47 "¡Oh libros, aun para reconocidos peligrosos, en quien la verdad y la religión sirven a la conveniencia! ¡Cuántas tiranías habéis introducido en el mundo y cuántos reinos y repúblicas se han perdido por vuestros consejos! Sobre el engaño y la malicia fundáis los aumentos y conservación de los Estados, sin considerar que pueden durar poco sobre tan falsos cimientos. La religión y la verdad son los fundamentos firmes y estables". Diego Saavedra Fajardo, *República Literaria*, en González Palencia, *Obras completas*, 1136-1191, 1148. En adelante, *República Literaria*.

48 *Introducciones*, 1228.

49 *Empresas*, 632 (XCIII).

como plétora y apogeo de las virtudes de un gobernante: ya sea de reyes extranjeros[50] o nacionales[51], antiguos[52] o recientes[53], ocupa entre las virtudes un lugar principal su deber de "religión y piedad"[54].

IV. LA RELACIÓN ENTRE EL REY Y LA IGLESIA

1. PODERES Y ESFERAS, ESPIRITUALES Y TEMPORALES

Ante la causalidad divina del poder y el deber de piedad de los reyes, se nos presenta la dificultad de delimitar si eso se traduce en una función espiritual regia. Tradicionalmente, la representatividad terrena de la realeza de Cristo se divide, conforme a las dos instituciones sobre las que gobierna, Imperio e Iglesia[55], en esferas o poderes temporal y sobrenatural. Sin embargo, que Dios requiera representantes en diversas esferas no las convierte en equivalentes: "Distintos son entre sí los dominios espiritual y temporal. Éste se adorna con la autoridad de aquél, y aquél se mantiene con el poder de éste"[56]. Esto se hará evidente en las múltiples referencias diferenciadas que haga Saavedra a príncipes temporales y espirituales, como por ejemplo a san Dámaso Papa y al emperador Teodosio[57]; o a la imagen de dos brazos de un mismo cuerpo social[58].

Nuestro autor va a distinguir, primero, conforme a la finalidad de cada esfera. Así, por ejemplo, va a constatar cómo los reyes surgen como enviados de

50 "era muy conocido y digno de alabanza su temor a Dios [*del rey borgoñón Guntrando* …]; su respeto a las iglesias; su reverencia a los sacerdotes…". *Corona Gótica*, 875 (Luiva, Leovigildo y Hermenegildo).

51 "Esta demostración de piedad, digna de tan católico rey…" *Corona Gótica*, 944 (Sisenando).

52 "Refieren los Padres las virtudes del rey Egica con este elogio: El glorioso y serenísimo señor nuestro, el rey Egica, abrasado con ardentísimo amor de Christo y cumpliendo con sus obligaciones […]; persiguiendo como verdadero católico la perfidia de ellos, afirmando con vigilante cuidado la Iglesia de Dios. Muéstrase liberal con los santos templos". *Corona Gótica*, 1015 (Flavio Egica).

53 "Ocupado don Fernando en estos ejercicios [*de piedad y culto*], no perdía, antes acaudalaba tiempo para los negocios del reino, porque le detiene Dios y dispone entre tanto los despachos y los sucesos". *Introducciones*, 1245-1246.

54 *Corona Gótica*, 950 (Flavio Chintila).

55 "Propiamente la sociedad cristiana medieval no tiene más que una sola cabeza, que es Cristo-Rey, cabeza invisible que actúa místicamente en la Iglesia y de modo visible por su representante el Papa; por el emperador, creación pontificia para protección y salvaguarda de Roma y del catolicismo, y por los príncipes seculares que rigen las naciones cristianas con autoridad dimanada de la fuente de toda autoridad, que es Dios". Ricardo García-Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, tomo II, (Madrid: BAC, 1953), 33.

56 *Empresas*, 286 (XXIV).

57 "Después de este Concilio [*Niceno*] gobernaban el mundo en lo espiritual y temporal dos insignes príncipes españoles, san Dámaso Papa y el emperador Teodosio". *Corona Gótica*, 729 (Ataúlfo).

58 "así se unirían más en la conservación y defensa del cuerpo los dos brazos espiritual y temporal". *Empresas*, 445 (LV).

Dios para asegurar la paz terrena y reprimir a los tiranos, mientras que los obispos surgen para represión de las herejías [59]; o cómo su forma de luchar es dispar, unos con la espada y otros con las oraciones[60]. Segundo, deja claro que los siervos de una y otra esfera, aunque pertenezcan al mismo cuerpo social, se distinguen precisamente por su servicio a misiones diversas. Por eso deslinda siempre Saavedra en los concilios a los miembros seglares y religiosos, como se evidencia en el XVII Concilio de Toledo y su lista de asistentes: "santísimo y reverendísimo Colegio de la Iglesia católica; venerable sacerdocio del culto divino; y también vosotros, ilustre honor de la casa y corte real; ayuntamiento de varones magníficos convocados a este Concilio por orden de nuestra alteza"[61].

Tercero, la diversidad de personas obliga a una diferencia de jurisdicciones, cuyo respeto es elogiado en ejemplos como Fernando el Católico[62], Recaredo[63] o el propio Felipe IV ante la traición del Arzobispo de Tréveris[64]. Se promueve la acotación de cada esfera a su actividad propia, no solamente porque los sacerdotes "mejores médicos son para lo espiritual, que para lo temporal; [*y*] cada esfera tiene su actividad propia"[65]; sino porque la extralimitación de una esfera solamente es en detrimento del respeto y veneración que merece. Así, mientras que "desarmada la dignidad pontificia, es más poderosa que los exércitos", cuando, "despreciada esta consideración, se transforma la tiara en yelmo, la desconoce el respeto y la hiere como a cosa temporal; y si quisiere valerse de razones políticas, será estimada como diadema de príncipe político, no como de pontífice, cuyo imperio se mantiene con la autoridad espiritual"[66].

Por último, es reseñable el uso que hace nuestro autor de la doctrina medieval de las dos espadas, teoría que le precede más de tres siglos. Usa en varias ocasiones la imagen de la espada como símbolo de poder tanto temporal como

59 "como para reprimir la soberbia de Atila crio Dios a los reyes Teodoredo y Turismundo, así también para extirpar la secta de Prisciliano puso Dios en la silla episcopal de Astorga al glorioso Santo Toribio". *Corona Gótica*, 777 (Turismundo).

60 "[*El rey Eurico*] puso sitio a Arverna, hoy Claramonte, en cuya ciudad era gobernador el conde Ecdicio, hijo del emperador Avito, y obispo de ella Sidonio Apolinar. Aquél la defendía valerosamente con la espada, y éste con la pluma y con sus sacrificios y oraciones". *Corona Gótica*, 796-797 (Eurico).

61 *Corona Gótica*, 1017 (Flavio Egica).

62 "Respetó la jurisdicción eclesiástica y conservó la real". *Empresas*, 679 (CI).

63 *Corona Gótica*, 899 (Flavio Recaredo).

64 "En lo que toca a haberse apoderado [*los españoles*] del Arzobispo, al Papa y al Emperador les pertenece que no le hagan agravio". Diego Saavedra Fajardo, *Respuesta al Manifiesto de Francia*, en Villacañas, *Rariora et minora*, 207-250, 239. En adelante, *Respuesta al Manifiesto de Francia*.

65 *Empresas*, 307 (XXX).

66 *Empresas*, 636 (XCIV).

espiritual [67]; pero alude expresamente en tres episodios a las "dos espadas" como concepto teórico. Primero, en *Corona Gótica*: "Gran fuerza superior y divina de la potestad suprema del Padre de la Iglesia sobre los príncipes; pues solamente el respeto desarmado domó el corazón indómito de aquel rey [*Atila*], en que se conoce que la dignidad pontificia no ha menester valerse de las dos espadas que la acompañan para reducir los príncipes a la razón"[68]. Segundo, en la empresa XCIV, que versa precisamente sobre la tiara pontificia, refiriéndose al poder temporal del Pontífice en Italia: "¿Quién podrá separar la parte de príncipe temporal de aquella de cabeza de la Iglesia? […] Armada ésta con dos espadas, se defiende de la mayor potencia"[69]. Tercero, en una traslación anacrónica de la figura usada en la bula del Papa Bonifacio VIII:

Bula *Unam Sanctam* (1302)	Empresa XCIV (1640-1642)
"Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y el material. Mas ésta ha de esgrimiese en favor de la Iglesia; aquélla por la Iglesia misma"[70].	"si bien están en su mano [*del Papa*] las dos espadas, espiritual y temporal, se ejecuta ésta por los emperadores y reyes, como protectores y defensores de la Iglesia"[71].

El uso de estas referencias políticas propiamente medievales[72] puede estar relacionado con la pretensión de sustituir en el imaginario hispánico la figura del emperador por la del rey Católico. Papado e Imperio eran en la cosmovisión medieval las dos cabezas universales que se repartían el gobierno del mundo[73]. Sin embargo, en un mundo moderno en que el Imperio ha perdido su sentido político unitario, se da una oportunidad innegable de presentar a España como uno de los dos protagonistas del orbe católico. La intitulación del rey español

67 Alarico defendía los templos de Roma del saqueo, "desnudas las espadas en defensa de lo sagrado", *Corona Gótica*, 722 (Alarico). Otro ejemplo es el encuentro entre Atila y León Magno, en que el primero se retira de Italia tras una visión de san Pedro que "le amenazaba con el brazo levantado y desnuda la espada". *Corona Gótica*, 774-775 (Turismundo). Finalmente: "Con la magnificencia de los príncipes creció su grandeza temporal [*de la Iglesia*], profetizada por Isaías. Y con su asistencia se armó la espada espiritual, con que ha podido ser la balanza de los reinos de la cristiandad", *Empresas*, 635 (XCIV).

68 *Corona Gótica*, 774-775 (Turismundo).

69 *Empresas*, 638 (XCIV).

70 "*Uterque ergo est in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus*". *Enchiridion Symbolorum*, Dz, 873 (Bula *Unam Sanctam*).

71 *Empresas*, 639 (XCIV).

72 Utiliza también sutiles referencias a la imagen de los dos soles, reminiscencia del *De Monarquia* de Dante: *Empresas*, 635 (XCIV) y *Corona Gótica*, 944 (Sisenando).

73 García-Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, 33.

como "espada del poder temporal" más parece un instrumento retórico de engrandecimiento, elevando al rey a una categoría análoga al Papa, como defensor de su Cátedra[74]; que una aseveración doctrinal.

2. Conveniencia de la concordia entre esferas

Teniendo en cuenta la brecha que Lutero o el surgimiento del Estado han generado entre ambas esferas, Saavedra va a defender que "cuando hay concordancia entre la potestad eclesiástica y seglar, resulta una concordia y dulce armonía a las repúblicas, como a la música con la unión del grave y del agudo"[75]. Condena en sus *Empresas* a quienes se dedican a "entibiar la buena correspondencia entre los Papas y los príncipes, con grave daño de la república cristiana"[76], pues el resultado de ello es una corrupción de costumbres y proliferación de vicios en un poder temporal desprovisto de gracia, y un enfriamiento de la piedad por el desprecio generado hacia los clérigos. Ante esta doble degeneración, queda probada la conveniencia pública de la concordia:

> "Onde conviene (palabras son del rey don Alonso el Sabio en el prólogo de la segunda partida) por razón derecha, que estos dos poderes sean siempre acordados, así que cada uno de ellos ayude de su parte al otro; ca el que desacordase, vernía contra el mandamiento de Dios, e avría por fuerza de menguar la fe e la justicia, e non podría longamente durar la tierra en buen estado, ni en paz, si esto se ficiese"[77].

Ahora bien, la perfecta relación entre esferas no es de pasivo respeto, que también, sino de mutua ayuda, colaboración y protección[78]. Esto responde, primero, a una visión providencialista, pues Dios auxilia conjuntamente a los poderes temporal y espiritual cuando se encuentran avenidos: por ejemplo, protege al duque de Mérida al desbaratar milagrosamente una conjura contra el obispo Mausona, que incluía también matar al duque[79]; o evidencia cómo la irreverencia por lo sagrado de la hereje Gosvinda le lleva a urdir un atentado contra la

74 "ocasiones se ofrecerán en que conozca a V. Santidad que solamente la corona de España es quién defiende esta santa Silla". *Carta de Saavedra al Conde-Duque de Olivares del 30 de julio de 1632*, en González Palencia, *Obras Completas*, 1291.

75 *Corona Gótica*, 899 (Flavio Recaredo).

76 *Empresas*, 639 (XCIV).

77 *Empresas*, 638 (XCIV).

78 "Así como es oficio de los pontífices desvelarse en mantener en quietud y paz los príncipes, así ellos deben [… *conservarse*] en su obediencia y protección". *Empresas*, 637 (XCIV).

79 *Corona Gótica*, 885-886 (Flavio Recaredo).

vida del rey Recaredo [80]. Ambos casos propician la misma reflexión: Dios socorre a los poderes coordinados, y la pérdida de respeto por uno de ellos conlleva la caída en desgracia del otro. Lejos de los príncipes, por tanto, coadyuvar al desprecio al sacerdocio, que puede resultarles fatal: "antes obedece [*el pueblo*] a los sacerdotes que a sus príncipes"[81].

Segundo, la conveniencia atiende al interés de que el Papa, sintiéndose protegido, no busque la gloria mundana. Saavedra relata por carta al Conde-Duque cómo, planteada la posibilidad de abandonar el Papa algunas de sus tierras italianas, le contestó Urbano VIII que "vosotros los políticos eso deseáis, por enflaquecer las fuerzas temporales de la Iglesia"; a lo que nuestro diplomático respondió, abogando por una limitación necesaria al poder temporal del Papado, que "otro Papa podría venir que no use bien de las fuerzas temporales, y que embarace mucho con ellas lo espiritual"[82]. La misma controversia se plantea en las *Empresas*, ante la dicotomía de apoyar o no la unificación política de Italia. Nuestro autor lo considera muy difícil empresa, "porque o había de ser señor el Papa de toda Italia, o otro", pero esta expansión territorial del Papa amenaza a un principio básico de neutralidad, pues conviene "a la cristiandad que los Papas sean padres comunes, sin disensiones con los príncipes"[83]. Por eso, en su *Respuesta al Manifiesto de Francia*, enseñará ingenuamente Saavedra que "los sumos pontífices, a quien toca el interés de la Santa Sede Apostólica, no se meterán en nada, sino en procurar la paz; y si les fuerzan a ligarse con alguno, haranlo contra aquellos que quisieren hacer la guerra injustamente y sin ocasión"[84]. Así, la actitud no beligerante de la Santa Sede anima a la sumisión de príncipes y fieles a los dictámenes espirituales del Papa, no sintiendo su grandeza como peligro para las potestades temporales[85]. Y, en consideración y respuesta, nace en el poder temporal un deber de protección y auxilio de la cabeza de la Iglesia[86].

80 "la reina Gosvinda, por lisonjear a su antenado se fingía católica, juntamente con el obispo Uldida, y ambos cuando recibían la sagrada hostia la escupían secretamente; impía maldad que tiembla de referirla la pluma; y como de un delito se pasa a otros, les obligó este sacrilegio a tratar de matar al rey; pero permitió Dios que se descubriese con tiempo la conjura". *Corona Gótica*, 886 (Flavio Recaredo).

81 *Empresas*, 486 (LXI), y 445 (LV): "Dellos [*los predicadores*] depende la multitud, siendo instrumentos dispuestos a solevalla o a componella".

82 *Carta de Saavedra al Conde-Duque de Olivares del 30 de julio de 1632*, en González Palencia, *Obras Completas*, 1291.

83 *Empresas*, 643-644 (XCV).

84 *Respuesta al Manifiesto de Francia*, 246.

85 "si la piedad de los fieles dotó de fuerzas la dignidad pontificia, más fue para seguridad de su grandeza que para que usase dellas, si no fuese en orden a la conservación de la religión católica y beneficio universal de la Iglesia". *Empresas*, 636 (XCIV).

86 Odilo Engels, "El Sacro Imperio Romano-Germánico", *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 14 (1994): 49-55, 51.

3. Autonomía del poder espiritual

Saavedra, ante las múltiples injerencias que puede hacer el poder político en lo religioso, mantiene una actitud de estricta diferenciación ontológica. La Iglesia es un poder universal trascendental, fundada por Cristo y llamada a conformarse con Él. Por el contrario, los reinos son poderes llamados a proteger la particularidad de una comunidad fundada por hombres, conforme a sus cualidades, singularidades y naturaleza caída. Por mucho que existan acciones conjuntas y trasvases entre esferas, nunca se pierde de vista la radical diferencia de naturaleza. Saavedra será taxativo en que los reyes "deben advertir que no pueden arbitrar en el culto y accidentes de la religión; porque este cuidado pertenece derechamente a la cabeza espiritual, por la potestad que a ella sola concedió Cristo; y que solamente les toca la execución, custodia y defensa de lo que ordenare y dispusiere"[87].

Ejecución, custodia y defensa de unos principios que no emanan del poder político, sino que le son impuestos, en un esquema incompatible con el "acto de sometimiento a la majestad soberana e indiscutida del Estado"[88]. Cuestiones tan aparentemente nacionales como la pugna de patronazgos entre Santiago y santa Teresa son remitidas a Roma como asunto espiritual[89]; y nuestro autor plasmará en diversos episodios el debido respeto a la independencia eclesiástica: por ejemplo, airado el rey Ariomiro por un paje desobediente al que se le había secado milagrosamente la mano por robar en una iglesia, "mandó que se la cortasen; pero los cortesanos que le acompañaban le pusieron en consideración que no debía hacer mayor el castigo de Dios"[90]. Muestra de que, tantas veces, se valen solos los poderes espirituales sin la intrusión superflua de los reyes. La mayoría de las veces, sin embargo, las intromisiones no responden a un sincero deseo de justicia o ardor piadoso, sino a meros caprichos propios de la humanidad del rey[91]. Saavedra elogia a quienes las condenan y ponen su deber para con

87 *Empresas*, 285-286 (XXIV).

88 Salvador Antuñano, "'*…to rule them all, and in the darkness bind them'*: el giro a la modernidad en la teoría política". *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 11 (2016): 383-406, 392

89 *Carta de Saavedra al canónigo de Santiago don Fernando Camaño del 6 de septiembre de 1621*, en González Palencia, *Obras completas*, 1285.

90 *Corona Gótica*, 860-861 (Luiva, Leovigildo y Hermenegildo).

91 Véase el episodio del palacio de Alarcio y su impío ministro León: *Corona Gótica*, 817 (Alarico).

Dios por delante de la lisonja, como san Isidoro ante Leovigildo[92], o los obispos[93] y el pueblo fiel[94] ante los reyes arrianos.

Se reprueban asimismo las intromisiones reales en materia teológica, litúrgica y jurisdiccional. Nuestro autor es rotundo al afirmar que "en las ciencias de Dios no se entremeta el príncipe"[95], criticando a aquellos pueblos que confunden ambas esferas, como los musulmanes[96]. Subraya, por ejemplo, que las materias espirituales tratadas en los concilios no son competencia del rey, reiterando el sometimiento a Roma en todo lo que respecte a doctrina[97]. Los Concilios sólo son Cortes Generales en lo que atañe al gobierno del reino[98]. Por eso, al relatar los decretos del VI Concilio de Toledo, dice que "dejando los espirituales, referiré aquí los temporales"[99].

Esta necesaria independencia en lo teológico se fundamenta en el peligro de corrupción del contenido de la fe en favor de lo temporal: "¿qué errores monstruosos no experimenta en sí el reino que tiene licencia de arbitrar en la religión?"[100]. Además, por servicio a la propia materia, a la que conviene más "la autoridad de varones doctos y santos [… *que*] la potestad real, cuyas resoluciones se solían interpretar a fines particulares y a conveniencias de Estado"[101]. Por todo ello, Recesvinto es elogiado al someterse al Concilio "protestándose que observaría y guardaría lo que según la tradición apostólica se había dispuesto"[102]. Se condena también la intromisión regia en asuntos propios de una institución pontificial, como pueden ser los ritos sacramentales y la liturgia. Así,

92 "El aplauso universal le puso [*a san Isidoro*] en la Silla de Sevilla […] sin que la lisonja al rey Leovigildo ni el temor a sus iras pudiese extinguir la llama de su celo". *Corona Gótica*, 954 (Flavio Chintila).

93 "Estos [*obispos*] y otros varones ilustres por su virtud y letras florecían en aquel tiempo, no sin particular providencia de Dios, para que con valor se opusiesen a los impíos mandatos de aquel rey y mantuviesen pura en España la religión católica". *Corona Gótica*, 877 (Luiva, Leovigildo y Hermenegildo).

94 "Lo que merece admiración y alabanza es la religión y constancia de los españoles; pues en la presencia de sus reyes, que seguían una secta contraria a la fe católica, se atrevían a descubrir su celo […], sin que la lisonja los pervirtiese". *Corona Gótica*, 842 (Teudio).

95 "en las ciencias de Dios no se entremeta el príncipe, porque en ellas es peligroso el saber y el poder, […] y basta que tenga una fe constante y a su lado varones santos y doctos". *Empresas*, 189 (IV).

96 *Corona Gótica*, 972 (Flavio Recesvinto).

97 "como era Concilio para solas cosas de la fe y no para negocios seglares, no intervino en él alguno de los palatinos". *Corona Gótica*, 1006-1007 (Flavio Ervigio).

98 "los Concilios de España eran unas Cortes generales, donde se trataban las cosas eclesiásticas y espirituales, y también las que pertenecían al gobierno del reino; y por razón de estas se suscribía el rey y se hallaban presentes los grandes y los ministros principales del palacio, no por los decretos de las cosas eclesiásticas y difinición de las espirituales". *Corona Gótica*, 901 (Flavio Recaredo).

99 *Corona Gótica*, 951 (Flavio Chintila).

100 *Empresas*, 297 (XXVII).

101 *Corona Gótica*, 890 (Flavio Recaredo).

102 *Corona Gótica*, 965 (Flavio Recesvinto).

poniendo de ejemplo cómo "al rey Ozías reprehendieron los sacerdotes, y castigó Dios severamente, porque quiso incensar los altares"[103], queda establecido que el príncipe no debe arbitrar en el culto, sino solamente mantenerlo y aumentarlo, apoyándose argumentalmente en la universalidad de la Iglesia y la necesidad de un culto armonizado, no conforme a las pasajeras ideas del príncipe[104].

En tercer lugar, se desaconseja la intromisión real en asuntos jurídicamente eclesiásticos, con diversos ejemplos. Algunos inofensivos, como los casos de la lisonja clerical a Sisebuto[105] o el despiste de Recaredo[106]; y otros graves, como el de Witerico, en que su sucesor Gundemaro condena a quienes, "por la torpeza de los tiempos pasados y por el ejemplo de la usurpación del príncipe nuestro antecesor, [*han*] tomado más licencia en las cosas eclesiásticas que la que les conceden los cánones"[107], transcribiendo literalmente nuestro autor la cita original[108]. A ello complementa el imaginario discurso de Sisenando ante el IV Concilio de Toledo[109], inspirado en las breves palabras del prefacio de dicho concilio[110]. Ambos testimonios evidencian cómo Saavedra defiende un respeto no solamente a los templos, con castigo divino aparejado a su profanación[111], sino a todo lo eclesial: los bienes[112], la inmunidad[113], o los oficios[114], mostrando

103 *Empresas*, 286 (XXIV).

104 "El ser uniforme el culto de toda la Cristiandad, y una misma en todas partes la esposa, es lo que conserva su pureza. Presto se desconocería a la verdad si cada uno de los príncipes la compusiese a su modo". *Empresas*, 286 (XXIV).

105 "Solía este rey mezclarse en las cosas eclesiásticas más de lo que es lícito a la autoridad real; o fue ardor de celo, o poco conocimiento […]; culpa también de los eclesiásticos que, o por poco valor o por lisonjear, disimulaban y aun ofrecían la potestad que les tocaba". *Corona Gótica*, 933 (Sisebuto).

106 "no negamos que [*firmar*] pudo ser descuido, por no saberse bien en aquel tiempo el estilo, habiendo sido este Concilio el primero en que se hallaron los reyes". *Corona Gótica*, 901 (Flavio Recaredo).

107 *Corona Gótica*, 923 (Witerico y Gundemaro).

108 Cita Saavedra, en la edición original, un decreto de Gundemaro a los obispos de la provincia de Cartagena: *"Nounnulli enim in disciplinis Ecclesiasticis, contra Canonum authoritatem, per moras praecedentium temporum, licentiam sibi de usurpatione praeteriti Principis fecerunt".* Diego Saavedra Fajardo, *Corona Gothica, Castellana y Austriaca*, (Münster: Casa de Juan Jansonio, 1646), 304, nota 17.

109 "porque el apetito en los reyes de extender su potencia, y la lisonja en los eclesiásticos en disimular y ceder a lo que les toca habrá extendido fuera de sus límites la jurisdicción real contra las disposiciones de los sagrados cánones, os encargo mucho que con libertad christiana y sin respetos humanos atendáis a la conservación de los derechos y autoridad eclesiástica; porque la grandeza de esta corona nunca será mayor que cuando repartiere sus esplendores y rayos con la Iglesia". *Corona Gótica*, 944 (Sisenando).

110 "*deinde religiosa prosequutione synodum exhortatus est ut paternorum decretorum memores ad conservanda in nobis iura ecclesiastica studium praeberemus, et illa corrigere quae dum per negligentiam in usum venerunt contra ecclesiasticos mores licentiam sibi de usurpatione fecerunt*". "Actas del Cuarto Concilio de Toledo", en *Colección de cánones de la Iglesia Española*, vol. 2, ed. por Francisco A. González y Juan Tejada, (Madrid: Imprenta de D. Anselmo de Santa Coloma y Co., 1850), 261-317, 261-262.

111 *Corona Gótica*, 861 (Luiva, Leovigildo y Hermenegildo); o 921 (Witerico y Gundemaro).

112 *Empresas*, 289-290 (XXV).

113 *Corona Gótica*, 921 (Witerico y Gundemaro).

114 *Corona Gótica*, 930 (Sisebuto).

al "rey la reverencia que debían tener los príncipes a las iglesias y a las cosas consagradas a Dios"[115]. Reprocha incluso aquellas ocasiones en que la intromisión pueda justificarla el bien común[116], por el mal ejemplo que se fija.

Especial hincapié hace en la veneración debida a los fueros del clero[117]. Su vena diplomática aflorará al defender que "tengan [*los príncipes*] muy lejos las ocasiones de disgusto con los pontífices […], con observar inviolablemente sus privilegios, exenciones y derechos"[118]. Incluso las faltas que el príncipe vea en el ámbito espiritual, y que conforme a su misión garantista deba atender, "se han de curar con gran suavidad, no de hecho, ni con violencia y escándalo, ni usando del poder, cuando son casos fuera de la jurisdicción del príncipe"[119]. En ello será ejemplo paradigmático la delicadeza del rey Egica ante la traición política de Sisberto, obispo de Toledo, que maquinaba con los francos para la invasión del reino. Sabiendo que no puede dejarlo sin castigo, lo remite humildemente "al fuero eclesiástico, dando ejemplo a sus sucesores del respeto que debían tener a las personas sagradas […]; religioso respeto que en estos tiempos puede causar confusión a algunos príncipes, los cuales en tales casos suelen proceder de hecho contra los eclesiásticos"[120].

Este respeto se funda en que el clero, canal de gracia espiritual, tiene directo impacto sobre lo terrenal [121]. Su presencia en medio de la comunidad política, como parte de ella[122], implica la conservación de un orden y el aseguramiento de ciertos cánones de disciplina y armonía social, dado que históricamente, "perdido, pues, el timón de la Sede Apostólica y aquella aguja de marear con que navegan seguros los reinos, quedó el de España combatido de los furiosos vientos de los vicios, sin poderse valer de aquel increado norte que antes le daba luz. Perdióse el respeto a lo sagrado, el temor a las leyes"[123]. Los sacerdotes son los que, en tiempos de crisis, mantienen vivas y ordenadas las comunidades[124], y por eso se condena a quienes, como el obispo Sinderedo, durante la invasión

115 *Corona Gótica*, 861 (Luiva, Leovigildo y Hermenegildo).

116 *Corona Gótica*, 933 (Sisebuto).

117 "son muy contumaces los eclesiásticos en la defensa de sus privilegios, introducido en ellos el celo de que por mayor servicio de Dios y honor de las iglesias conviene mantenerlos". *Corona Gótica*, 922 (Witerico y Gundemaro).

118 *Empresas*, 638 (XCIV).

119 *Empresas*, 296 (XXVII).

120 *Corona Gótica*, 1013-1014 (Flavio Egica).

121 "siendo vosotros la sal de ella [*la tierra*] (como dijo nuestro Salvador) y recibiendo los fieles de vuestras manos los sacramentos de su regeneración, reciban también el beneficio de su salvación; y libre la tierra de los achaques del pecado, rinda copiosos frutos". *Corona Gótica*, 1000 (Flavio Ervigio).

122 "Parte son [*el clero*], y la más noble y principal de la república". *Empresas*, 289 (XXV).

123 *Corona Gótica*, 1025-1026 (Flavio Witiza).

124 *Corona Gótica*, 1052 (Don Rodrigo).

musulmana abandonaron a su grey, pues "nadie le podrá disculpar de haber desamparado a sus ovejas en tiempos que tanto necesitaban de su consuelo y amparo, dando un mal ejemplo a los que asistían al rey"[125]. Este cuidado se aplica especialmente al Papa, que ejerce la función de árbitro[126] y padre afectuoso de la Cristiandad[127].

A su vez, la Iglesia ejerce un irremplazable cometido respecto del culto divino. No es cierto, como afirman algunos autores, que el pensamiento hispánico sea compatible con una creencia de salvación sin mediación eclesial[128]. Más se promete del culto el bien común que de otras atribuciones eclesiásticas, como bien recordaba san Fernando en la conquista de Sevilla[129]. Tanto es así, que conviene favorecerlo descargando al clero de otras obligaciones propias de los miembros de una comunidad política[130], porque, por muy poderosa que sea dicha comunidad y sus gobernantes, "no por eso dejamos de tener presente la memoria de que somos mortales y que no se puede alcanzar la bienaventuranza sino con el culto y veneración de la verdadera fe"[131]. Esta función de intercesión es la principal de la esfera espiritual, de tal forma que Saavedra colma su obra de alabanzas a los prelados intercesores, como Argebaudo de Narbona ante Wamba en favor del pueblo[132]. Incluso los reyes arrianos hacían uso de ellos[133]. A su vez, transcribe los ayunos y oraciones que se hacen por Recaredo en el III

125 *Corona Gótica*, 1039 (Don Rodrigo).

126 "El respeto [*que genera el Papa*] es más poderoso que ella [*la espada*] para componer las diferencias de los príncipes […, *que*] ponen sus derechos y sus armas a sus pies". *Empresas*, 636 (XCIV).

127 "Estos medios humanos [*de impedir la guerra*] acompañe con los divinos de oraciones y sacrificios, valiéndose del Pontífice, padre de la cristiandad, sincerando con él su ánimo y su deseo del público sosiego". *Empresas*, 599 (LXXXIV).

128 "Cruzados permanentes, ni los reyes ni sus súbditos necesitaban por otra parte de la intervención del clero para ganar el cielo, mientras que la Iglesia sí necesitaba del rey y de los españoles para recobrar su territorio". Adeline Rucquoi, "De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España", *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad* 13, 51 (1992): 55-100, 69.

129 "Mas me prometo yo de las oraciones y sacrificios de los sacerdotes que de sus riquezas". *Empresas*, 288 (XXV).

130 "se resolvió que para que los clérigos pudiesen mejor atender al culto divino, fuesen libres de cualquier contribución o trabajo público; lo cual se hizo a instancia del rey, más celoso de los aumentos de la religión que cudicioso de los intereses de sus regalías". *Corona Gótica*, 944 (Sisenando).

131 *Corona Gótica*, 892 (Flavio Recaredo).

132 *Corona Gótica*, 988 (Wamba).

133 "Alaba también el mismo cardenal [*Baronio*] su piedad [*del rey Alarico*] en honorar a los prelados católicos; […*pues*] se valía de su intercesión con Dios". *Corona Gótica*, 801 (Alarico).

Concilio de Toledo, y hasta en ocho ocasiones se reproduce la postración o reverencia ritual que realizaban los reyes ante los concilios[134], pidiendo a los Padres que rogaran a Dios por ellos[135]: este gesto explicita que la función de intercesión ante Dios está sita con exclusividad en la Iglesia, de la que el rey necesita, como cualquier cristiano, para ejercer de puente entre lo divino y lo humano.

Por último, la Iglesia ejerce una función de moderación, corrección y guía del poder terrenal. Modera la tendencia belicosa de los poderes temporales, a imagen del control sobre las trompetas de guerra que tenían los sacerdotes israelitas[136]. Refrena el derroche e intemperancia en la corte, pues "la gravedad y crédito del hábito son grandes recomendaciones en los palacios de los príncipes"[137]. Son ejemplo para los monarcas, como se muestra en la carta de san Leandro a san Gregorio[138]; o vigilantes guardianes: "conviene que vuestra santidad vele con mayor diligencia sobre el rey para que perfeccione lo bien comenzado"[139]. Por eso se llama a san Isidoro apóstol de España, "para gloria y ejemplo a los reyes de España", siendo larga su vida "por providencia particular de Dios para que afirmase la religión católica en España y asistiese con su piedad y prudencia a los reyes de su tiempo"[140]. Finalmente, ejerce una función de corrección, cuya indispensabilidad encarna nuestro autor en Félix, obispo de Toledo en tiempos del apóstata Witiza, el único a quien este rey tuvo respeto, "dejándose corregir de él […] por el poder que tiene la santidad sobre los príncipes, aunque sean tiranos"[141]. Con reverberaciones de Isaías 56, 10 ("*canes muti non valentes latrare*"), lo complementa con la condena de quienes, reconociendo en los vicios de su rey la ruina del reino, disimulan y callan por conservar la vida o el cargo[142].

134 "*cum magnificentissimis et nobilissimis viris ingressus primum coram sacerdotibus Dei humo postratus cum lacrymis et gemitibus pro se interveniendum Deo postulavit*". "Actas del Cuarto Concilio de Toledo", 261-317, 261-262.

135 "En la primer sesión entró el rey [*Sisenando*] acompañado de los grandes y caballeros de su palacio y corte, y, postrado por tierra delante de los Padres, les pidió con lágrimas y sollozos que rogasen a Dios por él". *Corona Gótica*, 943 (Sisenando). Se repite con formulación similar en 949 (Flavio Chintila), 965 (Flavio Recesvinto), 999 y 1003 (Flavio Ervigio), 1012, 1014 y 1016 (Flavio Egica).

136 *Empresas*, 561 (LXXVI). Referencia Núm. 10, 1.

137 *Empresas*, 307 (XXX).

138 *Corona Gótica*, 908 (Flavio Recaredo).

139 *Corona Gótica*, 883 (Flavio Recaredo).

140 *Corona Gótica*, 953-954 (Flavio Chintila).

141 *Corona Gótica*, 1026 (Flavio Witiza).

142 "se puede excusar en las personas particulares, pero no en las públicas, las cuales deben ofrecerse a la muerte en defensa de la verdad y de la religión, y principalmente los prelados, que son los ojos que han de velar sobre las acciones del pueblo y de los príncipes". *Corona Gótica*, 1026 (Flavio Witiza).

4. Autonomía del poder temporal

Ahora bien, "el círculo de la corona no puede tener más que un centro, y […] no admite compañeros el imperio"[143]. Saavedra añade a la autonomía del poder espiritual la lógica contrapartida de autonomía del poder temporal: de la superioridad de lo espiritual no se deduce una absorción por parte de la Iglesia de funciones y figuras propias del mundo político. No duda en condenar los deseos de injerencia política, con un singular símil extraído de los usos medievales. Describiendo cómo "eran en aquellos tiempos de mucho honor las cabelleras encrespadas, y señal de castigo y afrenta la tonsura", relata que, por esa misma razón, "por humildad y desprecio de las grandezas humanas, [*la*] usaron los religiosos y los eclesiásticos en señal de la tiara sacerdotal; si ya unos y otros (como tengo por más cierto y como usaron San Pedro y los Apóstoles) no significaban en ella la corona de Christo"[144]. Así, aunque la consagración a Dios sea un clarísimo elevador social, en modo alguno equivale a una realeza humana, ni a los poderes políticos aparejados a ella.

De la superioridad del bien sobrenatural tampoco se colige que exista una relación de vasallaje de la comunidad política a la institución religiosa. A la Iglesia, en tanto que Cuerpo místico de Cristo, se le debe obediencia en virtud de la majestad que representa[145], pero no sumisión política, porque su *auctoritas* es de naturaleza espiritual: "El Sumo Pontífice es el sumo hombre"[146]. Por eso se castiga a España "desde que Witiza negó la obediencia a la Iglesia"[147], pero se aclara, hablando del Papa, que "es su imperio voluntario impuesto sobre los ánimos, en que obra la razón, y no la fuerza", pues "su cayado es corvo para guiar, no aguzado para herir"[148]. En este sentido, nuestro diplomático dedica una parte de su relato del propio Witiza a demostrar que España, y por ende su rey, nunca ha sido estado vasallo del Papa, ni ha pagado tributos a la Iglesia como muestra de sumisión política[149].

143 *Empresas*, 336 (XXXVI).

144 *Corona Gótica*, 797 (Eurico).

145 Valentiniano "intentó de vencer con la piedad a quien no podía con la fuerza, y envió al pontífice León para que procurase reducir a Atila […]; y puesto delante de Atila, pudo tanto la majestad que representaba de la Iglesia […] que le obligó a salirse de Italia". *Corona Gótica*, 774-775 (Turismundo).

146 *Empresas*, 636 (XCIV).

147 *Corona Gótica*, 1025 (Flavio Witiza).

148 *Empresas*, 635-636 (XCIV).

149 "hechos señores con la espada de toda España los reyes godos, se reconcilió con la Sede Apostólica el rey Recaredo; sin que él ni alguno de sus sucesores le hubiese hecho reconocimiento alguno; solamente consta […] que envió embajadores a San Gregorio Papa con algunos dones graciosos; pero no por reconocimiento de vasallaje, sino como por devoción a los apóstoles San Pedro y San Pablo, como se ve en la respuesta del mismo Papa. Por esto conviene que estén muy advertidos los príncipes en las demostraciones

Asentados estos dos principios de no injerencia y ausencia de vasallaje político, Saavedra da el salto a propugnar la posibilidad y la bondad, inaudita para un autor moderno, de delegación voluntaria del poder temporal en el clero, como guías o compañeros de gobierno[150]. Ello se afianza gracias a actitudes clericales de apoyo al orden político. Comienza históricamente presentando a los eclesiásticos como legitimadores de los reyes, ejerciendo como meros notarios de la ausencia de alevosía en un acceso a la corona, como en los casos de Sisenando[151] o Wamba y Ervigio[152]; que posteriormente se consolidan como examinadores institucionales de la legalidad de la sucesión[153]. De este ejercicio de examen jurídico deriva orgánicamente una delegación de la potestad legislativa. Esto no solo implica la encomienda de examen y revisión de los textos legales, para "quitar lo que pareciere superfluo en las leyes y decretos, [*y*] añadir lo que faltare"[154], como sucede con el encargo que hace el arriano Alarico a los prelados católicos para que examinen el código del emperador Teodosio[155]. Acabará transformándose en una encomienda de redacción legislativa: progresivamente, Recaredo concedió a los Padres "potestad para establecer leyes y asegurarlas con el rigor de la pena"[156]; Sisenando ordenó se recopilaran las leyes en el IV Concilio de Toledo, "reduciéndolas al libro del *Fuerojuzgo*"[157]; Recesvinto otorgó autoridad para que los Padres escribieran, por propia iniciativa, "un decreto sobre las exacciones y tributos del reino"[158]; y Egica "cometió a los Padres la reformación de las leyes, de los abusos y malas costumbres, y el castigo de los que maquinasen contra su corona"[159]. Incluso,

que hacen; porque suele suceder que, pasando siglos, se interpreta por tributo lo que voluntariamente se ofreció en señal de piedad y afecto". *Corona Gótica*, 1025 (Flavio Witiza). Véase también en *Corona Gótica (Continuación Núñez de Castro)*, 1101 (Don Fernando el Magno).

150 "Honra mucho sus personas [*los obispos*], llamándolos ilustres y compañeros en su gobierno, y que por ellos las leyes conservan la justicia y se inclinan a la clemencia". *Corona Gótica*, 966 (Recesvinto).

151 "En el último decreto se confirmó la elección del rey Sisenando [*aunque había usurpado el cetro*], amonestando a todos que le guardasen la fe prometida". *Corona Gótica*, 944 (Sisenando).

152 "reconociendo el peligro de tener mal afecto al pueblo y que le convenía darle satisfacción de su inocencia en los sucesos de Wamba, juzgó que ningún medio era mejor que congregar un Concilio, donde jurídicamente se viese si la cesión de Wamba había sido válida". *Corona Gótica*, 998 (Ervigio).

153 "se decretó que luego en muriendo el rey, se juntasen [*los obispos y ministros de palacio* …] y eligiesen rey; […] cuán digna de alabanza es la autoridad que en aquellos tiempos se dio a los prelados". *Corona Gótica*, 968 (Recesvinto).

154 *Corona Gótica*, 966 (Recesvinto).

155 "mostró tanta estimación y respeto a los obispos católicos, que por un rescripto lo remitió [*el código de Teodosio*] a ellos para que lo examinasen y aprobasen; lo cual alaba el cardenal Baronio, ponderando que aun las leyes seglares sujetase al examen de los prelados". *Corona Gótica*, 801 (Alarico).

156 *Corona Gótica*, 901 (Recaredo).

157 *Corona Gótica*, 946 (Sisenando).

158 *Corona Gótica*, 966 (Recesvinto).

159 *Corona Gótica*, 1015 (Egica).

entrado ya el Medievo, enuncia Saavedra que, del reinado de Bermudo II, "lo más digno de alabanza fue haber ordenado que se admitiesen en juicio y tuviesen fuerza de ley los sagrados cánones en los pleitos seglares"[160], ejerciendo la jurisdicción eclesiástica de abogado paráclito en ausencia de una protección civil efectiva. Nuestro autor hace grandes halagos de esta humildad: "Gran bondad de este y de los demás reyes, que […] se privaban de su misma soberanía por el mayor bien de los vasallos y la concedían a los prelados, mostrando al mundo cuánto los respetaban y la confianza que hacían de ellos"[161].

Como colofón, se delega en el poder espiritual parte del gobierno del reino[162]: "¡Oh rey digno de ser alabado e imitado de todos los príncipes en el respeto y la reverencia a la autoridad eclesiástica y al mayor bien de los vasallos, pues más atento a él que a su potestad suprema, sujetó a los obispos el juicio de sus mismos ministros!"[163]. Comprendiendo la superioridad de los fines espirituales, los obispos son presentados como el primer ciudadano o cabeza de la ciudad, por encima de sus gobernadores, como se ve en el asalto de Paulo a Narbona[164], o en el de los moros a Zaragoza[165]. De ahí, se entiende que se promocione a clérigos al puesto de consejeros, como sucede con la presencia del confesor real en el consejo de Estado[166]. Finalmente, es lógica culminación su ascenso a ministros, introduciendo en la monarquía "una especie de aristocracia por mayor beneficio de los súbditos, haciendo partícipes de su gobierno a los prelados"[167]; "dándoles más autoridad que les conceden los cánones, sin reparar en sus regalías"[168]. No obstante, Saavedra diferencia claramente esta sumisión voluntaria de poder al clero de una cesión de la majestad a un cardenal valido. El contraste con el gran enemigo, Richelieu, es que a éste se le encarga el poder

160 *Corona Gótica (Continuación Núñez de Castro)*, 1094 (Bermudo el Segundo).

161 *Corona Gótica*, 1017 (Egica).

162 "que cada año se congregase por el otoño un Concilio donde entrasen con los prelados los jueces de los lugares y los oficiales del Patrimonio real, para que fuesen examinados y corregidos sus excesos, lo cual se decretó por orden de Recaredo […]. Era en aquellos tiempos grande la confianza que los reyes hacían del consejo de los prelados, poniendo en sus manos los negocios más graves del gobierno". *Corona Gótica*, 899 (Flavio Recaredo).

163 *Corona Gótica*, 899 (Flavio Recaredo).

164 *Corona Gótica*, 976-977 (Wamba).

165 "Juntas las fuerzas de África, carísimos hijos, vienen sobre esta ciudad […]. Yo [*el obispo*] seré el primero que sobre esos muros enarbole el estandarte de la Iglesia". *Corona Gótica*, 1057 (Rodrigo).

166 "No solamente parece conveniente que se halle el confesor en el consejo de Estado, sino también algunos prelados o eclesiásticos constituidos en dignidad, y que éstos asistan en las cortes del reino". *Empresas*, 445 (LV).

167 *Corona Gótica*, 966 (Recesvinto).

168 *Corona Gótica*, 1009 (Ervigio).

como a individuo privilegiado que usurpa el orden natural[169], y que meramente coincide con que es cardenal[170]. Los reyes hispánicos, por el contrario, confiaban en la bondad y gracia de estado de los pastores, con independencia de sus habilidades y temperamentos personales.

Ahora bien, igual que hemos demostrado que existe en Saavedra la posibilidad de delegación voluntaria del poder temporal en eclesiásticos, existen funciones espirituales en el rey. Pero la relación regia con la esfera sobrenatural será distinta de la relación de la Iglesia, y estará integrada en ella, del mismo modo en que los eclesiásticos ejercen poder temporal integrados y sometidos al reino. Como se dirá repetidas veces, los reyes gobernaban "con piedad real las cosas seglares y con gran vigilancia las eclesiásticas"[171], ilustrando "con grandeza lo profano, y con piadosa religión lo sagrado"[172].

V. CONCLUSIÓN

A lo largo de este primer artículo hemos desarrollado la simultánea diferencia entre esferas espiritual y temporal, en miembros y fines, subrayando Saavedra la necesidad de colaboración y mutua ayuda. Siendo conscientes de que esto rara vez se encarna en hechos históricos, y que la regla general suele ser un conflicto abierto o velado, su definitiva armonía queda impedida por nuestra naturaleza caída hasta el Juicio. Sin embargo, la concordia entre ambas esferas podrá ser augurada por episodios de mutua entrega y generosidad; que pasan necesariamente porque el poder temporal se sepa subordinado ontológica, aunque no políticamente, al espiritual.

De esta forma, el clero aparece en la obra de nuestro diplomático como la principal y óptima ayuda del rey en el gobierno de la grey, siendo el culto el eje santificador de la comunidad política, con un efecto "modelador ejercido por la norma teológica sobre la legislación y práctica del gobierno y justicia"[173]. Esto es precisamente posible porque se protege y valora la independencia y autonomía del poder eclesiástico, que lejos de significar indiferencia política, se vuelca

169 *Segunda carta a S.M. del 9 de abril de 1644*, en González Palencia, *Obras completas*, 1373; *Respuesta al Manifiesto de Francia*, 227 y 238; y en *Suspiros de Francia*, 27.

170 "no hay nada peor en un estado que cuando el príncipe manda a las leyes, y al príncipe un sacerdote apostatado". *Respuesta al Manifiesto de Francia*, 246.

171 *Corona Gótica*, 971 (Recesvinto).

172 *Corona Gótica*, 997 (Wamba).

173 Pérez-Prendes, "Algo más acerca de los perfiles conceptuales de la Monarquía Hispánica", 27.

desde su libertad sobre la consecución del bien común. Esta simbiosis entre ambas esferas permite evitar conflictos de jurisdicción entre poder real y eclesiástico, a la vez que aporta un fundamento y garantía sobrenatural al poder: a esto consagraremos un segundo artículo, estudiando la función espiritual del rey en la comunidad política, y su trabazón con la Iglesia, en una perfecta y fructífera integración de misiones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Antuñano, Salvador. "'…to rule them all, and in the darkness bind them': el giro a la modernidad en la teoría política". *Cauriensia* 11 (2016): 383-406.

Ayala, Francisco. *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo. Estudio y selección de las Empresas políticas*. Barcelona: Ediciones Península, 2001.

Boadas, Sònia. "Un manuscrito inédito de Suspiros de Francia de Saavedra Fajardo". *Murgetana* 122 (2010): 9-36.

de la Hera, Alberto. "La Monarchia Catholica española". *Anuario de historia del derecho español* 67 (1997): 661-676.

de Meer, Ramón. "El concepto del poder del príncipe en Diego de Saavedra Fajardo". Tesis doctoral, Universidad Francisco de Vitoria, 2023.

de Meer, Ramón. "La relación entre el rey y Dios en Diego Saavedra Fajardo. Un modelo alternativo al derecho divino de los reyes", *Araucaria*, 27, 60 (2025): 35-56.

Dowling, John. *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo. Posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de Monarquías*. Murcia: Sucesores de Nogués, 1957.

Engels, Odilo. "El Sacro Imperio Romano-Germánico". *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 14 (1994): 49-55.

Fernández Sebastián, Javier. "España, monarquía y nación. Cuatro concepciones de la comunidad política española entre el Antiguo Régimen y la Revolución liberal". *Studia Historica-Historia Contemporánea* 12 (1994): 45-74.

Figgis, John N. *El derecho Divino de los reyes y tres ensayos adicionales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

García Álvarez, César. "Ensayo para una teoría del Imperio Español (Europa, América, Bizancio)". *Byzantion Nea Hellás* 13-15 (2018): 107-120.

García-Villoslada, Ricardo. *Historia de la Iglesia Católica*, tomo II. Madrid: BAC, 1953.

Hani, Jean. *La realeza sagrada. Del faraón al cristianísimo rey*. Palma de Mallorca: José de Olañeta, 1998.

Ibáñez, José María. *Saavedra Fajardo: estudio sobre su vida y sus obras*. Murcia: Tip. de El Noticiero, 1884).

Lalinde, Jesús. “España y la monarquía universal (en torno al concepto de ‘Estado moderno’)”. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 15, 1 (1986): 109-166.

Maravall, José Antonio. *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

Mínguez, Víctor. “Los emperadores taumaturgos: curaciones prodigiosas desde Trajano a Napoleón”. *Potestas* 5 (2012): 43-81.

Monostori, Tibor. *Saavedra Fajardo y el mito de la diplomacia ingeniosa*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2021.

Pérez-Prendes, José Manuel. “Algo más acerca de los perfiles conceptuales de la Monarquía Hispánica”. *Foro. Nueva época*, 10 (2009): 13-32.

Rodríguez-Aguilera, Cesáreo. “La Teoría del Estado en la España de los Austrias”. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) 36 (1983): 131-158.

Rosa de Gea, Belén. “Imperio y apocatástasis”. *Res publica* 21 (2009): 127-136.

Rosa de Gea, Belén. *Res publica y poder: Saavedra Fajardo y los dilemas del mundo hispánico*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

Rucquoi, Adeline. “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”. *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad* 13, 51 (1992): 55-100.

Saavedra Fajardo, Diego. *Obras completas*, editado por Ángel González Palencia. Madrid: M. Aguilar, 1946.

Saavedra Fajardo, Diego. *Rariora et minora*, coordinado por José Luis Villacañas. Murcia: Tres Fronteras, 2008

Saorín, Antonio “La situación de los estudios saavedrianos”, *Empresas Políticas* 1 (segundo semestre 2002): 105-120.

Segura, Manuel. *La filosofía jurídica y política en las "empresas" de Saavedra Fajardo*. Murcia: Cajamurcia, 1984.

Varela, Javier. *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*. Madrid: Turner, 1990.

Ramón De Meer Cañón
CES Cardenal Cisneros
C/ General Díaz Porlier, 58
28006 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0003-0062-4836

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 183-204, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.183

MODELOS ONTOLÓGICOS Y TEORÍA DE CONJUNTO. UNA INTERPRETACIÓN DE LA "PARADOJA DE RUSSELL"[1]

ONTOLOGICAL MODELS AND SET THEORY. AN INTERPRETATION OF "RUSSELL'S PARADOX"

FRANCESCO DE NIGRIS
Universidad Francisco de Vitoria

Recibido: 19/07/2023 Aceptado: 18/09/2023

RESUMEN

En la antinomia conocida como paradoja de Russell asoma una contradicción lógica de la que ya se había hecho portavoz la sofística frente al discurso ontológico que ha fundado la filosofía occidental. Se muestra, a partir de un estudio de la lógica subyacente a la teoría de conjuntos de Cantor, cuyo discurso ontológico supone infinitas variaciones ónticas, que la antinomia surge si se admiten como condiciones de verdad la consistencia y completitud, que pertenecen a un modelo lógico formal inspirado en el principio aristotélico de no contradicción. Se confirma esta interpretación con un breve análisis de la teoría de los tipos de Russell.

Palabras clave: Ontologia, Antinomias, Aristóteles, Russell, Cantor, Kant, tipos.

* Este estudio se ha gestado en el ámbito del proyecto "Esquematismo teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana" de la Universidad Complutense de Madrid, financiado por el Ministerio de Economía y Transformación Digital (PID2020-115142GA-I00).

ABSTRACT

In the antinomy known as Russell's paradox, a logical contradiction emerges that had already been mantanined by sophistry in the face of the ontological discourse that has founded Western philosophy. We argue, on the basis of a study of the logic underlying Cantor's set theory, whose ontological discourse supports infinite ontic variations, that the antinomy arises if consistency and completeness, which belong to a formal logical model inspired by the Aristotelian principle of non-contradiction, are admitted as truth conditions. This interpretation is confirmed by a brief analysis of Russell's theory of types.

Keywords: Ontology, Antinomies, Aristotle, Russell, Cantor, Kant, Types.

I. INTRODUCCIÓN

La axiomatización de la matemática y el intento de convertir a esta en un lenguaje universal, completo y consistente, no elude la posibilidad de preguntarse por los supuestos ontológicos de la tradición filosófica que tácita o expresamente subyacen a las operaciones lógicas que definen el carácter de los axiomas, de las reglas de demostración, de los teoremas, en suma, de los símbolos y el lenguaje que morfológicamente define a estos, siempre, con un cierto valor semántico de su sintaxis. La axiomatización, de por sí, aspira a reducir la sintaxis de un lenguaje al menor número posible de axiomas, a la unificación de todas las posibilidades proposicionales en vista de un ideal semántico de unidad que, contra cualquier criterio de proliferación, ha sellado el comienzo del discurso ontológico de la filosofía, aquel que ha pretendido predicar mediante el ser la identidad formal y, por tanto, determinar ónticamente la variabilidad morfológica de la naturaleza.

Sin embargo, el tránsito filosófico hacia la modernidad, de forma paradigmática a partir de la lógica transcendental kantiana, ha impulsado un modelo constructivo del entendimiento especulativo dirigido por la creatividad arquitectónica de la razón, por la intrínseca facultad crítica de esta, en definitiva, por la decisiva asunción de que todo acto teórico es, en el fondo, práctico. De esta suerte, el principio de no contradicción, que tradicionalmente, con toda claridad desde Aristóteles había garantizado el ser necesario de formas semánticamente en acto, y había servido como axioma general para la fundamentación de la lógica de toda ciencia, llega a tener en la modernidad un valor solo potencial. Después de la exposición de aspectos decisivos del principio aristotélico de no

contradicción, intentaremos mostrar, a partir de la teoría de conjuntos de Cantor, cómo el insistente surgimiento de antinomias en la logística contemporánea se deriva de la cohabitación de dos modelos ontológicos contradictorios, el clásico y el moderno. Finalmente, en razón de esta contradicción ínsita en la teoría de conjuntos, a partir de algunas consideraciones sobre la teoría de tipos, intentaremos esclarecer que la índole del reduccionismo semántico ejercido sobre el lenguaje natural por parte de las soluciones aportadas a la antinomia de Russell, conduce a lenguajes acríticos, meramente algorítmicos.

II. PRINCIPIOS LÓGICOS FORMALES CLÁSICOS Y LÓGICA MATEMÁTICA

Si hay un camino del entendimiento capaz de significar categorialmente, formulando en la fecundidad de su decir tantos dichos como géneros del conocimiento, y, por tanto, de ciencias, se debe a que ese camino, según lo que establece Aristóteles con el principio de no contradicción, es intrínsecamente probatorio. Cuando estamos significando algo «Es imposible que eso mismo (τὸ αὐτό) pertenezca (ὑπάρχειν) y al mismo tiempo (ἅμα) no pertenezca a la misma cosa (τῷ αὐτῷ) y según el mismo aspecto (κατὰ τὸ αὐτό)» (*Metaph*. 1005b 19-20). Una cosa —podríamos decir modulando la semántica de ὑπάρχειν — no puede llegar a ser lo que es y lo que no es al mismo tiempo y según el mismo aspecto porque, de lo contrario, jamás podría ser significada tal y como *de facto* se la está significando mediante un signo lingüístico. Por tanto, advierte Aristóteles, es superfluo que alguien pretenda demostrar que algo es y no es, pues al hablar, inevitablemente, lo que dice «significa algo para sí mismo y para otro; y esto necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues si no, este tal no podría razonar consigo mismo ni con otro.» (*Metaph.* 1006a 20-22). El principio de no contradicción opera en la experiencia *pragmática* más espontánea del enunciado, en que la receptividad del entendimiento ya formaliza el trascurso morfológico de las cosas (πράγματα) según la espontaneidad universal del significar categorial[2], de modo que quien se atreve a negarlo se refuta a sí mismo, pues lo afirma con la determinación semántica de las palabras que pronuncia, otorgando implícitamente, a cada una de ellas, una identidad de significado, una concreta no contradicción categorial.

2 La acertada expresión de valencia "pragmática" del principio de no contradicción es de Berti (1986 113,114).

No hay que confundir el principio de no contradicción con la negación parmenídea del no ser, que supone, como única vía de la verdad, la perfecta adecuación del entendimiento a la universalidad clausurada e infranqueable de lo Ente (τὸ ὄν), que es indiferenciado y en última instancia independiente de cada ente. Es condición del principio de no contradicción el acontecimiento pragmático del entendimiento que significa categorialmente en la medida en que capta imaginativamente lo inteligible, (cf. *DA* III, 7, 431ª18-19, 431b 3-6) haciéndose uno con él (*DA* III, 7, 431b 17-18). Y lo primariamente inteligible es la forma o esencia que no puede ser otra de la que es para que el entendimiento signifique lo que fácticamente significa a través de todas las demás categorías. Por eso afirma Aristóteles que si el nombre es un signo convencional, variable según el contexto idiomático, su significado es siempre una esencia (*Metaph*. IV, 4, 1006b12-13), ya que significa en tanto en cuanto es símbolo de la imagen del pensamiento, es decir, como se explicita en el *De Interpretatione*, de la afección del alma que, finalmente, es símbolo de una cosa (*De Int*. I, 1). Es en el mismo acto de significar a un individuo concreto, que veo y nombro como Sócrates, por ejemplo, que la esencia "hombre" no puede ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto "no hombre". Si lo fuera no solo su contradictorio "no hombre", sino *todo* lo que no es hombre se podría reducir a hombre (*Metaph*. IV, 4, 1006b13-1007a10), que es justo lo que hizo Parménides con lo Ente respecto de cada ente.

La verdad para Aristóteles no consiste en la adecuación entre el entendimiento y el ser independientemente de los entes concretos, sino, con evidente sesgo sustancialista y discursivo —que incluye la posibilidad del error—, en decir que «el ente es y que el no ente no es», y, lo falso, en decir «que el ente no es y que el no ente es» (*Metaph*. IV, 7, 1001b 26-28). Si el entendimiento no falla respecto de la esencia, como repite Aristóteles, es por su facultad de captar significativamente la indivisibilidad de su forma en la variación morfológica de la imaginación sensible, gracias también a la función estructural de la memoria en la formación de la experiencia (*DA* III, 430b26-30, 1051b 25-27; *Mem.* 1, 450a 10-26**).** Solo cuando el entendimiento predica discursivamente por la misma exigencia puesta por el modo de ser del ente que significa, y cuando su forma entonces es formulada según una síntesis que excede predicativamente su mera tautológica definición[3], puede incurrir en el error (*DA* 3, 6, 430a 1-4).

3 Qué tipo de sintaxis -no proposicional, proposicional atributiva, tautológica- corresponde a la captación semántica de la esencia por parte del νοῦς, es cuestión que ha alimentado un intenso debate en la exegética contemporánea. El punto de vista que he de dar en este estudio solo por supuesto, sin posibilidad de mayor desarrollo, se acerca en gran parte al sostenido por Berti (1996, 2004) que inserta la receptividad noética en una potencialidad ya discursiva, categorial e inevitablemente dialéctica del entendimiento, a la que forzosamente introduce el principio de no contradicción. Entre otras interpretaciones, Fronterotta (2016)

Ahora bien, dadas estas básicas y decisivas diferencias que separan los dos puntos de vistas ontológicos, el parmenídeo y el aristotélico, hay sin embargo una profunda coincidencia entre ellos en la medida en que su modelo de verdad supone que el entendimiento significa al ser en acto, idéntico a sí mismo, indivisible, sin residuos de potencialidad (*Metaph*. IX, 10, 1051b 25ss)[4]. La mayor amenaza que advierte y reiteradamente denuncia Aristóteles, se insinúa en aquellas doctrinas filosóficas naturalistas antiguas que han podido admitir un principio indefinido, incapaz de garantizar el equilibrio entre opuestos, dando lugar entre ellos a una proliferación ilimitada de términos medios —finalmente expresada con la famosa crítica del tercer hombre dirigida a los platónicos—. Un principio incapaz de dar forma, en acto, a la potencialidad material de la naturaleza, que gobierna sin resolver lo aparentemente indefinido en la ilimitada repetición del mismo equilibrio cósmico, no se diferenciaría del escepticismo sofista, pues negaría, como este, toda determinación óntica y su definición de esencia, que son, en su conjunto, la condición onto-lógica que el principio de no contradicción establece para la significatividad del lenguaje, y que le otorga el rango de axioma general y necesario de cualquier discurso científico. Escandaloso, por esta misma razón, le pareció a Aristóteles que Melisso interpretara al ente parmenídeo desde un punto de vista exclusivamente material, considerándolo potencialmente ilimitado (*Metaph*. I, 5, 986b 18-21 *Phys*. I, 2, 185a 33ss, I, 3, 186b5ss). La universalidad del ser para Aristóteles no significa indefinición, algo que le imputa incluso al género, incapaz de predicar diferencias específicas y propiedades sustanciales (*Metaph*. III, 3, 998b 22-27).

Por otra parte, fundamentado el lenguaje natural en la sintaxis científica organizada en vista de formas semánticas esencialmente definibles, marginado

considera dicha receptividad como pre-lingüística —algo que no debería contradecir el punto de vista de Berti, a diferencia de lo que opina el autor, si se considera el *De interpretatione* como punto de partida de lo que Aristóteles, simbólicamente, concibe como signo verbal—. Modrak inserta la aportación del νοῦς en el proceso epagógico, en vista del cual, dependiendo de su objeto, halla eventualmente las condiciones de su infalibilidad (Modrak 2001, 103-108). Postura esta parecida a la clásica de Hamlin (1976). Zanatta, por su parte, se acerca a la interpretación tradicional, medieval, de una facultad noética de asunción de principios, sin duda auxiliada pero no determinada por el proceso epagógico (Zanatta 1996, 39-46). Todas estas variaciones interpretativas no afectan en todo caso el supuesto de determinación óntica del significar lingüístico que se demuestra por refutación en el principio de no contradicción, y que aquí fundamentalmente me interesa tratar.

4 Este punto de contacto me impide seguir a Berti en su distinción sin puntos de contacto entre Parménides y Aristóteles, que prolonga en su debate con Severino. Si bien justamente Berti afirma, frente a las críticas de este último, que el principio de no contradicción no se ve metafísicamente afectado por la temporalidad, que es una condición *física* del ser, y que este, en su universalidad, tiene el sentido fundamental de devenir —según la doctrina del acto y la potencia—, creo, sin embargo, que los requisitos lógicos de la verdad del mismo principio de contradicción reducen ónticamente el ser como devenir a pura actualidad (Berti, 1968, 1969).

el convencionalismo al azar fonético de cada comunidad lingüística, se encuentra Aristóteles con la problemática dimensión accidental de la sustancia. Si la universalidad le obliga a pensar en los accidentes todavía como entes (*Metaph*. VI, 2, 1026b 7-8), por otra parte, la evidente, inagotable riqueza de las sustancias concretas le lleva a cualificarlos como ilimitados (ἄπείρων; *Ibid.* 1026b 21). Esta tensión, que inevitablemente llega a ser cósmica y epistémica, entre el ser definido e indefinido, particular y universal, en acto y en potencia, sin que quepa aquí decir más sobre ella, sino solo retenerla en vista de los fines de este estudio, se traslada evidentemente a la misma posibilidad y necesidad de hablar de una sustancia primera y una sustancia segunda y, por tanto, al sentido y alcance de la universalidad del ser aristotélico, en la medida en que pretende expresar una unidad de referencia sustancial (πρὸς ἕν)[5]. Esto nos lleva a dos consideraciones y una conclusión de alcance ontológico decisivas.

En primer lugar, a pesar de la categorización pragmática de la esencia, es precisamente en la concepción de un discurso ontológico siempre susceptible de determinación óntica, de definición del ente que es "al mismo tiempo" y según "el mismo aspecto" idéntico, es decir, absolutamente actual, como lo Ente de Parménides, que se descubre la última condición de verdad que el principio de no contradicción supone y pretende "demostrar por refutación" (ἀποδεῖξαι ἐλεγχῶς, *Metaph*. 1005b 11-12) según la reveladora fórmula de Aristóteles. Significar A es, de por sí, por refutación demostrativa, captar el principio de su no contradicción o identidad consigo mismo (A es A)[6]. En segundo lugar, esa demostración que se descubre pragmáticamente en quien la niega, que funda el lenguaje natural en la actualidad de la esencia, funciona como un negativo fotográfico formalmente revelado en el principio del tercero excluido. Sin poder aquí reconstruir su procedencia en los textos aristotélicos, el principio del tercero excluido afirma básicamente que dado A, este no podrá ser predicado de B al mismo tiempo y según el mismo aspecto que su contrario no B. Con lo cual, suponiendo la identidad actual de A consigo mismo, esta se descubre reflexivamente distinguiéndose de sí, como única posibilidad, de predicarse al mismo tiempo y según el mismo aspecto por dos atributos contradictorios. Poco importa el tipo de universalidad en que A es predicado por B y su contradictorio no B (como género de especie, especie de propiedad o especies de individuos; *APo*.

5 Cf. Roig 2022.

6 De ahí que, siempre en diálogo con Berti, si estoy evidentemente de acuerdo con que no se puede confundir el principio de no contradicción con el de identidad o no contradicción (Berti 1987, 109,110), creo, sin embargo, que este, como actualidad idéntica del ser —antes que el principio del tercero excluido— es el primer corolario axiomático de aquel.

I, 4), pues la función predicativa entre B y no B es la de generar una única alternativa para que se confirme la identidad de A.

Podemos entonces concluir que el principio de tercero excluido, indemostrable, además de demostrar por refutación como propia condición de posibilidad la actualidad del ser, su positiva identidad o no contradicción consigo mismo, también demuestra que la correlación entre entendimiento y ser, frente a toda descontrolada proliferación posible de términos medios, admite solo dos posibilidades epistémicas, lo verdadero y lo falso, pues A es B o no B (*Metaph.* I, 5, 986, 28-32). Ante la inagotable posibilidad de matizar las propias afirmaciones, incluso el sentido de verdad que entrañan, en definitiva, de dudar sin límites ontológicos sobre lo que consideramos verdadero, el principio de no contradicción y el del tercero excluido traducen el decir natural en la apofántica ontológica de lo verdadero y lo falso. Se trata de una lógica binaria que tendrá una influencia decisiva sobre todo intento de logificar la matemática contemporánea, resistiéndose esta, por la extrema variabilidad de sus aplicaciones, derivadas de la física cuántica y relativista, a una concepción apta para la construcción de la geometría euclidiana.

Si la colaboración entre lógica y matemática se ha sucedido según modelos de influencias recíprocas a lo largo de toda la historia de estas disciplinas, el discurso ontológico tradicional, al establecer el valor semántico de verdad y su formalización discursiva en la actualidad esencial del ser, ha introducido en la estructuras sintácticas del discurso lógico-filosófico un criterio de diferencia fundado en la identidad homogénea y abstracta del número y de su aplicación geométrica —según clara y ancestral influencia pitagórica—. Si, por una parte, el modelo lógico formal clásico ha seducido de forma recurrente al pensamiento filosófico de Occidente, por otra, no ha dejado de entrar en colisión no solo con el uso espontáneo del lenguaje —cuya naturaleza expansiva y variación ontológica imprevisible ha apelado a un *esprit de finesse* más apto a comprender lo propiamente humano—, sino, también, con la misma matemática aplicada. Esta tensión, como se ha relatado con precisión (Celluci 1998, 230-270), se ha hecho especialmente evidente en las pretensiones de clausura sistemática de la tendencia axiomática de la logística contemporánea. En esta, la lógica se matematiza incorporando la riqueza de las operaciones aritméticas a la propia capacidad sintáctica, y, a la vez, la matemática se logifica en la medida en que en esa incorporación su expansión sintáctica, debida a sus cada vez más variadas aplicaciones científicas, se somete a un orden semántico axiomáticamente controlable y autoevidente. La cuestión que aquí planteamos, entonces, es si ese orden, tradicionalmente inspirado en los fundamentos lógicos formales, compatibles con una consideración cualitativa homogénea del número, es apto para

cualificar la infinitud cuantitativa, de carácter cada vez más probabilístico, del álgebra, o, al contrario, ha obligado a la continua y a veces subrepticia introducción, en las teorías logísticas, de postulados y axiomas derivados de otros modelos ontológicos, especialmente modernos, dando lugar a antinomias que en los contextos filosóficos tradicionales se asomaban solo desde el escepticismo sofista.

Sin ser todavía una respuesta, sirva de evidencia preliminar que las antinomias no han surgido en las aplicaciones de las matemáticas, sino en la matemática convertida en teoría de sus propias posibilidades de formalización, según exigencias de consistencia y completitud. Y es evidente, también, que en el curso de la experimentación logística de la filosofía del lenguaje contemporánea, muchos de esos intentos formalizadores, incluso fundados en lógicas extensionales de correspondencia atómica, han sucumbido a teorías intensionales y, finalmente, han asumido —a menudo acríticamente— la convencionalidad del uso lingüístico según posturas no diferentes de las que el antiguo sofista oponía al lenguaje natural. No solo la transición entre el *Tractatus* y la *Logisch-philosophische Abhandlung* de Wittgenstein, sino la lógica de tipos de Russell —incipientemente introducida in *The Principles of Mathematics*— para escapar de una antinomia que hubiese afectado su atomismo lógico, o, finalmente, la lógica intensional de Frege, son algunos de los más sonados ejemplos.

Si fueran las antinomias, entonces, los últimos estertores del fin de un proyecto milenario de predicación y adecuación del entendimiento a la actualidad esencial del ser, si denunciaran la postrera necesidad de plantear —como el mismo Cantor empezó a hacer— la cualidad del infinito frente a la epistemología de lo cuantitativamente definible, limitable, debería entonces hallarse en la semántica logística y en sus posibilidades sintácticas axiomas derivados de un entendimientos cuyo discurso ontológico creativo —no necesariamente creador— significa al ser según la inagotable y radical potencia productora de objetos científicos que llegan a asumir —y por tanto a plantear— el rango propio de la naturaleza. Nos podrá servir, aunque sea solo como paradigma, sin poder entrar aquí en mayores análisis (véase de Nigris 2022), la lógica transcendental kantiana, al comprometerse en ella la razón a buscar arquitectónicamente el discurso de su transcendencia y, por tanto, el método efectivo mediante el cual el entendimiento, en sus usos diferentes, establece principios que determinan «el origen extensión y validez de sus conocimientos» (*KrV*, A57/B81), así como el eventual interés y condiciones con que clausura un determinado sistema científico. Tomáremos en consideración una de las antinomias más famosas y disruptivas para el proceso de axiomatización del lenguaje inspirado en la matemática,

que se conoce como paradoja de Russell, e intentaremos comprobar la cohabitación de estos modelos ontológicos en vista de la teoría de conjuntos de Cantor, en cuya lógica aquella se despliega.

III. DISCURSOS ONTOLÓGICOS Y TEORÍA DE CONJUNTOS

Russell expresó sintácticamente su antinomia mediante la teoría de conjuntos de Cantor, esto es, a través de un tipo de lógica matemática que adopta la predicación de inherencia sustancial, si bien con un valor semántico de la cópula cuya potencia de formalización, hemos de preguntarnos, puede reducirse a la actualización de esencia del discurso ontológico clásico.

Se concibe "un conjunto" a partir de un acto del entendimiento que acota arbitrariamente entes según una propiedad predicativa del ser, en vista de la cual estos se *comprenden*, es decir, alcanzan un principio universal de unidad genérica en que se declinan sus diferencias. Si es R $\{x \mid \varphi(x)\}$ para $\forall x \in R$ el conector $\in$ significa la inherencia ontológica todos y cada uno x a R, es decir, que cada x *es* R. Por otra parte, la formulación de conjuntos según su *extensión* expresa la inherencia ontológica a un conjunto clausurado de individuos. Si $R=\{x, y, z\}$, de suerte que $x \in R$, $y \in R$, $z \in R$, entonces, respectivamente, x es R, y es R, z es R.

No habría variación respecto de los conceptos clásicos de comprensión y extensión de la lógica formal, si no fuera, por lo pronto, que la teoría de conjuntos fuerza a poner en conexión el carácter intensivo de la función que define un conjunto, como serie de notas o predicados esenciales, y la extensión de los objetos a que conviene. Importa aquí subrayar, en efecto, que separar del todo ambos criterios es imposible, ya que por aleatoria que fuera la función que los dispone potencialmente en un conjunto, los individuos expresan de por sí, por el mero pertenecer a un conjunto, la propiedad de *ser* individuos y, por tanto, siempre reconocibles en cuanto que reconducibles al conjunto de mayor extensión imaginable, el de los entes[7]. La teoría de conjuntos considera al caos como potencia extensiva inagotable vinculada a la posibilidad de establecer una función cuya comprensión puede siempre llegar a ser menos intensiva que otra, sin que haya un límite dado a este proceso como el que puede suponer en un integral

7 Utilizo los conceptos de "propiedad" y "función" de forma reversible, excepto por el matiz extensivo del primero y comprensivo del segundo. Más adelante hablaré también de "forma de un conjunto" para resumir a ambos en términos de formalización. Finalmente, forma, y su función de forma ejemplar de todo conjunto, significará el principio ontológico de determinación óntica de los conjuntos.

la tangente de un punto. Se asume, más bien, la correlación inversamente proporcional entre el carácter intensivo de la comprensión y la extensión como una infinitización derivada del acto práctico de determinación de conjuntos según un discurso ontológico creativo.

La misma posibilidad creativa de construir ónticamente un conjunto u otro, de producir entre ellos intersecciones, uniones, en suma, diagramas de relaciones, supone, a su vez, en última instancia, una propiedad tan universal como la comprensión del ser que se revela ilimitada en la producción de conjuntos, lo que equivale a decir, en la inagotable individuación de cada ente. Mas, entonces, el concepto de "predicados esenciales" que expresa la comprensión en la lógica clásica padece en la teoría de conjuntos una variación ontológica decisiva, pasando de un significado real a uno tan programático como ónticamente indefinido, que introduce a concepciones nominalistas.

Si el principio de no contradicción había establecido como condición de verdad de todo discurso, irrefutable en el mismo acto lingüístico, la correspondencia entre un significado y la definición actual de la esencia según el despliegue morfológico de la cosa en la receptividad del entendimiento que la formula, la teoría de conjunto supone la facultad del entendimiento de determinar la significatividad de la cosa según el uso que establece para él la razón en la función comprensiva del conjunto que establece. De esta suerte, el significar no se remonta a la actualidad de lo significado, a su definición esencial, sino a la potencia significativa que compone indefinidamente las cosas según la función pragmática creativa de un entendimiento esencialmente práctico. Por tanto, el conector ∈, de inclusión de individuos en conjuntos o de conjuntos en otros conjuntos, en la medida en que remite al ser como conjunto último que los entifica, establece una correlación de infinitud, esto es, concretamente, una infinita comprensión ontológica de infinitas extensiones ónticas. Si en el principio del tercero excluido, la identidad de A consigo mismo, definida por la predicación de B o de no B, se fundamentaba en la actualidad de esencia mediante la cual, según las fundamentales relaciones aristotélica de universalidad, se predicaba el género de la especie, la propiedad de la especie y el universal del individuo, ahora, resulta que lo universal del ser tiene en acto una potencia de comprensión intensional de infinita extensibilidad. Se trata de ese infinito en acto que no podía caber en la relación aristotélica de adecuación entre el τόδε τί de la sustancia primera y el ὁρισμός de la sustancia segunda, y que, sin embargo, se expresa en la constructibilidad del objeto a través de categorías que Kant afirma ser de las

más genuinamente trascendentales, como la de límite, derivada del juicio cualitativamente infinito (*KrV* A72/B97ss)[8].

Por lo tanto, a pesar del inicial rechazo que padeció la doctrina de Cantor de los cardinales o tamaños de infinitos, no hizo esta sino derivarse del mismo concepto de conjunto arbitrariamente determinable por propiedades que establecen relaciones ontológicas ilimitadas entre entes individuales, es decir, precisamente bajo la última hipótesis ontológica de la infinitud del ser o, en términos cantorianos, bajo la problemática hipótesis de la continuidad de los números reales.

1. La variación óntico-ontológica del discurso lógico de la teoría de conjuntos

La antinomia que se conoce hoy como paradoja de Russell, fue planteada por este último a partir de dos propiedades o principios de comprensión que dividen los conjuntos en dos fundamentales, que llamaremos convencionalmente normales y no normales. El conjunto que no pertenece como elemento al mismo conjunto de elementos que él mismo forma, es normal; mientras que, al contrario, el conjunto que pertenece como elemento a su propio conjunto es no normal. Sería normal, por ejemplo, un conjunto C que comprende sus elementos según la propiedad $\gamma(x)$ de ser "gatos negros", porque dicho conjunto no es a su vez un gato negro. Si tomamos el conjunto C1 cuya propiedad $\pi(y)$ de ser "principios lógicos", deberíamos afirmar que es no normal, ya que, en la medida en que asumimos que un conjunto es un principio lógico, C1 es elemento de sí mismo.

Ahora bien**,** la posibilidad de dividir los conjuntos según las propiedades de ser normales y no normales evidencia el requisito fundamental que entraña la misma teoría de conjuntos de tener que suponer, implícita o explícitamente, la determinación óntica de lo que es un conjunto en cuanto tal, es decir, lo que se podría llamar la forma ejemplar del conjunto que actúa como valor último de verdad en vista del cual se configura o *formaliza* cualquier conjunto. Mas, entonces, por otra parte, la determinación óntica asumida como forma ejemplar

8 En este sentido, no se trata de que la paradoja de Russell se produce por la mera coexistencia incompatible entre un universal distributivo, real, y otro meramente conceptual, derivados de una intención significativa del entendimiento dirigida a las cosas y, otra, reflexiva, dirigida al concepto como *ens rationis* (Rivetti 1957, 163-169)**.** No se trata, en definitiva, de que la logística pierda de vista lo que se considera conceptualmente "real", sino que supone, su misma teoría intrínseca, como vamos a ver a continuación, una variación óntico-ontológica indefinida del concepto de conjunto, debido evidentemente a la superación del contexto geométrico euclidiano como referencia expresiva de la matemática, que actuaba tácita y contradictoriamente como marco *real* de una lógica que se ha falazmente creído como puramente formal.

del conjunto, no es sino el principio de comprensión ontológico del mismo *decir de* conjuntos, del cata-logo posible de conjuntos que se alumbran según otras formas o propiedades que formalizan a otros discursos, inteligibles dentro de la extensión de todos los entes así considerados como catalogables. Obsérvese esta exigencia arquitectónica formalizadora en vista de nuestro último ejemplo. Hemos tácitamente asumido que los conjuntos C y C1 se comprenden en vista de un principio ontológico λ que los determina ónticamente, en cuanto conjuntos, como perteneciente al conjunto L de los "principios lógicos". Mas, entonces, si se asumiera que tanto C como C1 se determinasen ónticamente en cuanto conjuntos como A, cuya propiedad α es "asociación psíquica", deberíamos admitir, en vista de sus respectivas propiedades de comprensión, que ambos conjuntos, desde este nuevo discurso ontológico, son normales. ¿No invalida, esta consideración, las conexiones de inclusión y de intersección entre conjuntos, o, cuando menos, establece un uso contingente de ellas? No se trata solo de que C1 y C2 pertenezcan a L, ($C1 \subset L$, $C2 \subset L$), sino que, a la vez, L está íntegramente en ambos, como inagotable unidad de sus diferencias. ¿Podríamos jamás llegar a establecer, sin que fuera una arbitrariedad, que C1 es completamente disyunto de C2 ($C1 \cap C2=0$)? ¿No se reduce, así, el rigor lógico de determinación de conjuntos a la variación de corrientes ontológicas de todo tipo, en última instancia, a la misma convencionalidad del lenguaje?

En realidad, lejos de ser una amenaza al rigor metodológico, estas consideraciones no dejan de descubrir sino el genuino carácter y potencial instrumental de la teoría de conjuntos, apto a la formación de hipótesis en vista de un procedimiento que Popper ha reconocido proceder por conjeturas, según criterios de falsificación, refutación y prueba (Popper 1962, 31-38).

Las reglas expresivas de la lógica matemática de conjuntos, es decir, su sintaxis, exigen, siempre, la determinación óntica de lo que es un conjunto, su forma o valor de verdad, lo cual establece de entrada un discurso ontológico que implica un criterio semántico concreto de sustitución o traducción, esto es, de formalización en vista de lo que se consideran elementos de ese discurso, en definitiva, el reconocimiento, aunque sea hipotético, de su extensión óntica. Si considerásemos una lengua concreta como horizonte posible de aplicación para la formación de conjuntos, no nos liberaríamos de ser eventualmente sometidos, en todo momento, a la ancestral mayéutica socrática que nos instaría a definir *qué es* un conjunto y, por tanto, a asumir que consciente o inconscientemente ya hemos respondido al hacer uso de la teoría de conjuntos, que siempre nos exige —aunque sea como pacto de ficción cuando no una convicción metafísica (que el mismo Popper no descarta como relevante, 1962, 39)— una determinación óntica definitiva sobre conjuntos que funciona como principio ontológico de un discurso

sobre el ser que recolecta (λέγειν) los entes, que los comprende catalogándolos extensivamente. Incluso en las versiones más cientificistas del neopositivismo en que se apela al empirismo, cuando no al *sentido común*, se esconderá inevitablemente alguna ontología, sea la del realismo ingenuo o del sensualismo psicologista[9]; al igual que en el logicismo, tácita o expresamente, se asumirán posturas idealistas, posiblemente platonizantes —como es el caso de Frege o de gran parte de la obra de Russel —empezando por *The Principles of Mathematics*—.

Se descubren, entonces, actuando en la teoría de conjuntos, los siguientes axiomas ontológicos generales. La posibilidad de variar la determinación óntica de lo que se considera un conjunto hace variar ontológicamente el discurso de la teoría de conjuntos adoptado en cada caso, la comprensión posible de otros conjuntos y la extensión óntica de los individuos; y, en segundo lugar, variará también, en cada caso, lo que se considera normal y no normal respecto de conjuntos concretos.

Ahora bien, en esta variación de determinación óntica y comprensión ontológica de la lógica de conjuntos, que dota a esta de ilimitada potencia formalizadora, se aprecia con ejemplar claridad la inseparabilidad entre semántica y sintaxis de un lenguaje, entre el establecimiento de un valor de verdad de una forma y las reglas sintácticas de traducción o sustitución simbólica que de ella se derivan. Pasando, entonces, a otro posible nivel aporético, ¿debería considerarse una mera cuestión de grados o, más aún, de puntos de vista la distinción entre paradojas lógico-matemáticas, derivadas de reglas sintácticas, y gnoseológico-semánticas, que surgen de la ambigüedad del valor de verdad asumido? [10] Apelando de nuevo al carácter instrumental de la teoría de conjunto, habría que responder a esa cuestión afirmativamente, con la misma evidencia que nos fuerza a admitir que incluso el formalismo lógico, en su pretensión de prescindir de toda semántica, apela en sí a un inevitable criterio de verdad como adecuación del entendimiento a una forma determinada, sea la de la numerosidad de los números o de cualquier otra determinación óntica para que en su discurso funcionen símbolos y conectores como los de pertenencia, identidad, negación, igualdad…

9 Esto incluye, naturalmente, "la tesis lógica" de Carnap, vinculada a un verificacionismo empírico que define a los problemas como genuinamente epistemológicos, frente a los pseudoproblemas físicos, psicológicos y sobre todo metafísicos —que incluyen los éticos— (Cf. Carnap 1935). La brillante refutación que se ha dado de esta pretensión doctrinal, a saber, que se verifique empíricamente lo empíricamente verificable (Marías 1970, 535), muestra la inevitable necesidad de un discurso ontológico, en este caso de determinación óntica de lo que se considera verificable como "empírico".

10 Véase esta distinción originariamente en Ramsey (1931, 20-21).

Sin embargo, ya desde un punto de vista filosófico de la ciencia, asumir la ilimitada variación óntico-ontológica, con su correlativa, dinámica correlación semántico-sintáctica, ¿no tendrá el precio de hacer justamente inviable el establecimiento de cualquier orden metafísico —en la medida en que identificamos metafísica y ontología— y, en el fondo, incontrolable la misma distinción entre conjuntos normales y no normales? Bien podría asumirse, volviendo al ejemplo anterior, que desde un punto de vista puramente psicologista, epistémicamente solipsista, tanto los principios lógicos como los gatos negros *son*, en el fondo, productos asociativos de nuestra psique, al igual que cualquier otro ente. Según un monismo metafísico de este tipo, como hemos anticipado, cualquier conjunto sería no normal. ¿Qué tipo ejemplar de ente podría determinarse y qué sentido del ser comprenderse frente a una variación óntica plásticamente ilimitada del concepto de conjunto? ¿Qué discurso podría filiar la lógica de conjunto para que la ilimitación de su determinación óntica responda a un sentido ontológico de comprensión del ser como infinito? Derivadamente, considerando de nuevo la correlación entre sintaxis y semántica: ¿podría alguna teoría lingüística construida sobre el modelo semántico-sintáctico de la teoría de conjuntos rebasar el mero convencionalismo o hallarle a la *convención* un sentido comunicativo universal? Si, por una parte, la variación óntico-ontológica supone una neutralidad metafísica de gran potencia sintáctica y semántica para logificar cualquier discurso, empezando por el aritmético, por otra, ¿qué clase de razón puede descubrirle, a esa misma variación, un *sentido* capaz de fundar la comunicatividad del decir, una discursividad cuya sistematicidad estructure cualquier discurso, dotándole de valores semánticos sintácticamente expresables?

Estas cuestiones, de estricto alcance metafísico y lingüístico, anticipadas por el nominalismo medieval, designan con precisión el necesario punto de partida filosófico de la modernidad, y, concretamente, desde un punto de vista lógico, la exigencia de una razón crítica que se califica pura en la medida en que es capaz de establecer transcendentalmente los intereses y los usos de su entendimiento y por tanto las reglas de su comunicación.

La variación óntico-ontológica de la lógica de conjunto se describe y gana una correlación sintáctico semántica ordenada, orientada a diferentes criterios científicos de comunicación, mediante el ejercicio de la razón que en su práctica crítica dirigida al entendimiento teórico pretende despertarlo remontándolo de principio en principio a aquel que establece un puro significar ontológico de infinita comprensión óntica, para poder plantear, entonces, transcendentalmente, las condiciones de posibilidad de la transcendencia, aquellas que apriorísticamente definen la verdad del objeto de experiencia de la naturaleza en general, a

partir de la cual se hacen inteligibles *las verdades* sobre objetos empíricos particulares**.** «Mas cualquiera de nuestros conocimientos permanecen en el ámbito de toda experiencia posible, y en relación general con esta misma experiencia consiste la verdad transcendental, que precede a toda verdad empírica y que la hace posible» (*KrV* A146/B185)

En otras palabras, la aparente neutralidad metafísica de la teoría de conjuntos se adhiere funcionalmente al ejercicio de una razón cuya conciencia crítica ha alcanzado en el entendimiento un significar que no pone límites ónticos a su comprensión ontológica, de ahí que solo aceptará nominalmente el criterio de verdad de adecuación del conocimiento a las cosas y suspenderá los criterios materiales que acríticamente actúan en el significar científico (*Logik* VII, AA 69-73), porque su criticismo en ámbito teórico consistirá precisamente en preguntarse transcendental y arquitectónicamente por las condiciones óntico-ontológicas de la verdad que corresponde a cada ciencia, el origen extensión y validez de su conocimiento, en definitiva, el grado de pureza de su apriorismo.

IV. EL SENTIDO ONTOLÓGICO DE LA ANTINOMIA Y LA LÓGICA DE TIPOS

Considérese el axioma básico de la teoría de conjunto según el cual para cada propiedad $\phi(X)$ definible en su ámbito haya un conjunto P tal que sus elementos son los conjuntos X que cumplen con ella. $[\forall\, \phi(X)\ \exists\ P=\{X \mid \phi(X)\}]$. Inspirándose en una paradoja precedentemente individuada por el mismo Cantor (de la inexistencia del cardinal más grande)**,** Russell propone un conjunto R cuya propiedad es la de ser el conjunto de todos los conjuntos normales, es decir, que no se pertenecen a sí mismos como conjuntos $[R=\{X|X \notin X\}]$. Si se pregunta a su vez si R es normal o no normal, surge la antinomia: si fuera normal, es decir, si no perteneciera a sí mismo, sería forzosamente parte del conjunto que define y, por tanto, se tendría que considerar al mismo tiempo como perteneciente a sí mismo o no normal. Si, al contrario, R fuera no normal, si perteneciera a sí mismo, debería formar parte de los conjuntos que no pertenecen a sí mismos, de ahí que sería al mismo tiempo normal. $[(R \in R \Rightarrow R \notin R) \vee (R \notin R \Rightarrow R \in R)]$. La propiedad X, de esta suerte, no tiene valor de verdad decidible; es, en rigor, indefinible $[\phi(X) \Rightarrow X \in X \vee X \notin X]$[11].

11 Véase, Russell, 1910, 62ss; 1919, 136, o con más claridad que ninguna otra exposición, la misma que hace Frege describiendo la recepción de la carta de Russell, anunciándole la paradoja que afectaba el corazón de su proyecto axiomático (Frege 1903, 253-254). También, por simplicidad y por no variar el

Cualquier proyecto logicista fundado en la teoría de conjuntos sería inconsistente —pues es posible en su ámbito construir por lo menos una pareja de conjuntos contradictorios— e incompleto —por no poderse demostrar todas las proposiciones derivables de sus axiomas—.

Se han sucedido los intentos de resolver la antinomia; entre ellos la axiomática de Zermelo, Hilbert Fraenkl, las sucesivas obras de Bernays y Quine. Russell, por su parte, ya había trazado un camino semántico de resolución en *The Principles of Mathematics*, para luego desarrollarlo en la teoría de tipos simples y ramificados en la monumental *Principia Mathematica* que escribe con Whitehead. No se podría comprender el sentido de estas doctrinas, el carácter semántico de la resolución lógica que aportan, si no se esclarecen sus respectivos discursos ontológicos en vista de aquel de la teoría de conjuntos en que ha surgido la antinomia.

En la formulación de la antinomia despunta la fórmula "conjunto de todos los conjuntos". Si la teoría de conjuntos supone la indefinida posibilidad de formular propiedades de comprensión y sus correlativas extensiones, es decir, determinaciones ónticas que establecen discursos ontológicos ilimitados, la variación óntico-ontológica y el convencionalismo lingüístico que le siguen no son señas de relativismo metafísico y caos epistémico, sino que son el estado teórico más favorable para discernir la forzosa necesidad —para que se dé un mínimo de comunicación lingüística y por tanto de lógica— de que se establezca una forma ejemplar de conjunto, un valor semántico de verdad que funde relaciones de significación entre conjuntos particulares —de inclusión, intersección, disyunción etc.— y, entonces, un orden sintáctico de composición para que signifique cada conjunto en vista de un signo relevante que los haga reconocibles, comunicables. El entendimiento *signi-fica*, hace signos mediante una forma ejemplar como signo relevante (σημαντικός), formalizando, componiendo cualquier otra forma, es decir, intuyéndola.

En la medida en que en la teoría de conjuntos el entendimiento asume una lógica, un decir que recolecta signos según una composición significante, intuitiva de una cierta forma ejemplar, exige la determinación óntica de lo que es un conjunto en cuanto tal, como inagotable ideal comunicativo. La expresión que aparece en la antinomia "conjunto de todos los conjuntos", sin embargo, convierte este ideal —podríamos decir kantianamente— en un término dogmático, en el todo formal que pretende establecer una comunicación acabada, *perfecta*.

resultado del análisis, seguiré utilizando el concepto de conjunto en vez del de clase propio de la doctrina de Russell.

A una determinación óntica definitiva seguiría un discurso que traduce reduciendo a ella otros discursos, posibles en tanto en cuanto en ella incoados, misteriosamente desplegados de su potencia totalizante.

Se hace esto evidente si al contrario de cómo procede Russell en la formulación de la antinomia, aplicáramos la fórmula "el conjunto de todos los conjuntos" a los conjuntos no normales, a los que llegan a ser elementos de sí mismos. Lejos de tropezarnos con una antinomia, veríamos plenamente satisfecha la pretensión óntica del discurso ontológico que les subyace. El conjunto que se pertenece a sí mismo consta de una determinación óntica capaz de clausurar su discurso ontológico, pues su entidad —y las entidades a que se extiende— agota por completo el ser que comprende. Comprensión y extensión, en este caso, se equivalen y confunden. "El conjunto de todos los conjuntos que se pertenece a sí mismo" explicitaría esta lógica con todas sus consecuencias, al expresar resueltamente la inclusión en su determinación óntica de la posibilidad de ser de cualquier otra determinación de conjuntos, clausurándolos en su discurso ontológico.

Habríamos así regresado a un principio lógico como forma definitiva de análisis, de simplificación sintética de cualquier otra forma que, incluida en ella, *es* en la medida en que se entifica según el mismo discurso totalizante. Volviendo a nuestro ejemplo, la posibilidad de que "un conjunto de principios lógicos" sea a su vez "un principio lógico", no sería sino la explicitación de la posibilidad general, ofrecida por la lógica de conjuntos, de que *cada ente es* porque *Ser es Ente y Ente es Ser*, un decir tautológico, pues significa intuyendo la misma forma como género infecundo, que no genera, que reduce lo diferente a lo idéntico. De la *variación* óntico-ontológica pasaríamos a su identidad, que no es otra sino el valor de verdad que funda la analítica deductiva de la lógica formal, en que el entendimiento predica formalizando tautológicamente, reconduciendo lo múltiple a la unidad de la actualidad esencial del ser.

La razón ingresa en la lógica formal cuando hace regresar el entendimiento a un principio de su significar cuyo fin (τέλος) es una forma ejemplar, como término latente (πέρας), reconocible en todo aspecto patente que, entonces, en él se explica o despliega configurándose. De esta suerte la misma forma actual, se hace idéntica en cada aspecto, aniquilándose el devenir de su actualización, y por tanto eventual temporalización por parte del entendimiento, cuyo proceder analítico, meramente deductivo, *simplifica* toda síntesis en vista de una verdad que vale al mismo tiempo y según el mismo aspecto, que es la única posibilidad de que cumpla el ideal de consistencia y completitud.

Sin embargo, es evidente que la lógica tautológica de identidad óntico-ontológica es pensable en el ámbito de la teoría de conjuntos precisamente como

un tipo de formalización en que la espontanea reflexividad del entendimiento, su continuo avance sintético según una potencia analítica infinita, que principia sin término sus composiciones, decide regresar a un principio terminante de su movimiento, instalarse en la reflexión tautológica que predica un ideal de actualidad formal, suspendiendo ficticiamente la razón, su intrínseca creatividad arquitectónica, que no es otra que su práctica crítica.

El reconocimiento en la lógica de conjuntos de una contradicción lógica, de una antinomia, entonces, no puede sino proceder de la aceptación implícita de un modelo lógico en que se olvida y elimina el carácter práctico de la razón que vehicula el entendimiento teórico, declina sus usos, intereses, para adoptar como ideal de perfección de su discurso la perfecta decidibilidad de sus proposiciones, en definitiva, la consistencia y completitud que son los ideales de un sistema deductivo clausurado. En otras palabras, la misma percepción de una paradoja en la teoría de conjunto surge del desconocimiento de una lógica cuya variación óntico-ontológica expresa la potencia crítica de la razón que practica su entendimiento teórico, reflexiona ontológicamente sin límites ónticos, reservándose la posibilidad de que predicando un conjunto de un conjunto se pueda dudar de su valor de verdad y por tanto fundar la posibilidad —en vista de la determinación óntica que se adopte, del discurso ontológico que se considere— que $\phi(X)$ tenga efectivamente, al mismo tiempo, según el mismo aspecto, como valores de verdad X y no X.

1. Semántica y teoría de tipos

Si tomamos como ejemplo la teoría de los tipos de Russell, en sus rasgos generales podemos captar la idea que mueve las resoluciones semánticas a la antinomia formulada por el mismo lógico británico.

Solo por el hecho de que la teoría de tipos, al pretender eliminar la posibilidad de que $\phi(X)$ dé como valores de verdad X y no X, se adhiere a una lógica adecuacionista vinculada a una concepción del entendimiento que, sea la teoría epistémica en que se apoya (por asimilación, subsunción, …), afirma una forma ejemplar como valor de verdad desde el cual se formula un discurso ontológico clausurado. En otras palabras, la teoría de los tipos asume un ideal lógico de verdad consistente y completo, un discurso tautológico de identificación óntico-ontológica, mas, paradójicamente, no busca su realización en los tipos normales de conjuntos, lo que llevaría la arbitrariedad del entendimiento a construir nominalmente sus conjuntos —que es la ficción de la logística formalista—, sino que pretende alcanzar este objetivo en el ámbito de la continua variación óntico-

ontológica de la teoría de conjuntos, limitando y controlando la potencia reflexiva del entendimiento respecto de cada conjunto, para que, asignado a un conjunto un cierto valor de verdad, no varíe, que es lo que podría ocurrir si se reflexionara otra vez sobre él, preguntándose si tal conjunto es a su vez un conjunto de conjuntos, y así sin fin.

Por esta precisa razón Russell asume, al lado del concepto de clase, el de tipos lógicos organizados según una capacidad predicativa jerárquica[12]. Se establece un tipo cero que predica sobre individuos, un tipo uno que predica propiedades de individuos, un tipo dos que predica propiedades de propiedades… Cada tipo puede ser predicado por un tipo superior, de suerte que no puede haber una reflexión sobre entes del mismo tipo, eliminado la posibilidad de que varíe su valor de verdad y, por tanto, excluyendo la *cuestión* de su identidad y diferencia. Volviendo a nuestro ejemplo, preguntarse si el conjunto de principios lógicos es a su vez un conjunto, supondría predicar el tipo dos con el tipo dos, lo que puede dar lugar a la antinomia por la misma variación que puede asumir la determinación óntica de un conjunto determinado en la reflexión ontológica de la teoría de conjuntos.

Por tanto, un tipo, si es individuo, ha de ser predicado por una propiedad, no puede predicarse de nuevo a sí mismo, no puede haber una apertura ontológica sobre su determinación óntica de suerte que esta varíe. La lógica de tipos forja un metalenguaje que establece constructivamente los valores de verdad, creando una sintaxis algorítmica, en que no hay dudas, sino solo decidibilidad, a costa de eliminar todo pensamiento crítico y, por tanto, deberíamos preguntarnos, la misma posibilidad de las ciencias de la que pretende ser instrumento descriptivo la teoría de conjunto, para convertirse, finalmente, sin más, en un lenguaje artificial.

Por tanto, la lógica de tipos apunta a controlar la variación óntico-ontológica de la espontánea reflexividad del entendimiento, limitando la capacidad de hacer variar la forma o valor de verdad de un conjunto, en definitiva, la posibilidad de cuestionar su ser y no ser. Con ello, sin embargo, se negaría el carácter intrínsecamente práctico del acto teórico y, por tanto, la misma facultad crítica de la razón que vehicula y permite comprender arquitectónicamente el surgimiento de las ciencias. Al margen de la raíz óntico-ontológica de la paradoja, en

12 Seguiré aquí sobre todo la exposición de *Introduction to Mathematical Philosphy* (1919, 137ss.), que estimo más clara y apta a ser simplificada. Ahí Russell remite a las otras obras en que ha desarrollado la teoría de los tipos, desde su primera exposición en *The Principle of Mathematics* (2010, 526-527) hasta *Principia Mathematica* (1925, 60ss), pasando por su artículo *Mathematical Logic as Based on the Theory of Types* (1908).

vez de resolverla comprendiendo el tipo de lógica que exige el funcionamiento de la teoría de conjuntos, que postula una teoría general del lenguaje, se crean metalenguajes cuyo sentido científico tampoco se esclarece. Con ellos se evita precisamente cuestionarse la ontología viva y, por tanto, potencialmente contradictoria del acto lingüístico tanto natural como científico, adoptando una implícita ontología que se declarará en cada caso empirista, idealista o nada ontológica, puramente formalista.

En efecto, la misma posibilidad de preguntarse respecto de un conjunto si pertenece o no pertenece a sí mismo mienta la acción reflexiva del entendimiento que predica, es decir, flexiona, declina, en última instancia *interpreta* el conjunto concreto que tomemos en consideración, según la facultad de determinar ónticamente lo que es un conjunto como tal, su forma semántica a partir de la cual se organiza sintácticamente su discurso ontológico. Se puede así asumir este valor de verdad tal y como es depositario en la lengua común, de ahí que la reflexividad de la predicación de conjunto, en la pregunta de si el conjunto de los principios lógicos es un conjunto, será no normal, así como la de los gatos negros normal. Mas cuando contamos con que puede variar, como hemos dicho, la determinación óntica del conjunto, que es lo que precisamente ocurre implícitamente en los discursos científicos y explícitamente en la metafísica, entendida como ontología, varía también su discurso ontológico y no solo podrán subvertirse, sino necesariamente contradecirse los valores de verdad para que se den esos saberes.

V. CONCLUSIONES

Surge la antinomia tematizada por Russell porque se presentan potencialmente en la teoría de conjuntos dos asertos que proceden de modelos ontológicos contradictorios: que ha de haber un conjunto cuya determinación óntica predica a todo conjunto según un discurso ontológico unitario, y, por otra parte, que tal determinación jamás será definitiva, en cuanto producto reflexivo de un entendimiento capaz de infinitas variaciones de su discurso sobre el ser. De esta suerte el ser, en la teoría de conjuntos, es a la vez limitado e ilimitado, en suma, contradictorio. Sin embargo, las antinomias no surgen ni en el lenguaje natural ni en las matemáticas aplicadas donde se necesita conservar el sentido crítico de la razón, la posibilidad lógica de contradecirse para perfeccionar conceptos o cambiar de discursos ontológicos (como ocurre con la metafísica). Se justifica así que la posibilidad de clausura de un discurso ontológico en vista de una determinación óntica responde a la posibilidad misma de una razón cuya práctica crítica reflexiona sobre las posibilidades y usos de su entendimiento que, en

principio, significa componiendo intuitivamente sin límite óntico, de ahí que la normalidad o no normalidad de los conjuntos son composibles y llegan a ser contradictorios solo en condiciones ideales de contemporaneidad e identidad de aspectos, es decir, según las condiciones de verdad admitidas por el principio de no contradicción. La teoría de los tipos, asumiendo esta misma condición, precluye la posibilidad de una teoría general del lenguaje y pretende reducir este a un metalenguaje falto de práctica crítica, de contradicción y por tanto de libertad semántica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cellucci, Carlo. 1998. *Le ragioni della logica*. Bari: Laterza

Berti, Enrico. 1968. "Il valore «teologico» del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 60 (1): 224-252.

Enrico Berti. 1969. "Sulla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione: Discussione con Emanuele Severino". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 60 (1): 9-16.

Berti, Enrico. 1987. *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*. EPOS

Berti, Enrico. 1996. *Reconsiderations sur l'intellection des 'indivisibles'*. En *Aristote. Corps et âme. Études sur le* De Anima*,* P editado por Gilbert Romeyer-Dherbey y Cristina Viano, Vrin.

Berti, Enrico. 2004. *Intellezione e dialettica in Aristotele*, *Metaph.* IX 10. En *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima,* con saggi integrativi. Bompiani.

Carnap, Rudolf. 1935. *Philosophy and Logical Syntax*. Kegan Paul.

De Nigris, Francesco. 2022. "Quanta continua y discursividad del entendimiento (I)". En *Sobre el problema del continuo en la filosofia de immanuel kant*. Herder.

Fronterotta Francesco. 2016. "Il significato del verbo νοεῖν in *De anima* III 4 77". En *International Aristotle studies 8, Il Noûs di Aristotele*, editado por Giovanna Sillitti, Fabio Stella y Francesco Fronterotta. Academia Verlag.

Hamlyn, D. W. 1976. "Aristotelian Epagoge". *Phronesis* 21 (2): 167-184.

Llamas, Vicente. 2022. "*De univocatione entis*: revisión basal de una ontología dinamicista". *Cauriensia* 17: 213-242. https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.213

Marías. Julián. 1970. *Nuevos ensayos de teoría*. Tomo VIII Obras. Revista de Occidente.

Modrak, Debora, K.W. 2001, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*. Cambridge University Press.

Popper Karl 2021. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Basic Book publisher.

Ramsey, Frank. 1931. "The Foundations of Mathematics". En *The Evolution of Mathematics and other logical Essays.* Kegan Paul.

Rivetti Barbó, Francesca. 1957. *Le antinomie concettuali ed il paradosso di Russell*. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 49 (2): 312-322.

Russell, Bertrand. 1919. *Introduction to Mathematical Philosophy*. George Allen and Unwin Ltd, The Macmillan Co.

Russell, Bertrand. 2010. *The Principles of Mathematics*. Routledge.

Frege, Gottlob. 1893. 1903. Vol. I. Vol. II. *Grundgesetze der Arithmetik.* Verlag Von Hermann Pohle.

Zanatta, M. 1996. "Introduzione. Organon di Aristotele". A cura di Marcello Zanatta. Volume primo, Categorie, Dell'Interpretazione, Analitici Primi. Torino: UTET.

Whitehead, Alfred North, Bertrand Russell. 1910, 1912, 1913. *Principia Mathematica*, 3 vols, Cambridge: Cambridge University Press; second edn, 1925 (Vol. 1), 1927 (Vols 2, 3); reimpreso como Principia Mathematica to *56, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Obras de Aristóteles con abreviaturas.

Analytica posteriora Apo.
De Interpretatione De Int.
De Anima DA
Metaphysica Metaph.
De Memoria Mem.
Physica Phys.
Ethica Nicomachea EN
Topica Top.

Obras de Kant con abreviaturas.

Kritik der reinen Vernunft KrV
Logik Jäsche Logik

Francesco de Nigris
Departamento de Humanidades
Universidad Francisco de Vitoria
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800
28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0002-2849-3113

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 205-224, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.205

AGENT INTELLECT AND DIVINE ILLUMINATION IN THOMAS AQUINAS' *SUMMA THEOLOGIAE*

INTELECTO AGENTE E ILUMINACIÓN DIVINA EN LA SUMMA THEOLOGIAE *DE TOMÁS DE AQUINO*

MARTÍN F. ECHAVARRÍA
Universitat CEU Abat Oliba, CEU Universities

Recibido: 25/07/2024 Aceptado: 22/09/2024

ABSTRACT

The theory of knowledge of Thomas Aquinas is strongly influenced by the Aristotelian theory of abstraction and the agent intellect. Along with this theory, Thomas Aquinas also assimilates the Augustinian doctrine of divine illumination. In our paper, we show how Aquinas articulates these two theories, that of the agent intellect and that of divine illumination, in his *Summa Theologiae*. The agent intellect is the internal formal and efficient principle of human knowledge, but God is also the efficient, exemplary and final cause of human knowledge, inasmuch as He creates the human soul with its innate light, moves it to its operation, regulates it with the Eternal Reasons, and is in whom happiness is all about. In Saint Thomas, the affirmation of the metaphysical consistency of the second causes is not to the detriment of the power of the First Cause, but

on the contrary. The causation of its own science by the created intellect, second cause, and the causation of it by God, First Cause, are strongly related and require each other.

Keywords: Agent Intellect; Divine illumination; Metaphysics of Light; Theory of Knowledge; Thomas Aquinas

RESUMEN

La teoría del conocimiento de Tomás de Aquino está fuertemente influida por la teoría aristotélica de la abstracción y del intelecto agente. Junto a esta teoría, Tomás de Aquino asimila también la doctrina agustiniana de la iluminación divina. En nuestro artículo, mostramos cómo se da la articulación entre estas dos teorías, la del intelecto agente y la de la iluminación divina, en su *Summa Theologiae*. El intelecto agente es principio formal interno del conocimiento humano, pero Dios es causa eficiente, ejemplar y final del mismo conocimiento, en cuanto crea el alma humana con su luz connatural, la mueve a su operación, la regula con sus razones eternas, y es en quien consiste la felicidad. En santo Tomás, la afirmación de la consistencia de las causas segundas no va en detrimento del poder de la Causa primera, sino por el contrario. La causación de la propia ciencia por el intelecto creado, causa segunda, y la causación de la misma por Dios, Causa primera, están fuertemente relacionadas y se requieren mutuamente.

Palabras clave: Intelecto agente; Iluminación divina; Metafísica de la luz; Teoría del conocimiento; Tomás de Aquino

I. INTRODUCTION

The doctrine of the agent intellect is central to explaining the psychological foundations of the abstraction of universals from experience in Aristolelic tradition (*De anima*, III, c. 5). According to this doctrine, the human being possesses a power, which is like a light that allows the extraction of the universal from the phantasm of the singular. In this way man is the agent of his own intellectual knowledge.

For his part St. Augustine argues that, due to the mutability of the sensible world, nothing stable can be found in it. On the other hand, the human mind is also mutable. Despite these mutabilities, the human mind nevertheless attains knowledge of truth. It is able to do this through divine light. Each time we know the immutable truth, we do so through the influence of Eternal Reasons —that is, through the Ideas of Things present in God's mind. In this way St. Augustine

corrects the Platonic doctrine of Ideas, which rather than being something separate become the exemplary Reasons for all things present in God's mind. However, from an epistemological point of view, he maintains the Platonic conception according to which the human mind knows through the participation of Ideas. In the case of St. Augustine, it is about seeing things in a *sui generis* light, which is divine light or something derived from divine light. For this reason as well, God too is the only Teacher. It is God who provides the inner light that makes us know with certainty, while human teachers can only utter outward voices that are insufficient for inner illumination.[1]

It is well known that St. Thomas Aquinas assumes Aristotle's theory of knowledge and is critical of Platonic epistemology. Does this necessarily lead to a rejection of the doctrine of illumination? The answer is no. The purpose of this paper is to explain how Aquinas manages to integrate the Aristotelian doctrine of the agent intellect with that of Augustinian illumination.

Indeed, Thomistic integration has important antecedents in the 13th century, among which we are interested in highlighting the case of St. Bonaventure.[2] In his *Commentary on the Sentences* (p. II, dist. 24, a. 1, q. 1), the Seraphic Doctor had established that in the human being there is an agent intellect and, therefore, an active internal principle for the knowledge of universals.[3] However, this does not detract from the fact that the doctrine of illumination plays a central role in his thought,[4] as exemplified by the *Disputed Questions on the Science of Christ*.

1 Cf. Charles Boyer*, L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin* (Paris: Beauchesne, 1920); Régis Jolivet, *Dieu soleil des esprits: La doctrine augustinienne de l'illumination* (Paris: Desclée de Brouwer, 1934); Fulbert Cayré*, Initiation à la philosophie de Saint Augustin* (Paris: Études augustinennes, 1947); Étienne Gilson*, Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris: J. Vrin, 1949), 88-147; Rudolf Allers, "Saint Augustin's Doctrine on Illumination," *Franciscan Studies*, 12, no. 1 (1952): 27-46; Alberto Caturelli, "La doctrina agustiniana sobre el Maestro y su desarrollo en santo Tomás de Aquino," *Revista Portuguesa de Filosofia* 11, no. 2 (1955): 210-210; Joan Pegueroles, "La Formación o Iluminación en la Metafísica de San Agustín," *Espíritu* 20, no. 64 (1971): 134-149.

2 On Bonaventure's philosophy of mind, cf. Manuel Lázaro Pulido, "Aportación de San Buenaventura a una 'Filosofía medieval de la mente'. Reflexiones desde la lectura del itinerarium Mentis in Deum," *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas*, 3 (2010): 499-534.

3 On the agent intellect in St Bonaventure and in the Franciscan school, cf. Juan Fernando Sellés Dauder, "El intelecto agente en algunos maestros franciscanos del s. XVII: Rafael Aversa, Juan Lalemandet, Guillermo van Sichen, Buenaventura Columbo, Bartolomé de Barberis y Wolter Schopen," *Cauriensia* 12 (2017): 661-684; Tomáš Nejeschleba, "Bonaventure on the Agent Intellect," *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 4 (2017): 811-821. On the difference between the positions of Bonaventure and Aquinas, cf. Tomáš Nejeschleba, "Thomas Aquinas and the Early Franciscan School on the Agent Intellect," *Verbum* 6, no. 1 (April 2004): 67-78.

4 Cf. John R. White, "The Illumination of Bonaventure. Divine light in theology, philosophy and history according to Bonaventure," *Fides quaerens intellectum* 1, no. 2 (2001): 201-223; José Antonio Valdivia Fuenzalida, "Nécessité, certitude et illumination selon saint Bonaventure," *Laval théologique et philosophique* 73, no. 2 (2017): 229–254.

In q. 4, Bonaventure asks whether we know intellectually in the Eternal Reasons. The answer is that, although we have an agent intellect, it is insufficient for the knowledge of truth because of the mutability of every creature. A special influx of divine light would be necessary, which would differ both from the general influx of God upon all His creation (otherwise God would be no more master than farmer), and on the other hand from the bestowal of grace. The light of eternal Reasons would intervene in human knowledge in two ways: as regulator and as mover.

Although the solution of Aquinas differs from that of Bonaventure in the way in which the former understands the necessity of the divine influence on created things, which appear to have a greater causal consistency, in Aquinas some fundamental elements of Bonaventure's solution and of the Augustinian tradition of illumination are maintained: God illumines the intellect, being the first cause of our knowledge of the universals and of truth, and our knowledge is influenced by the eternal Reasons, which are, as in Bonaventure, regulating and motivating. Our intention is to show that Aquinas' main contribution is to found these theses in his metaphysics of being and participation. We shall do this by following the doctrine explained in the main work of Aquinas' maturity, the *Summa Theologiae.*[5]

II. THE ROLE OF THE AGENT INTELLECT IN HUMAN KNOWLEDGE

The agent intellect is one of the key pieces in Aquinas' theory of human knowledge. According to Aristotelian-Thomistic realism, human knowledge begins in sense.[6] There are no innate ideas. Rather, the (possible) intellect is analogous to pure potency in the order of intellective being.[7] To pass into act it needs to receive from material things the intelligible species, from which it will be able to understand —through the production of an interior conceptual language. Whence, the human intellect is naturally directed towards images.[8] The external senses receive the likeness of material things and the imagination preserves these species. Therefrom, the imagination is able to produce images

5 On the doctrine of St. Thomas, see the excellent thesis of Matthew C. Cuddeback, "Light and Form in St. Thomas Aquinas's Metaphysics of the Knower" (unpublished doctoral dissertation, The Catholic University of America, 1998).

6 Cf. *Super Sent*., lib. 3, d. 26, q. 1, a. 5 co; *Contra Gentiles*, lib. 2, cap., 37 n. 2; *De spiritualibus creaturis*, a. 5, co.; *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6.

7 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 3.

8 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7.

from these species, even in their absence. To the activity of the imagination must be added the ulterior influence of the *cogitative* and *memorative* powers, which capture in these images the "*intentiones quae per sensum non accipiuntur*".[9] These are particular meanings of the things presented in the images that are fundamental in order to know their essences. The comparison of these particular meanings produces experience (*experimentum*), which is preserved in memory.[10] Through experience, the particular modes of being that similar things have, connect to each other in such a way that something one can be obtained from them by abstraction and induction.[11]

However, the activity of internal senses is by itself insufficient to attain the abstraction of essences. Phantasms, elaborated in the *experimentum*, possess particular —but not universal— likenesses of things. Because they are mixed with the potentiality of matter and with many accidental determinations, material things, as they are found both in themselves and in phantasms —which are already more immaterial and are more prepared for abstraction— are not intelligible in act. The action of an agent is needed to make the species intelligible in act. This is the task of the agent intellect.[12]

The agent intellect is a power of the soul. As such, it is a proper accident —that is to say, a power that necessarily emanates from the soul.[13] As a power it is a quality, an accidental form inhering in the soul. As a proper accident it is something that emanates from the soul.[14] It is moreover an active power, or natural virtue: a power that is naturally enabled to cause its act. All it needs is for the phantasms to be adequately disposed. The foundation of the actuality of this virtue, which is the agent intellect, is the nature itself of the soul insofar as it is form and act, which is the proper mode of being of the spiritual soul. This mode of being is immaterial and intimate, ontologically reflective.[15] Whence, St. Thomas says that in order to understand we need three things: phantasms, which contain the particular likeness of the differences of material things; species, which are the immaterial likeness of those differentiated essences; and

9 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4.
10 Cf. *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 1, n. 15.
11 Cf. *Expositio Posteriorum*, lib. 2, l. 20, n. 11.
12 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6.
13 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 5.
14 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6.
15 Cf. Martín F. Echavarría, "El modo de subsitir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino," *Espíritu* 62, no. 146 (2013): 277-310.

the light of the agent intellect, which is the active power derived from the soul by the very fact that it is the bearer of an immaterial existence.[16]

III. THE METAPHYSICS OF LIGHT

Insofar as it is an inherent form in the human person, the agent intellect is "something of man", which through this power is the true cause of its own intellectual knowledge. This has led some, such as Gilson[17], to think that St. Thomas rejects the Augustinian doctrine of illumination and that, if he sometimes seems to uphold it, it is only out of respect for the authority of St. Augustine. A contrary opinion is set forth in the following discussion: namely, that although St. Thomas introduces some important corrections to the Augustinian theory, which he considers to be inspired by Platonic principles, that which is most essential of this doctrine not only remains, but is more solidly founded on the principles of metaphisics.

Aristotle compares the agent intellect to light.[18] In a passage from *Contra Gentiles,* St. Thomas states that in order to carry out the task of the agent intellect "the connatural light of the soul" suffices.[19] What is this light and what is it, therefore, to illuminate intellectually? To answer this question the influence of Pseudo-Dionysius Areopagite must be brought to bear as a mediator between Aristotelian and Augustinan conceptions.[20] Dionysius explains in Book 4 of the *De divinis nominibus* that the name "light" is predicated of God. In the remainder of his works he develops, as a fundamental aspect of his hierarchical conception of reality, the derivation of light from God to spiritual creatures who, invested with the divine light, illuminate each other by the action of their own virtues. In the *Summa*, St. Thomas demonstrates having assimilated the influence of Dionysius and tells us that "light" can be properly predicated of spiritual realities —not according to the original application of its name, but according to its common use.[21] According to the original imposition of the name, "light" is *that which makes colours manifest*. Likewise, that is called "spiritual

16 Cf. Francisco Canals Vidal, "El lumen intellectus agentis en la ontología del conocimiento de Santo Tomás," *Convivium* 1 (1956): 100-136.

17 Étienne Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* (Paris: J. Vrin, 1926).

18 Aristotle, *De anima*, III, c. 5, 430a 15.

19 *Summa Contra Gentiles*, l. 2, c. 77.

20 Cf. Ignacio E. M. Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita* (Buenos Aires: EDUCA, 1989); Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press).

21 *Summa Theologiae*, I, q. 67, a. 1.

light" which produces a manifestation of the intelligible object. To illuminate, therefore, is to reveal the intelligible object to knowledge. God is Light because in him, who is pure and immaterial act, everything is intelligible. He moreover is the source of all other light participated in created spirits.

Just as light makes colours visible in act, the light of the agent intellect (*lumen intellectus agentis*) is a power of the soul that makes the essences found in phantasms intelligible in act. However, the agent intellect is not the first light and by essence: it is rather a second, participated light. This is the way in which St. Thomas's proceeds to interpret the Augustinian doctrine of the illumination of the human mind, adapting it under the influence of Dionysus' metaphysics of light and the Aristotelian doctrine of the agent intellect.

IV. THE LIGHT OF THE AGENT INTELLECT AS PARTICIPATION OF DIVINE LIGHT ACCORDING TO ST. THOMAS

The *Summa* text to be examined in order to clarify this point is I, q. 79, a. 4. It summarises the same doctrine as *De spiritualibus creaturis*, a. 10, which should be read in conjunction with it because they cover exactly the same arguments but more extensively, affording a better understanding. In these places, St. Thomas tells us briefly that St. Augustine followed Platonic doctrines as much as the Christian faith tolerated and that he replaced whatever opposed it with someting better.

Due to the mutability of material things, ancient philosophers thought that no knowledge was certain, St. Thomas explains that Socrates himself, having lost all hope of attaining theoretical truth, took refuge in the cultivation of moral philosophy. Plato, on the other hand, upheld the immutability of science by separating the sensible world, which is subject to change, from the intelligible world of Ideas, which would be immutable. According to him, scientific knowledge would derive from a participation of Ideas. St. Augustine rejected Plato's separate Ideas, replacing them with the Reasons of things, present in God's mind, through which He created things. Since both the mind and material things are changeable, he held that we know the immutable truth through the participation of the light of eternal reasons.

Aristotle, St. Thomas continues, would have followed another path, for even in material things there is something that does not change, according to the Stagirite, which is why the essences of things can be abstracted from them. Wherefrom, it can be stated that there is an inherent form in man, which is the

cause of his knowledge. That Aristotle is right would be known from experience, since the abstraction of forms, from particular images, is percieved by us.

According to Aquinas, "it does not matter much if we say that intelligible notions themselves are participated in from God, or that the light which makes them intelligible is participated in from God" ("*non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participentur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur"*).[22] This "*non multum refert*" was interpreted by Gilson as the pious way in which St. Thomas saved St. Augustine's position while adhering to Aristotle, despite the lack of a systematic treatment of illumination in his own metaphysics of creation. In contrast, it is argued here that St. Thomas explains in this passage what he considers essential to a Chiristian doctrine of illumination, despite the differences in the psychology of illumination of both authors, insofar as Augustine is more imbued with Platonism and St. Thomas prefers Aristotelian realism. What is essential is that our knowledge is a participation of divine light, regardless of whether intelligible objects are directly derived from that light into the human mind, as Augustine seems to think, or there is something like a light printed in the human mind: a power that can make the intelligible forms in act. On the other hand, it is necessary to clarify that, while Aristotle's doctrine of the agent intellect remains in a psychological plane, that is to say in a second philosophy, St. Thomas' doctrine of illumination moves in the plane of first philosophy, of metaphysics in its ultimate foundational level.

St. Thomas' thesis is as follows: The light of the agent intellect is a participation of divine light.[23] He even distinguishes in some places the word "*lumen*", used to refer to the agent intellect, from the word "*Lux*", which he uses to refer to divine light: "*lumen*" is participated light, while "*Lux*" is light by essence. St. Thomas puts forward three arguments to show that the natural light of the intellect, or agent intellect, depends on the divine light:

1. We do not understand according to our whole being, but only according to the superior part of the soul. This implies that there is in us a composition of intellect and soul and, therefore, a participation. That which is by participation derives from that which is such by essence. Therefore, the light of the intellect is participated from a higher Light.

22 *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8. We used the edition translated by Mary C. Fitzpatrick and John J. (Wellmuth Milwaukee: Marquette University Press, 1949).

23 On the agent intellect as a participation in the divine light, cf. Wayne J Hankey, "Participatio divini luminis, Aquinas' doctrine of the Agent Intellect: Our Capacity for Contemplation," *Dionysius* 22 (2004): 149-78.

2. Human intelligence does not attain truth immediately, but through a motion: that of reasoning. That which is in motion depends on that which is inmobile. Therefore, it is necessary to posit a superior intellect —upon which our own understanding depends— that understands without discourse. This seems to be an Aristotelized version of the Augustinian argument that our mind, due to its mutability, is in need of divine illumination.
3. Our intellect passes from potency to act. However, strictly speaking, act is prior to potency. It is necessary, therefore, that prior and above those intellects that pass from potency to act, there be a superior intellect that is "wholly perfect in its understanding of truth".

These three arguments imply a relationship of dependence of the participated in respect of the perfection by essence, of the moved, with respect to the one that moves, and of what is in potency regarding the act itself, according to the mode of efficient cause: God is the efficient cause of the natural light of our intelligence. The existence of the light by participation depends on Light by essence. Aristotle said that our intellect is like light, while Plato held that there is a separate light, the Sun of the Intellects. The light of our intelect is connected with the separate Light in the same way as that- which-is-by-participation is connected with that which-is-by-essence, which is the same perfection according to all its power. Wherever St. Thomas deals with the subject, he supports this affirmation quoting from Psalm 4: "The light of Thy countenance, O Lord, is signed upon us" ("*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*"). The intellects' natural light is a seal in our mind of the Light that God is by essence.

Divine Truth, the Final Cause of Illumination

In q. 79, a. 4, St. Thomas holds that "the separate intellect, according to the teaching of our faith, is God Himself, Who is the soul's Creator, and only beatitude". This statement is difficult to understand if not compared to its parallel in *De spiritualibus creaturis*, a. 10. The first part is fully justified in the text, because by establishing that the light of the agent intellect is a participation of divine Light, it has been established that God illuminates us insofar as He is the Creator of our soul and of the properties that emanate from it.

However, what is the relevance of his reference to the beatification of the soul? This, which remains an enigma in the *Summa*, is explicitly developed in *De spiritualibus creaturis*, which states:

> […] the ultimate perfection of each individual agent is that it can attain to its own principle. Now the ultimate perfection or beatitude of man is based on intellectual activity, as the Philosopher also says in *Ethica* X. If, then, the principle and cause of the intellectuality of men were some other separated substance, it would have to be the case that the ultimate beatitude of man would be situated in that created substance; and those who hold this view clearly assert this: for they assert that the ultimate felicity of man is to be connected with the agent intelligence. Now the true faith asserts that the ultimate beatitude of man is in God alone, according to this quotation from John XVII: "This is the eternal life, that they may know Thee, the only true God".[24]

Amongst those who claimed that we are illuminated by a superior intellect were not only Christian authors inspired by St. Augustine, but also Neo-Platonising Arab authors such as Avicenna. According to these Arab authors, the agent intellect would not be a power of the soul, nor indeed would it be God. Rather, the agent intellect would be the last of the spiritual substances emanating from God, and the closest to man, with whose possible intellect it would be connected. This is a thesis that St. Thomas rejects forcefully in many works, not only upholding the consistency of positing an agent intelect that exists in man and has causal power, but also asserting its dependency on a higher intellect—not that of an angel, but of God. For this purpose, St. Thomas resorts to three arguments taken from efficient, final and exemplary causality. The first one refers us to the topics discussed in the preceding section: namely, that God is the only Creator of the soul and of its connatural light. The third argument refers us to the topic that will be touched upon in the next section: that the mind is an image of God and not of the angel. The second argument, that of the final cause, is examined here.

God is the final cause of intellectual illumination. What does this end consist in? Each thing tends to return to its cause, that is, the perfection of each thing consists in attaining in itself a perfection similar to that of its principle. God is the principle of man and, therefore, man's perfection consisits in being like God. This is attained through the deployment of man's intellectual capacity, since the perfection of each thing consists in the utmost deployment of its chief power. By fully developing the soul's capacity to know the essences and order of things, the mind resembles God and remedies its natural imperfection.[25] Manifesting in his own interior the truth, through the light of the intellect, participated from God, man turns to his cause, which is the Light of the

24 *De spiritualibus creaturis*, a. 10, co.
25 Cf. *De veritate*, q. 2, a. 2, co.

subsisting Truth. However, to attain its principle in the way that faith teaches that it can be attained, other ulterior illuminations are needed in addition to the natural light of reason: in this life, the light of faith and of intellectual gifts; in eternal life, the "*lumen gloriae*", which empowers the intellect for a face-to-face vision of divine essence.[26]

V. ETERNAL REASONS, THE EXEMPLARY CAUSE OF THE LIGHT OF THE AGENT INTELLECT

In I, q. 84, a. 5, Aquinas resumes his interpretation of the theory of illumination, discussing another aspect of the Augustinian doctrine, namely the role of Eternal Reasons.[27] The question is whether we know all things in the Eternal Reasons. In the article's body, having reviewed the Christian correction of Platonism made by St. Augustine, St. Thomas sets forth his doctrine on this subject:

> And thus we must need say that the human soul knows all things in the Eternal Reasons, since by participation of these Reasons we know all things. For the intellectual light itself which is in us, is nothing else than a participated likeness of the uncreated light, in which are contained the Eternal Reasons. Whence it is written (Ps. 4:6,7), "Many say: Who showeth us good things?" which question the Psalmist answers, "The light of Thy countenance, O Lord, is signed upon us," as though he were to say: By the seal of the Divine light in us, all things are made known to us[28].

26 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 5, co.

27 Although "*rationes"* and "*ideae"* are not necessarily synonyms when St. Thomas refers to divine knowledge (since Ideas are a special type of Reason), cf. Gregory T. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2008), XV: "Thomas presents these divine ideas as serving three principal roles: (1) They are epistemological principles, for in knowing them God knows creatures; (2) they are ontological or causal principles, for it is in their likeness that God creates all things; and (3) inasmuch as they fulfil the first two roles, they are veridical principles for human knowledge, since the truth of our judgments must ultimately be in accordance with them". The issue of divine Ideas also tends to be one of the controversial issues regarding the influence of St. Augustine on St. Thomas. Again, Gilson is of the opinion that it is a superfluous doctrine that Aquinas maintains out of reverence for St. Augustine. Doolan on the other hand defends with solid arguments that it is essential to the Thomistic doctrine of Creation for a Creator who knows creatures (*ibidem*, 112-122). Mark D. Jordan, "The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas," *The Review of Metaphysics* 38, no. 1 (1984), 17-32; 18, is of the same opinion. Jordan, moreover, highlights the importance of Dionysius as a complement to Augustine in the concept of divine Ideas (*ibidem*, 22).

28 *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 5. We used, with certain corrections, the Benziger Bros. edition (New York, 1947).

This text is crucial in understanding the way in which Aquinas incorportates the Augustinian doctrine. According to St. Thomas, the light of our intellect is a likeness of divine Light, in which the Reasons of all things are contained. The doctrine of illumination places us in the line of God's exemplary causality with respect to the human agent intellect, and also in that of the doctrine of the image of God. In his commentary on St. John's Gospel, the Angelic Doctor even appropiates the seal of divine Light to the Second Person of the Trinity.[29] Eternal Reasons are common to the whole Trinity. However, Aquinas also holds that God knows those Reasons by expressing them —together with all his essence— in the *Verbum interius*.[30] Thus, St. Thomas adopts St. Augustine's doctrine, but introduces a clarification. He states that Eternal Reasons influence us through the agent intellect, an inherent form and virtue that is not only a participation but also —consequently— a likeness of divine Light that contains the Eternal Reasons. This consequence follows because every agent produces its like according to its form, for every being operates through its form.

Delving more deeply, the Thomistic interpretation, both of the influence of Eternal Reasons and of the immutable truth, involves three fundamental factors: the differences of things present in experience; the light of the agent intellect; and the first principles that regulate knowledge. Firstly, St. Thomas maintains that experience is an important principle not only for Aristotle but also for Augustine, who states that Eternal Reasons are insuficient without historical knowledge of the differences of things.[31] The particular differences of things, however, are insufficient as a principle of knowledge. Hence, secondly, we moreover need the light of the agent intellect, which makes them intelligible in act.[32] Thirdly, first principles are needed, both the first non-complex principles (*ens*, *unum*, *verum*, *bonum*) and the complex principles (first propositions contained in the natural habits of intellect and *synderesis*). Often, when St. Augustine makes reference to knowledge in Eternal Reasons or in Eternal Truth, St. Thomas redirects these statements to the regulation of knowledge by the first principles.[33] Nevertheless, the proximate regulation of the mind by the first principles does not negate that the mind attains in some way the Divine Truth in each true judgment; nor, therefore, that all created truth is based on the Divine Truth, because these principles are a participation of Eternal Truth.[34]

29 *Super Io*., cap. 1, l. 3.
30 Cf. Jordan, "The Intelligibility of the World," 30-31.
31 *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 5.
32 *Summa Theologiae,* I, q. 84, a. 6, co.
33 *Summa Theologiae,* I-II, q. 93, a. 2, co; *De veritate*, q. 1, a. 4, ad 5.
34 *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 129.

In conclusion, Eternal Reasons regulate knowledge through these three kinds of created forms: the individual forms of material things, present to the soul with their individual conditions by means of phantasms; the light of the agent intellect, which makes objects intelligible in act; and first principles, a reflection of Eternal Truth. All three are likenesses of Eternal Reasons in their own way, and through them Eternal Reasons are regulators of human knowledge. It must be made clear, however, that there are two elements of the Thomistic solution concerning divine influence on knowledge that must be held simultaneously in order for the solution to be true. The first element is that we know by means of forms inherent to our own mind (agent intellect, phantasms, species, mental verb, first principles, etc.). The second element is that God is the first, efficient, exemplary and final cause of all knowledge.[35]

VI. ILLUMINATION AND THE METAPHYSICS OF *ESSE*

The last place in the *Summa* that should be analised in order to attain a fundamental vision of St Thomas' theory of divine illumination of the mind is his tretase on Divine Government, and particularly I, q. 105, a. 3. In this place the idea that God is the first cause of all human intellection reaches its ultimate development, insofar as He is the Creator of the form inherening in the soul, the agent intellect, which is the proximate (second) cause of intellection; and is also the origin of the forms of known things, which He preserves in existence. This text contains a summary of central theses of St. Thomas' metaphysics. God is the cause of the intellect's motion insofar as He is the first cause of the two principles necessary for intellection: the intellective power and the intelligible species. Why is He a cause of the intellective power? Because God is the First Immaterial Being, and intellectuality follows upon immateriality. Whereform, God is also the First Inteligent Being. It is important to note that the argument by which it is held that God is intellectual is similar to the argument on which the existence of an agent intellect in man is founded: immateriality. St. Thomas argues that God is thea cause of the intellectuality of our intellect, because He is the First Intelligent Being, and this is so because He is the First Immaterial Being. That which is first in the order of existence is also first in understanding, because He who is Existence (*Esse*) itself, according to all the power of existence (*virtus essendi*), is also Subsistant Understanding itself on account of His utter immateriality and absence of act-potency duality. Precisley because

35 Cf. Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno* (Milano: Ares, 1983), 104-106.

God is first in the order of existence (*esse*) He is also the cause of all beings. As the cause of all beings, He must intelligibly precontain them in Himself. These are the Divine Ideas, which are the models of all things in God's Mind. It is the knowledge that God has of the finite ways in which He can be participated. These ideas of the things present in God's mind are a cause both of knowing and of the existence that is given to subsistent things by means of their substantial forms. Intelligible species derive from these forms, abstracted by the agent intellect. In this way God is the cause of knowing, insofar as He infuses the intellective power and causes the different known natures. And of this, God is the first cause and the creature a true, but secondary, cause, for "the intellectual operation is performed by the intellect in which it exists, as by a secondary cause; but it proceeds from God as from its first cause".[36]

However, St. Thomas does not only say that God is the cause of the forms by which intellection is produced, inasmuch as He is the Creator of both the known beings and the cognitive power, but also insofar as He preserves and moves things to their ends. That is to say, His action of illuminating is something continuous and does not end with the first production of forms. It is important to point out, however, that He does this without any detriment to the secondary causality of creatures, which act through their own forms. This is so because God creates, conserves, and moves by acting from what is most intimate in the creature, that is, without violence, precisely because He does so through the creatures' intrinsic forms themselves. For this it is necessary to proceed to q. 105, a. 5, where the explanation of this deep action of God in created things is concluded, rejecting occasionalism and upholding at the same time the consistency of the creature's action and the radicality and depth of divine causal influence. This ultimately clarifies the metaphysical concept that underlies the way in which St. Thomas appropriates the doctrine of divine illumination.

The doctrine is this: It is not acceptable to say that the rational creature is not the cause of its own intellectual knowledge. On the one hand, this would make God impotent, because He would not be able to create beings that could be true causes of their knowledge. On the other hand, it would be in vain to attribute to them their own powers because everything would be God's action, which amounts to falling into occasionalism. God is the cause of intellectual knowledge, but in such a way that rational creatures are also a causes of that knowledge —God as the first cause, creatures as secondary causes. God is a cause of knowledge according to the three kinds of causality that are a true cause

36 *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 3, ad 1.

of the action, and not in the mode of the material cause, which is the recipient of the effect of the other causes. God is not an intinsic formal cause of knowledge. The intrinsic formal causes of knowlegd are, instead, the created forms and virtues imprinted in the mind of man, and primarily the agent intellect. However, God is the extrinsic formal —or exemplary— cause, as discussed in the preceeding section, although St. Thomas does not touch upon this topic here. God is a final cause of knowledge insofar as every cause tends to attain its principle, as explained above. He is also an efficient cause of the act of the intellect insofar as —in an ordered series of causes— second causes act only in virtue of the first. God is a first agent cause of intellectual illumination, while the human intellect is a second cause, and is therefore dependent on the first. This causality consists in applying the forms to their acts. God not only gives the form but is also the first cause of its operation. However, God is a first agent of knowledge in an even more radical way. He gives the mind the forms and virtues by which it knows intellectually (fundamentally, the intellectual power and the species, as stated in a.3), and preserves and sustains them in existence. St. Thomas returns to the example of the Sun. Just as the Sun gives and preserves the light by which colours are made visible, God gives and preserves the form —in this case the light of the intellect— by which intelligible forms are made "visible" to the human mind. And here St. Thomas leads the development of this theme to its ultimate metaphysical root, the act of existence (*actus essendi*), for forms are closely linked in Thomistic metaphysics to the participation of *esse*. The form is something innermost in things, insofar as it is the determining constituent of their own essence. But that which is most formal and innermost in things is their *esse* itself. Since God is the cause of *esse*, it follows that His operation in the mind is innermost and radical, because He operates in it from the first inner principle of the thing's perfection, its *actus essendi.*[37] In this way St. Thomas integrates created causality and divine causality in the same intellective operation, preventing either of them from hindering the other.

VII. CONCLUSION

Aristotle and St. Augustine are two great geniuses of the history of thought, with very strong intellectual personalities, and doctrines that were developed along very different paths. Both are extremely important sources for Aquinas'

37 *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 5, co: "Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur."

thought in many subjects, including the doctrine of the agent intellect and that of divine illumination, discussed here. Taken too literally, these doctrines turn out to be incompatible. Augustine follows the Platonic line, according to which nothing is stable in material reality (or even in human souls), so that true knowledge can only come from the illumination of eternal Truth. On the other hand, for Aristotle there is something permanent in sensible things, and man, through abstraction, can attain knowledge —with certainty— of some things. The merger of both doctrines, therefore, might suggest a flavour of eclectic compromise. Such could be the case of the Bonaventurian solution, in spite of having some merit. This solution upholds the existence of both the agent intellect and divine action, which becomes necessary because the human intellectual power is insuficcient to attain true knowledge. This seems to be in line with the Thomistic argument against positing a divine impotence to create a substantial and actively consistent reality. However, the statement of St. Bonaventure according to which Eternal Reasons are regulating, mover, and final causes of intellection,[38] is also found in St. Thomas, although formulated in the terms of his own metaphysics of Creation without eclectic compromises. In this solution, the ontological and causal consistency of the created intellect and its radical dependence on God are clearly affirmed at the same time.

The central theses posited by St. Thomas are as follows:

1. The human mind has a consistency such that it is able to cause its own intellectual knowledge through a process of abstraction in which its sensitive powers participate first, and from which the intelligible species or likenesses of material things are abstracted through the work of the natural light of the agent intellect.
2. This agent intellect emanates as a property of the spiritual soul by virtue of its own immaterial mode of existence. From this point of view the immediate cause of this light is the immaterial actuality of the mind itself, which by its spirituality is not completely immersed in matter but emerges with a surplus of perfection. It is this surplus of perfection that will allow it to have a power that can illuminate the phantasms and abstract the intelligible species.
3. However, it is necessary to uphold, above the light of the agent intellect, the causal action of a superior —divine— intellect, of which the agent intellect is a participation. The human spiritual soul is necessary but insufficient to provide the ultimate foundation of

38 *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 4

its intellectual light. Since neither man nor the soul are intellectual according to their whole being but only according to the superior part, there needs to exist something that is intellectual according to its whole being that is, intellectual according to all the virtue of the intellectual existence (*esse*), which is God. This is so because God is first in the order of immaterial beings, and intellectuality derives from immaterial existence. Therefore, God is the first intellectual Being; is intellectual by essence; and is the cause of all that is intellectual by participation. The word "light" is used for everything that causes the manifestation of something. For this reason "light" is applied to spiritual beings, and above all to God who, being intellectual by essence, is Light by essence. Participated light is called "lumen", which is why St. Thomas calls the agent intellect "lumen" insofar as it is a participation of divine Light.

4. God is a cause of intellectual illumination for man: that is, of the manifestation of truth to the human mind, as a final, exemplary, and efficient cause. God is a final cause because the finallity of illumination is to know truth, and especially divine truths, since every effect tends to return to its cause. God is an exemplary cause because eternal Truth is a regulator of created truths. This regulation occurs for two resons. First, because created things have forms that derive from the Ideas present in God's mind and, therefore, by knowing them and being measured by them, they are also measured by their source, which is divine Truth. Secondly, on account of the light of the agent intellect, which is a participation of that same divine Light, that is, the Truth that God himself Is, in which the Eternal Reasons of things are contained. This is so because the forms of material things are not intelligible in act but in potency and, therefore, cannot be the measure and rule of our intellect, except through the intervention of the light of the agent intellect, which is a likeness of divine Light. And this is so, finally, because the principles that regulate our theoretical and practical intellection are a likeness of divine Reasons. Although, in turn, these pinciples derive both from sensible experience and from the action of the agent intellect, through them the eternal Truth is revealed to us and in it, in some way, we touch the divine.
5. God is an efficient cause, first of all, of the forms by which we know: the intellective powers, especially the light of the agent intellect; and the intelligible species that actualize the possible intellect. And He is also a cause of the preservation of these powers

> and of their application to their operations. This application is not a mere activation of an extrinsic and violent agent. Rather, God acts from what is innermost. This is so because God is the giver of form and, with it, of the very *esse* through which the mind subsists and possesses all its perfections; and amongst these perfections, radically, is the connnatural light that makes it an intellectual being. "God", St. Augustine said, "is more inner than my innermost" (*interior intimo meo*);[39] consequently, He illuminates, reveals the truth, from the innermost, through an operation that does not cease to be from God himself as the first cause, while being also of the creature.

God as the intellectual *esse* by essence is also the Light and the Truth by essence, which reveals to any other intelligence the theoretical and practical truth. Whence St. Thomas, rightly, resorted to the text of Psalm 4 to support this doctrine of illumination: "Who showeth us good things? The light of Thy countenance, O Lord, is signed upon us". This is why, although it can be said that St. Thomas adopts St. Augustine's doctrine of illumination while making important modifications (through the influence of Aristotle and Dionysus) that allow him to substantiate it from his own metaphysical framework, we consider it a mistake to think that this doctrine is superfluous and a mere act of homage to the authority of St. Augustine, whose doctrine would have become irrelevant due to the assumption of the Aristotelian concept of the agent intellect. On the contrary, the doctrine of illumination is fundamental to the development of a metaphysics of intellection, inasmuch as the manifestation of truth is what is proper to an intellectual being. And this is precisley what light does and, therefore, the divine action of illumination consists in exactly this.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Allers, Rudolf. "Saint Augustin's Doctrine on Illumination". *Franciscan Studies* 12 (1) (1952): 27-46.

Andereggen, Ignacio E. M. *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita.* Buenos Aires: EDUCA, 1989.

Boyer, Charles. *L'idée de vérité dans la philosphie de Saint Augustin.* Paris: Beauchesne, 1920.

39 *Confessions*, 3, 6, 11.

Canals Vidal, Francisco. "El lumen intellectus agentis en la ontología del conocimiento de Santo Tomás." *Convivium* 1 (1956): 100-136.

Caturelli, Alberto. "La doctrina agustiniana sobre el Maestro y su desarrollo en santo Tomás de Aquino." *Revista Portuguesa de Filosofia* 11, no. 2 (1955): 210-210.

Cayré, Fulbert. *Initiation a la philosophie de Saint Augustin.* Paris: Études augustinennes, 1947.

Cuddeback, Matthew C. "Light and Form in St. Thomas Aquinas's Metaphysics of the Knower." Unpublished doctoral dissertation, The Catholic University of America, 1998.

Doolan, Gregory T. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes.* Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2008.

Echavarría, Martín F. "El modo de subsitir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino." *Espíritu* 62, no. 146 (2013): 277-310.

Fabro, Cornelio. *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno.* Milano: Ares, 1983.

Gilson, Étienne. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.* Paris: J. Vrin, 1926.

Gilson, Étienne. *Introduction a l'étude de saint Augustin.* Paris: J. Vrin, 1949.

Hankey, Wayne J. "Participatio divini luminis, Aquinas' doctrine of the Agent Intellect: Our Capacity for Contemplation." *Dionysius* 22 (2004): 149-78.

Jolivet, Régis. *Dieu soleil des esprits: La doctrine augustinienne de l'illumination.* París: Desclée de Brouwer, 1934.

Jordan, Mark D. "The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas." *The Review of Metaphysics* 38, no. 1 (1984): 17-32.

Lázaro Pulido, Manuel. "Aportación de San Buenaventura a una 'Filosofía medieval de la mente'. Reflexiones desde la lectura del itinerarium Mentis in Deum." *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas* 3 (2010): 499-534.

Nejeschleba, Tomáš. "Thomas Aquinas and the Early Franciscan School on the Agent Intellect." *Verbum* 6, no. 1 (April 2004): 67-78.

Nejeschleba, Tomáš. "Bonaventure on the Agent Intellect." *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 4 (2017): 811-821.

O'Rourke, Fran. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas.* Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.Pegueroles, Joan. "La Formación o Iluminación en la Metafísica de San Agustín." *Espíritu* 20, no. 64 (1971): 134-149.

Sellés Dauder, Juan Fernando. "El intelecto agente en algunos maestros franciscanos del s. XVII: Rafael Aversa, Juan Lalemandet, Guillermo van Sichen, Buenaventura Columbo, Bartolomé de Barberis y Wolter Schopen." *Cauriensia* 12 (2017): 661-684.

Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. New York: Benzinger Brothers, 1947.

Thomas Aquinas. *On Spiritual Creatures (De Spiritualibus Creaturis)*. Milwaukee: Marquette University Press, 1949.

Valdivia Fuenzalida. José Antonio. "Nécessité, certitude et illumination selon saint Bonaventure." *Laval théologique et philosophique* 73, no. 2 (2017): 229–254.

White, John R. “The Illumination of Bonaventure. Divine light in theology, philosophy and history according to Bonaventure.” *Fides quaerens intellectum* 1, no. 2 (2001): 201-223.

Martín F. Echavarría
Facultad de Comunicación, Educación y Humanidades
Universitat CEU Abat Oliba
Bellesguard 30
08022 Barcelona (España)
https://orcid.org/0000-0003-3398-8134

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 225-252, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.225

MANUALES TEOLÓGICOS SEGÚN EL PLAN EDUCATIVO DE 1852

THEOLOGICAL MANUALS ACCORDING TO THE EDUCATIONAL PLAN OF 1852

FRANCISCO GONZÁLEZ LOZANO
Centro Superior de Estudios Teológicos de Badajoz

GUADALUPE PÉREZ ORTIZ
Universidad Internacional de la Rioja. Archivos Eclesiásticos de Mérida-Badajoz

AGUSTÍN VIVAS MORENO
Universidad de Extremadura

ROCÍO PÉREZ ORTIZ
Seminario Metropolitano San Atón de Badajoz

Recibido: 26/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

Los manuales de teología son textos que han servido para la formación de los alumnos que cursaron sus estudios en los seminarios; instituciones educativas que surgieron tras la consecución del Concilio de Trento con el fin de dar una formación integral y

homogénea a los candidatos al sacerdocio que por aquel entonces era algo laxa. Teniendo en cuenta que no todos los alumnos que pasaron por los seminarios llegaron a ser sacerdotes, la labor de estas entidades fue muy importante en relación a la promoción de la cultura y de la educación. Desde mediados del siglo XVII, el Estado participó activamente en la organización educativa de estos centros dejando su impronta en cada una de sus actuaciones. El plan de estudios de 1852 es una prueba fiel de ello. En el presente estudio analizaremos los textos que se utilizaban en los seminarios en la primera etapa educativa, es decir, la relacionada con la Teología para comprender mejor los procesos educativos vigentes en la España de mitad del siglo XIX.

Palabras clave: Teología, manuales escolares, seminarios conciliares, educación y cultura

ABSTRACT

The theology manuals are texts that have served for the formation of the students who studied in the seminaries; educational institutions that emerged after the achievement of the Council of Trent in order to give a comprehensive and homogeneous training to candidates for the priesthood, which at that time was somewhat lax. Taking into account that not all the students who went through the seminaries became priests, the work of these entities was very important in relation to the promotion of culture and education in the places where they were developed. Since the mid-17th century, the State has actively participated in the educational organization of these centers, leaving its mark on each of its actions. The curriculum of 1852 is a faithful proof of this. In the present study we will analyze the texts that were used in the seminaries in the first educational stage, that is, the one related to Theology to better understand the educational processes in force in Spain in the mid-nineteenth century.

Keywords: education, schools manuals, conciliars seminaries, theology.

I. APROXIMACIÓN A LOS MANUALES ESCOLARES

Los manuales escolares son herramientas didácticas empleadas en el desarrollo de los procesos educativos en los centros escolares. La presente investigación aborda un estudio de los manuales utilizados en España tras la promulgación del plan de estudio de 1852 para los seminarios conciliares, cen-

trándose de forma particular en los manuales que se impartían en la etapa teológica y dejando al margen para futuros estudios los impartidos en otras etapas (Filosofía, Teología y Derecho Canónico)[1].

El Concilio de Trento en el año 1545 ordenó fundar en todas las diócesis centros destinados a la formación teológica de los clérigos (seminarios), confiando a los obispos su organización interna y académica. El año 1852 marcó un giro importante en los planes formativos de estos centros dado que el gobierno español pretendió tomar las riendas de ellos dictaminando su estructura académica y promulgando los textos que habían de ser empleados en sus aulas.

El presente estudio tiene por objeto analizar las etapas educativas en las que se dividió el plan formativo de los seminarios, centrándonos en los manuales escolares que se emplearon específicamente en la primera etapa formativa, es decir, la etapa teológica.

El manual escolar se concibe como un elemento didáctico y pedagógico creado para ser utilizado en los procesos de enseñanza. Su composición, estructura y contenido dependían de la rama del saber para la que habían sido editados[2]. En primer lugar, nacieron los catones, las cartillas y los catecismos (s. XVI-XVIII). A partir del Plan de Estudios de Carlos III[3] aumentó significativamente su edición y difusión, consolidándose como materiales de prestigio para el aprendizaje.

Las investigaciones en torno a los manuales nos muestran tres patrones bien diferenciados entre sí[4]. En primer lugar, existen modelos objetivistas que analizan el resultado de una determinada obra, esto es, se centran en la estructura interna del propio manual sin tener en cuenta otros elementos. En segundo lugar, encontramos reflexiones más amplias que tratan de examinar la composición, las imágenes, el diseño, la adecuación a la realidad o la didáctica empleada. En último lugar, el método socio-crítico trata de valorar la utilidad del texto en un determinado ambiente cultural.

1 Guadalupe Pérez Ortiz, Francisco González Lozano y Agustín Vivas Moreno, "Aproximación al estudio de los manuales escolares de seminarios conciliares según el plan de estudios de 1852: relevancia para la historia de la educación", *Anales de Documentación,* nº 25 (2022): 1-23, doi.org/10.6018/analesdoc.

2 Manuel Puelles Benítez, "Los manuales escolares en la historia", *Historia de la Educación,* nº 19 (2000): 5-203.

3 Antonio Álvarez Morales, *La Ilustración y la reforma de la Universidad en la España del siglo XVIII*. (Madrid: Pegaso, 1971).

4 Juan de Pablos Pons, "Evaluación de materiales de enseñanza", en *Evaluación de programas: una guía práctica* (Sevilla: Kronos, 1993) 65-80.

Las primeras investigaciones se acercaron a los textos como un producto final editado, esto es, un objeto a usar en el aula por el profesor y el alumno, con la finalidad exclusiva de transmitir una información concisa sobre un tema determinado. Harper añadió que el estudio detallado de estos textos nos permite conocer las opiniones de sus autores, distinguir los grupos sociales para los que fueron editados, así como entender los factores sociopolíticos y culturales reflejados en la época de su uso[5]. Por su parte, J.G. Herlihy recordaba que el manual escolar es, además, una fuente primordial para el conocimiento de la evolución de la ciencia[6].

El crecimiento del interés por los textos académicos favoreció el nacimiento de proyectos de mayor envergadura. El primero de ellos fue el proyecto EMMANUELLE, que consiguió recuperar innumerables fuentes, abarcando más de 80.000 títulos[7]. En la misma línea se encuentra el proyecto MANES[8] que en 1992 empezó a registrar libros de texto editados en España, América Latina y Portugal desde 1808. En este caso fue la UNED la encargada de promover esta iniciativa.

En los últimos tiempos son abundantes las investigaciones sobre manuales escolares, especialmente importantes son las publicaciones que detallan su historiografía[9], las que analizan un periodo histórico[10] o materia[11].

5 G.F. Harper, "Textbooks: an under-used source", *History of Education. Society Bulletin,* nº 25 (1980): 30-40.

6 John Herlihy, *The textbook controversi: issues, aspects and perspectivies* (New Jersey: Norwood, 1992).

7 Alain Choppin, "The Emmanuelle Textbook Project", *Journal of Curriculum studies,* nº 4 (1992): 345-356.

8 Alejandro Tiana, "El proyecto MANES y la investigación histórica sobre los manuales escolares (siglos XIX y XX)", *Historia de la Educación: Revista Interuniversitaria,* nº 19 (2000): 179-194; Alejandro Tiana, *El libro escolar, reflejo de intenciones políticas e influencias pedagógicas*. (Madrid: UNED, 2000); Alejandro Tiana, "Los manuales escolares", en *Nuevas miradas historiográficas sobre la educación en la España de los siglos XIX y XX*, editado por José Guereña. Madrid: Ministerio de Educación, 2010.

9 Gabriela Ossembach y Miguel Somoza (eds.). *Los manuales escolares como fuente para la historia de la educación en América Latina*. (Madrid: UNED, 2001); José Luis Villalaín, *Manuales escolares en España*. (Madrid: UNED, 1997); Antonio Viñao, "El libro de texto y las disciplinas escolares: una mirada a sus orígenes", en *Curriculum editado y sociedad del conocimiento. Texto, multimedialidad y cultura de la escuela,* ed. por Agustín Escolano (Valencia: Tirant lo Blanch, 2006).

10 Agustín Escolano (dir.), *Historia ilustrada del libro escolar en España. Del Antiguo Régimen a la Segunda República.* (Madrid: Fundación Sánchez Ruipérez, 1996); Agustín Escolano, *Historia ilustrada del libro escolar en España. De la postguerra a la reforma educativa*. (Madrid: Fundación Sánchez Ruipérez, 1998); Agustín Escolano, "El libro escolar en la Restauración; el libro escolar en la segunda mitad del siglo XX", en *Historia ilustrada del libro español. La edición moderna. Siglos XIX y XX, ed. por* Hipólito Escolar (Madrid: Pirámide, 1996), 371-397.

11 Ignacio Peiró Martín "La difusión del libro de texto: autores y manuales de historia en los institutos del siglo XIX". *Didáctica de las Ciencias (Experimentales y Sociales),* nº 7 (1993): 39-57;

II. LOS SEMINARIOS CONCILIARES Y LA EDUCACIÓN: BREVE APROXIMACIÓN

En el año 1563, el Concilio de Trento inmerso en importantes debates sobre la instrucción de sus clérigos que en los últimos tiempos venía siendo un poco laxa, instaura la creación obligatoria de los seminarios en todas las diócesis del mundo. Sería el decreto *De Seminariorum erectione et regimine*[12] el que pondría en marcha el seminario conciliar.

Había llegado el momento de renovar la propia institución y reaccionar ante la decadencia interna que se acentuaba por los problemas recién surgidos por las teorías de Lutero, Calvino, Zwinglio y otros movimientos reformistas[13]. Todas las diócesis deberían inaugurar este centro educativo destinado a formar humana y cristianamente a los que serían los futuros pastores de las iglesias locales. Los criterios formativos serían dispuestos por el prelado diocesano que marcaría las directrices principales de su Seminario[14].

Este singular acontecimiento fue de vital importancia en la Iglesia. La nueva institución, el seminario conciliar, sería el semillero de los futuros pastores, dando lugar a unas relaciones educativas singulares y de notable calado en la propia historia de la educación[15].

Raimundo Cuesta Fernández, "La Historia como profesión docente y como disciplina escolar en España", *Historia de la Educación,* nº 12/13 (1993-1994): 449-468; Juan López Martínez, *El currículum: Historia de una mediación social y cultural.* (Granada: Ediciones Osuna, 1996).

12 *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Co*llectio, 9 t. (Friburgi Brisgoviae: Herder, 1963-1980).

13 C. Gutiérrez, *Corpus Tridentinum Hispanicum*, 9 t. (Madrid: CSIC, 1951-2000).

14 Francisco González Lozano, *Historia pedagógica del Seminario Conciliar de San Atón. 1851-1962*. (Badajoz: Fundación CB, 2015); Francisco González Lozano y Guadalupe Pérez Ortiz, "Félix de Soto Mancera. Influencia científico-literaria y pastoral en el Seminario San Atón de Badajoz (1904-1910)", *Revista de Estudios Extremeños,* nº 2 (2016): 1251-1284; Francisco González Lozano y Guadalupe Pérez Ortiz, Influencia pedagógica del obispo Fernando Ramírez Vázquez en el Seminario Conciliar de San Atón. *XLIV Coloquios Históricos de Extremadura.* Trujillo, 2015; Francisco González Lozano y Guadalupe Pérez Ortiz, "La biblioteca del Seminario metropolitano San Atón de Badajoz", *Hispania Sacra,* nº 132 (2014): 373-387.

15 Camilo Abad, *El Seminario Pontificio de Comillas: historia de su fundación y primeros años (1881-1925).* (Madrid: Tipografía católica, 1928); Juan Ramón Diaz, *El Seminario conciliar de San Ildefonso de Toledo: cien años de historia (1889-1989).* (Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 1991); Francisco González Lozano, Historia pedagógica del Seminario Conciliar de San Atón. 1851-1962. (Badajoz: Fundación CB, 2015); Javier Vergara Ciordia, *Historia y pedagogía del seminario conciliar en Hispanoamérica, 1563-1800.* (Madrid: Dykinson, 2004); José Espinosa Sarmiento, *El seminario de El Escorial en tiempos de San Antonio María Claret (1861-1868).* (Pamplona: EUNSA, 1995); Justo Garcia Sánchez, *Apuntes históricos del Seminario Conciliar de San Cayetano de Ciudad Rodrigo: un testimonio de la impronta institucional y política de Campomanes.* (Oviedo: Marcial Pons, 2009).

A finales del siglo XVII, la asistencia espiritual se había puesto al servicio del poder temporal. Numerosas leyes civiles reflejaban este proceso secularizador. Quizás quepa mencionar como muestra de esta centralización estatal a la Pragmática Sanción de 2 de abril de 1767 por la que se expulsaba de España a la Compañía de Jesús, controlando de este modo el Estado, la educación, de la que resulta la Real Cédula de 14 de agosto de 1768 destinó los edificios de los jesuitas a la instalación de seminarios conciliares allá donde no los hubiere. Como consecuencia, el Real Decreto de 8 de noviembre de 1770 y 14 de octubre de 1771 disponía que la enseñanza pública de Gramática, Retórica, Geometría y Artes estaría bajo la jurisdicción universitaria y en manos del Gobierno.

La muestra más clara de lo que apuntamos es el juramento regalista: «etiam iuro me nunquam promoturum, defensurum, docturum directe neque indirecte quaestiones contra auctoritatem civilem regiaque regalía» [16] (Real Cédula, 18052). El notable giro dejaba la educación en manos del Estado. Por lo que respecta a los seminarios conciliares, se dictaminó que el propio rey tenía el derecho de aprobar o regular las constituciones que organizaban las directrices de estos centros[17].

Desde el siglo XVIII, los seminarios conciliares estuvieron al amparo de las reformas promovidas por la Iglesia española e impulsadas por Carlos III y sus sucesores. El intervencionismo estatal en materia religiosa se fue extendiendo progresivamente, hasta tal punto que los seminarios se convirtieron más en cantera de promotores del nuevo orden social que en pastores dedicados al servicio del pueblo de Dios. Años más tarde, la Constitución de 1812 abría campo al Liberalismo. Una nueva realidad política que se reflejó en una nueva concepción cultural, en la que el Estado controlaba toda la vida nacional, comenzando por los primeros pasos educativos. Los siguientes planes de estudio decretados por el Gobierno mostraban este intervencionismo estatal y el proceso secularizador mencionado.

Desde el punto de vista político, los años previos a la firma del nuevo Concordato de 1851, umbral al plan de estudios que analizamos, vienen marcados por la década moderada de Narváez en el Gobierno (1844-1854). Se relajaron las tensiones Iglesia-Estado que años atrás habían surgido por numerosas leyes

16 Real Cédula de 22 de enero de 1771. En *Novísima recopilación de las leyes de España*. Madrid, 1805, Libro VIII, título V, ley III.

17 Javier Vergara Ciordia, "La actitud de la jerarquía eclesiástica ante el fenómeno de la secularización docente ilustrada", en *Estudios sobre la secularización docente en España.* (Madrid: UNED, 1997).

anticlericales y que cerró, incluso, las puertas de la Nunciatura eclesiástica[18]. Se firmó un Convenio con la Santa Sede y las relaciones se normalizaron. Y el año 1851 se estableció un nuevo Concordato que regularía las relaciones entre la Iglesia y España[19]. Sin embargo, se observan vetos del Estado a la jerarquía eclesiástica en materia educativa. La decisión más relevante, en este ámbito secularizante, fue la supresión de las facultades de Teología de las universidades españolas[20]. El Estado no necesitaba a la Iglesia en el ámbito educativo y la promotora de cultura fue expulsada del ambiente universitario.

En relación a los seminarios conciliares, la normativa fue clara: se ordenó elaborar un nuevo plan de estudios que desarrollara los acuerdos del reciente Concordato. Así, el 28 de septiembre de 1852 se decretaba un actualizado plan formativo para los colegiales[21]. Si el currículum oficial era regulado por el Estado, la amplia y diversa formación clerical estaría en manos de los prelados diocesanos. Aquellos que desearan una titulación oficial debían examinarse en los seminarios centrales, que fueron instaurados a tal efecto[22].

La repercusión en la formación de los futuros sacerdotes fue doble: por un lado, debían cursar asignaturas decretadas por el plan oficial estatal; por otro, los obispos dictaminarían cómo habría de ser la formación integral de sus colegiales.

III. DIRECTRICES EDUCATIVAS DEL PLAN DE ESTUDIOS DE 1852

1.Estructura académica del plan de estudios

El nuevo plan de estudios decretado por el Ministro de Justicia y Gracia en 1852 reiteraba la libertad de los prelados respecto a la organización de los estudios, siempre que sus efectos se limitaran a la carrera eclesiástica. Una vez establecidos los seminarios centrales, en los que se obtendrían los títulos de licenciado y doctor, urgía la necesidad de redactar un plan de estudios para el resto de los seminarios que garantizara una homogeneidad en la formación de los alumnos en todo el territorio español.

18 Vicente Cárcel Ortí, "Decadencia de los estudios eclesiásticos en la España del siglo XIX", *Hispania Sacra,* nº 33 (1981): 19-92.

19 Juan Pérez de Alhama, "Presupuestos político económicos al Concordato Español de 1851", *Scriptorium Victoriense*, nº 2 (1962): 245-275.

20 *La Gaceta*, 1852, n. 6555, art. 1.

21 *La Gaceta*, 1852, n. 6674, art. 2.

22 *La Gaceta*, 1852, n. 6555, arts. 3-4.

El plan de estudios, acordado entre el ministro de Gracia y Justicia y la Nunciatura, bajo el título de *Plan de estudios para los seminarios conciliares de España*, comprendía las siguientes etapas, 1ª, Cuatro años de Humanidades y tres de Filosofía, en Humanidades se comprendían los estudios de gramática, prosodia, retórica, historia y lengua griega; en Filosofía, junto a lo estrictamente filosófico, otras materias como física y química. 2ª, Siete años de Teología, en las que se cursaba dogma, moral, sagrada escritura, patrología, concilios, oratoria sagrada, lengua hebrea y liturgia. 3ª, Tres cursos de Derecho Canónico, formado por instituciones y decretales.

PLAN DE ESTUDIOS DE 1852	
Latín y Humanidades	
Curso académico	*Materias*
Primer curso	Rudimentos de latín y castellano
	Sintaxis de latín y castellano
	Historia sagrada
Segundo Curso	Sintaxis latina y castellana
	Prosodia y ortografía
	Historia profana
Tercer curso	Retórica teorética
	Principios de lengua griega
	Historia profana
Cuarto Curso	Retórica práctica
	Lengua griega
	Historia particular de España
Filosofía	
Curso académico	*Materias*
Primer curso	Lógica
	Metafísica
	Historia de España
Segundo curso	Ética
	Elementos de matemáticas
Tercer curso	Física experimental
	Nociones de química
	Cálculo diferencial e integral
	Físico-matemáticas
Teología	
Curso académico	*Materias*

Primer curso	Fundamentos de Religión
	Lugares teológicos
	Elementos de lengua hebrea
Segundo curso	Instituciones teológico-dogmáticas
	Historia y disciplina eclesiástica
	Conclusión de lengua hebrea
Tercer curso	Instituciones teológico-dogmáticas
	Historia y disciplina eclesiástica
	Teología moral
Cuarto curso	Teología dogmático-moral
	Historia y disciplina eclesiástica
Quinto curso	Instituciones bíblicas
	Crítica y hermenéutica general
	Patrología
	Oratoria sagrada
Sexto curso	Sagrada Escritura
	Crítica y hermenéutica particular
	Patrología
	Oratoria sagrada
Séptimo curso	Disciplina del Concilio de Trento y particular de España
Derecho Canónico	
Curso académico	*Materias*
Primer curso	Derecho público Eclesiástico
	Instituciones canónicas
Segundo curso	Decretales
Tercer curso	Disciplina del Concilio de Trento y particular de España

1. Plan de estudios de 1852

2. La etapa teológica y los manuales escolares del Plan de 1852

El Plan de estudios establece, por tanto, siete años para el estudio de la Sagrada Teología con el fin de obtener el título de doctor; no obstante, los cuatro primeros años serían el requisito mínimo para el grado de bachiller y, superados los dos siguientes, el candidato podría acceder a la licenciatura.

Las clases darían comienzo el uno de septiembre y se prolongarían hasta el primero de junio. Las vacaciones para todos los alumnos, incluidos los de Latín y Filosofía, serán las de Navidad, tres días de carnaval y miércoles de ceniza, y los días de Semana Santa a los que se añadirán tres días de Pascua de Pentecostés.

Las clases durarán hora y media por la mañana y hora y media por la tarde; las materias de Hebreo, Historia y disciplina eclesiástica y Oratoria sagrada ocuparán media hora por las mañanas; el resto de las asignaturas completarán el horario lectivo.

Respecto a los ejercicios para obtención de grado se detallan los dos que habrán de superarse: para los que desearan obtener el grado de bachiller en Teología, el primero consistirá en media hora de preguntas sobre materias estudiadas en los cuatro o cinco años de estudio. En el segundo ejercicio el graduando sostendrá una tesis durante media hora, previa preparación de veinticuatro horas bajo vigilancia del rector; dos profesores preguntarán al alumno durante diez minutos, a los que deberá responder silogísticamente el candidato. Los que aspiren a la licenciatura en Teología deberán superar tres ejercicios: el primero de ellos, en forma de tentativa, respondiendo durante tres cuartos de hora a las preguntas de las materias cursadas en los años anteriores; el segundo consistirá en la exposición durante tres cuartos de hora de una tesis elegida al azar de entre las diferentes materias, a las que preguntarán dos catedráticos durante un cuarto de hora y el alumno deberá satisfacer sus cuestiones; en el tercer ejercicio el alumno responderá a una pregunta de entre las redactadas para tal efecto sobre cualquier materia estudiada durante los años en Teología.

En cuanto a la obtención del grado de doctor se realizará del siguiente modo: durante dos horas el candidato deberá explicar una proposición escogida al azar de entre todas las materias estudiadas durante la carrera, contestando también a las observaciones que le hagan los profesores; en el segundo ejercicio el candidato deberá escribir y disertar durante media hora sobre alguna de las proposiciones extraídas. El pago de la matrícula también será anual y ascenderá a 50 reales, sin prejuicio de la pobreza del candidato atestiguada por los padres, párroco u otra institución competente.

A continuación, detallamos el listado de asignaturas y manuales escolares propuestos en el Plan de estudios de 1852 y sus autores relacionados exclusivamente con la etapa teológica.

Asignaturas, autores y manuales de Teología. 1852		
Asignatura	*Autor*	*Manual*
Fundamentos de religión, lugares teológicos e instituciones dogmáticas	PERRONE, G.	*Prealectiones theologicae quas in Collegio Romano S.J. habetat*
Historia y disciplina eclesiástica	PALMA, J.B.	*Praelectiones historiae ecclesiasticae...*
Teología moral	SCAVINI, P.	*Theologia moralis universa ad mentem S. Alphonsi M. de Ligorio...*
	GURY, J.P.	*Compendium Theologiae Moralis*. Barcinone
Sagrada Escritura	JANSSENS, J.H.	*Hermeneutica sacra seu introductio in omnes singulos libros sacros veteris ac novi foederis*
Patrología	ANNAT, P.	*De Sanctis Ecclesiae patribus: tractatio ad usum Hispaniae seminariorum...*
Patrología	TRICALET, P.J.	*Biblioteca portatil de los Padres y Doctores de la Iglesia desde el tiempo de los apostoles*
Hebreo	SLAUGHTER, E.	*Grammatica hebraica*
Oratoria sagrada	LUIS DE GRANADA.	*Los seis libros de la retórica eclesiástica ó De la manera de predicar*
Disciplina del Concilio de Trento y particular de España	VILLANUÑO, M. de.	*Summa Conciliorum Hispaniae: quotquot inveniri potuerunt ad usque saeculum proxime praeteritum*
Derecho público eclesiástico	DEVOTI, G.	*Institutionum canonicarum*
Decretales	ENGEL, L.	*Manuale parochorum de plerisque functionibus et obligationibus...*

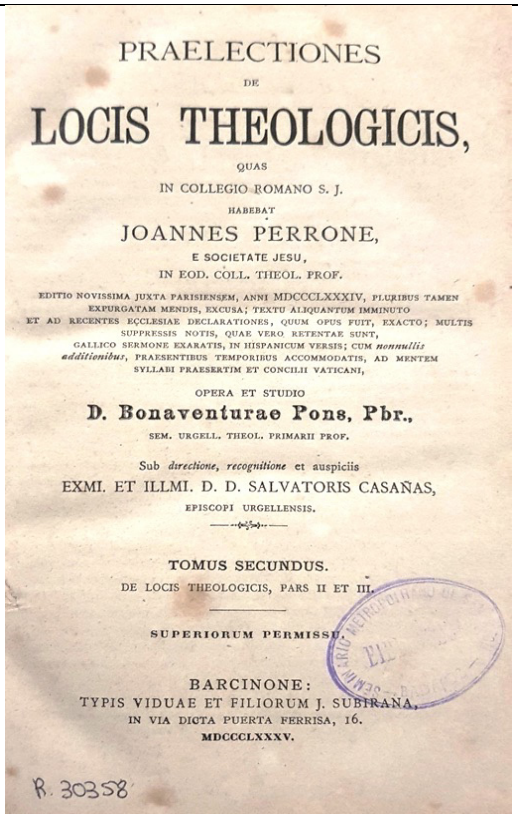
2. Asignaturas, autores y manuales de Teología. 1852

La relación de manuales escolares expuesta nos hace comprender la influencia de estas herramientas puestas al servicio de la educación de los colegiales. El Plan de estudios de 1852 marcó las directrices pedagógicas mediante la obligatoriedad de uso de algunos de ellos. El paso de los años hizo que se fueran seleccionando otros, de diversa índole, para la educación en el Seminario Conciliar de San Atón de Badajoz.

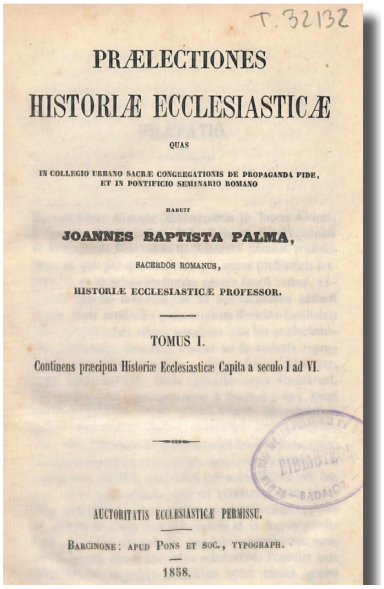
3. SELECCIÓN Y MUESTRA DE MANUALES ESCOLARES DE LA ETAPA TEOLÓGICA

Presentamos a continuación los manuales que se utilizaron para impartir las asignaturas de Teología en los seminarios conciliares a partir del Plan de Estudios de 1852[23]. Para su exposición aparecerá la ficha catalográfica de cada obra, así como una breve descripción de la misma que va a acompañada de una imagen de la portada.

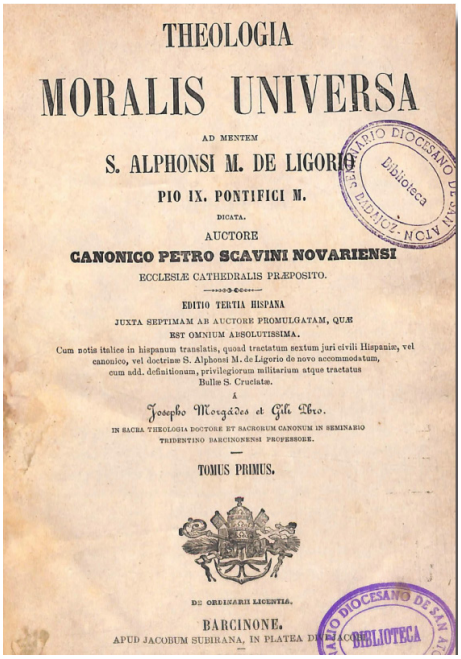
23 PÉREZ ORTIZ, Mª G; GONZÁLEZ LOZANO, F.; VIVAS MORENO, A. Aproximación al estudio de los manuales escolares de seminarios conciliares según el plan de estudios de 1852… op. cit.

Manual para la asignatura Fundamentos de Religión	
Ficha catalográfica	*Detalle*
Autor: Perrone, Giovanni (S.I.) (1794-1876) Título: Praelectiones theologicae quas in Collegio Romano S.J. habetat /Joannes Perronee Societate Iesu. Barcinone: Typis viduae et filiorum J. Subirana, 1885 Descripción física: v. 2.; 23 cm.	 PRAELECTIONES DE LOCIS THEOLOGICIS, QUAS IN COLLEGIO ROMANO S. J. HABEBAT JOANNES PERRONE, E SOCIETATE JESU, IN EOD. COLL. THEOL. PROF. EDITIO NOVISSIMA JUXTA PARISIENSEM, ANNI MDCCCLXXXIV, PLURIBUS TAMEN EXPURGATAM MENDIS, EXCUSA; TEXTU ALIQUANTUM IMMINUTO ET AD RECENTES ECCLESIAE DECLARATIONES, QUUM OPUS FUIT, EXACTO; MULTIS SUPPRESSIS NOTIS, QUAE VERO RETENTAE SUNT, GALLICO SERMONE EXARATIS, IN HISPANICUM VERSIS; CUM *nonnullis additionibus*, PRAESENTIBUS TEMPORIBUS ACCOMMODATIS, AD MENTEM SYLLABI PRAESERTIM ET CONCILII VATICANI, OPERA ET STUDIO D. Bonaventurae Pons, Pbr., SEM. URGELL. THEOL. PRIMARII PROF. Sub *directione, recognitione* et auspiciis EXMI. ET ILLMI. D. D. SALVATORIS CASAÑAS, EPISCOPI URGELLENSIS. TOMUS SECUNDUS. DE LOCIS THEOLOGICIS, PARS II ET III. SUPERIORUM PERMISSU. BARCINONE: TYPIS VIDUAE ET FILIORUM J. SUBIRANA, IN VIA DICTA PUERTA FERRISA, 16. MDCCCLXXXV. R. 30358
Síntesis: La finalidad de la obra no es otra que plantear la Religión como un fundamento de la Teología, cuestión fundamental para la época, marcada por la Ilustración que promovía un divorcio entre la razón y la fe. En sus objetivos destaca mostrar la existencia de la revelación divina, oponiéndose así a los que argumentaban que la fe no era razonable. Para ello es primordial acudir a las fuentes de la revelación, a los «lugares teológicos», en orden a descubrir la plena verdad de cuanto existe.	

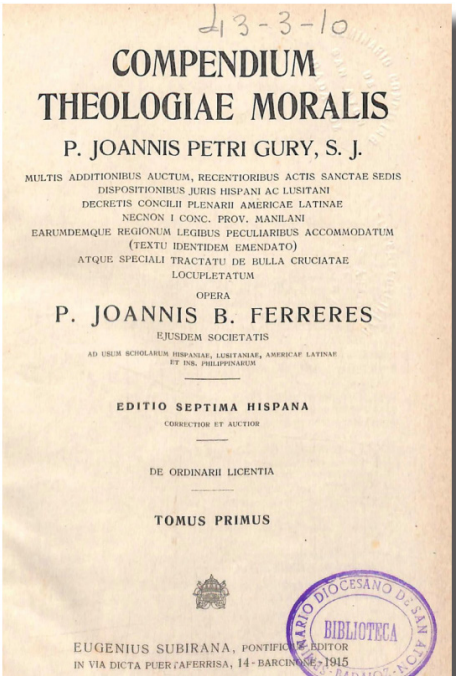
3. Manual para la asignatura Fundamentos de Religión

Manual para la asignatura Historia y disciplina eclesiástica	
Ficha catalográfica	*Detalle*
Autor: Palma, Juan Bautista Título: Praelectiones historiae ecclesiasticae quas in coleggio urbano sacrae congregationis de propaganda fide et in pontificio seminario romano / habuit Joannes Baptista Palma. Publicación: Barcinone: apud Pons et Soc., 1862 (Typograph. Joannis Vilá et Soc.) Descripción física: 4 v.; 23 cm.	
Síntesis: Este manual de carácter apologético, adentraba al colegial en el conocimiento de la historia de la Iglesia. La exposición doctrinal de los numerosos concilios de la Iglesia aseguraba el dogma de la fe; en el relato del desarrollo de estas reuniones eclesiásticas se presentan a los papas que convocaban los concilios y a los participantes, destacando las posturas de los obispos católicos frente a las fisuras que podrían producir doctrinas ajenas a la católica. La obra se difunde a lo largo de cuatro volúmenes. El primero de ellos recoge el desarrollo histórico de la Iglesia desde el siglo I hasta el VI. En el segundo se extiende hasta el siglo XIV. El tercer volumen finaliza en el siglo XV; el último concluye con el siglo XIX. La extensión temporal que analiza Palma le obliga a sintetizar los acontecimientos analizados. Sin embargo, no es óbice para que en sus páginas podamos encontrar los detalles más significativos y las explicaciones más oportunas que hagan comprender la evolución de la historia eclesiástica al lector.	

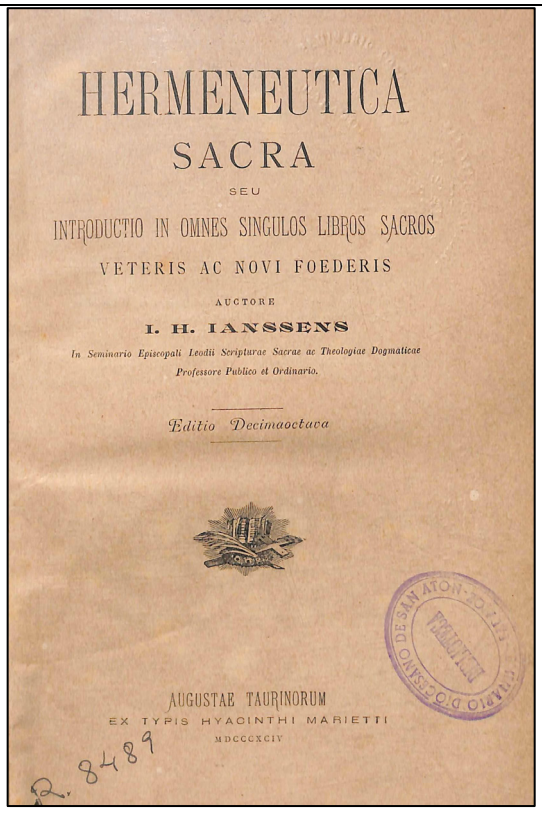
4. Manual para la asignatura Historia y Disciplina Eclesiástica

Manual para la asignatura teología moral	
Ficha catalográfica	*Detalle*
Autor: Scavini, Pietro (1790-1869) Título: Theologia moralis universa: ad mentem S. Alphonsi M. de Ligorio… / auctore Petro Scavini Novariensi. Edición: Editio tertia hispana, juxta septiman ab auctore promulgatam…cum notis italice in hispanum translatis… a Josepho Morgádes et Gili. Publicación: Barcinone: Apud Jacobum Subirana, 1859 (Ex typis Vicentii Magriñá) Descripción física: 2 v. (1012; 1059 p., [4] h. de lam.); 24 cm.	 THEOLOGIA MORALIS UNIVERSA AD MENTEM S. ALPHONSI M. DE LIGORIO PIO IX. PONTIFICI M. DICATA. AUCTORE CANONICO PETRO SCAVINI NOVARIENSI ECCLESIÆ CATHEDRALIS PRÆPOSITO. EDITIO TERTIA HISPANA JUXTA SEPTIMAM AB AUCTORE PROMULGATAM, QUÆ EST OMNIUM ABSOLUTISSIMA. Cum notis italice in hispanum translatis, quoad tractatum sextum juri civili Hispaniæ, vel canonico, vel doctrinæ S. Alphonsi M. de Ligorio de novo accommodatum, cum add. definitionum, privilegiorum militarium atque tractatus Bullæ S. Cruciatæ. A Josepho Morgádes et Gili Pbro. IN SACRA THEOLOGIA DOCTORE ET SACRORUM CANONUM IN SEMINARIO TRIDENTINO BARCINONENSI PROFESSORE. TOMUS PRIMUS. DE ORDINARII LICENTIA. BARCINONE. APUD JACOBUM SUBIRANA, IN PLATEA DE Biblioteca BIBLIOTECA
Síntesis: El manual escolar que habría de impartirse en el área de Moral sería el de Scavini. Se trata de un comentario a la Summa de Santo Tomás de Aquino. La estructura de este extenso manual refleja la metodología escolástica en forma de pregunta y respuesta, agrupadas en los grandes bloques de la Moral cristiana. El primer volumen, a modo introductorio, se reflexionaba sobre la conciencia, las leyes, las virtudes teologales y el primer mandamiento del Decálogo. El resto de los mandamientos bíblicos, así como los de la Iglesia se recogían en los volúmenes II y III. El análisis de los sacramentos abarcaba la mayor parte de las páginas de esta colección, así el Bautismo y la Confirmación (vol. IV), la Eucaristía (vol. V), la Penitencia, la Unción de enfermos y Orden sacerdotal (vol. VI), y el Matrimonio (vol. VII) eran analizados desde el punto de vista moral.	

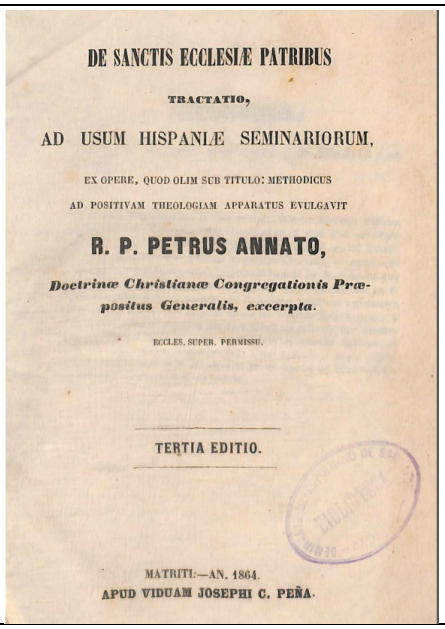
5. Manual para la asignatura de Teología Moral

Manual para la asignatura teología moral	
Ficha catalográfica	*Detalle*
Autor: Gury, Jean Pierre (S.I.) (1801-1866) Título: Compendium theologiae moralis / P. Joannis Petri Gury, S. J.; multis additionibus auctum, recentioribus actis sanctae sedis…opera Joannis B. Ferreres eiusdem societatis. Edición: 7ª ed. hispana. Publicación: Descripción física: v.; 22 cm.	
Síntesis: Se trata de un manual ordenado, claro en las nociones que se presentan, sistemático en los principios expuestos y de fácil acceso a los alumnos que iniciaban su andadura en la etapa teológica y se adentraban en la tradición moral católica. La exposición de la moral sigue los pasos de Santo Tomás de Aquino y San Alfonso María de Ligorio, autores tradicionales en la fe de la Iglesia en materia de moral. Sus explicaciones, por tanto, pueden ser tildadas de clásicas y se apartan de una moral laxa o rigorista.	

6. Manual para la asignatura de Teología Moral

Manual para la asignatura Sagrada Escritura	
Ficha catalográfica	*Detalle*
Autor: Janssens, J. H. Título: Hermeneutica sacra seu introductio in omnes singulos libros sacros veteris ac novi foederis... / auctore I.H. Ianssens. Edición: Editio decimaoctava. Publicación: Augustae Taurinorum : [s.n.], 1894 (ex typis Hyacinthi Marietti) Descripción física: 412, [4] p.; 24 cm.	
Síntesis: La finalidad de la obra resulta ser la comprensión de la Teología como cuestión sustancial para la vida. Plantea como elementos destacados la revelación frente aquellos que opinan la irracionalidad de la fe. Su obra se divida en varias secciones a través de las cuales el alumno adquiría un sobrado conocimiento del libro sagrado católico. El primero de los capítulos, a modo introductorio, detallaba la composición del canon sagrado, es decir, la norma a través de la cual un texto es considerado perteneciente a la Sagrada Escritura; en esta parte se explicaba cómo fue el Concilio de Trento el que fijó definitivamente el número de libros de la Biblia.	

7. Manual para la asignatura Sagrada Escritura

Manual para la asignatura Patrología	
Ficha catalográfica	*Detalle*
Autor: Annat, P. Título: De Sanctis Ecclesiae patribus: tractatio ad usum Hispaniae seminariorum… Publicación: Matriti, Apud Viudam Josephi Peña, 1864. Edición: 3º Descripción física: 391 p.; 22 cm.	

DE SANCTIS ECCLESIÆ PATRIBUS

TRACTATIO,

AD USUM HISPANIÆ SEMINARIORUM,

EX OPERE, QUOD OLIM SUB TITULO: METHODICUS
AD POSITIVAM THEOLOGIAM APPARATUS EVULGAVIT

R. P. PETRUS ANNATO,

Doctrinæ Christianæ Congregationis Præpositus Generalis, excerpta.

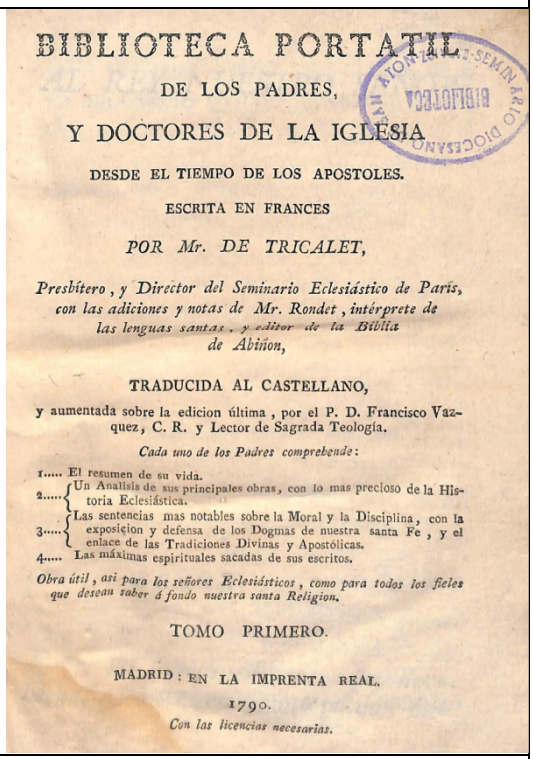
ECCLES. SUPER. PERMISSU.

TERTIA EDITIO.

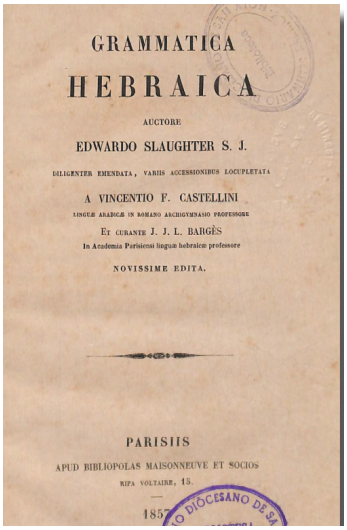
MATRITI:—AN. 1864.
APUD VIDUAM JOSEPHI C. PEÑA.

Síntesis: Un total de cuarenta y cinco capítulos componen la obra. Los cuatro primeros se dedican a justificar la importancia de los Santos Padres en la vida de la Iglesia, así como la relevancia que tiene su estudio para los que accederían al ministerio sacerdotal. También se afirma la infalibilidad de estos doctores de la Iglesia en materia de fe, así como algunas reglas necesarias para interpretar adecuadamente los textos que se recogen. Este pequeño manual recoge los principales autores cristianos de la antigüedad. De entre ellos destacan San Juan Damasceno, San Anselmo, San Bernado, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. De cada uno de ellos se recoge una breve biografía, la enumeración de sus obras más importantes con sus ediciones más recientes. Destaca también qué textos han de ser atribuidos a estos autores distinguiéndolos de otros textos espurios o de dudosa atribución. La obra concluye con un breve relato de la historia de San Jerónimo con su "De viris illustribus" hasta Roberto Belarmino, con "De scriptoribus ecclesiasticis".

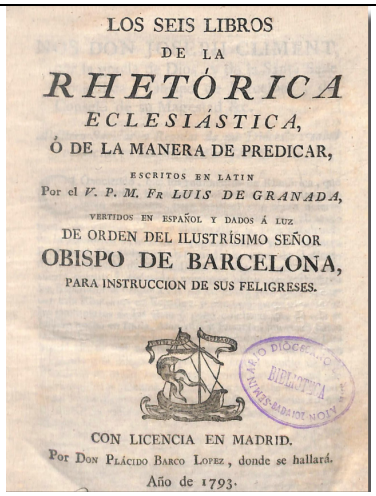
8. Manual para la asignatura Patrología

Manual para la asignatura Patrología	
Ficha catalográfica	*Detalle*
Autor: Tricalet, P. J. Título: Biblioteca portatil de los Padres y Doctores de la Iglesia desde el tiempo de los apostoles. Publicación: Madrid, en la Imprenta Real, 1790-1791. Descripción física: v.; 22 cm.	 BIBLIOTECA PORTATIL DE LOS PADRES, Y DOCTORES DE LA IGLESIA DESDE EL TIEMPO DE LOS APOSTOLES. ESCRITA EN FRANCES *POR Mr. DE TRICALET,* *Presbítero, y Director del Seminario Eclesiástico de Paris, con las adiciones y notas de Mr. Rondet, intérprete de las lenguas santas, y editor de la Biblia de Abiñon,* TRADUCIDA AL CASTELLANO, y aumentada sobre la edicion última, por el P. D. Francisco Vazquez, C. R. y Lector de Sagrada Teología. *Cada uno de los Padres comprehende:* 1..... El resumen de su vida. 2..... Un Analisis de sus principales obras, con lo mas precioso de la Historia Eclesiástica. 3..... Las sentencias mas notables sobre la Moral y la Disciplina, con la exposicion y defensa de los Dogmas de nuestra santa Fe, y el enlace de las Tradiciones Divinas y Apostólicas. 4..... Las máximas espirituales sacadas de sus escritos. *Obra útil, así para los señores Eclesiásticos, como para todos los fieles que desean saber á fondo nuestra santa Religion.* TOMO PRIMERO. MADRID: EN LA IMPRENTA REAL. 1790. *Con las licencias necesarias.*
Síntesis: La obra del francés Tricalet, traducida al castellano por Francisco Vázquez, detalla la doctrina de los Santos Padres. El esquema de cada uno de ellos nos muestra un resumen de su vida, el análisis de sus principales obras, las sentencias sobre moral y disciplina eclesiástica, los dogmas que comentan y las máximas espirituales que recomiendan a los cristianos de su época. Se presenta, por tanto, como una obra útil para los sacerdotes, para todos los fieles y para los que se preparan al ministerio sacerdotal.	

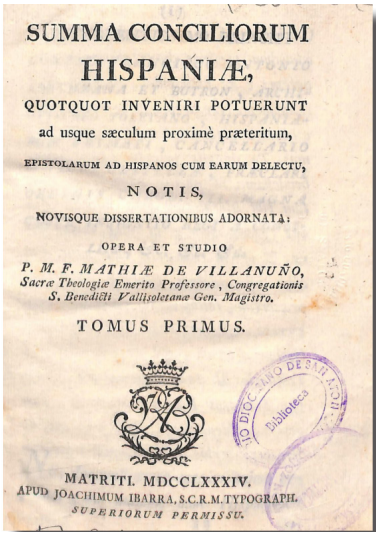
9. Manual para la asignatura Patrología

Manual para la asignatura de Hebrero	
Ficha catalográfica	**Detalle**
Autor: Slaughter, Edward (S.I.) (1655-1729) Título: Grammatica hebraica / auctore Edwardo Slaughter, S. J.; diligenter emendata, variis accessionibus locupletata a Vincentio F. Castellini; et curante J. J. L. Bargès. Edición: Novissime edita. Publicación: Parisiis: Apud Bibliopolas Maisonneuve et Socios, 1857 (Ex typis Marii Nicolai) Descripción física: [4], 119, [1] p.; 20 cm	
Síntesis: El texto de Slaughter era una obra de consulta para los que se iniciaban en la profundización de la Sagrada Escritura. A pesar de que existieron contadas excepciones en las que algunos seminarios no implantaran adecuadamente esta formación en lengua clásica, podemos afirmar que se obtuvo un conocimiento suficiente para adentrarse en la Sagrada Escritura y en sus textos originales. El autor, en su primer capítulo, expone los símbolos utilizados en hebreo, así como la pronunciación clásica que habría de emplearse. Las siguiente cinco secciones desgranan la composición sintáctica, los tiempos verbales, los nombres, pronombres y prefijos y la puntuación. En cada explicación teórica se añaden ejemplos que van adentrando al alumno en la praxis de traducción del texto. El último apartado del manual, tras la explicación de los números ordinales, recoge nuevos ejercicios prácticos gramaticales. A modo de repaso, el profesor podía ofrecerlos para comprobar la adquisición de conocimientos por parte del alumno.	

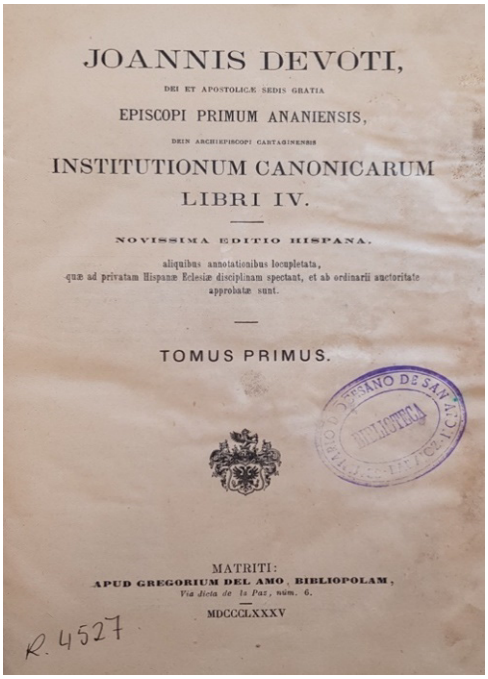
10. Manual para la asignatura Hebreo

Manual para la asignatura de Oratoria Sagrada	
Ficha catalográfica	*Detalle*
Autor: Luis de Granada (O.P.) (1504-1588) Título: Los seis libros de la retórica eclesiástica / escritos en latín por el V. P. M. Fray Luis de Granada; y dados a luz de orden del Ilmo. Sr. José Climent. Publicación: Barcelona: [s.n.], 1884 (imprenta de la V. e H. de J. Subirana) Descripción física: 2 v. (259, [5]; 247 p.); 19 cm.	 LOS SEIS LIBROS DE LA RHETÓRICA ECLESIÁSTICA, Ó DE LA MANERA DE PREDICAR, ESCRITOS EN LATIN Por el V. P. M. Fr LUIS DE GRANADA, VERTIDOS EN ESPAÑOL Y DADOS Á LUZ DE ORDEN DEL ILUSTRÍSIMO SEÑOR OBISPO DE BARCELONA, PARA INSTRUCCION DE SUS FELIGRESES. CON LICENCIA EN MADRID. Por Don Plácido Barco Lopez, donde se hallará. Año de 1793.
Síntesis: Resulta muy iluminador el prólogo que hace el propio fray Luis. Tras haber escrito numerosos sermones a lo largo de su vida, teniendo claro que su intención no era otra que la de mostrar a Cristo a los que le escucharan alcanzando así la salvación de sus almas, había llegado el momento de aconsejar a otros predicadores en el arte noble de la retórica. Tres son, según él, los oficios de un buen predicador: inventar, hablar y pronunciar; estas acciones, entrelazadas sabiamente, pueden conseguir mantener la atención de los oyentes y transmitir de un modo más eficaz el mensaje que se desea manifestar. El texto está compuesto por seis libros en los que va desgranando el oficio de predicación a los clérigos católicos. El primero de ellos desglosa el origen del arte de la Retórica, su utilidad, dignidad y finalidad; en un segundo momento distingue retórica de dialéctica, exponiendo de modo diáfano las formas de los argumentos (inducción, silogismo, raciocinio, dilema, enumeración o expedición). El tercer libro se centra en que el predicador debe mover al oyente en los afectos y para ello explica numerosas técnicas, como la amplificación de la argumentación, las descripciones y cómo los afectos nos ayudan a relacionarnos con Dios. Se aborda seguidamente las seis partes de un buen discurso, a saber, el exordio, la narración, la proposición, la confirmación, el rechazo y la conclusión. El quinto libro expone otros recursos útiles en la predicación, como la alabanza, el adorno, el ornato o la elocución. En la última sección se dedica a la pronunciación; una buena dicción es el último vehículo que existe entre el predicador y el oyente, de ahí que ha de ser lo más pulcra posible.	

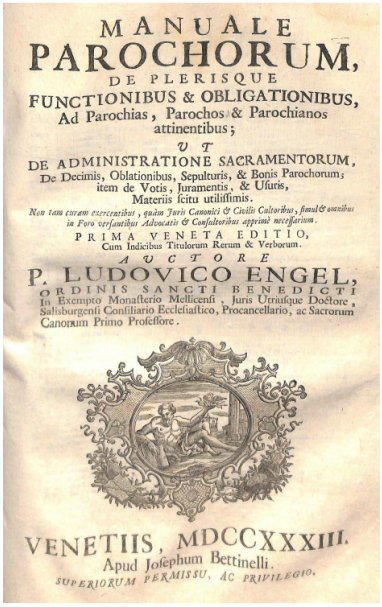
11. Manual para la asignatura Oratoria Sagrada

Manual para la asignatura Disciplina del Concilio de Trento y particular de España	
Ficha catalográfica	*Detalle*
Autor: Villanuño, Matias de (O.S.B.) Título: Summa Conciliorum Hispaniae quotquot inveniri potuerunt ad usque saeculum proximè praeteritum, epistolarum ad hispanos cum earum delectu: notis novisque dissertationibus adornata / opera et studio… Mathiae de Villanuño… Congregationis S. Benedicti…; tomus primus. Publicación: Matriti: apud Joachimum [sic] Ibarra…, 1784. Descripción física: [2], XVIII, 596 p.; 4º (21 cm)	 SUMMA CONCILIORUM HISPANIÆ, QUOTQUOT INVENIRI POTUERUNT ad usque sæculum proximè præteritum, EPISTOLARUM AD HISPANOS CUM EARUM DELECTU, NOTIS, NOVISQUE DISSERTATIONIBUS ADORNATA: OPERA ET STUDIO P. M. F. MATHIÆ DE VILLANUÑO, Sacræ Theologiæ Emerito Professore, Congregationis S. Benedicti Vallisoletanæ Gen. Magistro. TOMUS PRIMUS. MATRITI. MDCCLXXXIV. APUD JOACHIMUM IBARRA, S.C.R.M. TYPOGRAPH. SUPERIORUM PERMISSU.
Síntesis: La obra que compendió Villanuño se basó en la "Collectio Maxima Conciliorum" que había preparado el Cardenal Aguirre y que había sido designada como libro de texto para los centros docentes universitarios a mediados del siglo XVIII. La razón del estudio de esta materia se encuentra en la necesidad de conocer las decisiones más singulares de los obispos hispanos en los primeros siglos del cristianismo en nuestro territorio. Desde la antigüedad, cada diócesis estaba gobernada por un prelado; y dentro de una misma provincia ocupaba un puesto preeminente la sede metropolitana. La Iglesia hispana celebraba asambleas periódicas en las que se abordaban temas eclesiales o políticos; convocados por el obispo de una diócesis concreta, o por la sede primada, estos concilios particulares o generales eran la ocasión para tomar el pulso a los cristianos y dirimir cuestiones pendientes, de tipo religioso, jurídico o civil. Los textos recogidos por Villanuño se refieren al desarrollo de estas asambleas episcopales; se detallan los asistentes y los temas fundamentales a tratar. Los coloquios sobre temas litúrgicos o disciplinares, en los que podían intervenir otros religiosos o lacios, facilitaron el conocimiento interno de la historia de la Iglesia en Hispania.	

12. Manual para la asignatura Disciplina del Concilio de Trento y particular de España

Manual para la asignatura Derecho público eclesiástico	
Ficha catalográfica	*Detalle*
Autor: Devoti, Giovanni (1744-1820) Título: Ioannis Devoti... Institutionum Canonicarum Libri IV. Edición: Novissima editio Hispana, aliquibus annotationibus locupletata quae ad privatam Hispaniae Eclesiae disciplinam spectant. Publicación: Matriti : apud Gregorium del Amo, bibliopolam, 1885 Descripción física: v. 1; 22 cm.	 JOANNIS DEVOTI, DEI ET APOSTOLICÆ SEDIS GRATIA EPISCOPI PRIMUM ANANIENSIS, DEIN ARCHIEPISCOPI CARTAGINENSIS INSTITUTIONUM CANONICARUM LIBRI IV. NOVISSIMA EDITIO HISPANA. aliquibus annotationibus locupletata, quæ ad privatam Hispanæ Eclesiæ disciplinam spectant, et ab ordinarii auctoritate approbatæ sunt. TOMUS PRIMUS. MATRITI: APUD GREGORIUM DEL AMO, BIBLIOPOLAM, Via dicta de la Paz, núm. 6. MDCCCLXXXV R. 4527
Síntesis: Distribuido por temáticas, el autor hace referencias a decisiones papales, episcopales, conciliares y sinodales. Significativa es la relación de cánones que recoge en las sucesivas ediciones en relación a la autoridad episcopal frente a la papal. Devoti favorece «la restricción de poderes episcopales», apartándose así de teólogos contemporáneos que apostaban por la colegialidad de los obispos unidos al Papa, dando así preferencia a la dirección única del sucesor de Pedro.	

13. Manual para la asignatura Derecho público eclesiástico

Manual para la asignatura Decretales	
Ficha catalográfica	*Detalle*
Autor: Engel, Ludwing (O.S.B.) Título: Manuale parochorum de plerisque functionibus et obligationibus… /auctore P. Ludovico Engel. Edición: Septima. Publicación: Venetiis: apud Josephum Bettinelli, 1733. Descripción física: [12], 108 p.; Fol.	 MANUALE PAROCHORUM, DE PLERISQUE FUNCTIONIBUS & OBLIGATIONIBUS, Ad Parochias, Parochos & Parochianos attinentibus; UT DE ADMINISTRATIONE SACRAMENTORUM, De Decimis, Oblationibus, Sepulturis, & Bonis Parochorum; item de Votis, Juramentis, & Uſuris, Materiis ſcitu utiliſſimis. Non tam curam exercentibus, quàm Juris Canonici & Civilis Cultoribus, imul & omnibus in Foro verſantibus Advocatis & Conſultoribus apprimè neceſſarium. PRIMA VENETA EDITIO, Cum Indicibus Titulorum Rerum & Verborum. AUCTORE P. LUDOVICO ENGEL, ORDINIS SANCTI BENEDICTI In Exempto Monaſterio Mellicenſi, Juris Utriuſque Doctore, Salisburgenſi Conſiliario Eccleſiaſtico, Procancellario, ac Sacrorum Canonum Primo Profeſſore. VENETIIS, MDCCXXXIII. Apud Joſephum Bettinelli. SUPERIORUM PERMISSU, AC PRIVILEGIO.
Síntesis: Esta colección de leyes comentada por Engel se centraba en las funciones y obligaciones de las parroquias, así como los oficios propios de los párrocos como administradores de los Sacramentos. Al mismo tiempo se analizaba el culto que había de tributarse en un templo eclesiástico, evitando abusos o doctrinas que fueran contrarias a la doctrina católica. La utilidad de este recurso didáctico en la enseñanza del Derecho canónico se refleja incluso en el índice de la edición: un amplio elenco de materias que facilitaba al profesor la explicación de un determinado asunto. A lo largo de las páginas encontramos, junto a la normativa concreta que habría de aplicarse en las parroquias, la historia de cómo se llegó a la misma. La metodología empleada en la enseñanza del Derecho consistía en lecciones magistrales a cargo del profesor, que consistían en el comentario del texto legal siguiendo la referencia bibliográfica propuesta por Engel. Se fijaba el sentido del texto, se acudía a normativa similar, se argumentaban las razones a favor y en contra desde el punto de vista del docente y se extraían conclusiones prácticas.	

14. Manual para la asignatura Decretales

IV. CONCLUSIONES

1. Los manuales escolares son un instrumento clave para desgranar el desarrollo didáctico en el ámbito escolar. Su estudio nos ofrece una información valiosa para el conocimiento de la historia de la educación de todos los tiempos. Estas herramientas didácticas fueron básicas en los procesos de enseñanza y aprendizaje; estructuraron el quehacer pedagógico diario y estructuraron el conocimiento que habrían de adquirir los alumnos. Además, sirvieron a los docentes para establecer una programación ordenada, lógica y progresiva en sus clases.

2. Los manuales escolares son herramientas de gran valía para la adquisición de conocimientos dentro de las aulas. Los seminarios conciliares son punto de referencia en la Historia de la educación española, puesto que de sus aulas egresaron multitud de hombres que aportaron a la cultura lo aprendido y vivido en estos centros eclesiásticos. A mediados del siglo XIX experimentaron un giro significativo en cuanto a su finalidad y su dirección. El Plan de estudios de 1852 fue fruto del intento de control estatal a estos establecimientos educativos, para los que diseñaron un currículum específico y decretaron el uso de unos manuales escolares de notable prestigio. Naturalmente quedan por analizar, mediante estudios de alto vuelo, las consecuencias contradictorias de dicha centralización.

3. os manuales escolares que hemos analizado son una fuente importante para saber cuáles eran los conceptos fundamentales y los conocimientos básicos a los que el alumno accedía a lo largo de los estudios. Nos muestran un momento histórico-pedagógico que trataba de paliar la lamentable situación educativa en la que se encontraba el territorio español; en orden a subsanar estas notables deficiencias, los textos escolares facilitaban un saber enciclopédico de gran utilidad para la vida de los alumnos. Los autores de los textos escolares son ampliamente reconocidos en el ámbito escolar y eclesiástico: Verdejo Páez, de Castro, Pintón, Balmes, Vallejo, Perrone o Palma son referencias ineludibles en el estudio de las diferentes ramas del saber. Al escoger sus producciones bibliográficas como referencias de estudio, se aseguraba un conocimiento sólido y contrastado que asentaba las bases de un nuevo sistema educativo.

4. Es importante seguir profundizando en la influencia pedagógica que tuvieron los manuales escolares, así como en el conocimiento del contexto histórico en el que fueron escritos, para llegar a comprender cómo los seminarios conciliares llegaron a ser un punto de referencia en España.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abad, Camilo. *El Seminario Pontificio de Comillas: historia de su fundación y primeros años (1881-1925).* Madrid: Tipografía católica, 1928.

Álvarez Morales, Antonio. *La Ilustración y la reforma de la Universidad en la España del siglo XVIII.* Madrid: Pegaso, 1971.

Cárcel Ortí, Vicente. "Decadencia de los estudios eclesiásticos en la España del siglo XIX". *Hispania Sacra* nº 33 (1981): 19-92.

Choppin, Alain. "The Emmanuelle Textbook Project". *Journal of Curriculum Studies* nº 4 (1992): 345-356.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Collectio, 9 t. Friburgi Brisgoviae: Herder, 1963-1980.

Cuesta Fernández, Raimundo. "La Historia como profesión docente y como disciplina escolar en España". *Historia de la Educación* nº 12/13 (1993-1994): 449-46.

Diaz, Juan Ramón. *El Seminario conciliar de San Ildefonso de Toledo: cien años de historia (1889-1989).* Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 1991.

Escolano, Agustín (dir.). *Historia ilustrada del libro escolar en España. Del Antiguo Régimen a la Segunda República.* Madrid: Fundación Sánchez Ruipérez, 1996.

Escolano, Agustín. "El libro escolar en la Restauración; el libro escolar en la segunda mitad del siglo XX". En *Historia ilustrada del libro español. La edición moderna. Siglos XIX y XX*, editado por Hipólito Escolar, 371-397. Madrid: Pirámide, 1996.

Escolano, Agustín. *Historia ilustrada del libro escolar en España. De la postguerra a la reforma educativa*. Madrid: Fundación Sánchez Ruipérez, 1998.

Espinosa Sarmiento, José. *El seminario de El Escorial en tiempos de San Antonio María Claret (1861-1868).* Pamplona: EUNSA, 1995.

García Sánchez, Justo. *Apuntes históricos del Seminario Conciliar de San Cayetano de Ciudad Rodrigo: un testimonio de la impronta institucional y política de Campomanes*. Oviedo: Marcial Pons, 2009.

González Lozano, Francisco y Pérez Ortiz, Guadalupe. "Félix de Soto Mancera. Influencia científico-literaria y pastoral en el Seminario San Atón de Badajoz (1904-1910)". *Revista de Estudios Extremeño*s nº 2 (2016): 1251-1284.

González Lozano, Francisco y Pérez Ortiz, Guadalupe. "Influencia pedagógica del obispo Fernando Ramírez Vázquez en el Seminario Conciliar de San Atón". *XLIV Coloquios Históricos de Extremadura*. Trujillo, 2015.

González Lozano, Francisco y Pérez Ortiz, Guadalupe. "La biblioteca del Seminario metropolitano San Atón de Badajoz". *Hispania Sacra* nº 132 (2014): 373-387.

González Lozano, Francisco. *Historia pedagógica del Seminario Conciliar de San Atón. 1851-1962.* Badajoz: Fundación CB, 2015.

González Lozano, Francisco. *Historia pedagógica del Seminario Conciliar de San Atón. 1851-1962.* Badajoz: Fundación CB, 2015.

Gutiérrez, C. *Corpus Tridentinum Hispanicum*, 9 t. Madrid: CSIC, 1951-2000.

Harper, G. "Textbooks: an under-used source". *History of Education. Society Bulletin,* nº 25 (1980): 30-40.

Herlihy, John. *The textbook controversy: issues, aspects and perspectives*. New Jersey: Norwood, 1992.

La Gaceta, 1852, n. 6555, art. 1.

La Gaceta, 1852, n. 6555, arts. 3-4.

La Gaceta, 1852, n. 6674, art. 2.

López Martínez, Juan. *El currículum: Historia de una mediación social y cultural*. Granada: Ediciones Osuna, 1996.

Ossembach, Gabriela y Somoza, Miguel. Eds.. *Los manuales escolares como fuente para la historia de la educación en América Latina.* Madrid: UNED, 2001.

Peiró Martín, Ignacio. "La difusión del libro de texto: autores y manuales de historia en los institutos del siglo XIX". *Didáctica de las Ciencias (Experimentales y Sociales)* nº 7 (1993): 39-57.

Pérez de Alhama, Juan. "Presupuestos político económicos al Concordato Español de 1851". *Scriptorium Victoriense* nº 2 (1962): 245-275.

Pérez Ortiz, Guadalupe, González Lozano, Francisco y Vivas Moreno, Agustín. "Aproximación al estudio de los manuales escolares de seminarios conciliares según el plan de estudios de 1852: relevancia para la historia de la educación". *Anales de Documentación* nº 25 (2022): 1-23, doi.org/10.6018/analesdoc.

Pons, Juan de Pablos. "Evaluación de materiales de enseñanza". En *Evaluación de programas: una guía práctica* 65-80. Sevilla: Kronos, 1993.

Puelles Benítez, Mnauel. "Los manuales escolares en la historia". *Historia de la Educación* nº 19 (2000): 5-203.

Real Cédula de 22 de enero de 1771. En Novísima recopilación de las leyes de España. Madrid, 1805, Libro VIII, título V, ley III.

Tiana, Alejandro. "El proyecto MANES y la investigación histórica sobre los manuales escolares (siglos XIX y XX)". *Historia de la Educación: Revista Interuniversitaria* nº 19 (2000): 179-194.

Tiana, Alejandro. "Los manuales escolares". En *Nuevas miradas historiográficas sobre la educación en la España de los siglos XIX y XX*, editado por José Guereña. Madrid: Ministerio de Educación, 2010.

Tiana, Alejandro. *El libro escolar, reflejo de intenciones políticas e influencias pedagógicas*. Madrid: UNED, 2000.

Vergara Ciordia, Javier. "La actitud de la jerarquía eclesiástica ante el fenómeno de la secularización docente ilustrada". En *Estudios sobre la secularización docente en España*. Madrid: UNED, 1997.

Vergara Ciordia, Javier. *Historia y pedagogía del seminario conciliar en Hispanoamérica, 1563-1800.* Madrid: Dykinson, 2004.

Villalaín, José Luis. *Manuales escolares en España*. Madrid: UNED, 1997.
Viñao, Antonio. "El libro de texto y las disciplinas escolares: una mirada a sus orígenes". En *Curriculum editado y sociedad del conocimiento. Texto, multimedialidad y cultura de la escuela*, editado por Agustín Escolano. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.

Francisco González Lozano
Centro Superior de Estudios Teológicos de Badajoz
Avda. Manuel Saavedra Martínez 6
06006 Badajoz (España)

Guadalupe Pérez Ortiz
Archivos Eclesiásticos de Mérida-Badajoz
C/ Obispo San Juan de Ribera, 2
06002 Badajoz (España)
https://orcid.org/0000-0002-5334-1322

Agustín Vivas Morero
Facultad de Ciencias de la Documentación y la Comunicación
Universidad de Extremadura
Plazuela Ibn Marwan, s/n
06007 Badajoz (España)
https://orcid.org/0000-0001-7571-126X

Rocío Pérez Ortiz
Seminario Metropolitano
San Atón de Badajoz
Avda. Manuel Saavedra Martínez 6
06006 Badajoz (España)

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 253-270, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.253

¿EXISTE EL CONCEPTO DE ESTADO DE NATURALEZA EN FRANCISCO DE VITORIA?

DOES THE CONCEPT OF STATE OF NATURE EXIST IN FRANCISCO DE VITORIA?

CARLOS ISLER SOTO
Universidad San Sebastián

Recibido: 17/09/2023 Aceptado: 23/12/2023

RESUMEN

Quentin Skinner hizo famosa la tesis de que en los escolásticos españoles, precursores del pensamiento constitucionalista moderno, se encuentra el concepto de "estado de naturaleza". Sin embargo, diversos autores han puesto en duda en el último tiempo esta tesis, calificándola en general de anacronística. En el presente artículo se defiende la tesis original de Skinner sobre la base de la distinción entre concepto y concepción, y se concluye que, sin embargo, en Vitoria no existe la noción de contrato social usualmente asociada con el de estado de naturaleza.

Palabras clave: Francisco de Vitoria, Estado de Naturaleza, Escolástica Española, Contractualismo.

ABSTRACT

Quentin Skinner made famous the thesis that the Spanish Scholastics, who were forerunners of modern constitutionalist thought, deployed the concept of "state of nature". However, more recently, some scholars have called into question this thesis, calling it "anachronistic". In the present paper, Skinner's original thesis is defended on the basis of the distinction between concept and conception, and it is also concluded that, however, in Vitoria there is no notion of social contract, which is usually associated with that of state of nature.

Keywords: Francisco de Vitoria, State of Nature, Spanish Scholasticism, Contractarianism

I.INTRODUCCIÓN

Quentin Skinner, en su magistral obra *Foundations of Modern Political Thought*, de manera célebre afirmó que los escolásticos españoles (a los que llamó también "tomistas") fueron importantes precursores del constitucionalismo moderno, desarrollando nociones propias del pensamiento político moderno como la de soberanía popular, consentimiento del pueblo y estado de naturaleza[1].

Sin embargo, recientemente distintos autores han puesto en duda la afirmación de Skinner, sosteniendo que es anacrónico hablar de la noción de estado de naturaleza en la Escolástica Española, o que los autores hispanos, al tratar sobre la libertad natural del hombre, se referían más bien a un problema teológico que a uno político: el del estado de inocencia original.

En el presente artículo queremos defender la tesis de Skinner en relación a Vitoria, aunque deberemos hacer matizaciones a la misma. Sostendremos que en Vitoria existe el concepto de estado de naturaleza, pero no la misma concepción que en autores modernos como Hobbes o Locke.

1 Según Gonzalo Letelier, la tesis de Skinner sería la predominante actualmente: "La mayoría de los investigadores del pensamiento político de la primera modernidad y buena parte de quienes estudian específicamente a los teólogos y juristas españoles del siglo XVI han creído hallar en la obra de estos autores, de modo más o menos explícito, una hipótesis relativa a la condición humana anterior al establecimiento de la sociedad política suficientemente semejante al estado de naturaleza del contractualismo moderno como para designarla con este mismo nombre" (Letelier Widow 2018, 201).

II. LA TESIS DE SKINNER

Skinner, refiriéndose a los escolásticos españoles, a quienes llama "tomistas" en general, sostiene que tales autores querían "repudiar la sugestión herética de que el establecimiento de la sociedad política es directamente ordenado por Dios. Querían, por el contrario, poder sostener que todas las comunidades (*commonwealths*) seculares han sido establecidas por sus propios ciudadanos como un medio de conseguir sus propios fines mundanos" (Skinner 1978, 154). Tal habrían hecho mostrando lo deseable que es vivir en comunidad política a partir de la consideración de cómo sería la vida fuera de ella de modo que, "no hay duda... de que estos autores poseen el concepto de estado de naturaleza aun cuando no posean la frase" (Skinner 1978, 155).

¿Cómo sería este estado de naturaleza, según los escolásticos? Skinner sostiene que, para ellos, habría sido un estado de "libertad, igualdad e independencia" (Skinner 1978, 155), y ejemplifica lo anterior mostrando que Vitoria, en su relección sobre el poder civil, pone como primera posible objeción a la legitimidad del poder político el hecho de que el hombre es libre (cfr, Skinner 1978, 155), y que el mismo Vitoria escribe que, antes de que los hombres se reuniesen, ninguno era superior a otros.

Sin embargo, dichos autores no habrían concebido el estado de naturaleza como un estado sin ley moral alguna, sino como regido por la ley natural, que rige en todo tiempo y lugar (cfr, Skinner 1978, 157). Tampoco habría sido un estado presocial, sino solamente prepolítico. Concretamente, ello querría decir Vitoria cuando expresaba, en la misma relección, que es esencial al hombre vivir en compañía (Skinner 1978, 157). En síntesis, "se puede decir que los tomistas enfatizaron tres características de la condición natural de la humanidad: implicaría una comunidad natural; sería gobernada por la ley natural, y estaría basada en el reconocimiento de la libertad natural, igualdad e independencia de todos sus miembros" (Skinner 1978, 158).

Skinner cree que, en general, si se cree en un estado de naturaleza como un estado de libertad, se enfrentan dos problemas: uno de motivación, vale decir, qué motiva a los individuos a abandonar tal estado, y un segundo problema relativo a qué legitima el poder político surgido tras el abandono del mismo. Sólo Suárez habría captado de modo claro la diferencia entre ambas preguntas, no así los primeros dominicos. Los jesuitas posteriores habrían, en cambio, ideado el método, propio después de los autores contractualistas, de describir la vida miserable que se tendría en tal estado de naturaleza, para responder la pregunta de la motivación, y de apelar al consenso como fuente de legitimidad de la transición al estado político. "El punto es expuesto de modo autoritativo por Vitoria

que, en su *relectio* sobre *el Poder Civil* habla sobre la necesidad indispensable del consentimiento (*consensus*) en cualquier caso en el que el pueblo 'mandate sus poderes a alguien por el bien de la comunidad'" (Skinner 1978, 161). Respecto de la primera pregunta, la de la motivación, Vitoria no habría suscrito la tesis posterior de los jesuitas según la cual cálculos de autointerés motivan a los individuos a salir de tal estado, sino que habrían sido impulsados por Dios, en atención a que, fuera de la comunidad política, no se puede vivir en plenitud. De ahí que Vitoria exponga que el origen de las comunidades políticas no es una creación humana, sino divina (cfr, Skinner 1978, 161).

III. OBJECIONES A LA TESIS DE SKINNER

Diversos autores han criticado la tesis de Skinner considerándola, en general, anacronística. La razón principal por la que Letelier descarta la presencia del concepto de estado de naturaleza en los escolásticos españoles es que Letelier identifica el concepto de estado de naturaleza con el concepto moderno del mismo, paradigmáticamente expresado en las obras de Hobbes y Locke: así expresa que "el término 'estado de naturaleza' designa un concepto muy posterior, propio de un marco teórico profundamente diverso" (Letelier Widow 2018, 201); "las dos versiones prototípicas del estado de naturaleza son las de Hobbes y Locke" (Letelier Widow 2018, 203), y que "la noción de estado de naturaleza solo es concebible en el marco de una teoría del contrato social" (Letelier Widow 2018, 204).

Letelier distingue rigurosamente entre el estado de naturaleza de Hobbes y Locke, y otras nociones presentes en los autores españoles pero que no cumplen la misma función sistemática: el estado de inocencia original, la idea de las consecuencias del pecado original, la hipótesis prepactual, y el estado de naturaleza pura.

Respecto del estado de vida prepolítico, el que más se asemeja al estado de naturaleza moderno, y que podría encontrarse en los autores españoles, sostiene que se diferencia del estado de naturaleza moderno en que el segundo no es un mero estado de vida anterior a la comunidad política, sino que "contiene en sí mismo las razones para instaurarla" (Letelier Widow 2018, 208). Por el contrario, si bien los autores españoles, y muchos otros antes de ellos, concibieron la idea de un estado de vida anterior a la comunidad política, para los escolásticos españoles lo que movió al hombre a entrar en comunidad no fue un cálculo de interés respecto de lo que es mejor para uno mismo, sino la tendencia a vivir en comunidad. Falta el individualismo propiamente moderno, el cálculo utilitario,

y la idea del estado de naturaleza como una condición terrible de la que conviene escapar.De este modo, "si la politicidad es connatural al hombre, la sola idea de un estado de naturaleza carece de sentido" (Letelier Widow 2018, 208). Ello se muestra, además, en el hecho de que para los escolásticos españoles el fin del Estado es el bien común, no la defensa de derechos naturales individuales que pueden o no anteceder a la comunidad política. Del mismo modo, falta en los autores españoles una idea central al concepto moderno de estado de naturaleza: la idea de que el poder político radica en los individuos. Vitoria es claro en que el poder político radica en el pueblo (cfr. Letelier Widow 2018, 210-212). Así, falta en Vitoria la idea de un contrato social, aunque pueda encontrarse la idea de un estado de vida anterior a la comunidad política. Y, para Letelier, la idea de pacto social es esencial a la de estado de naturaleza. Comentando el texto de la *Relectio de Indis* que Cordero Pando aduce como prueba de la existencia de la noción de pacto social en Vitoria[2], expresa que "Ciertamente, los dos 'momentos' son bien identificables en el texto; pero es mucho menos claro que Vitoria los haya entendido como sendos 'pactos' y que, por ende, su noción de consentimiento común (*consensus communis* o *consensus omnium*) 'equivale a un verdadero *contrato social'* (cf. Vitoria 2008 413)" (Letelier Widow 2018, 212). En síntesis, "el estado de naturaleza moderno no designa, en primer lugar, una situación o momento previo a otra cosa, sino que constituye una genuina antropología política" (Letelier Widow 2018, 215); "la idea de un pacto político o, incluso, propiamente social es condición necesaria pero no suficiente para el surgimiento de la hipótesis de un estado de naturaleza" (Letelier Widow 2018, 217). Si no hay pacto social -y en Vitoria no lo hay-, no hay estado de naturaleza. Para Letelier, "el concepto de estado de naturaleza describe de modo hipotético toda una antropología política, construida por via de abstracción o remoción de todo aquello que es considerado como efecto de la vida social, es decir, como convencional y sobreañadido a la desnuda naturaleza humana; una antropología tendencialmente pesimista y radicalmente individualista, que, con o sin ley natural, contiene ya en sí misma las razones que forzarán al hombre a abandonarla y fundar la sociedad" (Letelier Widow 2018, 218).

2 El texto es el siguiente: "sive convenientibus in unum aliquibus in unam rempublicam, ex consensu communi sibi constituerunt principem" (*De Indis,* 672). Cordero Pando, comentando el texto anterior, expresa al respecto que Vitoria "sostiene siempre que el poder se confiere por un *acto voluntario* de la comunidad política. Lo califica como el 'consentimiento común', y esto equivale a un verdadero *contrato social*, que con el alcance que tiene en el pensamiento político de Vitoria incluye tanto el '*pactum assotiationis',* como el '*pactum subiectionis*'" (Cordero Pando 2008, 413).

De modo similar, H. M. Höpfl pone en duda la tesis de Skinner, afirmando, en primer lugar, que no existe en el pensamiento escolástico algo así como filosofía política en cuanto sujeto propio de estudio, diferente de la ética, y que las discusiones de temas como contrato o estado de naturaleza, a las que alude Skinner, ocurren siempre en el contexto de otras disciplinas, como el derecho o la teología. Por ejemplo, refiriéndose a la idea de "contrato", expresa que "Creo que puedo confiadamente decir, por ejemplo, que cuando se discutían los contratos en las facultades de derecho, ello nunca era tratado como una invitación a considerar la posibilidad de algún *contractus, foedus, conventio, pactio* o *pactum* entre un gobernante y el pueblo o la república, o cualquier otro tópico de tal índole" (Höpfl 2006, pos. 1688); "no había, creo, ningún área en alguna facultad denominada 'derecho público' que pudiese darnos un análogo de una constitución y, por ende, de constitucionalismo por implicación" (Höpfl 2006, pos. 1696).

Concretamente, en lo referente a la noción de "estado de naturaleza", sostiene que "la 'libertad natural' de los individuos no se unía a la idea de un 'estado natural', o 'estado de naturaleza' pre-civil y pre-político" (Höpfl 2006, 1709), y cuando los escolásticos trataban sobre el *satus naturae purae* se referían a un tópico estrictamente teológico: "la 'condición natural' era una conjetura sobre cómo sería el hombre, si no fuese provisto de la gracia salvífica y el conocimiento salvífico otorgado por la revelación. De este modo, la 'condición natural', la condición en la cual el hombre solo conocía la ley natural, era puesta por ejemplo en contraste con el *status* del hombre bajo la ley mosaica y, a continuación, la condición del hombre bajo la ley de Cristo" (Höpfl 2006, pos. 1715). Finalmente, la mera especulación sobre cómo sería la vida del hombre en ausencia del poder político no basta para adscribirles la posesión del concepto de estado de naturaleza ya que, en tal caso, se podría adscribir hasta a Lutero y Calvino, quienes también sostuvieron que sin poder político la vida en común sería imposible (cfr, Höpfl 2006, pos 1721).

Una tesis similar es la sostenida por Jean Terrel, quien, refiriéndose a los autores aristotélicos modernos, reconoce que en ellos hay una teoría del contrato, pero "cuando los herederos de Aristóteles hablan de un contrato o de un pacto para explicar el origen de la sociedad civil o del gobierno, no tenemos necesidad de imaginar que el gusano moderno se encuentra ya dentro del fruto, como si el naturalismo ya estuviese trabajado por el artificialismo... es necesario evitar las visiones retrospectivas y evitar hablar de un estado de naturaleza porque todos estos pensadores mantienen con Aristóteles que la vida política es natural al

hombre" (Terrel 2001, 65). Más aún, en el mismo Vitoria, a diferencia de Suárez, no es tan claro que exista la noción de contrato como origen de la sociedad[3].

IV. TEXTOS DE VITORIA QUE PARECEN INCOMPATIBLES CON LA CREENCIA EN UN ESTADO DE NATURALEZA

Según se pudo ver, una de las mayores objeciones que se han hecho a la afirmación de la existencia de la noción de estado de naturaleza en los escolásticos españoles -y, por ende, en Vitoria-, es su presunta incompatibilidad con la creencia en la politicidad natural del hombre propia de la tradición aristotélica.

Y hay textos de Vitoria que parecen expresamente negar la creencia en un estado de naturaleza, precisamente, al afirmarse en ellos que el poder político proviene de Dios y no del pacto entre los hombres.

Así expresa que "*toda potestad, sea pública o privada, por la cual se administra la república, no solo es justa y legítima, sino que tiene a Dios por autor, de modo que no puede eliminarse o abrogarse ni por consenso de todo el orbe" (*De Potestate Civili, I, 8)[4]. A continuación expresa que, para determinar qué sea la potestad pública, se deben investigar sus causas. La causa final es permitir al hombre su florecimiento. En efecto, el hombre carece de las defensas naturales que la naturaleza ha otorgado a otros animales, y solo puede sobrevivir si se asocia con otros hombres. Pero la sociedad nos es necesaria no solo para la supervivencia física, sino también para nuestro desarrollo espiritual. De ahí que la sociedad no sea contra la naturaleza, sino totalmente de acuerdo con ella ya que,

3 "D'un auteur à l'autre, l'accent sur l'invention peut être plus ou moins grand: Suárez utilise la vocabulaire de la convention et du contrat pour décrire la formation des communautés politiques alors que Vitoria semble plus naturaliste": Terrel 2001, 66. Del mismo modo, parece negar la existencia de la noción de estado de naturaleza en Vitoria Daniel S. Allemann: "In early modern theories of politics, the state of nature was often a polyvalent concept: actual or imagined, past or present.

The same point cannot be said of Vitoria and those who were writing in his vein. In fact, they did not use the locution 'state of nature'. From Aristotle they inherited the conviction that the natural and the political were not mere opposites but closely intertwined, and they set themselves the task of negotiating the complex relationship between the two" (Allemann 2022, 84-85).

4 "*Omnis, seu publica seu privata potestas, qua respublica administratur, non solum iusta et legitima est, sed ita Deum auctorem habet, ut nec orbis [totius] consensu tolli aut abrogari possit".*

como había dicho Aristóteles, el hombre es un animal social[5]. Al hombre, simplemente, no le es natural vagar solo por el mundo[6].

De ahí que, en un texto que parece descartar de plano cualquier idea del estado de naturaleza, exprese que "es evidente, por tanto, que *la fuente y el origen de las ciudades y cosas públicas no es un invento o convención humana,* ni han de ser contadas dentro de las cosas artificiales, *sino, como creado por la naturaleza, que sugirió a los mortales esta idea para su tutela y conservación"* (DPC 5, 20)[7].

V. TEXTOS QUE PARECEN AFIRMAR EL ESTADO DE NATURALEZA

Hay otros textos que parecen expresar la idea de que existe un estado de naturaleza. Así, Vitoria sostiene en el *De Potestate Civili* que "Como las sociedades humanas fueron instituidas para este fin: precisamente, para que unos porten las cargas de otro, entre todas las sociedades, la sociedad civil es aquella que de modo más conveniente sastisface las necesidades humanas, se sigue que la ciudad (*civitas*) es -como ya dijimos- una comunicación muy natural, convenientísima a la naturaleza. Aunque en ella se satisfagan necesidades mutuas, una sola familia no es suficiente para sí misma, especialmente para repeler la violencia y las injusticias. Esta parecer ser principalmente la causa que Cam y Nimrod adujeron para reunir y convocar en ciudades a los primeros hombres, tal como se lee en el *Génesis*" (DPC, 4, 20)[8].

En este pasaje, hay varias ideas que parecen propias del pensamiento contractualista. Primero, se dice que las ciudades fueron instituidas, de modo que no han existido siempre. Explícitamente se dice que hubo un estado histórico

5 Vitoria traduce el zoon politikon de Aristóteles por "animal social": "...Aristoteles in *Politica* ostendit *hominem animal esse sociabile"* (DPC, 4, 16).

6 "Ut ergo huiusmodi necessitatibus consuleretur provideretque laboribus, necessarium porro fuit ut homines non errarent vagi et palantes in solitudine, sed in societates concurrentes vicissim sibi adiumento essent" (DPC 4, 16).

7 "Patet ergo quod *fons et origo civitatum rerumque publicarum non est inventum commentumve humanum,* neque inter artificiata numerandum, *sed tanquam a natura profectum, quae ad mortalium tutelam et conservationem hanc rationem mortalibus suggessit".*

8 "Cum itaque humanae societates propter hunc finem institutae sint, ut scilicet alter alterius onera oportet, inter omnes autem societates, civilis societas ea est quae commodius humanis necessitatibus subvenit, sequitur ergo civitatem esse -ut ita dixerim- naturalissimam communicationem naturaeque convenientissimam. Quamque enim mutua officia sibi praestent, non tamen familia una sibi sufficiens esset, et maxime adversus vim iniurasque propulsandas. Quam causam maxime videtur Cham et Nemrod adduxisse ut primos homines in civitates cogerent et vocarent, ut un *Gen.* legitur" (DPC 4, 20).

anterior a la vida política, aquel anterior a Cam y Nimrod. En segundo lugar, se deja claro que este estado habría sido uno de inseguridad, ya que las familias no bastaban para repeler agresiones. Se deja entrevar que el motivo de los hombres para formar sociedades políticas fue protegerse de las posibles agresiones de otros hombres o grupos.

En segundo lugar, hay un texto que afirma que, en ausencia de la república, todos los hombres serían iguales. Esto parece expresar la misma idea que la expresada por el concepto de igualdad natural de todos los hombres de los contractualistas modernos. Así, inmediatamente después de haber dicho que la sociedad política no es un invento humano sino que se da por naturaleza, expresa que "y también de este principio se sigue que el mismo es el fin y la misma la necesidad de las potestades públicas. Por ende, si son necesarias las asociaciones y sociedades de los hombres para la seguridad de los mortales, pero ninguna sociedad puede subsistir sin alguna fuerza y potestad para gobernar y proveer para el futuro, entonces son exactamente iguales el provecho y la utilidad tanto de la potestad pública como de la sociedad. Pues si todos fuesen iguales y sujetos a ningún poder, cada uno buscando cosas distintas a su arbitrio y voluntad, necesariamente se desintegraría la república y se disolvería la ciudad, a menos que hubiese alguna providencia que se preocupase de lo común y deliberase sobre el bien público" (DPC 5, 22)[9].

Del mismo modo, hay otro texto que expresamente dice que hubo una situación anterior a la vida política en la que todos los hombres eran iguales: "Pues si antes de que los hombres se reuniesen en ciudades ninguno era superior a los demás, no hay razón por la cual en la misma asamblea o asociación civil alguno reclamase para sí la potestad sobre los otros" (DPC 7, 24)[10].

Otro texto que parece afirmar la misma idea es aquél en el cual Vitoria explica por qué es lícito a los cristianos establecer un monarca único: "alguna vez el género humano tuvo tal potestad, precisamente de elegir a un solo monarca, como es evidente en el principio, antes de que se hiciese la división" (DPC 14,

9 "Atque et eodem capite consequitur *eumdem esse finam eademque necessitatem publicarum potestatum.* Si enim ad mortalium incolumitatem necessaria sunt concilia coetusque hominum, societas autem nulla consistere potest sine vi aliqua et potestate gubernanti et providenti, idem omnino usus utilitasque et publicae potestatis et societatis. Si enim omnes aequales essent et nullius potestati subiecti, unoquoque ex sua voluntate et arbitrio in diversa tendente, necessario distraheretur respublica disolvereturque civitas, nisi esset aliqua providentia quae in communi curaret consuleretque publico bono" (DPC 5, 22).

10 "Si enim priusquam homines in civitatibus convenirent nemo erat aliis superior, non est cur in ipso coetu et conventu civili quisque super alios sibi potestatem vindicaret" (DPC 7, 24).

48)[11]. Aquí Vitoria dice que hubo una época anterior a la vida en comunidades políticas distintas unas de otras.

VI. DISTINCIÓN ENTRE CONCEPTO Y CONCEPCIÓN DE ESTADO DE NATURALEZA

Nos parece que, para determinar si existe en Vitoria el concepto de "estado de naturaleza", puede ser útil recurrir a la distinción entre concepto y concepción.

La distinción entre concepto y concepción se volvió famosa en filosofía política a partir de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls. Así, expresa que "parece natural pensar en el concepto de justicia como distinto de las varias concepciones de la justicia y como siendo especificado por el rol que tienen en común estos diferentes conjuntos de principios, estas diferentes concepciones. Así, quienes tienen diversas concepciones de la justicia pueden, con todo, coincidir en que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre personas al asignar los derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un balance apropiado entre pretensiones en conflicto relativas a las ventajas de la vida social" (Rawls 1971, 5).

Aunque Rawls no explicita qué entiende por "concepto" y "concepción", nos parece que es claro que el concepto es más general y abstracto que la concepción, y que dos personas que tienen diversas concepciones de algo pueden compartir el mismo concepto. Una explicación útil es la que da Sarah Sawyer al decir que las concepciones son "la colección de creencias que un sujeto asocia con un concepto" (Sawyer 2021, 239).

Ahora bien: para mostrar que en Vitoria existe el concepto de estado de naturaleza, debemos diferenciar éste de las diversas concepciones que de él existen. Probablemente la más importante, y la que constituye el caso central de concepto de estado de naturaleza, sea el hobbesiano. Pero se puede afirmar que tal concepción es una entre varias, existiendo un concepto más general del mismo. Probablemente no sea suficiente afirmar que el concepto de "estado de naturaleza" incluye solo el de un estado prepolítico porque, como afirma Letelier, tal concepto sería demasiado general y se podría afirmar prácticamente de cualquier autor que tiene tal concepto, por cuanto al interior de cualquier teoría

11 "aliquando genus humanum habuit talem potestatem, scilicet eligendi unum monarcham, ut patet a principio, antequam fieret divisio" (DPC 14, 48).

política es posible preguntarse, al menos hipotéticamente, cómo habría sido la vida antes de la formación de comunidades políticas[12].

Sin embargo, se puede decir que un concepto de "estado de naturaleza" debe incluir, al menos, la idea de una vida prepolítica, la de igualdad natural de los hombres, y la de posesión de derechos subjetivos naturales en tal estado. Si concebimos "estado de naturaleza" así, sí se puede afirmar su existencia en Vitoria. En efecto, Vitoria afirma expresamente que hubo un estado anterior a la vida política del hombre, que el hombre tiene derechos naturales[13], y que el estado originario era uno de igualdad.

¿Qué ventaja tiene concebir así la idea más general de "estado de naturaleza" frente a una más restrictiva, que lo limitaría solo a la concepción moderna del mismo? Nos parece que una concepción más amplia lo acercaría al uso que se hace de tal concepto en al menos parte de la literatura especializada.

Para mostrar que existe un concepto amplio de estado de naturaleza, que se refiere, precisamente, solo a un estado prepolítico, citaré algunas obras que me parecen representativas, por ser diccionarios especializados, del modo como se usan ciertos conceptos en filosofía política.

Así, la entrada "state of nature" para el *A Concise Oxford Dictionary of Politics and International Relations*, escrita por Andrew Reeve, expresa que es "la condición de la humanidad antes de cierto evento, intervención, o artificio (específico). Ya sea tratado como una realidad histórica o como el resultado de un experimento mental, el concepto de estado de naturaleza ha sido utilizado para realzar varios contrastes importantes para escritores particulares. Para Hobbes, el estado de naturaleza expresaba condiciones en ausencia de poder o autoridad políticos -en ausencia del artificio del Estado. Para Rousseau, el estado de naturaleza estaba asociado con el hombre en un mundo presocial, prelingüístico. En el pensamiento cristiano, la condición natural del hombre se asimilaba normalmente con lo que se consideraba su destino bíblico, y la historia en el Génesis contrastaba la inocencia natural con la pecaminosidad después de la Caída.

12 Así, encontramos un concepto demasiado amplio de estado de naturaleza en Luscombe 1982, quien adscribe tal concepto a Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, cuando dice que "Aquinas's doctrines that lordship and private ownership belonged to the state of nature rapidly gained a wide influence" (Luscombe 1982, 762), o a Richard FitzRalhp: "But Richard FitzRalph argued that since lordship is found in the state of nature and since by nature men are just and hold all things in common, original lordship is exercised by all just men in common" (Luscombe 1982, 762). Aquí, "estado de naturaleza" se entiende, simplemente, como estado prepolítico sin más.

13 Sobre la afirmación vitoriana de los derechos subjetivos naturales, véase, Araujo 2012 e Isler 2022.

Los muchos significados de 'natural' en este contexto incluyen una caracterización de la naturaleza humana: por ejemplo, el relato cristiano ortodoxo veía a la naturaleza humana después de la Caída como inevitablemente defectuosa" (Reeve 2018). Del mismo modo, la entrada "state of nature" de la Enciclopedia Británica, antes de relacionar el concepto con las teorías contractualistas modernas, comienza con una definición amplia: "en teoría política, la condición real o hipotética de los seres humanos antes o sin asociación política" (Munro 2021). A continuación desarrolla el papel que dicha noción juega en Hobbes, Locke y Rousseau.

Como se ve, las definiciones mencionadas ponen énfasis sobre todo en la idea de estado de vida anterior a la vida en sociedad.

Ahora bien, hay otras definiciones que ponen más énfasis en la concepción moderna del estado de naturaleza, en cuanto incluyen dentro de dicha definición el que éste juega un papel legitimador de la autoridad política.

El *Oxford Dictionary of Philosophy,* editado por Simon Blackburn, comienza su definición de "state of nature" diciendo que es "el estado de los seres humanos fuera de la sociedad civil, invocado por filósofos tales como Hobbes, Locke y Rousseau para clarificar qué es explicado por naturaleza por oposición a lo que es explicado por convención, y qué es justificado en cada manera" (Blackburn 2016). A continuación, describe brevemente cómo lo concebían Hobbes y Rousseau, y cómo fue rechazado por Hegel y Marx.

La entrada para "state of nature" del *Oxford Companion to Philosophy*, escrita por Ronald D. Milo, es bastante extensa, pero conviene citar solo el comienzo de la misma: "Esta noción fue empleada por teóricos del contrato social para indicar la condición de los seres humanos previo a o sin gobierno. Al mostrar lo que faltaba en esta condición natural, o estado de naturaleza, esperaban demostrar los beneficios de la sociedad políticamente organizada y lo racional de aceptar la autoridad gubernamental. El estado de naturaleza estaba caracterizado por ciertas deficiencias para las cuales el gobierno era el remedio propio. Es racional, por ende, para los individuos el salir de esta condición acordando entre ellos aceptar alguna forma de autoridad política" (Milo 2005). A continuación describe cómo lo entienden Hobbes y Rousseau.

Pues bien, nos parece, como decíamos, que es posible encontrar un camino medio y aceptar un concepto más amplio de estado de naturaleza que el referido solamente a los autores modernos, y más estricto que el de ser solamente un estado anterior a la vida en sociedad. Debería tener algo más que el mero hecho de ser un estado prepolítico, porque en tal caso se podría adscribir a cualquier autor. Pero si a la noción de estado de vida prepolítico agregamos la idea de

derechos naturales subjetivos e igualdad jurídica en tal estado, nos parece que tenemos suficientes elementos para un concepto amplio de "estado de naturaleza" que admite diversas concepciones, diversos conjuntos de creencias relativos a tal estado (por ejemplo, que derivaría del egoísmo humano o que sería un estado de guerra de todos contra todos, en el caso de Hobbes). La ventaja sobre el concepto más restrictivo es que permite hacer comparaciones ventajosas entre los autores modernos y los escolásticos tardíos y autores afines, y además que se adecua bastante más al uso del término "estado de naturaleza" en el habla cotidiana, como cuando se expresa que en tal o cual comunidad "se volvió al estado de naturaleza", con lo cual, generalmente, se quiere decir que la vida en tal lugar es muy peligrosa -una idea hobbesiana-, pero sin tener en mente ninguna posible función justificadora de la autoridad política por medio de tal concepto. Es, por otro lado, más estrecho que el concepto extremadamente amplio de estado de naturaleza como mero estado anterior a la vida civil, de modo que permite hacer diferenciaciones entre autores que lo usan y autores que no[14]. Asimismo, perfectamente podemos coincidir en que la concepción moderna, y más precisamente la hobbesiana, constituye sin duda el caso central de concepciones del concepto de "estado de naturaleza", por ser la más diferenciada y detallada, y la que es mayormente asociada de modo espontáneo cuando uno se representa el concepto de "estado de naturaleza".

VII. ANÁLISIS DEL SENTIDO DE LOS TEXTOS QUE PARECEN EXCLUIR LA IDEA DE ESTADO DE NATURALEZA

Según se recordará, Vitoria afirma que la comunidad política no es fruto de la convención humana sino de de la naturaleza y, últimamente, de Dios. Ello parece excluir la idea de estado de naturaleza, desde que, por naturaleza, el hombre habría de vivir en comunidad, no fuera de ella.

Sin embargo, según se vio, Vitoria también afirma que los hombres vivieron de hecho en algún momento fuera de comunidades políticas. Ello parece incompatible con la afirmación mencionada en el párrafo anterior.

La única manera de solucionar esta aparente contradicción es entender que, cuando Vitoria dice que la naturaleza es la fuente de la comunidad política, se

14 Nótese, sin embargo, que la definición que da Locke de "estado de naturaleza" corresponde al concepto más amplio de estado anterior a la vida en sociedad: "Men living together according to reason, without a common Superior on Earth, with Authority to judge between them, is *properly the State of Nature*": Locke 2012 III, §19, p. 84.

esté refiriendo al instinto social que por naturaleza mueve al hombre a asociarse en comunidades políticas y que tiene por creador a Dios. De este modo, es posible pensar que hubo o hay hombres que vivieron o viven fuera de una comunidad política (el "estado de naturaleza" moderno"), pero que el impulso social (la naturaleza en sentido aristotélico) los mueve a reunirse en comunidades, en la que alcanzarán su perfección.

Esta es la interpretación del texto que hace Jesús Cordero Pando, quien expresa que

> "No cabe duda alguna de que, para Vitoria, la vida en sociedad es algo que postula la propia naturaleza humana, y no es potestativo de los hombres vivir en sociedad o no hacerlo; en este sentido, no depende de su libre elección. Pero tampoco cabe duda sobre el hecho de que la instauración de una forma de sociedad determinada será el resultado de la decisión voluntaria, por parte de una muchedumbre, de aceptar una norma positiva concreta, y en esto y en ninguna otra cosa puede consistir el contrato originante de la comunidad política o pacto de asociación, que implica, a su vez, un pacto de sumisión a la ley" (Cordero Pando 2008, 355, n. 43).

Ahora bien, este instinto social puede llamarse "natural" en el sentido principal que tiene el término en Aristóteles: como aquello que manifiesta la perfección correspondiente a un ente.

Por ello afirma Cordero Pando que, según Aristóteles, "la naturaleza de algo no se manifiesta sino cuando ha culminado la actividad que le es propia" (Cordero Pando 2008, 357). Y, por ello, cuando Aristóteles dice que el hombre es por naturaleza un animal político, debe entenderse como que en la polis alcanza su perfección. Lo natural en la tradición aristotélica se considera sobre todo a partir del fin.

Esto nos sirve para responder a una de las objeciones a la posible presencia del concepto de estado de naturaleza en Vitoria: según se recordará, se decía que era incompatible con el aristotelismo del cual es deudor, según el cual el hombre es un ser naturalmente político, un animal político. Pero Aristóteles no quiere decir con ello que no sea pensable la vida humana fuera de la comunidad política, sino que, lo que es impensable fuera de ella, es la perfección humana. La tradición contractualista posterior llamará "estado de naturaleza" al estado de vida, real o hipotético, fuera de la comunidad política, no porque difiera de Aristóteles respecto de que es posible la vida fuera de la comunidad política ni de que el

hombre solo alcance su perfección en ella, sino porque su concepto de naturaleza es distinto, no teleológico[15]. Lo que difiere no es tanto la idea de fondo respecto de cómo sería la vida del hombre fuera de la comunidad política (el "estado de naturaleza"), ni la necesidad de la formación de la comunidad para perfeccionarse, sino qué es lo que se va a llamar "natural". De este modo, es posible decir que, en un pensador aristotélico, existe el concepto de estado de naturaleza como estado anterior a la comunidad política, aunque él probablemente lo llamaría de otro modo, pero lo que aquí se quiere afirmar no es la presencia de la frase "estado de naturaleza", sino del concepto, tal como aclara, precisamente, Skinner.

VII. OBSERVACIONES FINALES

Una vez que hemos mostrado que es posible hablar de la presencia del concepto de "estado de naturaleza" en Vitoria como un estado de vida prepolítico y en el cual se poseen derechos naturales en un estado de igualdad jurídica, es necesario mostrar la gran diferencia con la concepción propiamente moderna y hobbesiana del mismo, una diferencia que ha mostrado bien Letelier: en tal estado de naturaleza, el individuo no es sujeto de derechos políticos. Por consiguiente, no existe en Vitoria la idea de "contrato social"[16].

En efecto, aunque, como expresa Skinner, Vitoria recalca en repetidas ocasiones el origen popular del poder político, es claro que el sujeto del poder la comunidad política, y no se divide en distintos derechos políticos individuales que se puedan adscribir a cada persona en un estado de naturaleza. Vitoria habla en repetidas ocasiones de un "pacto" entre rey y comunidad, pero el pacto es, precisamente, entre rey y comunidad, no es un pacto de diversos individuos entre sí por el que creen una comunidad. Es un "pactum subiectionis" y no un "pactum assotiatonis", que es el único que podría considerarse un contrato social al estilo moderno.

15 Aunque en Locke sí hay una noción de teleología natural, especialmente en el caso del hombre.

16 Al respecto, véase Osborne 2023, quien muy rigurosamente muestra que en Vitoria no existe el concepto de contrato social.

De ahí que no podamos coincidir con Cordero Pando cuando expresa que Vitoria "sostiene siempre que el poder se confiere por un *acto voluntario* de la comunidad política. Lo califica como el 'consentimiento común', y esto equivale a un verdadero *contrato social*, que con el alcance que tiene en el pensamiento político de Vitoria incluye tanto el '*pactum assotiationis',* como el '*pactum subiectionis*'" (Cordero Pando 2008, 413). Aduce como prueba de lo anterior un texto de Vitoria del *De Indis*, en el cual éste expresaba que después de Noé, los reinos empezaron o por la tiranía, o "juntándose algunos en alguna república, por consenso común establecieron para sí un príncipe"[17] (*De Indis,* 672). Para Cordero Pando, la primera parte, relativa a la reunión de diversas personas en una república, constituye el pacto de asociación, y el segundo, el pacto de sujeción.

Sin embargo, bien analizado dicho texto, nos parece que en ningún momento aparece la idea de un pacto por el cual se crea una sociedad política. Solo aparece la idea de reunión. De ahí que en Vitoria, la noción de "estado de naturaleza" no está asociada con la de "contrato social". Tal como expresa Lorenzo Milazzo, "de modo diverso a lo que parece sugerir Skinner, aquí ni siquiera parece plantearse, porque el poder político, en cuanto institución, no depende del consenso de los asociados" (Milazzo 2012, 130).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Allemann, Daniel S. 2022. "After Vitoria: Natural Law and the Spanish Ideology of Empire". En *The State of Nature. Histories of an Idea*, editado por Mark Somos y Anne Peters, 82-113. Leiden: Brill.

Araujo S.J., Robert. 2012. "Our Debt to de Vitoria: A Catholic Foundation of Human Rights". *Ave Maria Law Review* 10: 313-329.

Cordero Pando, Jesús. 2008. "El poder en la república: sus formas y funciones según Francisco de Vitoria". En Francisco de Vitoria, *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política,* edición crítica por Jesús Cordero Pando, 247-537. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Höpfl, H. M. 2006. "Scholasticism in Quentin Skinner's Foundations". En *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, editado por Annabel Brett y James

17 "sive convenientibus in unum aliquibus in unam rempublicam, ex consensu communi sibi constituerunt principem". Urdánoz traduce "o ya acaeciera que, reuniéndose muchos en un lugar, por consentimiento común se constituyeron en una república, estableciendo sobre sí un príncipe" (Vitoria, 1960. 672). Sin embargo, en el original parece claro que el "ex consensu communi" se refiere a la constitución del príncipe, no a la de la comunidad.

Tully con Holly Hamilton-Bleakley, capítulo 7. New York: Cambridge University Press, edición Kindle.

Isler Soto, Carlos. 2022. "Alcance de la defensa de los derechos humanos en Francisco de Vitoria". *Cauriensia* 17: 195-211.

Letelier Widow, Gonzalo. 2018. "La noción de 'estado de naturaleza' en el pensamiento político español del siglo XVI". *Ideas y Valores* 67 (167): 199-222.

Locke, John. 2012 [1689]. *Two Treatises of Government*, editado por Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, edición Kindle.

Luscombe, D. E. 1982. "The state of nature and the origin os the state". En *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* editado por Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Eleonore Stump, 757-770. Cambridge: Cambridge University Press.

Oxford Dictionary of Philosophy, 3a ed., 2016, editado por Simon Blackburn. Oxford University Press, edición on-line.

Milazzo, Lorenzo. 2012. *La teoria dei diritti di Francisco de Vitoria*. Firenze: Edizioni ETS.

Milo, Ronald D. 2005. "state of nature". En *The Oxford Companion to Philosophy*, editado por Ted Honderich. Oxford University Press, 2005, edición on-line.

Osborne, Thomas. 2023. "Francisco de Vitoria on the Nature and Source of Civil Authority". *The Review of Politics* 85: 1-22.

Munro, André. "state of nature". *Encyclopedia Britannica*, 23 Jul. 2021, https://www.britannica.com/topic/state-of-nature-political-theory. Accessed 30 March 2023.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Ms: The Belknap Press of Harvard University Press, edición Kindle.

Reeve, Andrew. 2018. "state of nature". En *A Concise Oxford Dictionary of Politics and International Relations*, editado por Garrett W. Brown, Iain McLean y Alistair McMillan. Oxford University Press, edición on-line.

Sawyer, Sarah. 2021. "Concepts, Conceptions and Self-Knowledge". *Erkenntnis* 86: 237-254.

Skinner, Quentin. 1978. *The foundations of modern political thought,* vol 2. New York: Cambridge University Press, edición Kindle.

Terrel, Jean. 2001. *Les Théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau.* Paris: Éditions du Seuil, edición Kindle.

Vitoria, Francisco de. 1960. *De indis recenter inventis relectio prior*. En *Obras*, editado por Teófilo Urdánoz, 641-726. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Vitoria, Francisco de. 2008. *De Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, edición crítica de Jesús Cordero Pando Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Carlos Isler Soto
Facultad de Derecho
Universidad San Sebastián
Campus Valdivia
Gral Lagos
1163, Valdivia, Los Ríos (Chile)
https://orcid.org/0000-0003-4360-7497

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 271-300, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.271

THE PERSON AND THE DEFINITION OF HUMAN RIGHTS

LA PERSONA Y LA DEFINICIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

MANUEL LÁZARO PULIDO
Universidad Internacional de La Rioja – UNIR
Universidad Bernardo O'Higgins

Recibido: 02/04/2024 Aceptado: 22/06/2024

ABSTRACT

The article analyses the philosophical and practical complexities of human rights, emphasising the central role of the person as the foundation of these rights. It explores the metaphysical and anthropological foundations of human rights, highlighting the person's intrinsic dignity and relational character. It also reflects on the historical evolution of human rights and the categorisation into generations, addressing criticisms of their expansion and division. The tensions between universalism and cultural relativism are highlighted, as well as the need for a global consensus in a context marked by global justice challenges and colonialism's historical legacy.

Furthermore, the text criticises the reductionist view of legal positivism, which detaches human rights from their ethical and anthropological foundations and calls for a deeper reflection on human dignity and its centrality in shaping political communities and normative systems. It is argued that the defence of human rights requires a holistic

understanding of the person that transcends the boundaries of legal and political structures to promote justice and equity in all dimensions of social life.

Keywords: Human rights; Personhood; Dignity; Natural law; Anthropological foundation; Metaphysical foundation.

RESUMEN

El artículo analiza las complejidades filosóficas y prácticas de los derechos humanos, haciendo hincapié en el papel central de la persona como fundamento de estos derechos. Explora los fundamentos metafísicos y antropológicos de los derechos humanos, destacando la dignidad intrínseca de la persona y su carácter relacional. También reflexiona sobre la evolución histórica de los derechos humanos y la categorización en generaciones, abordando las críticas a su expansión y división. Se destacan las tensiones entre universalismo y relativismo cultural, así como la necesidad de un consenso mundial en un contexto marcado por los retos de la justicia global y el legado histórico del colonialismo.

Además, el texto critica la visión reduccionista del positivismo jurídico, que desvincula los derechos humanos de sus fundamentos éticos y antropológicos, y reclama una reflexión más profunda sobre la dignidad humana y su centralidad en la configuración de las comunidades políticas y los sistemas normativos. Se argumenta que la defensa de los derechos humanos requiere una comprensión holística de la persona que trascienda los límites de las estructuras jurídicas y políticas para promover la justicia y la equidad en todas las dimensiones de la vida social.

Palabras clave: Derechos humanos; Persona; Dignidad; Derecho natural; Fundamento antropológico; Fundamento metafísico

1. INTRODUCTION: ‘HUMAN RIGHTS’

Suppose we start with a conventional statement about human rights. In that case, we can generalise that human rights are defined as inalienable rights that every person has, without discrimination, because they are human beings. They are thus universal fundamental rights essential for human dignity, survival and development. Human rights are, therefore, indivisible and interdependent. This theoretical simplicity, which does not imply a simplistic view, supports, in turn, a practical complexity since this leads, by the very weight of conceptual history (Ishay 2008) and its jurisdictional implication, to the fact that states are called

upon to respect them, The same applies to a plethora of them, which we have been dividing into at least three generations for the last 45 years, following the distinction made by the Czech-French jurist Karel Vašák in the conference he gave for the International Institute of Human Rights in Strasbourg in 1979 (1979; 1977). It has become a convention to speak of civil and political rights (freedom), for example, the right to life, freedom of association and freedom of religion; economic, social and cultural rights (equality), for example, the right to work, education and social security; and 'third generation' rights (solidarity as a development of fraternity): for example, the right to development and a clean and healthy environment. This generational convention's strength is that even critics recognise the practical existence of separate groups with specific characteristics.

In the 1980s, Philip Alston (1982) wondered about the impact of this generational categorisation on the protection of law, especially about the so-called third generation of solidarity rights, which meant that the main categories or sets of human rights (civil and political rights on the one hand, and economic, social and cultural rights, on the other) were not sufficiently flexible or dynamic to be able to respond adequately to the circumstances of the late twentieth century. For Alston, to speak of 'generations' of human rights would seem misleading since dividing human rights into different categories would risk violating the principle of indivisibility of human rights.

For his part, Jack Donnelly (2013, 40-54) has more recently pointed out how this third generation of economic rights is a challenge to the model of the Universal Declaration. This division has led to a division of opinion between conservative Anglo-American philosophers and politicians who have questioned the status of economic and social rights and many others, more attached to the realm of socialist-rooted social democracy. This has led to questioning the restriction of internationally recognised human rights almost exclusively to individual rights. According to Donnelly (2019, 57–79), there are many things of moral importance in international relations that fall outside the realm of human rights, but this does not mean that it is not favourable to put questions of right and wrong at the centre of international debate, just as the rise and persistence of human rights as a normative international political ideal is an encouraging sign for the future.

For his part, Hurst Hannum (2019, 57-79) points out that one of the most common criticisms of human rights is that they have expanded beyond recognition, undermining their universal and fundamental character. According to the author, the unwarranted expansion, or attempted expansion, by the UN Human

Rights Council and its appointed experts has included a focus on increasingly discrete categories of people (such as those living in extreme poverty or suffering from albinism, peasants, sex workers), as well as on issues dealing with international relations, individual human rights, the creation of a democratic and equitable international order, foreign debt, mercenaries and the disposal of hazardous waste. The author does not doubt the legitimacy of the issues addressed but points out how this expansion leads to a deficit of attention to the legal obligations of governments, sometimes deliberately, resulting in a departure from the fundamental and universal nature of international human rights law.

The reflection of these three authors is an example of how even critics of the concept of generations of law recognise the practical existence of separate groups with specific characteristics (Domaradzki, Khvostova, & Pupovac 2019, 423). Characteristics are increasingly becoming more lax and calling for new categories, as is the case with fourth-generation rights, which have had various objects. This category includes emerging rights, from 'rights related to genetic engineering' to 'digital rights'[1] or 'the rights of peoples' (De Baets 2001). or 'Indigenous peoples' rights' and the "right to a life-supporting environment", i.e. rights that are in the process of being established. i.e. rights that are in the doctrinal debate as to their recognition or prohibition of certain activities. We could include in the same category the so-called rights of future generations, as well as rights that cannot belong to an individual or to social groups, including nations, but only to humanity as a whole. The rights of humanity would deal with the common goods of all humanity. They are thus rights that are partly based - as Guillaume Bernard states (2019) - on a dignity that no longer derives from the nature of each human being, of all human beings, but from the capacity of each of them to use their power'.

We see, then, that human rights are currently in a paradoxical situation: on the one hand, a growing number of civil, political, social, economic and cultural rights are proclaimed in various legal texts; on the other hand, however, these same rights are becoming utopian ideals insofar as their hyperinflation has profoundly altered the universe of traditional individual rights (Barretto 1998, 1), and has served as a breeding ground for multiplication and spread of so-called fundamental rights beyond the imaginable and beyond the normative (Sánchez 2010, 303). Indeed, the continuous proliferation of new categories of rights does not contribute to increasing their protection, but "rather distracts from the real issue in this domain - the implementation of the bill of human rights as expressed

1 Some speak of the 'right to the exercise of a genuinely human intelligence'. Cf. Risse, 2021.

in the Universal Declaration and the International Covenants" (Pocar 2015, 52-53).

Confusion often leads to and justifies their systematic violation by social groups and governments. The question we have to face is whether we can continue to claim, with some basis, as actual rights, all the incessant desires and longings, without denaturalising the very concept of human rights (Laporta 1987, 23), without rendering the fundamental rights themselves operative, and without ultimately emptying them of their content. The question arises of broadening the semantic field of the expression 'human rights' and its normative correlates - 'fundamental rights' or 'subjective public rights' - without depriving them of their original nature and questioning their absolute operability and validity. Perhaps it would be more appropriate, instead of categorising the so-called third-generation rights, to recognise that, in the determination of space and time, it is necessary to normative certain conditions that make possible and guarantee the enjoyment of human rights without having to categorise them as additional and independent rights.

In the background, there is a plurality of interpretations of the scope, the system of protection and the very basis of human rights. This conflict between universal values, legal texts and juridical-political practices has led to the view that human rights are no more than a utopian promise destined to disappear into the ethereal world of unfulfilled ideals. It is necessary to reflect on the expression 'human rights' as the basis of the legal good to be defended by their positivisation as fundamental rights.

The pragmatic plurality of the term 'human rights' from the modern paradigm that postulates that different interpretations of human rights should be understood as expressions of different interpretations of the objective (or purpose) of human rights practice reflects the need for the advancement of a conceptual precision that does not depend solely on the multiplicity of its uses, which indicates, above all, the lack of an everyday basis that could contribute to the universalisation of its meaning. A right is established concerning the jusnatural or positive tenor of the concept of human rights itself.

Many authors take the expression 'human rights' as a determination of 'natural rights', the former being, in Finnis, the modern version of the latter (Finnis 1989, 198), developing from a complete, traditionally rooted and comprehensive theory of natural law. Drawing heavily on Aristotle and Aquinas, in dialogue with modern understanding, Finnis asserts that, without needing to believe in God, human beings can discover what is intrinsically good and the practical rules for realising those goods in connection with justice and the scope of human

rights. In this view, questions and answers about human life and social existence point to an ultimate creator, and he speculates on the relationship between eternal law and human law. In this intellectual context, Finnis stresses that what is crucial to natural law theory is a set of claims about moral truth and an accompanying vision of the place of moral understanding in philosophising about social institutions: "A theory of natural law aims to be able to identify the conditions and principles of practical mental rightness, of good and proper order among men and in individual conduct" (Finnis 1989, 18). Finnis underlines how to describe and analyse social facts. Understanding and searching for what is good and how it can be achieved is necessary. As early as 1936, Heinrich A. Rommen traced the tradition of natural law back to its displacement by legal positivism and concluded by revitalising natural law thinking in more recent times both in philosophical research and in constitutional interpretation (Rommen, 1998), which later led him also to point out the determination of natural rights in the shaping of the human being (Rommen 1955, 624). In this sense, for many authors, human rights are presented as a reference for the ordering of the world in order to achieve the common good. For Pierre Manent, beyond the dichotomy introduced by modern philosophy, natural law makes it possible to positively determine the rules that make an action just and beneficial to the common good and makes it possible to combat the effects of liberalism to promote those realities urgently needed (Manent 2018).

Other authors, such as Michel Troper, maintain that the Universal Declaration of Human Rights is undoubtedly established by the will of the constituent so that the legislator does nothing more than a formal conception of rights, which means that its content derives from constitutional hermeneutics (Troper 1994, 328). In other words, we speak of positivism insofar as for Troper, a declaration of natural rights that man possesses by essence and that is therefore prior to their recognition is an iusnaturalist conception, and if it results from the expression of the will, it is called a positivist (Troper 1989, 13).

There are those who, however, consider the expression 'human rights' to define the set of rights that would be defined in international and legal texts. This does not mean that "new rights cannot be enshrined in the future" (Mello, 1997, 5). In the sense that we have spoken of the extension of rights. In both Troper and Mello, human rights would be confused with fundamental rights of a juridical nature.

In this discussion, the question of universalisation is oriented from the pole of the universal foundation as a concept of law. However, some call for a debate on the universalisation of human rights based on the specificity that underpins

these rights, i.e., the concept of the human being and its concomitant concepts of dignity and personhood.

Human rights, as affecting the legal order's primary organisation, are also reflected in the political debate and the model of states. From his neo-contractual position, John Rawls (1999) defines fundamental human rights in a theoretical position in terms of fairness as a 'minimum standard' of political institutions with a special status since a minimum standard of conduct must apply to all states that embody a just political society of people. According to Rawls, human rights differ from the constitutional guarantees normativism in fundamental rights since the latter constitute the ultimate limit to pluralism among peoples. Rawls has in mind the ethical and metaphysical controversies about what should be considered the essential foundation of these rights and his contractual position. Rawls is aware that the independent elements that justify justice have disappeared in modern 'post-metaphysical' thought, which leads him to rest the moral and legal foundations on the autonomous subject. From his Kantian reading, he seeks to elaborate on principles of justice, free of prior and transcendent obligation, which free and equal persons can choose in a position of contractual choice, which implies that the basis of a criterion of justice is not independent of the conditions of the deliberation itself. In human rights, metapolitical prerequisites appear, especially concerning the inviolability of the person, which is not metaphysical per se. However, they require a metaphysical stance, the reduction of meaning presupposed in the stance of the original position. Which is nothing but an ontological fiction, or as Paul Ricœur puts it: "No doubt a foundational fiction, but a fiction nonetheless" (Ricœur 1991, 213).

Once again, there is a tendency to understand human rights as being confused and unrelated to fundamental rights (Arendt 1962, 290), which causes, as Hannah Arendt would call it, a 'perplexity' regarding human rights insofar as fundamental rights (as an authentic expression of human rights) given in a national state could be identified with the idea of nationality and break with any possibility of universalisation that the concept itself should have. This means that fundamental rights and their doctrine, the foundation of neo-constitutionalism, are questioned on all fronts, especially about the evanescence of their limits.

As in the debate from the eminently legal-constitutional sphere, political reflection encounters difficulties in establishing a universalisation from the 'political' thematisation of the concept of law. In these positions on the search for the foundations of human rights, the rational and deontological element stands out. Human rights would derive from a categorical legal imperative insofar as they do not condition the entitlement to such rights on the particular conditions

of human beings, such as nationality, wealth, religion, gender, etc. (Nino 1989, 45) The principles of inviolability, autonomy and the guarantee of a value intrinsic to the ideals of excellence of the human person are based, in principle, on the dignity of the person, by which access to the right is enshrined (Anchústegui 2008), regardless of circumstances such as race, religion, sex, social group or political affiliation.

It is, therefore, impossible to ensure moral principles and a legal positivisation of human rights without taking into account the concept of the human being, which bears all the characteristics, even if we understand these rights as categorical principles as "a guiding institution" (Habermas 1997). The human character of human rights must be added to the reflection on the legal and legal character of human rights.

Human rights entail a debate on the 'legitimate and illegitimate' of people's everyday lives and are inherent to the space for dialogue on which the democratic regime is based.

The effort to reflect on and deepen the meaning and value of human rights is the surest way to oppose the sometimes disproportionate extensions of individual autonomy, of a disembodied reflection that risks marking the end of politics, since from the sphere of juridical-political subjectivism and individualism they would become selfish claims detached from any collective deliberation. It is, therefore, necessary to give human rights their whole meaning (Lacroix & Pranchère 2019), their a-temporal character, and the authentic root of their practice in society since, as Michel Levinet (2006 164) states, "the human person constitutes the cornerstone of any society". It is relevant, if not necessary, to consider the anthropological roots (the human) of human rights. In the same way as in the discourse centred on the notion of law, on its universality and rationality, it is unavoidable to rethink modern, enlightened, contractual sources in order to take on new formulations such as neo-contractualism or dialogical thinking (the 'law' of human rights). We start from the hypothesis that turning to the anthropological foundation, to the basic notion of the person, means focusing on the moral and legal good to be protected since it involves the central concept of the human being. Reflection on this concept can help us to better understand and offer solutions to the triad of 'singularity, universality and plurality', whose historicity is unquestionable and whose search for a common understanding is often uncertain.

2. THE METAPHYSICAL FOUNDATION OF HUMAN 'RIGHTS': ETHICAL-LEGAL ASPECTS

It is now a cliché to turn to the position reflected by Jacques Maritain, head of the French delegation, based on an agreed catalogue of human rights based on practical cooperation to overcome the disparate positions of humanity divided on intellectual disagreements. Practical agreement between men with opposing theoretical positions was a significant advance for world unification, but the idea that men mutually opposed in their theoretical conceptions could reach a purely practical agreement on an enumeration of human rights did not, on the contrary, eliminate the question of the basis of 'human rights' as 'rights' and as 'human'. Maritain is aware of this difficulty. Indeed, the "babel of modern thought" (Maritain 1960, 52) may demand a practical stance on human rights, but if there is no reflection, this practicality will likely break down. According to the French philosopher, the concept of 'human rights' needs to be clarified from an ethical, cultural and anthropological point of view, especially since the development of the rights proclaimed in the various declarations of rights before and after 1948 has been marked by a plethora of different ideologies. And in the face of this ideological plurality, conciliation or synthesis becomes difficult. Maritain proposes enlightenment as a collective work of humanity (Maritain 2005, 229-230). However, if we do not want to fall into a certain naivety, this intentionality becomes extremely difficult from post- and anti-metaphysical positions.

Indeed, we assume - almost cordially - that human rights are unanimous in all cultures and bind humanity. Thus, there has been much talk of 'human rights' in current times; the question is whether this communicative maelstrom corresponds to an attempt to elucidate their real nature. If human rights, and with them their legal formulation, which is not the same thing, 'fundamental rights', are so frequently invoked in courts or diplomacy, it is surprising that so little thought has been given to what exactly they are. The truth is that an inverse proportionality is at work: the more the importance and role of human rights are discussed, represented and put in the limelight, the less their essence is questioned.

This can be seen if we refer to the questions posed by former UN Secretary General Kofi Annan: "Who can deny that we share the same horror of violence? Who can deny that we seek freedom from fear, from torture, from discrimination? Who can deny that we seek to express ourselves freely and achieve the goals we have set for ourselves? Have you ever heard the voice of a free man calling for the abolition of freedom? Have you ever heard an enslaved person

defend slavery? Have you ever heard a victim of torture condone the actions of the torturer? Have you ever heard the men of tolerance call for intolerance?" (Annan 1998). The evidence of the questions refers to the globalisation of their answers, to the global assent (to the quantitative act). However, they do not explain their universality (the qualitative reality) because let us remember that there have been times when violence was justified, slavery was seen as an everyday fact, that there were convicts who acted as jailers, or theories that justified intolerance by virtue, for example, of a race or an identity. Global perception does not, therefore, stand as a qualitative criterion of conceptual measurement since, as it has a quantitative value, it can vary: a new idea, a cultural crisis, the elimination by some of the legal personalities of others, etc., is all that is needed to eliminate globality; it is, therefore, necessary to seek an actual (qualitative) basis for the universalisation of these rights that transcends spatiotemporal contingency, even though it is there that they must be exercised.

Interestingly, from the antipodes of the foundations of human rights, Norberto Bobbio (1990) states that it is not necessary to seek what he calls an 'absolute foundation' of human rights, but rather that what is needed today is to seek means to protect them and make them effective. This conception assumes a moderate positivism in which law "serves, by virtue of its existence, independently of the moral value of its norms, to achieve certain desirable ends, such as order, peace, certainty and, in general, legal justice" (Bobbio 2011, 32). A self-referential legal justice that is reduced to conformity to the law. It is a position proper to the theory of law, the meta-legal study, and, therefore, beyond ontology and metaphysics, even of law. It is concerned with the formation of the jurist of the modern State (Bobbio 2011, 90). From this perspective, human rights, although conceptually universal, are nevertheless 'historical rights' whose content is a variable that depends on the evolution of humanity's moral and legal conscience.

The same thesis of Bobbio, in its sense of non-foundation, is defended by Richard Rorty (1998 170) when he states that "the question of whether human beings really have the rights enumerated in the Helsinki Declaration is not worth raising". The argument of historicity and heterogeneity are typical of this positivism. In this sense, faced with the impossibility of an absolute foundation for human rights as an objective datum such as human nature, Bobbio calls for a non-absolute foundation in the present era: the consensus of humanity. The Italian philosopher - recalls Carlos Isler (2022) - is part of a not inconsiderable line of authors committed to a sceptical position towards human rights that goes beyond utilitarianism and positivism. In addition to Bentham, author of a famous critique of human rights (Hoffman 2001), this notion is rejected by an illustrious

list of philosophers, including Burke (2009), Marx (1976) and MacIntyre (1984 69-71), or more recently Milbank (2012; 2014), who follows in particular Michel Villey (1983) and Joan L. O'Donovan (2003).

These positions downgrade universality to globality, modifying the qualitative (metaphysical) criterion to a quantitative (sociological and empirical) criterion. Bobbio's position seems superficially similar to Maritain's, both praising the existing consensus among the signatory countries of human rights instruments; but, unlike Bobbio, Maritain does not claim to base human rights on such a consensus but suspends his judgement for the sake of a practical criterion. Indeed, consensualism has more than a few problems concerning reaching a consensus among human beings, even in terms of the representativeness of international bodies. For example, this can be seen in the limited causal power that international human rights bodies have over the decisions of countries (and the collision between constitutional and international law in terms of fundamental rights), as well as in the temptation of a social design (Lázaro,2022a, 106-120).

This position also has its detractors. Thus Saldaña points out the real theoretical difficulty of the practical consequences of basing human rights on the epistemology of consensus derived from Bobbio's proposal, which understands the absolute foundation of human rights to be based on an illusion, if "as Dworkin says, we want to take rights seriously" (Saldaña 2001, 214). For his part, Aldo Schiavello points out the contradiction involved in the supposedly neutral affirmation of the 'era of rights' as Norberto Bobbio's idea of a universal consensus, understood as moral progress, a kind of legal-moral lingua franca, which implies a change in the social model, since the end of the era of rights is decreed in the presence of a public discourse entirely - and univocally added – "centred on rights and their protection" (Schiavello 2013, 144-145).

Indeed, without a rationale for human rights, even if they are to be protected, it seems necessary to determine their scope and number and how to resolve collisions between them and other goods. For example, it is difficult to know how many and which rights there are, their extent, and how to resolve conflicts between them and with other moral and political goods, such as national security, sovereignty and democracy.

Consensus is not a univocal criterion, since it is a fact, and as such cannot, without some other normative premise, generate any normative consequences. Everything points once again to the need to find a foundation if they are to be anything more than truths of faith.

For his part, Dworkin has formulated a critique of legal positivism that brings it closer to iusnaturalism. However, Dworkin refuses to base rights on a

supposedly independent moral order that the legislator or judge would have the task of discovering when making law. Dworkin - partly inspired by John Rawls but applied to the legal sphere - substitutes principles of law for natural law. The latter are not independent moral truths but moral criteria that can be rationally constructed. This leads him to formulate that rights, in the primary sense, protect individual freedom from government intervention; in the secondary sense, rights are indispensable for the individual (Dworkin 1978, 191-192). The critique of utilitarianism leads him to legal constructivism, where the legal subject is reduced to a mere individual.

In this tension between positivism and more jusnaturalist positions - which we have pointed out in the quantitative and qualitative transposition into globalist and universalist positions - relativist objections that point to possible tensions between cultural minorities and human rights also come into play. Given this, it is necessary to articulate universal human rights that always apply to all cultures (Shute & Hurley, 1993).

For his part, Princeton professor Charles Beitz (2009, 128) has brought the human rights debate into the political sphere based on the functionality criterion. From an individualistic perspective of the metaphysical understanding of the human being, in which he does not perceive the relational character, human rights are reduced to the game of politics in such a way that a debate is established as to whether human rights should be the main criterion for evaluating political legitimacy and in the most common language for making social demands. The way out of this dilemma is established in the terms that rights are not only the precondition for democracy but that democratic politics is the only reliable foundation for rights. We could speak of political positivism.

The dispute is long; the solutions take work. In this sense, with Ollero, we can point out that "the honourable burden of guaranteeing the 'essential content' of human rights and of making their ethical demands real and effective is imposed on us, even if this means challenging - against the tide - the repressive tolerance of aesthetic anti-fundamentalisms" (Ollero, 2001, 195). For his part, Pérez Luño, in a now-classic study in which he asks himself about the foundations of human rights and their debate, recalls Vitoria and how in the introduction to his *Relectio de Indis* - which he considers key in the process of affirming freedoms - he already asks himself about the question of the foundations of rights: 'I believe,' he states, "that [Vitoria's testimony] constitutes a useful leitmotiv for any attempt to establish the foundation of human rights, because it proves: that doubts about the efficacy of such a reflection are nothing new; that it is convenient to approach it from a rigorous self-critical perspective; but that,

all in all, and as can be seen from the subsequent repercussion of Vitoria's ideas, it is a theoretical work that can have a notable impact on practice". (Pérez, 1983, 7–8). It does not seem unreasonable to look into the theological and philosophical-legal tradition as a reference that invites a re-reading in the current debate.

3. METAPHYSICAL FOUNDATIONS OF 'HUMAN' RIGHTS: ANTHROPOLOGICAL ASPECTS

The notion of the person appears as a core concept in elaborating a reflection on the individual specificity open to a relationship. Elements such as dignity or natural law, which some present as essential in the proto-formulation of human rights (Boeira, 2016), are found in the person. Indeed, there is an inseparable union of reflection between natural law and the human being understood as a person. Natural law is in part not natural at all, for it does not express nature in man, but the nature of man; it marks in a specific way, beyond the natural, the divine influence and assistance which underlies all things in order to exist and which makes them move in order to act. Now, what requires supernatural assistance and contradicts nature remains on the natural plane outside man's free will. Thus, natural law manifests the degree of dignity of human nature and leads to a view that starts from the metaphysical status. Ontologically, it is inseparable from the impulse that leads to man's natural perfection and contributes to the development and effectiveness of human values in this world. At the same time, it does not fail to consider the sphere of the supernatural as the realisation of human perfection.

The introduction of the referentiality of the person in authors such as Vitoria, Domingo de Soto or Suárez (Loureiro, 2018) - provided we free ourselves from the prejudices of the dichotomy of the continuity of thought and the myth of modernity - allows us to see that the position of such a law attests to the presence of God in man, the irreducibility of the divine to the human and the participation of the human in the divine. It gives the finite the idea of the infinite from the ethical point of view. At the same time as it establishes the conditions for its preservation, it must find humanity in man (namely the person, 'individual substance of rational nature', as Boethius said) or the possibilities of his becoming human in the social and historical world.

However, it would be a mistake to identify the concept of personhood with a naturalistic idea. We cannot ignore that, together with Boethius, in the concept of person, we have Augustine's apprehension of personal intimacy from the sub-

stantial relationship. For his part, Ricardo de San Víctor inclines his understanding of the person towards the pole of existence: the person 'is individual existence of a rational nature' or 'incommunicable existence', but relational. Finally, the masters of scholasticism conceive the person as the singular distinction of a hypostasis distinguished by a property belonging to dignity (Lázaro, 2006).

Balancing the medieval proposals, the relational presupposition illuminates the definition of person, both in its original divine definition and in its analogous human understanding. It thus responds to the vocation and essence of the subjects and natures that hold the category of person. Man, the sustenance of rights as a person (as it appears in the declaration) is an *ultima solitudo*, Duns Scotus will say: unique beings, worthy singularities. Socrates, 'Manuel', and 'James' are ultimately 'Socrates', 'Manuel', and 'James'. They are pure identity, so this is the meaning of personal identity. Personal identity is defined by being unique and singular and is perfected on the 'presupposition', which cannot be given except in specificity. A specificity that allows us to action capable of leaving the game or the immanent and imposed narrative. We can say that affirming transcendence also implies being in the game. Even if it were so, the proponent of the game changes. Suppose the external transcendent principle has the metaphysical dynamic of the communication of good and love (intrinsic to the Trinitarian God). In that case, the other (the intrinsic immanent principle, the supra-organisation) is moved by natural implosive and entropic energies, for that nature cannot - being immanent - have an expressive principle on which to be founded and from which to escape.

Being an image involves our being in the capacity to relate. We are beings of encounter and expression. Hence, 'person' implies *a relational character based on singularity*. The common assumption in which man widens his humanity and expands as a subject by being summoned singularly makes possible the encounter and communication in beings who have a face to communicate[2]. *A priori*, a person cannot establish meaningful communication without recognising in the other a valid interlocutor, i.e. an equal with whom to speak.

This relational singularity is intimately worthy, far removed from a relativism of linguistic practice, and uses language very much in connection with moral relativism. Relativism is closely dependent on denying any glimpse by a man of truths underpinning practical and linguistic actions. Confirmed: no one

2 We must bear in mind that "the meaningful essence (*significatio*) of natural entities projects the suppositional quiditative immanence *(suppositio)*." (Lázaro, 2019, 72).

denies dignity. However, it is no less evident that its meaning slides along very diverse paths that blur its meaningful boundaries and the extent of its reference and thus actually empty its content. It is not strange, on the contrary, that the attribute 'dignified' is applied to circumstances and facts that can be described as dichotomous and aporetic.

It could be said that thinking about the person opens the way to a reformulation of the conception of human nature, which, anthropologically, is autonomous from the thesis of original sin, marked by the insistence on the corruption of man's essence and inclinations and which has so influenced modern contractual formulations (Lázaro, 2022b). The anthropological vision thus presents the reality of rights for all men (Pliego, 2014). The philosophical and theological anthropology of the person has a character of juridical reflection, which can point out ways of reflection in today's world. On the other hand, anthropological reflection as a basis for understanding law is unique in the School of Salamanca, and its conceptual results will have different juridical (Anchústegui & Lázaro, 2021) and political echoes (Lázaro, 2016).

This perspective, in turn, allows us to overcome barriers inherent in discourses born from cultural studies that construct a new history and theory of human rights and a fuller understanding of international human rights law in the context of modern colonialism and the struggle for global justice (Barreto, 2013). Indeed, we can see in the authors around the School of Salamanca new discourses based on a substantiated idea of the human person, based, above all, on Christian teachings. A discussion derived from the effects of colonisation was a specifically Spanish phenomenon, as it did not occur, at least with the same intensity, in any of the other colonising powers such as Portugal, England, Holland and France (Calafate, 2015). It is from this debate around the concept of the person that was constructed during these disputes that we can, today, introduce an essential historical reference for the affirmation of human rights and a fundamental contribution to understanding their meaning in the contemporary context, without falling, as we pointed out, into a historicist position.

In this sense, underlining the personal character of rights can help clarify the meaning of the 'subject' of those rights, an issue debated in rights theories. Traditionally identified as a feature of modern legal thought, individualism is reflected in philosophical and political choices and the technical constructions that have contributed to the definitions of rights that are still very much in force. Legal historiography has stopped at the search for the origins of what is considered the structural element of modern rights - subjectivism - in disrupting a scholastic paradigm of law. However, the expansion of the sources used in that

research concerning the person may help us to suggest that the modern 'legal subject' as a 'subject of rights' is drawn from a less disruptive concept and, therefore, the modern notion of 'rights' is structurally more complex. The concept of personhood makes it possible to emphasise the existential character of rights, a key idea Professor Rabinovich (2017) advocates. Existential rights, those that are given in the person, allow us to avoid anachronisms and open the debate on the history of rights to a growing legal reality: the rights of existence, of existences, those rights that, little by little, will gradually add more and more beings, beings that will enrich their lives with more and more rights.

The nominalist disconnection operated in the individual reduction of the person and, therefore, of reality has allowed the sublimation of a new anthropological and juridical paradigm. This must necessarily break with the past metaphysical order, inaugurating a materialist eschatology that extends modern subjectivity while dissolving the subject in the indeterminacy of the public, destroying the essence of the political by administering and bureaucratising all human events. This process has had its effects on the debate on rights (Gallego 2019). In this sense, the underlying hidden complexity emerges in the study of the concept of the person, which already in the School of Salamanca is configured as a legal entity (Haar & Simmermacher, 2014) - and can help to clarify or enrich some contemporary jurisprudential debates on the nature of rights, especially human rights that clarify them in their legal relationship as endowed with legal 'personality'.

Human beings have several characteristics that define them uniquely and specifically, which lend themselves to relational, communal life (as a person), inviting human beings to elevate them to rights. In particular, it emphasises that the human being is a person. This reality has a specific configuration reflected in his genetic code in a biological form and constitutes his essentiality. An essentiality that is lived in a unique, individual way but open to relationships. Each human being shares his or her humanity with another human being in an exclusive and, at the same time, open, relational way.

The human being is thus an autonomous but not self-sufficient reality. Man develops his humanity always about the other; he is even able to understand his life better when he projects this relation to the total Other. His relational autonomy, born of his personality (of being a person) and of his essentiality, is the basis of his second characteristic: freedom. The human being is a free person, autonomously free, personally free, and relationally free.

His free personality leads to the fundamental dimension of dignity. A human being is a person who is freely open to relationships and thus puts his or

her humanity at stake. Each one of us, unique, memorable, free, represents the whole of humanity. If one day all of humanity were to become extinct and only one of us were to remain, even in a diminished form, we could say that one human being would remain and that humanity would not have died. Each person is the image of humanity and represents humanity, and this is the foundation of the dignity of the human being.

In the Roman world, dignity was held by the emperor's representative. This meant that he was treated as if he were the emperor. To entertain the one who represented the emperor, the one who was his dignity, meant to entertain the emperor himself. Dignity, therefore, implies the representation of the one who is the bearer of that dignity. Each unique and essentially human person represents humanity and is worthy of such recognition. To recognise the dignity of a person is to recognise humanity.

Life and dignity are not two parallel realities, nor are they summative; a conjunction does not join them; they occur together since human life can only be dignified, since the human being is always dignified by the fact of being so, not by the fact of how he or she develops that humanity. When we say that a person's conditions are not dignified, it does not mean that the person is not dignified or lives his or her humanity unworthily because he or she is an unworthy person, but that these conditions obscure in the eyes of the community the human dignity that belongs to him or her. It is the task of all human beings to help the dignity of all shine through, for in this lies the safeguarding of our humanity. Dignity implies recognising the humanity of the other person, our dignity, our value as human persons, and, in this, the dignity of all persons, our shared humanity. From this reality, we understand that the human being, a dignified person open to relationships, is the foundation of the equality born of human dignity. The ethical human rights born of the dignified, free and relational person with equals (metaphysical-anthropological instance) are the basis for the behaviour of human beings (ethics), which in society calls for its normative reflection (law). There is still much to think about, but it will be possible to do with this.

4. THE INDIVIDUAL AT THE CENTRE OF HUMAN RIGHTS IN THE POLITICAL COMMUNITY

The term ‘human rights’ is subject to conceptual tension due to the interplay of two fundamental dimensions. On the one hand, we find the normative and political character associated with the concept of ‘rights’. On the other hand, an

anthropological qualifier identifies them as 'human'. The key question that emerges is how these two terms are intertwined. This question leads to two levels of reflection.

The first reflection focuses on the nature of 'human rights', analysing whether they exist before their normative formulation. This answer will depend on whether they can be considered pre-political and thus ethical and metaphysical. In other words, the question revolves around whether these rights possess a referentiality that confers objective reality or are purely nominal constructions that acquire meaning only within a legal framework. As Roberto Casales points out: "To speak of the foundation of human rights is something that, in itself, presupposes an original ontology, since to found something implies, strictly speaking, giving that reason by virtue of which an event or state of affairs is maintained in being". (2014, 60).

Indeed, the nature of 'human rights' raises a fundamental philosophical question: Are these rights inherent to the human condition, existing prior to and autonomous from their normative formulation, or are they conceptual constructs that only make sense within a specific legal system? This question is not merely academic but has profound implications for how we conceive of and defend human rights.

If it is argued that human rights are pre-political, it is assumed that these rights have an ethical and metaphysical basis that makes them universal and timeless. In this view, human rights do not depend on their recognition by a state or a political community to be valid; they are inherent to the person simply by being human, and of being a 'person' in itself, and imply a metaphysical consideration of personal reality.

In contrast, if human rights are held to be nominal constructs, they would not exist independently of the normative framework that defines and protects them. From this perspective, human rights are the product of social and political agreements formulated in specific historical contexts to respond to specific needs or problems. In this case, their legitimacy and effectiveness depend on recognition and implementation in concrete legal systems, such as national constitutions or international treaties. This view, often associated with legal positivism, emphasises that human rights have no objective existence outside the legal systems that enshrine them. The legal charge of 'rights' negates their specificity, the fact that they are 'human' or rather that they emanate from the human person.

Most importantly, the debate between these two positions is not merely theoretical but has significant practical consequences. If human rights are considered pre-political, their violation constitutes a transgression of fundamental principles that transcend any legal order, justifying international interventions for their protection. On the other hand, if they are conceived as nominal constructs, their scope and application depend on each society's political and legal conditions, which may limit their universality.

Ultimately, resolving this question involves deep reflection on the nature of the person and his or her dignity, as well as on the role of political communities and legal systems in creating and protecting rights. This analysis clarifies the origin and rationale of human rights and provides tools to address contemporary challenges in their defence and promotion at the global level.

For this reason, the person's centrality must be reinforced philosophically, as we have tried to point out in the previous section. The person must occupy a central place in the reflection on human rights, as he or she constitutes the core around which both normative foundations and anthropological considerations revolve. This concept is not only the addressee of rights but also their origin and raison d'être. It implies recognising in the person an inherent dignity that transcends any normative or legal construction. From this perspective, human rights are not merely a legal concession the state or a political community grants. On the contrary, they derive from understanding the person as a unique and unrepeatable being (*ultima solitudo*), bearer of an intrinsic dignity that grounds and legitimises these rights. This dignity is the principle that makes it possible to consider the person not as a means to external ends but as an end in itself, ontologically projecting the claim of Kantian ethics and other philosophical traditions that have influenced the formulation of human rights.

Moreover, the person cannot be understood in isolation, but as a being in relation. His or her full realisation depends on his or her insertion in a community and on the conditions that this community establishes to guarantee his or her freedom, equality and development. This approach underlines the dialogical nature of human rights, in which the individual and community dimensions are balanced. Thus, the person is presented as a point of convergence between individual rights, which ensure their autonomy, and collective rights, which allow their integration into a society that recognises their value and capacity to contribute to the common good.

In short, placing the person as the central concept of human rights implies recognising him or her as the articulating axis between ethics, politics and law and as the foundation on which a political community is built that aspires to

justice, equity and mutual respect. This approach not only reaffirms the universality of human rights but also challenges us to deepen our commitment to their defence and promotion in all spheres of social life.

The second reflection, deriving from the previous one, delves into the link between the anthropological and political dimensions of the human rights-holding subject. This analysis is crucial because it connects the person's conceptualisation with the foundations of modern democracies, which are underpinned by fundamental normative principles. These principles, codified in constitutional or common law, not only provide the legal structure of the system but also guarantee the adequate protection of the rights of the political subjects that make up the community.

The anthropological conception underlying this political community is the central question that emerges. Any democracy, based on the person's dignity and equal rights, presupposes an idea of what it means to be human and how individuals relate to each other and to the collective. However, in contemporary democratic models, tension often arises between two poles: on the one hand, the individual as an autonomous subject of rights, and on the other, the community as a space of belonging and collective fulfilment. In this dynamic, there is a risk of blurring the concept of the person, which transcends individual autonomy and collectivity by integrating them into a harmonious relationship.

The person, understood as an 'individual in relationship', represents a key to overcoming this tension. This approach recognises that each person possesses an inherent dignity that makes him or her unique and unrepeatable, but at the same time, is called to live in community, as his or her identity and development are enriched in interaction with others. From this perspective, human rights cannot be reduced to individual demands detached from the social context or to mere tools at the service of the collective. Instead, they are configured as a meeting space where personal autonomy and responsibility towards others converge.

This vision of the person as a point of confluence invites us to rethink the foundations of the political community. It is about guaranteeing individual rights and building a social framework that fosters solidarity, mutual respect and recognition of the interdependence between members of society. Democracy, thus understood, is not just a system of government but becomes an ethical and political project that aspires to reflect the dignity and worth of every person in its structures, laws and practices.

Ultimately, placing the person at the centre of this reflection allows for a renewed commitment to human rights and modern democracies. This not only strengthens the legitimacy of these institutions but also opens up ways to address

contemporary challenges, such as polarisation, inequality and lack of social cohesion, from a perspective that integrates the richness of human diversity with the need to build a common project.

This thinking implies not confusing the concept of the person, which we are trying to emphasise here and which ends up being nominally confused with some of its characteristics as an individual or community (collectivity). Human rights are the rights of people in an ontological and political form. Hence, democracies do not belong to individuals or collectives but to the people who adopt them as the political form of their call to communal, i.e. common, life.

The individual character of the human being should not be confused with political individualism, understood as the centrality of the individual in the conceptual structure of the democratic state. While the concept of the individual is fundamental to understanding the ontological unity of the human being, it is problematic when approached exclusively from its ontological (quiditative) dimension, ignoring its inherent relational dimension, revealing its conceptual inadequacy.

The human being possesses the property of singularity, but this singularity does not imply isolation or impermeability; on the contrary, it allows and demands a relationship with other singularities. However, human singularity has been reduced to mere individuality in many discourses. This has led to the term 'individual' being used as a noun defining a quality inherent to the human being, when in reality 'individual' refers to a logical category that expresses a quantitative element of classification.

As Paul Ricœur (1987, 54) states, the individual is not only an indivisible sample of the human species but of any species in the logical sense of the term. Both 'individual' and its adjective 'individual' designate the particular and independent within a whole. For this reason, when the concept of the individual stands as the normative and civic horizon of liberal democracies, we are not highlighting the singularity of the human being but rather an atomised vision of society. This approach places a conception at the centre of social organisation that fragments human relations rather than recognising their intrinsically relational and communitarian character.

The modern understanding of the individual tends to reduce the human being to a solipsistic entity devoid of real ontological substance. Paradoxically, by attempting to ontologise the individual character of the person from a logical-linguistic perspective, the individual is deprived of a whole entitative reality. In this framework, the individual ceases to be conceived as a 'being', a participa-

tory entity in being and becomes a mere consciousness of the present self, detached from its objective reality. Modernity, while assuming the participatory character of the 'being' concerning being, replaces the ontological reference with a perception restricted to rational and emotive consciousness, dissociated from its entitative root.

This perspective reduces the individual to a caricature of his anthropological constitution, presenting him as a monadic and atomised unit within the social structure. The individual is forced to construct an equally empty existence without a factual ontological basis. In empiricist-inspired liberal thought, this subject is conceived as an experiential entity in which practical rationality is translated into moral emotivism. Thus, the interaction between singular wills, which initially seeks the common good, is transformed into a utilitarian calculation, where the good is understood as that which maximises collective utility. In this way, the sum of individualities shapes society and the political community, albeit without any real ontological connection.

The individual, reduced to the status of a pawn on the social chessboard, lacks genuine autonomy. His existence and actions only make sense regarding an external strategy that uses him as an instrumental piece. Even if he grants himself the rules of the game, his being remains subordinated to a system in which his autonomy is an illusion. The hand that moves the pawn, the transcendent 'I', remains alien to it, and its significance is restricted to the utility it can bring to the context. In this logic, pawns - atomised and rationalistic or emotional individuals - cannot transcend their individual nature to emerge as relational and dignified singularities. They cannot free themselves from the immanence of the chessboard, unable to imagine an existence beyond the rules that constrain them.

This model produces a false perception of autonomy and freedom. The modern individual, considering himself free by creating his own rules of the game, lives a form of heteronomy since he remains a prisoner of the rules imposed by the immanent framework. On the contrary, true freedom and autonomy are not to be found in the immanence of the board but in the ability to transcend it. This transcendence is achieved by recognising and freely adhering to a foundation that gives meaning to the relational singularity of the person, allowing him or her to emerge as a genuinely autonomous and unique being in communion with an ultimate reality that transcends the game's limitations.

The modern individual, detached from the metaphysical, is condemned to individualism. As a pawn, he seeks to maximise his utility within the system, aspiring to a fictitious meritocracy that allows him to rise to a higher position.

However, this promotion within the chessboard is no more than an illusion, as it does not transform his fundamental essence. Only through the recognition of his transcendent dimension can the individual free himself from this fiction and achieve his full realisation as a person. This relational singularity transcends mere utility and is rooted in his intrinsic dignity.

The individual, empty of entitative reference and living with other individuals, goes, by reduction, from being a person to being a social character: occupying a place in society, playing a role in the framework of social rules. Sociology has tried to create an intellectual meshing between the individual and the system in which he or she remains heterogeneous and univocal. Human rights are reduced to an individual aspect of mere liberal defence; they are minimised in their normative facet as fundamental rights, becoming confused and seeking as a horizon of structuring principles of axiology the particular good as opposed to the tyranny of the state political community. Human rights are individual rights that guarantee the private good.

In this sense, the defence of the individual against his or her possible dissolution in the community becomes necessary in the face of the risks inherent in this relationship. In the modern conception of the democratic state, citizenship is presented as central and essentially linked to the concept of citizenship. However, the 21st century seems to be characterised by an excessive and often uncritical use of the term 'citizenship'.

Despite its frequency in public and academic discourse, citizenship is a concept that suffers from a notable lack of clarity. Many who use it do not fully recognise its complexities, and attempts to define it are often conditioned by the assumptions the term attempts to encompass. This results in diverse approaches and perspectives influenced mainly by disciplinary frameworks, such as the dominance of sociology in academic debate. This phenomenon, described as an 'intellectual dictatorship' (Turner 1994), tends to approach the term from already established parameters without reaching a profound reflection on its conceptual essence.

This widespread and sometimes misguided use of the term 'citizenship' results in a proliferation of meanings and semantic nuances that make it difficult to delimit precisely. In this sense, citizenship has become a polysemous and, in many cases, ambiguous concept, the interpretation of which depends on the context and perspectives from which it is approached, posing significant challenges for its critical analysis and application in various fields.

The concept of citizenship, which emerged in the Modern Age, is intrinsically linked to membership of a political community. This membership grants

the individual benefits that derive from his or her obligations and link to an established socio-political system, initially represented by the state or, originally, by the figure of the king (Bruschi 1996, 12). Being a citizen implies inclusion in a legal framework that not only confers fundamental rights but also cements collective identity and fosters a shared civic ethic.

Thus, a citizen is defined as a person legally recognised as an integral part of a state, with rights and duties inherent to that status. By this membership, every citizen is entitled to be treated with dignity and respect as an active participant in the political community. In a democratic state, citizenship stands as the foundation of equality and freedom, guaranteeing the protection of individual rights and the promotion of social cohesion.

However, the concept of citizenship has intrinsic limitations since the citizen's action is circumscribed to the borders of the state. Moreover, it acts as a restrictive element that prevents the citizen from transcending the sphere of the polis (understood as the political community represented by the state structure) as a whole. One is a citizen exclusively within and in the polis. Only within this framework can the individual exercise his or her capacity for action, whether through deliberation or participation.

Thus, the human being's entire ontological and practical potentiality is subordinated to his or her status as a citizen in the polis. In this context, the human being is reduced to a limited part of himself, as citizenship, culturally transformed into a reinterpretation of civitas, monopolises its relational dimension. Under the pretext that the polis constitutes the space where inter-subjective and civic relations are made possible, the other dimensions of the human being are restricted. This process entails a qualitative leap, where law and politics expand into the social and cultural, establishing citizenship as the central category that regulates all forms of shared activity between people.

In this dynamic, there is a reinterpretation of Hannah Arendt's approach to the relationship between people in the political sphere (Arendt 1997, 45-6). However, this view has led to a reductionist conception in which political interaction is limited exclusively to citizen relations.

This semantic drift implies that the struggle against individualism, confined to the private sphere, has resulted in a new form of enclosure: the citizen is reduced to his or her relations in the public sphere, which in turn is predominantly identified with the administrative sphere of the state. Thus, citizenship, far from expanding the relational possibilities of human beings, encapsulates them in a limited framework, subordinating their potential for interaction and action to the control and structures of state organisation. Human rights are diluted into claims

within the polis that seek homogenisation from the protagonism of the state. Human rights are reduced, once again, to basic norms, to fundamental rights that must be defended, on the contrary, from any possible individualisation and rupture of the community embodied by the state (even if it is democratic) in a single possible space: the public space. It is a matter of defending public rights against liberal individual rights, and to this end, the sphere of rights is generalised in endless, often nominal, waves.

The individual-public community poles have reductionistically phagocytised the ontological basis of the community: the person is open to a relationship. Defending human rights, therefore, requires the defence of the person in his or her unique and relational constitution, the basis of human dignity, which invites us to look at it ethically and at its normative positivisation in the political community. The meeting point of any legal system is the search for the common good through human rights that are (ontologically) prior to the normative formulation, rights that emanate from the human person and that have as their horizon a more profound reality than that which derives from the conflict between the private and public good: the common good that is visualised in the defence of human rights. This mental picture constituted the origin of an initial profound reflection on rights in the Western sphere embodied by the School of Salamanca in a debate of ideas that addressed what was central beyond the struggle of ideologies that have replaced the current debate.

The reflection on human rights cannot be detached from its anthropological and metaphysical foundation, centred on the notion of the person. Recognising the inherent dignity of every individual as the basis of these rights is essential to overcoming tensions between universalist and relativist perspectives, as well as between legal positivist approaches and ethical-ontological frameworks. By placing the person at the centre, the need for a holistic understanding of their singular and relational nature is emphasised, fostering coexistence that transcends the confines of legal and political structures. In this regard, human rights are not merely legal guarantees but expressions of the intrinsic value of the human being, requiring an ongoing commitment to their defence and promotion across all spheres of social and political life.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

Alston, Philip. 1982. "A Third Generation of Solidarity Rights: Progressive Development or Obfuscation of International Human Rights Law?" *Netherlands International Law Review* 29 (3): 307–22.

Anchústegui, Esteban. 2008. "Los derechos sociales y la dignidad." In *Interdependencia: Del bienestar a la dignidad*, edited by T. Ausín and R. R. Aramayo, 89–101. Plaza y Valdés.

Anchústegui, EnriqueEsteban, and Manuel Lázaro. 2021. "Aportaciones franciscanas al republicanismo político." *Araucaria* 23 (48): 9–31.

Annan, Kofi. 1998. *Document des Nations Unies* DPI/1937/G.

Arendt, Hannah. 1962. *The Origins of Totalitarianism.* Meridian Books.

Arendt, Hannah. 1997. *¿Qué es política?* Paidós.

Barreto, José-Manuel. 2013. *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law.* Cambridge Scholars Publishing.

Barretto, Vicente. 1998. "Les fondements éthiques des droits de l'homme." *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy* 7: 1–6.

Beitz, Charles. 2009. *A Theory of Human Rights.* Oxford University Press.

Bernard, Guillaume. 2019. "Vers une nouvelle génération de droits de l'homme… sans homme." *FigaroVox*, October 2, 2019. https://www.lefigaro.fr/vox/societe/vers-une-nouvelle-generation-de-droits-de-l-homme-sans-homme-20191002.

Bobbio, Norberto. 1990. *L'età dei diritti.* Einaudi.

Bobbio, Norberto. 2011. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico.* Laterza.

Boeira, Miguel. 2016. "Ley natural y *Dominium* en Domingo de Soto: la fundamentación de los derechos humanos." In *XII Jornadas Internacionales de Derecho Natural*, 1–8. Universidad Católica Argentina.

Bruschi, Christian. 1996. "La citoyenneté hier et aujourd'hui." *Hommes et Migrations* 1196: 11-13.

Burke, Edmund. 2009. *Reflections on the Revolution in France.* Oxford University Press. [1790].

Calafate, Pedro. 2015. "A fundamentação dos direitos da pessoa humana nos debates éticos e jurídicos sobre a conquista da América." In *A escola ibérica da paz nas universidades de Coimbra e Évora, séculos XVI e XVII*, vol. 1, edited by P. Calafate, 17-48. Almedina.

Casales, Ricardo. 2014. "La persona como fundamento de los derechos humanos." *Metafísica y Persona* 6: 59-71.

De Baets, Antoon. 2001. "Human Rights, History of." In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, edited by N. J. Smelser and P. B. Baltes, 7012–18. Elsevier. https://doi.org/10.1016/B0-08-043076-7/02683-8.

Domaradzki, Spasimir, Mariia Khvostova, and Dario Pupovac. 2019. "Karel Vasak's Generations of Rights and the Contemporary Human Rights Discourse." *Human Rights Review* 20: 423-43.

Donnelly, Jack. 1999. "The Social Construction of International Human Rights." In *Human Rights in Global Politics*, edited by Tim Dunne and Nicholas J. Wheeler, 71–102. Cambridge University Press.

Donnelly, Jack. 2013. *Universal Human Rights in Theory and Practice.* 3rd ed. Cornell University Press.

Dworkin, Ronald. 1978. *Taking Rights Seriously.* Harvard University Press.

Finnis, John. 1989. *Natural Law and Natural Rights.* Clarendon Press.

Gallego, Francisco B. 2019. "Las religiones políticas: un análisis de la secularización de la fe." *Journal of the Sociology and Theory of Religion* 8: 1-44.

Habermas, Jürgen. 1997. "La idea kantiana de paz perpetua: Desde la distancia histórica de doscientos años." *Isegoría* 16: 61-90.

Haar, Christoph, and Daniel Simmermacher. 2014. "The Foundation of the Human Being Regarded as a Legal Entity in the 'School of Salamanca': *Dominium* and *Ius* in the Thought of Vitoria and Molina." *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 22: 445-83.

Hannum, Hurst. 2019. *Rescuing Human Rights: A Radically Moderate Approach.* Cambridge University Press.

Hoffman, Lord Leonard. 2001. "Bentham and Human Rights." *Current Legal Problems* 54 (1): 61–77. https://doi.org/10.1093/clp/54.1.61.

Ishay, Micheline. 2008. *The History of Human Rights.* University of California Press.

Isler, Christian. 2022. "Crítica al fideísmo de los derechos humanos de Norberto Bobbio." *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho* 1 (16): 229-55.

Lacroix, Justine, and Jean-Yves Pranchère. 2019. *Les Droits de l'homme rendent-ils idiot ?* Seuil.

Laporta, Francisco J. 1987. "Sobre el concepto de derechos humanos." *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* 4: 23-46.

Lázaro, Manuel. 2006. "La persona humana en san Buenaventura." *Revista Española de Filosofía Medieval* 13: 69-79.

Lázaro, Manuel. 2016. "Variaciones en torno al concepto de ley: Francisco de Vitoria y Alfonso de Castro." *Revista Empresa y Humanismo* 19 (1): 93-112.

Lázaro, Manuel. 2019. "Más allá de la *quiditas*: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano." *Cauriensia* 14: 49-80.

Lázaro, Manuel. 2022a. "El diseño liberal de la izquierda del siglo XXI." In *La ideología liberal de la nueva izquierda del siglo XXI: La alienación 'progre' de una tradición clásica*, edited by Enrique Anchústegui and Manuel Lázaro, 105-58. Sindéresis–Dikynson.

Lázaro, Manuel. 2022b. "Rasgos de los precedentes teológicos medievales de las narraciones modernas y contemporáneas del estado de naturaleza." *Revista de Estudios Políticos* 197: 13-41.

Lévinet, Michel. 2006. *Théorie générale des droits et libertés.* Bruylant.

Loureiro, Susana M. S. 2018. "De Vitória a Suárez: A importância da perspectiva do Direito Natural segundo a Escola Ibérica da Paz na defesa das gentes do Novo Mundo." In *Suárez em Lisboa 1617-2017*, edited by A. C. Fouto, M. Seixas, and P. Caridade de Freitas, 87-110. AAEDL Editora.

MacIntyre, Alasdair. 1984. *After Virtue.* 2nd ed. University of Notre Dame Press.

Manent, Pierre. 2018. *La loi naturelle et les droits de l'homme.* Presses Universitaires de France.

Maritain, Jacques. 1960. *Le philosophe dans la cité.* Alsatia.

Maritain, Jacques. 2005. *Christianisme et démocratie, suivi de Les droits de l'homme.* Desclée de Brouwer.

Marx, Karl. 1976. "Zur Judenfrage." In *Marx–Engels Werke*, vol. 1. Dietz Verlag. [1844].

Mello, Celso D. de Albuquerque. 1997. *Direitos Humanos e Conflitos Armados.* Editora Renovar.

Milbank, John. 2012. "Against Human Rights: Liberty in the Western Tradition." *Oxford Journal of Law and Religion* 1 (1): 203-34.

Milbank, John. 2014. "Dignity Rather than Right." *Open Insight* 5 (7): 77-124.

Nino, Carlos S. 1989. *Ética y derechos humanos.* Ariel.

O'Donovan, Joan Lockwood. 2003. "Rights, Law and Political Community: A Theological and Historical Perspective." *Transformation* 20 (1): 30-38.

Ollero, Andrés. 2001. "Los derechos humanos entre el tópico y la utopía." In *Problemas actuales sobre derechos humanos: Una propuesta filosófica*, edited by J. Saldaña, 176-95. UNAM.

Pérez, Antonio-Enrique. 1983. "La fundamentación de los derechos humanos." *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 35: 7-71.

Pliego, Alejandro. 2014. "Los derechos para todo hombre en Francisco de Vitoria." In *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, edited by V. Aspe and I. Zorroza, 101-12. Eunsa.

Pocar, Fausto. 2015. "Some Thoughts on the Universal Declaration of Human Rights and the Generations of Human Rights." *Intercultural Human Rights Legal Review* 10: 43-53.

Rabinovich-Berkman, Ricardo. 2017. *¿Cómo se hicieron los derechos humanos? Vol. II: Un viaje por la historia de los principales derechos de las personas.* Ediciones Didot.

Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples.* Harvard University Press.

Ricœur, Paul. 1987. "Individu et identité personnelle." In *Sur l'individu: Contributions au colloque de Royaumont (1985)*, edited by P. Veyn, 54-72. Le Seuil.

Ricœur, Paul. 1991. "John Rawls: De l'autonomie morale à la fiction du contrat social." In *Lectures 1: Autour du politique*, 196-216. Seuil.

Risse, Mathias. 2021. *The Fourth Generation of Human Rights: Epistemic Rights in Digital Lifeworlds.* Carr Center for Human Rights Policy, Harvard Kennedy School.

Rommen, Heinrich A. 1945. *The State in Catholic Thought.* B. Herder Book Co.

Rommen, Heinrich A. 1998. *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy.* Liberty Fund.

Rorty, Richard. 1998. *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3. Cambridge University Press.

Saldaña, José. 2001. "¿Sirve el consenso para fundamentar los derechos humanos? Un breve análisis a dos intentos de fundamentación desde el consenso (Norberto Bobbio y Chaïm Perelman)." In *Problemas actuales sobre derechos humanos: Una propuesta filosófica*, edited by J. Saldaña, 197-215. UNAM.

Sánchez, Santiago. 2010. "¿Todavía más derechos? ¿De qué derechos hablamos?" *Teoría y Realidad Constitucional* 25: 297-315. UNED.

Schiavello, Aldo. 2013. "La fine dell'età dei diritti." *Etica & Politica / Ethics & Politics* 15: 120-45.

Shute, Stephen, and Susan Hurley. 1993. "Introduction." In *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures*, edited by S. Shute and S. Hurley, 1-18. Basic Books.

Troper, Michel. 1989. "La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en 1789." In *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et la jurisprudence: Colloque des 25 et 26 mai 1989 au Conseil constitutionnel*, 13–33. PUF.

Troper, Michel. 1994. *Pour une théorie juridique de l'État.* PUF.

Turner, Bryan S. 1994. *Citizenship: Critical Concepts in Sociology.* 2 vols. Routledge.

Vašák, Karel. 1977. "Human Rights: A Thirty-Year Struggle: The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights." *The UNESCO Courier* 30 (11): 29–32.

Vašák, Karel. 1979. “For the Third Generation of Human Rights: The Rights of Solidarity.” Paper presented at the Tenth Study Session of the International Institute of Human Rights. International Institute of Human Rights.
Villey, Michel. 1983. *Le droit et les droits de l’homme.* PUF.

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

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 271-300, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.271

THE PERSON AND THE DEFINITION OF HUMAN RIGHTS

LA PERSONA Y LA DEFINICIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

MANUEL LÁZARO PULIDO
Universidad Internacional de La Rioja – UNIR
Universidad Bernardo O'Higgins

Recibido: 02/04/2024 Aceptado: 22/06/2024

ABSTRACT

The article analyses the philosophical and practical complexities of human rights, emphasising the central role of the person as the foundation of these rights. It explores the metaphysical and anthropological foundations of human rights, highlighting the person's intrinsic dignity and relational character. It also reflects on the historical evolution of human rights and the categorisation into generations, addressing criticisms of their expansion and division. The tensions between universalism and cultural relativism are highlighted, as well as the need for a global consensus in a context marked by global justice challenges and colonialism's historical legacy.

Furthermore, the text criticises the reductionist view of legal positivism, which detaches human rights from their ethical and anthropological foundations and calls for a deeper reflection on human dignity and its centrality in shaping political communities and normative systems. It is argued that the defence of human rights requires a holistic

understanding of the person that transcends the boundaries of legal and political structures to promote justice and equity in all dimensions of social life.

Keywords: Human rights; Personhood; Dignity; Natural law; Anthropological foundation; Metaphysical foundation.

RESUMEN

El artículo analiza las complejidades filosóficas y prácticas de los derechos humanos, haciendo hincapié en el papel central de la persona como fundamento de estos derechos. Explora los fundamentos metafísicos y antropológicos de los derechos humanos, destacando la dignidad intrínseca de la persona y su carácter relacional. También reflexiona sobre la evolución histórica de los derechos humanos y la categorización en generaciones, abordando las críticas a su expansión y división. Se destacan las tensiones entre universalismo y relativismo cultural, así como la necesidad de un consenso mundial en un contexto marcado por los retos de la justicia global y el legado histórico del colonialismo.

Además, el texto critica la visión reduccionista del positivismo jurídico, que desvincula los derechos humanos de sus fundamentos éticos y antropológicos, y reclama una reflexión más profunda sobre la dignidad humana y su centralidad en la configuración de las comunidades políticas y los sistemas normativos. Se argumenta que la defensa de los derechos humanos requiere una comprensión holística de la persona que trascienda los límites de las estructuras jurídicas y políticas para promover la justicia y la equidad en todas las dimensiones de la vida social.

Palabras clave: Derechos humanos; Persona; Dignidad; Derecho natural; Fundamento antropológico; Fundamento metafísico

1. INTRODUCTION: ‘HUMAN RIGHTS’

Suppose we start with a conventional statement about human rights. In that case, we can generalise that human rights are defined as inalienable rights that every person has, without discrimination, because they are human beings. They are thus universal fundamental rights essential for human dignity, survival and development. Human rights are, therefore, indivisible and interdependent. This theoretical simplicity, which does not imply a simplistic view, supports, in turn, a practical complexity since this leads, by the very weight of conceptual history (Ishay 2008) and its jurisdictional implication, to the fact that states are called

upon to respect them, The same applies to a plethora of them, which we have been dividing into at least three generations for the last 45 years, following the distinction made by the Czech-French jurist Karel Vašák in the conference he gave for the International Institute of Human Rights in Strasbourg in 1979 (1979; 1977). It has become a convention to speak of civil and political rights (freedom), for example, the right to life, freedom of association and freedom of religion; economic, social and cultural rights (equality), for example, the right to work, education and social security; and 'third generation' rights (solidarity as a development of fraternity): for example, the right to development and a clean and healthy environment. This generational convention's strength is that even critics recognise the practical existence of separate groups with specific characteristics.

In the 1980s, Philip Alston (1982) wondered about the impact of this generational categorisation on the protection of law, especially about the so-called third generation of solidarity rights, which meant that the main categories or sets of human rights (civil and political rights on the one hand, and economic, social and cultural rights, on the other) were not sufficiently flexible or dynamic to be able to respond adequately to the circumstances of the late twentieth century. For Alston, to speak of 'generations' of human rights would seem misleading since dividing human rights into different categories would risk violating the principle of indivisibility of human rights.

For his part, Jack Donnelly (2013, 40-54) has more recently pointed out how this third generation of economic rights is a challenge to the model of the Universal Declaration. This division has led to a division of opinion between conservative Anglo-American philosophers and politicians who have questioned the status of economic and social rights and many others, more attached to the realm of socialist-rooted social democracy. This has led to questioning the restriction of internationally recognised human rights almost exclusively to individual rights. According to Donnelly (2019, 57–79), there are many things of moral importance in international relations that fall outside the realm of human rights, but this does not mean that it is not favourable to put questions of right and wrong at the centre of international debate, just as the rise and persistence of human rights as a normative international political ideal is an encouraging sign for the future.

For his part, Hurst Hannum (2019, 57-79) points out that one of the most common criticisms of human rights is that they have expanded beyond recognition, undermining their universal and fundamental character. According to the author, the unwarranted expansion, or attempted expansion, by the UN Human

Rights Council and its appointed experts has included a focus on increasingly discrete categories of people (such as those living in extreme poverty or suffering from albinism, peasants, sex workers), as well as on issues dealing with international relations, individual human rights, the creation of a democratic and equitable international order, foreign debt, mercenaries and the disposal of hazardous waste. The author does not doubt the legitimacy of the issues addressed but points out how this expansion leads to a deficit of attention to the legal obligations of governments, sometimes deliberately, resulting in a departure from the fundamental and universal nature of international human rights law.

The reflection of these three authors is an example of how even critics of the concept of generations of law recognise the practical existence of separate groups with specific characteristics (Domaradzki, Khvostova, & Pupovac 2019, 423). Characteristics are increasingly becoming more lax and calling for new categories, as is the case with fourth-generation rights, which have had various objects. This category includes emerging rights, from 'rights related to genetic engineering' to 'digital rights'[1] or 'the rights of peoples' (De Baets 2001). or 'Indigenous peoples' rights' and the "right to a life-supporting environment", i.e. rights that are in the process of being established. i.e. rights that are in the doctrinal debate as to their recognition or prohibition of certain activities. We could include in the same category the so-called rights of future generations, as well as rights that cannot belong to an individual or to social groups, including nations, but only to humanity as a whole. The rights of humanity would deal with the common goods of all humanity. They are thus rights that are partly based - as Guillaume Bernard states (2019) - on a dignity that no longer derives from the nature of each human being, of all human beings, but from the capacity of each of them to use their power'.

We see, then, that human rights are currently in a paradoxical situation: on the one hand, a growing number of civil, political, social, economic and cultural rights are proclaimed in various legal texts; on the other hand, however, these same rights are becoming utopian ideals insofar as their hyperinflation has profoundly altered the universe of traditional individual rights (Barretto 1998, 1), and has served as a breeding ground for multiplication and spread of so-called fundamental rights beyond the imaginable and beyond the normative (Sánchez 2010, 303). Indeed, the continuous proliferation of new categories of rights does not contribute to increasing their protection, but "rather distracts from the real issue in this domain - the implementation of the bill of human rights as expressed

1 Some speak of the 'right to the exercise of a genuinely human intelligence'. Cf. Risse, 2021.

in the Universal Declaration and the International Covenants" (Pocar 2015, 52-53).

Confusion often leads to and justifies their systematic violation by social groups and governments. The question we have to face is whether we can continue to claim, with some basis, as actual rights, all the incessant desires and longings, without denaturalising the very concept of human rights (Laporta 1987, 23), without rendering the fundamental rights themselves operative, and without ultimately emptying them of their content. The question arises of broadening the semantic field of the expression 'human rights' and its normative correlates - 'fundamental rights' or 'subjective public rights' - without depriving them of their original nature and questioning their absolute operability and validity. Perhaps it would be more appropriate, instead of categorising the so-called third-generation rights, to recognise that, in the determination of space and time, it is necessary to normative certain conditions that make possible and guarantee the enjoyment of human rights without having to categorise them as additional and independent rights.

In the background, there is a plurality of interpretations of the scope, the system of protection and the very basis of human rights. This conflict between universal values, legal texts and juridical-political practices has led to the view that human rights are no more than a utopian promise destined to disappear into the ethereal world of unfulfilled ideals. It is necessary to reflect on the expression 'human rights' as the basis of the legal good to be defended by their positivisation as fundamental rights.

The pragmatic plurality of the term 'human rights' from the modern paradigm that postulates that different interpretations of human rights should be understood as expressions of different interpretations of the objective (or purpose) of human rights practice reflects the need for the advancement of a conceptual precision that does not depend solely on the multiplicity of its uses, which indicates, above all, the lack of an everyday basis that could contribute to the universalisation of its meaning. A right is established concerning the jusnatural or positive tenor of the concept of human rights itself.

Many authors take the expression 'human rights' as a determination of 'natural rights', the former being, in Finnis, the modern version of the latter (Finnis 1989, 198), developing from a complete, traditionally rooted and comprehensive theory of natural law. Drawing heavily on Aristotle and Aquinas, in dialogue with modern understanding, Finnis asserts that, without needing to believe in God, human beings can discover what is intrinsically good and the practical rules for realising those goods in connection with justice and the scope of human

rights. In this view, questions and answers about human life and social existence point to an ultimate creator, and he speculates on the relationship between eternal law and human law. In this intellectual context, Finnis stresses that what is crucial to natural law theory is a set of claims about moral truth and an accompanying vision of the place of moral understanding in philosophising about social institutions: "A theory of natural law aims to be able to identify the conditions and principles of practical mental rightness, of good and proper order among men and in individual conduct" (Finnis 1989, 18). Finnis underlines how to describe and analyse social facts. Understanding and searching for what is good and how it can be achieved is necessary. As early as 1936, Heinrich A. Rommen traced the tradition of natural law back to its displacement by legal positivism and concluded by revitalising natural law thinking in more recent times both in philosophical research and in constitutional interpretation (Rommen, 1998), which later led him also to point out the determination of natural rights in the shaping of the human being (Rommen 1955, 624). In this sense, for many authors, human rights are presented as a reference for the ordering of the world in order to achieve the common good. For Pierre Manent, beyond the dichotomy introduced by modern philosophy, natural law makes it possible to positively determine the rules that make an action just and beneficial to the common good and makes it possible to combat the effects of liberalism to promote those realities urgently needed (Manent 2018).

Other authors, such as Michel Troper, maintain that the Universal Declaration of Human Rights is undoubtedly established by the will of the constituent so that the legislator does nothing more than a formal conception of rights, which means that its content derives from constitutional hermeneutics (Troper 1994, 328). In other words, we speak of positivism insofar as for Troper, a declaration of natural rights that man possesses by essence and that is therefore prior to their recognition is an iusnaturalist conception, and if it results from the expression of the will, it is called a positivist (Troper 1989, 13).

There are those who, however, consider the expression 'human rights' to define the set of rights that would be defined in international and legal texts. This does not mean that "new rights cannot be enshrined in the future" (Mello, 1997, 5). In the sense that we have spoken of the extension of rights. In both Troper and Mello, human rights would be confused with fundamental rights of a juridical nature.

In this discussion, the question of universalisation is oriented from the pole of the universal foundation as a concept of law. However, some call for a debate on the universalisation of human rights based on the specificity that underpins

these rights, i.e., the concept of the human being and its concomitant concepts of dignity and personhood.

Human rights, as affecting the legal order's primary organisation, are also reflected in the political debate and the model of states. From his neo-contractual position, John Rawls (1999) defines fundamental human rights in a theoretical position in terms of fairness as a 'minimum standard' of political institutions with a special status since a minimum standard of conduct must apply to all states that embody a just political society of people. According to Rawls, human rights differ from the constitutional guarantees normativism in fundamental rights since the latter constitute the ultimate limit to pluralism among peoples. Rawls has in mind the ethical and metaphysical controversies about what should be considered the essential foundation of these rights and his contractual position. Rawls is aware that the independent elements that justify justice have disappeared in modern 'post-metaphysical' thought, which leads him to rest the moral and legal foundations on the autonomous subject. From his Kantian reading, he seeks to elaborate on principles of justice, free of prior and transcendent obligation, which free and equal persons can choose in a position of contractual choice, which implies that the basis of a criterion of justice is not independent of the conditions of the deliberation itself. In human rights, metapolitical prerequisites appear, especially concerning the inviolability of the person, which is not metaphysical per se. However, they require a metaphysical stance, the reduction of meaning presupposed in the stance of the original position. Which is nothing but an ontological fiction, or as Paul Ricœur puts it: "No doubt a foundational fiction, but a fiction nonetheless" (Ricœur 1991, 213).

Once again, there is a tendency to understand human rights as being confused and unrelated to fundamental rights (Arendt 1962, 290), which causes, as Hannah Arendt would call it, a 'perplexity' regarding human rights insofar as fundamental rights (as an authentic expression of human rights) given in a national state could be identified with the idea of nationality and break with any possibility of universalisation that the concept itself should have. This means that fundamental rights and their doctrine, the foundation of neo-constitutionalism, are questioned on all fronts, especially about the evanescence of their limits.

As in the debate from the eminently legal-constitutional sphere, political reflection encounters difficulties in establishing a universalisation from the 'political' thematisation of the concept of law. In these positions on the search for the foundations of human rights, the rational and deontological element stands out. Human rights would derive from a categorical legal imperative insofar as they do not condition the entitlement to such rights on the particular conditions

of human beings, such as nationality, wealth, religion, gender, etc. (Nino 1989, 45) The principles of inviolability, autonomy and the guarantee of a value intrinsic to the ideals of excellence of the human person are based, in principle, on the dignity of the person, by which access to the right is enshrined (Anchústegui 2008), regardless of circumstances such as race, religion, sex, social group or political affiliation.

It is, therefore, impossible to ensure moral principles and a legal positivisation of human rights without taking into account the concept of the human being, which bears all the characteristics, even if we understand these rights as categorical principles as "a guiding institution" (Habermas 1997). The human character of human rights must be added to the reflection on the legal and legal character of human rights.

Human rights entail a debate on the 'legitimate and illegitimate' of people's everyday lives and are inherent to the space for dialogue on which the democratic regime is based.

The effort to reflect on and deepen the meaning and value of human rights is the surest way to oppose the sometimes disproportionate extensions of individual autonomy, of a disembodied reflection that risks marking the end of politics, since from the sphere of juridical-political subjectivism and individualism they would become selfish claims detached from any collective deliberation. It is, therefore, necessary to give human rights their whole meaning (Lacroix & Pranchère 2019), their a-temporal character, and the authentic root of their practice in society since, as Michel Levinet (2006 164) states, "the human person constitutes the cornerstone of any society". It is relevant, if not necessary, to consider the anthropological roots (the human) of human rights. In the same way as in the discourse centred on the notion of law, on its universality and rationality, it is unavoidable to rethink modern, enlightened, contractual sources in order to take on new formulations such as neo-contractualism or dialogical thinking (the 'law' of human rights). We start from the hypothesis that turning to the anthropological foundation, to the basic notion of the person, means focusing on the moral and legal good to be protected since it involves the central concept of the human being. Reflection on this concept can help us to better understand and offer solutions to the triad of 'singularity, universality and plurality', whose historicity is unquestionable and whose search for a common understanding is often uncertain.

2. THE METAPHYSICAL FOUNDATION OF HUMAN 'RIGHTS': ETHICAL-LEGAL ASPECTS

It is now a cliché to turn to the position reflected by Jacques Maritain, head of the French delegation, based on an agreed catalogue of human rights based on practical cooperation to overcome the disparate positions of humanity divided on intellectual disagreements. Practical agreement between men with opposing theoretical positions was a significant advance for world unification, but the idea that men mutually opposed in their theoretical conceptions could reach a purely practical agreement on an enumeration of human rights did not, on the contrary, eliminate the question of the basis of 'human rights' as 'rights' and as 'human'. Maritain is aware of this difficulty. Indeed, the "babel of modern thought" (Maritain 1960, 52) may demand a practical stance on human rights, but if there is no reflection, this practicality will likely break down. According to the French philosopher, the concept of 'human rights' needs to be clarified from an ethical, cultural and anthropological point of view, especially since the development of the rights proclaimed in the various declarations of rights before and after 1948 has been marked by a plethora of different ideologies. And in the face of this ideological plurality, conciliation or synthesis becomes difficult. Maritain proposes enlightenment as a collective work of humanity (Maritain 2005, 229-230). However, if we do not want to fall into a certain naivety, this intentionality becomes extremely difficult from post- and anti-metaphysical positions.

Indeed, we assume - almost cordially - that human rights are unanimous in all cultures and bind humanity. Thus, there has been much talk of 'human rights' in current times; the question is whether this communicative maelstrom corresponds to an attempt to elucidate their real nature. If human rights, and with them their legal formulation, which is not the same thing, 'fundamental rights', are so frequently invoked in courts or diplomacy, it is surprising that so little thought has been given to what exactly they are. The truth is that an inverse proportionality is at work: the more the importance and role of human rights are discussed, represented and put in the limelight, the less their essence is questioned.

This can be seen if we refer to the questions posed by former UN Secretary General Kofi Annan: "Who can deny that we share the same horror of violence? Who can deny that we seek freedom from fear, from torture, from discrimination? Who can deny that we seek to express ourselves freely and achieve the goals we have set for ourselves? Have you ever heard the voice of a free man calling for the abolition of freedom? Have you ever heard an enslaved person

defend slavery? Have you ever heard a victim of torture condone the actions of the torturer? Have you ever heard the men of tolerance call for intolerance?" (Annan 1998). The evidence of the questions refers to the globalisation of their answers, to the global assent (to the quantitative act). However, they do not explain their universality (the qualitative reality) because let us remember that there have been times when violence was justified, slavery was seen as an everyday fact, that there were convicts who acted as jailers, or theories that justified intolerance by virtue, for example, of a race or an identity. Global perception does not, therefore, stand as a qualitative criterion of conceptual measurement since, as it has a quantitative value, it can vary: a new idea, a cultural crisis, the elimination by some of the legal personalities of others, etc., is all that is needed to eliminate globality; it is, therefore, necessary to seek an actual (qualitative) basis for the universalisation of these rights that transcends spatiotemporal contingency, even though it is there that they must be exercised.

Interestingly, from the antipodes of the foundations of human rights, Norberto Bobbio (1990) states that it is not necessary to seek what he calls an 'absolute foundation' of human rights, but rather that what is needed today is to seek means to protect them and make them effective. This conception assumes a moderate positivism in which law "serves, by virtue of its existence, independently of the moral value of its norms, to achieve certain desirable ends, such as order, peace, certainty and, in general, legal justice" (Bobbio 2011, 32). A self-referential legal justice that is reduced to conformity to the law. It is a position proper to the theory of law, the meta-legal study, and, therefore, beyond ontology and metaphysics, even of law. It is concerned with the formation of the jurist of the modern State (Bobbio 2011, 90). From this perspective, human rights, although conceptually universal, are nevertheless 'historical rights' whose content is a variable that depends on the evolution of humanity's moral and legal conscience.

The same thesis of Bobbio, in its sense of non-foundation, is defended by Richard Rorty (1998 170) when he states that "the question of whether human beings really have the rights enumerated in the Helsinki Declaration is not worth raising". The argument of historicity and heterogeneity are typical of this positivism. In this sense, faced with the impossibility of an absolute foundation for human rights as an objective datum such as human nature, Bobbio calls for a non-absolute foundation in the present era: the consensus of humanity. The Italian philosopher - recalls Carlos Isler (2022) - is part of a not inconsiderable line of authors committed to a sceptical position towards human rights that goes beyond utilitarianism and positivism. In addition to Bentham, author of a famous critique of human rights (Hoffman 2001), this notion is rejected by an illustrious

list of philosophers, including Burke (2009), Marx (1976) and MacIntyre (1984 69-71), or more recently Milbank (2012; 2014), who follows in particular Michel Villey (1983) and Joan L. O'Donovan (2003).

These positions downgrade universality to globality, modifying the qualitative (metaphysical) criterion to a quantitative (sociological and empirical) criterion. Bobbio's position seems superficially similar to Maritain's, both praising the existing consensus among the signatory countries of human rights instruments; but, unlike Bobbio, Maritain does not claim to base human rights on such a consensus but suspends his judgement for the sake of a practical criterion. Indeed, consensualism has more than a few problems concerning reaching a consensus among human beings, even in terms of the representativeness of international bodies. For example, this can be seen in the limited causal power that international human rights bodies have over the decisions of countries (and the collision between constitutional and international law in terms of fundamental rights), as well as in the temptation of a social design (Lázaro,2022a, 106-120).

This position also has its detractors. Thus Saldaña points out the real theoretical difficulty of the practical consequences of basing human rights on the epistemology of consensus derived from Bobbio's proposal, which understands the absolute foundation of human rights to be based on an illusion, if "as Dworkin says, we want to take rights seriously" (Saldaña 2001, 214). For his part, Aldo Schiavello points out the contradiction involved in the supposedly neutral affirmation of the 'era of rights' as Norberto Bobbio's idea of a universal consensus, understood as moral progress, a kind of legal-moral lingua franca, which implies a change in the social model, since the end of the era of rights is decreed in the presence of a public discourse entirely - and univocally added – "centred on rights and their protection" (Schiavello 2013, 144-145).

Indeed, without a rationale for human rights, even if they are to be protected, it seems necessary to determine their scope and number and how to resolve collisions between them and other goods. For example, it is difficult to know how many and which rights there are, their extent, and how to resolve conflicts between them and with other moral and political goods, such as national security, sovereignty and democracy.

Consensus is not a univocal criterion, since it is a fact, and as such cannot, without some other normative premise, generate any normative consequences. Everything points once again to the need to find a foundation if they are to be anything more than truths of faith.

For his part, Dworkin has formulated a critique of legal positivism that brings it closer to iusnaturalism. However, Dworkin refuses to base rights on a

supposedly independent moral order that the legislator or judge would have the task of discovering when making law. Dworkin - partly inspired by John Rawls but applied to the legal sphere - substitutes principles of law for natural law. The latter are not independent moral truths but moral criteria that can be rationally constructed. This leads him to formulate that rights, in the primary sense, protect individual freedom from government intervention; in the secondary sense, rights are indispensable for the individual (Dworkin 1978, 191-192). The critique of utilitarianism leads him to legal constructivism, where the legal subject is reduced to a mere individual.

In this tension between positivism and more jusnaturalist positions - which we have pointed out in the quantitative and qualitative transposition into globalist and universalist positions - relativist objections that point to possible tensions between cultural minorities and human rights also come into play. Given this, it is necessary to articulate universal human rights that always apply to all cultures (Shute & Hurley, 1993).

For his part, Princeton professor Charles Beitz (2009, 128) has brought the human rights debate into the political sphere based on the functionality criterion. From an individualistic perspective of the metaphysical understanding of the human being, in which he does not perceive the relational character, human rights are reduced to the game of politics in such a way that a debate is established as to whether human rights should be the main criterion for evaluating political legitimacy and in the most common language for making social demands. The way out of this dilemma is established in the terms that rights are not only the precondition for democracy but that democratic politics is the only reliable foundation for rights. We could speak of political positivism.

The dispute is long; the solutions take work. In this sense, with Ollero, we can point out that "the honourable burden of guaranteeing the 'essential content' of human rights and of making their ethical demands real and effective is imposed on us, even if this means challenging - against the tide - the repressive tolerance of aesthetic anti-fundamentalisms" (Ollero, 2001, 195). For his part, Pérez Luño, in a now-classic study in which he asks himself about the foundations of human rights and their debate, recalls Vitoria and how in the introduction to his *Relectio de Indis* - which he considers key in the process of affirming freedoms - he already asks himself about the question of the foundations of rights: 'I believe,' he states, "that [Vitoria's testimony] constitutes a useful leitmotiv for any attempt to establish the foundation of human rights, because it proves: that doubts about the efficacy of such a reflection are nothing new; that it is convenient to approach it from a rigorous self-critical perspective; but that,

all in all, and as can be seen from the subsequent repercussion of Vitoria's ideas, it is a theoretical work that can have a notable impact on practice". (Pérez, 1983, 7–8). It does not seem unreasonable to look into the theological and philosophical-legal tradition as a reference that invites a re-reading in the current debate.

3. METAPHYSICAL FOUNDATIONS OF 'HUMAN' RIGHTS: ANTHROPOLOGICAL ASPECTS

The notion of the person appears as a core concept in elaborating a reflection on the individual specificity open to a relationship. Elements such as dignity or natural law, which some present as essential in the proto-formulation of human rights (Boeira, 2016), are found in the person. Indeed, there is an inseparable union of reflection between natural law and the human being understood as a person. Natural law is in part not natural at all, for it does not express nature in man, but the nature of man; it marks in a specific way, beyond the natural, the divine influence and assistance which underlies all things in order to exist and which makes them move in order to act. Now, what requires supernatural assistance and contradicts nature remains on the natural plane outside man's free will. Thus, natural law manifests the degree of dignity of human nature and leads to a view that starts from the metaphysical status. Ontologically, it is inseparable from the impulse that leads to man's natural perfection and contributes to the development and effectiveness of human values in this world. At the same time, it does not fail to consider the sphere of the supernatural as the realisation of human perfection.

The introduction of the referentiality of the person in authors such as Vitoria, Domingo de Soto or Suárez (Loureiro, 2018) - provided we free ourselves from the prejudices of the dichotomy of the continuity of thought and the myth of modernity - allows us to see that the position of such a law attests to the presence of God in man, the irreducibility of the divine to the human and the participation of the human in the divine. It gives the finite the idea of the infinite from the ethical point of view. At the same time as it establishes the conditions for its preservation, it must find humanity in man (namely the person, 'individual substance of rational nature', as Boethius said) or the possibilities of his becoming human in the social and historical world.

However, it would be a mistake to identify the concept of personhood with a naturalistic idea. We cannot ignore that, together with Boethius, in the concept of person, we have Augustine's apprehension of personal intimacy from the sub-

stantial relationship. For his part, Ricardo de San Víctor inclines his understanding of the person towards the pole of existence: the person 'is individual existence of a rational nature' or 'incommunicable existence', but relational. Finally, the masters of scholasticism conceive the person as the singular distinction of a hypostasis distinguished by a property belonging to dignity (Lázaro, 2006).

Balancing the medieval proposals, the relational presupposition illuminates the definition of person, both in its original divine definition and in its analogous human understanding. It thus responds to the vocation and essence of the subjects and natures that hold the category of person. Man, the sustenance of rights as a person (as it appears in the declaration) is an *ultima solitudo*, Duns Scotus will say: unique beings, worthy singularities. Socrates, 'Manuel', and 'James' are ultimately 'Socrates', 'Manuel', and 'James'. They are pure identity, so this is the meaning of personal identity. Personal identity is defined by being unique and singular and is perfected on the 'presupposition', which cannot be given except in specificity. A specificity that allows us to action capable of leaving the game or the immanent and imposed narrative. We can say that affirming transcendence also implies being in the game. Even if it were so, the proponent of the game changes. Suppose the external transcendent principle has the metaphysical dynamic of the communication of good and love (intrinsic to the Trinitarian God). In that case, the other (the intrinsic immanent principle, the supra-organisation) is moved by natural implosive and entropic energies, for that nature cannot - being immanent - have an expressive principle on which to be founded and from which to escape.

Being an image involves our being in the capacity to relate. We are beings of encounter and expression. Hence, 'person' implies *a relational character based on singularity*. The common assumption in which man widens his humanity and expands as a subject by being summoned singularly makes possible the encounter and communication in beings who have a face to communicate[2]. *A priori*, a person cannot establish meaningful communication without recognising in the other a valid interlocutor, i.e. an equal with whom to speak.

This relational singularity is intimately worthy, far removed from a relativism of linguistic practice, and uses language very much in connection with moral relativism. Relativism is closely dependent on denying any glimpse by a man of truths underpinning practical and linguistic actions. Confirmed: no one

2 We must bear in mind that "the meaningful essence (*significatio*) of natural entities projects the suppositional quiditative immanence *(suppositio)*." (Lázaro, 2019, 72).

denies dignity. However, it is no less evident that its meaning slides along very diverse paths that blur its meaningful boundaries and the extent of its reference and thus actually empty its content. It is not strange, on the contrary, that the attribute 'dignified' is applied to circumstances and facts that can be described as dichotomous and aporetic.

It could be said that thinking about the person opens the way to a reformulation of the conception of human nature, which, anthropologically, is autonomous from the thesis of original sin, marked by the insistence on the corruption of man's essence and inclinations and which has so influenced modern contractual formulations (Lázaro, 2022b). The anthropological vision thus presents the reality of rights for all men (Pliego, 2014). The philosophical and theological anthropology of the person has a character of juridical reflection, which can point out ways of reflection in today's world. On the other hand, anthropological reflection as a basis for understanding law is unique in the School of Salamanca, and its conceptual results will have different juridical (Anchústegui & Lázaro, 2021) and political echoes (Lázaro, 2016).

This perspective, in turn, allows us to overcome barriers inherent in discourses born from cultural studies that construct a new history and theory of human rights and a fuller understanding of international human rights law in the context of modern colonialism and the struggle for global justice (Barreto, 2013). Indeed, we can see in the authors around the School of Salamanca new discourses based on a substantiated idea of the human person, based, above all, on Christian teachings. A discussion derived from the effects of colonisation was a specifically Spanish phenomenon, as it did not occur, at least with the same intensity, in any of the other colonising powers such as Portugal, England, Holland and France (Calafate, 2015). It is from this debate around the concept of the person that was constructed during these disputes that we can, today, introduce an essential historical reference for the affirmation of human rights and a fundamental contribution to understanding their meaning in the contemporary context, without falling, as we pointed out, into a historicist position.

In this sense, underlining the personal character of rights can help clarify the meaning of the 'subject' of those rights, an issue debated in rights theories. Traditionally identified as a feature of modern legal thought, individualism is reflected in philosophical and political choices and the technical constructions that have contributed to the definitions of rights that are still very much in force. Legal historiography has stopped at the search for the origins of what is considered the structural element of modern rights - subjectivism - in disrupting a scholastic paradigm of law. However, the expansion of the sources used in that

research concerning the person may help us to suggest that the modern 'legal subject' as a 'subject of rights' is drawn from a less disruptive concept and, therefore, the modern notion of 'rights' is structurally more complex. The concept of personhood makes it possible to emphasise the existential character of rights, a key idea Professor Rabinovich (2017) advocates. Existential rights, those that are given in the person, allow us to avoid anachronisms and open the debate on the history of rights to a growing legal reality: the rights of existence, of existences, those rights that, little by little, will gradually add more and more beings, beings that will enrich their lives with more and more rights.

The nominalist disconnection operated in the individual reduction of the person and, therefore, of reality has allowed the sublimation of a new anthropological and juridical paradigm. This must necessarily break with the past metaphysical order, inaugurating a materialist eschatology that extends modern subjectivity while dissolving the subject in the indeterminacy of the public, destroying the essence of the political by administering and bureaucratising all human events. This process has had its effects on the debate on rights (Gallego 2019). In this sense, the underlying hidden complexity emerges in the study of the concept of the person, which already in the School of Salamanca is configured as a legal entity (Haar & Simmermacher, 2014) - and can help to clarify or enrich some contemporary jurisprudential debates on the nature of rights, especially human rights that clarify them in their legal relationship as endowed with legal 'personality'.

Human beings have several characteristics that define them uniquely and specifically, which lend themselves to relational, communal life (as a person), inviting human beings to elevate them to rights. In particular, it emphasises that the human being is a person. This reality has a specific configuration reflected in his genetic code in a biological form and constitutes his essentiality. An essentiality that is lived in a unique, individual way but open to relationships. Each human being shares his or her humanity with another human being in an exclusive and, at the same time, open, relational way.

The human being is thus an autonomous but not self-sufficient reality. Man develops his humanity always about the other; he is even able to understand his life better when he projects this relation to the total Other. His relational autonomy, born of his personality (of being a person) and of his essentiality, is the basis of his second characteristic: freedom. The human being is a free person, autonomously free, personally free, and relationally free.

His free personality leads to the fundamental dimension of dignity. A human being is a person who is freely open to relationships and thus puts his or

her humanity at stake. Each one of us, unique, memorable, free, represents the whole of humanity. If one day all of humanity were to become extinct and only one of us were to remain, even in a diminished form, we could say that one human being would remain and that humanity would not have died. Each person is the image of humanity and represents humanity, and this is the foundation of the dignity of the human being.

In the Roman world, dignity was held by the emperor's representative. This meant that he was treated as if he were the emperor. To entertain the one who represented the emperor, the one who was his dignity, meant to entertain the emperor himself. Dignity, therefore, implies the representation of the one who is the bearer of that dignity. Each unique and essentially human person represents humanity and is worthy of such recognition. To recognise the dignity of a person is to recognise humanity.

Life and dignity are not two parallel realities, nor are they summative; a conjunction does not join them; they occur together since human life can only be dignified, since the human being is always dignified by the fact of being so, not by the fact of how he or she develops that humanity. When we say that a person's conditions are not dignified, it does not mean that the person is not dignified or lives his or her humanity unworthily because he or she is an unworthy person, but that these conditions obscure in the eyes of the community the human dignity that belongs to him or her. It is the task of all human beings to help the dignity of all shine through, for in this lies the safeguarding of our humanity. Dignity implies recognising the humanity of the other person, our dignity, our value as human persons, and, in this, the dignity of all persons, our shared humanity. From this reality, we understand that the human being, a dignified person open to relationships, is the foundation of the equality born of human dignity. The ethical human rights born of the dignified, free and relational person with equals (metaphysical-anthropological instance) are the basis for the behaviour of human beings (ethics), which in society calls for its normative reflection (law). There is still much to think about, but it will be possible to do with this.

4. LA PERSONA EN EL CENTRO DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

The term ‘human rights’ is subject to conceptual tension due to the interplay of two fundamental dimensions. On the one hand, we find the normative and political character associated with the concept of ‘rights’. On the other hand, an

anthropological qualifier identifies them as 'human'. The key question that emerges is how these two terms are intertwined. This question leads to two levels of reflection.

The first reflection focuses on the nature of 'human rights', analysing whether they exist before their normative formulation. This answer will depend on whether they can be considered pre-political and thus ethical and metaphysical. In other words, the question revolves around whether these rights possess a referentiality that confers objective reality or are purely nominal constructions that acquire meaning only within a legal framework. As Roberto Casales points out: "To speak of the foundation of human rights is something that, in itself, presupposes an original ontology, since to found something implies, strictly speaking, giving that reason by virtue of which an event or state of affairs is maintained in being". (2014, 60).

Indeed, the nature of 'human rights' raises a fundamental philosophical question: Are these rights inherent to the human condition, existing prior to and autonomous from their normative formulation, or are they conceptual constructs that only make sense within a specific legal system? This question is not merely academic but has profound implications for how we conceive of and defend human rights.

If it is argued that human rights are pre-political, it is assumed that these rights have an ethical and metaphysical basis that makes them universal and timeless. In this view, human rights do not depend on their recognition by a state or a political community to be valid; they are inherent to the person simply by being human, and of being a 'person' in itself, and imply a metaphysical consideration of personal reality.

In contrast, if human rights are held to be nominal constructs, they would not exist independently of the normative framework that defines and protects them. From this perspective, human rights are the product of social and political agreements formulated in specific historical contexts to respond to specific needs or problems. In this case, their legitimacy and effectiveness depend on recognition and implementation in concrete legal systems, such as national constitutions or international treaties. This view, often associated with legal positivism, emphasises that human rights have no objective existence outside the legal systems that enshrine them. The legal charge of 'rights' negates their specificity, the fact that they are 'human' or rather that they emanate from the human person.

Most importantly, the debate between these two positions is not merely theoretical but has significant practical consequences. If human rights are considered pre-political, their violation constitutes a transgression of fundamental principles that transcend any legal order, justifying international interventions for their protection. On the other hand, if they are conceived as nominal constructs, their scope and application depend on each society's political and legal conditions, which may limit their universality.

Ultimately, resolving this question involves deep reflection on the nature of the person and his or her dignity, as well as on the role of political communities and legal systems in creating and protecting rights. This analysis clarifies the origin and rationale of human rights and provides tools to address contemporary challenges in their defence and promotion at the global level.

For this reason, the person's centrality must be reinforced philosophically, as we have tried to point out in the previous section. The person must occupy a central place in the reflection on human rights, as he or she constitutes the core around which both normative foundations and anthropological considerations revolve. This concept is not only the addressee of rights but also their origin and raison d'être. It implies recognising in the person an inherent dignity that transcends any normative or legal construction. From this perspective, human rights are not merely a legal concession the state or a political community grants. On the contrary, they derive from understanding the person as a unique and unrepeatable being (*ultima solitudo*), bearer of an intrinsic dignity that grounds and legitimises these rights. This dignity is the principle that makes it possible to consider the person not as a means to external ends but as an end in itself, ontologically projecting the claim of Kantian ethics and other philosophical traditions that have influenced the formulation of human rights.

Moreover, the person cannot be understood in isolation, but as a being in relation. His or her full realisation depends on his or her insertion in a community and on the conditions that this community establishes to guarantee his or her freedom, equality and development. This approach underlines the dialogical nature of human rights, in which the individual and community dimensions are balanced. Thus, the person is presented as a point of convergence between individual rights, which ensure their autonomy, and collective rights, which allow their integration into a society that recognises their value and capacity to contribute to the common good.

In short, placing the person as the central concept of human rights implies recognising him or her as the articulating axis between ethics, politics and law and as the foundation on which a political community is built that aspires to

justice, equity and mutual respect. This approach not only reaffirms the universality of human rights but also challenges us to deepen our commitment to their defence and promotion in all spheres of social life.

The second reflection, deriving from the previous one, delves into the link between the anthropological and political dimensions of the human rights-holding subject. This analysis is crucial because it connects the person's conceptualisation with the foundations of modern democracies, which are underpinned by fundamental normative principles. These principles, codified in constitutional or common law, not only provide the legal structure of the system but also guarantee the adequate protection of the rights of the political subjects that make up the community.

The anthropological conception underlying this political community is the central question that emerges. Any democracy, based on the person's dignity and equal rights, presupposes an idea of what it means to be human and how individuals relate to each other and to the collective. However, in contemporary democratic models, tension often arises between two poles: on the one hand, the individual as an autonomous subject of rights, and on the other, the community as a space of belonging and collective fulfilment. In this dynamic, there is a risk of blurring the concept of the person, which transcends individual autonomy and collectivity by integrating them into a harmonious relationship.

The person, understood as an 'individual in relationship', represents a key to overcoming this tension. This approach recognises that each person possesses an inherent dignity that makes him or her unique and unrepeatable, but at the same time, is called to live in community, as his or her identity and development are enriched in interaction with others. From this perspective, human rights cannot be reduced to individual demands detached from the social context or to mere tools at the service of the collective. Instead, they are configured as a meeting space where personal autonomy and responsibility towards others converge.

This vision of the person as a point of confluence invites us to rethink the foundations of the political community. It is about guaranteeing individual rights and building a social framework that fosters solidarity, mutual respect and recognition of the interdependence between members of society. Democracy, thus understood, is not just a system of government but becomes an ethical and political project that aspires to reflect the dignity and worth of every person in its structures, laws and practices.

Ultimately, placing the person at the centre of this reflection allows for a renewed commitment to human rights and modern democracies. This not only strengthens the legitimacy of these institutions but also opens up ways to address

contemporary challenges, such as polarisation, inequality and lack of social cohesion, from a perspective that integrates the richness of human diversity with the need to build a common project.

This thinking implies not confusing the concept of the person, which we are trying to emphasise here and which ends up being nominally confused with some of its characteristics as an individual or community (collectivity). Human rights are the rights of people in an ontological and political form. Hence, democracies do not belong to individuals or collectives but to the people who adopt them as the political form of their call to communal, i.e. common, life.

The individual character of the human being should not be confused with political individualism, understood as the centrality of the individual in the conceptual structure of the democratic state. While the concept of the individual is fundamental to understanding the ontological unity of the human being, it is problematic when approached exclusively from its ontological (quiditative) dimension, ignoring its inherent relational dimension, revealing its conceptual inadequacy.

The human being possesses the property of singularity, but this singularity does not imply isolation or impermeability; on the contrary, it allows and demands a relationship with other singularities. However, human singularity has been reduced to mere individuality in many discourses. This has led to the term 'individual' being used as a noun defining a quality inherent to the human being, when in reality 'individual' refers to a logical category that expresses a quantitative element of classification.

As Paul Ricœur (1987, 54) states, the individual is not only an indivisible sample of the human species but of any species in the logical sense of the term. Both 'individual' and its adjective 'individual' designate the particular and independent within a whole. For this reason, when the concept of the individual stands as the normative and civic horizon of liberal democracies, we are not highlighting the singularity of the human being but rather an atomised vision of society. This approach places a conception at the centre of social organisation that fragments human relations rather than recognising their intrinsically relational and communitarian character.

The modern understanding of the individual tends to reduce the human being to a solipsistic entity devoid of real ontological substance. Paradoxically, by attempting to ontologise the individual character of the person from a logical-linguistic perspective, the individual is deprived of a whole entitative reality. In this framework, the individual ceases to be conceived as a 'being', a participa-

tory entity in being and becomes a mere consciousness of the present self, detached from its objective reality. Modernity, while assuming the participatory character of the 'being' concerning being, replaces the ontological reference with a perception restricted to rational and emotive consciousness, dissociated from its entitative root.

This perspective reduces the individual to a caricature of his anthropological constitution, presenting him as a monadic and atomised unit within the social structure. The individual is forced to construct an equally empty existence without a factual ontological basis. In empiricist-inspired liberal thought, this subject is conceived as an experiential entity in which practical rationality is translated into moral emotivism. Thus, the interaction between singular wills, which initially seeks the common good, is transformed into a utilitarian calculation, where the good is understood as that which maximises collective utility. In this way, the sum of individualities shapes society and the political community, albeit without any real ontological connection.

The individual, reduced to the status of a pawn on the social chessboard, lacks genuine autonomy. His existence and actions only make sense regarding an external strategy that uses him as an instrumental piece. Even if he grants himself the rules of the game, his being remains subordinated to a system in which his autonomy is an illusion. The hand that moves the pawn, the transcendent 'I', remains alien to it, and its significance is restricted to the utility it can bring to the context. In this logic, pawns - atomised and rationalistic or emotional individuals - cannot transcend their individual nature to emerge as relational and dignified singularities. They cannot free themselves from the immanence of the chessboard, unable to imagine an existence beyond the rules that constrain them.

This model produces a false perception of autonomy and freedom. The modern individual, considering himself free by creating his own rules of the game, lives a form of heteronomy since he remains a prisoner of the rules imposed by the immanent framework. On the contrary, true freedom and autonomy are not to be found in the immanence of the board but in the ability to transcend it. This transcendence is achieved by recognising and freely adhering to a foundation that gives meaning to the relational singularity of the person, allowing him or her to emerge as a genuinely autonomous and unique being in communion with an ultimate reality that transcends the game's limitations.

The modern individual, detached from the metaphysical, is condemned to individualism. As a pawn, he seeks to maximise his utility within the system, aspiring to a fictitious meritocracy that allows him to rise to a higher position.

However, this promotion within the chessboard is no more than an illusion, as it does not transform his fundamental essence. Only through the recognition of his transcendent dimension can the individual free himself from this fiction and achieve his full realisation as a person. This relational singularity transcends mere utility and is rooted in his intrinsic dignity.

The individual, empty of entitative reference and living with other individuals, goes, by reduction, from being a person to being a social character: occupying a place in society, playing a role in the framework of social rules. Sociology has tried to create an intellectual meshing between the individual and the system in which he or she remains heterogeneous and univocal. Human rights are reduced to an individual aspect of mere liberal defence; they are minimised in their normative facet as fundamental rights, becoming confused and seeking as a horizon of structuring principles of axiology the particular good as opposed to the tyranny of the state political community. Human rights are individual rights that guarantee the private good.

In this sense, the defence of the individual against his or her possible dissolution in the community becomes necessary in the face of the risks inherent in this relationship. In the modern conception of the democratic state, citizenship is presented as central and essentially linked to the concept of citizenship. However, the 21st century seems to be characterised by an excessive and often uncritical use of the term 'citizenship'.

Despite its frequency in public and academic discourse, citizenship is a concept that suffers from a notable lack of clarity. Many who use it do not fully recognise its complexities, and attempts to define it are often conditioned by the assumptions the term attempts to encompass. This results in diverse approaches and perspectives influenced mainly by disciplinary frameworks, such as the dominance of sociology in academic debate. This phenomenon, described as an 'intellectual dictatorship' (Turner 1994), tends to approach the term from already established parameters without reaching a profound reflection on its conceptual essence.

This widespread and sometimes misguided use of the term 'citizenship' results in a proliferation of meanings and semantic nuances that make it difficult to delimit precisely. In this sense, citizenship has become a polysemous and, in many cases, ambiguous concept, the interpretation of which depends on the context and perspectives from which it is approached, posing significant challenges for its critical analysis and application in various fields.

The concept of citizenship, which emerged in the Modern Age, is intrinsically linked to membership of a political community. This membership grants

the individual benefits that derive from his or her obligations and link to an established socio-political system, initially represented by the state or, originally, by the figure of the king (Bruschi 1996, 12). Being a citizen implies inclusion in a legal framework that not only confers fundamental rights but also cements collective identity and fosters a shared civic ethic.

Thus, a citizen is defined as a person legally recognised as an integral part of a state, with rights and duties inherent to that status. By this membership, every citizen is entitled to be treated with dignity and respect as an active participant in the political community. In a democratic state, citizenship stands as the foundation of equality and freedom, guaranteeing the protection of individual rights and the promotion of social cohesion.

However, the concept of citizenship has intrinsic limitations since the citizen's action is circumscribed to the borders of the state. Moreover, it acts as a restrictive element that prevents the citizen from transcending the sphere of the polis (understood as the political community represented by the state structure) as a whole. One is a citizen exclusively within and in the polis. Only within this framework can the individual exercise his or her capacity for action, whether through deliberation or participation.

Thus, the human being's entire ontological and practical potentiality is subordinated to his or her status as a citizen in the polis. In this context, the human being is reduced to a limited part of himself, as citizenship, culturally transformed into a reinterpretation of civitas, monopolises its relational dimension. Under the pretext that the polis constitutes the space where inter-subjective and civic relations are made possible, the other dimensions of the human being are restricted. This process entails a qualitative leap, where law and politics expand into the social and cultural, establishing citizenship as the central category that regulates all forms of shared activity between people.

In this dynamic, there is a reinterpretation of Hannah Arendt's approach to the relationship between people in the political sphere (Arendt 1997, 45-6). However, this view has led to a reductionist conception in which political interaction is limited exclusively to citizen relations.

This semantic drift implies that the struggle against individualism, confined to the private sphere, has resulted in a new form of enclosure: the citizen is reduced to his or her relations in the public sphere, which in turn is predominantly identified with the administrative sphere of the state. Thus, citizenship, far from expanding the relational possibilities of human beings, encapsulates them in a limited framework, subordinating their potential for interaction and action to the control and structures of state organisation. Human rights are diluted into claims

within the polis that seek homogenisation from the protagonism of the state. Human rights are reduced, once again, to basic norms, to fundamental rights that must be defended, on the contrary, from any possible individualisation and rupture of the community embodied by the state (even if it is democratic) in a single possible space: the public space. It is a matter of defending public rights against liberal individual rights, and to this end, the sphere of rights is generalised in endless, often nominal, waves.

The individual-public community poles have reductionistically phagocytised the ontological basis of the community: the person is open to a relationship. Defending human rights, therefore, requires the defence of the person in his or her unique and relational constitution, the basis of human dignity, which invites us to look at it ethically and at its normative positivisation in the political community. The meeting point of any legal system is the search for the common good through human rights that are (ontologically) prior to the normative formulation, rights that emanate from the human person and that have as their horizon a more profound reality than that which derives from the conflict between the private and public good: the common good that is visualised in the defence of human rights. This mental picture constituted the origin of an initial profound reflection on rights in the Western sphere embodied by the School of Salamanca in a debate of ideas that addressed what was central beyond the struggle of ideologies that have replaced the current debate.

The reflection on human rights cannot be detached from its anthropological and metaphysical foundation, centred on the notion of the person. Recognising the inherent dignity of every individual as the basis of these rights is essential to overcoming tensions between universalist and relativist perspectives, as well as between legal positivist approaches and ethical-ontological frameworks. By placing the person at the centre, the need for a holistic understanding of their singular and relational nature is emphasised, fostering coexistence that transcends the confines of legal and political structures. In this regard, human rights are not merely legal guarantees but expressions of the intrinsic value of the human being, requiring an ongoing commitment to their defence and promotion across all spheres of social and political life.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

Alston, Philip. 1982. "A Third Generation of Solidarity Rights: Progressive Development or Obfuscation of International Human Rights Law?" *Netherlands International Law Review* 29 (3): 307–22.

Anchústegui, Esteban. 2008. "Los derechos sociales y la dignidad." In *Interdependencia: Del bienestar a la dignidad*, edited by T. Ausín and R. R. Aramayo, 89–101. Plaza y Valdés.

Anchústegui, EnriqueEsteban, and Manuel Lázaro. 2021. "Aportaciones franciscanas al republicanismo político." *Araucaria* 23 (48): 9–31.

Annan, Kofi. 1998. *Document des Nations Unies* DPI/1937/G.

Arendt, Hannah. 1962. *The Origins of Totalitarianism.* Meridian Books.

Arendt, Hannah. 1997. *¿Qué es política?* Paidós.

Barreto, José-Manuel. 2013. *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law.* Cambridge Scholars Publishing.

Barretto, Vicente. 1998. "Les fondements éthiques des droits de l'homme." *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy* 7: 1–6.

Beitz, Charles. 2009. *A Theory of Human Rights.* Oxford University Press.

Bernard, Guillaume. 2019. "Vers une nouvelle génération de droits de l'homme… sans homme." *FigaroVox*, October 2, 2019. https://www.lefigaro.fr/vox/societe/vers-une-nouvelle-generation-de-droits-de-l-homme-sans-homme-20191002.

Bobbio, Norberto. 1990. *L'età dei diritti.* Einaudi.

Bobbio, Norberto. 2011. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico.* Laterza.

Boeira, Miguel. 2016. "Ley natural y *Dominium* en Domingo de Soto: la fundamentación de los derechos humanos." In *XII Jornadas Internacionales de Derecho Natural*, 1–8. Universidad Católica Argentina.

Bruschi, Christian. 1996. "La citoyenneté hier et aujourd'hui." *Hommes et Migrations* 1196: 11-13.

Burke, Edmund. 2009. *Reflections on the Revolution in France.* Oxford University Press. [1790].

Calafate, Pedro. 2015. "A fundamentação dos direitos da pessoa humana nos debates éticos e jurídicos sobre a conquista da América." In *A escola ibérica da paz nas universidades de Coimbra e Évora, séculos XVI e XVII*, vol. 1, edited by P. Calafate, 17-48. Almedina.

Casales, Ricardo. 2014. "La persona como fundamento de los derechos humanos." *Metafísica y Persona* 6: 59-71.

De Baets, Antoon. 2001. "Human Rights, History of." In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, edited by N. J. Smelser and P. B. Baltes, 7012–18. Elsevier. https://doi.org/10.1016/B0-08-043076-7/02683-8.

Domaradzki, Spasimir, Mariia Khvostova, and Dario Pupovac. 2019. "Karel Vasak's Generations of Rights and the Contemporary Human Rights Discourse." *Human Rights Review* 20: 423-43.

Donnelly, Jack. 1999. "The Social Construction of International Human Rights." In *Human Rights in Global Politics*, edited by Tim Dunne and Nicholas J. Wheeler, 71–102. Cambridge University Press.

Donnelly, Jack. 2013. *Universal Human Rights in Theory and Practice.* 3rd ed. Cornell University Press.

Dworkin, Ronald. 1978. *Taking Rights Seriously.* Harvard University Press.

Finnis, John. 1989. *Natural Law and Natural Rights.* Clarendon Press.

Gallego, Francisco B. 2019. "Las religiones políticas: un análisis de la secularización de la fe." *Journal of the Sociology and Theory of Religion* 8: 1-44.

Habermas, Jürgen. 1997. "La idea kantiana de paz perpetua: Desde la distancia histórica de doscientos años." *Isegoría* 16: 61-90.

Haar, Christoph, and Daniel Simmermacher. 2014. "The Foundation of the Human Being Regarded as a Legal Entity in the 'School of Salamanca': *Dominium* and *Ius* in the Thought of Vitoria and Molina." *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 22: 445-83.

Hannum, Hurst. 2019. *Rescuing Human Rights: A Radically Moderate Approach.* Cambridge University Press.

Hoffman, Lord Leonard. 2001. "Bentham and Human Rights." *Current Legal Problems* 54 (1): 61–77. https://doi.org/10.1093/clp/54.1.61.

Ishay, Micheline. 2008. *The History of Human Rights.* University of California Press.

Isler, Christian. 2022. "Crítica al fideísmo de los derechos humanos de Norberto Bobbio." *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho* 1 (16): 229-55.

Lacroix, Justine, and Jean-Yves Pranchère. 2019. *Les Droits de l'homme rendent-ils idiot ?* Seuil.

Laporta, Francisco J. 1987. "Sobre el concepto de derechos humanos." *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* 4: 23-46.

Lázaro, Manuel. 2006. "La persona humana en san Buenaventura." *Revista Española de Filosofía Medieval* 13: 69-79.

Lázaro, Manuel. 2016. "Variaciones en torno al concepto de ley: Francisco de Vitoria y Alfonso de Castro." *Revista Empresa y Humanismo* 19 (1): 93-112.

Lázaro, Manuel. 2019. "Más allá de la *quiditas*: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano." *Cauriensia* 14: 49-80.

Lázaro, Manuel. 2022a. "El diseño liberal de la izquierda del siglo XXI." In *La ideología liberal de la nueva izquierda del siglo XXI: La alienación 'progre' de una tradición clásica*, edited by Enrique Anchústegui and Manuel Lázaro, 105-58. Sindéresis–Dikynson.

Lázaro, Manuel. 2022b. "Rasgos de los precedentes teológicos medievales de las narraciones modernas y contemporáneas del estado de naturaleza." *Revista de Estudios Políticos* 197: 13-41.

Lévinet, Michel. 2006. *Théorie générale des droits et libertés.* Bruylant.

Loureiro, Susana M. S. 2018. "De Vitória a Suárez: A importância da perspectiva do Direito Natural segundo a Escola Ibérica da Paz na defesa das gentes do Novo Mundo." In *Suárez em Lisboa 1617-2017*, edited by A. C. Fouto, M. Seixas, and P. Caridade de Freitas, 87-110. AAEDL Editora.

MacIntyre, Alasdair. 1984. *After Virtue.* 2nd ed. University of Notre Dame Press.

Manent, Pierre. 2018. *La loi naturelle et les droits de l'homme.* Presses Universitaires de France.

Maritain, Jacques. 1960. *Le philosophe dans la cité.* Alsatia.

Maritain, Jacques. 2005. *Christianisme et démocratie, suivi de Les droits de l'homme.* Desclée de Brouwer.

Marx, Karl. 1976. "Zur Judenfrage." In *Marx–Engels Werke*, vol. 1. Dietz Verlag. [1844].

Mello, Celso D. de Albuquerque. 1997. *Direitos Humanos e Conflitos Armados.* Editora Renovar.

Milbank, John. 2012. "Against Human Rights: Liberty in the Western Tradition." *Oxford Journal of Law and Religion* 1 (1): 203-34.

Milbank, John. 2014. "Dignity Rather than Right." *Open Insight* 5 (7): 77-124.

Nino, Carlos S. 1989. *Ética y derechos humanos.* Ariel.

O'Donovan, Joan Lockwood. 2003. "Rights, Law and Political Community: A Theological and Historical Perspective." *Transformation* 20 (1): 30-38.

Ollero, Andrés. 2001. "Los derechos humanos entre el tópico y la utopía." In *Problemas actuales sobre derechos humanos: Una propuesta filosófica*, edited by J. Saldaña, 176-95. UNAM.

Pérez, Antonio-Enrique. 1983. "La fundamentación de los derechos humanos." *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 35: 7-71.

Pliego, Alejandro. 2014. "Los derechos para todo hombre en Francisco de Vitoria." In *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, edited by V. Aspe and I. Zorroza, 101-12. Eunsa.

Pocar, Fausto. 2015. "Some Thoughts on the Universal Declaration of Human Rights and the Generations of Human Rights." *Intercultural Human Rights Legal Review* 10: 43-53.

Rabinovich-Berkman, Ricardo. 2017. *¿Cómo se hicieron los derechos humanos? Vol. II: Un viaje por la historia de los principales derechos de las personas.* Ediciones Didot.

Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples.* Harvard University Press.

Ricœur, Paul. 1987. "Individu et identité personnelle." In *Sur l'individu: Contributions au colloque de Royaumont (1985)*, edited by P. Veyn, 54-72. Le Seuil.

Ricœur, Paul. 1991. "John Rawls: De l'autonomie morale à la fiction du contrat social." In *Lectures 1: Autour du politique*, 196-216. Seuil.

Risse, Mathias. 2021. *The Fourth Generation of Human Rights: Epistemic Rights in Digital Lifeworlds.* Carr Center for Human Rights Policy, Harvard Kennedy School.

Rommen, Heinrich A. 1945. *The State in Catholic Thought.* B. Herder Book Co.

Rommen, Heinrich A. 1998. *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy.* Liberty Fund.

Rorty, Richard. 1998. *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3. Cambridge University Press.

Saldaña, José. 2001. "¿Sirve el consenso para fundamentar los derechos humanos? Un breve análisis a dos intentos de fundamentación desde el consenso (Norberto Bobbio y Chaïm Perelman)." In *Problemas actuales sobre derechos humanos: Una propuesta filosófica*, edited by J. Saldaña, 197-215. UNAM.

Sánchez, Santiago. 2010. "¿Todavía más derechos? ¿De qué derechos hablamos?" *Teoría y Realidad Constitucional* 25: 297-315. UNED.

Schiavello, Aldo. 2013. "La fine dell'età dei diritti." *Etica & Politica / Ethics & Politics* 15: 120-45.

Shute, Stephen, and Susan Hurley. 1993. "Introduction." In *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures*, edited by S. Shute and S. Hurley, 1-18. Basic Books.

Troper, Michel. 1989. "La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en 1789." In *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et la jurisprudence: Colloque des 25 et 26 mai 1989 au Conseil constitutionnel*, 13–33. PUF.

Troper, Michel. 1994. *Pour une théorie juridique de l'État.* PUF.

Turner, Bryan S. 1994. *Citizenship: Critical Concepts in Sociology.* 2 vols. Routledge.

Vašák, Karel. 1977. "Human Rights: A Thirty-Year Struggle: The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights." *The UNESCO Courier* 30 (11): 29–32.

Vašák, Karel. 1979. “For the Third Generation of Human Rights: The Rights of Solidarity.” Paper presented at the Tenth Study Session of the International Institute of Human Rights. International Institute of Human Rights.
Villey, Michel. 1983. *Le droit et les droits de l’homme.* PUF.

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

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 301-342, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.301

TRANSFIGURACIÓN NOUMÉNICA DE VÉRTICES DEL TRIÁNGULO ONTOLÓGICO RACIONALISTA EN LA *DIALÉCTICA TRANSCENDENTAL (KRV)*. ÁLGEBRA CATEGORIAL Y CONOS UNIVERSALES DE FACTORIZACIÓN

NOUMENAL TRANSFIGURATION OF VERTICES ON THE RATIONALIST ONTOLOGICAL TRIHEDRON IN TRANSCENDENTAL DIALECTIC (KRV). *MAPPING BETWEEN CATEGORIES AND UNIVERSAL FACTORING CONES*

VICENTE LLAMAS ROIG
Pontificia Universidad Antonianum (Murcia)

Recibido: 0/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

Revisión de la génesis y vigor regulativo del νοούμενον, desvirtuación gnoseológica del νοητόν platónico que absorbe a forma y ser subsistente del tomismo. El noúmeno se postula límite de homomorfismo epistémico por fuga dialéctica a la asintótica unidad incondicionada en el marco de una teoría categorial en la que la *conversio ad phantasma* cede a la *synthesis speciosa* y la especie inteligible devendrá, como *formalis ratio intelligendi*, en forma conceptual pura (la analogía de proporcionalidad, solución

de progreso al ser subsistente, es relevada por el *analogon* esquemático). El ensayo propone, además, una lectura en clave algebraica del aparato de functores en conos de indexación en los que el noúmeno se insinúa vértice malicioso.

Palabras clave: fenómeno, noúmeno, categoría, intuición, homomorfismo.

ABSTRACT

Inquiry into the genesis and regulative vigor of νοούμεννον, an epistemic distortion of Plato's νοητόν, which assimilates the form and subsistent being of Thomism. The *noumenon* is postulated as the limit of gnoseological homomorphism by prosyllogistic ascent to the asymptotic unconditioned unity within the framework of a categorical theory. The *conversio ad phantasma* yields to the *synthesis speciosa* (*Summa* I, q. 84, a. 7: "The soul understands nothing without a phantasm") and the intelligible species becomes, as *formalis ratio intelligendi*, a pure conceptual form (analogy of proportion, solution of progress to subsistent being, is displaced by the schematic *analogon*). The essay also proposes an algebraic reading of the apparatus of functors on indexing cones in which the *noumenon* is established as a malicious vertex.

Keywords: Phenomenon, Noumenon, Category, Intuition, Homomorfism.

I. INTRODUCCIÓN: IDEA TRANSCENDENTAL KANTIANA COMO *ENS RATIONIS*

La disección de la nada a tenor de la tétrada de grupos de categorías al final de la Analítica Transcendental preludia la exploración kantiana del ente de razón. Insoslayable la *cosa-en-sí* como fundamento del fenómeno sensible, no puede, sin embargo, "contarse entre las posibilidades, aunque tampoco deban [los *noúmena*] ... ser tenidos por imposibles"[1].

En la primera de las divisiones propuestas, la nada se opone a las categorías de la cantidad por supresión de *aliquid*, un noúmeno, extraño a la intuición sensible en su valor negativo. La segunda presenta a la nada como meta-objetivo *aliquid* que niega la realidad, volcada a lo imposible la cuarta, en antítesis a las

1 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. *Kant's gesammelte Schriften* I/4 (Berlin: De Gruyter, 1968), A 290 - 292 / B 347; *Prolegomena*, § 32, ed. Karl Vorländer. Der Philosophischen Bibliothek, Band 40 (Leipzig: Felix Meiner, 1920).

categorías de modalidad, concepto contradictorio en sí (las condiciones formales de la intuición sensible, espacio y tiempo como formas *a priori* vacías de objeto, indefectibles en toda posible experiencia, son, en sí mismas, *nada* que pueda intuirse. Aflora el *ens imaginarium*)[2]. Es la primera caracterización la que atiende al *ens rationis*, soporte del mundo nouménico que abarca a los tres objetos de la *metafísica especial* wolfiana, vértices del viejo triángulo racionalista, pese a la mayor amplitud de la noción de noúmeno:

Ente de razón → noúmeno

$$\begin{cases} Incognoscibilidad\ en\ esencia\ (Estética\ y\ analítica\ transcendental) \\ Incognoscibilidad\ en\ existencia\ (Dialéctica\ transcendental) \end{cases}$$

La cuádruple conjugación de la nada cierra el apéndice sobre la anfibología de los conceptos de reflexión, temática introducida a expensas del *dividendum* objetivo: el objeto (supremo ontológico u *oberster Begriff* sin referencia de suyo a *algo determinado*, con exquisito valor intencional) puede ser *algo* o *nada*. La nuda intencionalidad se cumple cuando la noción de *un objeto en general* (*der Begriff von einem Gegenstande überhaupt*) se torna conflictiva, sin decisión sobre su correlativa aliquidad o nulidad (*problematisch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei*)[3], esa indecisión explicita el modo problemático de abordaje del concepto con independencia de la dificultad de su aprehensión.

El noúmeno cursa nominalmente como cautivadora y utópica ὑπόστασις no determinable cuyo vigor de noción problemática[4] se dirime a la luz de la distinción *Grenze* (límite) / *Schranke* (limitación)[5], envolviendo una doble especie de ente de razón que desliza por la vertiente (pendiente) negativa de ese subversivo λεγόμενον: *ens rationis ratiocinantis / ens rationis ratiocinatae*. Afrontamos un concepto - límite (*Grenzbegriff*), en clave positiva, relegado de los supuestos gnoseológicos por fatal descalificación de la facultad de intuición intelectual. Si el conocimiento resulta de la conexión esquemática de dos elementos heterogéneos, categoría como forma abstracta de inteligibilidad e intuición sensible (modo inmediato de afectación por objetos, sin medio *quod*, *quo* o *ex quo*, en

2 Kant, *KrV*, A 291: las formas puras de intuición no son objetivas en sí mismas, no son ob-yacentes, caen del lado del *ens imaginarium*.

3 Kant, *KrV*, A 290 / B 346.

4 Kant, *KrV*, A 255 / B 310: "Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann".

5 Kant, *KrV*, A 758 / B 786.

lenguaje escolástico; captación directa, sin mediación de inferencia o abstracción), cada uno de ellos reclama su inequívoca posición y cometido: ni el concepto puede ser sensible, ni intelectual la intuición, minada así la posibilidad de una *notitia intuitiva* suprasensible que atentase contra una de las potencias concurrentes (sensibilidad), tanto como la supra-intelectiva que prescindiese del entendimiento y sus espontáneas gestaciones. La ensidad es, pues, trans-intelectiva dimensión racional de la cosa, pensada al margen de las categorías gnoseológicas (no cognoscible) en claro desafío de la aproximación científica.

La tesitura material del *ens rationis* es la de una fugitiva conjetura que escapa a las formas *a priori* de sensibilidad, sustraída a las coordenadas que formalizan fenoménicamente la materia sensible, condiciones subjetivas apriorizadas de conocimiento: caben representaciones en marco espacio - temporal alumbradas por el cognoscente, pero la irrepresentable (no esquemática) ensidad sería contrapunto a las realidades fenoménicas, transcendiendo su coyuntura espacio-temporal como activo neto de razón, no dimensión ontológica yuxtapuesta. Fenomenalidad es razón relacional, el fenómeno de ser o la unidad espacio-temporal de síntesis sensible es indudablemente condicionada. Ontológicamente, lo fenoménico es relativo por ascendencia causal; gnoseológicamente, la misma condición de fenómeno importa relación objetiva a sujeto transcendental, asido a formas apriorizadas de intuición bajo las que los *sensibilia* se fenomenalizan (*formaliter phaenomena*). Toda reminiscencia de inefable absoluto o resonancia de incondicionalidad descansa en el noúmeno; la ensidad es confidente de posición absoluta de ser, absuelta de relación ontológica a causa o epistemológica *ad cognoscentem*, y en su adhesión, prevarica la razón, delegando en el aire inmóvil, circundando sombras sin rostro y sin peso en las que el más profundo anhelo se detiene.

También la *cosa en-sí* puede concebirse por remisión entitativa que hiciera perdurar a cada una de las categorías en confesión transcendental: correspondencia biunívoca de un concepto puro de razón a cada forma *a priori* de inteligibilidad que traduzca el valor de la categoría *per se* (deducción transcendental: posibilidad de las categorías como apriorizados vectores de inteligibilidad de objetos suministrados por intuición sensible), no tanto por tendencia reductiva de la multiplicidad de conceptos puros de entendimiento al mínimo de principios en ocasión lógica (inferencia dianoica de razón discursiva formalmente coincidente con la estructura silogística), cuanto por anábasis hiperfísica al espejismo de una condición incondicionada (inferencia dialéctica o sofisma de razón en virtud de una ilusión inevitable, transgresora de la conjunción platónica de *δόξα* -mundo fenoménico- y *νόησις* -vivencia intelectiva-). El *ens rationis* que pueda

ser la aislada *cosa en-sí*, extraña al espacio-tiempo, inmune al devenir, no obyacente, excusada de comparecencia *ante subiectum*, no es más que el objeto posible adecuado a la categoría antes de valerse del esquema, determinación transcendental del tiempo que permite subsumir registros empíricos en conceptos puros de entendimiento, y así, la natural dispensa de esquematismo vehicular despejaría el cauce cognitivo al noúmeno.

En la *Dialéctica transcendental*, el noúmeno adquiere rango de idea de razón, investida de potestad *quasi*-pragmática[6]. Vanas las tentativas de determinación *a priori* que situasen a la metafísica en el cuadrante de la razón teórica, la aspiración última del *lógos* apunta a los confines de la experiencia, a lo *metafísico*. Impronunciable un juicio favorable o no a su existencia, la controvertida posibilidad del *nooúmenon* serviría para expandir ilimitadamente las fronteras del conocimiento, medio de transición entre las dos facetas de la razón (teórica → práctica) en su pulso ideal (sistemática fundamentación por vía gnoseológica de una ontología de la finitud, asegurando en su reto asintótico vertical al decurso fenoménico un progreso continuado del conocimiento que sólo podría cerrarse con la positiva noticia de un ser infinito). Funciones racionales y transcendentes tienen comportamiento pro-asintótico, ampliando su codominio hasta el infinito sin solución de tangencia (si se alentase la expectativa de una epistemología exponencial, la asíntota nouménica sería horizontal).

II. SINTAXIS APOFÁTICA DEL NOÚMENO EN SU CARÁCTER ASINTÓTICO (LÍMITE)

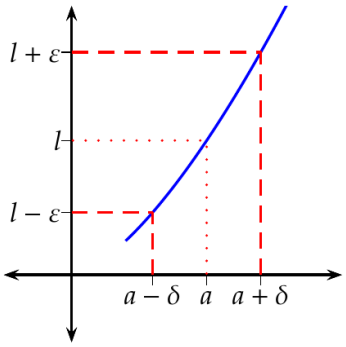
Sea *f* una función gnoseológica extendida lateralmente -derecha o izquierda- sobre dominio empírico, serie de fenómenos psíquicos o físicos (función de síntesis abstractiva por subsunción en formas apriorizadas de inteligibilidad de unidades de conjunción sensible mediada por el esquematismo):

$$\lim_{x \to a^{\pm}} f(x) = noúmeno \text{ / } \textit{idea de razón - unidad incondicionada} \ \to \pm\infty$$

$\lim_{x \to a} f \notin$ *codom* (*f*) en el entorno del punto de acumulación de su dominio (*a*: *analogon* / *objeto en la idea* transcendente). De ahí la creciente aproximación

6 Kant, *KrV*, A 311 / B 368.

de los valores del codominio (unidades sintéticas condicionadas) al límite a medida que los del dominio se acercan al metaempírico punto de acumulación:



$$\forall \varepsilon > 0, \exists \delta > 0 \,/\, \forall x \in Dom(f),\ |x - a| < \delta \rightarrow |f(x) - L| < \varepsilon$$

El noúmeno (L) es un fantasma de razón externo al campo *Verstand*, asintótica *ratio ratiocinata* (logosfera) que ejerce su influencia atractivo - regulativa sobre el intelecto, estimulando un conocimiento indefinidamente expansivo al suscitar la ilusión gnoseológica de una ajustada vecindad a él según la ciencia avanza hacia unidades sintéticas más comprimidas.

El inmortal borgiano que brotara del verso de Rupert Brooke ("miremos, ahora que los ojos ya no nos ciegan"), la ficción del hombre universal (noumé-nico) cuyo germen fuera el delirio onírico de Blake ("si nuestros sentidos no funcionaran, si fuésemos ciegos, o sordos, veríamos las cosas como son: infinitas")[7], encubre al *nooúmenon*: quebrantada la intuición sensible, accederíamos a las cosas en sí mismas, atrás su apariencia, sólo el auto-exilio del espacio-tiempo puede abrir el umbral del noúmeno al *Übermensch* que ha remontado *las ruinas circulares* y descifrado el mapa de *senderos que se bifurcan* sin culminar jamás el constante retorno en que el tiempo infinito hubiera borrado la identidad individual, anulando las incesantes mutaciones de la existencia a través de la dinámica electiva que alegoriza el laberinto, símbolo del *infinito verdadero* pre-conizado por Hegel (el laberinto se protege a sí mismo, la verdad que custodia). Trasfondo: *epojé* o elipsis cartesiana, la suspensión de la vigilia sensible estancaría al *cogitans* en el *intra se*, su acervo genético de ideas innatas, y el noúmeno es añoranza de *noetón* (cosmocentrismo heleno), razón ejemplar (teocentrismo

7 Ronald Christ, "The Inmortal", en *Bloom's Biocritiques: Jorge Luis Borges*, editado por Harold Bloom (Philadelphia: Chelsea House Publishers, 1986), 49-77.

medieval) e idea innata (moderno antropocentrismo) en un idealismo que ha resurgido del sueño dogmático por disturbio empirista, sacudiéndose la nostalgia de la gran *quimera ausente* ("monstruoso animal ... tan pesado como un saco de harina o de carbón", no un *peso inerte*, una sombra *envolvente y opresiva*)[8], desistiendo del innatismo en una apuesta gnoseológica de *tabula rasa* que fuerza la traslación del signo *ante rem sensibilem* de *noetón* y *ratio exemplar*, retenido por la idea innata (intelecto), a la *Vernunft* en calidad de producto fisiológico (no patológica rareza -*res praeter naturam*-, profecía del visitante fúnebre rehuyendo la piedra que sepulta los vuelos: patrón aberrante de razón por incidencia de factores epigenéticos), sedimento endógeno de razón (no excentricidad), sin soporte sensible: *nooúmena = rationabilia ante rem*, no *intelligibilia post rem* (impacto esquemático de formas puras de inteligibilidad sobre *data* empíricos).

El ideal de razón augura una fecundidad potencialmente ilimitada del conocimiento derramado en el ámbito neutro de ser (prosperidad escudada en productos intragénicos de razón subsidiarios a una insatisfactoria fenomenología de la omnitud). El *ens rationis* es, entonces, foco de atención de la *Dialéctica* y acabará deshaciéndose de su carácter abisal, desprendiéndose de su *corion* embrional, para adoptar hábito práctico de nóumeno abonado a un horizonte racional de fines (*mundus intelligibilis*: transvaluación del mural de ensidad que fuera la *eidosfera* o κόσμος νοητός platónico, ahora en diáfana posición de razón, sin vigor ontológico) que elevan al hombre sobre el plano fenoménico de causalidad natural despertando en él un ideal de libertad (libertad nouménica, eclipsada la activa auto-determinación de la voluntad en la escena de rígido determinismo sensible; la constelación de *noetones*, ya *nooúmena*, obedece a una corrosiva semántica de noemas huecos, infectada la noche sedentaria por sombras que crecen en abierta rebelión, borrosos ojos acechantes, el peso escondido de una luz por nacer). La idea de razón sería figura internamente coherente (*conceptus ratiocinatus*), sugerente de existencia no vedada pese a su insurgencia sobre el campo de experiencia adyacente (virtual objeto de intuición intelectual), si bien no posible[9] en tanto excluida de las condiciones formales de dicha experiencia[10].

La sustancia separada del tomismo, tanto como el *esse subsistens*, tendrían, desde el prisma kantiano, tonalidad nouménica, alzadas una y otro en límites de

8 Charles Baudelaire, "Chacun sa chimère", en *Le Spleen de Paris. Petits Poèmes en Prose* (Paris: André Vial, 1947).

9 Kant, *KrV*, A 291 / B 347: "die nicht unter Möglichkerten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen".

10 Kant, *KrV*, A 213 / B 266: "Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich".

series hilemórfica [composición *ex his* (materia + forma) + *actus essendi* ejercido → *hoc esse aliquid subsistens*) y onto-mórfica [composición *cum his* esencia (sola forma) + *actus essendi* → *esse aliquid subsistens*], respectivamente, y la presunción aquiniana de cognoscibilidad *per se* o inteligibilidad *in se* de la forma suprasensible [no *per medium cognoscendi* o *in medio intelligendi*, o sea, no *per speciem* o *in specie* (especie sensible → especie inteligible)] encierra ya la promesa de una intuición intelectual restituida *in patria animae*, destituida en estado de expatriación psíquica.

En efecto:

$$\textit{Noúmena} \begin{cases} \lim_{forma \to \infty} compositum\ ex\ forma\ aptitudinaliter\ subsistens\ et\ esse = esse\ subsistens \\ \lim_{materia \to \infty} compositum\ ex\ (forma\ simpliciter\ informans + materia)\ et\ esse = forma\ subsistens \end{cases}$$

$$Noúmena \begin{cases} Infinitud\ quantum\ ad\ esse \\ Infinitud\ quantum\ ad\ formam \end{cases}$$

En el tomismo, *f* sería función ontológica: composición acto - potencia, en dual codificación de los principios comprometidos, predicamental - sustancial (forma y materia) o entitativa - transcendental (esencia y *esse*: el transcendental *ens*, en la línea analogista, denota *esse habens*, *ens* = complejo onto-eidético, en contraste al transcendente *esse subsistens*. Esbozo de *suppositum*: natura sustancial + naturalezas adventicias + *actus essendi*). Aplicación con dominio y codominio coincidentes (espacio ontológico: endomorfismo *ex his*) o ley de composición externa (exomorfismo *cum his*) entre dominio onto-predicamental y contradominio existencial:

$$f_{interna\ (ex\ his)}\colon\ quid_1(forma)\ \ x_{ex\ his}\ \ quid_2(materia) \rightarrow tertium\ quid\ ex\ duobus\ (hilemorfo)$$

$$f_{externa\ (cum\ his)}\colon\ quid\ (esencia)\ x_{cum\ his}\ \ esse\ \rightarrow ipsum\ esse\ et\ aliquid\ aliud$$

El *quid o aliquid aliud* puede ser sustancialmente *sola forma* o forma + materia. El exomorfismo *cum his* dicta la razón transcendental de creaturalidad (*res in qua est aliud essentia et aliud esse*, dos elementos conciliados de orden distinto)[11] frente al *omnino immobilis* (*esse quidditas Dei est ipsum esse*), homeostasis onto-eidética (*non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse*

11 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* Ia, q. 3, a. 4, resp., en *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, IV (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888) : "Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut

aliquid sit)[12] en la que la esencia introduce un factor natural de violencia (mutabilidad o potencia multiplicativa). Dos modalidades de subsistencia, óntica y entitativa (finitud *quantum ad esse* por tratarse de un *esse subsistendi*, ser esencialmente contraído): *Esse subsistens* y *ens* (= *esse aliquid*) *subsistens* constituido *secundum assimilationem* (*ens non dicit quidditatem, sed solum actum essendi*)[13].

Esse (*prima rerum creaturarum*) = *actualitas omnis formae*[14] o *actualitas omnium actuum*[15], principio eficiente de actualidad (*hoc quod habet esse efficitur actu existens*), *fixum et quietum in ente*[16], y *essentia = id quod per definitionem rei significatur* o *per quod aliquid habet esse quid*[17] (el *aliquid violentum* detonante del devenir por la forma contrasta con la estabilidad o "inmovilidad" compensatoria del acto de ser). La forma no es *ipsum esse*, sino receptor o vehículo óntico, *principium essendi*, exhaustivamente *principium essendi subs-*

actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale [...] sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse".

12 Tomás de Aquino, *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, a. 751.

13 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 3, en *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, ed. P. Mandonnet, M. F. Moos y P. Lethielleux (Parisiis, 1929). Los transcendentales (*ens*, *unum*, *bonum*, ...) serían convertibles *secundum suppositum* (*sunt idem in supposito*), mas no *secundum intentiones* (*simpliciter et absolute ens est prius aliis ... omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et distincte, sicut in principio*): "convertuntur secundum suppositum considerata; sed tamen secundum intentionem, ens est simplicius et prius alii". *Ens* = *esse aliquid* (morfosfera) / *esse hoc aliquid* (hilosfera), para forma subsistente y compuesto *ex materia et forma* de subsistencia (*unum per se* sustancial) el ser es *esse habens* (*esse subsistentiae* como modalidad de ser propia de la sustancia), acto de ser limitado por una esencia, no *esse subsistens*, de ahí la finitud *quantum ad esse* del *ens* (= *esse aliquid* / *hoc esse aliquid*) *subsistens*.

14 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* Ia, q. 4, a. 1, ad 3m: "Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis vel equi, vel cujuscumque alterius ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem illud cui competit esse".

15 Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9, en *Opera omnia* XXI (Taurini, 1953): "Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam: esse enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sil extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam".

16 Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, c. 20, 24, en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita et Summo Pontifici Benedicto XV dicata*, XIII (Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918).

17 Tomás de Aquino, *De ente et essentia* I, 2, en *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, XLIII (Roma: Editori di San Tommaso, 1976): "Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse [...] Quidditatis vero nominem" sumitur ex hoc per definitionem significatur [...] Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere, vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentüe a philosophis in nomen quidditatis mutatur: et hoc est quod Philosophus in 7 Metaphysicae frecuenter nominat *quod quid erat esse*, id est: hoc per quod aliquid habet esse quid".

tantialiter, es decir, *principium formale* único (circunscripción del *quid est*: *diversum est esse et id quod est ... id quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*)[18]; el *esse* es transcendental *principium factivum* (vertiente del *an sit*)[19], no reductivamente *factum essendi*, y así, la privación subjetiva que importa la materia (*materia et privatio sunt idem subiecto*) debe estimarse *principium in fieri* (adscrito a la esencia del hilemorfo), no *principium in esse*.

En la teosfera, subsiste el mismo *esse*; en la esfera de finitud óntica, subsiste, no *ipsum esse*, sino *esse aliquid*, entidad sustancial para la que la esencia sería aquello *secundum quod per eam et in ea ens habet esse* (*esse exercitus*, profesión de *actus essendi vel assimilandi* al ser subsistente: plexo de *actus essendi* y *modus essendi*, vinculados los componentes transcendentales del *ens* a causalidad eficiente y ejemplar divinas; por el *actus essendi* la criatura se asimila al creador, y *ex diverso modo* (*potentia*) *essendi*, o en virtud de la esencia como factor de variabilidad y gradación asimilativa, *constituuntur diversi gradus entium*[20]). Al *esse de substantia rei* seguiría el ser de inherencia que adorna al *suppositum*, cerrándolo sobre sí en el plano predicamental (*omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale*[21]: unicidad de forma sustancial en la *unitas entis*[22]), caracterizado el accidente *per aliquod quod est extra essentiam eius*, no como la sustancia, que se define por relación a sí misma, sino *per subiectum a quo secundum*

18 Tomás de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomanibus*, lectio 2 (Taurini, 1954): "ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit: ipsum esse nondum est, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est, atque consistit, idest in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est subsistere".

19 Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* II, 68, 3: "Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma, principium autem dico, non factivum, sed formale, quod aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse: quod non contigit de principio effectivo cum eo cui dat esse. Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita quae est una secundum esse, ex materia et forma constans".

20 Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, 42, 17.

21 Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, 22, 2.

22 Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, a. 9, resp.: "Impossibile est unius et eiusdem rei esse plures formas substantiales; nam cum forma substantialis faciat esse non solum secundum quid, sed simpliciter, et constituat hoc aliquid in genere substantiae si prima forma hoc facit, secunda adveniens, inveniens subiectum iam in esse substantiali constitutum, accidentaliter ei adveniet; et sic sequeretur quod anima sensibilis et rationali in homine corpori accidentaliter uniantur. Nec potest dici quod anima vegetabilis quae in planta est forma substantialis, in homine non sit forma substantialis, sed dispositio ad formam, quia quod est de genere substantiae nullius accidens esse potest "; *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 3, resp., en *Opera omnia* V (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1889): "Nihil est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse"; *Summa contra Gentiles* II, 58, 6: "Quaelibet forma substantialis facit ens completum in genere substantiae facit enim ens actu et hoc aliquid".

suum esse dependet[23]. El *esse proprium cuiuslibet rei* es *tantum unum*, cada criatura tendría un ser propio único que resuelve la unicidad de forma sustancial. La extrínseca incidencia del *esse* (composición externa -*cum his*- con esencia) no le desplaza a la accidentalidad que Avicena postulara: *esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis*[24], no es *aliquod addatur quod sit eo formalius*, el *esse* es extra-predicamental por *actualitas omnium perfectionum*. El *actus essendi* dota de existencia a la sustancia (aunque el ser de la sustancia sea *aliud ab essentia*[25], la *ratio substantiae* excluye la conveniencia de *esse in subiecto*[26]) y el accidente toma su ser del *actus essentiae* (*esse substantiae*), sin ser *pars essentiae*.

El límite del compuesto acto - potencial suspende el factor de multiplicidad, eximido el principio actual de pulsión dinámica (evicción de potencia constrictiva pertinente), llevando a infinitud a la entidad respecto a ese principio [$\lim_{x\to\infty} f \notin codom\ (f)$], o a este mismo, sobrepuesto a la esfera ontológica del compuesto que irradia en ocasión de acto subsistente (*actus subsistens*: fáctica subsistencia mórfica, encausado el *actus essendi* que asiste a la sustancia en el *suppositum* como *actus subsistendi*, o del *esse* ingénitamente desterrado del común *esse reale*)[27] de índole distinta a la del acto participado por el complejo (*actus habens vel receptum*):

23 Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 8, a. 4, ad 5. Reza en el opúsculo *De natura accidentis* I, 466: "Nec erit (accidens) ut in subiecto in ipso esse rei quod est maxime intimum rei, sed in ipsa re cujus esse est actus: hoc enim esse est substantiale, non accidentale [...] Et ideo hoc esse formalius se habet ad rem constituendam in genere entis, quam ipsa forma rei quae hoc ipsum esse dat, vel materia cui datur, ex quibus compositum resultat cujus est hoc esse ut entis". El accidente no inhiere en el *actus essendi* del *suppositum*, lo hace en el *esse rei* sustancial, dilucidándose, pues, en el régimen de coordinación predicamental, no en el transcendental - entitativo. El *actus essendi* resuelve el acto sustancial.

24 Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 5, a. 4, ad 3.

25 Tomás de Aquino, *De ente et essentia* V, 3: "Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est horno vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res (scilicet Deus) cujus quidditas sit suum esse, et haec res non potest esse nisi una et prima".

26 Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* I, 25, 10: "Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cuí conveniat esse non in subjecto".

27 Doble *resolutio* semántica del "sínolo *ens*" en sus principios: *quid sit?* (esencia) / *an sit?* (*esse*) e indagación de la "cualidad del *esse* que sea acto de presencia del *ens*" (presencia mental, explícita en el juicio: *esse logicum* / presencia real: *esse reale*). Propósito de significación del *esse* como "acto emergente por excelencia", con "el paso del *esse* funcional (*esse in actu*) de las metafísicas de la forma al *esse* actual (*esse ut actus*) ... fundante respecto al *esse* en acto de la mente". Cf. Cornelio Fabro, "La problematica dello *esse* tomistico", *Aquinas* 2 (1959): 194-225.

- $\lim_{hoc\ aliquid \to \infty} hoc\ esse\ aliquid\ (materia + forma\ simpliciter\ informans)\ subsistens\ (esse\ subsistendi) = esse\ aliquid\ (forma)\ subsistens$

- $\lim_{aliquid \to \infty} esse\ aliquid\ subsistens = esse\ subsistens$

Esse aliquid subsistens [*aliquid*: forma / *hoc aliquid*: forma + materia] = *ipsum esse* + *aliquid* (*aliud*) [*suppositum* ≠ *ipsum esse* por interposición de *aliquid* obstructivo de identidad entre *esse* y solución participial de subsistencia. El exógeno *esse non est de ratione supposi*ti, extrínseco a su naturaleza, con la que entra en composición *cum his* o *sensu lato*, aunque pueda ser *de entitate supposi*ti], pero el *ipsum esse* residual de la ideal depuración de *aliquid* no es *ipsum esse subsistens* (inmanencia de Dios en la criatura), se trata de un *esse* común (*esse subsistentiae*, no *subsistens*) genéticamente indehiscente sin el *aliquid* suprimido que detenta precisamente un *esse ut actus extrinsecus adveniens* a él (no permanece el *esse* sacrificada la esencia sustancialmente mórfica o erradicada la hilemórfica: la entidad creada *habens esse* por su finitud *quantum ad esse*, un *esse receptum vel contractum* y una *essentia contrahens* no omisible en severa homeostasis). Tal sucede a la *forma qua aliquid est* afluente por criba límite de sustancial co-principio potencial en el hilemorfo: no prevalecería en desmaterializada subsistencia una *forma aptitudinaliter informans*, sino una forma de filogenia distinta [el caso del alma humana es excepcional, no *forma qua aliquid est*, sino *forma habens esse*, genéricamente diversa de la angélica *forma subsistens*, aun en purificada subsistencia, por retener una *unibilitas ad corpum* que preserva difusamente la *personalidad* en trance *no personado* de resurrección (*anima separata -post mortem- non est persona* por mermada integridad sustancial, expolio de *hoc* en un *suppositum* estragado que sólo sería persona como *hoc esse aliquid subsistens* y en virtud del signo racional del *aliquid*), *unibilitas* impensable en la jerarquía de vicarios deiformes: tronos, principados, dominaciones y otros tipos de libélulas celestiales amparadas en el Dios de Israel, única cada una en su específica forma inmarcesible, que danzaran, portando carbones encendidos, hacia el "pueblo de labios inmundos" no estremecido con la voz que clamaba. La resurrección restituiría la sustancial integridad psicosomática que reparase el *hoc esse aliquid* restaurador de la persona -*hoc esse aliquid subsistens incommunicabiliter*-].

El límite, externo a los contradominios ontológicos que instauran $f^{onto-eidética}_{cum\ his\ transcendental}$ y $f^{hilemórfica}_{ex\ his\ sustancial}$, no depone simplemente el principio

potencial de orden transcendental (esencia - potencia eidética en el pseudo-*compositum cum his*) o sustancial (materia - potencia hilética en el *compositum ex his*) liberando en solitaria subsistencia al actual (asistencia del *esse subsistentiae*), es vehículo de transición a un horizonte ontológico sobrenatural o a la teosfera (de hecho, al operar sobre $f^{onto-eidética}_{cum\ his\ transcendental}$ subvierte el *esse subsistentiae* en *esse subsistens*).

El límite de la sustancia hilemórfica (hilosfera: régimen fenoménico - sensible de *esse habens*, sector creatural de *forma qua aliquid est y forma habens esse* o de entidad finita *quantum ad formam* en pluralidad individual) cancela la materia, dispensando a la forma de individuación en su promoción a un metafenoménico estrato ontológico superior (morfosfera: régimen metafenoménico - suprasensible de *esse habens* o ámbito de subsistencia mórfica pura - *forma subsistens* en multiplicidad específica). El límite aplicado a la forma subsistente [*ens infinitum quantum ad formam*] conduciría al ser subsistente, no aflorará el *actus essendi* desnudo, inexcusable el simbiótico compromiso eidético, desvanecida esencia e inherencias perfectivas del *suppositum* (teosfera: cénit de solipsista subsistencia óntica):

Hilosfera (*hoc esse aliquid subsistens*) $\overrightarrow{\lim_{\infty} hoc\ esse\ aliquid}$ Morfosfera (*esse aliquid subsistens*) $\overrightarrow{\lim_{\infty} esse\ aliquid}$ Teosfera (*ipsum esse subsistens*).

Función $\{f^{externa}_{cum\ his} \mid f^{interna}_{ex\ his}\}$ y límite de función $(\lim_{\infty} f_{\langle cum\ his\ |\ ex\ his\rangle})$ se manejan en intendencia ontológica, aun cuando subvenga una correspondencia onto-gnoseológica (hilemorfo → *species sensibilis* → *conversio ad phantasma* → *species intelligibilis* → *universale post rem* // forma subsistente cognoscible *in se* por directa intuición, sin vectores cognitivos mediadores en secuencia de abstracción).

En reedición kantiana, *f* es primordialmente una función sintética que opera entre dominio ontológico (*mundus sensibilis*) y codominio gnoseológico (sensibilidad - imaginación - *Verstand*). El esquema transcendental es *homogéneo* (*Gleichartichkeit*) respecto a fenómeno y categoría, anfipático (esquema: regla de síntesis imaginativa, resultado en sí misma de actividad imaginativa mediante conceptos sensibles, como la categoría es producto espontáneo de génesis intelectiva, si bien, en la medida en que la síntesis de la imaginación tenga como fin la unidad en la determinación de la sensibilidad, el esquema deberá distinguirse de la imagen, fruto de la *facies* empírica de la imaginación)[28]. La convalidación

28 Kant, *KrV*, B 179.

de las categorías es lógico - abstractiva, pero su representación es fundamentalmente figurativa - simbólica, exenta de la universalidad del concepto. La imaginación es *determinable* por *homogeneidad* con la sensibilidad y espontánea-*determinante* en uniformidad con el intelecto[29]. La síntesis de imaginación productiva parte de la unidad transcendental de apercepción y brinda esquemas, a diferencia de la síntesis empírica que prodiga la imaginación reproductiva, generadora de imágenes (la *synthesis speciosa* o síntesis transcendental figurativa *-figürlich Einbildungskraft-* es transducción de la *conversio ad phantasma*, una búsqueda de elementos proto-universales en la imagen sensible). Intuición-sentido-*Sinn*, imaginación-*Einbildungskraft* [30] y apercepción-*Apperzeption* son fuentes de conocimiento:

$$f_s\text{: objeto empírico} \xrightarrow[\text{imaginación reproductiva}]{\text{formas a priori sensibilidad}} \text{Fenómeno (Erscheinung) / unidad de síntesis empírica}$$

$$\text{Unidad de síntesis sensible} \xrightarrow[\substack{\text{(esquema transcendental)}\\ \textit{synthesis speciosa}}]{\text{imaginación figurativa}} \text{Unidad de síntesis figurada}$$

$$\text{Unidad de síntesis figurativa} \xrightarrow[\text{conceptual}]{\substack{\text{morfismo } f_{Verstand}\\ \text{formas a priori inteligibilidad}}} \text{Unidad síntesis}$$

$$\xrightarrow[\text{inferencia silogística}]{f^{\substack{Vernunft\\ \text{lógico}-formal}}} \text{Principio de unidad sintética condicionada}$$

$$\xrightarrow[\substack{\lim_{\infty} f^{Vernunft}_{\text{lógica}}\\ \text{uso hiperfísico}-puro\\ inferencia\ prosilogística-sofisma}]{} \text{Unidad de síntesis ideal (incondicionada)}$$

29 Kant, *KrV*, B 151-152: "Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung".

30 Kant, *KrV*, A 78: "einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind".

El límite de f_v entraña inferencia sofística por transfiguración de unidad condicionada de sesgo epistémico en noúmeno, instrumental agente de transferencia entre dominios de *Verstand* y *Vernunft*, de *intelligibilia* a *entia rationis* ($f \in$ *sensibilidad / Verstand*, $\lim_{\infty} f \in$ *Vernunft*):

$\lim_{\infty} f_v$: *intelligibilia* (inferencia inmediata - *Verstand*) / inferencia mediata silogística (*Vernunft*)

→ transcendentales *rationabilia* utópicos (inferencia silogístico - reductiva) / unidad suprema-límite: $\lim_{\infty} f_V$ externo a los *entia imaginaria* que sean las intuiciones puras.

La forma subsistente o el *esse subsistens*, límites ontológicos de series sensible - hilemórfica y suprasensible - mórfica, devienen *noúmena* con la transformación de f en morfismo gnoseológico (no ontológico) y de $\lim_{\infty} f$ en activo racional - regulador de cadencia dialéctica. El *nooúmenon* es trans-intelectivo ente de razón, ininteligible en tanto refractario a formas *a priori* de inteligibilidad o no procesable categorialmente por transcendental posición metaempírica.

La recusación de intelección intuitiva repele el acto subsistente del tomismo (sustancial - mórfico o transcendente - óntico), inteligible *per se* o *in se* (intuición intelectual sin medio *quod*, *quo* o *ex quo*: acto puro subsistente, exento de potencia de la que abstraerlo, potencia que impondría a su conocimiento un acto abstractivo *in medio cognoscendi*: cognoscibilidad *per speciem intelligibilem - medium intelligendi* o *in specie intelligibili*), exiliado al dialéctico escenario de entelequias razonadas (depuesta la subsistencia del ser *en-sí*, sin noticia posible sobre su residencia marginal, la ensidad como motivo ontológico matricial de existencia no obyacente es expulsada de la conciencia empírica).

La densidad noemática del ente de razón (*quod est obiective tantum in intellectu*: "objeto puro", su esencia no es otra que la de ser *obiective tantum*)[31] no lo identifica genéricamente con la *cosa en sí*, esta incorpora la posibilidad ontológica a la simplemente lógica (interna coherencia formal de lo que carece de otra existencia que no sea la que le concede el pensamiento), dejando en suspenso una hipotética intuición en coordenadas no espacio-temporales que diera curso a la ética como *epistéme* meta-fenomenológica o a la estética (la crítica al argumento del *Proslogion* lo corrobora: imposibilidad de demostración de la existencia divina a partir de una idea transcendente de razón, no de una unidad

31 Antonio Millán-Puelles, "Ser ideal y ente de razón", *La claridad en filosofía y otros estudios* (Madrid: Rialp, 1958), 96. Dual aspecto: noético, vivencia o hecho psíquico en sí, acto de conciencia / noemático, contenido atingencial de vivencia, real o ideal.

de síntesis categorial, la de un ser necesario y perfecto del que no cabe experiencia posible *pro statu isto*, bajo requisitos formales *a priori* de intuición sensible). El asalto al *ser en sí* por el entendimiento *-ex natura potentiae-* queda fuera de perspectiva analítica, no sólo la pervivencia de un intelecto desligado de la sensibilidad que recuperase la emetropía malograda en la caída, recobrando el poder intuitivo denegado en el estado de vía pero persistente *ex natura intellecti*, es asunto escabroso, excéntrico a la moderna gnoseología (el laberinto astillado de la razón y su geometría fractal), aun la extravagancia de una *quidditas rei materialis* como *primum cognitum*, y con ella la insinuación de una *realitas* metasensible que pudiera sostener o avalar al universal *in re*, es ofuscado empeño de una decadente metafísica.

Kant conjuga posibilidades lógica y metafísica, no arriesgando la sanción de una existencia inaccesible al entendimiento, fuera de alcance cognitivo, condenado el ente de razón a una clausurada inmanencia en el *lógos*: la manifiesta consistencia lógica concierta con la abierta posibilidad de posición óntica extramuros, coincidiendo sólo con los postores clásicos del *obiective tantum* en la admisión como entes de razón absolutos, cuya esencia no se agotase en relación a otros seres, de objeto vacío de concepto (*nihil privativum*) y objeto vacío sin concepto (*nihil negativum*), sean defectivos entes de adulterado expediente ontológico, sean quimeras sin fundamento *in re*. Espacio y tiempo, formas *a priori* de sensibilidad no susceptibles, por ende, de intuición empírica en sí mismas, serían, ya se advirtió, *imaginaria entia rationis* de transcendental idealidad frente a la ideación necesaria que los resuelve en la escolástica (si en la ilación dialéctica a la condición incondicionada la razón va encadenando regresivamente unidades en creciente subordinación, la sucesión temporal supondría una gradual abstinencia de antecedentes que acabará forzando al entendimiento a concebir la serie en su omnitud).

El tríptico de ideas dialécticas subdivide específicamente al *ens rationis ratiocinatae*, bastando para probarlo con descender de la identidad de esa genérica variedad de *ens rationis* y sofisma de razón a la especificidad de la idea transcendental respecto a la general con la complementaria asistencia del *analogon* de esquema transcendental.

La idea transcendental es concepto necesario de razón pura (*notwendige Begriffe der reinen Vernunft*) al que no puede asignarse ningún objeto - *Gegenstand* "congruente en los sentidos. Por consiguiente, nuestros conceptos puros de razón (*reine Vernunftbegriffe*) [...] son ideas transcendentales"[32]. Tales ideas

32 Kant, *KrV*, A 327-328 / B 383-385.

traspasan *necesariamente* (por la naturaleza de la razón misma) las fronteras de la experiencia posible o evidencian una disposición racional en el hombre a franquear los límites de competencia intelectiva por lícito uso de endógenos *entia rationis*. Las deducciones transcendental y metafísica de las categorías como noéticas representaciones *a priori* de objetos de intuición sensible o por ineluctable concordancia con las formas lógicas puras de los juicios en cuanto funciones generales (formales) de unidad de las representaciones (la función que confiere unidad a las distintas representaciones en un juicio reporta también unidad -concepto puro de entendimiento- a la síntesis de diferentes representaciones en una intuición, surgiendo así tantos conceptos puros referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas en los juicios barajados) relega a las ideas transcendentales, privadas de correlato objetivo, de la profesión inferencial (inmediata) y cognoscitiva del entendimiento: colapso epistemológico del *noetón* platónico, paradigma óntico de ensidad e inteligibilidad, en in- o trans-inteligible *nooúmenon*. La inerme yacencia (*yacer* prevalente a la bipolaridad *ob-* / *sub-*, indeterminado estado de *yecto* sin hábito ontológico de *ob-yectum* ni *sub-yectum*, la cosa retirada de su ostensible obyacencia *ante subiectum*) pende en el vacío onto-gnoseológico como una escala de razón.

La tríada de silogismos dialécticos revierte en una terna de ideas transcendentales concluyentes: inferencias sofísticas de unidad absoluta del sujeto pensante a partir del concepto transcendental del mismo, de hénada transcendental de la absoluta totalidad de la serie de condiciones relativas a un genérico fenómeno dado y de "unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general a partir de la totalidad de condiciones requeridas para pensar objetos en general"[33]. La ternaria especificidad de la relación y las categorías solidarias (sustancia, causalidad y acción recíproca, unidades - límite de series regresivas de condiciones condicionadas que abonan la *relatio rationis* a la posición nouménica) aboca a los incondicionados de síntesis categórica en un sujeto, síntesis hipotética de una serie y disyuntiva de las partes de un sistema, creando la razón una ficticia apariencia, el espejismo transcendental de intangibles.

33 Kant, *KrV*, A 333 / B 390-391. También: *KrV*, A 321 / B 378: "La forma de los juicios (convertida en un concepto de la síntesis de intuiciones) produjo categorías, las que dirigen todo uso del entendimiento en la experiencia. Así también podemos esperar que la forma de los silogismos, si se la aplica a la unidad sintética de las intuiciones en conformidad con las categorías, contendrá el origen de particulares conceptos *a priori*, a los que podremos llamar conceptos puros de la razón, o *ideas transcendentales*, y que determinarán según principios el uso del entendimiento en la totalidad de la experiencia completa".

Eso es justamente la creaturalidad, una razón fundamental de relatividad (*ratio fundamentalis* o razón de extremo *a quo* de una *relatio rationis ratiocinatae* de carácter transcendental alineada con las ideas de esa índole) entre términos de proporción nouménica, no una relación efectiva de yo empírico o sujeto fenoménico *ad sensibile* con ascendencia causal sobre él, sino de yo transcendental - nouménico como creación (no efecto) a supremo noúmeno. El error en la lectura de la creaturalidad en clave de causalidad es conspicuo (el subterfugio "causalidad transcendental" agudiza la distorsión de la noción de causa): la creación implanta un vínculo transcendental (*relatio rationis* inter-nouménica: *a quo* nouménico → *ad quem* nouménico, meta-científica: *habitudo dependentiae essentialis rei creatae ad Deum ut creantem, et rei conservatae ad Deum ut conservantem* sin intercadencia); la causalidad es relación empírica o fenomenológica (fundada *in re* fenoménica -*a quo*- y sustentada fenoménicamente *ad quem*: *effectus ad causam in facto esse*; fenoménico *factum essendi* frente a metafísico *actus essendi*) que, por tal, tiene impronta epistémica (el enunciado causal no es juicio sintético *a posteriori*, como adujera Hume, víctima de confusión de leyes particulares de causalidad con el principio general, universal y necesario). No es la relación de un yo fenoménicamente objetivo para la alteridad (otro *ser-para-sí*) por inmersión en el *mundus sensibilis* a una instancia transfenoménica, sino la de un yo - sujeto que se proyecta a sí mismo por ejercicio racional práctico de íntima e indelegable volición a un *mundus intelligibilis* en el que se redimensiona, sólo racionalmente (rescate por una conativa razón práctica), no ontológicamente (ontología → fenomenología: la ontología apura la inmanencia, no desciende a la ensidad, semblanza óntica metasensible), en ideal designio nouménico, un yo que abraza o se impone *libremente* a sí universales *ante res sensibiles* de tesitura ética (asepsia - desafección sensorial -ἀσῆψις αἰσθητική-, a modo de *epojé práxica* que emula la abstención cartesiana de atingencia sensitiva por refugio disfótico en ideas innatas) que le permitan transcender (*libertad transcendental*) su propia condición natural, incurriendo en comunión relacional con una intrincada entelequia (noúmeno último).

El universo es incausado (la auto-causación -*causa sui*- apenas implementa relación de razón) por intraposición de todo fenómeno físico sin excepción, no susceptible de relatividad *ad extra* a nada fenoménico asumible como causa, pero como omnitud física *en sí* es nouménico (en cuanto *totum* fenoménico no podría ser -*en sí mismo*- fenoménico, virtual extremo *a quo* de relación -con fundamento *in re naturali*- a término *ad quem* de ese orden), pero puede pensarse creado (*ens rationis ratiocinatae* fundante *a quo* de una *relatio rationis ad*

quem también nouménico, un creador). En suma, la creaturalidad es razón fundamental de relación entre ideas transcendentales: los lados del triángulo ontológico cartesiano, ahora tríptico nouménico de *entia rationis ratiocinatae* (omnitudes metafísica, metapsíquica y absoluta) son líneas de conexión transcendental (*relationes rationis ratiocinatae*) entre vértices nouménicos, relatividad colegida en clave de *creaturalidad*, no nexos causales. Ya el monismo inmanentista había abatido el vértice superior del polígono (aplastamiento del triángulo cartesiano con alineación de vértices), una expansiva ontología horizontal sin causalidad transitiva ni final en la que extensión y pensamiento se dilucidan como atributos en la dimensión *naturante* (*naturans*) de la sustancia o naturaleza única (*res infinita* nuclear), expresiones de inmanencia espacial y cogitativa de la divinidad en estricto isomorfismo modal (la corporeidad, modalización *naturada* de la extensión en armónica biyección con la idea, modo *naturado* del pensamiento -modos cogitativos o ideales y sus variantes conexiones en biunívoca correspondencia con modos extensivos-). Las ideas transcendentales, prominentes unidades del conjunto total de experiencia posible, regirían los desempeños del entendimiento (no tan lejana la cisura hegeliana que separa nóesis lógico-formal, atrapada en la antítesis -estáticos engendros finitos en mutua oposición-, y dialéctica, deformadas facciones materialista y especulativo -idealista del espíritu).

El libro primero de la *KrV* estipula la validez objetiva de los conceptos rectamente inferidos (*conceptus ratiocinati*), contrariamente a los sofísticos, postores de apariencia fraudulenta de inferencia (*conceptus ratiocinantes*), si bien se posterga hasta el capítulo dedicado a las inferencias dialécticas de razón pura[34] la identificación de *Vernunftwesen* (*ens rationis ratiocinatae*) e idea transcendental (*conceptus ratiocinatus*). La diferente relación con la *Grenzlinie* que escinde el conocimiento sensible de la delusoria inferencia transcendental de *principios inmanentes* de *Verstand*, cánones de uso restrictivamente empírico de conceptos puros de entendimiento, y *principios transcendentes* de *Vernunft* que instan al disruptivo empleo de las categorías extralimitando el ámbito de experiencia posible, anuncia la identidad sospechada, fluctuando la dicotomía transcendental / transcendente en el hiato teórico que abre la distinción límite / limitación: la instrucción transcendente de conceptos (no el uso o *abuso* transcendental de las categorías, error de la facultad judicativa no refrenada por la crítica) rebasados los *límites* (*diese Grenzen*) de experiencia posible contrasta con su aplicación inmanente, dentro de las *limitaciones* (*den Schraken*) de dicha

34 Kant, *KrV*, A 681 / B 709: "Del propósito último de la dialéctica natural de la razón humana" en *Apéndice a la Dialéctica Transcendental*.

experiencia[35]. Como sucediera con las polaridades disyuntivas del *ens univocum* en la metafísica dinamicista (la actualidad contingente del *modus intrinsecus entis* imperfecto delata la necesaria actualidad de la *passio disiuncta* que modula perfectamente la intensidad entitativa, sin gradaciones intermedias en este caso por el carácter disyuntivo de las modalidades), la fáctica consistencia de lo condicionado consolida la incondicionada totalidad de condiciones seriadas de aquel, y la directriz inmanencia de esta máxima lógica depara radical unidad a los conocimientos que el entendimiento va tejiendo con sistematicidad, he aquí el legítimo cometido de ciertos conceptos de razón pura (por tales, no limitados -*beschränken*- al orden de experiencia sensible), sugestivas ideas transcendentales desencadenantes de mareas vivas que impulsan pasos sonámbulos, pero desatan vuelos no tan erráticos, el denodado esfuerzo de la "ligera paloma en el espacio vacío" (no confundir oficiosa idea transcendental de razón con clandestino uso transcendental de concepto puro de entendimiento: un principio transcendente de razón justificaría la relevante labor de las ideas transcendentales).

La forzosa necesidad de surtir a la idea de objeto, aun indeterminado, con el que poder pensar la unidad sistémica es precepto inapelable para considerar las ideas transcendentales de razón *entia rationis ratiocinatae*, no pálidas *criaturas de pensamiento* (*bloß Gedankendinge*), en aras de un conocimiento acabado de los límites operativos de la razón. Más que establecer una franca diferenciación de ideas metodológicas de razón teórica (ideas transcendentales cosmológica, psicológica, y teológica, planos del triedro sustancial testimoniales de las estaciones de itinerancia psíquica en inspección escolástica: *extra / intra / supra animam*) e ideas de razón práctica, aun sin explícita licencia kantiana para la inclusión de la libertad transcendental entre las ideas de ese signo (plausible *modus* de la idea reguladora cosmológica[36]), sería preferible hablar de ideas transcendentales de razón pura de uso especulativo o práctico en virtud de sus límites de ejecución: la idea práctica puede realizarse efectivamente dentro de límites no determinables (concreción limitada o parcial -*begrenzt*- bajo presupuesto de integridad incondicionada). Los conceptos transcendentales son ideas que harán posible "el tránsito de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, y pueden darles de esa manera, a las ideas morales, apoyo y concatenación

35 Kant, *KrV*, A 295 / B 353: "Los principios del entendimiento puro [...] han de tener uso meramente empírico y no transcendental, es decir, que alcance más allá de los límites de la experiencia [*Erfahrungsgrenze*]. Pero un principio que suprima esas limitaciones [*diese Schranken*], y hasta manda sobrepasarlas, se llama (principio) transcendente (de razón pura)".

36 Kant, *KrV*, A 335 / B 392.

con los conocimientos especulativos de la razón"[37]: noúmeno englobaría a *entia rationis ratiocinantis* y *ratiocinatae*, y dentro de estos últimos, a ideas transcendentales (razón pura teórica) y prácticas. La especificidad de las ideas presume sus respectivos objetos o *analoga* de esquemas transcendentales (*yo*, sustancia pensante / *mundo*, unidad incondicionada de la totalidad de series causales de fenómenos / *Dios*, unidad absoluta de la totalidad de objetos de pensamiento en general). El naufragio transcendental de la razón en el noúmeno está larvado.

III. *ANALOGON* TRANSCENDENTAL Y *FOCUS IMAGINARIUS* DE SISTÉMICA CONVERGENCIA CONCEPTUAL

La idea transcendental no goza de *uso constitutivo* como concepto de objeto certero de experiencia, se trata de un mero concepto sofístico o dialéctico de recto *uso inmanente* (*regulador*): la suposición subjetivamente necesaria (*suppositio relativa*) de *objeto en la idea* (nada empaña la presunción de objeto hipostático indeterminado e indeterminable, nada la obstruye, con excepción de la idea cosmológica, pues al pertinente postulado de *analogon* transcendental del *totum* incondicionado de series condicionales se opone la previsible e inconveniente hipostasiación)[38] no debe suscitar una peligrosa inclinación a la subrepción transcendental (veto a la aplicación *transcendente* de la idea ante la consecuente transigencia en una positiva utilidad cognoscitiva respecto a lo inaparente -engañosa persuasión de conocimiento efectivo de objeto metaempírico-).

El oficio regulativo de la idea transcendental ("excelente e indispensablemente necesario") anima al entendimiento a dirigirse a una meta, en atención a ella ...

> "las líneas directrices de todas las reglas de aquel convergen en un punto que, aunque sea sólo una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto del cual no parten, en verdad, los conceptos del entendimiento -ya que está enteramente fuera de los límites de experiencia posible-, sirve sin embargo para procurarles la máxima unidad junto con la máxima extensión"[39].

37 Kant, *KrV*, A 328-329 / B 384-386. La libertad, por ejemplo, tratada como idea transcendental oscilante en la antinomia sería punto de partida en la escalada regresiva "de las condiciones en el fenómeno mediante lo que es incondicionado sensiblemente". La libertad en su valor práctico no podría ser presupuesta empíricamente como fundamento en la explicación de los fenómenos (*KrV*, A 800-804 / B 828-832).

38 Kant, *KrV*, A 673 / B 701.

39 Kant, *KrV*, A 644 / B 672.

Piénsese en el límite matemático de una serie convergente o su generalización a espacios topológicos mediante la introducción de una red de objetos: la distancia de contradominios acotados de imágenes objetivas al límite podrá minimizarse extremadamente sin alcanzarlo por externo al campo imaginal.

Si el objeto sensible es procesable en un concepto puro de entendimiento por esquematismo transcendental, la categoría lo es en una idea pura de razón por analogismo transcendental: el esquema transcendental vigente en el orden gnoseológico es relevado en el plano dialéctico por su *analogon*. Las categorías no son vacuos conceptos sino condiciones formales de posibilidad (de inteligibilidad) de la experiencia, y el esquema salva la radical heterogeneidad entre formas puras de sensibilidad e inteligibilidad, entre singularidad de intuición sensible y generalidad apriorizada de espontáneas gestaciones conceptuales de entendimiento, la base reglada de ambas (procedimiento general de la imaginación) y la latencia en toda intuición de la forma pura de sensibilidad interna (tiempo) de la que los esquemas serían determinaciones transcendentales son indicadores de homogeneidad de intuición y categoría que comparten la estéril universalidad *a priori* de formas puras, epistemológicamente inertes sin la materia sensible que aporta la impresión[40] (morfogénesis fenoménica de objeto empírico en intuiciones puras; los universales conceptos puros de entendimiento formalizan inteligiblemente el fenómeno: lo universal - καθόλου-, y τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων, no subsiste extra-intelectivamente *in se* o *ante rem*, separado de los particulares -καθ' ἕκαστόν-, sentenció el Estagirita, tampoco *in re*, sino *post rem -intra intellectum-* y trans-intelectivamente *ante rem in ratione* -el universal *in se* o *ante rem* supra-intelectivo platónico es ahora meta-intelectivo *ante rem intra rationem-*. El *kósmos noetós* pasa a ser nouménico κόσμος μετὰ τὸν νοῦν o ὑπὲρ τοῦ νοῦ, más que *mundus intelligibilis*). Formas puras de sensibilidad e inteligibilidad son *formales conditiones cognoscendi*: *formales rationes intuendi* (*sensibilitas*) las primeras, *rationes formales abstrahendi* (= *intelligendi*, única modalidad de intelección, no-intuitiva) las segundas, y han de proveerse, respectivamente, de sensaciones y fenómenos (impresiones sensibles fenomenalizadas en intuiciones puras a las que sobrevienen los conceptos por esquematismo) para ser aptos vehículos de cognición.

40 Kant, *KrV*, B 147ss: "Las categorías, por medio de la intuición, no suministran conocimiento alguno de las cosas, salvo mediante la aplicación [*Anwendung*] posible de ellas a la intuición empírica; es decir, sólo sirven para la posibilidad del conocimiento empírico [...] no tienen ningún otro uso para el conocimiento de las cosas sino en la medida en que éstas pueden ser tomadas como objetos de una experiencia posible". Inútiles frente a la ensidad: el *ser-en-sí* es dimensión metasensible [metafenoménica] de la cosa, infractora (transgresora) de potencial experiencia intuitiva para un intelecto amétrope, congénitamente privado de facultad de intuición inteligible.

La amortización de las formas puras de inteligibilidad a expensas de las de sensibilidad demanda un esquema transcendental que habilite la referencia de la categoría a la intuición empírica. *A simile*, la proyección de la forma pura de inteligibilidad al objeto indeterminable del concepto puro de razón requiere un *analogon* de esquema transcendental restringido al *objeto en la idea*. *Analogon*, representación a la que no se destina objeto alguno, útil exclusivamente para la indirecta figuración de otros objetos en la unidad sistemática que participan, propensa a la hipostasiación del *analogon*: conceptos abiertos sólo al mundo sensible invitan a pensar en un ente supremo, y como esta invocación transcendental carece de otro uso que el relativo (*ente de razón razonada* adscrito a la *relatio rationis* con fundamento *in re*), dotación de un *substratum maximum* de unificación de conocimientos, soporte de máxima unidad de experiencia, el cognoscente se siente incitado a pensar mediante propiedades de entidades sensibles a un ser sobrenatural[41]:

> "la idea de la razón es un *analogon* de un esquema de la sensibilidad; con la diferencia de que la aplicación de los conceptos del entendimiento al esquema de la razón no es un conocimiento del objeto mismo (como [lo es] en el caso de la aplicación de las categorías a sus esquemas sensibles), sino solamente una regla o principio de la unidad sistemática de todo uso del entendimiento"[42]

La idea transcendental como *ens rationis ratiocinatae* está más allá de la experiencia sensible cuyas condiciones de posibilidad sean las formas puras de sensibilidad y las categorías intelectivas, allende el esquematismo transcendental conectivo. La extensión de huecos conceptos de entendimiento a intuiciones sensibles por mediación de un monograma o esquemática representación intermediaria conmina a la subsunción de aquellas en sintéticas unidades intelectivas. El fenómeno sensible plasma el primer grado de unidad de la conciencia, no conciencia transcendental, sino psíquica o empírica: la diversidad material de fenómenos podrá unificarse por reglas formales; el canon de uso objetivamente válido del entendimiento consiste en la aplicación a los fenómenos de conceptos que auspician *a priori* las condiciones relativas a las reglas, ningún contenido de conciencia puede convertirse en veraz conocimiento si no es procesado en formas espontáneas de inteligibilidad (los conceptos de entendimiento vacíos de intuición son gnoseológicamente inertes). Las cláusulas generales de unidad de conceptos puros de entendimiento y juicios formales son las mismas; el uso estrictamente lógico, no cognoscitivo, de las categorías, se atiene a *objetos pensados en general*, no a intuiciones empíricas, y como los conceptos puros no tienen

41 Kant, *KrV*, A 678 / B 706.
42 Kant, *KrV*, A 665 / B 693.

su origen en la intuición (nativas formas de *Verstand*), parecen admitir una difusión ampliada más allá de lo objetivo a la sensibilidad, de suerte que si bien un objeto indeterminado de problemático postulado no podría ser conocido mediante categorías, puede ser pensado como *maximum* de agregación o disgregación de notas inteligibles merced a una sistemática ordenación acorde al principio de excelsa unidad.

La caracterización escolástica de la *species intelligibilis* como *formalis ratio intelligendi* transfunde al concepto puro de entendimiento, y aun cuando la *species* fuese vector de inteligibilidad *post rem sensibilem* frente a la aprioridad de la categoría como espontáneo producto intelectivo *ante rem* en su origen subjetivo (*formale medium intelligendi ante rem*), ésta, no obstante, es sólo efectiva como razón formal de inteligibilidad vertida al dato sensible por canal esquemático. La inteligibilidad de la que es formalmente portador el concepto vacuo se dirige a *algo* que no es el concepto mismo, apenas medio morfológico de noematicidad de aquello a lo que se antepone en su génesis (*ante rem*), la conjunción de *sensibilia* que nutren a la categoría a través del nexo esquemático con la sensibilidad.

Los productores primarios son organismos generadores de biomoléculas esenciales (biosíntesis de macromoléculas estructurales -polisacáridos, acilglicéridos, complejos fosfolípidos e insaponificables isoprenoides, polipéptidos monoméricos u oligoméricos- y provisión de combustible de almacenamiento) utilizando agentes reductores del CO_2 sin el recurso de la fuente viva de carbono o energía que precisan los heterótrofos, sus consumidores (segundo nivel de la red trófica). El entendimiento no es autótrofo, ha de abastecerse de *algo* extrínseco a sus endógenos anabolitos (categorías), un elemento alóctono por inteligibilizar colmando esas huecas clámides, el contenido objetivo de una impresión sensible, lo que convierte a la categoría en simple vehículo formal, *ante rem sensibilem* en su génesis, pero de fáctica acción inteligibilizadora *post sensum* (*post rem*: operativa sobre obyacencias fenomenalizadas en formas apriorizadas de sensibilidad), como la extinta *species* intelectiva, inerme sin correlato sensible (*species sensibilis* y *phantasma*. El sincretismo es armónico: sensibilidad / *species sensibilis* → esquematismo - síntesis figurativa / *conversio ad phantasma* → categorías - síntesis intelectiva / *species intelligibilis* y *esse in intellectu*).

He aquí un patente índice de desviación respecto a razón ejemplar o su reedición racionalista, la genética idea innata, ambas inteligibles en sí mismas *ante res sensibiles*. Impugnada la inteligibilidad *ante rem* del subsistente *noetón* platónico (fisiocentrismo griego), custodiada sucesivamente por *ratio exemplar* en

el intelecto divino (cosmovisión teocéntrica medieval) e idea innata en el humano (visión antropocéntrica moderna): sólo cabe inteligibilidad *post rem sensibilem*, la del objeto sensible apresado en conceptos puros de entendimiento. El noúmeno es depositario de la universalidad *ante rem* del caduco *noetón*, replanteada ahora, no como inteligibilidad, sino como austera racionalidad: el primitivo *noetón* (κόσμος νοητός / *mundus intelligibilis*) - *esse intelligibile ante rem sensibilem* (κόσμος αἰσθητός / *mundus sensibilis*) deviene *nooúmenon* - *esse rationabile ante rem sensibilem*, entidad cuya racionalidad hallará cauce universal (*universale ante rem*) por vía ética (racional - práctica), redefinido así el primigenio *mundus intelligibilis* como horizonte racional (trans-intelectivo) de fines (de *eidosfera*, cerrada región epistémica, a *telosfera*, reino práctico de fines, giro atencional moderno de ἐπιστήμη a πρᾶξις, de razón teorético-contemplativa a razón práctica, en sintonía con la nueva actitud e intereses de la clase social en auge, la burguesía)[43].

Aunque la eclosión del *nooúmenon* sea subsecuente a la antesis gnoseológica del morfismo $f_{Verstand}$ (el noúmeno es su límite) y la síntesis intelectiva por fuga racional a la unidad incondicionada, circunstancia que pudiera inducir a pensar en un *ens rationis post rem sensibilem*, el propio signo incondicionado de la hénada (ἕνας) dialéctica, la irrelatividad de lo *en-sí*, torna al noúmeno en *ens rationis ante rem* al servicio de una razón práctica adicta a ideales transcendentales en total desafección sensible. El desinterés empírico de la voluntad libre, alzada -por tal- sobre el régimen de necesidad natural, impone el complemento *ante rem*. La aprioridad de formas puras de sensibilidad e inteligibilidad no replica la universalidad *ante rem* de verdaderos contenidos innatos de conciencia. Obviamente, las formas *a priori* de inteligibilidad son *universalia ante rem* en génesis y hábito, pero no son νοήματα, sino vehículos noéticos expectantes de contenido objetivo. Es la aprioridad de las formas puras de racionalidad heredera de la universalidad *ante rem sensibilem* del νοητόν platónico, solo que ahora no una *universalitas ante rem* de proyección epistemológica, sino ético - práctica, conforme al viraje en la disposición del espíritu burgués: atención preferente a la *prâxis* en detrimento de la *theoría*, universalidad de imperativos de razón práctica que sustentan una ética formal autónoma de máximos *ante rem* (*era del yo*). La preeminencia de la *poíesis* (ποιεῖν) y la τέχνη sobre la *prâxis* (πράσσειν) en el orden contemporáneo, con la auxiliar ontología del

43 La exigencia de severa necesidad y rigurosa universalidad del conocimiento *a priori* se cierne sobre la división aristotélica de la *epistéme* (*epistéme theoretiké* - ciencia, saber especulativo o contemplativo, *epistéme praktiké* - conocimiento práctico orientado a la actividad ética y política, y *epistéme poietiké* - saber productivo). El saber ético, la *prâxis* que subsidia, sostenida en *noúmena*, es ejercicio de razón práctica, no genuina *epistéme* .

Zuhandensein, útil "ser-a-la-mano", derivará en una ética heterónoma de mínimos *post rem* (*era del ello*).

Éticas formal autónoma de máximos imperativos *ante rem* y utilitarista heterónoma de mínimos consensuados *post rem* dibujan la faz de dos mundos muy dispares: la *era del yo* en su apuesta *universalista* por la *qualitas* y la persona como fin en sí misma, estación fría de enardecida vigilia racional, revolución científica y moral nouménica del *lógos* en la que el *yo* se consagra transcendentalmente por recta *prâxis*, frente a la *era vitalista del ello*, dionisíaco solsticio de religión científico-tecnológica y moral del *páthos*, en una crepuscular apuesta *globalista* por la *quantitas* y la despersonalizada individualidad de masivas voluntades sonámbulas (endeble máscara morfológica el *yo* para la sintaxis subterránea del subyugante *ello*, matriz psíquica primaria, su sinuosa liturgia emotivista, rituales de fobias y sacramentos vacíos que apremian al abandono onírico a escenarios virtuales). Es el individuo despersonalizado el que puede ser revestido en su desnudez ontológica del anonimizante hábito civil (ciudadano, contribuyente, ...) que rehúsa la persona por axiológica dignidad. La universal cosmovisión moderna (*orbs* universal, cosmopolitismo), asentada al cabo en el noúmeno como arraigado paradigma racional-práxico por desvitalización epistémica del *noetón* (ambos, légamos apolíneos obstructivos del vértigo futuro), cede al mosaico global de fragmentarias microvisiones en la procelosa era de ultra-especialización con la que el noúmeno se desfigura irracionalmente, primero como *thélema*, exponente de la *Wille zum Leben*, después como *tróphema*, pasto de la *Wille zur Macht*. El *ars tessellatum* distribuye sus esmaltadas piezas cúbicas sobre un pulido pavimento, la superficie a habitar. Ese puzzle es la *urbs* global (macrópolis, no cosmópolis), que no es *Aleph*, sino parcelado retículo de teselas sobre lecho de aglomerante líquido, una perpetua víspera mórbida de naufragio en el bienestar, livianos días de suave balanceo entre dóciles realidades inmediatas, la espuria inmanencia de la subjetividad estética.

El uso regulativo (inmanente) no mistificado del *analogon* (objeto en la idea), en contraste al sancionado uso constitutivo, aconseja el examen detenido de los dialécticos *entia rationis ratiocinatae* en calidad de inferencias sofísticas que progresan de conceptos transcendentales no censurables a tutelares unidades sintéticas consideradas en sí mismas incondicionadas, reprobable la derivación de internos fenómenos psíquicos de la *sustancia pensante simple* (transcendental idea psicológica) respecto a la que no admiten subordinación causal, deben ser inferidos *unos de otros* según la idea de ente simple; refutable también la deducción del orden y unidad sistémica del mundo de una inteligencia inescrutable, antes bien, debe extraerse de la idea transcendental de una causa omnisciente (idea teológica) "la regla según la cual la razón, en la concatenación de

causas y efectos del mundo, sea empleada de la mejor manera posible para su propia delectación"[44]. El análisis funcional del *analogon* desvela la perniciosa intrusión de la subrepción transcendental por la que una *necesidad subjetiva* de integridad es considerada *necesidad objetiva*, con firme advertencia sobre la posición límite del *ens rationis ratiocinatae* en los conos universales.

Formas puras de sensibilidad, inteligibilidad y racionalidad dialéctica representan diferentes niveles de aprioridad transcendental del sujeto. Esquema y *analogon* de esquema transcendental son los puentes de conexión entre ellas. En el primer nivel de aprioridad acontece la síntesis fenoménica: formalización fenoménica de la sensación (a modo de materia del fenómeno) en intuiciones puras. El segundo nivel comporta la formalización inteligible de fenómenos por sintética capción en conceptos puros de entendimiento, mediada la transposición del fenómeno al dominio intelectivo por el esquema, determinación transcendental del tiempo que lo conforma objetivamente en cuatro aspectos correlativos a los órdenes de funcionalidad categorial[45]. El esquema desemboca en la "unidad de lo múltiple de la intuición en el sentido interno", e indirectamente, en la unidad de apercepción. En tanto monogramas de imaginación pura (transcendental, pertinente a la sensibilidad en la medida en que se pliega a pauta subjetiva bajo la que haga corresponder una categoría a una intuición, mas también afín al entendimiento por ser el esquema producto de espontánea actividad)[46], los esquemas serían condiciones formales mediatas de sensibilidad, dado que la imaginación impone una estructura temporal objetiva a la que las categorías se incardinan en acto sintético - sensible (configuración de *tiempo objetivo* surgido de una determinación del tiempo que es trazado transcendental del sentido interno) según la necesidad de sucesión que dimana del tiempo como forma de las representaciones subjetivas. La condición primaria a que quedan sometidas las

44 Kant, *KrV*, A 673 / B 701.

45 Kant, *KrV*, B 176-187. Esquema transcendental: condición formal y pura de la sensibilidad por la que los conceptos del entendimiento alcanzan significación, a la vez que son restringidos en su uso por medio de una determinación transcendental del sentido interno en general, según condiciones de forma, que permite la homogenenización de fenómenos y categorías, de manera que los primeros puedan acomodarse a las segundas.

46 Adscrita al entendimiento, se estima, sin embargo, facultad diferenciada, no independiente, en tanto la síntesis figurativa, función intelectiva, está impregnada de elementos intuitivos. Aun producto de la imaginación, el esquema podría considerarse despliegue temporal de la síntesis misma. Cf. Herbert J. Paton, *Kant´s Metaphysic of Experience*, vol. II (London: George Allen & Unwin Ltd. / New York: Humanities Press, 1970), 43: "the principle of synthesis is the same as that of the pure category, but its application is restricted to a manifold of intuition given under the form of time and space". También: Alexis Philonenko, "Lectura del esquematismo trascendental", *Ágora* 7 (1988): 9-25.

categorías pertenece a la imaginación, que ofrece un tiempo *objetivamente* pautado como un *plus* respecto al tiempo - intuición pura y a la simple función lógica de las categorías.

La síntesis figurativa difiere de la intelectual. Esta última señala al rendimiento lógico de las categorías, acto puro de transmisión de una *intuición en general* a la unidad transcendental de apercepción, mientras que la primera revelaría la capacidad apriorizada de la imaginación de expedir lo múltiple de la intuición sensible a la unidad sintética de apercepción (*ursprünglich - synthetische Einheit der Apperzeption*: posibilidad de constitución de objetos fenoménicos por determinación del sentido interno que hace factible la aplicación de categorías a intuiciones empíricas). En su anfipatía, la potencia diferenciada que nos ocupa se erige en nexo entre fenómeno y categoría o vínculo entre facultades receptiva y espontáneamente activa, saldando una *síntesis transcendental de la imaginación*[47] (inicial aplicación *indeterminada* de las categorías[48]) suplementaria a la *synthesis speciosa* explicitada en los esquemas puros[49].

Las categorías no alcanzan plena significación sino consumada la ejecución de actos judicativos que propicien la unión apriorizada de representaciones de un objeto (*subsunción de un objeto en un concepto puro*), desenlace aún pendiente en la síntesis figurativa, a la que se confía la misión en la *Dialéctica transcendental* de una encriptación intuitivo-sensible de los fenómenos en conceptos puros (la síntesis figurativa será el enlace que predisponga a la intuición en la forma espacio-temporal conferida por esta síntesis a un acoplamiento sensible subsiguiente a las funciones lógicas de las categorías sin cifrar aún relación discursiva entre representaciones o establecer una determinación conceptual de objetos). A la primera subsunción categorial del fenómeno operada por síntesis figurativa adviene la articulación discursiva, validado objetivamente por mudanza de determinación lógica (acomodación de fenómenos a la función lógica de las categorías) en judicativa (adecuación de fenómenos a la forma lógica de los juicios), escalonándose así el efecto del entendimiento sobre la sensibilidad

47 Kant, *KrV*, B 150-156.

48 Kant, *KrV*, B 128: "conceptos de un objeto en general, mediante los cuales la intuición de éste se considera determinada respecto de una de las funciones lógicas [requeridas] para los juicios".

49 Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l´Anatytique transcendantale de la Critique de la raison pure* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 274-276: "les schèmes énumérés au chapitre du Schématisme des concepts purs de l´entendement ne sont autres que les différentes espèces de la *synthesis speciosa* ou ses résultats spécifiques, c´est-à-dire les résultats de 'l´affection du sens interne par l´entendement' en vue d´inscrire le donné sensible sous les formes logiques du jugement ... [la *synthesis speciosa*] permet de lever ce que peut avoir d´arbitraire et de figé le rapport des concepts purs de l´entendement à leurs schèmes respectif ".

en dos fases primordiales: irrupción genérica de las categorías tal que lo intuitivo, pre-ordenado por ellas, se exponga a determinación por acción sintética de los esquemas que especifican la *synthesis speciosa* en aquello que de particular aporta cada categoría al potencial ensamblaje de representaciones de objetos en un juicio. Si la síntesis figurativa destaca como condición de posibilidad de aplicación de los esquemas, la *speciosa* lo haría como requisito de incorporación a juicios en un tiempo objetivamente configurado según un modo peculiar de síntesis intelectiva. El esquema puede ordenar *lo múltiple del sentido interno*, ya susceptible de inserción judicativa por la mecánica cognitiva habitual de reducción a unidad mediante formas *a priori* de profusos contenidos de conciencia (insistamos: las facultades en sus formas puras de operatividad reflejan niveles de aprioridad del sujeto transcendental), por tener una estructura intuitiva prefijada que haga aprehensible en la sensación esa intrapolación: para poder entender que el fenómeno X sigue necesariamente al Y, deben antes X e Y presentar ciertos caracteres apreciables que no contraindiquen o saboteen la conexión lógica concebida en la categoría *causalidad*.

La síntesis figurativa gravita sobre el indicio intuitivo del fenómeno de ser facilitando la captación de las formas lógicas, mientras que los esquemas inciden en el aspecto formal de la sensibilidad procurando estructura objetiva al tiempo. No son los esquemas simples especificaciones de la síntesis figurativa; la *synthesis speciosa*, idónea concreción objetiva de la eficacia de las funciones lógicas de los juicios, acusa el carácter accesorio de la morfología temporal como determinación transcendental del sentido interno (unidad sintética del sentido interno y unidad transcendental de apercepción se articulan en los niveles analítico - cognitivo y onto - psicológico, limitando el entendimiento como artífice de reglas a la imaginación, conducto del juicio sintético puro, al dominio objetivo: la acción formativo - figurativa de la imaginación, las reglas de objetividad prescritas por el intelecto y la conformidad a fin del principio de reflexión rector de la facultad judicativa derivan en la intuición *de sí* por el yo según su propia afección interna: autoconciencias transcendental y psicológica confluyen en el horizonte de emergencia del *sí mismo*.

Paradójicamente, el *ego cogitans*, el *yo que piensa*, en abscisión del *yo que se intuye a sí*, es idéntico a este, el *yo-objeto* acompaña a todas las reflexiones del *yo-sujeto*, y dado que el esquematismo es genético procedimiento cogitativo, el yo se desvela a sí en la síntesis figurativa o a través de la forma esquemática con la cual *su imaginación* afecta a *su sentido interno*[50]. Aun diferenciadas por

50 Kant, *KrV*, B 153-155: "El entendimiento, entonces, bajo la denominación de síntesis trascendental de la imaginación, ejerce sobre el sujeto pasivo cuya facultad es él (mismo) aquella acción de la cual decimos,

dispar rol en la dinámica noética y en relación a la identidad del sentido interno con la facultad de apercepción en psicología racional, las facetas empírica y esquemático - transcendental de la imaginación se *co-determinan*). Por su parte, la imaginación es razón necesaria del principio transcendental de *comprehensión* (expresión del yo conjurado en una representación conceptual): la representación del yo refiere una auto-posición detectable únicamente por mediación esquemática y la violencia de la imaginación sobre la constitución transcendental forzará a la atenuante intervención de la facultad de reglas y juicios por reflexión para sortear la aniquilación de lo objetivo al sujeto empírico.

La secuencia cognitiva: esquematismo → conceptos puros de entendimiento → juicios sintéticos *a priori*, o la trama de juicios analíticos de pretendida ampliación dialéctica del conocimiento más allá de los límites de experiencia, son basales para la *co-determinación* de la imaginación en su orientación a la síntesis empírica encaminada al esquema puro. El flujo continuo de intuiciones sensibles, el haz de percepciones, posibilita el conocimiento y la verificación fenoménica de la realidad objetiva, pero el proceso de transposición conceptual, tanto gnoseológico como psicológico, se realiza desde la actividad sintética de la imaginación, rastreables puntuales filtraciones estoicas en Analítica y Estética transcendental (πρόληψις o prenoción de la sensación, anticipación conceptual a la percepción sensorial -génesis espontánea del concepto-, reconocimiento de imagen, reflejada en la conciencia como φαντασία χαταληπτιχή, anapodícticos o indemostrables esquemas formales de inferencia, ...).

Completadas las dos etapas de síntesis *a priori* en el orden cognitivo, unificación de *data* empíricos en formas apriorizadas de sensibilidad y abstracción de fenómenos en unidades categoriales por coordinación de usos lógico y transcendental de *Verstand* (condensación *de lo múltiple de la sensibilidad* en formas apriorizadas de inteligibilidad), coadyuvado por inferencias mediatas de una razón proclive a la contracción de pluralidad de conceptos puros de entendimiento a un mínimo de principios según las modalidades de razonamiento silogístico - deductivo con el concurso mediador del esquema transcendental (síntesis reproductiva y *speciosa* preliminares a la constitución del objeto inteligible), resta la

correctamente, que por ella es afectado el sentido interno [...] Yo, como inteligencia y sujeto pensante, me conozco a mí mismo como objeto pensado, en la medida en que además de ello me soy dado (a mí mismo) en la intuición; sólo que no (me conozco) tal como soy ante el entendimiento, sino que, al igual que los otros fenómenos, (me conozco) como me aparezco a mí mismo". Vana elucubración: "me hicieron sujeto" (rememoro el aforismo de Bergamín, para quien la inteligencia no era sino "el precipitado de la pasión"). "Si me hubieran hecho objeto sería objetivo". Percepción interna e imaginación se compenetran en el reconocimiento del otro en su acción comunicativa.

síntesis ideal, fuga prosilogística de la razón en su irreprimible tendencia a la subrogación de la diversidad de juicios a unidades - límite trans-categoriales (movimiento reductivo hacia *condiciones incondicionadas*, con tibias resonancias de motor inmóvil: evasivas ilusiones de razón pura) sobre la base ternaria de series categoriales regresivas de relación (silogismos dialécticos). Es en esta síntesis extrema en la que el *analogon* de esquema transcendental exhibe su virtud.

La *ἀναλογία* como proporción (relación cuantitativa) es solución ineficaz de tránsito a lo metafenoménico (una razón de homotecia fracasaría en su finalidad cuantificadora si el miembro último de la proporción fuese infinito; proyectada *ad infinitum*, la razón de homotecia desvirtúa la inteligibilidad -sin socavar la racionalidad- de la proporción establecida). La analogía -advierte Kant- no se emplea en filosofía como fórmula de equivalencia de dos relaciones cuantitativas, sino cualitativas, "no como semejanza imperfecta de dos entidades, sino como semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas enteramente desemejantes"[51]. El ἀνάλογον σχήματος (*análogon* de un *σχῆμα* transcendental) parece obedecer a este patrón: no una relación de semejanza con un original sino un *πρὸς τι* a una regla o *λόγος* (πρὸς τὸν λόγον), comparación de relaciones, no de extremos absolutos.

La aplicación de categorías a la idea de ente divino (predicados ontológicos de sustancia, causa, fin, ...) no rinde noción determinada alguna de ese ser, ininteligible por opaco a conceptos puros de entendimiento, mas ese frustrante afán no coarta la atribución a él de ascendencia causal de razón sobre el régimen natural. La caracterización deísta de la suprema entelequia se alinea con la inferencia sofística de la *absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general a partir de las condiciones requeridas para pensar objetos en general* (máxima unidad de conceptos de entendimiento en conformidad a la absoluta unidad de genéricos objetos de pensamiento). La visión teísta, por contra, incurre en *antropomorfismo simbólico*, en consonancia con la inferencia dialéctica que persigue un *concepto transcendental de la absoluta totalidad de la serie de condiciones relativas a un fenómeno dado en general* (concatenación de causas y efectos afín a la causalidad de razón concedida al *maximum*). La fatua habilitación causal de un eminente noúmeno sobre el mundo fomenta una comparativa del efecto y racionalidad divinos con los efectos de la razón humana, preterida la naturaleza de la causa misma. Tres miembros conocidos: razón humana, efecto de razón humana (obra de arte) y

51 Kant, *Prolegomena* § 58, Ak. IV, 358.

efecto de supuesta razón divina (orden cósmico), aventuran *a priori* la relación a un cuarto (razón divina), ignoto en sí mismo. He aquí el preciso valor de la *Analogie* kantiana[52].

En suma, la incepción kantiana del noúmeno como concepto problemático le haría acreedor de límite nocional, la nítida conciencia de barreras gnoseológicas encumbra al inflexivo noúmeno como *Grenzlinie* de separación del campo de experiencia posible y el dominio de ideogénesis transcendental, función en la que aquella etérea figura se perfila *ens rationis*, reclamando una división ulterior que encaja con la clasificación escolástica de los entes de razón: inocuos *Gedankendinge* (*entia rationis ratiocinantis*) y *Vernunftwesen* (*entia rationis ratiocinatae*), caprichosas criaturas de pensamiento los primeros (entre las que se cuentan las esencias paradójicas, *ficta rationis*), ideas transcendentales los segundos, censados entre las *relationes rationis* fundadas *in re*, carácter que secundaría su adopción como sediciosos fundamentos (problemáticos) del mundo sensible[53].

La asunción de la idea transcendental como disuasivo *ens rationis ratiocinatae* que sobrepasa necesariamente (por la naturaleza misma de la razón)[54] los límites de la experiencia explica de manera satisfactoria la función del *analogon* de esquema transcendental como *objeto en la idea*, y si bien esta fórmula debe ser entendida en el riguroso sentido del *analogon* (representación huérfana de objeto, útil para la inclusión de objetos de experiencia posible en una unidad sistemática[55]), tal restricción no obsta la necesidad subjetiva por la que la razón se ve impelida a suponer que un *objeto en la idea* tenga legítima misión regulativa discernible del conocimiento por analogía, su equiparación emboscaría un error de subrepción metafísica.

IV. FORMALIZACIÓN ALGEBRAICA DE UNA EPISTEMOLOGÍA FENOMENISTA CON VÉRTICES POTENCIALMENTE MALICIOSOS

Para Kant, la construcción del conocimiento no estaría supeditada tanto a una regulación de identidad, a una adaptación formal o a un principio verificativo de *claridad* (condición necesaria de conocimiento) y *distinción* (condición

52 Kant, *KrV*, A 179-180 / B 222.
53 Kant, *KrV*, A 681 / B 709.
54 Kant, *KrV*, B 384.
55 Kant, *KrV*, A 670 / B 698.

suficiente), cuanto a una solución de síntesis y relación en la que el juicio epistemológico se elabora por unificación conceptual de una pluralidad de réditos de intuición. La aprioridad que hace posible la objetividad (no cabe objetividad sin sensibilidad, ni inteligibilidad sin aprioridad de formas intelectivas puras) es deudora del innatismo racionalista, pero en ella interviene la imaginación como capacidad de figuración o *synthesis speciosa*: pensar en el objeto lo intuido bajo una categoría determinada. La forma geométrica que en el concepto puro se *piensa*, se *intuiría* en el concepto empírico[56].

La imaginación reproductiva evoca imágenes, reproduce lo ya conocido, fantasía inepta en el esquematismo. La *synthesis speciosa* genera figuras, fundando transcendentalmente los conceptos empíricos. Un tercer agente epistemológico despunta ante la drástica heterogeneidad de intuición sensible y elemento netamente intelectivo que pueda ser el concepto puro, una representación conectiva anfifílica (doble afinidad o bipolaridad), sin nada empírico, figura límbica que no se decanta del lado intelectual ni del sensible, aunque participa o es compatible por naturaleza con las dos heteróclitas vertientes de psiquismo, el esquema transcendental, producto de la imaginación figurativa, *facultad de determinar a priori la sensibilidad, y su síntesis de intuiciones, conforme a las categorías*, síntesis transcendental de la imaginación que no es efecto del entendimiento bajo uso de ese mismo signo sobre la sensibilidad o en su aplicación a objetos de intuición posible. Como *síntesis figurada* se distingue de la conceptual, privativa del entendimiento. Si la síntesis reproductiva está sometida a leyes empíricas (asociación), no contribuyendo a la justificación de la posibilidad del conocimiento *a priori* (imaginación *sensu* psicológico), la imaginación productiva comparte con el entendimiento la espontaneidad en estrecha relación con el esquema transcendental: el esquema de los conceptos sensibles, como el de las figuras en el espacio, es el *monograma de la imaginación pura a priori*, *producto transcendental de la imaginación referido a la determinación del sentido interno en general*, según condiciones de su forma (la *synthesis speciosa* sería inviable sin el tiempo), *respecto a todas las representaciones, en cuanto éstas, en conformidad con la unidad de apercepción, deben ser comprendidas a priori en un concepto*, nexo de intuiciones sensibles y categorías.

Los juicios cristalizan sobre un modelo esquemático que permita progresar de lo particular (sensibilidad) a lo universal (entendimiento). Una red tendida desde la imaginación de semántica reforzada por la experiencia: el esquema determina *a priori* la múltiple materialidad de las impresiones sensibles haciendo

56 Kant, *KrV*, B 134.

significativos los conceptos puros grávidos de trazas sensoriales como conceptos empíricos, unificados bajo reglas universales de síntesis. La *synthesis speciosa* dota de significación a las categorías, pues sin el uso empírico fraguado en el esquema transcendental la forma intelectiva pura quedaría despojada de contenido. Fútil, por tanto, el esquema transcendental respecto al noúmeno o al *ser-en-sí* (externo al tiempo): el noúmeno no sería figura de la imaginación sino inane, pasible engendro de razón. La disimilitud de imagen virtual de refracción e ilusión óptica pasa por el esquematismo transcendental.

En contexto kantiano, la categoría es forma pura de inteligibilidad (al modo de la *formalis ratio intelligendi* en la gnoseología medieval) y posee carácter relacional, esencia de una clase de objetos interconectados por morfismos (en vez de estudiar grupos de objetos individuales, la atención se centra en los morfismos subtendidos entre ellos: aplicaciones que preservan la estructura de tales conjuntos). Delimitado el universo categorial, las formas intelectivas se relacionan entre sí mediante *functores* que generalizan para categorías el cometido de función: un functor asocia a cada objeto de una categoría dada un objeto de otra, traslada una imagen entre categorías (la *transformación natural* conduce de un functor a otro respetando la estructura interna, la composición de morfismos dentro de las categorías involucradas. La transformación natural no es sino un morfismo de funtores).

Una categoría A constaría de cierta clase de objetos $ob\ (A)$, un homomorfismo $[\forall\, x\,, y\ \in ob\ (A), \exists\ hom_A(x\,, y)\ /\ f\colon x\ \rightarrow y]$, además de una operación binaria interna (composición de morfismos) asociativa y con morfismo identidad (aplicación de cada objeto sobre sí mismo). Así, $\forall\, x\,, y\,, z\ \in ob\ (A)$, se cumplirá:

$$hom_A(y\,, z) \circ\ hom_A(x\,, y) \rightarrow\ hom_A(x\,, z).$$

La categoría A' sería sub-categoría de A si:

- $ob\ (A')$ es subclase de $ob\ (A)$
- $\forall\, x', y' \in ob\ (A'),\ hom_{A'}(x', y') \subset hom_A(x'\,, y')$
- $\forall\, x', y', z' \in ob\ (A'),\ \forall f \in hom_{A'}(x', y'), \forall g \in hom_{A'}(y', z')\colon\ f \circ_{A'}\ g = f\ \circ_A\ g$
- $\forall\, x' \in ob(A'),\ I_{A'}(x') =\ I_A(x')$.

El *functor fiel* es una inyección F entre dos categorías A y A' tal que para cada par de objetos de A (objetos fuente y diana) y cada pareja de morfismos entre fuente y blanco (f, g), $F(f)$ y $F(g)$ sean diferentes morfismos en A'. Sobreyectivo el *functor pleno*:

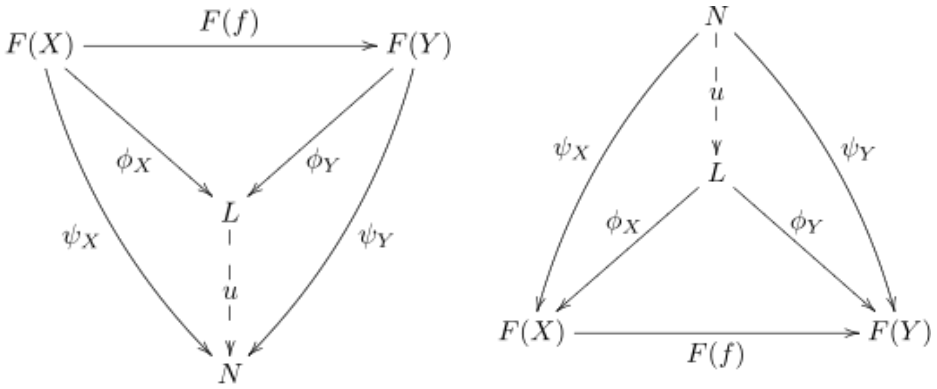
$F: A \to A'$ / $\forall\, x, y \in ob(A)$, $F_{x,y}: hom_A(x, y) \to hom_{A'}(F(x), F(y))$ dado por: $F_{x,y}(f) = F(f)$, es inyección o sobreyección.

En uso lógico o estrictamente formal, las categorías (funciones de unidad de las representaciones) remiten a un *objeto pensado en general*, sustrayéndose a la intuición empírica (tal sería el desenlace transcendental: la categoría no medra en su oficio objetivo sino abierta a intuiciones empíricas, sólo así lo atestigua), en ese sentido, conceptos puros y juicios formales responden a las mismas condiciones genéricas de unidad (todos los actos de entendimiento reductibles a juicios). Los diversos tipos de juicios, según los cuatro criterios convencionales (cantidad, cualidad, relación y modo), se despliegan como morfismos internos en el espectro categorial (totalidad, pluralidad, unidad, negación, limitación, posibilidad, necesidad, ...), deducidas transcendentalmente las categorías a título de representaciones *a priori* de objetos de intuición y metafísicamente como *formas lógicas puras* de los juicios, expresiones generales de unidad de las representaciones.

La función que infunde unidad a las distintas representaciones en un juicio la imbuye también a la síntesis de representaciones en una intuición, dicha unidad sería el concepto puro de entendimiento, dándose así *tantos conceptos puros referidos a priori a objetos de la intuición en general como funciones lógicas de juicios posibles*: las intuiciones puras, condiciones *a priori* o transcendentales de experiencia, se "llenan" con impresiones sensoriales; los conceptos puros, condiciones transcendentales de inteligibilidad de un objeto, han de orientarse a fenómenos coordenados en el espacio-tiempo (fenómeno = sensación + forma *a priori* de sensibilidad). En la génesis cognitiva concurren, pues, categorías mediante las que se hace inteligible un objeto e intuiciones por las que este objeto es *dado al entendimiento*, únicamente la advección de categorías a la intuición empírica puede deparar conocimiento. La matemática determina la intuición pura, proporcionando conocimiento *a priori* de la forma de los fenómenos (cuya materia sería la sensación), en pulcra abstención sobre la existencia de cosas intuibles bajo tales formas. Las nociones matemáticas no reportan *per se* conocimiento y si los conceptos puros de entendimiento vierten sobre intuiciones *a priori* lo retribuirán sólo en la medida en que intuiciones *a priori* (y por su mediación también conceptos de razón) se extiendan a intuiciones sensibles.

El límite de un functor covariante establecido entre dos categorías [$F: A \to B$] está vinculado a propiedades universales que entrañan un notorio grado de abstracción (también la noción dual de colímite captura esenciales propiedades de construcciones universales como uniones disjuntas, sumas directas, etc). El

diagrama adjunto (cono del functor *F*) refleja relaciones entre morfismo *f* interno a la categoría *A*, imágenes por *F* de dos objetos (*X* e *Y*) de *A*, *F-imagen* del morfismo *f* [imagen de *f* por *F*: *F(f)*], objeto *L* de la categoría *B* (vértice del cono) y conjuntos globales de morfismos de *L* a *F(X)* y a *F(Y)*.



Un functor *F* puede considerarse indexación de familias de objetos y morfismos en *B*. Si *N* fuese un objeto de *B*, el cono de *N* a *F* sería una familia de morfismos $\psi_x: N \rightarrow F(X)$ para todo objeto *X* de *A*, con un *co*-cono de *F* a *N* (familia de morfismos: $\psi_x: F(X) \rightarrow N$).

El límite (L, X) del functor es un cono universal sobre *L sii* $\forall\ cono\ (M, X) de\ F\ distinto\ de\ (L, X),\ \exists\ hom_{M\rightarrow L}$ *único* / $X\ .\ hom_{M\rightarrow L} = X$. El cono φ de *L* a *F* es cono universal si para cualquier otro cono ψ de *N* a *F* existe un morfismo único de ψ a φ.

Los límites son vértices maliciosos de los conos (no patológicos en su etiología) esquivos a la competencia relacional de los morfismos indexados en ellos. Un símil apropiado sería la singularidad espacio - temporal en los modelos relativistas, "objeto" opaco al morfismo cualificado perteneciente a la frontera espacio-tiempo, fuera de la métrica regente de la variedad (tensor de curvatura, invariantes topológicos, ...). La singularidad es externa al espacio - tiempo o frontera del mismo, eludiendo el uso objetivo de las categorías, furtiva entelequia dialéctica, evasiva de la atribución del homomorfismo que inerva toda epistemología. Los vértices del triedro ontológico cartesiano devienen *νοούμενα*.

Categoriales clases de objetos soportan distribuciones internas de sentido vehiculadas por morfismos interobjetuales. Familias de objetos y morfismos indexadas mediante functores relacionales dibujan conos universales de factorización

sobre límites y colímites expelentes de unidades extremas de síntesis condicionada. Todo principio que imponga *a priori* una unidad de uso al entendimiento haría concordar la exacción empírica con un principio de unidad universal, y puesto que las ideas que sistematizan el conocimiento no expiden contenidos empíricos, no podrían emanar de acto reflexivo de *Verstand*, sino de la razón. Si el intelecto discursivo tiene la potestad de referir los fenómenos a la unidad categorial por medio de reglas, la razón es la facultad de remisión a la unidad de las reglas del entendimiento por medio de principios (recordemos: la razón no se dirige jamás inmediatamente a la experiencia ni a un objeto cualquiera, sino al entendimiento, a fin de dispensar *a priori* y *por conceptos* a los diversos conocimientos una unidad racional). Tendencia restrictiva de la razón en su mediato uso *inferencial - lógico* sobre el campo de inteligibilidad (*facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios*): la razón contrae a mínimos principios la multiplicidad de conceptos puros 57 según el canon formal - estructural del silogismo (modalidades categórica, hipotética y disyuntiva de razonamiento deductivo, modos de expresión de *la relación del conocimiento en el Verstand*), resaltado sobre esa facultad de la razón el *uso puro*, subordinante de la condición de la premisa mayor de un silogismo a una más general como *condición condicionada* en maniobra prosilogística (silogismo reductivo, principio de razón pura: la secuencia de condiciones subordinadas entre sí, serie consecuentemente incondicionada, se halla contenida en el objeto y su conexión). El movimiento prosilogístico redirige los conos universales a unidades de síntesis suprema, discurriendo fuera del dominio de inteligibilidad abastecido por los sentidos:

$$\underset{\substack{uso\ inferencial-lógico\\ Concepto\ puro\ entendimiento\\ Silogismo}}{\longleftarrow} \quad razón\ bifacial \quad \underset{\substack{uso\ puro\\ Idea\ pura\ de\ razón\\ Fuga\ prosilogística\ a\ incondicionado}}{\longrightarrow}$$

Fenómeno — *Noúmeno*

El concepto transcendental de razón tendría como transgresor fundamento a la síntesis incondicionada de la serie completa de clases de objetos categorizadas, internamente operadas por morfismos de curso epistemológico y relacionadas entre sí por functores covariantes. Tipológicas ideas transcendentales resultantes del encadenamiento regresivo de unidades de síntesis condicionada sobre la categoría relación (terna de silogismos dialécticos, sofismas de razón pura lastrados por inevitable delusión de objetos analogados en ideas) serían las de

57 El concepto no es *subjektiven* o pertinente al espíritu en su inmanencia, ni la esencia universal pertenece a las cosas en su transcendencia, más bien el concepto mismo es presencia esencial que abarca a objeto y sujeto en la identidad *Erkannten - Erkennendem*.

sustancia (inferencia dolosa de la serie regresiva de juicios categóricos, incondicionado de la síntesis categórica que parte del concepto transcendental de sujeto -"que no contiene variedad, para concluir la unidad absoluta de ese mismo sujeto, del cual no poseo, de esta manera, ningún concepto"), *causalidad* (inferencia sofística de la procesión regresiva de juicios hipotéticos, idea transcendental de "la absoluta totalidad de la serie de condiciones relativas a un fenómeno dado en general") y *acción recíproca* (inferencia de "la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general" a partir de la totalidad de condiciones requeridas para el pensamiento de objetos genéricos). Las inferencias dialécticas revisadas corresponden a paralogismo transcendental, antinomia e ideal de razón pura. Los objetos representados en las ilusorias ideas de razón tendrían valor aparente, pues tales síntesis no sirven para conocer instancias transcendentes ni para intuir remotas contingencias, únicamente crean la apariencia transcendental en abstrusos meta-empíricos. Vértices del triángulo sustancial racionalista de prístino designio metodológico: las ideas de razón pura son principios reguladores de la función del entendimiento por cuanto tienden a la unificación límite del conjunto total de experiencias posibles.

Contrapuesta a la apariencia de las cosas, a su manifiesta obyacencia ante cognoscente, su conjeturado ensimismamiento, inaparente ensidad desmarcada de morfismos intracategoriales, fuera del espacio - tiempo de cobertura fenoménica y descolgada del orden causal de experiencia, no una solvente subyacencia (imputación óntica substante a perceptibles caracteres inherentes que recoja el testigo de la sustancialidad rebatida por el empirismo), vertiente metafenoménica del ser velada a los sentidos, sino una tonalidad racional de las cosas que desborda al entendimiento no intuitivo, trans-inteligible, salvados aspectos de las mismas procesables intelectivamente (fenómeno = evento objetivamente representable o potencialmente cognoscible bajo indumento categorial y relacionable por beneficio gnoseológico de morfismos judicativos, frente a la dimensión del ser opaca a la intuición sensible y no allanada a la representación inteligible, *in se*, no relativa: ensidad = irrelatividad *ad extrinsecum*, no relación *ad aliud*, o incomparecencia *ante cognoscentem*).

V. CONCLUSIÓN

Las piedras "son ciegas de nacimiento y ven a Dios" -asevera Gonzalo Rojas[58]-: la desistencia de los sentidos deslumbrados por la constante metamorfosis

58 Gonzalo Rojas, "En cuanto a la imaginación de las piedras", en *Metamorfosis de lo mismo. Poesía completa* (Madrid: Visor, 2003), 132-133. Dirá el poeta chileno en una conferencia: "No somos más que eso,

de la realidad circundante, abrumados por estertores e intrigas mundanas, una "epifanía de la inmediatez", la conmoción de una conciencia herida por el enigma (manchada en lo hondo, condenada a no claudicar), invita a una oración siempre inconclusa conforme a lo inasible del ser. En la sintaxis quebrada del mundo acaecen fulgores imprevistos en los que destella la eternidad. La fuga dialéctica al noúmeno es esa aventura (ética, estética, no epistémica) en las inmediaciones del *ser-en-sí* sin poder rebasar el horizonte de sucesos del pozo negro de gravedad, la extenuante aproximación a "descifrar la cifra de lo real [...] el instante, esa suerte de relámpago intuitivo" (la intuición estética que propugna Hölderlin). La ética inductiva de la cantidad, "eterna vivacidad" en la versión camusiana de la tarea de Sísifo, basada en la ingente acumulación de experiencias (cada senda hacia la cima), es la confrontación de la *absurda sensibilidad* abocada al límite (la ética fundada en el límite, por la universalidad *ante rem* de este, es una *ética de la calidad*) sin advocación de existencia pasiva: rechazo de la realidad inmediata como fondo de eticidad, sin eludirla.

Nada hallará el *cogitans* en sí que *sea absolutamente*, todo es *comparativamente interior* y se agosta en relaciones extrínsecas, ninguna noticia de hermético ajuste interno de un objeto de experiencia[59], la cosa al margen de su cognoscibilidad para un sujeto gestante de figuras noéticas que puede ser *instruido por la naturaleza*. Las limitaciones impuestas por la realidad sensible anuncian una componente pasiva en el cognoscente que permite invocar al objeto como *cosa* independiente del modo en que de hecho la conozca o pueda conocerla (incognoscible), con implícita aceptación del efecto lesivo de la representación sobre la estructura propia que el objeto original pudiera atesorar: la empírica presencia originaria resulta modificada en cierta medida en su aprehensión sensible y ulterior *re*-presentación inteligible, violentada por las formas cognoscitivas que le sean aplicadas. "Conocer" consiste en exponerse a la afección de objetos de experiencia en un marco de interacción global, confiriéndoles una estructura no intrínseca a ellos, sino relacional (la caracterización de objetos "presupone" una construcción espacio - temporal en el orden de la plural determinación y una categorial en la línea de la unificación estable por parte de un sujeto), reproducible para una conciencia inquisitiva y significante

nos aproximamos a descifrar la cifra de lo real o de lo terrestre [...]. El instante es esa suerte de relámpago intuitivo, penetrante, descifrante, pero a la vez aproximante, nada más. Tengo que enlazar unas cosas con otras. Así es como voy des-razonando. Cuando digo que me importa la idea de *hesitación* y la enlazo con la idea de aproximación de Heráclito es porque eso mismo me propone la certeza de no alcanzar a decir lo que quiero decir".

59 Kant, *KrV*, A 277 / B 333.

que no abjura de sus seres particulares, aunque prescinda de la idea de que los posean aisladamente en sí mismos o en propiedad, apartados unos de otros:

Transzendentales Ich → [Forma *a priori* (*Formen der Anschauung: Zeit / Raum*) + *Verstand*] → *innere / außere Erfahrung* ← *Sinnlichkeit* (*Erscheinungen / Wahrnehmungen*).

Vernunft → *regulative Ideen* (*Seele*, *Welt*, *Gott*) → *Hypostasicrung der Ideen*: *Anschauungs und Verstandesformen für das Ding an sich*.

La revocación del acta epistémica a la metafísica deja a las ideas transcendentales a merced de la razón práctica que sigue la estela de la *voluntas ut ratio*. Latente el tópico aristotélico ἐλευθερος ὁ αὐτου ἕνεκα[60] que renueva Aquino: si bien *esse rei praecedit operari ipsius*, absurdo en ese sentido el *esse causa sui ipsius*[61], *operari* tendría para el hombre oblicuo carácter ontológico en la medida en que configura -aunque no constituya- el *actus essendi* desde el despliegue de la *voluntas ut ratio* (*causa sui* referido al *esse in fieri*, no al *esse ut actus*)[62], y así, el saber metafísico concordaría con una forma efectiva de vida, la del hombre libre[63]. Kant acoge la narrativa, reelaborándola: la voluntad en su libre ejercicio activo, fuerza ciega (*Trieb* carente de *fundamento y motivaciones*, *Wille* objetivado en coordenadas espacio-temporales determinadas por el *principium individuationis*, entendida como *Vorstellung*, *núcleo de la realidad misma -der Kern der Realität selbst-*) sin *noúmena* que tracen la frontera entre causalidad libre y natural (axiomático en ese régimen el lema *operari sequitur esse*, el *mundo de la imaginación* en el que Schopenhauer sumerge al ser humano, un

60 Aristóteles, *Metaphysica* I, 2, 982b 25-28: "οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ᾽ ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν: μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν"; *Rethorica*, 1363b 8-15: "καὶ αἱρετώτερον τὸ καθ᾽ αὑτὸ τοῦ μὴ καθ᾽ αὑτό, οἷον ἰσχὺς ὑγιεινοῦ: τὸ μὲν γὰρ οὐχ αὑτοῦ ἕνεκα, τὸ δὲ αὑτοῦ, ὅπερ ἦν τὸ ἀγαθόν" ("lo bueno" sería "deseable en sí y por causa de sí mismo"). Improcedente una *causa sui* en el orden cosmológico o en el ontológico (imposibilidad de auto-causación unívoca: nada es motor y móvil respecto a lo mismo y en idéntico sentido, "videtur inconveniens idem respectu eiudem, secundum idem esse activum et passivum, sicut idem respectu sui").

61 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-IIae, q. 20, a. 3, ob 3: "Praetera, causa et effectus idem esse non possunt, nihil enim est causa sui ipsius [...] Oportet autem intelligi aliquam relationem inter principium et ea quae a principio sunt, non solum quidem relationem originis, secundum quod principiata oriuntur a principio, sed etiam relationem diversitatis: quia oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius".

62 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 20, q. 1, a. 1, ad 1: "esse rei praecedit operari ipsius; et ideo non potest esse quod aliquis per suma operationem in esse constituatur nec quod sit aliquo modo causa sui ipsius; sed sicut homo est causa suae corruptionis peccando, ita et decens est ut sit quodammodo causa sua purgationis satisfaciendo".

63 Giuseppe Nicolaci, "Cómo la libertad entra en la filosofía", *Anuario Filosófico* 43 (2020): 99-119.

yo introspectivo que, más allá de desenvolverse entre maquinales causas empíricas, resignado al automatismo de facultades psíquicas, busca en sí la *Wesen* metafísica, "agitación sombría, alejada de toda cognoscibilidad inmediata"[64] cuyo correlato sensible sea el mundo fenoménico, no un simple complejo de apariencias interconectadas en su representación del que extraer leyes naturales, *hechos universalmente generalizados*), es "piedra que corona el edificio entero" de la sistemática razón. Algunas unidades - límite servirán al *lógos* bifacial para fundamentar moralmente la ley positiva desde esa clarividente premonición de la libertad: libre es quien actúa *desde* y *para sí*, sin servidumbres, dirigiendo activamente sus elecciones a sí mismo como fin, no obrando en virtud de otro, más allá de sus eficientes capacidades, y sólo podría hacerlo por imperativa adhesión, en aséptica desafección sensible, a nouménicos motivos de raíz metafísica que *libremente* se dicta *a sí* mismo (αὐτου ἕνεκα / *causa sui*).

El sujeto empírico es impactado por otras realidades de ese cariz, mas la subjetividad transcendental (supra-individual) que garantiza el conocimiento *a priori* y la personalidad moral que concita la autonomía de acción convocan a una dimensión racional de lo humano, emancipado de la inteligible dinámica fenoménica. La unidad transcendental de apercepción como *unidad objetiva que reúne lo múltiple dado en una intuición en un concepto de objeto* es teóricamente disociable de la *unidad subjetiva de la conciencia* (*determinación del sentido interno por la cual aquella multiplicidad de la intuición es empíricamente dada*)[65]. El conocimiento judicativo revierte en la unidad transcendental de apercepción (la cópula asertórica "es" tiende un "lazo objetivo"), esta unidad germina a través de las divergentes funciones categoriales en el juicio. Si bien la afección del sentido interno por el entendimiento crea un vínculo entre conciencias transcendental y empírica, es la razón práctica fundamento último de afinación subjetiva por acentuado influjo en la sensibilidad a través del sentimiento de respeto directivo para la acción que inspira (el principio moral no proviene de la sensibilidad, aunque predispone a la sensibilidad hacia él).

64 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* III, §§27-28, en *Sämtliche Werke*, ed. Arthur Hübscher (Mannheim: F. A. Brockhaus, 1988), 168-181. Alcanzado el máximo grado de objetivación (la voluntad se objetiva en sus grados inferiores por *generatio aequivoca*, después por asimilación del germen preexistente), remontados en infalible impulso los "talleres ciegos del organismo humano", la inconsciente aspiración extendida a toda la naturaleza, oscura fuerza motriz de economía interna (develación de autoescisión en pugna universal), la *voluntad de vivir* se consume a sí, "es su propio alimento en diversas formas", hasta revelarse en sí misma como esencia interior, "*en-sí* de este mundo al que clarifica como mera representación del sujeto".

65 Kant, *KrV*, B 139.

Somnia, terrores magicos, miracula, fagas, nocturnos lemures, portentaque ..., la simbólica rebelión de lo reprimido contra la racionalización de lo sublimado, ambos de semblante nouménico, aunque de corte dispar: *Gedankendinge* frente a *Vernunftwesen*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles, *Metaphysica*. Madrid: Gredos, 1970.

Christ, R. "The Inmortal". En *Bloom's Biocritiques: Jorge Luis Borges*. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 1986.

Fabro, C. "La problematica dello *esse* tomistico". *Aquinas* 2 (1959): 194-225

Kant, I. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Leipzig: Felix Meiner, 1920.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. En *Kant's gesammelte Schriften* I/4. Berlin: De Gruyter, 1968.

Llamas, V. "La diáspora metafísica. Epígonos del nooúmenon y fisionomía del Terror". *Carthaginensia* 39, no. 76 (2023): 557-593.

Llamas, V. "*Was ist Aufklärung?* Génesis del canon burgués de universalidad *ante rem*". *Cauriensia* 18 (2023): 191-234.

Longuenesse, B. *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l´Anatytique transcendantale de la Critique de la raison pure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

Millán-Puelles, A. "Ser ideal y ente de razón". En *La claridad en filosofía y otros estudios*. Madrid: Rialp, 1958.

Nicolaci, G. "Cómo la libertad entra en la filosofía". *Anuario Filosófico* 43 (2020): 99-119.

Paton, H. J. *Kant´s Metaphysic of Experience*, vol. II. London: George Allen & Unwin Ltd., 1970.

Philonenko, A. "Lectura del esquematismo trascendental". *Ágora* 7 (1988): 9-25.

Rojas, G. *Metamorfosis de lo mismo. Poesía completa*. Madrid: Visor, 2003.

Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. En *Sämtliche Werke*. Mannheim: F. A. Brockhaus, 1988.

Tomás de Aquino, *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1884.

Vicente Llamas Roig
Instituto Teológico de Murcia OFM
Pontificia Universidad Antonianum
Plaza Beato Andrés Hibernón, 3
30001 Murcia (España)
http://orcid.org/0000-0003-4830-3003

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 343-366, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.343

ESTUDIO AXIOLÓGICO DEL CURRÍCULO DE RELIGIÓN CATÓLICA DE LA EDUCACIÓN PRIMARIA

AXIOLOGICAL STUDY OF THE CURRICULUM OF CATHOLIC RELIGION IN PRIMARY EDUCATION

ROCÍO LÓPEZ-GARCÍA-TORRES
Universidad CEU Cardenal Herrera, CEU Universities

ELIA SANELEUTERIO
Universitat de València

SANDRA SOLER-CAMPO
Universitat de Barcelona

Recibido: 16/12/2022 Aceptado: 08/02/2023

RESUMEN

El currículo de cada etapa educativa constituye el marco normativo cuyos principios y valores asumen las escuelas e institutos, y se concretan en la planificación, para cada curso, del profesorado de las diferentes asignaturas, que posteriormente se traduce en acción pedagógica en el aula. Centrándose en el caso, periódicamente polémico, de la materia de religión, la presente investigación analiza los valores en los que pretende educar el nuevo currículo de la enseñanza de religión católica en España. Se expone, pues, un estudio axiológico, analítico y crítico, del texto legal de la *Resolución de 21 de*

junio de 2022, de la Secretaría de Estado de Educación, por la que se publican los currículos de las enseñanzas de religión católica correspondientes a Educación Infantil, Educación Primaria, Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, en concreto del anexo II, "Religión Católica de la Educación Primaria". El principal objetivo del trabajo se centra en identificar los valores, expresos e implícitos, que establece dicha resolución para la etapa de 6 a 12 años, acorde con un modelo axiológico de educación integral indicado. Se trata de una investigación documental, mediante la técnica del análisis de contenido (Bardin, 2002), de corte fundamentalmente cualitativo. Los resultados revelan el predominio de los valores religiosos y sociales, seguidos de los morales. También se extraen datos significativos como la escasa presencia de los valores corporales y espaciales, y se muestra como mejorable la representación otros valores, especialmente los estéticos y ecológicos, según la tradición artística de la cristiandad y las preocupaciones recientes del Vaticano por la casa común, respectivamente.

Palabras clave: Educación Primaria, Religión, Valores, Investigación Cualitativa, Análisis Documental.

ABSTRACT

The curriculum of each educational stage constitutes the normative framework whose principles and values the schools and institutes assume. They are specified in the planning for each course of the teaching staff of the different subjects, which is later translated into pedagogical action in the classroom. Focusing on the regularly controversial case of the subject about religion, this research analyzes the values in which the new Spanish curriculum for the teaching of Catholic Religion intends to educate. Therefore, an axiological, analytical, and critical study is exposed; the corpus is the legal text of the Resolution of June 21, 2022, of the Secretary of State for Education, by which the curricula of the Catholic Religion teachings are published, corresponding to Pre-school Education, Primary Education, Compulsory Secondary Education and Baccalaureate in Spain, specifically in annex II, "Catholic Religion in Primary Education". The main objective of the work is focused on identifying the values, express and implicit, that this resolution establishes for the stage from 6 to 12 years, according to an indicated axiological model of integral education. This is a documentary research, using the technique of content analysis (Bardin, 2002), of a fundamentally qualitative nature. The results reveal the predominance of religious and social values, followed by moral ones. Significant data is also extracted, such as the scarce presence of corporal and spatial values, and the representation of other values, especially aesthetic and ecological ones, shown as improvable, according to the artistic tradition of Christianity and the recent concerns of the Vatican for the *common home*, respectively.

Keywords: Primary Education, Religion, Values, Qualitative Research, Documentary Analysis.

I. INTRODUCCIÓN

Los valores son "ideas a partir de las cuales se interpreta el mundo, permitiendo a los individuos comprender la realidad que les envuelve y llevar a cabo elecciones y decisiones en función del contexto y la situación" (Colomo Magaña & Gabarda Méndez, 2021, p. 271). Para Colomo Magaña (2014), los valores se caracterizan por su polaridad, su dinamismo y su jerarquía, aspectos que los hacen evolucionar y transformarse con la sociedad. De ahí su importancia en la educación, en la medida en que cualquier acto educativo está cargado de valor (Hogan, 2011; Romero Pérez & Núñez Cubero, 2017): "lo que sucede en el ámbito didáctico y curricular, también acontece en el terreno moral, de los valores y humanístico" (Esteban Bara, 2018, p. 36). Puesto que resulta indiscutible que los valores impregnan la educación, la orientan y están presentes en cualquier proceso educativo, la axiología, especialmente referida a cuestiones educativas, es un tema de permanente actualidad (Colomo Magaña & Gabarda Méndez, 2021; Rojas Timaure, 2020): es a través de su estudio como se logra describir y evaluar la calidad y eficacia del sistema, contribuyendo a abordar mejor y con más amplitud la planificación y la praxis educativa (Colomo Magaña, 2014).

Además, hemos de considerar que la educación reglada no se da en el vacío, sino que se produce enmarcada en un contexto normativo, propio de cada país o región. Así, las leyes educativas se fundamentan en unos principios y valores que las instituciones escolares asumen y expresan en las diferentes dimensiones de su actividad (programación, implementación y evaluación). Por ello, cabe considerar la fuerza legal que poseen los valores explícitos e implícitos contenidos en la normativa educativa que regula las enseñanzas; de ahí la pertinencia de su estudio, en este caso referido al marco estatal español, y poniendo el foco en la primera etapa de la formación básica, la que acoge al alumnado de entre 6 y 12 años, y en una asignatura que no se cursa de manera universal, sino que las familias la eligen voluntariamente para sus hijos e hijas, la Religión Católica. Es necesario destacar que a la escasez de estudios que analizan la dimensión axiológica del currículo de Religión Católica se une el hecho de que han quedado obsoletos al referirse a actuaciones normativas anteriores.

Cabe advertir, por otro lado, que los valores no son en ningún caso saberes que deben ser enseñados como contenidos de estudio, sino que, yendo implícitos en ellos, más bien se relacionan con los procedimientos, métodos y actitudes, que necesariamente tienen carácter abierto y flexible (Penalva Buitrago, 2007).

El estudio de la relación entre los valores y la religión no es nuevo. Las investigaciones producidas ya en el siglo XXI incluyen la práctica, la creencia, la

orientación y las actitudes, además de la afiliación a una religión específica, que en este caso es la católica (Browne, 2002; Duffy & Lent, 2008; Ebstyne King & Furrow, 2008; Hill, 2004), aunque en la misma línea existen propuestas que toman como referente los derechos humanos (La Moneda, 2020), acaso porque, en los casos donde no se puede identificar la acción con una religión concreta, la referencia multirreligiosa en educación sigue siendo utópica (Roux, 2005) y problemática (Francis & Village, 2020). Por otro lado, el estudio científico social del hecho religioso aprecia la naturaleza multidimensional de la religión y la espiritualidad, y distingue entre una serie de dimensiones bien definidas, que incluyen la afiliación (la religión declarada), la práctica (por ejemplo, la oración personal, la asistencia pública al culto), la creencia (los dogmas asumidos), la orientación (intrínseca o extrínseca) y la actitud (Francis, 2009).

En este sentido, también hay que mencionar la aportación de Etherington (2013), quien más recientemente afirmó que se ha intentado construir e implementar un currículo basado en valores en el sistema escolar público, que refleje una moral naturalista o social como consecuencia del programa de educación en valores. Independientemente de si la escuela es pública o privada, resulta claramente evidente que la educación basada en valores es una parte esencial de la escolarización, es la educación misma (López-García-Torres & Saneleuterio, 2019; 2020).

Tras la promulgación en España de la Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación (LOMLOE), el elemento que canaliza el currículo de la enseñanza de la religión católica que se imparte en Primaria es el reciente anexo II de la Resolución de 21 de junio de 2022, de la Secretaría de Estado de Educación, por la que se publican los currículos de las enseñanzas de religión católica correspondientes a Educación Infantil, Educación Primaria, Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, norma que, inevitablemente, conlleva un conjunto de valores que son prescriptivos y normativos, así como otros que los enriquecen de soslayo.

Como se afirmaba en la *Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación* (LOE) y se mantiene en la LOMLOE, la finalidad de la Educación Primaria es facilitar al alumnado un conjunto de aprendizajes y hábitos "con el fin de garantizar una formación integral que contribuya al pleno desarrollo de la personalidad de los alumnos y alumnas y de prepararlos para cursar con aprovechamiento la Educación Secundaria Obligatoria" (art. 16.2). La propia legislación reconoce que esta formación integral, para quienes son creyentes, no puede excluir la dimensión espiritual de la persona, por ello se garantiza, en la disposición final primera: "Los padres, madres o tutores, en relación con la educación de sus hijos

e hijas o pupilos y pupilas, tienen los siguientes derechos: […] c) A que reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones". Para Gervilla (2013), la presencia de las diferentes religiones en las sociedades democráticas debe armonizarse bajo la laicidad del Estado para garantizar la convivencia pacífica evitar los conflictos sociales: la dignidad del ser humano es el fundamento común e irrenunciable de la ciudadanía y las creencias. Al mismo tiempo, sin información sobre contenidos religiosos, especialmente los católicos por la tradición de España y su historia, es imposible para los educandos españoles entender hoy el sentido profundo de la sociedad y cultura que nos rodean (Gervilla, 2022; López-García-Torres, 2021).

> El Real Decreto 157/2022, de 1 de marzo, por el que se establecen la ordenación y las enseñanzas mínimas de la Educación Primaria, establece lo siguiente respecto a las enseñanzas de religión en la disposición adicional primera:
>
> 1. Las enseñanzas de religión se incluirán en la Educación Primaria de acuerdo con lo establecido en la disposición adicional segunda de la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo.
>
> 2. Las administraciones educativas garantizarán que, al inicio del curso, las madres, los padres, las tutoras o los tutores de los alumnos y las alumnas puedan manifestar su voluntad de que estos reciban o no enseñanzas de religión.
>
> 3. Los centros docentes dispondrán las medidas organizativas para que los alumnos y las alumnas cuyas madres, padres, tutoras o tutores no hayan optado por que cursen enseñanzas de religión reciban la debida atención educativa. Esta atención se planificará y programará por los centros de modo que se dirijan al desarrollo de las competencias clave a través de la realización de proyectos significativos para el alumnado y de la resolución colaborativa de problemas, reforzando la autoestima, la autonomía, la reflexión y la responsabilidad. En todo caso, las actividades propuestas irán dirigidas a reforzar los aspectos más transversales del currículo, favoreciendo la interdisciplinariedad y la conexión entre los diferentes saberes.
>
> Las actividades a las que se refiere este apartado en ningún caso comportarán el aprendizaje de contenidos curriculares asociados al conocimiento del hecho religioso ni a cualquier área de la etapa.
>
> 4. La determinación del currículo de la enseñanza de religión católica y de las diferentes confesiones religiosas con las que el Estado ha suscrito acuerdos de cooperación en materia educativa será competencia, respectivamente, de la jerarquía eclesiástica y de las correspondientes autoridades religiosas.
>
> 5. La evaluación de la enseñanza de la religión católica se realizará en los mismos términos y con los mismos efectos que la de las otras áreas de la Educación

> Primaria. La evaluación de la enseñanza de las diferentes confesiones religiosas se ajustará a lo establecido en los acuerdos de cooperación suscritos por el Estado.
>
> 6. Con el fin de garantizar el principio de igualdad y la libre concurrencia entre todo el alumnado, las calificaciones que se hubieran obtenido en la evaluación de las enseñanzas de religión no se computarán en las convocatorias en las que deban entrar en concurrencia los expedientes académicos. (pp. 15-16)

Frente a la voluntad catequética de algunas iniciativas pastorales en la escuela, como la que describe Carbó Bolta (2008), el currículo de la asignatura de Religión Católica no habla de catequesis ni adoctrinamiento, sino de formación religiosa e integral del alumnado (De Andrés Zabaleta, 2018). Respecto a los planteamientos curriculares de la asignatura, en la citada Resolución de 21 de junio se afirma: "El cuidado y aprecio de la dimensión espiritual propia de la naturaleza humana, manifestada en las emociones, afectos, símbolos y creencias, es un aprendizaje esencial de la formación integral" (Ministerio de Educación y Formación Profesional, 2022, p. 88448). Las referencias a la pretensión de que la formación que reciben sea integral rozan el medio centenar en la resolución, por ejemplo: "Con su identidad y naturaleza, el área de Religión Católica, en línea con los fines propios de la Educación Primaria, favorece el proceso educativo del alumnado, contribuyendo a su formación integral y al pleno desarrollo de su personalidad" (p. 88445).

Pues bien, lo que pretende este estudio es llevar a cabo un análisis axiológico del currículo de Religión Católica, concretando los valores que, según la Resolución de 21 de junio de 2022, alcanzará el alumnado que escoja esta materia durante la etapa Primaria. Se trata de descubrir los valores que, por ley, se garantiza que aporta la asignatura de Religión Católica al desarrollo integral de los educandos.

Los debates educativos, necesarios para conseguir que la educación dé respuesta a los cambios sociales, deben partir del análisis experto sobre los marcos normativos vigentes, para ir ajustándolos a las necesidades y demandas actuales (De los Mozos y Touya, 2014; Gil Cantero & Reyero, 2015). Así, esta investigación sobre las fortalezas y debilidades del currículo de Religión Católica en la etapa Primaria pretende ser uno de los puntos de partida.

II. PREGUNTAS Y OBJETIVOS

El presente estudio emerge para dar respuesta a preguntas de interés personal —y también social—, las cuales asumen que la crítica es imprescindible en

toda educación y, por tanto, también, en toda investigación que pretenda el entendimiento y mejora de saberes y prácticas educativas:

P1. ¿En qué valores pretende educar el nuevo currículo de la enseñanza de educación católica correspondiente a Educación Primaria?

P2. ¿Qué jerarquía axiológica manifiesta dicho currículo?

P3. ¿Qué crítica sería posible efectuar a la luz de los resultados obtenidos?

Acordes con estas preguntas, se fijaron los siguientes objetivos:

O1. Analizar el anexo II, Religión Católica de la Educación Primaria, de la *Resolución de 21 de junio de 2022, de la Secretaría de Estado de Educación, por la que se publican los currículos de las enseñanzas de religión católica correspondientes a Educación Infantil, Educación Primaria, Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato*, para identificar los valores presentes y ausentes, acorde con el modelo axiológico de educación integral mostrado.

O2. Determinar la jerarquía de valores que establece dicha resolución para la Educación Primaria.

O3. Realizar un análisis crítico de los resultados, confrontándolos con la afirmación que hace la propia resolución acerca de que los conocimientos sobre religión y su presencia en la escuela contribuyen al desarrollo de la educación integral.

III. INVESTIGAR EN VALORES

Los estudios sobre los valores en la educación constituyen uno de los desafíos de la investigación educativa en la actualidad (Rojas Timaure, 2020), que se encuentra tanto en líneas de investigación vinculadas a las ciencias sociales como a las humanidades, en la medida en que los valores influyen en la transformación constante de la humanidad a nivel sociocultural y pueden ser entendidos como ejes sobre los que se construye la forma de entender la realidad:

> La educación se convierte en el medio socializador para trasladar la cultura, la cual está constituida por las creencias, valores, tradiciones y normas propias del contexto social donde se desarrolla. Este vínculo entre los valores y su impacto en el ámbito educativo ha generado que cada corriente pedagógica a lo largo de la historia haya construido su propio sistema de valores. Y es que, en cualquier propuesta educativa, los valores se convierten en un elemento fun-

> damental, ya que permiten indagar sobre el sentido de la vida y decidir libremente en la potenciación de su ser persona. (Colomo Magaña & Gabarda Méndez, 2021, p. 271)

Según Castañeda Lozano (2016), "la educación en valores como espacio académico tiene una doble dinámica: por un lado, es un escenario de análisis y, por otro lado, es un medio de reflexión" (p. 6). En este análisis, las investigaciones han considerado que, "la educación en sí misma tiene el objeto de educar a las personas en valores, orientar su pleno protagonismo, ya que, en la vida integral de la persona, es cuando y donde se gesta realmente la experiencia axiológica" (Rojas Timaure, 2020, p. 442).

Como recuerdan Colomo Magaña y Gabarda Méndez (2021), la evolución integral de las personas, en la que construyen su escala de valores, trasciende los procesos de maduración cognitiva y alcanza necesariamente su esfera emocional. Desde un planteamiento de educación integral, el profesorado tendría responsabilidades en ambos aspectos, no solo en su rol activo como creador de experiencias educativas y guía, sino también en cuanto modelo de comportamiento. Los autores citados insisten en que esta relación bidireccional entre educador y educando resulta educativa *per se*, pues resulta determinante "en la conformación del ser y en la reconstrucción de los principios, creencias y valores de cada uno de los sujetos implicados" (Colomo Magaña & Gabarda Méndez, 2021, p. 271).

IV. LOS VALORES DE LA EDUCACIÓN INTEGRAL

Los valores constituyen la esencia de la educación, por cuanto no es posible educar sin transmitir valores, unos u otros (Esteban Bara, 2018; Hogan, 2011; Romero Pérez & Núñez Cubero, 2017). La educación es, pues, el proceso por el que se acompaña y guía al educando en su crecimiento como persona, el cual supone incorporar valores a su propia existencia.

Los valores, sean cuales sean los ámbitos o materias de los que surjan, siempre los trascienden y operan en la dimensión de lo que se conoce como educación integral, concepto que se encuentra esencialmente vinculado al de persona, sujeto de la educación. Por ello, para hablar de valores, esta investigación los refiere a la definición de persona. Este concepto ha sido definido de múltiples modos a través de la historia (Mari, 2014), pero aquí se opta por la definición, ya clásica, del profesor Enrique Gervilla (2008), para quien la persona es un "animal de inteligencia emocional, singular y libre en sus decisiones, de naturaleza abierta o relacional, en el espacio y en el tiempo" (p. 64). Partiendo de esta

concepción de persona, su modelo axiológico de educación integral (Gervilla, 1993, 2008) fue adaptado por López-García-Torres (2012), demostrando ser operativo para el análisis axiológico de diferentes textos normativos educativos, y validado por jueces expertos. Más adelante fue revisado en López-García-Torres y Saneleuterio (2019). Finalmente, ha sido reajustado a la luz del nuevo juicio de expertos al que ha sido sometido, como instrumento categorial, para estudios actuales.

Este modelo axiológico de educación integral establece una categorización de los valores que se desprende de la citada definición de persona, integrando cada tipo de contenidos axiológicos en un todo interrelacionado, dada la unidad de la persona. Se definen a continuación, en la tabla 1, los valores destacados y se señala su relación con las dimensiones de la persona, entendidas como generadoras de estos:

Tabla 1. Modelo axiológico de educación integral.

DIMENSIONES DE LA PERSONA	VALORES
Física	1. Corporales
Racional	2. Intelectuales
Emocional o sentiente	3. Afectivos
Singular	4. Individuales
Autónoma	5. Liberadores
	6. Morales
Abierta o relacional	7. Sociales
	8. Ecológicos
	9. Estéticos
	10. Religiosos
	11. Instrumentales
Espacial	12. Espaciales
Temporal	13. Temporales

1. Los valores corporales son aquellos que se relacionan con la dimensión física del individuo (la estructura física de la persona y sus condiciones biológicas, el control y cuidado de su cuerpo, etc.) o que hacen referencia al movimiento y a la actividad corporal. Por ejemplo, las cuestiones referidas al deporte, psicomotricidad, higiene, educación física, desarrollo físico, necesidades físicas, corporalidad, etc.

2. Los valores intelectuales se vinculan directamente con la naturaleza racional del ser humano y las facultades relacionadas con ella: la actividad intelectual y los procesos mentales en todos sus niveles (razonamiento, análisis, comprensión, aprendizaje, pensamiento), sus conocimientos (académicos, científicos) y sus habilidades cognitivas. Ejemplos: habilidades lógico-matemáticas, lectura y escritura, creatividad, conocimiento, estudio, saber, razonamiento, reflexión, investigación, pensamiento crítico, deducir, analizar, sintetizar, ideas, actividades metacognitivas, etc.

3. Los valores afectivos son aquellos valores relacionados directamente con la dimensión afectiva de las personas, es decir, con sus sentimientos, emociones y pasiones. Por ejemplo, las referencias a cuestiones como autoestima, gestión y control de emociones, empatía, necesidades emocionales, felicidad, amor o compasión.

4. Los valores individuales se refieren principalmente al aspecto particular e íntimo de la persona, sus peculiaridades e identidad personal. Son valores individuales si se refieren a la imagen de sí mismo, interés, convicciones, intimidad, propia interioridad, propia experiencia, actitudes, idiosincrasia, etc.

5. Los valores liberadores se refieren a la capacidad de libre elección de las personas y a la toma de decisiones, así como a las acciones encaminadas a alcanzar los propios objetivos, deseos y pretensiones. Por ejemplo, valorar la asertividad, la autonomía, la capacidad de elección, la voluntad, esfuerzo, la motivación, la iniciativa, la elección, etc.

6. Los valores morales tienen como punto de referencia central los fines y acciones de las personas relacionadas con el bien en cuanto tal, acorde con la dignidad y naturaleza humanas. Se trata de lo éticamente bueno: el deber y las normas morales que rigen la conducta humana. Así, pueden mencionarse el respeto, la responsabilidad, la igualdad entre hombres y mujeres, la no violencia, la solidaridad, la inclusión, los derechos, etc.

7. Los valores sociales son los valores relativos principalmente a la sociedad, su organización y las relaciones interpersonales e institucionales. Son valores sociales la convivencia, el entorno familiar, la comunicación, el trabajo en equipo, la democracia, la cooperación o las referencias al claustro, instituciones, comunidad, grupo-aula, diálogo, diversidad social, etc.

8. Los valores ecológicos son aquellos relacionados directamente con el medioambiente, los seres vivos y la relación de las personas con los ecosistemas:

su consideración, disfrute, cuidado y defensa. Por ejemplo, entorno natural, cuidado de la naturaleza, cuidado de los seres vivos, cuidado del planeta, sostenibilidad ambiental, etc.

9. Los valores estéticos se refieren a creaciones del ser humano o manifestaciones de la naturaleza deseadas o deseables por su belleza, así como a la contemplación y experiencia de lo bello en el arte y en la creación. Son valores estéticos, por ejemplo, la consideración del patrimonio artístico, la sensibilidad o creaciones artísticas, la educación musical, la literatura o las referencias a la admiración de obras concretas.

10. Los valores religiosos son aquellos valores relativos al sentido religioso y trascendente de la vida; implican creencias religiosas y prácticas del sujeto relacionadas con la divinidad, sean de la religión que sean. Por ejemplo, tradición religiosa, mensaje cristiano, Iglesia, oración, santo, reencarnación, Alá, el Corán, la Biblia, fe, creencias, experiencia espiritual, etc.

11. Los valores instrumentales son aquellos instrumentos y recursos, materiales, humanos y procedimentales que estimamos como medios para conseguir fines deseados. Ejemplos: TIC, medidas de apoyo y refuerzo, adaptaciones curriculares, Internet, profesor de apoyo, metodología, legislación…

12. Los valores espaciales son aquellos valores que se refieren directamente al lugar o contexto espacial como algo positivo y deseable. Por ejemplo, el valor de las instalaciones, de los entornos de aprendizaje, el aula, los recursos espaciales, la amplitud…

13. Los valores temporales son aquellos que aluden al tiempo y su gestión como un bien, referido a un momento dado o a la duración de un acontecimiento. Por ejemplo, paulatino, cotidianeidad, continuidad del proceso educativo, detección precoz, educación permanente, aprendizaje para toda la vida, puntualidad, etc.

Estas definiciones se basan en las aportaciones de Gervilla (2008) y López-García-Torres y Saneleuterio (2019), y han quedado mejoradas ligeramente a la luz del juicio de expertos en el que han sido revisadas.

V. METODOLOGÍA Y DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

El estudio que se presenta es una investigación documental, realizada mediante la técnica del análisis de contenido (Bardin, 2002), y, por tanto, de corte fundamentalmente cualitativo.

Concretamente, para determinar los valores expresos e implícitos en el texto dedicado a la enseñanza de la religión católica, la *Resolución de 21 de junio de 2022, de la Secretaría de Estado de Educación, por la que se publican los currículos de las enseñanzas de religión católica correspondientes a Educación Infantil, Educación Primaria, Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato*, profundizando en el mensaje y poniendo de manifiesto lo oculto, se ha empleado la técnica del análisis de contenido axiológico, porque es una de las que mejor se prestan al estudio de los valores contenidos en documentos escritos, como pueden ser los documentos educativos —leyes, reglamentos, idearios, proyectos de centro…— (Colás Bravo & De Pablos Pons, 2012). El análisis de contenido axiológico puede definirse como "un conjunto de técnicas de análisis que, de modo sistemático y objetivo, nos permite el conocimiento en profundidad de los valores presentes en cualquier universo, así como su modo de presencia" (Gervilla, 2008, p. 59). De hecho, ha sido aplicado en investigaciones previas, como las de López-García-Torres (2012) o Colomo Magaña y Gabarda Méndez (2021), entre otras.

Siguiendo a Bardin (2002), el proceso seguido en el trabajo ha sido el siguiente:

1. ELECCIÓN DEL CORPUS

El texto de la resolución que hemos considerado para ser sometido a los procedimientos analíticos ha sido el anexo II, dedicado a la Educación Primaria, con cada apartado que contiene (Competencias específicas, Criterios de evaluación y Saberes básicos, así como Orientaciones metodológicas para la evaluación; también, Atención personalizada, Trabajo individual y cooperativo, Diseño Universal para el Aprendizaje, Situaciones de aprendizaje, Aprendizaje basado en proyectos, Aprendizaje orientado a la acción y Evaluación), a excepción del último, pues su contenido no tiene carácter propio, sino que resulta estándar en su totalidad, y así queda reflejado: "La evaluación del área de Religión Católica se realizará en los mismos términos y con los mismos efectos de las otras áreas de la etapa" (Ministerio de Educación y Formación Profesional, 2022, p. 88444).

Se ha venido insistiendo en que la resolución proclama que la identidad y naturaleza del área de Religión Católica, "en línea con los fines propios de la Educación Primaria, favorece el proceso educativo del alumnado, contribuyendo a su formación integral y al pleno desarrollo de su personalidad" (p. 88445); y que "con los aprendizajes del currículo, inspirados en la antropología cristiana, se enriquece el proceso formativo de los niños y niñas" (p. 88445), en

lo relativo a la "necesaria educación en valores humanos y cristianos que orienta el despliegue de una identidad personal autónoma y asertiva y a su inserción en los entornos comunitarios de pertenencia" (p. 88445). El análisis axiológico del corpus confirmará —o no— estas afirmaciones.

2. Indicadores en que se fundamenta la interpretación

Por un lado, el análisis buscó la presencia de valores, los valores de la educación integral señalados, pero también la ausencia de aquellos que podrían o deberían encontrarse desde el punto de vista del modelo axiológico de educación integral presentado. Por otro, se midió la frecuencia de aparición de los primeros, ya que la importancia otorgada a un valor frecuentemente se manifiesta en su repetición: la jerarquía destaca el orden preferencial (Rodríguez-Sabiote *et al*., 2019).

3. Determinación de las unidades de registro y de contexto

En este punto se optó por considerar que la unidad de análisis o de significación, susceptible de ser codificada en las diversas categorías, fuera de naturaleza y extensión variable: una palabra, una frase, un tema… Como indica Gervilla (2008), "se trata de la búsqueda de núcleos o unidades de sentido, cuya presencia o ausencia indican un valor" (p. 61). En definitiva, la unidad de registro podía ser cualquier palabra o expresión que, en el contexto del contenido, de modo expreso o implícito, aludiera a un valor.

Como unidades de contexto, se consideró el documento de la resolución en su totalidad, así como el anexo II, dedicado a la Educación Primaria, y los apartados que integran este currículo. Estas sirvieron para captar la significación exacta de las unidades de registro (valor semántico del contexto).

4. Categorización y codificación

Para la extracción de los valores se hizo necesario un sistema de categorías que permitiera su clasificación en un conjunto en razón de sus caracteres comunes (definiciones).

Pues bien, el sistema categorial se hizo a la luz del modelo axiológico de educación integral que mostrado anteriormente. En la tabla 2 se recogen las categorías, así como sus respectivos códigos:

Tabla 2. Sistema categorial.

DIMENSIONES DE LA PERSONA	VALORES
Física	Corporales (C)
Racional	Intelectuales (I)
Emocional o sentiente	Afectivos (A)
Singular	Individuales (IN)
Autónoma	Liberadores (L)
	Morales (M)
Abierta o relacional	Sociales (S)
	Ecológicos (E)
	Estéticos (ES)
	Religiosos (R)
	Instrumentales (INS)
Espacial	Espaciales (ESP)
Temporal	Temporales (T)
Globalizadores (G)	

Como queda reflejado, se hizo necesario añadir una categoría para las unidades de registro con gran amplitud semántica: los valores globalizadores, que quedan identificados con aquellos que hacen referencia a concepciones tan amplias o genéricas que resulta imposible incluirlos en una categoría concreta. Por ejemplo, formación integral, cultura, desarrollo personal, educación en valores, competencias, favorecer la calidad de la enseñanza, etc.

La decisión de ubicar un determinado valor en una u otra categoría vino justificada por sus definiciones, así como por los ejemplos orientadores, que fueron validados por juicio de expertos, como se expone a continuación. Dado que las categorías se encuentran interrelacionadas, determinados valores se podrían enmarcar en más de una, aunque suele prevalecer en ellos una esencia, que les inclina hacia una u otra clasificación.

En definitiva, metodológicamente, se trata del "bricolaje cristalizado" (Moral Santaella, 2015, p. 159) que, en investigación cualitativa, resuelve el problema de la evidencia, y que se complementa con el "bricolaje crítico conectado a la acción" al que se refiere la misma autora.

5. VALIDEZ DEL DISEÑO ESTUDIO

La validez del instrumento categorial de la investigación fue controlada mediante juicio de expertos: cinco doctores y catedráticos de distintas universidades[1], seleccionados por el rigor e impacto de sus publicaciones sobre el tema. Se les presentó el sistema de categorías establecido, basado en el modelo axiológico de educación integral, así como una muestra representativa de un texto codificado (documentos legales educativos, concretamente de la LOE y de la LOMLOE), con el fin de que manifestaran su acuerdo o desacuerdo tanto con el sistema categorial como con la codificación realizada.

Pues bien, con el 93 % de conformidad por parte este comité experto, se determinó que el instrumento categorial es válido para realizar el análisis de contenido axiológico y desarrollar la investigación planteada.

En cuanto a las valoraciones cualitativas, se introdujeron las mejoras oportunas según las recomendaciones cada juez, se aplicó el instrumento y se obtuvieron los resultados que se exponen en la siguiente sección.

VI. RESULTADOS

A continuación, realizamos una exposición e interpretación de los resultados obtenidos. Mostramos los valores identificados con los que la enseñanza de la religión católica contribuye al desarrollo integral de los educandos en la etapa Primaria, según el anexo II, Religión Católica de la Educación Primaria, de la *Resolución de 21 de junio de 2022, de la Secretaría de Estado de Educación, por la que se publican los currículos de las enseñanzas de religión católica correspondientes a Educación Infantil, Educación Primaria, Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato*, teniendo como referencia el modelo axiológico de educación integral indicado.

Presentamos los resultados mediante los indicadores resultantes del análisis descriptivo, consecuencia de la aplicación de estadísticos elementales como son

[1] Experto 1: catedrático emérito D. Enrique Gervilla Castillo, Dpto. de Pedagogía de la Universidad de Granada. Experta 2: catedrática emérita D.ª Petra M.ª Pérez Alonso-Geta, Dpto. de Teoría de la Educación de la Universitat de València. Experto 3: Dr. D. Valentín Martínez-Otero Pérez, Dpto. de Estudios Educativos de la Universidad Complutense de Madrid. Experta 4: Dra. Dña. África M.ª Cámara Estrella, Dpto. de Pedagogía de la Universidad de Jaén. Experto 5: Dr. D. Marcos Santos Gómez, Dpto. de Pedagogía de la Universidad de Granada.

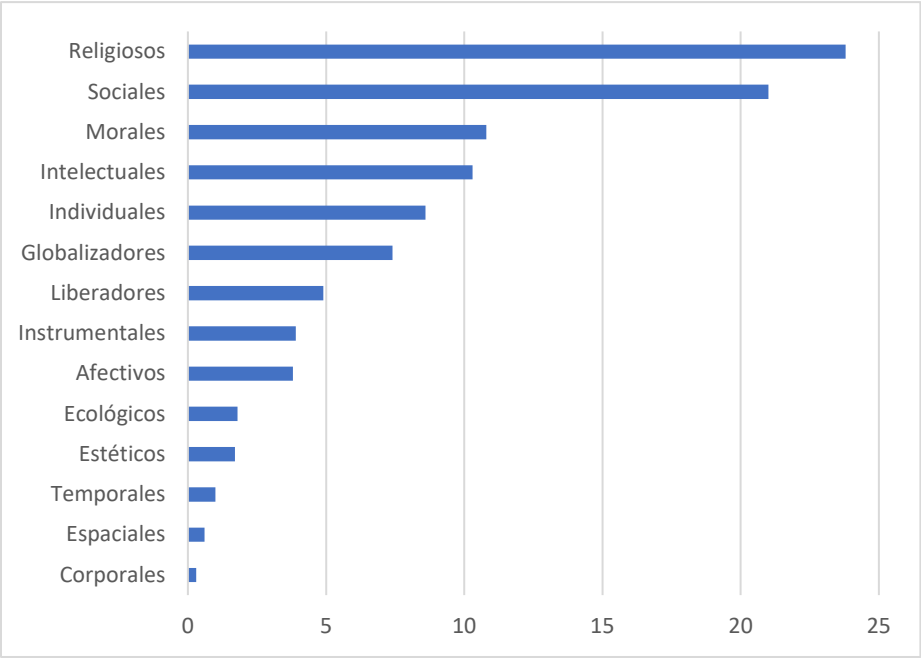
las frecuencias, porcentajes y ordenaciones. Así, la tabla 3 muestra el fundamento axiológico del nuevo currículo de la enseñanza de la religión católica, así como la importancia otorgada a cada grupo de valores:

Tabla 3. Distribución axiológica del anexo II, Religión Católica de la Educación Primaria, de la Resolución de 21 de junio de 2022.

VALORES	FRECUENCIA	PORCENTAJE
Corporales	4	0.3 %
Intelectuales	125	10.3 %
Afectivos	46	3.8 %
Individuales	105	8.6 %
Liberadores	60	4.9 %
Morales	131	10.8 %
Sociales	255	21 %
Ecológicos	22	1.8 %
Estéticos	21	1.7 %
Religiosos	290	23.8 %
Instrumentales	48	3.9 %
Espaciales	7	0.6 %
Temporales	12	1 %
Globalizadores	90	7.4 %
TOTAL	1216	100 %

Sabemos que los valores valen, pero no todos valen lo mismo. No puede haber entonces universo de valores que no comporte una jerarquía axiológica (Altarejos & Naval, 2011). Así pues, si ordenamos los resultados según su mayor o menor representación, la jerarquía axiológica resultante es la representada en el gráfico 1.

Gráfico 1. Jerarquía axiológica del anexo II, Religión Católica de la Educación Primaria, de la *Resolución de 21 de junio de 2022*.



Según se muestra, como valores superiores aparecen los valores religiosos, seguidos de cerca por los sociales; destacan en el gráfico 1 sobre el resto de los valores con una presencia conjunta del 44.8 %.

Entre los valores medios nuestro estudio muestra, muy parejos, los valores morales, con un 10.8 % de representación, y los intelectuales, con un 10.3 %. También reciben una importancia media los individuales (8.6 %) y los globalizadores (7.4 %), seguidos de los liberadores, instrumentales y afectivos, con menor representación: 4.9 %, 3.9 % y 3.8 %, respectivamente.

Finalmente, como valores inferiores, para el área de Religión Católica en la Educación Primaria, los resultados evidencian que el anexo analizado recoge todos los valores restantes, es decir, los valores ecológicos, estéticos, temporales, espaciales y corporales, en este orden, con muy poca gradación entre ellos y con una representación total del 5.4 %.

VII. DISCUSIÓN

La primera implicación educativa que se desprende de los resultados obtenidos en esta investigación es la constatación de que todos los valores de la educación integral, según el planteamiento propuesto, tienen representación en el corpus analizado. Es decir, el mínimo curricular de Religión Católica para Educación Primaria colabora con la educación integral del alumnado que cursa esta asignatura, puesto que curricularmente encontramos presencia de la totalidad de los valores. Esto contrasta con los análisis axiológicos de estudios anteriores, aplicados a otras asignaturas, que han mostrado no solo mayor desproporción entre unos valores y otros, sino incluso la ausencia de algunos como los temporales y ecológicos (López-García-Torres & Saneleuterio, 2020). Por otro lado, los valores jerárquicamente dominantes eran los intelectuales, con una presencia, significativa, del 43.7 % en el estudio citado, los cuales aparecen ahora en cuarto lugar.

Aplicado a otros corpus educativos, el modelo axiológico de educación integral ha aportado resultados parecidos en estudios complementarios relacionados con la Educación Primaria. Por ejemplo, Colomo Magaña y Gabarda Méndez (2021) categorizaron los valores presentes en los diarios de prácticas de futuros y futuras docentes de Primaria y evidenciaron que, junto con los valores intelectuales, fueron los sociales y afectivos los que recibieron mayor representación.

Si interpretamos la jerarquía axiológica, puede considerarse esperable que los valores más frecuentes sean los religiosos, aunque igualmente se ubican entre una quinta y una cuarta parte del total, aproximadamente la mitad que la representación habitual de los valores intelectuales en otros textos de legislación educativa analizados con este instrumento de análisis axiológico (Saneleuterio & López-García-Torres, 2017; López-García-Torres & Saneleuterio, 2020). Como resulta esperable, los valores religiosos están más asentados entre estudiantes que han recibido una formación religiosa; no obstante, cabe señalar que el distanciamiento de la religión ocurre, en ambos tipos de alumnado, por razones que exceden las cuestiones de fe y valores para recaer en cuestiones de rechazo a la jerarquía eclesiástica, tal y como demuestra en estudio de Cívico Ariza, Colomo Magaña y González García (2020).

Tampoco sorprende que los valores morales estén mucho más representados que en otros currículos disciplinares. Aun así, se ubican bastante después de los sociales, cuyo protagonismo junto con los religiosos puede explicarse por la encíclica *Fratelli Tutti* (Santo Padre Francisco, 2020), sobre la fraternidad y la amistad social.

Sí se echa de menos que los valores estéticos y ecológicos no estén más representados, dada, respectivamente, la repercusión del arte cristiano en pintura, escultura, arquitectura y literatura, por un lado, y la importancia global de los ODS de la Agenda 2030 y el énfasis en el cuidado de "la casa común" en la encíclica *Laudato Si* (Santo Padre Francisco, 2015), por otro; en este sentido, llama la atención también la escasez de valores corporales, pues el cuerpo recibe una atención *ex profeso* en varias encíclicas.

Por otro lado, convendría aludir a la cantidad, quizás excesiva, de valores globalizadores. Sabemos, y así nos lo arguyeron dos de los jueces expertos, que no es conveniente abusar de la categoría globalizadores. Sin embargo, se vio necesario durante el proceso, pues, como se justificó para su incorporación, existen gran cantidad de elementos o valores muy genéricos, que resulta imposible incluir en una categoría concreta. Estos son algunos de los valores considerados globalizadores: educación integral, cultura, desarrollo personal, educación en valores, competencias, las dimensiones de la personalidad humana, favorecer la calidad de la enseñanza, valores fundamentales del ser humano…, que aparecen reiterados frecuentemente y que, en realidad, confirman el enfoque hacia la educación integral del currículo de Religión Católica para la Educación Primaria.

VIII. CONCLUSIONES

Según se ha argumentado, quedan justificados el interés y la pertinencia de la investigación sobre la axiología de las leyes educativas, concretamente con un modelo metodológico que tiene como referente la educación integral de la persona, puesto que la educación implica transmisión de valores, y estos fundamentan tanto la acción pedagógica como los propios procesos formativos. En efecto, "educar es esencialmente una tarea perfectiva" (Pérez Alonso-Geta, 2006, p. 55), en la medida en que siempre implica una mejora axiológica en algún sentido: descubrir hacia dónde conduce axiológicamente el currículo de Religión Católica en la Educación Primaria española es un objetivo que se suma al debate sobre la presencia de esta materia en la educación pública. Los resultados del estudio han mostrado que, a través de la enseñanza de la religión católica, conforme al nuevo currículo oficial, se conseguirá que las niñas y niños españoles que cursen esta asignatura alcancen disposiciones y comportamientos comprometidos con los valores en ella contenidos, no solamente los religiosos, sino también todos los demás, destacando especialmente la presencia de los valores sociales, morales e individuales.

Con esto quedan respondidas las dos primeras preguntas formuladas al inicio, y se han conseguido los objetivos respectivos: el análisis del currículo vigente de Religión Católica para la Educación Primaria ha permitido determinar la jerarquía de los valores de la educación integral, llamando la atención que los menor representados son los valores temporales, los espaciales y los corporales. Algo mejor situados quedaron los valores ecológicos y los estéticos. Respecto de estos dos, y resumiendo ya la consecución del último de los objetivos de la investigación, llamó la atención que no se les esté dando más importancia en una materia que ha suscitado algunas de las corrientes artísticas más importantes de la cultura occidental, así como la preocupación por el cuidado de la casa común.

Otros estudios han mostrado que, en el resto de las indicaciones curriculares de la etapa, aparte de las concreciones y las iniciativas transversales, quedan incorporados con relativo protagonismo otros valores como los sociales, los estéticos y los instrumentales (López-García-Torres & Saneleuterio, 2020). Y que valores como los religiosos, que atienden la dimensión sobrenatural de la persona, no quedan atendidos en la educación reglada de quienes no escojan esta materia voluntaria. Unos días antes de que se publicara en el *BOE* el texto curricular que se ha analizado en esta investigación, Enrique Gervilla (2022) afirmaba que los contenidos sobre la religión, al margen de la fe, son necesarios para comprender el sentido profundo de la sociedad y de la cultura que la sustenta.

Para concluir, el presente estudio puede servir de estímulo para la reflexión acerca de la polémica materia de Religión Católica, cuyo análisis curricular ha mostrado ser completo axiológicamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altarejos, Francisco, y Naval, Concepción. 2011. *Filosofía de la Educación* (3.ª ed.). Pamplona: EUNSA.

Bardin, Laurence. 2002. *El análisis de contenido* (3.ª ed.). Madrid: Akal.

Browne, LaVonne Antoinette. 2002. "On faith and work: The relationship between religiosity and work values". *Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences, 62*, 40-69.

Carbó Bolta, P. Gonzalo M. 2008. "El Oratorio de Niños Pequeños: una experiencia de encuentros de amor con Jesús resucitado, corazón de la vida espiritual de los niños y alma del desarrollo integral de la persona". *Edetania: estudios y propuestas socioeducativas, 35*, 155-166.

https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4956823

Castañeda Lozano, Yebrail. 2016. *La Educación en valores: un desafío axiológico del educador*. Bogotá: Universidad de La Salle.

Cívico Ariza, Andrea, Colomo Magaña, Ernesto, y González García, Erika. 2020. "Religious Values and Young People: Analysis of the Perception of Students from Secular and Religious Schools" (Salesian Pedagogical Model). *Religions*, *11*(8), e415. https://doi.org/10.3390/rel11080415

Colás Bravo, Pilar, y De Pablos Pons, Juan. 2012. "Aplicaciones de las tecnologías de la información y la comunicación en la investigación cualitativa". *Revista Española de Pedagogía*, *251*, 77-92.

Colomo Magaña, Ernesto, y Gabarda Méndez, Vicente. 2021. "Prácticas escolares y docentes en formación: un análisis axiológico a través de los diarios de prácticas". *Profesorado, Revista de Currículum Formación del Profesorado, 25*(1), 271-295. https://doi.org/10.30827/profesorado.v25i1.8518

Colomo Magaña, Ernesto. 2014. "El mundo de los valores: una aproximación teórica al concepto de valor y sus características". *Revista de Ciencias de la Educación,* 237(1), 25-37.

De Andrés Zabaleta, Pablo (2018). Religión y currículo escolar: la educación integral del alumnado. *Collectanea Scientifica, 59*(2), 1111-1130.

De los Mozos y Touya, Isabel. 2014. "La Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa: una reforma contestada, pero de corto alcance". *Revista Española de Pedagogía*, *257*, 23-37. https://revistadepedagogia.org/lxxii/no-257/la-ley-organica-para-la-mejora-de-la-calidad-educativa-una-reforma-contestada-pero-de-corto-alcance/101400010364/

Duffy, Ryan D., y Lent, Robert W. 2008. "Relation of religious support to career decision self-efficacy in college students". *Journal of Career Assessment, 16*, 360-369.

Ebstyne King, Pamela, y Furrow, James L. 2008. "Religion as a resource for positive youth development: Religion, social capital, and moral outcomes". *Psychology of Religion and Spirituality, S*(1), 34-49. https://doi.org/10.1037/1941-1022.S.1.34

Esteban Bara, Francisco. 2018. *Ética del profesorado*. Barcelona: Herder.

Etherington, Matthew. 2013. "Values Education: Why the Teaching of Values in Schools is Necessary, But Not Sufficient". *Journal of Research on Christian Education*, *22*(2), 189-210. https://doi.org/10.1080/10656219.2013.808973

Francis, Leslie J. 2009. "Understanding the Attitudinal Dimensions of Religion and Spirituality". En De Souza, M., Francis, L. J., O'Higgins-Norman, J., y Scott, D. (eds.), International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing. *International Handbooks of Religion and Education*, *3*, 147-167. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9018-9_9

Francis, Leslie. J., y Village, Andrew. 2020. "Christian ethos secondary schools, parental church attendance and student attitude towards Christianity: exploring connections in England and Wales". *British Journal of Religious Education, 42*(3), 298-312. https://doi.org/10.1080/01416200.2019.1580562

Gervilla, Enrique. 1993. "Los valores de la LOGSE. Enseñanzas de Régimen General". *Revista Española de Pedagogía, 195,* 269-289. https://revistadepedagogia.org/wp-content/uploads/2018/03/4-Los-Valores-de-la-LOGSE.pdf

Gervilla, Enrique. 2008. "Buscando valores: análisis de contenido axiológico y modelo de educación integral". En Touriñán, José Manuel (dir.), *Educación en valores, sociedad civil y desarrollo cívico,* 56-73. La Coruña: Netbiblio.

Gervilla, Enrique. 2013. "Laicidad, convivencia ciudadana y educación". *Revista de educación*, 360, 414-435. https://doi.org/10.4438/1988-592X-RE-2011-360-121

Gervilla, Enrique. 2022, 5 de junio. "Conocimientos religiosos y su incidencia en la vida social y cultural". *Ideal*. https://www.ideal.es/opinion/conocimientos-religiosos-incidencia-20220605191258-nt.html

Gil Cantero, Fernando, y Reyero, David. 2015. "Lo real, lo actual, lo empírico... y la esperanza en lo posible. Sobre regularidades y sentidos en educación". *Revista Española de Pedagogía*, *262*, 519-526. https://revistadepedagogia.org/lxxiii/no-262/lo-real-lo-actual-lo-empirico-y-la-esperanza-en-lo-posible-sobre-regularidades-y-sentidos-en-educacion/101400010458/

Hill, Brian. 2004. *Exploring religion in school: A national priority*. Australia: Open Book Publishers.

Hogan, Pádraig. 2011. "The ethical orientations of education as a practice in its own right". *Ethics and Education, 6*(1), 27-40. https://doi.org/10.1080/17449642.2011.587345

La Moneda, Francisco. 2020. "Una aportación crítica sobre la doctrina de Rawls en torno a los derechos humanos". *Cauriensia, XV*, 747-753. https://doi.org/10.17398/2340-4256.15.747

Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. *BOE, 106*, de 4 de mayo de 2006. https://www.boe.es/eli/es/lo/2006/05/03/2/con

López-García-Torres, Rocío. 2012. *Valores de la Ley de Educación de Andalucía y sus implicaciones educativas*. Granada: Editorial Universidad de Granada. http://hera.ugr.es/tesisugr/20759800.pdf

López-García-Torres, Rocío. 2021, 4 de febrero. "La educación religiosa y el pleno desarrollo de la personalidad". *ValenciaNews*. https://valencianews.es/tendencias/dra-rocio-lopez-garcia-torres-la-educacion-religiosa-y-el-pleno-desarrollo-de-la-personalidad/

López-García-Torres, Rocío, y Saneleuterio, Elia. 2019. "El carácter fundamentante de los valores en la educación. Propuesta de un modelo axiológico de educación integral". *Quién. Revista de Filosofía Personalista, 9,* 39-61. http://hdl.handle.net/10637/11703

López-García-Torres, Rocío, y Saneleuterio, Elia. 2020. "Estudio axiológico del currículo básico de Lengua Castellana y Literatura". *Revista Complutense de Educación, 31*(3), 307-317. https://dx.doi.org/10.5209/rced.63205

Mari, Giuseppe. 2014. "La aportación del concepto de 'persona' a la educación intercultural". *Revista Española de Pedagogía*, *258,* 299-314. https://revistadepedagogia.org/wp-content/uploads/2014/06/258-04.pdf

Ministerio de Educación y Formación Profesional (2022). Resolución de 21 de junio de 2022, de la Secretaría de Estado de Educación, por la que se publican los currículos de las enseñanzas de religión católica correspondientes a Educación Infantil, Educación Primaria, Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato. *Boletín Oficial del Estado, 150*, de 24 de junio, 88433-88483. https://www.boe.es/boe/dias/2022/06/24/pdfs/BOE-A-2022-10452.pdf

Moral Santaella, Cristina. 2015. "Estrategias para resistir a la crisis de confianza en la investigación cualitativa actual". *Educación XX1, 19*(1), 159-177. http://dx.doi.org/10.5944/educXX1.14227

Penalva Buitrago, José 2007. "Análisis crítico de los aspectos teóricos del currículum flexible y abierto. Consecuencias educativas". *Profesorado. Revista de Currículum y Formación del Profesorado*, *11*(3). http://www.ugr.es/~recfpro/rev113COL2.pdf

Pérez Alonso-Geta, Petra María. 2006. *El brillante aprendiz: antropología de la educación.* Barcelona: Ariel.

Real Decreto 157/2022, de 1 de marzo, por el que se establecen la ordenación y las enseñanzas mínimas de la Educación Primaria. *BOE*, *52*, de 2 de marzo de 2022. https://www.boe.es/eli/es/rd/2022/03/01/157/con

Rodríguez-Sabiote, Clemente, Álvarez Rodríguez, José, López Núñez, Juan Antonio, y Campos Soto, María. Natalia. 2019. "Análisis y establecimiento de una jerarquía de valores del alumnado de ciclos formativos de grado medio-superior de formación profesional mediante un proceso de triangulación analítica". *Revista Complutense de Educación, 30*(1), 109-129. https://doi.org/10.5209/RCED.55557

Rojas Timaure, Soraya. 2020. "Aproximaciones teóricas sobre la educación en valores". *Educare, 24*(3), 438-455. https://doi.org/10.46498/reduipb.v24i3.1373

Romero Pérez, Clara, y Núñez Cubero, Luis. 2017. "Reformular la práctica a través de las filosofías educativas". En Núñez Cubero, Luis, y Romero Pérez, Clara (coords.). *Teoría de la educación. Capacitar para la práctica*, 35-56. Madrid: Pirámide.

Roux, Cornelia. 2005. "Religion in education: perceptions and practices: International Network for Interreligious and Intercultural Education". *Scriptura: International*

Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa, 89, 293-306. https://go.uv.es/4u63vcQ

Saneleuterio, Elia, y López-García-Torres, Rocío. 2017. "Los valores literarios en las enseñanzas de régimen general. El caso de la Ley de Educación de Andalucía". *Profesorado. Revista de Currículum y Formación del Profesorado, 21*(4), 337-358. https://doi.org/10.30827/profesorado.v21i4.10059

Santo Padre Francisco. 2015. *Carta Encíclica Laudato Si'.* Librería Editrice Vaticana. https://www.deusto.es/document/deusto/es/carta-santa-sede.pdf

Santo Padre Francisco. 2020. *Carta Encíclica Fratelli Tutti.* Librería Editrice Vaticana. https://pastoralsocialbue.org.ar/wp-content/uploads/2020/10/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.pdf

Rocío López García-Torres
Grupo de Investigación TALIS
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación
Universidad CEU Cardenal Herrera
Dirección: C/ Luis Vives, 1
46115 Alfara del Patriarca, Valencia (España)
https://orcid.org/0000-0001-5647-764X

Elia Saneleuterio
Grupo de Investigación TALIS
Facultad de Magisterio
Universitat de València
Dirección: Avda. Els Tarongers, 4
46022 Valencia (España)
https://orcid.org/0000-0003-4060-9518

Sandra Soler Campo
Facultad de Educación
Universitat de Barcelona
Dirección: Paseo del Valle de Hebrón, 171
08035 Barcelona (España)
https://orcid.org/0000-0002-5560-1415

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 367-394, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.367

LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA Y DERECHO CANÓNICO EN LA UNIVERSIDAD PÚBLICA ESPAÑOLA DEL SIGLO XIX

THE FACULTIES OF THEOLOGY AND CANON LAW IN THE SPANISH PUBLIC UNIVERSITY OF THE 19TH CENTURY

FRANCISCO MIGUEL MARTÍNEZ TORRES
Universidad de Huelva

Recibido: 26/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

En el siglo XIX, las facultades de teología y Derecho canónico en las universidades públicas de España desempeñaron un papel crucial en la formación académica y en la organización social y cultural del país, siendo centros de debate intelectual, ético y moral en una sociedad mayoritariamente católica. Estas facultades experimentaron cambios significativos debido a los procesos de secularización y modernización que caracterizaron la época, influyendo en su estructura y enfoque educativo y social en la sociedad española.

La secularización en España fue un asunto que conllevó tensiones entre la Iglesia y el Estado, que fueron debidas por cambiantes relaciones, siendo la Ilustración y el Liberalismo causantes fundamentales de un proceso de cambio y modernización. Por otro lado, hay que tener en cuenta que en el siglo XIX comienza el proceso de estatali-

zación de la formación universitaria en España. La presencia de la Teología en la universidad pública generó debates sobre su relación con otras ciencias y los sucesivos gobiernos quisieron dirigir también los estudios eclesiásticos. Los diferentes planes de estudios, el Concordato en 1851, la supresión de las facultades de Teología y de Cánones y su desaparición definitiva en 1868, afectaron a la enseñanza y a la conexión entre la Iglesia y la sociedad, sin soluciones moderadas, dejando un impacto y aislamiento de la Iglesia en la Universidad.

Palabras clave: Secularización, Concordato, Extinción Facultades de Teología, Historia de la Iglesia, Universidad Pública.

ABSTRACT

In the nineteenth century, the faculties of Theology and Canon Law in Spain's public universities played a crucial role in academic training and in the social and cultural organization of the country. They served as centers of intellectual, ethical, and moral debate within a predominantly Catholic society. These faculties underwent significant transformations due to the processes of secularization and modernization that characterized the period, which influenced their institutional structure as well as their educational and social orientation within Spanish society.

Secularization in Spain was an issue marked by tensions between the Church and the State, arising from shifting relationships in which the Enlightenment and Liberalism were major driving forces behind change and modernization. It is also important to note that the nineteenth century marked the beginning of the state control of university education in Spain. The presence of Theology within public universities provoked debates about its relationship with other sciences, while successive governments sought to regulate ecclesiastical studies as well. The various educational reforms, the Concordat of 1851, the suppression of the Faculties of Theology and Canon Law, and their final disappearance in 1868 all had profound effects on education and on the relationship between the Church and society, without yielding moderate solutions, resulting in the isolation of the Church from the university sphere.

Keywords: Secularization, Concordats, Extinction Faculties of Theology, History of the Church, Public University.

I. LOS ESTUDIOS DE TEOLOGÍA Y CÁNONES EN ESPAÑA EN EL SIGLO XIX

1. La instrucción pública en la constitución de 1812

Tras la promulgación de la Constitución de 1812, algunos diputados liberales sintieron la necesidad de desarrollar una Ley General de Instrucción Pública para concretar y poner una marcha los principios constitucionales en materia de educación[1]. En marzo de 1813, la Secretaría de Despacho de la Gobernación estableció una Junta de Instrucción Pública en la ciudad de Cádiz que en seis meses redactó un informe llamado Quintana por el nombre del secretario de la comisión que lo elaboró.[2]

Este informe destaca como un documento crucial que analiza la situación educativa en España en siglo XIX y se transformaría en un Proyecto de Decreto que se elaboró en 1814[3]. En el preámbulo de este decreto y en relación con los estudios de Teología y Derecho canónico podía leerse:

> "En todas las universidades mayores se enseñarán la teología y la jurisprudencia civil y canónica, cuyos estudios no pudieran hacerse con aprovechamiento, si no fueran acompañados de otros auxiliares, como son el de las lenguas griega y hebrea, necesarias para aventajarse en el conocimiento de las ciencias sagradas y el de la historia literaria y bibliografía, la numismática y antigüedades (…). Supuestos estos estudios auxiliares, procedió la Comisión a clasificar los

1 Contenidos en precepto: "Título IX. De la instrucción pública. Capítulo único. Art. 366.- En todos los pueblos de la Monarquía se establecerán escuelas de primeras letras, en las que se enseñará a los niños a leer, escribir y contar, y el catecismo de la religión católica, que comprenderá también una breve exposición de las obligaciones civiles (...). Art. 368.- El plan general de enseñanza será uniforme en todo el reino, debiendo explicarse al Constitución política de la Monarquía en todas las universidades y establecimientos literarios, donde se enseñen las ciencias eclesiásticas y políticas (...). Un estudio previo del análisis que presentamos en: Francisco Miguel Martínez Torres, "La supresión de las facultades de teología y derecho canónico en la universidad pública en el siglo XIX", *Revista Española de Derecho Canónico* 81, n. 196 (2024): 147–174.

2 Carmen García, Génesis del sistema educativo liberal en España. del informe Quintana a la ley Moyano *(1813-1857)*, (Universidad de Oviedo, 1994); Antonio Viñao Frago, "Política educativa y política liberal de las Cortes de Cádiz, el informe Quintana", en *Historia de la Educación en España y América" Vol. III. La educación en la España contemporánea*, Coordinado por Buenaventura Delgado Criado (Morata, 1994), 41-49.

3 No es fácil acceder al texto del informe Quintana ni al del proyecto de decreto de 1814. Hemos recurrido a un sitio web en el que se puede leer el texto íntegro de "Comisión de Instrucción Pública Dictamen y Proyecto de Decreto sobre el arreglo general de la Enseñanza Pública, presentados a las Cortes por su Comisión de Instrucción Pública y mandados imprimir por orden de las mismas el 7 de marzo de 1814", en https://www.filosofia.org/mfa/fae814a.htm (consultado por vez última el 5 de noviembre de 2025).

> varios cursos en que debe distribuirse la enseñanza de la teología y la del derecho civil y canónico. En el plan para el estudio de estas ciencias nada ha omitido la Comisión de cuanto pueda contribuir a que se enseñen con ventaja y de la manera más útil a la sociedad, cuidando singularmente de enlazar estas profundas ciencias, en cuanto sea posible, por medio de algunos estudios comunes para que así teólogos como juristas tengan la instrucción completa que necesitan, y sin la cual se verían frecuentemente embarazados después en el ejercicio de sus respectivas profesiones. Por lo demás, la Comisión ha cuidado de reunir lo mejor que ha encontrado en todos los establecimientos de España, a fin de perfeccionar el estudio de tan útiles ciencias. El de la teología, derecho romano y canónico continuarán en lengua latina, en lo cual ha convenido la Comisión, ya por su extremada circunspección en punto a novedades, ya por la escasez de libros elementales en castellano, ya en fin por la necesidad en que se ven los juristas y canonistas de consultar códigos y libros latinos, y la precisión en que se hallan los teólogos de recurrir al texto autorizado de los sagrados libros".

A continuación, en este proyecto legislativo una serie de artículos concretaban el desarrollo de estos estudios estableciendo también las cátedras que se crearían[4]

Pero como es bien sabido los principios desarrollados en el informe Quintana y el proyecto de decreto de 1814 no llegarían a aplicarse y habrá que esperar

4 "Art. 40. En todas estas universidades se enseñarán la teología y la jurisprudencia civil y canónica, con los estudios auxiliares que son útiles para la enseñanza de estas ciencias o de alguna de ellas. Art. 41. Estos estudios auxiliares se distribuirán en la forma siguiente: Lengua hebrea, 1 curso. Lengua griega, 1 curso, Historia literaria y bibliografía, 1 curso. Numismática y antigüedades, 1 curso

Art. 42. La enseñanza de la teología se distribuirá en la forma siguiente: Fundamentos de la religión, historia de la teología y lugares teológicos, 1 curso. Instituciones dogmáticas y morales, 3 cursos. Sagrada Escritura, 1 curso. Liturgia, práctica pastoral y ejercicios de predicación, 2 cursos

Art. 43. La enseñanza de la jurisprudencia se distribuirá en la forma siguiente: Principios de legislación universal e historia del derecho civil, 1 curso. Elementos de derecho civil romano, 1 curso. Instituciones de derecho español, 2 cursos. Fórmulas y práctica forense, 1 curso

Art. 44. La enseñanza del derecho canónico será común a teólogos y juristas.

Art. 45. Esta enseñanza común se distribuirá en la forma siguiente: Historia y elementos de derecho público eclesiástico, 1 curso. Instituciones canónicas, 1 curso. Historia eclesiástica y suma de Concilios, 1 curso

Art. 46. Para cada uno de estos cursos habrá un catedrático.

Art. 47. Exceptuase de esta regla la enseñanza de la historia literaria y de la numismática y antigüedades, que correrá a cargo de los dos directores de la biblioteca.

Art. 48. La enseñanza de la teología, del derecho canónico y del derecho civil romano continuará dándose en lengua latina; pero la de los demás cursos de esta tercera enseñanza se dará en castellano"

a que, tras los sucesos de 1820 y con ellos el regreso a la vigencia de la Constitución, viese la luz el que fue el primer Reglamento General de Instrucción Pública en 1821[5] que está claramente inspirado en el proyecto de 1814.

2. El trienio liberal y los estudios universitarios de teología

La labor legislativa más significativa de las Cortes del trienio liberal en materia educativa fue la aprobación de esa primera ley general de enseñanza, cuyos principios fundamentales subrayan que la educación no solo es un medio de reforma social, sino que es esencial para la evolución y progreso de la sociedad, destacando la fe en la educación como un impulsor fundamental del progreso humano.

El Reglamento General de la Instrucción Pública de 1821[6] fue el resultado de un proceso iniciado en 1820 con la formación de una Comisión de Instrucción Pública en las Cortes. Tras un prolongado debate parlamentario, el 29 de junio de 1821, las Cortes decretaron este reglamento que constaba de 12 títulos y 130 artículos, marcando de algún modo la primera estructuración moderna de la educación en España[7]. El reglamento estableció la división entre instrucción pública y privada, promoviendo la uniformidad y gratuidad en la enseñanza pública, contemplaba, como en el texto de Quintana, tres niveles educativos: primera, segunda y tercera enseñanza, con una serie de requisitos específicos para cursar cada uno de ellos.

En lo referente a las enseñanzas de Teología y Derecho canónico, lo términos en los que estas se establecían eran muy similares a los recogidos en el proyecto elaborado en 1814[8]. Se preveía que enseñanza del derecho canónico será

5 Manuel de Puelles, *Historia de la educación en España. II: De las Cortes de Cádiz a la Revolución de 1868*

(Ministerio de Educación y Ciencia,1985). El Reglamento general de instrucción pública decretado por las Cortes en 29 de junio de 1821 está accesible en: https://www.educacionyfp.gob.es/servicios-al-ciudadano/archivo-central/materiales-historia-educacion/siglo-xix-1.html.

6 Reglamento general de instrucción pública decretado por las Cortes en 29 de junio de 1821. https://www.educacionyfp.gob.es/servicios-al-ciudadano/archivo-central/materiales-historia-educacion/siglo-xix-1.html/ https://digibug.ugr.es/handle/10481/51929

7 Ángel Gómez Moreno, "El Reglamento General de Instrucción Pública de 1821: filosofía, análisis y valoración crítica," *Anuario de Pedagogía* 9 (2007): 161–176.

8 Reglamento general de instrucción pública decretado por las Cortes en 29 de junio de 1821: "art. 42. La enseñanza de la teología se distribuirá de la forma siguiente: Cátedras: una de fundamentos de la Religión, historia de la teología, y lugares teológicos; dos de instituciones dogmáticas y morales; una de sagrada escritura. Liturgia, práctica pastoral, y ejercicios de predicación se enseñarán en las academias y en los seminarios conciliares.

común a teólogos y juristas. Hay una variación con respecto al decreto inspirado por el informe de Quintana, en 1821 se ordenaba que los estudios que podemos considerar "prácticos" se realizaran fuera del entorno de las cátedras universitarios, en las academias (que precisamente se creaban también mediante este reglamento), y en otros foros, los tribunales para los estudios de derecho y los seminarios conciliares para los de teología. Por tanto, en el proyecto del Trienio, los estudios de Teología impartidos en la universidad pública se complementaban con una parte práctica que se impartía en los seminarios, esto es en establecimientos eclesiásticos.

Pero, en cualquier caso, la aplicación de este reglamento se vio obstaculizada por la restauración absolutista en 1823.

3. LA REFORMA DE LOS ESTUDIOS UNIVERSITARIOS DE CALOMARDE EN 1824

La reacción del gobierno de Fernando VII a los cambios propuestos durante el Trienio en materia de educación dio lugar a la reforma de 1824, que lleva el nombre de Calomarde, destinada a revertir las políticas liberales implantadas durante ese periodo. La reforma, llevada a cabo a los pocos meses de concluir el segundo periodo de vigencia de la Constitución de 1812, se plasma en la Real Orden de 14 de octubre de 1824 que recoge el "Plan literario de estudios y arreglo general de las Universidades del Reino" y que fue publicado en la Gaceta del 9 de noviembre.

Este plan, según explica Rosario Navarro Hinojosa, está inspirado en el espíritu de la restauración francesa, y su finalidad queda patente en una de las frases de su prólogo "formar nuevos hombres y nuevas costumbres y cerrar de una vez para siempre el abismo de todas las revoluciones"[9] bajo la idea de la centralización y uniformidad máxima de los estudios. Esta inspiración en el modelo francés nos lleva a pensar que el sistema de instrucción pública del informe

art.43. La enseñanza de la jurisprudencia se distribuirá en la forma siguiente: Cátedras: una de principios de legislación universal; una de historia e instituciones del derecho civil Romano. Fórmulas y práctica forense se aprenderán en academias y tribunales.

art.44. La enseñanza del derecho canónico será común a teólogos y juristas.

art.45. Esta enseñanza común se distribuirá en la forma siguiente: Cátedras: una de historia y elementos de derecho público y eclesiástico; una de instituciones canónicas: una de historia eclesiástica y una suma de concilios.

art.46. La enseñanza de la teología, del derecho canónico y del derecho civil Romano continuará dándose en lengua latina; pero la de los demás ramos de esta tercera enseñanza se dará en castellano"

9 Rosario Navarro Hinojosa, "*El plan de estudios de 1824 en la Universidad de Sevilla*" (Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 1984), 11–15. https://idus.us.es/handle/11441/47883

Quintana y de la reforma del Trienio (necesariamente diferentes del plan de 1924) poseía cierta originalidad o quizás estaba inspirado en el modelo anglosajón.

En lo que se refiere a los estudios de Teología, se estableció un primer nivel para alcanzar el grado de licenciado, que se estructuraba en siete años o cursos académicos. Los primeros cuatro años se dedicaban a las "Instituciones teológicas" explicadas de acuerdo el texto que Tomás Cerboni había escrito para exponer la teología de Santo Tomás Aquino[10]. Los catedráticos enseñaban durante cuatro años, la doctrina de Santo Tomás apoyándose en las consideraciones de este dominico. El quinto año, se dedicaba a la Teología moral y para ello se determinó que se utilizara el denominado "Compendio de los Salmanticenses". El *Cursus Theologicus Moralis Salmanticensis* fue elaborado por carmelitas descalzos del Colegio de San Elías de Salamanca para sintetizar la Teología Moral en la obra de Santo Tomás. Eran seis tomos que fueron publicados entre 1655 y 1753. Años después Antonio de San José realizó un *Compendium* en dos volúmenes que se publicó en España en varias ediciones entre 1791 y 1846. Este compendio fue traducido al español por Marcos de Santa Teresa. Seguramente esta última versión se hizo muy popular y conoció tres ediciones en España entre 1805 y 1849[11], a la vista de que se convirtió en el manual al uso para esa disciplina. En el sexto año, se enseñaba la Sagrada Escritura, comenzando con el Aparato Bíblico de Lamy, que llegó a convertirse en el texto clásico para realizar estudios bíblicos en España[12]. La obra de Bernard Lamy tuvo una edición en español precisamente en 1925[13] El séptimo y último año incluía la Historia y disciplina general de la Iglesia[14]. Todo estos detalles en la forma de articular los estudios de Teología llevan a descubrir la influencia en la elaboración de este

10 No es coincidencia que sea a partir de 1824 que se hagan ediciones en España de la obra de este dominico, que estaba adaptada a los estudiantes, Cerboni, Tommaso Maria O.P., Institutiones theologicae quas ad usum scholarum auctore ac magistro Divo Thoma Aquinate. Editio prima hispana, Valentiae, in typographia Ildephonsi Mompié, 1824.

11 Marcos De Santa Teresa O.C.D., Compendio Moral Salmaticense según la dente Del Angelico Doctor. en el que se reduce a mayor brevedad el que en lengua latina publico el R.P.Fr. Antonio de San Joseph, Pamplona 1805. La segunda edición se hizo en Madrid Imprenta de la calle de la Greda 1808 y la tercera es también de Madrid de 1849, Compañía de Impresores y Libreros del Reino.

12 "El Aparato Bíblico de Lamy(...), fue una de las obras más leídas en el Seminario Conciliar de Pamplona. Se mantuvo en la reforma de 1787, en el Plan Caballero de 1807, en el Trienio Liberal, y con el plan de 1824, por lo que el método de estudio de esta disciplina apenas estuvo sometido a cambios" José Rafael Molina González, "La enseñanza de las Sagradas Escrituras y la Retórica Sagrada en el Seminario Conciliar de Pamplona de 1831 a 1978", *Príncipe de Viana*, 258 (2013): 642.

13 Bernard Lamy, Introducción a la Sagrada Escritura o aparato para entender con facilidad la Sagrada Biblia en lengua vulgar, Madrid, León Amarita,1825.

14 Real Orden 14 de octubre de 1824. Plan literario de estudios. cit. Titulo v. Teología, art.44-54.

plan de estudios de uno de los designados por Fernando VII para realizarlo, Manuel Martínez Ferro, el padre Martínez de la Merced[15].

Por otra parte, la carrera de Cánones compartía con la de jurisprudencia civil[16] los cuatro primeros años, tras los cuales quienes ingresaban como estudiantes de cánones podían recibir el Bachiller de Leyes; pero para graduarse en Cánones, tenían que estudiar un quinto año adicional. En este quinto año, se explicaban los títulos de las instituciones canónicas siguiendo la obra de Devoti. Los estudios de Decretales se enseñaban en el sexto año, con un enfoque en la obra de Berardi. Pero para completar los siete cursos necesarios para obtener la licencia ambas carreras, el séptimo y último año incluía la asistencia a las cátedras de Historia y Disciplina general y de Historia y Disciplina particular de España.

Los estudiantes podían acceder a la licenciatura en ambas disciplinas, Teología y Cánones, y, posteriormente, el de doctor en Teología o Cánones. Incluso, con una serie de condiciones obtener también el grado de Licenciado en Leyes. En cualquier caso, la formación se centraba en textos muy concretos y doctrinas, con un énfasis en la fidelidad a la enseñanza de la Iglesia, pero también con un marcado carácter regalista[17].

Desde el punto de vista metodológico este plan destacó por su enfoque en la repetición y no en el razonamiento teológico; según Andrés Martín: priorizaba la memorización y repetición de conocimientos sobre el fomento del pensamiento crítico. Las asignaturas incluían Historia de la Iglesia, Historia de los concilios generales y de España, Historia de los concordatos y disciplina eclesiástica españoles, así como Historia de las antigüedades de España y se estudiaban sobre los libros de texto eran en su mayoría de autores extranjeros, con algunas excepciones como los casos de Melchor Cano y Martínez Cantalapiedra que también fueron usados[18].

15 Silva, "El plan de estudios y arreglo general de las universidades españolas, redactado por el padre Manuel Martínez, mercedario, obispo después de Málaga" *Boletín de la Orden de la Merced* 14 (1924): 74–79.

16 Real Orden 14 de octubre de 1824, "Plan literario de estudios. cit Titulo Vii Cánones. Art. 70. Los cuatro primeros son los mismos que se prescriben a los cursantes de Jurisprudencia civil, en cuyas cátedras los estudiarán.

17 Real Orden 14 de octubre de 1824, "Plan literario de estudios. cit. arts. 74, 76 y 77.

18 Melquiades Andrés Martín, "Facultades de teología, planes de estudio y proyecto de hombre," *Scripta Theologica* 12, no. 1 (1980): 161–169.

En esta regulación los Seminarios conciliares quedan incorporados a las respectivas Universidades, solo la escasez de alumnado justificaría el que se admitiese a los estudios universitarios a quienes habían realizado sus estudios en los seminarios que "aunque aparentemente estaban controlados, no dejaban de ser una realidad totalmente paralela y que funcionaban con una fuerte autonomía interna, que se manifestaba incluso en aquello que enseñaban"[19].

4. Las reformas en materia de estudios de Mendizábal

Con la muerte del rey Fernando VII y el ascenso al trono de la reina María Cristina se inauguró un período de transformaciones notables, especialmente en las relaciones entre la Iglesia y el Reino, a la vista de la alianza de la reina con el liberalismo.

Las reformas liberales comienzan a establecerse gradualmente, afectando todos los sectores de la vida española, incluidas las instituciones educativas, especialmente las universidades, la actividad de algunas de ellas se había visto suspendida de hecho al estallar la guerra carlista.

La reforma educativa en los seminarios, instaurada el 12 de octubre de 1835 bajo el liderazgo de Mendizábal, marcó un cambio sustancial en la formación del clero. La medida clave fue el Real Decreto de esa fecha, que buscaba salvaguardar las costumbres y garantizar el orden público, al tiempo que abogaba por la eliminación del sectarismo y partidismo en los seminarios, considerándolos obstáculos para el avance del conocimiento y la formación integral del clero.

La Real Orden del 12 de octubre de 1835[20] (R. O. 12-X-1835) destacó como un elemento crucial en la reorganización de los estudios sacerdotales. Mendizábal, a través de un Real Decreto adicional del mismo día, dividió los estudios en dos carreras: una corta y otra larga.

En el artículo 4º de esta disposición se establece que la enseñanza de Filosofía y Teología se desarrolle en los seminarios conciliares en un todo con arreglo a lo que se ejecute en las universidades del reino, incluyendo la importancia

19 Miguel Anxo Pena González, "Teología en Salamanca, siglo XIX: de la Universidad al Seminario Conciliar," en *Omnes enim creaturae effantur Deum: miscelánea Prof. Dr. Dionisio Castillo Caballero* (Naturaleza y Gracia, 2007).

20 Real Orden señalando la carrera de estudios en Seminarios conciliares, Decretos de la Reina Doña Isabel II, dados en su real nombre por su augusta madre, La Reina Regente, t. XX, Madrid, 460-463, 1836.

de las academias, y de los actos y ejercicios literarios, para asegurar la adecuación ideológica de las enseñanzas, particularmente de las eclesiásticas, en la formación del clero[21].

En cuanto a los profesores establece que, son los prelados diocesanos quienes deben remitir al ministerio de Gracia y Justicia información sobre los sujetos que reúnen las condiciones requeridas para serlo, y se establecen disposiciones para la designación y remoción de catedráticos. La Real Junta Eclesiástica y los prelados diocesanos deben colaborar en la implementación de este plan, y se prevén medidas para casos en los que no sea posible implementarlo de inmediato.

En este contexto, uno de los aspectos más manifiestos de este cambio fue la rigidez de la reglamentación en materia religiosa que se observa a partir de 1835. Además, entre las medidas arrogadas, una de las más significativas fue la restricción del número de clérigos en el reino. La Real Orden de 8 de octubre de 1835 que estableció reservas concretas sobre la cantidad de clérigos que podían ser admitidos o "subsistir" en el clero, pone de manifiesto una clara intervención gubernamental en la organización de la Iglesia en tanto limita el número de clérigos que se podrían ordenar. En consecuencia, esta Orden, tuvo un impacto directo en la composición y estructura del clero[22].

Este procedimiento desincentivador para quienes pretendían seguir la carrera eclesiástica, que contrastaba con lo establecido en el plan de Carlomade, tuvo consecuencias inmediatas en la formación teológica. A partir de 1836, se observó un descenso acuciado en el número de estudiantes matriculados en estudios de Teología y Cánones, siendo consciente el gobierno de esta tendencia.

Esta serie de disposiciones dadas durante el gobierno de Mendizábal, buscaban no solo modernizar, sino también estandarizar la educación de la juventud destinada al servicio de la Iglesia. Además de establecer dos carreras diferentes en la formación eclesiástica (una corta para quienes querían ordenarse como clérigos, pero sin tener especiales aspiraciones y otra larga para aquellos dispuestos a ascender hasta los cargos eclesiásticos), organizó estos estudios abarcando materias fundamentales como Filosofía, Teología, Instituciones Canónicas, Práctica de tribunales eclesiásticos, Teología pastoral, Filosofía mo-

21 Gaceta de 1835. Circular a los prelados diocesanos. 14 de octubre de 1835. D.O. N. 292. https://www.boe.es/gazeta/dias/1835/10/14/pdfs/GMD-1835-292.pdf

22 Vicente Cárcel Orti, "Obispos intrusos", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dirigido por Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell, vol. 3 (Instituto Enrique Flórez – C.S.I.C., 1972–1975), 1796–1799.

ral, Lógica, Metafísica y Religión. Esta estructura curricular reflejaba la intención de proporcionar a los futuros clérigos una formación completa y equilibrada que abordara tanto los aspectos teológicos como filosóficos, preparándolos para sus roles en la Iglesia y también en la sociedad liberal.

Por otra parte, más tarde, quedaría establecida la posibilidad de convalidar los estudios realizados en Teología y Cánones para acceder a otras carreras con mayores perspectivas de futuro. Esta disposición, regulada en el Real Decreto del 19 de junio de 1837 (R. D. 19-VI-1837)[23], parecía animar a quienes seguían su formación sacerdotal pero ahora fomentando en ellos seguir alternativas educativas más alineadas con los ideales liberales.

Esta política reflejaba la percepción generalizada de que los seminarios y la educación religiosa tradicional estaban imbuidos de valores antiliberales. La acción gubernamental no solo buscaba limitar el poder e influencia de la Iglesia, sino sobre todo promover una formación del clero nacional acorde con los principios liberales que estaban emergiendo en la España del siglo XIX, que en un momento dado les hiciese estar más cercanos a las decisiones políticas de la corona española que a las directrices de Roma.

El 12 de agosto de 1836, tras el breve gobierno moderado de Izturiz, se produjo el motín de La Granja y con ello la entrada del gobierno de Calatrava. Con la salida de los liberales moderados, quedó en suspenso el plan de reforma educativa, incluyendo la universitaria, presentado por el Duque de Rivas el 4 de agosto de 1836. Aunque este plan tuvo una existencia efímera, estableció las bases para futuras reformas educativas en España. Reformas posteriores, como la Ley Moyano de 1857, continuaron y ampliaron muchas de las ideas introducidas en 1836, contribuyendo significativamente a la modernización y laicización del sistema educativo. Una de las medidas que tomará el nuevo gobierno, del que Mendizábal forma parte, en relación con la reorganización de los estudios universitarios, consistió en la supresión de los estudios de Cánones o Jurisprudencia Canónica (existente en diversas universidades desde tiempo medieval). Esta acción se llevó a cabo mediante el arreglo provisional aprobado por Real Orden el 29 de octubre de 1836. Es importante señalar que, a pesar de esta supresión, el estudio del Derecho Canónico persistiría en las Facultades de Teología y de Jurisprudencia o Leyes.

23 Colección de las Leyes, Decretos y Declaraciones de las Cortes y de los Reales Decretos, Órdenes y Resoluciones y Reglamentos generales expedidos por las Secretarías de Despacho, t. XXII, Madrid, 369-371, 1837.

En cuanto a la reordenación de los estudios en las Facultades, una medida digna de mención de estos momentos fue la supresión, en el arreglo provisional aprobado por Real Orden de 29 de octubre de 1836, de la Facultad de Cánones o de Jurisprudencia Canónica (existente en diversas universidades desde tiempo medieval), si bien el Derecho Canónico continuaría estudiándose en las Facultades de Teología y de Jurisprudencia o Leyes.

Leyendo el premio de la Real Orden se puede apreciar el espíritu que alentaba aquella reforma:

> "La malhadada jurisprudencia en especial sufrió todo el rigor del despotismo. Nada quedó a par de ella que pudiese recordar a los pueblos sus perdidos derechos. Volvió a entronizar la fuerza opresora, a sumirse la razón en el caos de las leyes antiguas, y no quedó de la ciencia más que el nombre. En la jurisprudencia canónica reinaron las opiniones ultramontanas con mengua y desdoro de la prerrogativa Real. Todo era una verdadera anarquía" [24]

Se perseguía un cambio rápido del sistema de 1824, en el que podía averiguarse la herencia de la restauración francesa (no en vano la reposición del régimen de Fernando VII en 1823 se había debido a la colaboración de Francia) y por eso se hacía en forma de "arreglo provisional". Poco después y al referirse a los cambios a introducir en las dos disciplinas universitarias tradicionalmente relacionadas con la Iglesia se dice:

> "Considerando la dirección que los cánones no pueden formar por sí una carrera separada, porque o bien se enlaza estrechamente esta enseñanza con la jurisprudencia civil, o es el complemento de la carrera de teología, se ha señalado a cada una de ellas la parte que le corresponde en este estudio; no pudiendo darse al teólogo todos los conocimientos canónicos por no alargar demasiado su carrera. Bien dirigida esta enseñanza hará conocer los verdaderos límites de la potestad eclesiástica en materias de disciplina, y las antiguas prerrogativas de la corona, tan menoscabadas por las doctrinas ultramontanas"
>
> "La teología, que por el plan de 1824 retrocedió al siglo XIII, se pondrá ahora en armonía con los demás estudios reformados, despojada del escolasticismo, pertrechada de puras doctrinas, y asistidas de los estudios auxiliares correspondientes, sin los cuales no podrá haber jamás párrocos ilustrados"[25]

24 Real orden de 29 de octubre de 1836, Gaceta de Madrid, n. 700, p.1-26 de noviembre de 1936.
25 Real orden de 29 de octubre…cit, p.2

En el plan académico propuesto en aquella misma norma para la enseñanza de la Teología, se establece en el Cap. II, nn. 30 a 38 de la Real Orden[26]. Se trata de un programa mucho más simple que el contemplado en el plan Carlomade, se limita a establecer que "la enseñanza de la teología se hará en siete cursos académicos", un número de horas específicas para cada materia, como Sagrada Escritura, Teología Moral, Teología pastoral, en el último curso se incorpora la asignatura Disciplina eclesiástica y como otra novedad a los planes anteriores, se incluye la oratoria sagrada, dada la importancia en la formación de los futuros líderes eclesiásticos en estas habilidades[27].

5. Las reformas de las facultades eclesiásticas con el régimen de Espartero

En 1841, España experimentó un cambio significativo en su dirección política con la asunción de la regencia por parte del general progresista Espartero, quien reemplazó a María Cristina. Esta transición marcó el comienzo de un nuevo periodo caracterizado por importantes reformas, entre las cuales destacó la desamortización eclesiástica del clero secular mediante Ley, de 2 de septiembre de 1841. Se procede también en estos momentos, a la unificación de la Facultad de Leyes y la de Cánones, creándose la Facultad de Jurisprudencia, estableciendo el plan de estudios aprobado por Real Decreto, de 1 de octubre de 1842[28], en desarrollo de lo previsto en el Decreto de 15 de julio de 1842[29].

La nueva organización de los estudios de Derecho incluyó cuatro cursos para obtener el grado de bachiller, ocho para el de licenciado y diez para el de doctor. Esta unificación final de Leyes y Cánones en Jurisprudencia marcó un cambio significativo, orientado a adaptar la universidad a las corrientes liberales del momento y se explicaba así en la norma dada en octubre de 1842.

> "La incorporación de la Facultad académica de cánones en la de leyes, mandada realizar por orden de V. A. de 15 de Julio último, supone un nuevo arreglo en la carrera de jurisprudencia; El Gobierno ha juzgado conveniente, no solo atender con este motivo a la enseñanza de uno y otro derecho, sino organizar

26 Gaceta de Madrid, n. 700, 6 de noviembre de 1836.

27 Laura Alins Rami, "La Universidad Sertoriana y la legislación docente de 1833 a 1845", *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 90 (1980) 301-324.

28 Gaceta de Madrid, n. 2914, 2 de octubre de 1842. https://www.boe.es/gazeta/dias/1842/10/02/pdfs/GMD-1842-2914.pdf

29 Colección de las leyes, decretos y declaraciones de las Cortes y de los Reales Decretos, Órdenes, Resoluciones y Reglamentos generales expedidos por las secretarias del Despacho, t. XXIX.47-49. Madrid 1843.

> la serie de los estudios en términos que satisfagan a los diferentes objetos de la ciencia y a las exigencias sociales de la época presente."[30]

Este proceso reflejaba, por un lado, la disminución de la influencia y competencias de la jurisdicción eclesiástica. Al mismo tiempo, la inclusión de asignaturas de Derecho Canónico y disciplina Eclesiástica en los estudios civiles de Derecho se justificaba en el nuevo contexto en el cual la aspiración del gobierno liberal era que el clero y la organización eclesiástica en España se incorporaran a la vida civil.

En términos de reformas en la educación jurídica, la unificación no se limitó a una reunión teórica de facultades, sino que implicó la supresión o absorción de la de Cánones por la de Leyes, consolidándose bajo el único nombre de Jurisprudencia. Según la perspectiva liberal, los Cánones no debían constituir una carrera independiente, sino más bien estudios auxiliares para teólogos y legistas.

El Decreto también estableció la creación de academias teórico-prácticas de jurisprudencia para preparar a los estudiantes para el ejercicio de la abogacía, además, se otorgaron compensaciones a los graduados en la Facultad de Cánones que se incorporaban a la de leyes.

En este contexto encontramos el nacimiento en 1835 de la Academia de Ciencias Eclesiásticas de San Isidoro y que en 1841 se denominará Academia Española de Ciencias Eclesiásticas cuya actividad estaba encaminada a asesorar a los gobiernos liberales en materia eclesiástica[31], y en la medida que correspondía a una de las academias, contribuir a la formación de juristas y clérigos, ofreciendo siempre, como era lógico, una perspectiva regalista en las cuestiones que surgían cuando había que aplicar en España las normas canónicas.

La reacción del clero fue consecuente y se pasó a no reconocer los estudios jurídicos realizados en las Facultades de Jurisprudencia a los seminaristas. Esto puede apreciarse al hilo de una curiosa la carta del clérigo y entonces senador Valentín Ortigosa dirigida en aquellos años (concretamente en 1843) al ministro de Gobernación[32] en la que se aborda la necesidad de reconocer los estudios realizados en instituciones universitarias estatales en los seminarios, para de este

30 Gaceta de Madrid, n. 2914, 2 de octubre de 1842, cit.

31 "Hay que llamar la atención sobre esta institución, la Academia de Ciencias Eclesiásticas de san Isidoro que había recibido unos nuevos estatutos en febrero de 1837. Precisamente en el preámbulo de la edición de estas reglas se puede leer como entre sus funciones estuvo una que le encomendó la autoridad «especialmente en los tres años de la pasada época constitucional», la censura de las obras que se publicaban en materia religiosa" Aurora M. López Medina, *Nolo Episcopari, Las batallas jurídicas de Valentín Ortigosa*, (Dykinson, 2023), 155.

32 A.D.E. Archivo Díaz de Escovar de Málaga. Fundación Unicaja 248. (4.11).

modo poder contar con un clero bien formado también en cuestiones civiles, y no solo en cuestiones de filosofía y teología, y que colaborase con el estado[33].

Si los estudios de cánones se habían convertido en la España liberal en una parte de los de Derecho en general ¿qué sucedía con los estudios de Teología, tradicionalmente orientados hacia la carrera eclesiástica? La desafección que gran parte del clero español sentía por los gobiernos liberales, y el incierto futuro de quienes se inclinaban a seguir la carrera eclesiástica, sin olvidar la norma que 1835 establece una limitación en España del número de clérigos-(R. Ord. De 8-X-1835)[34], tuvo como efecto automático el descenso de matriculados en los estudios de Teología. Al mismo tiempo que el gobierno no tuvo inconveniente en posibilitar la convalidación de los estudios realizados en Teología y Cánones para otras carreras con mayor porvenir (R. D. 19-VI-1837)[35]. Por otra parte, se tenía la percepción que en los seminarios se impartía educación antiliberal, lógico a la vista de la situación de permanente crisis que vivía la Iglesia con los sucesivos gobiernos especialmente desde enero de 1841, cuando se produjo el cierre de la Nunciatura de Madrid y el encargado de ella fue expulsado de España[36].

Los gobiernos liberales no habían ocultado desde 1835, sus intenciones de influir en la formación que se impartía en los seminarios, pero en muchos casos no resultaba fácil hacerlo por estar estas instituciones directamente sometidas a los obispos. Sin embargo, sí que resultaba más fácil dirigir la formación que se impartía en la universidad, concretamente en las Facultades de Teología. De ahí la importancia que tuvo derogar las disposiciones de Carlomade, que en lo que se refiere a la Teología tenía una línea muy definida y orientada al tomismo más clásico, como pudimos ver más arriba al referirnos a los textos recomendados para los estudios teológicos en España a partir de 1924.

En 1842 tras la supresión de la facultad de Teología y la unificación de los anteriores estudios de Leyes y Cánones en la Facultad de Jurisprudencia por el

33 A. M. López Medina, "Una ley imposible de aplicar: 1841, un clérigo liberal ante el subsidio de culto y clero," *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 63 (2023): 1-19.

34 Decretos de la Reina Isabel II, dados en su Real Nombre por su Augusta Madre Reina Gobernadora, y Reales Ordenes, Resolución y Reglamentos Generales expedidos por las secretarias del Despacho Universal, t. XX, Madrid, 453, 1835.

35 Colección de las Leyes, Decretos y Declaraciones de las Cortes y de los Reales Decretos, Órdenes y Resoluciones y Reglamentos generales expedidos por las Secretarías de Despacho", t. XXII, Madrid, 369-371, 1837.

36 Francisco Martí Gilabert, *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II*, (Ed. Universidad de Navarra, 1996) 118-121.

Regente del Reino[37], cambios siempre dirigidos por el régimen liberal con el fin de controlar al clero de la nación, hizo despertar poco a poco el interés de los obispos por la formación de los sacerdotes. Podían hacerlo, aunque con dificultad, en los seminarios y sin embargo difícilmente lo podrían hacer en las universidades donde "la autoridad política se había convertido en la responsable de la emisión de títulos y de ejercer la enseñanza teológica"[38]. Así las cosas, la caída definitiva del gobierno de Espartero abrió otros caminos a las relaciones entre la Iglesia y el estado. Este interés de los obispos en la formación de su futuro clero, se hizo más intensa tras entrar en vigor la exigencia de que cada diócesis contase con su propio seminario. Esto tuvo una consecuencia indirecta que nos narra Vázquez Vilanova quien, refiriéndose al seminario de Santiago de Compostela, escribe: "el seminario al contrario de lo que ocurría con la Universidad, era una institución abierta a todas las capas de la sociedad; más aún, el sistema de becas establecido por el arzobispo Vélez mostraba una clara predilección hacia los sectores más modestos. Sin duda se trataba de una nueva oportunidad para los hijos de los labradores o para los miembros de la clase media-baja"[39].

6. EL GOBIERNO PROVISIONAL DE JOAQUÍN MARÍA LÓPEZ

En el curso 1843-1844, tras la caída de los gabinetes progresistas, el gobierno provisional de Joaquín María López dispuso que los seminarios podían tener alumnos externos, sólo para los que pensaban seguir la carrera eclesiástica (D. 18-IX-1843), bajo el control eclesiástico, tal y como fue el deseo, del Concilio de Trento. Pero dada la devaluación de la enseñanza teológica que se impartía en los seminarios, la reforma de estos estudios prevista por la comisión de la Facultad de Teología de Madrid[40] insistiría en que era necesario proseguirlos exclusivamente en la universidad[41].

En 1844, España experimentaba un cambio religioso que marcó la transición desde una sociedad dominada por la Iglesia hacia una más tolerante y diversa. Los cambios políticos y eclesiásticos estaban conectados, compartiendo

37 Carlos Tormo Camallonga, "Los estudios y los estudiantes de jurisprudencia y teología tras la unificación de las facultades de leyes y cánones", *CIAN Revista de Historia de las Universidades, 8*(2005): 359–437.

38 *El católico*, 22 de noviembre de 1846, nº 2138, 386.

39 José Antonio Vázquez Vilanova, "Los estudios en los seminarios españoles del siglo XIX: el ejemplo de la diócesis compostelana", *Hispania Sacra* 54 (2002): 229.

40 *Boletín de Instrucción Pública*, t. VII, 383-405, 1844.

41 *Boletín de Instrucción Pública*, tomo VIII, 297-311, 1845.

ideales religioso-políticos. Las desamortizaciones y la reorganización eclesiástica eran los problemas que todavía marcaban la transformación impulsada por la tendencia liberal en la sociedad, que ya no desaparecería.

En estos años, la Iglesia carecía de una estructura económica adecuada y, esta situación repercutía en el nivel intelectual del clero. España se había quedado sin los grandes teólogos que tuvo antaño. Así lo reflejaban autores como el catedrático Vicente de la Fuente que en sus intervenciones en las Cortes expuso los siguiente: "en las universidades y seminarios no se ve en manos de los estudiantes de teología ni un solo libro de texto escrito por un español, y en algunos de ellos al hablar de los santos Padres, ni aún se ha cuidado de intercalar en la reimpresión los de la Iglesia de España, omitidos casi todos (…) A falta de teólogos, la Iglesia de España presenta un número considerable de literatos y poetas" [42].

La desaparición de las instituciones del Antiguo Régimen que se produjo a partir de 1833 afectó mucho a la Iglesia española. La supresión de congregaciones religiosas, las desamortizaciones y violencia empleada contra los clérigos contrarios al régimen, habían gastado a la Iglesia. Los moderados se encontraron con una Iglesia debilitada y la necesidad de reconstruir la colaboración con ella. En aquel momento surge un problema grave en la Iglesia universal, la difícil situación de los Estados pontificios. El apoyo de España a la causa territorial del papa puso fin al conflicto de nuestro país con Roma, logrando el reconocimiento de la reina Isabel II por parte del Papa Gregorio XVI. Para mejorar las relaciones, se implementó un programa llamado "la indemnización a la Iglesia", suspendiendo la venta de bienes del clero y planificando una futura dotación para el culto y el clero. Era la oportunidad de aclarar las competencias en materia de formación del clero y también de la enseñanza de Teología y Cánones en la Universidad española.

7. El plan de educación de 1845 y la reforma universitaria de 1847

El 27 de abril de 1845 el gobierno español firmó un convenio con la Santa Sede[43]. El artículo tercero establecía la creación inmediata de seminarios eclesiásticos en aquellas diócesis que aún no los tuvieran, confiando la organización, enseñanza, gobierno y administración de los mismos a la autoridad eclesiástica

42 Pedro Víctor de la Fuente, *Historia eclesiástica de España*, vol. 3 (Riera, 1855), 534–535.

43 Angelo Mercati, *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili 1870-1955*, (Ed. Poliglotta Vaticana, 1919).

que se guiaría por las normas canónicas, pero este convenio no llegó a ratificarse a los tres meses, como se establecía su artículo 15[44].

El gobierno mantuvo pues el control sobre la enseñanza teológica reservándose la elaboración de los programas oficiales de las asignaturas, la elección de los textos recomendados para seguirlas y la concesión de títulos. El nuevo plan de estudios de 1845 no gustó a muchos y aunque la cuestión central parecía ser la de la existencia o no de alumnos externos, subyacía la del control de la docencia que se impartía en ellos.

Durante la legislatura de 1845-1846, el diputado Gutiérrez de los Ríos defendió los seminarios en medio de un debate parlamentario con el ministro de Gobernación, Pidal, y otros diputados. Gutiérrez cuestionó las Reales Órdenes de 22 de abril y 18 de septiembre de 1843, que afectaban a los seminarios al prohibir la presencia de alumnos externos y limitar su función a la formación eclesiástica. A pesar de no obtener respuesta directa del gobierno, el Consejo de Instrucción Pública reaccionó a través del Boletín Oficial de Instrucción Pública[45]. Aun así, el gobierno era partidario de conservar el estudio de la Teología en las universidades [46.]

Tras la elección del Papa Pío IX, en junio de 1846, y el envío de un delegado apostólico a España, las negociaciones entre la Santa Sede y el gobierno español se oficializaron de nuevo y la situación fue siendo menos tensa.

Pero en las posteriores reformas de la enseñanza universitaria no se contó con la Iglesia Católica, generando un conflicto continuo de esta con el Estado. Pedro José Pidal puso en marcha en septiembre de 1845 una reforma universitaria con el propósito de reducir la enseñanza de la ciencia teológica con la intención de adaptarla a las necesidades de la sociedad española. Pero, la Iglesia buscaba la libertad de enseñanza en un ámbito que entendía que le era propio en un país confesional.

Además, es importante destacar que el número de estudiantes de Teología disminuyó gradualmente con el tiempo. Esto se refleja en la exposición que pre-

44 Mercati, *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili 1870-1955.*

45 *Boletín Oficial de Instrucción Pública*, 1 de junio de 1845, 297- 298.

46 Plan General de estudios, Real Decreto 17 de septiembre de 1845, Ministerio de Gobernación de España, Pedro José Pidal.

cedió al Plan de Estudios de 1845, donde Pidal menciona que en las trece universidades de España solo se habían matriculado 350 teólogos en años recientes (…)[47].

La respuesta a quién debió elaborar los estatutos y planes de estudios de los seminarios se tradujo en un proyecto de ley que ocasionó un interesante debate en el Congreso de los Diputados[48], pues el control y la regulación de los seminarios durante el siglo XIX en España generaron continuas tensiones entre la Iglesia y el Estado.

Posteriormente en 1847, siendo ministro del ramo Nicomedes Pastor Díaz, se llevó a cabo una reforma universitaria en España[49] que incluyó nuevos planes de estudio en la Facultad de Teología. Esto generó desacuerdos con el episcopado, ya que no siempre se les consultaba en la selección de los libros de texto, provocando serios conflictos con las autoridades eclesiásticas. La reestructuración de la Facultad de Teología fue realizada exclusivamente por el gobierno, dando lugar a problemas sobre la validez de las titulaciones por falta de habilitación canónica, ya que las universidades otorgaban grados en teología sin autorización de la Sede Apostólica y sin exigir profesión de fe. Otro nuevo conflicto, cuando se trataba de estabilizar las frágiles relaciones con la Iglesia muy afectadas por todos los sucesos acaecidos desde la llegada al trono de la reina Isabel II.

II. LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

1. La solución del concordato de 1851

Las reformas universitarias en España en la década de 1850, trajeron cambios significativos. La Iglesia, especialmente el Episcopado, no buscaba la eliminación de estas facultades, sino la independencia en la organización de los seminarios para preservar la formación del clero de interferencias no eclesiásticas y una circular del nuncio Juan Brunelli destacó la preocupación de la Santa Sede por salvaguardar la autonomía de los obispos en la formación sacerdotal. Finalmente, el artículo 28 del Concordato en efecto otorgó libertad a los obispos diocesanos para organizar los estudios en los seminarios, y que estos quedasen

47 Melquiades Andrés. *La supresión de la Facultad de Teología (1845-1855)*. (Aldecoa, 1976).

48 *Diario de las sesiones de Cortes Congreso de los Diputados*. Legislatura 1845 a 1846. 330-334. T I, Madrid, 1876.

49 https://rodin.uca.es/bitstream/handle/10498/24037/textocompleto24037.pdf?sequence=8&isAllowed=y

limitados a la carrera eclesiástica. Surgió la discusión sobre la separación de la carrera teológica de las universidades, apuntando hacia la exclusión total de la Facultad de Teología de las universidades y su concentración en los seminarios, como indicaba el acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno. Pero los grados mayores en Teología y Cánones solo podrían otorgarse en los llamados Seminarios Generales, creados por el gobierno con el beneplácito de Roma. En 1852 se dictaminó que mientras no se pudiesen crear estas nuevas instituciones podrían conceder esos grados los que pasaron a denominarse Seminarios centrales, los de Toledo, Valencia, Granada y Salamanca, a los que después se unieron los de Santiago de Compostela y Canarias. No es difícil imaginar que esto dio lugar muchos problemas y que la formación del clero sufrió fue deteriorándose en esta última mitad del s. XIX[50].

Este cambio producido en la universidad no hubiera sido posible si no fuera por el número significativo de obispos partidarios de integrar la fe católica en determinadas propuestas de la Ilustración[51]. En un momento en el que se trataba, siguiendo el modelo francés, de centralizar las instituciones de la enseñanza pública, los seminarios no tenían por qué conferir grados académicos a sus seminaristas, debían mantenerse exclusivamente como centro de formación de futuros sacerdotes y dejar que sólo los estudios de teología realizados en la universidad estatal tuviesen validez académica en todos los ámbitos[52]. Eso no sucedió con la legislación educativa del plan de estudios de 1850 que consideró a los seminarios como centros educativos, volviendo a ser incorporados a la universidad de su distrito académico (Art. 88). Siguiendo los estudios de estos centros se podrían obtener los grados académicos siempre que reunieran los requisitos fijados por el gobierno, esto es, siempre que siguieran el orden y del tiempo marcado por el plan de estudios, se cumpliesen los reglamentos vigentes, y se respetasen los programas fijados para cada asignatura y se usasen libros de textos recomendados (Art. 86).

El nuncio solicitó la opinión del episcopado, revelando que la preocupación principal era preservar la formación del clero, evitando que interviniese en ella

50 Primitivo Tineo, "Facultades de Teología de España: celebraciones en sus aniversarios," *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994): 333–382.

51 Teófanes Egido López, "Regalismo y relaciones Iglesia-Estado (s. XVIII)," en *Historia de la Iglesia en España*, vol. 4, *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, dirigida por Ricardo García Villoslada (Biblioteca de Autores Cristianos, 1979), 136–141. Cf. Pilar Pena-Búa, "El mundo de ayer: la monarquía hispánica. Aspectos filosóficos del orden político-jurídico de la Modernidad católica", *Cauriensia* 18 (2023):1205-1224. https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1205.

52 Manuel de Puelles, "Historia de la Educación en España, II. De las Cortes de Cádiz a la Revolución de 1868," (Ministerio de Educación y Ciencia,1985) ,439.

la autoridad no eclesiástica. La correspondencia entre el nuncio y los obispos de Barcelona, Lérida y Palencia revela la oposición de estos últimos a la supresión de las facultades de teología. Finalmente, el nuncio, al firmar el Concordato, presentó una nota reservada al gobierno, expresando detalladamente el espíritu del artículo 28 sobre la autoridad y libertad de los obispos en la organización de los seminarios[53].

Atendiendo a todos los antecedentes referidos, en el marco del Concordato de 1851, el artículo 28 condujo a la supresión de las facultades de Teología en las universidades. Un artículo que surgió de las negociaciones entre la Santa Sede y el Gobierno español, buscando asegurar la independencia de los estudios eclesiásticos y otorgar a los obispos control total sobre la formación en seminarios. Algunos obispos expresaron gratitud, pero también hubo oposición, especialmente del obispo de Lérida, quien argumentó contra la supresión de las de Teología y la separación de los estudios teológicos de las universidades civiles.

Así, por ejemplo, el 15 de julio de 1851 el obispo de Palencia contestando a la carta del Nuncio, escribía: "no puedo más que tributar a su eminencia reverendísima las más expresivas gracias por haber conseguido del Gobierno un convenio tan ventajoso para el bien de la Iglesia y de la Religión en España…"[54].

A lo que el nuncio responde el 18 de julio de 1851, poniendo de manifiesto claramente la postura de la Iglesia católica, "…por lo convenido entre la Santa Sede y el Gobierno de S. M. en cuanto a la separación de los estudios de la carrera eclesiástica de los de cualquiera otra, la facultad de teología deberá ser enteramente excluida de las universidades. Por consiguiente, los estudios de esta carrera se harán solamente en los seminarios…"[55].

En el proceso que llevó a la supresión de las facultades de Teología en las universidades, se evidenció la reticencia del obispo de Lérida. La carta del nuncio al obispo, fechada el 16 de mayo de 1852, señala la importancia de asegurar la independencia del episcopado en los estudios de la carrera eclesiástica. Pero no faltaron las consideraciones sobre la posibilidad de que la interferencia gubernamental en las universidades amenazara la autonomía de la Iglesia. La Santa

53 Melquiades Andrés Martín, "La supresión de las facultades de Teología en las universidades españolas (1845–1855): introducción y documentos," (Aldecoa, 1976).

54 Archivo del Ministerio de asuntos Exteriores de Madrid, Negociación del Concordato, legajo 115 del siglo XIX, documento 294. En Melquiades Andrés Martín, *La supresión de las Facultades de teología en las Universidades españolas.* (Aldecoa, 1976) 147-148.

55 Archivo Apostólico Vaticano, Nunciatura de Madrid, caja 337: apéndice documento número 4, Melquiades Andrés Martín, *La supresión de las Facultades de teología en las Universidades españolas.1845-1855,* 157-177.

Sede confió en el episcopado español para gestionar independientemente los seminarios, optando por extinguir las facultades de teología en las universidades y preservar el libre ejercicio de los derechos eclesiásticos. Los obispos de Palencia, Barcelona y Lérida contribuyeron ~~a~~ la redacción del anteproyecto del plan de estudios de los seminarios, una vez suprimidas las Facultades de Teología estatales. Tras enviarlo a los obispos de España para obtener sus opiniones, el plan definitivo se presentó al ministro de Gracia y Justicia y se publicó en septiembre de 1852. La correspondencia entre el nuncio y estos obispos proporciona una comprensión profunda de las razones detrás de la supresión de las facultades de teología en las universidades. Finalmente, el Decreto del Ministerio de Gracia y Justicia de mayo de 1852 dictó la supresión de las facultades de teología y reguló la enseñanza en los seminarios diocesanos tal como la habían diseñado los obispos, de conformidad con el espíritu del artículo 28 del Concordato.

Por ende, la supresión de las facultades estatales de Teología y Derecho Canónico generó preocupación entre los profesores y suscitó dudas sobre el proceso y las razones detrás de esta decisión. La falta de consenso y debate público en torno a la eliminación de estas facultades centenarias generó controversia. *El Católico*, un periódico de la época, instó a las autoridades religiosas y civiles a resolver los asuntos eclesiásticos para poner fin a la incertidumbre. El plan de educación de Seijas Lozano de agosto de 1850, fue el último antes de que la enseñanza teológica saliera de las universidades estatales en respuesta a la petición de la Iglesia.

El artículo 28 del Concordato estableció la creación de Seminarios generales y conciliares en España para formar sacerdotes, garantizando al menos un Seminario en cada diócesis. Los jóvenes aspirantes a recibir las sagradas órdenes serían educados conforme a lo establecido en el Concilio de Trento, y la enseñanza seguiría sus decretos. Este acuerdo marcó un hito en la relación Iglesia-Estado, proporcionando un marco claro para la educación religiosa y la formación del clero[56].

2. EL RESTABLECIMIENTO DE LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DURANTE EL BIENIO

Pero solo dos años después de su supresión, el Real Decreto de 25-VIII-1854, que firmaba José Alonso, presidiendo el gobierno entonces Baldomero Espartero, restableció la Facultad de Teología en la Universidad Central y en las

56 Melquiades Andrés Martín, La supresión de las Facultades de teología en las Universidades españolas, 157-177.

de Santiago, Sevilla y Zaragoza, y con ello se comenzó a reconstruir de nuevo la organización de los estudios teológicos en las universidades. En julio de 1854 daba comienzo un periodo de la historia de España que conocemos ahora con el nombre del "Bienio Progresista", y no deja de ser curioso que sea en este periodo cuando se restablezcan en España las Facultades de Teología.

Las razones que expone el ministro al solicitar a la reina el tomar esta medida son estas:

> "La memoria de los grandes hombres que desde su establecimiento han prestado servicios a la Iglesia y al Estado en los Concilio generales y en los consejos de los reyes, y las necesidades de la época actual en que debe fomentar la unión íntima de las doctrinas religiosas, morales y sociales, reclaman imperiosamente su restablecimiento"[57]

Y sin embargo no puede dejar de llamar la atención que esto se decretase el mismo día en el que se derogaban sendas órdenes expedidas en abril de 1852 y agosto de 1853, en las que se permitía a los obispos admitir a los estudios en los Seminarios a alumnos externos.

La Facultad de Teología volvía de nuevo en algunas universidades, la Central de Madrid, Santiago, Sevilla y Zaragoza, y los profesores cesados en virtud del Real decreto de 21 de mayo de 1852 se reintegraban a sus cátedras. Los que desde 1852 habían estudiado teología en los seminarios y ahora querían incorporarse a las universidades podrían hacerlo tras realizar los exámenes en las Facultades, según se reguló una circular de 2-9-1854 del ministro de Gracia y Justicia, referente a las condiciones para la incorporación a los estudios en las restablecidas facultades de Teología. De nuevo los grados de Bachiller en Teología se incorporaban a las universidades, dependiendo las facultades de Teología, en su organización y funcionamiento del Estado.

3. La desaparición definitiva de las facultades de Teología con la Gloriosa

Pero la desaparición definitiva de las facultades de teología en las universidades públicas en España, tuvo lugar en 1868. Era un contexto socio-político muy diferente a aquel en el que se había producido la primera supresión, aunque parecido al que produjo el restablecimiento de las Facultades de Teología en el Bienio Progresista.

57 El Boletín del Clero del Obispado de León de 2 de septiembre de 1854 reproducía este Decreto, al mismo tiempo que publicaba le prohibición para los seminarios de admitir seminaristas externos. https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1002667603

En esta ocasión se trataba del fruto de la implantación del liberalismo más radical y de una reorganización amparada por las libertades proclamadas por una revolución que tenía un trasfondo anticlerical.

La cuestión de la enseñanza religiosa, competencia del ministro de Fomento, en aquel entonces Manuel Ruiz Zorrilla, tomaron un rumbo distinto. El mismo ministro se convirtió en ministro de Gracia y Justicia en 1869. Fue un político progresista que repuso en sus cátedras a numerosos catedráticos que habían perdido su cátedra por motivos políticos en épocas anteriores con gobiernos moderados. Entre ellos destacamos a Sanz del Río, García Blanco, Giner de los Ríos, Castelar y Fernando de Castro.

Bajo el gobierno provisional del General Prim, mediante Decreto de 21 de octubre de 1868 se suprimieron las facultades de Teología en las universidades públicas, amparándose en el argumento de la neutralidad del Estado en cuestiones religiosas. Esta medida se justificó por la necesidad de separar la Ciencia universitaria y la Teología, manteniendo su independencia en sus respectivas áreas. Así aparecía en el preámbulo del decreto, y así se hizo el día 1 de noviembre, en la apertura del curso académico 1868-1869 en la universidad.

III. CONCLUSIONES

La desaparición de los estudios eclesiásticos en la Universidad española se produce de una manera gradual y hay que analizarla en el contexto político del s. XIX

El primer paso será analizar la cuestión en la Constitución de 1812, pues aunque su vigencia fue reducida e inestable, nos dejó, en el informe Quintana de 1813 y sobre todo en el Reglamento General de la Instrucción Pública, que vio la luz durante el Trienio Liberal, en 1821, una visión de los estudios de Teología y Cánones insertados en el sistema de instrucción que diseñaba la Constitución y que tenían como objetivo el mejorar la enseñanza en España, como medio para lograr la prosperidad de la nación. La acción de la Universidad y de la Iglesia se complementan, pues, según el Reglamento de 1821, los estudios prácticos de la Teología se realizarían en los Seminarios, que de este modo serían partícipes en el desarrollo de estos estudios. El papel que en la enseñanza superior se confiaba a las academias, los colegios profesionales y, para el caso de la Teología, a los Seminarios, nos da idea de un proyecto de formación superior muy completa y orientada a que los estudiantes adquiriesen además de conocimientos académicos, habilidades prácticas aprendidas de los profesionales de prestigios y los especialistas reconocidos.

El fin del Trienio da paso a la denominada "Década ominosa", y entre las primeras medidas que adoptará uno de los políticos destacados de ese periodo, Tadeo Carlomade, se encuentra la de proceder a una regulación de los estudios eclesiásticos en la Universidad, que en aquellos momentos empezaba a configurarse como una institución del estado. Su solución no podía ser la misma que la que se diseñó en el periodo de vigencia de la Constitución, y aunque ciertamente parte del clero, el afecto a la corona de Fernando VII, lo entendió como positivo, lo cierto es que se trataba de la aplicación del regalismo. El sistema que implantará en 1924 está basado en una Universidad centralizada, al estilo francés, donde toda la enseñanza está fuertemente controlada por el Estado. Los estudios eclesiásticos se regulan y se establecen cuáles serán los textos que deben manejar los alumnos, también para los estudios eclesiásticos que se realizaran en las Facultades de Teología. Este sistema difícilmente podría no dar problemas, de momento el estudio de cualquier autor no regalista estaba vetado.

La llegada al gobierno de los liberales tras la muerte de Fernando VII cambió muchas cosas, pero no cambió la actitud regalista del poder y el afán por controlar la enseñanza del clero, se hace más importante aún, en unos años en los que hubo una importante crisis en las relaciones entre España y Roma.

La ruptura de hecho de las relaciones entre España y la Santa Sede se prolongará durante años y son tiempos difíciles en los que las medidas de los liberales que no renuncian a las regalías tradicionales. La regulación de los estudios de los estudios de Teología y Cánones, son un instrumento en manos del gobierno que controla la universidad pública, para influir en la formación del clero español, cuyos intereses en ocasiones eran distintos a los de la Iglesia romana.

Será no tanto el interés por acabar con la formación en estas disciplinas religiosas sino el afán por controlarlas desde el gobierno, lo que esté detrás en los vaivenes de los planes de estudios de estas materias en las Universidades y en los Seminarios.

No es de extrañar que la primera supresión de las Facultades de Teología se hiciese a petición de la propia Iglesia y aprovechando el acuerdo concordatario de 1851, algunos obispos insistieron para que los estudios eclesiásticos se hicieran solo en establecimientos educativos de la Iglesia y se propugnó que algunos seminarios pudiesen otorgar esos grados académicos superiores, creando así el problema de los Seminarios centrales. Pero las consecuencias de esta medida, que suponía dejar unos estudios, los de Teología, en manos de la Iglesia, fue que muchos fueron los que se incorporaron a los seminarios para seguirlos. Esto no fue del agrado del gobierno que para evitar esta "fuga", du-

rante el bienio Progresista, acabó decidiendo restablecer las Facultades de Teología, arguyendo precisamente que eran muchos jóvenes que se decidieron a estudiar esta materia en los Seminarios. Sin duda resultaba más fácil a un gobierno controlar los estudios eclesiásticos que se realizaban en una Universidad civil, que en los Seminarios diocesanos.

Reavivadas durante el Bienio, solo la Gloriosa y sus aires anticlericales acabaría con estas Facultades de Teología estatales en España.

La historia de estos recelos entre la Iglesia y el Estado, la visión que, de la formación, también la del clero, se tenía desde las filas liberales, moderadas y progresistas, y la difícil posición de la Iglesia, que pasó por varios momentos críticos en el s.XIX, se reflejan en estos cambios de los planes de estudios, y en la crónica del fin de las Facultades de Cánones y de Teología en el panorama de los estudios universitarios de España.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alins Rami, Laura. "La Universidad Sertoriana y la legislación docente de 1833 a 1845". *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses* 90 (1980): 301–324.

Andrés Martín, Melquiades. "Facultades de teología, planes de estudio y proyecto de hombre". *Scripta Theologica* 12(1980): 161–169.

Andrés Martín, Melquiades. *La supresión de las facultades de Teología en las universidades españolas (1845–1855): introducción y documentos*, ed. Aldecoa, 1976.

Archivo Apostólico Vaticano, Nunciatura de Madrid. caja 337: apéndice documento número 4. Andrés Martín, M. *La supresión de las Facultades de teología en las Universidades españolas*. Burgos: Aldecoa.1845-1855, 157-177, 1976.

Archivo del Ministerio de asuntos Exteriores de Madrid, Negociación del Concordato, legajo 115 del siglo XIX, documento 294. En Andrés Martín, M. *La supresión de las Facultades de teología en las Universidades españolas.* Burgos: Aldecoa. 1845-1855, 147-148, 1976.

Boletín de Instrucción Pública, t. VII, 383-405, 1844.

Boletín de Instrucción Pública, t. VIII, 297-311, 1845.

Boletín Oficial de Instrucción Pública, t. VIII 297-298.

Cárcel Orti, Vicente. "Obispos intrusos". En *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, *vol.3*, dirigido por Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell, Instituto Enrique Flórez – C.S.I.C., 1972–1975.

Colección de las leyes, decretos y declaraciones de las Cortes y de los Reales Decretos, Órdenes, Resoluciones y Reglamentos generales expedidos por las Secretarías del Despacho, t. XXIX. 47-49. Madrid 1843.

Colección de las Leyes, Decretos y Declaraciones de las Cortes y de los Reales Decretos, Órdenes y Resoluciones y Reglamentos generales expedidos por las Secretarías de Despacho, t. XXII. Madrid, 369-371, 1837.

De la Fuente, Pedro Víctor. *Historia eclesiástica de España*, vol. 3. Ed. Riera, 1855.

De Puelles Benítez, Manuel. *Historia de la educación en España. II: De las Cortes de Cádiz a la Revolución de 1868*. Ed. Ministerio de Educación y Ciencia,1985.

Decretos de la Reina Isabel II, dados en su Real Nombre por su Augusta Madre Reina Gobernadora, y Reales Ordenes, Resolución y Reglamentos Generales expedidos por las secretarias del Despacho Universal, t. XX, Madrid, 453, 1835.

Diario de las sesiones de Cortes Congreso de los Diputados. Legislatura 1845 a 1846. 330-334. T I, Madrid, 1876.

Egido López, Teófanes. "Regalismo y relaciones Iglesia-Estado (s. XVIII)". En *Historia de la Iglesia en España*, vol. 4, *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, dirigida por Ricardo García Villoslada. Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

El católico, 22 de noviembre de 1846, nº 2138.

Gaceta de 1835. Circular a los prelados diocesanos. 14 de octubre de 1835. D.O. N. 292.

Gaceta de Madrid, n. 700, 6 de noviembre de 1836.

Gaceta de Madrid, n. 2914, 2 de octubre de 1842.

García, Carmen. *Génesis del sistema educativo liberal en España: del informe Quintana a la ley Moyano (1813–1857).* Ed. Universidad de Oviedo, 1994.

García Ruiz, Yolanda. "Educación y enseñanza en el primer texto legal educativo del constitucionalismo español: el Reglamento general de instrucción pública de 1821," en *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Vidal Guitarte Izquierdo*, vol. 1. Diputació Provincial de Castelló, 1999.

Gómez Moreno, Ángel. "El Reglamento General de Instrucción Pública de 1821: filosofía, análisis y valoración crítica", *Anuario de Pedagogía* 9 (2007): 161–176.

López Medina, Aurora María. "Una ley imposible de aplicar: 1841, un clérigo liberal ante el subsidio de culto y clero", *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 63 (2023): 1–19.

López Medina, Aurora María. *Nolo Episcopari: Las batallas jurídicas de Valentín Ortigosa*. Dykinson, 2023.

Martí Gilabert, Francisco. *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II*. Ediciones Universidad de Navarra, 1996.

Francisco Miguel Martínez Torres. "La supresión de las facultades de teología y derecho canónico en la universidad pública en el siglo XIX". *Revista Española de Derecho Canónico* 81, n. 196 (2024): 147–174

Molina González, José Rafael. "La enseñanza de las Sagradas Escrituras y la Retórica Sagrada en el Seminario Conciliar de Pamplona de 1831 a 1978". *Príncipe de Viana*, 258 (2013): 637-652.

Pena-Búa, Pilar. "El mundo de ayer: la monarquía hispánica. Aspectos filosóficos del orden político-jurídico de la Modernidad católica". *Cauriensia* 18 (2023): 1205-1224. https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1205

Pena González, Miguel Anxo. "Teología en Salamanca, siglo XIX: de la Universidad al Seminario Conciliar" en *Omnes enim creaturae effantur Deum: miscelánea Prof. Dr. Dionisio Castillo Caballero*. Ed. Naturaleza y Gracia, 2007.

Peset, José Luis y Mariano Peset, *La Universidad Española (siglos XVIII y XIX): despotismo ilustrado y revolución liberal*. Taurus, 1974.

Navarro Hinojosa, Rosario. "*El plan de estudios de 1824 en la Universidad de Sevilla*" Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 1984. http://hdl.handle.net/11441/47883

Real Orden 14 de octubre de 1824, Plan literario de estudios.

Real Orden 29 de octubre de 1836, Gaceta de Madrid, n. 700, p.1-26 de noviembre de 1936.

Real Decreto 17 de septiembre de 1845, Plan General de Estudios. Ministerio de Gobernación de España, Pedro José Pidal.

Real Orden señalando la carrera de estudios en Seminarios conciliares, Decretos de la Reina Doña Isabel II, dados en su real nombre por su augusta madre, La Reina Regente, t. XX, Madrid, 460-463, 1836.

Reglamento general de instrucción pública, decretado por las Cortes en 29 de junio de 1821.

Silva, E. "El plan de estudios y arreglo general de las universidades españolas, redactado por el padre Manuel Martínez, mercedario, obispo después de Málaga". *Boletín de la Orden de la Merced* 14, (1924) : 74–79.

Soria Luján, Daniel. "La instrucción pública en la Constitución de Cádiz de 1812". *Pensamiento Constitucional,* 17 (2012): 267–288.

Tormo Camallonga, Carlos. "Los estudios y los estudiantes de jurisprudencia y teología tras la unificación de las facultades de leyes y cánones". *CIAN. Revista de Historia de las Universidades 8* (2005): 359–437. https://hdl.handle.net/10016/1054

Tineo Tineo, Primitivo. "Facultades de Teología de España: celebraciones en sus aniversarios". *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994): 333–382.

Vázquez Vilanova, José Antonio. "Los estudios en los seminarios españoles del siglo XIX: el ejemplo de la diócesis compostelana". *Hispania Sacra* 54 (2002): 227–242.

Viñao Frago, Antonio. "Política educativa y política liberal de las Cortes de Cádiz: el informe Quintana". En *Historia de la educación en España y América. La educación en la España contemporánea*, coordinado por Buenaventura Delgado Criado. Morata, 1994.

Francisco Miguel Martínez Torres
Facultad de Derecho
Universidad de Huelva
Campus El Carmen. Avda. Tres de Marzo s/n
21007 Huelva (España)
https://orcid.org/0000-0002-1103-2572

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 395-410, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.395

DIVERSIDAD, INCLUSIÓN E IGUALDAD. LA SUBSIDIARIEDAD COMO POSIBLE PRINCIPIO REGULADOR*

DIVERSITY, INCLUSION AND EQUALITY. SUBSIDIARITY AS A POSSIBLE REGULATORY PRINCIPLE

PAZ MOLERO HERNÁNDEZ
Universidad Internacional de La Rioja

Recibido: 25/03/2024 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

Estas líneas pretenden dar una perspectiva nueva d e la diversidad y de la inclusión, abordándolas bajo el fundamento de la subsidiariedad, de modo que sea esta la que actúe de guía y mitigue los inherentes desafíos que en ocasiones ambas conllevan. Se trata de ver si, el principio tantas veces olvidado, de la subsidiariedad podría actuar de algún modo dando luces en esos conflictos y si, como principio regulador o guía, es anterior al derecho de inclusión y de respeto a la diversidad.

Para plantear bien el objeto de estudio se aborda previamente la relación entre desigualdad, justicia y pobreza con las que suele aparecer asociada la subsidiariedad. La

* Agradezco sinceramente al Prof. Dr. Martin Schlag, Director del Centro de Investigación *Market, Culture and Ethics,* de la Universidad Pontifica de la Santa Croce (Roma, Italia), sus sugerencias para abrir esta línea de investigación y sus comentarios, sin los que no hubiera sido posible este artículo.

cuestión no es tangencial, porque interpretar la lucha contra la pobreza y la lucha en favor de la justicia como lucha en contra de la desigualdad puede derivar en propuestas que llevan a soluciones a las que les falta la proporción que da el principio de subsidiariedad.

Para terminar, se concluye que este principio limita la intervención, pero la requiere. Expresa una visión tanto positiva como negativa del rol del estado o de las instancias superiores con respecto a la sociedad y al individuo. Es decir, es un tipo de asistencia no permanente y que no describe una forma definida de compartir tareas. Por tanto, respeta siempre la autonomía de cada persona y tiene que ser diseñada de manera que permita la emancipación de las personas y el desarrollo de su iniciativa y libertad.

Palabras clave: diversidad, igualdad, inclusión, subsidiariedad.

ABSTRACT

These lines aim to give a new perspective of diversity and the inclusion, approaching them under the foundation of subsidiarity, so that it is this that acts as a guide and mitigates the inherent challenges that both sometimes entail. It is about seeing if the so often forgotten principle of subsidiarity could act in some way by shedding light on these conflicts and if, as a regulating or guiding principle, it is prior to the right of inclusion and respect for diversity.

In order to properly present the object of study, the relationship between inequality, justice and poverty, with which subsidiarity is usually associated, is previously addressed. The issue is not tangential, because interpreting the fight against poverty and the fight for justice as a fight against inequality can lead to proposals that lead to solutions that lack the proportion given by the principle of subsidiarity.

Finally, it is concluded that this principle limits intervention, but requires it. It expresses both a positive and negative vision of the role of the state or higher authorities with respect to society and the individual. That is, it is a type of non-permanent assistance and does not describe a defined way of sharing tasks. Therefore, it always respects the autonomy of each person and must be designed in such a way that it allows the emancipation of people and the development of their initiative and freedom.

Keywords: diversity, equality, inclusion, subsidiarity.

I. INTRODUCCIÓN

Uno de los temas de gran actualidad y, a su vez, de gran complejidad hoy en día es la diversidad, por los desafíos que plantea respecto a la inmigración y a la igualdad de oportunidades, al intentar conjugarlas con la equidad y la inclusión. Estas líneas pretenden dar una perspectiva nueva de la diversidad y de la inclusión, desde un planteamiento interdisciplinar y comprehensivo, abordándolas bajo el fundamento de la subsidiariedad de modo que sea esta la que actúe de guía y mitigue los inherentes desafíos que en ocasiones ambas conllevan[1].

En numerosos países, se ha adoptado la terminología inclusiva, de favorecer la integración de la diversidad, y se han creado oficinas, estrategias para facilitarlo, auditorias, capacitaciones, métricas de contratación pero no se tiene la seguridad de si las respuestas a estas iniciativas están siendo ordenadas. Asegurar, por ejemplo, la efectiva igualdad de oportunidades para las personas que pertenecen a grupos más desfavorecidos y diversos no garantiza siempre estar actuando con equidad con el grupo o personas que se quedan fuera de esa minoría. Este modo de actuar lleva a veces a preguntarse qué aporta la diversidad como tal, la diversidad directamente procurada, y se genera la duda de si proteger la diversidad por la diversidad no es en realidad dejar sin igualdad de oportunidades a muchos, es decir, si la discriminación positiva hacia la diversidad es negativa hacia aquellos que tenían la capacidad de hacerlo pero que no cuentan con el aspecto diverso que se premia[2].

Nuestra pretensión en estas páginas es ver si el principio tantas veces olvidado de la subsidiariedad podría actuar de algún modo dando luces en esos conflictos y si, como principio regulador o guía es anterior al derecho de inclusión y de respeto a la diversidad.

Tradicionalmente, en filosofía moral y política, se distingue entre preceptos primarios, secundarios y terciarios.

> Por lo tocante a su cognoscibilidad los preceptos morales se dividen en primarios, segundos y terceros: primarios son aquellos principios supremos, evidentes en sí mismos, que se perciben por la mera enunciación de sus términos;

1 Sandrine Frémeaux, "A common good perspective on diversity", *Business Ethics Quarterly*, 30, n. 2 (2020): 200-228.

2 Cfr. Paz Molero Hernández, "Algunos desafíos del concepto de diversidad como consecuencia de la migración y del multiculturalismo", en *Investigación y transferencia de las Ciencias Sociales en un mundo en crisis,* coordinado por Manuel Bermúdez Vázquez y Alfonso Chaves Montero (Madrid: Dyckinson, 2022), 915-932.

> segundos, aquellos que se deducen claramente de los primeros, como consecuencias rigurosas e inmediatas de los mismos, y terceros, aquellos que dimanan del mismo origen, pero no pueden sacarse de allí sino mediante largos y difíciles raciocinios[3].

Y en derecho se ha aceptado, en general la existencia de las llamadas "generaciones de derechos"[4]. Una generación de derechos constituida por el largo pasado de tradiciones religiosas, culturales y filosóficas presentes en las civilizaciones y que recogen aspiraciones de dignidad, libertad y justicia de todo ser humano. Después vendrían los derechos de la libertad, integrado por derechos individuales, civiles y políticos que protegen al individuo frente al Estado. Un siguiente nivel los constituirían los derechos de la igualdad, que responden a la fórmula del Estado social del Derecho, y un último nivel que sería los derechos de solidaridad, derivados de las nuevas exigencias del desarrollo de la sociedad industrial. En este último nivel pueden situarse los derechos de la salud y del medio ambiente.

El principio de subsidiariedad sería posterior al de la dignidad de todo ser humano por el mero hecho de serlo, pero anterior y al derecho a la diversidad[5]. En la definición clásica es el principio que reduce la acción del estado a lo que la sociedad civil no puede alcanzar por sí misma[6]. Este principio, durante mucho tiempo desterrado del debate público, ha vuelto a despertar un profundo y amplio interés a finales del siglo pasado, cuando el Tratado de Maastricht de 1992 lo estableció explícitamente como uno de los ejes políticos y fundamentos institucionales de la Unión Europea. Desde esa fecha de aplicación, el principio de subsidiariedad en muchas legislaciones nacionales se ha convertido en uno de los referentes de los sistemas de bienestar de muchos países avanzados. La definición en el tratado de Maastricht es: "Este principio garantiza un grado de independencia para una autoridad inferior en relación con un organismo superior o para una autoridad local en relación con el gobierno central" (art. 5)[7]. En asuntos que no tiene competencia exclusiva, la Unión Europea puede intervenir cuando un estado miembro no puede hacer frente suficientemente ante un problema.

3 Rafael Fernández Concha, *Filosofía del Derecho* (Barcelona: Tipografía católica Casals, 1887), 72.

4 José Castán Tobeñas, *Los Derechos del Hombre* (Madrid: Reus, 1992), 44.

5 John McVea, John y Michael Naughton," Enriching Social Entrepreneurship", *Religions* 12, n. 173 (2021): 2-17.

6 Real Academia Española (s.f), *Diccionario de la lengua española* https://dle.rae.es/subsidiariedad

7 Unión Europea, Tratado de la Unión Europea, firmado en Maastricht el 7 de febrero de 1992. *Diario Oficial de la Unión Europea* L 191, 29 de julio de 1992, 1-112.

Desde el nacimiento de la empresa y las compañías modernas, con su creciente poder e influencia, la llamada a las empresas y a sus líderes por construir empresas socialmente responsables ha sido una constante. Sin embargo, con el comienzo del siglo XXI esta llamada a la responsabilidad social ha cambiado en el mundo de los negocios y ha dado un giro a lo que se está denominando capitalismo *woke,* caracterizado por la reevaluación de aspectos sobre la diversidad, la equidad y la inclusión. El profesor M. J. Naugton,, al evaluarlos, ha señalado la importancia del principio de subsidiariedad como principio más solvente y arraigado sobre el que fundamentar términos como diversidad, pues es entonces cuando tienen consecuencias y comportamientos positivos. En cambio, cuando se pierde de vista este principio, a su juicio, las consecuencias negativas son significativas y en gran medida no previstas ni deseadas en la medida que a su juicio solapan la libertad y creatividad personal. Vamos a analizarlo más detenidamente.

II. UNA CUESTIÓN PREVIA: LA RELACIÓN ENTRE DESIGUALDAD, JUSTICIA SOCIAL Y POBREZA

Pobreza, riqueza y justicia social son áreas de preocupación en el mundo moderno[8]. Más allá de las simples obligaciones que surgen de la sobreabundancia, existen principios de compromiso creativo que expresan décadas de reflexión ética sustantiva. La subsidiariedad sería uno de esos principios clave.

Para plantear bien el objeto de estudio hay que aclarar previamente la relación entre desigualdad, justicia y pobreza con las que suele aparecer asociada la subsidiariedad en el discurso tanto económico como social. La cuestión, aunque puede parecer tangencial, no lo es porque interpretar la lucha contra la pobreza y la lucha en favor de la justicia como lucha en contra de la desigualdad puede derivar en propuestas que llevan a soluciones a las que les falta la proporción que da el principio de subsidiariedad.

La pobreza y la desigualdad, aunque tienen relación, son realidades distintas pues obedecen a causas distintas. Cuando se las relaciona como si no fuera posible otra cosa que enriquecerse a costa de empobrecer a otros se hace una interpretación de la economía como si fuera un proceso de suma cero, como si lo que se lleva uno es porque se le quita a otro, pero eso es evidente que no siempre sucede. Todos conocemos sitios donde sus habitantes gozan de recursos

8 Scott Kelley, "Subsidiarity: Challenging the top down bias", *Journal of Religion and Business Ethics* 1, n. 2 (2010): 3-12.

suficientes, viven con desahogo, pero existe entre ellos notable desigualdad de riqueza, fruto de la propia diversidad de cada uno, de habilidades, de talentos, de ambición profesional, de intereses, de los que brota espontáneamente la diferencia de riqueza.

Respecto a la relación entre desigualdad y justicia, existen situaciones en las que la desigualdad es claramente injusta

> Son los casos en los que la desigualdad es consecuencia de comportamientos mediante los cuales con toda evidencia unos se enriquecen a costa de otros, como puede ser el fraude, la estafa, la explotación de personas indefensas por parte de quienes cuenta con la ayuda del poder político o pueden someter a los demás con la violencia. Se trata de comportamientos claramente inmorales e ilegales que todos sabemos que se deben perseguir y castigar (…). Lo que resulta más problemático es la posición de quienes piensan que la igualdad es la esencia de la justicia social[9].

El libre mercado, de suyo, no tiene por qué generar un orden injusto, sus resultados pueden serlo, pero no a causa de su dinámica propia sino por la justicia del marco legal e institucional en el que se desarrolla. Si consideramos que la igualdad se tiene que identificar con la justicia entonces estaríamos justificando moralmente la alteración coercitiva del estado de los procesos económicos.

En algunos sectores, se aboga por una mejor justicia distributiva entendiendo que eso acabará con la injusticia de la pobreza, sin embargo, la justicia y la pobreza dependen de muchos factores: recursos naturales, marco cultural, jurídico y político, hábitos y motivación de los ciudadanos para el trabajo etc. Si en aras a una mejor distribución se niega libertad económica, se puede destruir el espíritu de iniciativa, es decir, la subjetividad creativa del ciudadano. Las políticas de redistribución tienen el efecto no de obtener recursos de la población rica y transferirlos a la más pobre, sino de trasferir recursos y poder de la población al estado. Lo que realmente genera la redistribución es centralismo.

> Esto lleva al observador a preguntarse hasta dónde la demanda de igualdad se dirige contra la desigualdad misma y es, por consiguiente, una demanda fundamental. y hasta dónde se dirige contra un determinado conjunto de desigualdades y por lo tanto es un paso inconsciente en un cambio de élites[10].

9 Ángel Rodríguez Luño, "Economía y desigualdad", *eticaepolitica*, 2018. https://www.eticaepolitica.net/eticapolitica.htm

10 Bertrand De Jouvenel, *La ética de la redistribución* (Madrid: Encuentro, 2011), 107.

En cambio, es perfectamente justo y compatible con el respeto a la libertad pensar que es debido que los que disponen de más recursos los usen en beneficio de los que están más necesitados, se puede pensar que es un deber objetivo de solidaridad y que es justo que el Estado lo promueva e incentive. Asimismo, también es respetuoso con la libertad que el estado y las entidades o empresas de nivel superior, cooperen y den apoyo en el desarrollo de los que están por debajo sin mermar su autonomía y sin que esa ayuda merme su autonomía y su responsabilidad. Este último es el principio de subsidiariedad.

III. EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD

Este principio establece que las tareas o funciones en una sociedad no deben asignarse a un nivel superior de autoridad si las puede realizar una entidad menor o subordinada, a su vez, establece que la autoridad mayor puede ayudar a la menor, pero sin que esta pierda su autonomía

> Transferido al contexto social y político, el principio establece que en una sociedad no se debe asignar ninguna tarea a un nivel superior de autoridad si puede lograrse mediante una entidad menor y subordinada, pero que en los casos en que una tarea específica no puede ser realizada por el subordinado entidad, se requiere la asistencia de instancias superiores. En escritos contemporáneos, el principio de subsidiariedad se discute principalmente desde dos perspectivas: desde una perspectiva política la subsidiariedad es vista como el principio fundamental de los órdenes políticos organizados, mientras que como principio social la subsidiariedad denota la tarea compartida entre diferentes capas en sociedad[11].

En el contexto político, la subsidiariedad se convirtió en uno de los principios básicos del federalismo. No en vano, la idea de órganos estatales organizados subsidiarios ya ha sido formulado por los padres fundadores de los Estados Unidos.

En general, el principio de subsidiariedad funciona de dos maneras: por un lado, defiende las instancias subordinadas de injerencias ilegítimas de entidades políticas superiores si los objetivos previstos se pueden lograr en el nivel inferior. Del otro, constituye un derecho a la asistencia del superior en capas de la sociedad si el cumplimiento de tareas específicas excede los medios y capacidades de las entidades inferiores. Por lo tanto, la subsidiariedad de alguna manera es un principio paradójico. Limita la intervención, pero la requiere. Expresa una

11 Michael Ablander, "How to Overcome Structural Injustice? Social Connectedness and the Tenet of Subsidiarity", *Journal of Business Ethics* 162 (2020): 723.

visión tanto positiva como negativa del rol del estado o de las instancias superiores con respecto a la sociedad y al individuo.

Cabe señalar que este tipo de asistencia no es ni permanente ni describe una forma definida de compartir tareas. Dicha asistencia ha de respetar siempre la autonomía de cada persona y por lo tanto tiene que ser diseñada de manera que permita la emancipación de las personas y su participación en la vida social volviendo a asumir la responsabilidad de sus propios asuntos.

Trasladado al contexto empresarial y social, el principio de subsidiariedad también se puede utilizar para aclarar las responsabilidades sociales específicas de las compañías o empresas en las economías globalizadas. En su rol de ciudadano corporativo una empresa no es solo un actor económico sino también un actor político que es invocado para actuar en interés de la comunidad y asumir responsabilidades por los demás y por el bien común más allá de sus actividades empresariales.

Desde esta perspectiva, las empresas o compañías no sólo tienen responsabilidad moral por sus prácticas de gestión y su política de empresa. Como actores secundarios en la sociedad las empresas también tienen obligaciones morales para mejorar las condiciones sociales y ambientales. Tal obligación moral no resulta de una responsabilidad por lo que las empresas han hecho en el pasado, o debe confundirse con un compromiso discrecional puro, en el sentido de la filantropía corporativa. De acuerdo con los principios de subsidiariedad y solidaridad, tal obligación resulta de las obligaciones políticas y morales de cada grupo en sociedad por contribuir a la prosperidad de la sociedad dentro de sus posibilidades.

Como principio de gobernanza, la subsidiariedad constituye una regla prioritaria, que da a las entidades más pequeñas precedencia sobre las más altas instancias. Solo en los casos en que los actores individuales no puedan resolver los problemas por sí mismos, las instancias superiores tienen una responsabilidad de ayudar. Sin embargo, la responsabilidad en tales casos no se traslada necesariamente al estado o nación como agente de última instancia. Dado que la comunidad puede describirse como una estructura jerárquica, de diferentes capas, la responsabilidad de ayudar a aquellos en la necesidad recae primero en los actores secundarios de la sociedad.

Como se ha dicho más arriba, los actores secundarios, las empresas, tienen deberes concretos para fomentar el bienestar de la sociedad, mejorar las condiciones de vida de todos los ciudadanos y fomentar la igualdad y el respeto a las minorías. En los casos en que las condiciones estructurales causen desventajas para el individuo, y donde cambiar estas condiciones exceda los medios del individuo, las empresas -como actores del nivel secundario- tienen que ayudar.

Sin embargo, tal asistencia no exime al individuo de ser actor de sus responsabilidades en primer lugar. Dado que la subsidiariedad es un tipo de asistencia a las personas necesitadas, pero cuyo fin es siempre lograr su emancipación, la asistencia de instancias de orden superior también incluye la colaboración de las capas inferiores de la sociedad. Esto significa que el apoyo solo debe otorgarse si las entidades de nivel inferior cumplieron con sus deberes.

Este, por ejemplo, podría ser el caso cuando la tasa de desempleo de la sociedad alcanza un punto que no es deseable para la comunidad en su conjunto y que pueda amenazar la paz social. En tales casos, las comunidades de distinto tipo tienen que intervenir y tomar medidas para reducir la tasa de desempleo de la sociedad, pero no debido a las injusticias por las que se puedan enfrentar los distintos individuos sino por el interés de la sociedad. Cualquier otra forma de asistencia en estos casos es filantrópica por naturaleza y, aunque loable, no se deriva de deberes perfectos constituidos por el principio de subsidiariedad.

Por otro lado, la asistencia es obligatoria en los casos en que la realización de determinadas tareas exceda los medios de los individuos afectados por injusticias estructurales. Este podría ser el caso de un problema que a veces solo puede ser resuelto por colaboración, o debido a la falta de recursos de los individuos para realizar su tarea por sus propias capacidades. Así, por ejemplo, problemas como el analfabetismo, la debilidad en la atención médica, corrupción, explotación laboral infantil, carecer de infraestructura, por ejemplo, para garantizar la movilidad en el lugar de trabajo, etc., Estos problemas solo pueden ser resueltos por acción conjunta o por instancias superiores de la sociedad. Las instancias superiores tienen deberes de asistencia, más aún cuando las debilidades de los que están por debajo no pueden ser únicamente sobre la base de la benevolencia.

Las funciones positivas de la subsidiariedad son dos. El empoderamiento que articula un deber positivo de intervenir en caso de necesidad. La segunda función positiva de subsidiariedad es el pluralismo colaborativo, que describe la actividad creativa que florece en múltiples facetas de la vida social a través del sano funcionamiento de instituciones intermediarias en contraste con cualquier teoría social que sea excesivamente colectivista o individualista. El empoderamiento y el pluralismo colaborativo excluyen cualquier acción que funcione como un mecanismo de exclusión social[12].

12 Kelley, "Subsidiarity: Challenging…", 4.

1. LA SUBSIDIARIEDAD COMO PRINCIPIO RECTOR

El orden de nuestra sociedad, el mismo orden del mercado y el orden moral imperante no se compromete con ningún conjunto de roles o de relaciones prescritas. Las convicciones pueden cambiar sin ningún estigma de apostasía, sin embargo, los vínculos que se crean pueden resultar efectivos sin ser rígidos. Así funciona la sociedad civil en los países de Occidente y este es su orden de la libertad que resulta enormemente atractivo. El atractivo está en limitar el poder del estado y cualquier otro que se imponga dogmáticamente.

> esto requeriría el desarrollo de derechos argumentados en la defensa de la sociedad civil. Uno de estos derechos que es un principio rector porque dirige acciones posteriores es el principio de la subsidiariedad. Hittinger lo explica como un principio que gobierna las relaciones de funciones que ya están distribuidas.

El concepto de subsidiariedad se desarrolla primero en la idea de una pluralidad de funciones en la sociedad y solo en segundo lugar en términos relacionados con cuestiones políticas o de ayuda estatal. Así la noción de función unifica dos cosas que, a menudo, se escinden en el pensamiento social y político moderno, primero lo que el hombre reclama como propio, y segundo, lo que el hombre tiene que dar como don de servicio[13].

Es decir, para entender bien este principio no basta con entender que el hombre es un animal social sino también el status de las distintas sociedades -familias, grupos de jóvenes, sindicados, etc.- y los roles sociales que hay dentro de un estado. Es decir, que los derechos y principios no se derivan de la naturaleza humana en abstracto sino de esta como portadora de una función social.

La subsidiariedad, por tanto, es un principio derivado de la justicia social, a saber, que cuando el subsidio se dé por las partes al todo o por el todo a las partes, la pluralidad de funciones no deber ser destruida o absorbida. Es decir, la propuesta de este principio es que sea entendido como un principio de no absorción, más que como un principio que requiere devolución, ya que esta presupone que el gobierno central tiene un poder plenario y que por ello puede decidir si redistribuirlo a otros poderes o autoridades.

En primer lugar, el principio de subsidiariedad no exige el nivel más bajo posible, como si el subsidio solo tuviera lugar en situaciones extremas, sino el nivel adecuado. Lo propio, en este caso, no está determinado por el tamaño o la

13 Russel Hittinger, "Social roles and ruling virtues in catholic social doctrine", *Annales theologici* 16 n. 2 (2016): 302.

localización. En segundo lugar, la subsidiariedad no implica "per se" una deficiencia en la persona u oficina que recibe el subsidio. La familia, por ejemplo, puede recibir ayuda de la comunidad política más amplia, pero eso no significa que la familia sea en sí misma deficiente, sino que la función única de la familia no constituye la totalidad del bien común, y es completamente natural para la familia depender de instituciones distintas de sí misma. Tercero, a veces realmente hay una deficiencia. Una familia, por continuar con el mismo ejemplo, puede desmoronarse y otro poder puede intervenir para ayudar. La subsidiariedad, en este tipo de casos, exige que la intervención tenga como objetivo la restauración más que la absorción o eliminación de la función, misión, rol de la institución asistida. En cuarto lugar, la subsidiariedad no rige la distribución de cargos o de competencias. La cuestión de las relaciones justas entre los cargos sociales y las instituciones presupone la existencia de estas formas sociales con su ser propio, la subsidiariedad entraría. en todo caso, después.

La pluralidad de formas sociales merece no solo inmunidad frente al poder estatal sino, lo que es más importante, reconocimiento como entidades públicas que tienen su propia propiedad. Desde esta perspectiva el principio de subsidiariedad tiene un contexto social desde el que operar. Hay un derecho del estado, pero está relacionado con la responsabilidad de reconocer los derechos anteriores: del ser humano, de la familia, de propiedad, de asociación[14].

Después de 1945, el consenso occidental sobre la organización externa de la libertad ha propuesto una concepción diferente del hombre y de la sociedad: gobierno constitucionalmente limitado, papel fundamental de los derechos humanos, libre mercado -sujeto a consideraciones de bien común-, entre otros. Los principios de pluralismo social y de subsidiariedad deben leerse a la luz de esta dialéctica. En este sentido la diversidad integral no puede ir en contra de un sano pluralismo y las leyes que la promueven no pueden ser ajenas a que se trata de ser un facilitador o coordinador, pero no deben imponerse y mucho menos hacer peligrar otros principios por ejemplo la igualdad de oportunidades.

2. Características de la subsidiariedad

Así como la subsidiariedad significa, a nivel político, que el Estado alienta a las empresas como iniciativas privadas para responder mejor a las necesidades de la sociedad en general. la subsidiariedad significa, dentro de las empresas, que los

14 Alice Martini, Alice y Luca Spataro, "The principle of subsidiarity and the ethical factor in Giuseppe Toniolo's thought", *Journal of Business Ethics* 153, n. 1 (2018): 105-119.

empleados con un mayor nivel de responsabilidad dotan de medios y autonomía a los de niveles inferiores para que puedan alcanzar sus objetivos y asumir sus responsabilidades. Pero el ejercicio subsidiario de la autoridad no puede limitarse al mero otorgar una mayor autonomía, también presupone una orientación clara, en la que el bien comunitario de la empresa encaja en una comunidad más amplia, la sociedad, lo que permite que tanto los empresarios como los clientes persigan objetivos comunes y compartan un proyecto común. En otras palabras, la cuestión de cómo el bien común de la empresa se inserta en el bien común de la sociedad puede convertirse en una brújula fundamental para definir los objetivos estratégicos de la empresa. Los principios de subsidiariedad y totalidad invitan a los profesionales a considerar la precisión técnica como un medio al servicio del objeto social de la empresa, y no como un fin en sí mismo. Alentados a reflexionar sobre cómo pueden responder a las necesidades de la sociedad, pueden evitar un enfoque excesivo en el imperativo de la precisión técnica.

El principio de subsidiariedad puede verse reforzado por la aplicación del principio de totalidad, que alienta a los líderes, gerentes y, más específicamente, a los empresarios a ampliar sus horizontes y ver el bien mayor que los beneficiará. Esta superioridad del todo sobre las partes también significa que "el bien común de cualquier comunidad está incrustado en el bien común de una comunidad más grande [de modo que] el bien común de una empresa comercial debe ser coherente con el bien común de la sociedad"[15].

Los buenos empresarios reconocen, sin embargo, que el trabajo afecta no sólo a su carácter sino también al de los empleados con los que trabajan. Este reconocimiento debe mover a los buenos empresarios a estructurar el trabajo de acuerdo con un segundo principio de "buen trabajo", es decir, de subsidiariedad. Este principio fomenta el crecimiento de los empleados al brindarles oportunidades para que ejerzan sus talentos y habilidades a medida que contribuyen a la misión de la organización. El principio de subsidiariedad dentro de una organización fomenta tres responsabilidades tanto del empresario como del empleado.

La paradoja aquí es sorprendente: los empresarios y gerentes a menudo no sienten la necesidad de hacer mejor uso de los talentos, destrezas y habilidades disponibles del trabajador. De hecho, los trabajadores a menudo son lamentablemente subutilizados y activamente descalificados para minimizar la indemnización que les pudiera corresponder. El principio de subsidiariedad obliga, en primer lugar, a los empresarios a tomar en serio la tarea de extraer todo el talento, conocimientos, habilidades y destrezas de trabajadores mediante la creación de

15 Melé, "Integrating personalism …", 235.

una cultura que invite a la iniciativa, la innovación, la creatividad y el sentido de responsabilidad compartida. Las dos reglas generales que guían la subsidiariedad son "dar tanta libertad como sea posible y tanta autoridad como sea necesaria" y "empujar hacia abajo la toma de decisiones a su nivel más apropiado"[16].

En segundo lugar, los buenos empresarios deben enseñar, desarrollar y equipar adecuadamente a los empleados, asegurándose de que tengan las herramientas, la capacitación y la experiencia adecuadas para llevar a cabo sus tareas, para proporcionar la educación y las habilidades para llevar a cabo tal trabajo. La regla general aquí es que los más cercanos al trabajo a menudo saben más sobre el trabajo, especialmente cuando están bien educados y equipados. Este principio requiere que nos preocupemos por el desarrollo y florecimiento de los seres humanos que trabajan para nosotros mientras están trabajando, en lugar de simplemente esperar que los rendimientos financieros del trabajo les permitan florecer fuera del trabajo cuando van a casa.

Tercero, los buenos empresarios establecen fuertes relaciones con sus empleados cuando delegan con profunda confianza. Cuando los empresarios asumen, de este modo, los riesgos de delegar la toma de decisiones a niveles inferiores, están concediendo una importante autoridad al empleado. Cuando los empleados ejercen esta autoridad en libertad, responsabilidad y competencia, se forman lazos de confianza fortaleciendo las relaciones entre ellos. Asumir el riesgo de las decisiones es lo que puede transformar la delegación de una mera técnica de gestión a la delegación como parte de la virtud de la confianza, que contribuye a fortalecer los lazos de conexión.

Alguien que simplemente delega para maximizar la eficiencia es alguien que recuperará la autoridad en cualquier momento, a menudo en momentos de mayor estrés, lo que es precisamente el crisol donde solo se puede ganar o perder la confianza más profunda. En tal situación, los empleados no están llamados al mismo nivel de excelencia y participación que en una situación que se rija por el principio de subsidiariedad, donde la delegación forma parte de una relación más profunda. La regla general aquí es evitar la microgestión.

El peligro para los empresarios es que pueden ver todo esto como que no es su negocio: una idea potencialmente reforzada por la implicación de que "si quieres ese tipo de cosas, entonces deberías ir a trabajar para una empresa social o una organización benéfica" [17]. El peligro, por contraste, para los llamados emprendedores sociales es que su definición del bien puede obsesionarse con los bienes

16 McVea, y Naughton, "Enriching Social….", 7.
17 McVea y Naughton, "Enriching Social….", 216.

o servicios que brindan, y por negligencia, pueden dejar de crear buen trabajo. Incluso las organizaciones altruistas pueden convertirse en talleres de explotación al servicio de los necesitados. No importa cuán buenos sean sus productos, si las organizaciones roban oportunidades a los empleados de ejercer la iniciativa personal, disminuir sus responsabilidades o agotar a los trabajadores en momentos críticos, entonces no importa la justicia de su causa, producirán injusticia.

IV.A MODO DE CONCLUSIÓN

Desde la perspectiva de un orden social basado en el principio de subsidiariedad, las diferentes capas de la sociedad tendrían que colaborar para superar las injusticias estructurales y fomentar la sociedad del bienestar. Si las condiciones estructurales conducen a desventajas para los individuos, a en vez de facilitar la igualdad favorecer en ocasiones la discriminación, y si cambiar estas condiciones excede los medios de estos individuos, entonces tendrían que asistir actores del nivel secundario.

En este sentido, las empresas o compañías juegan un papel crucial en la superación de problemas sociales. Como actores secundarios, llevan a cabo acciones concretas, deberes para fomentar el bienestar social y mejorar las condiciones de vida justa de los ciudadanos. Así el principio de subsidiariedad responde a la pregunta de cómo la acción colectiva puede organizarse de una manera más estratificada y qué responsabilidades tienen que asumir las empresas en el proceso de superar las injusticias estructurales.

Refiriéndose al problema de la injusticia estructural, este significaría que las compañías tienen deberes específicos para resolver problemas de injusticia estructural si los niveles más bajos en la sociedad son incapaces de abordar adecuadamente estos problemas y si tienen competencias específicas para abordar este tipo de problemas. Esto se refiere especialmente a la economía y a las condiciones de la sociedad, pero también podría abarcar responsabilidades para mejoras sociales o ambientales y, en algunos casos, también se referiría a responsabilidades específicas para el cuidado de la salud o la nutrición, según las competencias específicas de las empresas.

Visto desde la perspectiva de la subsidiariedad, las empresas son socialmente actores de un nivel secundario en la sociedad, obligados a contribuir al bienestar de la sociedad del modo en que ellas consideren y que sea parte de su objeto como empresas o corporaciones. Como hemos visto en el caso reciente de la guerra en Ucrania, la responsabilidad de las grandes empresas, poniendo

sanciones a su comercio en Rusia, ha supuesto tomar parte en el conflicto a favor del derecho a no ser invadido impunemente.

La referencia al principio de subsidiariedad podría ayudar también a superar los desafíos que conlleva conjugar igualdad, diversidad e inclusión, ya que permite que el individuo traslade la responsabilidad a instancias de más alto nivel en la sociedad si el cumplimiento de la respectiva tarea excede sus capacidades y, al mismo tiempo, limita el rango de responsabilidad a las partes directamente involucradas.

Por último, pero no por ello asunto menor, está el papel de los gobiernos. Aunque los estados no son el actor de último recurso, sin embargo, siguen siendo importantes actores en sociedades de orden subsidiario. Dado que las comunidades o los estados también pueden beneficiarse de estructuras injustas, su papel en el proceso de superación de la injusticia estructural tiene que ser examinado críticamente. En este sentido, cabe preguntarse cómo las responsabilidades pueden cambiar en casos de estados débiles o en los casos en que los estados no están dispuestos a mejorar las condiciones sociales de los grupos desfavorecidos en sus respectivos dominios. Si bien la mayoría de los académicos en este contexto alegan a favor de las intervenciones de la comunidad internacional, O'Neill (2001) defiende que, incluso en tales casos, las empresas multinacionales tienen capacidad para contribuir al restablecimiento de una justicia política[18].

La subsidiariedad a nivel estatal no consiste en asumir tareas para lograr una mayor eficiencia, sino en apoyar a las instancias inferiores a percibir y verificar las tareas que les son propicias. Es, por tanto, respeto a la libertad de oportunidades y protección y fomento de la responsabilidad personal, favoreciéndolas, pero no con todo tipo de subsidios sino facilitando la creatividad e iniciativa personal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ablander, Michael. “How to Overcome Structural Injustice? Social Connectedness and the Tenet of Subsidiarity”. *Journal of Business Ethics* 162 (2020): 719-732.

Castán Tobeñas, José. *Los Derechos del Hombre*. Madrid: Reus, 1992.

18 Martin Rhonheimer, *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana: Ensayos para un encuentro entre economía y mercado y pensamiento cristiano* (Madrid: Unión Editorial, 2017).

Costa, Erika y Tommaso Ramus. "The Italian Economia Aziendale and Catholic social teaching: How to apply the common good principle at the managerial level". *Journal of Business Ethics* 106, n. 1 (2012): 103-116.

De Jouvenel, Bertrand. *La ética de la redistribución*. Madrid: Encuentro, 2011.

Fernández Concha, Rafael. *Filosofía del Derecho.* Barcelona: Tipografía católica Casals, 1887.

Frémeaux, Sandrine. "A common good perspective on diversity". *Business Ethics Quarterly* 30, n. 2 (2020): 200-228.

Hittinger, Russell. "Social roles and ruling virtues in catholic social doctrine". *Annales theologici* 16, n. 2 (2016): 295-318.

Kelley, Scott. "Subsidiarity: Challenging the top down bias". *Journal of Religion and Business Ethics* 1, n. 2 (2010): 3-12.

Martini, Alice y Luca Spataro. "The principle of subsidiarity and the ethical factor in Giuseppe Toniolo's thought". *Journal of Business Ethics*, *153*(1) (2018): 105-119.

McVea, John y Michael Naughton. "Enriching Social Entrepreneurship". *Religions* 12, n. 173 (2021): 2-17.

Melé, Domenech. "Integrating personalism into virtue-based business ethics: The personalist and the common good principles". *Journal of Business ethics* 88, n. 1 (2009): 227-244.

Molero Hernández, Paz. "Algunos desafíos del concepto de diversidad como consecuencia de la migración y del multiculturalismo". *Investigación y transferencia de las Ciencias Sociales en un mundo en crisis,* coordinado por Manuel Bermúdez Vázquez, Alfonso Chaves Montero, 915-932. Madrid: Dyckinson, 2022.

Real Academia Española (s.f). En *Diccionario de la lengua española*. https://dle.rae.es/subsidiariedad

Rhonheimer, Martin. *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana: Ensayos para un encuentro entre economía y mercado y pensamiento cristiano*. Madrid: Unión Editorial, 2017.

Rodríguez Luño, Ángel. "Economía y desigualdad", *eticaepolitica*, 2018. https://www.eticaepolitica.net/eticapolitica.htm

Sison, Alejo José y Joan Fontrodona. "Participating in the common good of the firm", *Journal of Business Ethics* 113, n. 4 (2013): 611-625.

Unión Europea. Tratado de la Unión Europea, firmado en Maastricht el 7 de febrero de 1992. *Diario Oficial de la Unión Europea* L 191, 29 de julio de 1992, 1-112.

Paz Molero Hernández
Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades
Universidad Internacional de La Rioja
Av. de la Paz, 137 - 26006 Logroño (España)
https://orcid.org/0000-0002-1743-5110

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 411-432, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.411

EL CONOCIMIENTO DIVINO DE LOS MALES SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

THE DIVINE KNOWLEDGE OF EVIL ACCORDING TO THOMAS AQUINAS

ENRIQUE MOROS CLARAMUNT
Universidad de Navarra

ENMANUEL CORREA
Universidad de Navarra

Recibido: 01/02/2022 Aceptado: 26/06/2022

RESUMEN

En la filosofía de Santo Tomás de Aquino podemos encontrar luces sobre lo que resulta más difícil: el conocimiento divino del mal. Para eso es preciso adentrarse en un mar de distinciones casi desconocidas para la filosofía actual. Por esa razón se examinará si es posible la idea divina del mal para demostrar que en Dios no hay idea alguna de mal, pero que Dios tiene un conocimiento meramente especulativo de todo mal. En segundo lugar, se profundizará en la voluntad divina para averiguar si Dios puede querer de algún modo el mal, ya sea físico o moral. Y se terminará con la exposición de la idea de Bien, que es imprescindible para la metafísica de la creación y para la antropología

Palabras clave: Conocimiento divino del mal, Idea divina, Voluntad divina, Bien, tomás de Aquino

ABSTRACT

In the philosophy of Saint Thomas Aquinas, we can find insights into what is most difficult: divine knowledge of evil. To do so, it is necessary to delve into a sea of distinctions that are almost unknown to contemporary philosophy. For this reason, we will examine whether the divine idea of evil is possible to demonstrate that God has no idea of evil, but that God has a merely speculative knowledge of all evil. Secondly, we will delve into the divine will to determine whether God can, in any way, will evil, whether physical or moral. And we will conclude with an exposition of the idea of Good, which is essential for the metaphysics of creation and for anthropology.

Keywords: Divine knowledge of evil, Divine idea, Divine will, Good, Thomas Aquinas

I. INTRODUCCIÓN: LO QUE DE ORIGINARIO TIENE LO HUMANO

La experiencia del mal alcanza en nuestros días un espesor quizá desconocido. Conocemos tanto mal y es tan malo que extiende sobre nosotros una oscuridad que puede llegar a cegarnos. Sobre el mal hay, además, una bibliografía incontrolable[1]. Respecto al conocimiento del mal se entiende que no es necesario mostrar el mal, puesto que resulta evidente su existencia y maldad, pero lo que necesitamos a todos los niveles es una nueva experiencia del bien y un conocimiento detallado sobre cómo aumentarlo. En la filosofía de Santo Tomás de Aquino podemos encontrar luces sobre lo que resulta más difícil: el conocimiento divino del mal. Para eso es preciso adentrarse en un mar de distinciones casi desconocidas para la filosofía actual. Por esa razón se examinara si es posible la idea divina del mal para demostrar que en Dios no hay idea alguna de mal, pero que Dios tiene un conocimiento meramente especulativo de todo mal. En segundo lugar se profundizará en la voluntad divina para averiguar si Dios puede querer de algún modo el mal, ya sea físico o moral. Y se terminará con la exposición de la idea de Bien, que es imprescindible para la metafísica de la creación y para la antropología.

Según Santo Tomás, el mal consiste en la privación de algunas de las perfecciones que todos los entes poseen como propias, ya sea en acto o en potencia. Por lo tanto, se puede afirmar que el problema del mal, no sólo no puede ser

1 Cfr. Amerigo Barzaghi y Jaime Vilarroig, "Filósofos cristianos ante el misterio del mal", *Cauriensia* 18 (2023): 489–506.

responsabilidad de Dios (de un modo directo), sino que además es una contradicción para el proyecto creador, ordenador y teleológico de la ciencia divina (por lo que tampoco es responsabilidad de Dios de un modo indirecto).

Ahora bien, aunque Dios no es la causa del mal, queda por averiguar si es posible y cómo un conocimiento divino del mal. Santo Tomás en *De Veritate* inicia su argumentación recurriendo al conocimiento divino de las ideas, como formas ejemplares. Después examina si Dios es o no es indiferente respecto al problema del mal. Eso exige averiguar cuál es la voluntad divina sobre todo lo creado; especialmente, cuál es su voluntad sobre el ser humano y el modo como ésta se enfrenta al problema del mal moral. Este estudio se orienta a explicitar si el mal natural y moral afecta o no y en qué medida a la omnipotencia y a la bondad divinas.

Se ha elegido seguir el texto del *De veritate* puesto que esta obra ocupa un lugar primigenio en la producción literaria del Aquinate, ya que fue redactado justo antes que la *Suma contra los gentiles* y bastante antes que la cuestión *De malo*[2]. De este modo pretendemos exponer una expresión madura del pensamiento de Santo Tomás contenido en una exposición general de su filosofía. Esto no obsta para recurrir, siempre que sea necesario, a otros escritos de Santo Tomás que expongan las cuestiones que no aparecen claramente definidas en el *De veritate*. Se trata, pues, de una investigación sobre Santo Tomás, por lo que hemos reducido al mínimo las referencias y las comparaciones, que quedan para un estudio posterior.

1. Dios sin idea del mal[3]

Santo Tomás desarrolla dos modos posibles de conocimiento en la ciencia divina, a saber: especulativo y práctico. Mientras el primero se trata de un conocimiento sin ideas, el segundo las supone siempre. Esto es así porque entiende las ideas divinas como formas ejemplares. A su vez, las cosas que conoce a partir de las ideas son aquellas cuyo ser depende directamente de Él (según el orden ontológico). Por lo mismo, las ideas divinas implican un conocimiento de las cosas no meramente especulativo, sino en cuanto que las cosas son creadas a partir de ellas. En este sentido, como este conocimiento por ideas implica el acto creador divino, son atribuidas al modo práctico del conocimiento divino. Luego,

2 Cfr. James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Eunsa: Pamplona 1994), 412-421.

3 Tomo el título de este epígrafe de una de las pocas obras dedicadas al conocimiento divino del mal: Juan Miguel Garrigues, *Dios sin idea del mal* (Pamplona: Eunsa 2000).

como las ideas divinas se identifican con la esencia divina, no es de extrañar que al Aquinate le sea posible afirmar una relación de semejanza y participación en el ser entre todas las cosas creadas y Dios.

Ahora bien, como el Aquinate parte de la concepción de un Dios que posee el Ser y todas las perfecciones en acto puro, entonces se puede concluir que concibe a un Dios bueno. Así mismo, se afirma una relación de semejanza y desemejanza entre Dios y las criaturas, en cuanto que las cosas participan de las perfecciones que Dios posee, cada una según el modo como le es propio de acuerdo a su ser creatural (ente) y a la propia forma del compuesto hilemórfico[4]. Por lo mismo, las ideas divinas implican siempre la forma. A su vez, la forma es principio de los entes creados. Ahora bien, el principio de las criaturas tiene su causa en las ideas divinas, que se identifican con la esencia divina. Luego, como el Aquinate parte de la concepción de un Dios bueno, afirma que nada de lo que haya en la esencia divina puede ser principio de ningún mal. Por último, este rechazo debe entenderse tanto en sentido propio, pues la esencia divina es perfecta, mientras que el mal es privación de perfección, como según la razón de semejanza, pues esta sólo es posible en virtud de la forma. Ahora bien, como el mal es privación, entonces carece de ser y, por lo mismo, también carece de forma[5].

No resulta extraño, pues, que Santo Tomás rechace la posibilidad de una ciencia divina sobre el mal, a partir del conocimiento práctico. Dicho de otro modo, Dios no puede conocer el mal a partir de las ideas divinas, las cuales se identifican con su esencia. Esto es así porque, de lo contrario, se tendría que afirmar que las ideas divinas son creadoras del mal. No obstante, ya que el mal es privación (o bien, ausencia de ser), las ideas divinas no pueden contradecirse a sí mismas, en cuanto que la esencia divina es Ser y perfección absoluta. Por lo mismo, el problema del mal contradice la formalidad propia de las ideas divinas y, por consiguiente, también contradice el modo como la voluntad divina dispone las ideas ejemplares en el conocimiento práctico de la ciencia divina. Por lo tanto, Santo Tomás podrá afirmar la posibilidad de un conocimiento divino sobre el mal, pero sólo a partir del conocimiento meramente especulativo de Dios, es decir, a partir de aquel que se da sin el concurso de las ideas divinas.

Entonces, ya que Dios puede conocer el mal desde el conocimiento meramente especulativo, cabría preguntarse: ¿de qué modo lo conoce? Para responder esto, el Aquinate establece la distinción entre el conocimiento humano y la

4 Cfr. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Pamplona: Eunsa, 2016) q. 2, art. 11, resp. 1.

5 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 3, art. 4, soluc.

ciencia divina, a partir de las peculiaridades del conocimiento humano. Todo esto, dentro de una argumentación que va desde el orden ontológico hasta lo meramente gnoseológico; es decir, pasando de los entes reales a los entes de razón. A partir de estos últimos, se expondrá la explicación que hace Santo Tomás de una ciencia divina sobre los males.

Santo Tomás afirma que el conocimiento de las cosas es posible, ya sea porque el conocimiento es originado por aquello que es conocido (lo cual es específico del conocimiento humano), o bien, porque el conocimiento es causa de lo conocido (lo cual es común a la ciencia divina y al conocimiento técnico humano). Sin embargo, Santo Tomás afirma que ninguno de los dos casos mencionados puede ser atribuido a la ciencia divina, cuando el objeto de conocimiento es el mal[6].

Respecto al segundo de los casos, Santo Tomás argumenta que no es posible afirmar un conocimiento divino sobre el mal de este modo, porque la ciencia divina sólo es causa de las perfecciones, no de los males (que son privaciones, tanto en el orden físico como en el orden moral). En cambio, el conocimiento humano, en cuanto que ilumina la voluntad para apetecer algo como un fin en sí mismo o como un medio para alcanzar un fin, sí tiene responsabilidad respecto al mal y es su causa en el orden moral (lo cual es debido al ejercicio de la libertad humana)[7].

Por su parte, en el primero de los casos, Santo Tomás argumenta que tampoco es posible afirmar un conocimiento divino sobre el mal de este modo, porque la ciencia divina no puede ser causada por algo. Aquí se entiende la posibilidad del mal como un ente de razón, ya que en el orden ontológico es un no-ser (porque es una privación). Ahora bien, la ciencia divina es perfecta en sí misma y no necesita que se le añada algo nuevo. Por el contrario, el conocimiento humano está siempre en potencia de nuevos conocimientos, por lo que es siempre perfectible. En este sentido, el entendimiento humano siempre puede ser enriquecido por nuevos conocimientos, ya que tiende a la búsqueda de la verdad de un modo permanente aunque, en este afán, pueda caer en el error o la falsedad[8].

Además, el entendimiento humano requiere de una aprehensión sensible previa de las cosas, incluso cuando luego pueda prescindir de ellas en la aprehensión no sensible o inteligible (tal como sucede, según Sokolowsky, cuando pasamos de la percepción de algo a su recuerdo por el ejercicio de la

6 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, objec. a favor 1.
7 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, soluc.
8 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 1, art. 12, soluc.

memoria o cuando imaginamos algo a partir de las cosas que conocemos)[9]. Por lo tanto, la ciencia divina sobre el mal no puede ser causa del mal ni causada por el mal. Entonces, como se ha visto antes, la posibilidad de un conocimiento divino sobre el mal tampoco puede darse a partir de las ideas divinas.

Por lo mismo, aunque no es posible una ciencia divina sobre el mal, esto no disminuye en nada la omnipotencia divina. Al contrario, la afirmación de la imposibilidad de una ciencia divina sobre el mal a partir del conocimiento práctico, confirma que no es posible concebir ninguna imperfección en las ideas divinas, vistas desde el cognoscente (es decir, a partir de su identidad con la esencia divina). Pues bien, si el conocimiento divino sobre el mal sólo puede ser meramente especulativo, ¿cuáles son las peculiaridades de este conocimiento especulativo de la ciencia divina sobre el mal?

Para dar respuesta a esta pregunta, Santo Tomás recurre a la relación existente entre el orden ontológico y el orden gnoseológico, de acuerdo con el pensamiento metafísico de Aristóteles[10]. El Aquinate afirma que todo conocimiento debe partir siempre de algo determinado, es decir, de aquello que es indiviso en sí mismo (principio de unidad) y distinto de los demás (principio de alteridad). En este sentido, el sujeto cognoscente debe ser entendido como lo distinto de lo conocido. Pues bien, éste es el caso entre Dios y las criaturas (los entes reales), ya que entre ambos no existe una identidad esencial. En efecto, aunque existe una relación de semejanza entre ambos (en cuanto al *esse*), también hay entre ellos una relación de desemejanza. Esto es así porque, mientras Dios es el *Esse per se,* todos los entes sólo tienen el *esse per participationem*. Por lo mismo, ambos no pueden entenderse como seres idénticos, sino semejantes y desemejantes[11]. Luego, no es Dios quien se asemeja a las criaturas, sino que son las criaturas las que se asemejan a Él. Por último, siempre dentro del orden ontológico, dicha semejanza y desemejanza se dan tanto en el orden causal como en el sentido intensivo del ser, lo cual también resuelve la antítesis del doble modo de participación de la criatura respecto a Dios, tal como argumenta Fabro[12]. Sin embargo, aunque se ha dado mayor prioridad al orden ontológico, el problema del mal no puede ser incluido dentro de este orden, visto desde el cognoscente, pues Santo Tomás entiende el mal como una privación de ser. Entonces, ¿puede

9 Robert Sokolowsky, *Introducción a la fenomenología,* (Morelia, Jitanjáfora, 2011), 85- 97.

10 Aristóteles, *Metafísica,* lib. IV, cap. 4, 1006b 10.

11 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas,* q. 3, art. 1, resp. 9.

12 Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino,* (Eunsa, Pamplona, 2009), 544.

ser planteado un conocimiento especulativo de la ciencia divina sobre el problema del mal, a partir del orden meramente gnoseológico?

Hasta ahora, en la argumentación del Aquinate sobre la distinción entre el cognoscente y lo conocido, ha prevalecido el orden ontológico. No obstante, introduce un nuevo modo de comprensión de la relación entre el sujeto cognoscente y lo conocido, que dará primacía al orden gnoseológico, sin excluir el orden ontológico. Este nuevo modo consiste en una comprensión de la relación cognoscente-conocido a partir de las razones de afirmación (es decir, ser ese algo) y de negación (es decir, no ser ese ser algo). Como es evidente, esto permite incluir en esa relación a todos los entes de razón, ya sea que exista o no una relación de correspondencia entre éstos y la realidad ontológica. Por lo tanto, la ciencia divina, al incluir un conocimiento especulativo de lo distinto de sí mismo, incluye tanto la afirmación como la negación respecto a un ente determinado, ya sea real o de razón[13].

Con relación a aquello que se afirma, es preciso considerar la unidad que determina al objeto que es conocido como distinto del sujeto cognoscente (es decir, la unidad substancial del ente particular que es conocido como externo respecto a la esencia divina). En relación con aquello que se niega, es preciso incluir todo lo que se opone a la unidad que determina al objeto conocido como distinto del sujeto cognoscente (es decir, todo lo que no forma parte de la unidad substancial del ente conocido como externo respecto a la esencia divina). En ambos casos, la unidad substancial se entenderá en sentido aristotélico, por lo que su análisis incluirá todos los accidentes que le pertenecen (ya que los accidentes del ente también son perfecciones participadas y, por lo mismo, en la ciencia divina hay ideas de ellos[14]). Ahora bien, cuando Santo Tomás habla de aquello que se opone al objeto conocido, se está refiriendo tanto a aquello que es contrario a la unidad substancial del ente conocido, como a aquello que es privativo respecto a la unidad substancial del ente conocido:

> Según el Filósofo en la *Metaphysica*, quien no entiende algo determinado no entiende nada; ahora bien, una cosa es algo determinado porque es indivisa en sí misma y distinta de todo lo demás; por eso es preciso que todo el que conoce algo conozca también su distinción de las demás cosas; ahora bien, la primera razón de la distinción está en la afirmación y la negación; y por eso es preciso que quien conoce la afirmación conozca la negación; y como la privación no es otra cosa que la negación que tiene un sujeto, como se dice en la

13 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, soluc.
14 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 3, art. 7, resp. 3.

> *Metaphysica,* y "uno de los contrarios siempre es privación", como se afirma en el mismo libro y en la *Physica,* resulta que por el hecho mismo de que se conoce algo se conoce su privación y su contrario[15].

En el caso de lo que es contrario a la unidad substancial se afirma la existencia de otro ente (real o de razón), el cual se opone al ente en cuestión que es conocido como distinto de la esencia divina. Aquí, ambos entes poseen todas las perfecciones que les son debidas, en cuanto que tienen una existencia propia a partir de las ideas divinas. Dicho de otro modo, poseen todas las perfecciones que les son debidas, ya sea como entes reales (por el conocimiento práctico de la ciencia divina) o como entes de razón (por el conocimiento especulativo de la ciencia divina); así mismo, ya sea como entes determinados (en cuanto son, fueron o serán) o como entes de algún modo indeterminados (en cuanto que no son, ni fueron, ni serán). No hay que olvidar que estos modos de existencia dependen de la causa primera y final (en este caso, dependen de la ciencia y voluntad divinas)[16].

En cambio, en el caso de lo que es privativo de la unidad substancial se afirma la privación de una perfección (un no-ser) del ente en cuestión, es decir, del ente (real o de razón) que es conocido por la ciencia divina como distinto de su propia esencia divina. Luego, las perfecciones que les son debidas a los entes (reales o de razón), lo son en cuanto que así han sido conocidas por las ideas divinas de la ciencia divina como distintas de sí mismo. En consecuencia, todas las perfecciones que les son debidas a los entes conocidos (reales o de razón) por la ciencia divina, lo son en cuanto que corresponden con las formas ejemplares que la ciencia divina ha dispuesto voluntariamente para ellos. Por tanto, como este segundo tipo de oposición consiste en la privación de cualquiera de las perfecciones que le son debidas a un ente conocido como tal por la ciencia divina, dicha privación es mala en cuanto que anula alguna o varias de las perfecciones dispuestas para ellos por las ideas ejemplares de la ciencia divina. Además, a diferencia del caso anterior, dicha ausencia no tiene ningún tipo de dependencia respecto de la ciencia o la voluntad divinas, ya que son privaciones de perfecciones; es decir, son privaciones de la realización de las ideas divinas o formas ejemplares que la ciencia divina ha trazado sobre los entes[17].

Ahora bien, estas privaciones o males podrían entenderse como una contradicción para la voluntad divina, tanto en lo que ha dispuesto para el conocimiento práctico como para lo que ha dispuesto para el conocimiento meramente

15 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas,* q. 2, art. 15, soluc.
16 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas,* q. 2, art. 15, soluc.
17 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas,* q. 2, art. 15, soluc.

especulativo, ambos de la ciencia divina. Sin embargo, el conocimiento especulativo de la ciencia divina, en cuanto no está sometido al orden de lo contingente, no puede padecer privaciones o males. Por lo mismo, los males sólo pueden ser afirmados a partir del orden ontológico, pero no como entes reales sino como privaciones (es decir, como negaciones de algo). Dicho de otro modo, los males son conocidos como aquello que se opone por privación a las perfecciones de los entes reales. Por ello, aunque la ciencia divina sobre el mal es imposible desde el conocimiento práctico del sujeto divino (porque no es posible que Dios tenga idea alguna sobre el mal), sí es posible dentro del conocimiento meramente especulativo de la misma (pero en cuanto conoce las perfecciones que le son debidas a los entes conocidos como distintos de su esencia divina y, sólo a partir de ellas, puede conocer el mal como privación de estas perfecciones)[18].

A modo de resumen, es totalmente absurdo que la ciencia divina, en cuanto que se identifica con la esencia divina (*esse per se*) y es perfección pura (acto puro), pueda ser causada. Esto implicaría que la ciencia divina sea dependiente del orden ontológico creado (*ens per aliud et per participationem*) y de lo perfectible (en potencia), lo cual es imposible porque el proceso se da a la inversa (pues son los entes quienes dependen de Dios). Particularmente, también es absurdo afirmar que la ciencia divina (perfección pura) pueda ser causada, cuando la causa en cuestión es una privación (ausencia de perfecciones). Por lo mismo, desde una visión jerárquica de la realidad, no es posible que lo inferior (ya sea la perfección participada o la privación) sea causa de lo superior (la perfección absoluta, es decir, el ser en acto puro). Entonces, no es posible afirmar una ciencia divina sobre el mal a partir del mal mismo.

Por otro lado, es igualmente absurdo afirmar que la ciencia divina sea causa del mal, o bien, que sea válido un conocimiento práctico en la ciencia divina sobre el mal a partir de las ideas divinas. Esto es así porque, si el mal es entendido como una privación, entonces implica la ausencia de perfecciones. Luego, la voluntad divina, a partir de las ideas divinas, siempre dispone perfecciones para los entes que la ciencia divina conoce como distintos de sí misma. En este sentido, no es posible que la ciencia divina posea un conocimiento práctico sobre del mal, porque las privaciones son incompatibles con las perfecciones, ya que se oponen a ellas. Por lo mismo, sería contradictorio afirmar tanto una ciencia divina sobre el mal (desde el orden práctico) como una causalidad divina del mal, pues dependerían de las ideas divinas y esto no es posible.

18 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas,* q. 2, art. 15, soluc.

Ahora bien, si es posible una ciencia divina del mal sólo puede darse sin la inclusión de las ideas divinas. Dicho de otro modo, sólo es posible una ciencia divina del mal a partir de su conocimiento meramente especulativo. Como ya se ha expuesto, las ideas divinas son incompatibles con el mal considerado en sí mismo, en cuanto que el mal es entendido como una privación de las perfecciones que son concebidas por las formas ejemplares de los entes (ideas divinas). No obstante, el hecho de que el mal se oponga a una perfección ya implica una relación respecto a ella. En este sentido, como todas las perfecciones dispuestas para los entes por la ciencia divina son un bien para estos, las privaciones que se oponen a dichos bienes pueden ser entendidos como males. Luego, todas las perfecciones presentes en los entes conocidos por la ciencia divina como distintos de sí misma son causadas por la ciencia divina, por lo que las perfecciones que le son debidas a los entes son efectos de la causalidad que la ciencia divina posee sobre ellos. Por tanto, el conocimiento especulativo de la ciencia divina sobre el mal es posible en cuanto que, a partir del conocimiento práctico de los efectos que causan las ideas divinas en los entes, también es posible conocer aquello que se opone a tales efectos.

En consecuencia, para santo Tomás, si es posible que el mal tenga cabida dentro de la providencia divina respecto al orden de las cosas naturales, tendría que afirmarse que sólo lo es en cuanto es concedido por ella. Dicho de otro modo, el mal sólo es permitido por la providencia divina, pero no forma parte del orden establecido por Dios para las cosas naturales[19], ya que es privación de dicho orden[20]. Ahora bien, si se considera este argumento sin ningún otro matiz, parecería que Santo Tomás intenta realizar alguna justificación respecto al mal, para poder salvar la bondad e inocencia divinas respecto al mal. Dicho de otro modo, podría pensarse que se trata de justificar el uso del mal físico particular como medio para realizar un bien particular. Al contrario, lo que el Aquinate defiende es que Dios, valiéndose de la contradicción que el mal físico supone respecto al orden establecido por la voluntad divina a través del conocimiento práctico de la ciencia divina, provee un bien particular a otra cosa a partir de éste. Es decir, ordena un mal físico particular para que, a partir de éste, se siga un bien en favor de otra cosa física particular. Por tanto, es posible seguir defendiendo la bondad divina, tal como defiende el Aquinate:

> Hacer el mal, como es claro por lo dicho, de ninguna manera compete a los buenos; por eso hacer el mal por causa del bien es censurable en el hombre y

19 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 5, art. 4, resp. 1.
20 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 5, art. 4, resp. 2.

> mucho menos puede atribuirse a Dios; pero ordenar el mal al bien no es contrario a la bondad de nadie, y por tanto permitir el mal por causa de algún bien que de él se siga puede atribuirse a Dios[21].

Ahora bien, los defectos existentes en la providencia humana no pueden deberse a la providencia divina, ya que la providencia divina posee el ordenamiento al fin en sí misma. Por tanto, los defectos de la providencia humana son posibles por parte del ser humano mismo. En efecto, mientras la providencia divina está ordenada a la esencia divina (es decir, a sí misma), la providencia humana está ordenada a otro (en cuanto que no hay una identidad entre éste y la esencia divina). Luego, en la medida que es perfectible, es posible afirmar que aún no posee el fin en acto, sino sólo que está ordenado hacia el mismo. Por tanto, para la consecución en acto de tal ordenamiento, puede conformarse a este orden y así alcanzar la perfección (finalidad de dicho ordenamiento), o bien, puede desviarse del mismo (siendo menos posible que alcance la perfección a la cual está ordenado naturalmente)[22]. Por eso es posible que el ser humano pueda fallar en sus actos, de los cuales es responsable en virtud del ejercicio libre de su voluntad.

Por tanto, se trata de un conocimiento especulativo sobre las privaciones que padecen los entes creados, a partir de las perfecciones de los entes conocidos por el conocimiento práctico de la ciencia divina. Por lo mismo, la ciencia divina sobre el mal es posible por la oposición privativa que suponen los males respecto de las perfecciones debidas a los entes[23].

Por último, lejos de afirmar que una ciencia divina sobre el mal suponga alguna imperfección en la esencia divina, el Aquinate afirma que esto sólo confirma la omnisciencia divina, la cual comprende también aquello que se opone a su esencia misma y a su proyecto en favor de los entes conocidos y causados por Él[24]. En este sentido, para conocer el mal no hace falta poseerlo y esto es especialmente válido para la ciencia divina[25]. Por consiguiente, es posible afirmar que la ciencia divina, desde su conocimiento meramente especulativo, conoce tanto el mal metafísico (en cuanto se opone como contrario a la perfección en acto puro, que es lo propio de la esencia divina) como los males ontológicos, en sus dimensiones física y moral (en cuanto se oponen privativamente a las perfecciones que son debidas para los entes, según el modo como la voluntad ha dispuesto que la ciencia divina los conciba, es decir, a partir de las ideas divinas

21 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 5, art. 4, resp. 10.
22 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, resp. 7.
23 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 5, art. 4, resp. 10.
24 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, resp. 5.
25 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, resp. 6.

por las cuales son conocidos en el conocimiento práctico de Dios). Por tanto, el conocimiento meramente especulativo de la ciencia divina también manifiesta la omnisciencia divina pues, sin suponer imperfección alguna en Dios, comprende tanto el conocimiento del mal en general (metafísico, visto desde el cognoscente divino) como el conocimiento de los males particulares (ontológicos: físicos y morales, visto desde lo conocido)[26].

Una vez afirmado que el problema del mal contradice la ciencia y la voluntad divinas, quedan algunos interrogantes por resolver: ¿puede ser Dios indiferente ante este problema?, ¿es posible que el proyecto divino sobre los entes creados sea frustrado de un modo absoluto?

2. LA VOLUNTAD DE DIOS

Como se ha visto, todos estos argumentos apuntan hacia la voluntad divina, en cuanto que ésta mantiene una relación estrecha con la ciencia divina, a través del conocimiento práctico de lo distinto de sí mismo. Esto incluye la historia y avatares de lo distinto de Dios, es decir, de todo lo creado. Luego, dicho conocimiento lleva implícita una cierta teleología, que se manifiesta a través del orden. Por lo mismo, la ciencia y la voluntad divinas afirman la providencia divina, que establece un ordenamiento de todas las cosas hacia su fin natural que, cuando está referido al ser humano, consiste en la predestinación humana. Además, dicha predestinación es manifestación de la bondad divina, que desea que todos los hombres alcancen la gracia y la gloria. No obstante, aunque son asistidos por la providencia divina para tal cometido, la providencia humana puede seguir o no adecuadamente dicho ordenamiento y, con esto, alcanzar o no la realización de tal predestinación[27]. Por tanto, la voluntad divina admite o reprueba a los seres humanos, en la medida que alcancen o no la plenitud en acto de su fin natural. Dicho de otro modo, Dios acepta o rechaza a los seres humanos respecto a su fin, en la medida que son meritorios de la gloria o la culpa, según la dirección a la que son orientados por sus mismas acciones.

Todo esto lleva al Aquinate a afirmar que, como la voluntad divina también considera el carácter temporal de las acciones humanas respecto al ordenamiento que propone la divina providencia y la consecuente predestinación humana, es posible entenderla de dos modos, a saber: antecedente y consecuente (por

26 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 2, art. 15, resp. 4.
27 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 5, art. 1, soluc.

influencia de san Juan Damasceno[28]). No obstante, es preciso recordar que se está entendiendo la voluntad divina sólo respecto a lo que ha dispuesto mediante el conocimiento práctico de la ciencia divina para el ser humano en específico (no para el resto de los entes creados). Pues bien, cada uno de estos modos de entender la voluntad de Dios corresponde al estado en que se encuentra el ser humano respecto a ella. En este sentido, mientras la voluntad antecedente está referida al estado inicial del ser humano en relación al conocimiento práctico de la ciencia divina, es decir, al conocimiento que Dios posee del ser humano a partir de las ideas divinas (formas ejemplares); la voluntad consecuente corresponde al estado del ser humano que le sigue al anterior (es decir, al estado posterior al inicial) respecto al conocimiento especulativo de la ciencia divina. Dicho de otro modo, la ciencia divina sobre el mal moral se da cuando conoce en el ser humano aquello que se opone a las perfecciones que ha pensado para él a través de las ideas divinas (conocimiento que es simultáneo al anterior, pues la ciencia divina es eterna). Por lo mismo, mientras la voluntad antecedente es la aceptación de la existencia y fin natural del ser humano (la predestinación humana, que ha sido propuesta por el conocimiento práctico de la ciencia divina y a la cual ordena su providencia divina), la voluntad consecuente es la concesión de que el ser humano alcance un destino diferente al que naturalmente ha sido ordenado por la providencia divina (por parte de nuestros actos, los cuales permiten afirmar el conocimiento sólo especulativo de la ciencia divina, por el que conoce aquello que se opone a lo establecido para las criaturas por sus ideas divinas):

> La voluntad divina debe ser distinguida convenientemente en antecedente y consecuente. Hay que asumir la comprensión de esta distinción desde las palabras de San Juan Damasceno, quien introdujo esta distinción. En efecto, dice que "la voluntad antecedente es aceptación de Dios por su misma existencia, pero la voluntad consecuente es su concesión por nuestra causa. Para comprender esto debe saberse que, en cualquier acción hay que considerar algo por parte del que actúa y algo por parte del que recibe..."[29].

En este sentido, Santo Tomás tiene presente la distinción existente entre una consideración de quien actúa y otra de quien recibe o padece los efectos de una acción. Al respecto, afirma que el agente es anterior y prioritario en relación a la acción, del mismo modo que es anterior y principal el ser efectuado por parte del que hace (causa primera) respecto al ser efectuado por parte de lo hecho (causas segundas). Luego, Santo Tomás afirma que la sabiduría divina ha dispuesto obrar de tal modo que ha ordenado las cosas de acuerdo con un modo

28 Juan Damasceno, *Exposición de la fe,* lib. II, cap. 29, pág 147.
29 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 23, art 2, soluc.

particular para cada una de ellas. Por consiguiente, argumenta que todo lo que corresponde adecuadamente con aquello hacia lo cual ha ordenado a la criatura de modo natural pertenece a su voluntad divina antecedente (por intención primaria); en cambio, ante todo aquello que se aparta respecto al ordenamiento natural de la criatura por defecto natural de la misma (que puede llegar a ser incapaz de alcanzar perfecciones), la providencia divina asiste a la criatura para ordenarla nuevamente a la bondad de la que es capaz y en esto consiste la voluntad consecuente (que también quiere ordenar a la criatura que se ha desviado de su fin natural, aunque lo quiere por intención secundaria). Por tanto, tanto la gracia como la gloria, en cuanto que son los fines hacia los cuales la providencia divina ha ordenado a los seres humanos, a través del conocimiento práctico de la ciencia divina, son queridas por la voluntad divina antecedente[30].

Por su parte, la asistencia de la providencia divina, que recae sobre los actos humanos que se han desviado del ordenamiento dispuesto por Dios hacia el fin natural (que, en el caso del ser humano, es la predestinación), es querida por la voluntad divina consecuente. De este modo, Santo Tomás afirma que, cuando el ser humano no quiere seguir adecuadamente el ordenamiento propuesto para el mismo por la divina providencia para la consecución de su fin natural (el cual es querido por la voluntad divina antecedente), entonces caiga sobre él la justicia divina.

Luego, a través del defecto natural de la actividad humana, los seres humanos son objetos de la voluntad divina consecuente (vista desde las acciones humanas) que las ordena hacia el bien de otros; como también hacia un bien particular para quien se ha desviado. Por eso, aunque no se conforman a la voluntad divina, no obstante la voluntad divina se realiza a través de ellos. Por último, aunque el defecto natural es permitido por Dios y, a través de éste se realiza su voluntad, Santo Tomás afirma que en absoluto es querido por Dios (ni por voluntad antecedente, ni por voluntad consecuente), ya que se trata de una contradicción de aquello que su voluntad ha dispuesto para sus criaturas, a través del conocimiento práctico de la ciencia divina. Por lo tanto, Santo Tomás afirma que el hecho de que Dios permita los males no debe ser entendido como parte de su voluntad (ni antecedente, ni consecuente), sino como aquello que es permitido por Dios, pues a través de ellos también se realiza su voluntad (no antecedente, sino consecuente)[31].

A partir de esto, se confirma nuevamente la omnipotencia divina, la cual no queda frustrada ni siquiera por los males. De este modo, la ciencia divina

30 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 23, art 2, soluc.
31 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 23, art 2, soluc.

conoce tanto al que será salvado como al que no lo será, no porque así lo haya dispuesto su voluntad divina antecedente. Al contrario, los conoce porque le ha dado al ser humano una naturaleza ordenada a la felicidad, a la cual puede tender de un modo inadecuado a partir del defecto natural del ejercicio de la voluntad humana. Ante esto último, el conocimiento especulativo de la ciencia divina permite que intervenga la voluntad divina consecuente, la cual asiste al ser humano que ha actuado por defecto natural, para que se cumpla la voluntad divina antecedente absoluta (en este caso, realizada en otros) y consecuente (realizada en quien ha actuado por defecto natural). En este sentido, mientras el conocimiento práctico de la ciencia divina ordena, por la providencia divina, a la consecución de la predestinación humana; el conocimiento meramente especulativo de la ciencia divina permite que el ser humano pueda orientarse hacia lo que su voluntad humana ha tendido defectuosamente como un bien. Así mismo, permite que dicha tendencia defectuosa favorezca a que otros (también por voluntad consecuente) conserven el ordenamiento establecido por la providencia divina, que es la predestinación humana (por voluntad antecedente). Por tanto, mientras en unos se realiza la predestinación humana (por la voluntad divina antecedente y absoluta), en otros no se realiza más que la permisividad de una ordenación a la felicidad (por voluntad consecuente)[32].

A modo de resumen, el Aquinate ha afirmado que la voluntad divina antecedente es la predestinación humana, la cual es auxiliada a través del ordenamiento que propone la providencia divina en favor del ser humano, a través de la cual se realiza la voluntad consecuente. Así mismo, Santo Tomás ha argumentado que la predestinación humana consiste en la consecución de la gracia y la gloria. Pese a ello, no todos alcanzan dicho fin porque Dios permite que el ser humano tienda a la felicidad y pueda fallar en ello, incluso siendo asistido por la providencia divina a través de la voluntad divina consecuente.

Siendo así, aunque Dios no sea la causa del mal, ¿cabría decir que Dios es malo? La respuesta es que no, pues el hecho de que Dios permita que el ser humano alcance aquello que por sus mismas acciones ha procurado para sí mismo, no es más que la manifestación de un Dios que no impone su proyecto en favor de los hombres, sino que respeta el ejercicio del libre albedrío (que es una perfección divina de la cual participa el hombre). Además, tampoco puede decirse que Dios es malo, puesto que su misma providencia ha asistido al ser humano en el ejercicio de su voluntad (que puede tender hacia un bien indebido por defecto natural) para que pueda retornar adecuadamente a la consecución de

32 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 23, art 2, soluc.

su fin natural. En consecuencia, es posible afirmar que tanto la causalidad del mal moral como la permanencia en el mismo es absoluta responsabilidad del ser humano. El hombre puede no dejarse asistir por la gracia de la providencia divina y procurar, por sus propias fuerzas, alcanzar su fin natural, que puede malentender por el conocimiento y, por consiguiente, ser mal apetecido por la voluntad. En contraposición al mal moral, que es una privación de las perfecciones y que también puede llevar a la privación del fin natural establecido por Dios para el ser humano, es preciso finalizar con un análisis sobre el bien. Como se verá, el bien tiene una relación directa con el proyecto final establecido por el conocimiento práctico de la ciencia divina para todas sus criaturas, especialmente para el ser humano.

3. EL BIEN

Hasta ahora, Santo Tomás ha explicitado el modo como es posible una ciencia divina sobre el mal, la cual no se da a través del concurso de las ideas divinas, sino mediante el conocimiento meramente especulativo. Por otro lado, ha defendido la inocencia divina, en cuanto afirma que el mal es una privación de las perfecciones establecidas por el conocimiento práctico de la ciencia divina en favor de las criaturas Luego, ha afirmado que la ciencia divina se relaciona con la voluntad divina, proponiendo un ordenamiento para que todas las cosas creadas puedan seguirlo adecuadamente hasta alcanzar su fin natural. En el caso del ser humano, su fin natural consiste en la predestinación humana, la cual incluye la consecución de la gracia y la gloria. Con todo, aunque nuevamente han sido confirmadas la omnisciencia, la omnipotencia y la inocencia divinas respecto al mal (tanto físico como moral), aún quedan por resolver algunos interrogantes, respecto al fin establecido para el ser humano: ¿en qué consisten la gracia y la gloria? Luego, ¿por qué pueden ser entendidas como una bienaventuranza para el ser humano? Además, si ambas implican la posesión de la felicidad ¿se trata de una felicidad superior a la que es mal entendida por el entendimiento y mal apetecida por la voluntad, en ambos casos por el defecto natural de la providencia humana? Por último, ¿pueden ser éstas entendidas como el bien supremo al que puede aspirar y alcanzar el ser humano? Para dar respuesta a todas estas preguntas, es preciso realizar un análisis sobre el estatuto y las peculiaridades del bien.

Para hablar sobre el bien, el Aquinate examina el modo como debe entenderse con relación al ente en general. Por lo mismo, el análisis de Santo Tomás versa sobre el bien dentro del orden ontológico. Al respecto, afirma tres modos posibles en que algo pueda ser añadido a otro: a) como realidad externa a la esencia a la que se añade (se trataría de la adición de otro ente real), b) como contracción y

determinación (pues lo particular contrae lo general y le añade una determinación, partiendo de una realidad interna específica de lo particular) y, c) como una razón (por la que se dice que algo es propio de una cosa y no de otra, aunque no exista como un ente real en el orden ontológico). Según el autor, así como el mal es un ente de razón, porque las privaciones son ausencia de perfecciones (no-ser); de un modo semejante, el bien sólo puede ser entendido como lo que se añade al ente real a modo de razón. Entonces, es el bien como trascendental:

> Por ello es conveniente que el bien, o no añade algo real al ente, o añade algo que está sólo en la razón; pues si añadiera algo real convendría que por la razón del bien el ente se contrajese hacia algún género especial. Pero como el ente es lo primero que cae en la concepción del entendimiento- como dice Avicena- es necesario que todo otro nombre, o sea sinónimo del ente- lo cual no se puede decir del bien, ya que cuando se dice 'ente bueno' no se habla en vano-, o que añada algo al menos según la razón. Así es necesario que el bien, al no contraer al ente, añada algo sobre el ente que sea sólo de razón[33].

Aquí parece darse una contradicción, pues anteriormente el mal ha sido explicado como una privación de perfecciones (males particulares), o bien, como una privación de la consecución de las mismas (mal absoluto para la criatura). Por consiguiente, el mal ha sido afirmado como una contradicción y oposición al bien debido para las criaturas. Entonces, si el bien particular parece estar identificado con todas las perfecciones particulares debidas para el ente creado, ¿no son reales las perfecciones a las que el mal se opone como privación? Al respecto, es preciso recordar que Santo Tomás distingue dos tipos de perfecciones, a saber: a) aquellas que son poseídas por las formas ejemplares de la ciencia divina, a partir de las cuales han sido creadas y, b) aquellas a las cuales están ordenadas por la providencia divina como a su fin natural. Mientras las primeras son poseídas en acto en la esencia del ente (es decir, en la forma del compuesto hilemórfico del orden real), las segundas están en potencia de ser poseídas en acto, ya sea como medios para alcanzar el fin natural o como la consecución del fin natural mismo (siempre dentro del orden ideal o formal). Por consiguiente, aunque todas estas perfecciones se manifiestan en el orden real, esencialmente pertenecen todas al orden de razón divino (en cuanto son a partir de las ideas divinas).

Sin embargo, esta solución parece plantear otro problema: si el orden de razón remite a las ideas divinas y éstas se identifican con la esencia divina, ¿es Dios un ser sólo de razón? Para Kant, en la Crítica de la razón pura, Dios es la idea de la razón. Pero no puede ser sólo una idea, puesto que el uso práctico de la

33 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 1, soluc.

razón nos lleva a su existencia real, no como hipótesis sino como un presupuesto necesario del ejercicio práctico de la razón. Por lo mismo, el argumento kantiano no rechaza la posibilidad de un ser superior que esté por encima de los seres fenoménicos, aunque sí rechace la posibilidad de un conocimiento de tipo especulativo o científico sobre el mismo[34]. Luego, lo relevante de este argumento es que afirma la realidad del ser divino, así como la distinción entre el ser divino y las criaturas. Por eso, es posible afirmar que Kant, en línea con el pensamiento aristotélico-tomista, no rechaza una estructuración jerárquica de la realidad[35]. Pues bien, el pensamiento de Santo Tomás sobre el ser, también entiende una estructuración jerárquica de la realidad, tal como ya se *había* expuesto previamente. Por lo mismo, no tiene sentido afirmar que el Aquinate esté reduciendo a Dios a un mero ente de razón, si ya lo ha definido como el Ser por sí mismo (*esse per se*) y que lo es en acto puro. Por tanto, Dios es lo más real que puede ser afirmado, mientras que la realidad creada lo es en cuanto participa del ser divino (aunque de un modo limitado, según el modo creatural que le es propio).

Precisamente por esto, Santo Tomás argumenta la existencia real de los bienes, aunque el carácter de bondad sea añadido al ente a modo de razón. Para ello, ha descartado que el bien es añadido al ente a modo de realidad externa, pues la esencia del ente universal admite todas las perfecciones, aunque un ente particular pueda carecer de alguna de ellas (no obstante, aquí cabría la adición de un bien particular respecto al ente particular, a modo de perfección o accidente en sentido aristotélico). Así mismo, ha descartado la adición del bien respecto al ente como una contracción y determinación, pues el bien añadido tendría que consistir en la necesaria determinación del ente en algo particular (pero esto ya es propio de la esencia del ente particular) [36].

Por lo mismo, como lo que persigue es el estatuto del bien ontológico, es decir, del ente en general, pondrá la atención en la adición que hace el bien respecto al ente a modo de razón. Esta adición es entendida por el autor, a partir de dos tipos: a) por negación, b) por relación. Respecto a la adición del bien por razón de negación, el Aquinate afirma que añade al ente en general la razón de unidad, la cual implica que el ente en general es indivisible (en el orden ontológico). Respecto a la adición del bien por razón de relación, afirma que añade al ente en general la razón de verdad y bondad. Sin embargo, para que esta relación de adición sea de razón, es preciso que refiera al ente como a otro del que no

34 Inmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011), A696- A702 (B724- B730).

35 Kant. *Crítica*, A249- A269 (B309- B315).

36 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 1, soluc.

tiene una dependencia directa, pues se da a partir de las formas conocidas y queridas por el sujeto cognoscente (en el orden gnoseológico que, a su vez, remite al orden ontológico). En consecuencia, la verdad y el bien (es decir, la bondad) se añaden a la intelección del ente como algo perfectivo.

Luego, como admite que el ente puede ser entendido desde la especie y desde lo que hace que subsista el ser en la especie, el Aquinate afirma que la razón perfectiva del bien recae sobre el entendimiento del cognoscente de dos modos: a) desde la especie, en cuanto que le da la noción de ente (aquí se añade lo verdadero, pues no está en el ente de modo natural, sino en el entendimiento del cognoscente); b) desde lo que hace que subsista el ser en la especie, en cuanto que percibe la realidad del ente (aquí se añade la bondad, pues está en la realidad de un modo natural y, a partir de ello, es conocida de este modo por el entendimiento del cognoscente). Por último, como la bondad está en el ente de modo natural, afirma que su razón de adición puede serlo también de dos modos: a) principal (a modo de fin) y, b) secundario (a modo de medio que conduce hacia el fin)[37].

En consecuencia, aunque es preciso afirmar que el conocimiento del ente puede darse sin necesidad de incluir aquello que el ente posee de modo natural (por el entendimiento especulativo del ser humano, que se da a partir de las formas), esto no implica que el divino entendimiento necesariamente deba conocer al ente sin el bien, ya que lo conoce desde las ideas divinas del conocimiento práctico de su ciencia divina (a partir de las cuales crea los entes y las perfecciones de los mismos)[38]. Por lo mismo, la bondad de los entes no sólo puede predicarse a modo de razón (en el orden gnoseológico), sino también por la esencia del ente (en el orden ontológico). Ahora bien, el que existan algunas cosas que son dispuestas por la voluntad divina antecedente para que los entes creados, al dejarse guiar por el ordenamiento propuesto por la providencia divina, alcancen su fin natural, esto no implica necesariamente que todas las cosas sean buenas para la consecución del fin natural o que lo sean por sí mismas. Como ya se ha dicho antes, si son buenas, lo son en cuanto que participan formalmente de la bondad de la esencia divina (la cual es entendida por el Aquinate como la bondad primera). Por lo mismo, Santo Tomás podrá afirmar que la esencia de las criaturas es buena, pero no por dependencia del entendimiento humano (pues ellas poseen la bondad de modo natural), ni tampoco por sí mismas (pues no poseen el ser y todas sus perfecciones por sí mismas), sino porque participan de la bondad divina[39].

37 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas,* q. 21, art. 1, soluc.
38 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 1, resp. objec. adv. 2.
39 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 4, soluc.

Por tanto, la bondad de las criaturas depende de la esencia divina que, a partir de las ideas divinas, conoce y crea todas las cosas y sus perfecciones (es decir, a partir del conocimiento práctico de la ciencia divina). De esta manera, ya que el modo principal por el cual se añade la razón de bien a las criaturas es en cuanto al fin, es preciso afirmar que el bien es lo perfectivo de las criaturas en cuanto es su fin natural. Ahora bien, en el caso particular del ser humano, se habían afirmado previamente dos argumentos: a) la predestinación humana consiste en la consecución del fin natural del ser humano, que la voluntad divina ha establecido a través del conocimiento práctico de la ciencia divina y al cual es ordenado adecuadamente a través de la providencia divina (es decir, por la asistencia divina que se da a través de los bienes intermedios); b) la predestinación humana incluye la gracia y la gloria. Pues bien, en el caso del ser humano, tanto la gracia como la gloria en acto son el bien final, hacia el cual están ordenados todos los hombres por la providencia divina y cuya consecución es lo que define a la predestinación humana (querida por la voluntad divina antecedente).

A manera de resumen, el Aquinate afirma que el bien es perfectivo del ente a modo de razón, la cual incluye todo lo que tiene índole de fin. Por lo mismo, tanto lo apetecido por todo lo que aún no participa del fin (por apetito natural, en cuanto es lo que está ordenado al fin), como lo amado por todo lo que participa del fin (por conservación o permanencia, en cuanto es lo que participa del fin) forman parte de la razón de bien como perfectiva del ente y, de un modo especial, en el ser humano. Por lo mismo, el bien y el ente (entendido aquí como perfección) son equivalentes[40]. En este sentido, aunque el bien es añadido al ente a modo de razón, sin embargo Santo Tomás afirma que debe ser entendido como una entidad existente que perfecciona al ente que la posee, ya sea como un bien intermedio o como su fin natural. Por lo mismo, en el caso del ser humano, la gracia y la gloria y todos los bienes que propone o permite la providencia divina con relación a la actividad humana, deben ser entendidos todos como perfecciones dispuestas por la voluntad divina (antecedente o consecuente), para que el ser humano alcance la consecución del bien como su fin natural.

Por último, siguiendo a San Agustín[41], Santo Tomás distingue dos modos en que puede decirse un nombre. De esta manera, el nombre de bien remite al bien creado que, a su vez, implica principalmente a aquello a lo que se refiere y, secundariamente, a algún género que acompaña al término de la referencia. Esto

40 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 2, soluc.

41 Agustín de Hipona, *De la naturaleza del bien*, en *Obras de san Agustín III* (BAC, Madrid 1951), 980- 983.

es así porque la razón de bien, además de provenir del bien considerado en sí mismo, deriva como consecuente de la relación entre el término en cuestión (punto de partida) y el culmen de la relación con el término en cuestión (punto de llegada). Por tanto, este análisis se detendrá en el bien como consecuencia de una relación entre el punto de partida y el punto de llegada de un término (es decir, de una noción), ya que se está considerando el bien en cuanto perfectivo del ente. En este caso, la noción en cuestión es la bondad.

Ahora bien, como la noción de bueno indica la disposición hacia lo perfectivo, Santo Tomás afirma que este término también implica la disposición a perfeccionarse, tanto según la especie a la que pertenece como según el ser particular que posee. En este sentido, para que el ente sea considerado como bueno, debe seguir adecuadamente el orden hacia el fin y ser perfeccionado por el fin a partir de todas aquellas realidades que son hacia el mismo (en total coherencia con todos los argumentos que han sido defendidos con anterioridad). En este sentido, Santo Tomás afirma una triple manera de referirse a un ente particular como bueno: a) según el modo, b) según la especie y, c) según el orden. No obstante, argumenta que, mientras el modo y la especie son llamados buenos en cuanto causan una referencia hacia el bien, el orden es lo referido como bien creado[42]. A su vez, algo es malo en el ente creado, sólo en la medida que exista alguna privación en el orden, la especie o el modo, pero nunca en sí mismo. Luego, tal privación provoca dos efectos posibles: a) una disminución en las perfecciones que les son debidas, o bien, b) una desviación respecto al orden que les es debido[43].

Por eso, en el caso del ser humano, además de ser bueno porque participa de las perfecciones que le son conferidas por las ideas divinas (según el modo particular de ser y según la especie a la que pertenece), es bueno en la medida que sigue el orden propuesto para sí mismo, de modo que pueda alcanzar la consecución en acto de su fin natural que, como ya se ha defendido, es la predestinación humana. Por tanto, la razón de bien se añade en el ser humano en la medida que se deja asistir por la providencia divina y alcanza la participación en acto de la gracia y la gloria, es decir, la bienaventuranza eterna (querida y dispuesta por la voluntad divina antecedente, a través del conocimiento práctico de la ciencia divina y, propuesto como ordenamiento y asistido durante el proceso temporal de la actividad humana para que pueda alcanzar el fin natural, en ambos casos por la providencia divina y la voluntad divina consecuente). Así mismo, la razón de mal, aunque es entendida como una privación en algunas de estas perfecciones debidas, no impide la realización de la voluntad divina consecuente,

42 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 6, soluc.
43 Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas*, q. 21, art. 6, resp. 10.

ni disminuye en nada la omnipotencia divina (que siempre termina realizando su voluntad sobre las criaturas). Pese a ello, sigue siendo una contradicción al proyecto inicial trazado por la voluntad divina antecedente, ya sea respecto a las perfecciones conocidas por las ideas (formas ejemplares) del conocimiento práctico de la ciencia divina, o bien, por el destino final del ente creado. En el caso del ser humano, es la predestinación, por la cual Dios propone al ser humano ser ordenado y asistido para la consecución del bien supremo de su existencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agustín de Hipona*, Obras de san Agustín. III*, Madrid: BAC, 1951.
Aristóteles, *Metafísica*, Milano: Vita e pensiero, 1993.
Barzaghi, Amerigo, y Jaime Vilarroig. "Filósofos cristianos ante el misterio del mal". *Cauriensia* 18 (2023): 489–506.
Fabro, Cornelio, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino,* Pamplona: Eunsa, 2009.
Garrigues, Juan Miguel, *Dios sin idea del mal,* Pamplona: Eunsa, 2000.
Juan Damasceno**,** *Exposición de la fe,* Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
Kant, Inmanuel, *Crítica de la razón pura,* México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011
Sokolowsky, Robert, *Introducción a la fenomenología*, Morelia: Jitanjáfora, 2012.
Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* Pamplona: Eunsa, 2016.
Weisheipl, James A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina,* Pamplona: Eunsa 1994.

Enrique Moros Claramunt
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra
Campus universitario s/n
31009 Pamplona, Navarra (España)
https://orcid.org/0000-0002-6295-9327

Enmanuel Correa
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra
Campus universitario s/n
31009 Pamplona, Navarra (España)

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 433-462, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.433

EL ARTE COMO "CRIPTOGRAMA DEL MISTERIO": LA MISIÓN DEL ARTE Y DE LOS ARTISTAS EN KAROL WOJTYLA/JUAN PABLO II

ART AS "CRYPTOGRAM OF MYSTERY": THE MISSION OF ART AND ARTISTS IN KAROL WOJTYLA/JOHN PAUL II

ALEJANDRO PARDO
Universidad de Navarra

Recibido: 02/10/2024 Aceptado: 22/11/2024

RESUMEN

La relación de Karol Wojtyla/Juan Pablo II con el arte ha sido singularmente estrecha. Dentro de su magisterio, destacan las meditaciones que predicó a artistas polacos (1962) y su célebre *Carta a los Artistas* (1999), entre otros muchos textos. Este artículo expone de manera sintética sus principales enseñanzas en este ámbito, concentradas cinco apartados: el arte como "criptograma del misterio", es decir, como puerta de acceso a la belleza trascendente; la vocación del artista como mediador o intérprete entre la belleza y el mundo; la relación entre el arte, la moral y el bien común; el arte como camino de evangelización y salvación; y, finalmente, la relación entre el arte y la Iglesia.

Palabras clave: Karol Wojtyla, Juan Pablo II, arte, artistas, belleza.

ABSTRACT

Karol Wojtyla/John Paul II's relationship with art has been singularly close. Within his teaching, the meditations he preached to Polish artists (1962) and his famous Letter to Artists (1999) stand out, among many other texts. This article summarizes its main teachings in this area, concentrated in five sections: art as a "cryptogram of mystery", that is, as a gateway to transcendent beauty; the vocation of the artist as a mediator or interpreter between beauty and the world; the relationship between art, morality and the common good; art as a path of evangelization and salvation; and, finally, the relationship between art and the Church.

Keywords: Karol Wojtyla, John Paul II, art, artists, beauty

I. INTRODUCCIÓN

No resulta exagerado afirmar que la relación de Karol Wojtyla/Juan Pablo II con el arte ha sido singularmente íntima, hasta el punto de haber sido calificado como "el papa artista" (igual que fue llamado "el papa filósofo")[1]. Ello se debe en gran medida a su particular sensibilidad artística, de la que dio muestras desde muy joven y que cultivó a lo largo de toda su vida –sobre todo a través de la poesía y de la dramaturgia–, como han subrayado varios autores[2]. En efecto,

1 John J. Conley, "Karol Wojtyla, Artist; John Paul II, Theologian of Art", en *Creed and Culture; Jesuit Studies of Pope John Paul II*, editado por Joseph W. Koterski, John J. Conley. Philadelphia: Saint Joseph's University Press (2004), 173.

2 Zygmunt Kubiak, "Karol Wojtyla poeta", en *Karol Wojtyla negli scritti: bibliografia / Karol Wojtyla w swietle publikacji*, editado por en Wiktor Gramatowski, Zofia Wilinska. (Città del Vaticano: LEV, 1980), 18-25; Rocco Buttiglione, *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Madrid: Encuentro (1992), cap. VII ("La obra poética de Karol Wojtyla") 269-310; Józef Tischner, "L'irradiazione della reciporcità creatice". En *Karol Wojtyla filosofo, teologo, poeta*, Atti del I Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano organizzato da ISTRA (Istituto di Studi per la Transizione), Università Lateranense, editado por en Rocco Buttiglione, Carlo Fedeli, Angelo (Card.) Scola. Roma, 23-25 settembre 1983, Città del Vaticano: LEV (1984): 307-312; Bodgan Piotrowski, "De la poética juvenil de Karol Wojtyła: Valoración de sus dos poemas 'Mousiké'", *Pensamiento y cultura*, 10 (2007): 69-102; Mª Pilar Ferrer, *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyla* (Pamplona: Eunsa, 2006); Antonio Francesco Spada, "La poesia di Karol Wojtyla", *La Civiltà Cattolica*, v. 157/1 (2006), 24-37; Jacek Popiel, "Karol Wojtyla nel mondo del teatro", en *Sfida di Giovanni Paolo II per l'uomo del XXI secolo*, Atti del Convegno Internazionale, svoltosi presso l'Università del Salento, dal 15 al 18 novembre 2011, editado por en Marko. Jačov, Franciszek. Ziejka. (Lecce: Università del Salento, 2013), 203-216; Stanislaw Dziedzic, "Il romantico di Dio: Karol Wojtyla, poeta", en *Ibid*., 217-231; Mónika. Jablonska, *Juan Pablo II: El escritor que fue Papa* (Madrid: Aguilar, 2015); Massimo Serretti, "Invito alla lettura". En *Perché l'uomo: Scritti inediti di antropologia e filosofia*, escritos de Karol Wojtyla (Milano: Mondadori, 1995): XII-XV; Giovanni Reale, "Per una lettura e interpretazione del "Trittico Romano" di Giovanni Paolo II". En *Trittico Romano* de Giovanni Paolo II (Città del Vaticano: LEV, 2003): 43-47; Josef Tomko, "A Profile of Profily-Profiles (An Introduction to the Poems of Pope John Paull II)". En *Karol Wojtyla filosofo, teologo, poeta*, editado por Rocco Buttiglione, Carlo Fedeli, Angelo (Card.) Scola (1984), cit.: 359-

desde los inicios de su trayectoria artística e intelectual, el Papa Wojtyla ha procurado transitar también la vía de la belleza (la *via pulchritudinis*) como medio a través del cual llegar a la verdad y al bien del hombre; un camino que se identifica con Cristo, el único que es capaz de colmar los deseos de bien y de verdad presentes en el corazón humano[3]. En consonancia, muy al final de su pontificado, haciendo un balance de toda su producción intelectual y artística, san Juan Pablo II agradecía a Dios el haberle "concedido el honor y el gozo de participar en esta empresa cultural y espiritual", a saber, el haber afrontado la verdad sobre el hombre en cuanto persona "a través de las vías de la creación artística y de aquellas de la reflexión racional"; y haberlo hecho "primero, con mi pasión juvenil y, después, con el sucederse de los años, (...) por el contraste con otras culturas y, sobre todo, por la exploración del inmenso patrimonio doctrinal de la Iglesia"[4]. Así lo confirmaría el cardenal Giovanni Ravasi, presidente durante muchos años del Pontificio Consejo de la Cultura, refiriéndose a la última obra poética del pontífice polaco, *Tríptico Romano*:

> Cuando el Papa [san Juan Pablo II] escribió estos versos, a sus espaldas se extendía, en lo cultural, no solo su itinerario filosófico y teológico personal, sino que también se desplegaba un sendero de altura que nunca había abandonado: el del arte. De la poesía al teatro, pasando por la admiración al genio artístico, había vivido ininterrumpidamente la búsqueda de la belleza…[5]

Son varios los autores que, a lo largo de los años, han abordado el magisterio de Karol Wojtyla/Juan Pablo II sobre el arte. Unos lo han hecho a partir de

360; Jan Blonski, "Poésie et meditation", en *Ibíd*., 325-334; John J. Conley, "Karol Wojtyla, Artist; John Paul II, Theologian of Art" (2004), cit.: 173-188; Stanislaw Grygiel, "Al poeta, a un año de su canonización", *Humanitas. Revista de antropología y cultura cristiana*, v. 20, nº 78 (2015): 226-239; Rocco Familiari, *Un drammaturgo-Papa: Sul teatro di Karol Wojtyla* (Roma: Studium Edizioni, Roma, 2024).

3 Cf. Gianfranco (Card.) Ravasi., "Prólogo". En *El Evangelio y el arte: Ejercicios espirituales para artistas* de Karol Wojtyla, (Madrid: Ciudad Nueva, 2014): 5-9; Jacek Popiel, "Epílogo", en *Ibid*, 59-73.

4 Juan Pablo II, Carta al Prof. Giovanni Reale con motivo de la publicación del libro *Metafisica della Persona* (6 de enero de 2002), en Karol Wojtyla, *Metafisica della Persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi* (Milano: Bompiani, 2003), 2 (encarte entre XVI-XCVII).

5 Gianfranco (Card.) Ravasi, "Prólogo". En *El Evangelio y el arte: Ejercicios espirituales para artistas*, de Karol Wojtyla; Juan Pablo II, 5.

la publicación de su conocida *Carta a los Artistas* –escrita con motivo del Jubileo del año 2000– que han comentado profusamente[6]. Otros, lo han contextualizado dentro de su trayectoria biográfico-artística[7]. Por último, no han faltado quienes, partiendo de este magisterio, profundizan en su aportación mediante el diálogo con otros autores o con papados anteriores[8].

Este artículo pretende ser una contribución ulterior en este ámbito, más completa y sintética si cabe, al abordarse con una mayor perspectiva temporal y acudir a fuentes bibliográficas hasta hace poco inéditas. En efecto, suele ser recurrente acudir a la *Carta a los Artistas*, ya mencionada, como fuente primordial del pensamiento de san Juan Pablo II sobre el arte. Sin embargo, existe un texto precedente de singular importancia. Se trata de los ejercicios espirituales que el entonces arzobispo de Cracovia dirigió a un grupo de artistas polacos en la iglesia de la Santa Cruz de Cracovia durante la Semana Santa de 1962, publicados hace unos años bajo el título de *El Evangelio y el Arte*[9]. Ambos textos guardan una estrecha relación y revelan la consolidación de un pensamiento madurado con el paso del tiempo. A ellos se unen los discursos que, una vez en la Sede de

6 Cf. Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* con motivo del Jubileo del año 2000 (4 de abril de 1999), en *IGPII*, v. XXII.1, 1999, Città del Vaticano: LEV (2002), 704-722. Por citar algunos de textos que la comentan, véase: Miguel Ángel. Payán, "Juan Pablo II y el arte", *Theologica Xaveriana*, v. 53 (2003): 71-80; Pierangelo Sequeri, "La grazia destinata alla belleza (*Lettera agli artitsti*, 1999)". En *Prendere il largo con Cristo: Esortazione e Lettere di Giovanni Paolo II*, editado por Graciano Borgonovo, Arturo Cattaneo. (Siena: Cantagalli, 2005): 281-291; Mª Antonia Labrada (ed.), *La belleza que salva: Comentarios a la Carta a los Artistas de Juan Pablo II* (Madrid: Rialp, 2006); Pascal Fagniez, *Jean-Paul II et les artistes: De Pie XII à Benoît XVI, les Papes esquissent une théologie de l'Art* (París: Éditions de l'Emmanuel, 2007): 57-185; Ugo. Dovere (ed.), *Arte e beni culturali negli insegnamenti di Giovanni Paolo II* (Città del Vaticano: LEV, 2009); Gloriana Alán, "La vocación de la mujer y del artista según Juan Pablo II". En *Legado de Juan Pablo II el Magno*, Actas del Congreso Internacional Legado de Juan Pablo II el Magno, organizado por la Universidad Sergio Arboleda y la Fundación Juan Pablo II-Centro de Documentación y Estudio del Pontificado, Bogotá, 19-20 de febrero de 2010, editado por en Bogdan Piotrowski, Gabriel Melo-Guevara (Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, Fundación Juan Pablo II-Centro de Documentación y Estudio del Pontificado, 2015), 107-117.

7 Cf. Mª Pilar Ferrer, *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyla*, 33-72; Clara Tamayo, "El arte en el pensamiento de Juan Pablo II". En *Legado de Juan Pablo II el Magno*, editado por en Bogdan Piotrowski, Gabriel Melo-Guevara (2015), cit.: 317-328; John J. Conley, "Karol Wojtyla, Artist; John Paul II, Theologian of Art", 173-188.

8 Cf. Richard Gorban, "Personalistic View of John Paul II on the Humanizing Function of Art in the Context of Dialogue between the Church and Artists", *The Person and the Challenges*, vol. 12, 2 (2022), 53-67; Ivan Dodlek, "Spirituality of Artistic Service", *Religions*, vol. 14, 9 (2023), 1184 (pp. 1-14); Pascal Fagniez, *Jean-Paul II et les artistes: De Pie XII à Benoît XVI, les Papes esquissent une théologie de l'Art* (2007), cit.

9 Karol Wojtyla/Juan Pablo II, *El Evangelio y el arte: Ejercicios espirituales para artistas* (Madrid: Ciudad Nueva, 2014). Esta edición está prologada por el Cardenal Ravasi y concluida por Jacek Popiel. Los títulos de las meditaciones, según esta edición, son: "Descubrir la belleza de Dios"; "El Creador y el artista"; "La obra que da testimonio de nosotros ante Dios"; "El valor y la belleza de la humildad evangélica"; y "La religión: amor que confiere sentido a la existencia".

Pedro, el Papa Wojtyla dirigirá con motivo de encuentros con artistas y expertos del mundo de la cultura, en los que profundiza y añade nuevos matices. Son singularmente significativos los dirigidos a representantes del arte, la ciencia y la comunicación en Múnich (1980) y en Viena (1983), así como otras alocuciones a artistas en Roma (1984), Bruselas (1985), Venecia (1985), Florencia (1986), Salzburgo (1988) y Varsovia (1987 y 1991)[10]. A estos textos cabría añadir el mensaje para el VIII *Meeting* de Rímini de 1987, la alocución con motivo del Jubileo de los artistas (2000) y el discurso a los miembros de las Academias Pontificias, ya al final de su pontificado (2004)[11]. Finalmente, son igualmente de interés los discursos al Pontificio Consejo para los Bienes Culturales de la Iglesia (PCBCI), que él mismo había creado[12].

Todos estos textos constituyen la fuente directa y primigenia para conocer el pensamiento de Karol Wojtyla/Juan Pablo II sobre el arte y los artistas. El contexto en el que estas reflexiones deben enmarcarse no es otro que los trascendentales del ser. En concreto, la búsqueda del *verum*, del *bonum* y del *pulchrum*, espina dorsal que ha guiado el empeño intelectual y pastoral de nuestro

10 De hecho, en la *Carta a los Artistas* se recogen muchas ideas planteadas ya en estos textos. Cf. Juan Pablo II, Discurso a los artistas y publicistas en la Herkules-Saal der Residenz de Múnich (19 de noviembre de 1980), en *IGPII*, v. III.2, 1980, Città del Vaticano: LEV (1980), 1354-1364; Juan Pablo II, Discurso a representantes del mundo de la ciencia y el arte en el Palacio Hofburg de Viena (12 de septiembre de 1983), en *IGPII*, v. VI.2, 1983, Città del Vaticano: LEV (1983), 491-497; Juan Pablo II, Homilía en la Basílica de Santa María sopra Minerva con motivo de la proclamación del Beato Angélico como Patrono de los Artistas durante el Jubileo del Año Santo de la Redención (18 de febrero de 1984), en *IGPII*, v. VII.1, 1984, Città del Vaticano: LEV (1984), 429-436; Juan Pablo II, Homilía a artistas en la iglesia de Notre-Dame des Grâces, Bruselas (20 de mayo de 1985), en *IGPII*, v. VIII.1, 1985, Città del Vaticano: LEV (1985), 1560-1569; Juan Pablo II, Discurso a artistas en el Teatro La Fenice de Venecia (16 de junio de 1985), en *IGPII*, v. VIII.1, 1985, Città del Vaticano: LEV (1985), 1876-1880; Juan Pablo II, Discurso a representantes del mundo del arte y la cultura en el Palazzo Vecchio de Florencia (18 de octubre de 1986), en *IGPII*, v. IX.2, 1986, Città del Vaticano: LEV (1986), 1083-1094; Juan Pablo II, Homilía a intelectuales y artistas en la iglesia de la Santa Cruz de Varsovia (13 de junio de 1987), en *IGPII*, v. X.2, 1987, Città del Vaticano: LEV (1988), 2214-2220; Juan Pablo II, Discurso a representantes del mundo de la cultura en el Gran Teatro de Ópera y Ballet de Varsovia (8 de junio de 1991), en *IGPII*, v. XIV.1, 1991, Città del Vaticano: LEV (1993), 1607-1615.

11 Cf. Juan Pablo II, Mensaje al obispo de Rímini, Mons. Giovanni Locatelli, con motivo del VIII *Meeting* para la Amistad entre los Pueblos, sobre *Creación, Arte, Economía* (6 de agosto de 1987), en *IGPII*, v. 3, 1987, Città del Vaticano: LEV (1988), 194-197; Juan Pablo II, *Carta a los Artistas*, 704-722; Juan Pablo II, Discurso con motivo del Jubileo de los artistas (18 de febrero de 2000), en *IGPII*, v. XXIII.1, 2000, Città del Vaticano: LEV (2002), 208-212; Juan Pablo II, Discurso a los miembros de las Academias Pontificias (9 de noviembre de 2004), en *IGPII*, v. XXVII.2, 2004, Città del Vaticano: LEV (2006), 527-529.

12 Cf. Juan Pablo II, Discurso a los participantes en la I Asamblea Plenaria de la PCBCI (12 de octubre de 1995), en *IGPII*, v. XVIII.2, 1995, Città del Vaticano: LEV (1998), 837-841; Juan Pablo II, Discurso a los participantes en la II Asamblea Plenaria de la PCBCI: *Los bienes culturales de la Iglesia con referencia a la preparación del Jubileo* (25 de septiembre de 1997), en *IGPII*, v. XX.2, 1997, Città del Vaticano: LEV (2000), 584-587; , 503-506; , 570-572.

Autor, como hemos tenido ocasión de tratar anteriormente[13]. Al mismo tiempo, como es lógico, merece particular atención la estrecha relación que el Papa Wojtyla ha mantenido con la belleza, cuestión tratada también en otro artículo[14]. Remitimos a ambos textos como marco filosófico y teológico en el que encuadrar lo que abordan estas páginas.

Tras profundizar en este magisterio un tanto disperso y poco sistemático, si bien bastante regular a lo largo de su pontificado, ofrecemos una exposición en cinco apartados. En primer lugar, y como principio del que ser derivan todos los demás, el carácter mediador del arte como "criptograma del misterio"[15], es decir, como puerta de acceso a la belleza trascendente. En segundo lugar, y de modo consecuente, la vocación del artista como encargado de desencriptar ese misterio, es decir, como mediador o intérprete entre la belleza y el mundo. En tercer término, la relación entre el arte, la moral y el bien común, que se apoya en el carácter especular de la belleza como esplendor de la verdad y el bien. Un cuarto punto, derivado del anterior, presenta el arte como camino de evangelización y salvación (*via pulchritudinis*). Finalmente, y como conclusión de todo lo anterior, la estrecha relación entre el arte y la Iglesia.

En las páginas que siguen, como se apreciará, abundan las citas de nuestro Autor. Nos ha parecido conveniente que así sea, para dejar que se oiga su propia voz por encima de la nuestra. Al fin y al cabo, el propósito de este artículo es ofrecer una primera síntesis que sirva de punto de partida para posteriores investigaciones e intercambios dialógicos con otros autores que hayan abordado también, desde distintas perspectivas, la esencia del arte y la misión de los artistas.

II. EL ARTE, APERTURA TRASCENDENTE AL MISTERIO

Siguiendo la concepción clásica, Karol Wojtyla/Juan Pablo II entiende la belleza como resplandor de la verdad y del bien, particularmente de la Verdad Suprema y del Bien Último, que se identifican con Dios. Se trata, por tanto,

13 Cf. Alejandro Pardo, "Trascendentales y desafío antropológico y cultural en Karol Wojtyla/Juan Pablo II", *Metafísica y Persona: Filosofía, conocimiento y vida*, vol. 14, n. 28, (2022), 81-122. doi: 10.24310/Metyper.2012.vi28.14213

14 Cf. Alejandro Pardo, "'En el nombre de la Belleza': El *pulchrum* como esplendor, don y camino en Karol Wojtyla/Juan Pablo II", *Scripta Theologica*, vol. 56, 2 (2024), 307-344. doi: 10.15581/006.56.2.307-344.

15 Juan Pablo II, Ex. Ap. Post-Sinodal *Ecclesia in Europa* (28 de junio de 2003), n. 60, en *IGPII*, v. XXVI.1, 2003, Città del Vaticano: LEV (2005), 1004-1083.

como él mismo lo define, de un "destello divino"[16]. Desde este punto de vista, belleza actúa como una vía de acceso a la realidad que nos trasciende, una vía de "un conocimiento particular (…) no abstracto, puramente intelectual, sino especial"[17]. De este modo, concluye: "[l]a belleza es clave del misterio y llamada a lo trascendente"[18].

Partiendo de este fundamento, san Juan Pablo II ha insistido en el carácter de conocimiento alternativo y complementario que el arte posee, gracias al cual el hombre puede acceder al misterio que le rodea: la verdad sobre Dios, sobre el mundo y sobre él mismo. Así lo explicaba en el encuentro con artistas en Venecia:

> El arte es una experiencia universal. (…) Es conocimiento traducido en trazos, imágenes y sonidos, símbolos que la mera concepción intelectual no alcanza a reconocer como proyecciones sobre el misterio de la vida, porque se encuentran más allá de sus propios límites: aperturas, por tanto, a la profundidad, a la altura, a la inefable existencia, caminos que mantienen al hombre libre hacia el misterio y que traducen el ansia que otras palabras no pueden expresar. El arte es por tanto religioso, ya que lleva al hombre a tomar conciencia de la inquietud que se encuentra en el fondo de su ser, y que ni la ciencia (…) ni el pensamiento teórico (…) pueden jamás satisfacer[19].

De este modo, el arte se revela como "una vía de acceso a la realidad profunda del hombre y del mundo"[20]; o, en otras palabras, una "invitación a adentrarse con intuición creativa *en el misterio del Dios encarnado* y, al mismo tiempo, *en el misterio del hombre*"[21]. Se trata, pues, de un tipo singular de sabiduría –la *via pulchritudinis* como vía de conocimiento– al que el ser humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, tiene acceso. En consecuencia, "[e]l artista busca siempre el sentido recóndito de las cosas y su ansia es conseguir expresar el mundo de lo inefable"[22]. Con palabras singularmente bellas expresa esta misma idea a comienzo de la *Carta a los Artistas*:

> Nadie mejor que vosotros, artistas, geniales constructores de belleza, puede intuir algo del *pathos* con el que Dios, en el alba de la creación, contempló la obra de

16 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 3.

17 Karol Wojtyla; Juan Pablo II, *El Evangelio y el arte*, 19.

18 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 16. Cf. A. Pardo, "'En el nombre de la Belleza': El *pulchrum* como esplendor, don y camino en Karol Wojtyla/Juan Pablo II", *Scripta Theologica*, vol. 56, 2 (2024), 307-344.

19 Juan Pablo II, Discurso a artistas en Venecia (1985), n. 3.

20 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 6.

21 *Ibid*., n. 14 (énfasis en el original). Cf. asimismo Juan Pablo II, Discurso al IV PCBCI (2002), n. 1.

22 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 12.

> sus manos. Un eco de aquel sentimiento se ha reflejado infinitas veces en la mirada con que vosotros –al igual que los artistas de todos los tiempos–, atraídos por el asombro del ancestral poder de los sonidos y de las palabras, de los colores y de las formas, habéis admirado la obra de vuestra inspiración, descubriendo en ella como la resonancia de aquel misterio de la creación a la que Dios, único creador de todas las cosas, ha querido en cierto modo asociaros[23].

Se trata por tanto del talento para captar ese halo divino que llamamos belleza, al cual el artista accede a través de una sensibilidad especial –la capacidad de asombrarse, de contemplar, de ver más allá de lo aparente, de "hacer sensible el mundo invisible"[24]–, para descubrir la verdadera naturaleza de las cosas. Así lo sintetiza en su discurso a artistas en Viena:

> El asombro no sólo abre un camino a menudo olvidado hacia la naturaleza como creación de Dios, sino también un camino hacia el arte como una obra del hombre que crea. (…) Ayuda al hombre: esto es una hermosa definición del arte, una hermosa misión para el arte. Pero a esta misión el arte sólo corresponde si une su libertad a lo humano. Por su parte lo humano se manifiesta con todas sus esperanzas –y también con sus peligros– sólo cuando se contempla en el horizonte del infinito, en el horizonte de Dios, que es en última instancia la base para cada deseo y aspiración del hombre y sólo eso puede satisfacerlos[25].

Este papel de mediación del arte como forma de captar y expresar "el criptograma del misterio"[26] –como decíamos– constituye una verdadera forma de conocimiento que no solo resulta compatible con la fe, sino que plantea una relación de mutuo enriquecimiento con ella. Así lo explica en la *Carta a los Artistas*:

> La auténtica intuición artística va más allá de lo que perciben los sentidos y, penetrando la realidad, intenta interpretar su misterio escondido. Dicha intuición brota de lo más íntimo del alma humana, allí donde la aspiración a dar sentido a la propia vida se ve acompañada por la percepción fugaz de la belleza y de la unidad misteriosa de las cosas. Todos los artistas tienen en común la experiencia de la distancia insondable que existe entre la obra de sus manos, por lograda que sea, y la perfección fulgurante de la belleza percibida en el fervor del momento creativo: lo que logran expresar en lo que pintan, esculpen

23 *Ibid.*, n. 1.

24 Juan Pablo II, Discurso al I PCBCI (1995), n. 6.

25 Juan Pablo II, Discurso al mundo de la ciencia y arte en Viena (1983), n. 10. Cf. también Juan Pablo II, Discurso al PCC (1999), n. 2. También se refiere a esta peculiar sensibilidad artística en una de sus meditaciones de 1962: Cf. K. Wojtyla; Juan Pablo II, *El Evangelio y el arte*, 28.

26 Juan Pablo II, Ex. Ap. Post-Sinodal *Ecclesia in Europa* (2003) n. 60.

> o crean es sólo un tenue reflejo del esplendor que durante unos instantes ha brillado ante los ojos de su espíritu. El conocimiento de la fe es de otra naturaleza. Supone un encuentro personal con Dios en Jesucristo. Este conocimiento, sin embargo, puede también enriquecerse a través de la intuición artística[27].

Así pues, "el arte es, a su manera, revelador de la trascendencia"[28]. De este modo, como indica este santo Papa, la persona humana puede cultivar su dimensión espiritual:

> El hombre, contemplando el arte y su belleza, se abandona a la solicitud de sus aspiraciones más genuinamente humanas, es decir, espirituales; y por lo tanto siente y transmite el encanto de la espiritualidad pura, Dios, que de toda espiritualidad creada es origen y fin[29].

III. EL ARTISTA COMO MEDIADOR ENTRE LA BELLEZA Y EL MUNDO

Si el arte, como canal de expresión y contemplación de la belleza, permite asomarse al misterio trascendente, el artista –dotado de esa singular sensibilidad– se convierte en un mediador o intérprete privilegiado; o, siguiendo en símil del criptograma, en un *desencriptador* de tal misterio. En efecto, "[e]n la 'creación artística' el hombre se revela más que nunca 'imagen de Dios'"[30], participa de esa "especie de destello divino que es la vocación artística"[31], a través de la cual "puede comprender la obra del Creador y, junto a ello, acoger en sí mismo,

27 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 6. Cf. asimismo Juan Pablo II, Discurso al I PCBCI (1995), n. 6; Juan Pablo II, Discurso al II PCBCI (1997), n. 2; Juan Pablo II, Discurso en el Jubileo de los artistas (2000), n. 2.

28 Juan Pablo II, Discurso a artistas en Venecia (1985), n. 3. En otra ocasión, animaba a los artistas a "adoptar este enfoque de apertura a lo trascendente que es característico del arte, que con una multiplicidad de estilos manifiesta la intuición multiforme que los artistas han tenido de toda la realidad, tanto terrena como celeste" (Juan Pablo II, Discurso a los participantes en el Congreso sobre *Evangelización y Bienes Culturales de la Iglesia en Italia*, 2 de mayo de 1986, n. 1, en *IGPII*, v. IX.1, 1986, Città del Vaticano: LEV 1986, 119-1202).

29 Juan Pablo II, Discurso a la Unión Católica de Artistas Italianos (UCAI) (1 de marzo de 1986), n. 4. en *IGPII*, v. IX.1, 1986, Città del Vaticano: LEV (1986), 565-568. En otra ocasión, insiste en esta misma idea no ya desde el punto de vista de la contemplación, sino de la propia creación: "la realización de una obra de arte en sí misma es una experiencia que tiene similitudes con la aproximación al misterio cristiano; y, de igual modo, el cristiano, animado por la fe, el amor y la esperanza teologales, encuentra en el arte una nueva dimensión y un extraordinario medio de expresión para su experiencia espiritual" (Juan Pablo II, Homilía a artistas en Bruselas, 1985, n. 1).

30 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 1.

31 *Ibid.*, n. 3.

en su fecundidad creadora, la huella de la gratuita creatividad divina"[32]. Se entiende así que el artista viva "una relación peculiar con la belleza"[33] –con la belleza participada–, de modo que puede concluirse que "la belleza es la vocación a la que el Creador le llama con el don del 'talento artístico'"[34].

En estas ideas radica la elevada vocación y misión del artista, llamado a ser intérprete del misterio inefable que rodea a Dios y a su obra creadora, de la que el hombre es figura señera. Con estas palabras lo expresaba a comienzos de su pontificado:

> La Iglesia contempla la vocación de los artistas y publicistas con unos sentimientos que destacan al mismo tiempo el *núcleo,* la *grandeza* y la *responsabilidad de su vocación.* Según la fe cristiana, cada hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. En lo que se refiere a su actividad creadora esto toca de un modo especial a los artistas y publicistas. Vuestra misión comporta una vocación creativa. Vosotros dais a la realidad y a la materia del mundo forma y figura. Vosotros no os contentáis con una mera copia o con una descripción de lo superficial. Vosotros intentáis "conformar" la realidad del hombre y de su mundo, en el sentido original de la palabra[35].

Hasta tal punto san Juan Pablo II considera sublime esta función de mediación que ejerce el artista entre el mundo terreno y la realidad trascendente –máxime si se trata de un artista cristiano–, que la compara con un tipo de sacerdocio:

> Tanto el individuo como la comunidad tienen que interpretar el mundo del arte y la vida, para arrojar luz sobre la situación de su época, para comprender la altura y la profundidad de la existencia. Necesitan del arte para abordar lo que está más allá del ámbito puramente útil y que, por lo tanto, promueve el hombre. (…) De acuerdo con un pensamiento profundo de Beethoven, el artista está llamado de alguna manera a un servicio sacerdotal[36].

32 Juan Pablo II, Mensaje a VIII *Meeting* Rímini (1987), cit.

33 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 3.

34 *Ibid.*

35 Juan Pablo II, Discurso a artistas y publicistas en Munich (1980), n. 3 (énfasis en el original). Sobre esta misma idea volvería en la *Carta a los Artistas*: "[Q]ue vuestro arte contribuya a la consolidación de una auténtica belleza que, casi como un destello del Espíritu de Dios, transfigure la materia, abriendo las almas al sentido de lo eterno" (Juan Pablo II, *Carta a los Artistas,* 1999, n. 16).

36 Juan Pablo II, Discurso al mundo de la ciencia y arte en Viena (1983), n. 10. Sobre este punto volverá en su Carta a los sacerdotes de 1996, en la que presenta el *officium laudis* como un descubrimiento de la gloria y la belleza de Dios inscrita en la creación, a través de la cual vislumbra también el sentido de la vida humana (Cf. Juan Pablo II, Carta a los sacerdotes con motivo del Jueves Santo, 17 de marzo de 1996, n. 6, en *IGPII*, v. XIX.1, 1996, Città del Vaticano: LEV, 1998, 554-566).

Así pues, en su función de mediador entre Dios y los hombres, entre Dios y el mundo, el artista/sacerdote viene a ser un "proclamador" o "reconocedor" del *pulchrum* divino y, junto a él, del *verum* y el *bonum* propios del Ser por Esencia.

Se aprecia en estas ideas la secuencia *elección-vocación-misión*, que Karol Wojtyla/Juan Pablo II aplica al caso del artista: Dios llama a los artistas a una peculiar misión, como es reconocer y reflejar la belleza divina presente en el mundo –y, junto a ella, la verdad y la bondad de lo creado–, y para ello les otorga un talento singular. "Este talento –añade– es un bien especial, una distinción natural. Es un don del Creador. Un don difícil. Un don por el que hay que pagar con toda la vida. Un don que engendra una gran responsabilidad"[37]. Esta misión implica un compromiso de vida, porque el artista siente la responsabilidad para hacerlo fructificar. De ahí que añada:

> [C]iertamente, también éste es un talento que hay que desarrollar según la lógica de la parábola evangélica de los talentos (cf. *Mt* 25, 14-30). Entramos aquí en un punto esencial. Quien percibe en sí mismo esta especie de destello divino que es la vocación artística –de poeta, escritor, pintor, escultor, arquitecto, músico, actor, etc.–, advierte al mismo tiempo *la obligación de no malgastar ese talento*, sino de desarrollarlo para ponerlo al servicio del prójimo y de toda la humanidad[38].

En opinión del Papa Wojtyla no se trata de un camino fácil, porque el artista se enfrenta a dos peligros que amenazan el recto despliegue de ese talento: por un lado, la tentación de creerse superior a Dios mismo, de divinizar sus propias obras[39]; por otro, desligar el arte de su verdadero fin, que es reflejar la verdad y

37 Karol Wojtyla; Juan Pablo II, *El Evangelio y el arte*, 28. "Por esto el artista, cuanto más consciente es de su "don", tanto más se siente movido a mirar hacia sí mismo y hacia toda la creación con ojos capaces de contemplar y de agradecer, elevando a Dios su himno de alabanza. Sólo así puede comprenderse a fondo a sí mismo, su propia vocación y misión" (Juan Pablo II, *Carta a los Artistas*, 1999, n. 1).

38 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 3 (y n. 4.). Cf. también Juan Pablo II, Discurso en el Jubileo de los artistas (2000), n. 4. Esta misma idea la había tratado también en su encuentro con artistas en Varsovia: "Vuestra vocación, queridos hermanos y hermanas, es la belleza: crear objetos bellos. Reproducir la belleza en las múltiples materias de la creatividad humana" Juan Pablo II, Homilía a intelectuales y artistas en Varsovia (1987), n. 6. Y concreta: "en la materia de las palabras y los sonidos, en la materia del color y las tonalidades, en la materia de bloques escultóricos o arquitectónicos, en la materia de los gestos con los que se expresa y se habla de modo visible sobre esta particularísima materia que es el cuerpo humano" (*Ibid.*). Sobre la belleza como vocación del artista, véase también: David Armendáriz, "La vocación artística al servicio de la belleza", en Mª Antonia Labrada (ed.), *La belleza que salva: Comentarios a la Carta a los Artistas de Juan Pablo II*, cit., 58-61.

39 K. Wojtyla; Juan Pablo II, *El Evangelio y el arte*, 19-20.

la bondad de la creación, es decir, desligar la creación artística de la búsqueda de la verdad sobre el hombre mismo y su felicidad[40].

De estas consideraciones se desprende la relación natural entre el arte y la santidad –la necesidad de que el verdadero artista aspire a una vida santa– para ser capaz de crear y manifestar la belleza, y procure contribuir al bien del mundo y de la humanidad. De este aspecto nos ocuparemos en el siguiente epígrafe.

IV. ARTE, MORAL Y BIEN COMÚN

Para abordar este punto, hemos de partir del fundamento platónico y bíblico que relaciona la belleza y el bien[41]. En concreto, refiriéndose a la descripción de la Creación que recoge el *Génesis*, el Papa Wojtyla comenta en su *Carta a los Artistas*:

> El tema de la *belleza* es propio de una reflexión sobre el arte. Ya se ha visto cuando he recordado la mirada complacida de Dios ante la creación. Al notar que lo que había creado era bueno, Dios vio también que era bello. La relación entre *bueno* y *bello* suscita sugestivas reflexiones. La belleza es en un cierto sentido *la expresión visible del bien*, así como el bien es *la condición metafísica de la belleza*[42].

Explica a continuación cómo la versión griega de los Setenta expresó adecuadamente esta sinonimia entre belleza y bondad, traduciendo el término *tōb* (bueno) del texto hebreo con el vocablo griego *kalón* (bello). Y añade: "Lo habían comprendido acertadamente los griegos que, uniendo los dos conceptos, acuñaron una palabra que comprende a ambos: *kalokagathia*, es decir *belleza-bondad*"[43].

El arte guarda, por tanto, una estrecha relación con la verdad y la bondad (es *splendor veritatis* y *splendor boni*) Como expresión del *pulchrum*, su cometido es reflejar la grandeza del misterio. Y ello solo es posible gracias a la acción de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo. "El Artista divino –señala el Papa Wojtyla en su *Carta a los Artistas*– con admirable condescendencia, trasmite al artista humano un destello de su sabiduría trascendente, llamándolo a

40 *Ibid.*, 4, 27.

41 Cf. Jacek Popiel, "Epílogo", en *El Evangelio y el arte: Ejercicios espirituales para artistas* de en Karol Wojtyla/Juan Pablo II, 60.

42 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 3 (énfasis en el original).

43 *Ibid.* Añade todavía una célebre frase de Platón: "La potencia del Bien se ha refugiado en la naturaleza de lo Bello" [*Filebo*, 65 A].

compartir su potencia creadora"[44]. Y añade: "Se habla justamente entonces, si bien de manera análoga, de 'momentos de gracia', porque el ser humano es capaz de tener una cierta experiencia del Absoluto que le transciende"[45].

A partir de este fundamento, san Juan Pablo II traza una línea transversal que une el obrar artístico del hombre con su dimensión moral (ética personal) y con la búsqueda del bien común (ética social). Como ser material y espiritual a un tiempo, el hombre se proyecta todo él en lo que hace, de modo que el proceso creativo posee también un carácter performativo y puede redundar en beneficio de toda la comunidad humana. A la hora de explicar la relación entre el obrar artístico y el obrar moral, este santo Papa señala:

> Es importante entender la distinción, pero también la conexión, entre estas dos facetas de la actividad humana. La distinción es evidente. En efecto, una cosa es la disposición por la cual el ser humano es autor de sus propios actos y responsable de su valor moral, y otra la disposición por la cual es artista y sabe actuar *según las exigencias del arte*, acogiendo con fidelidad sus dictámenes específicos[46].

Y prosigue:

> Pero si la distinción es fundamental, no lo es menos la conexión entre estas dos disposiciones, la moral y la artística. Éstas se condicionan profundamente de modo recíproco. En efecto, al modelar una obra el artista se expresa a sí mismo hasta el punto de que su producción es un reflejo singular de su mismo ser, de *lo que* él es y de *cómo* es. Esto se confirma en la historia de la humanidad, pues el artista, cuando realiza una obra maestra, no sólo *da vida a su obra*, sino que por medio de ella, en cierto modo, *descubre también su propia personalidad*. En el arte encuentra una dimensión nueva y un canal extraordinario de expresión para su crecimiento espiritual. Por medio de las obras realizadas, el

44 *Ibid.*, n. 1.

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*, n. 2 (énfasis en el original). Hace el Papa referencia en este punto, en nota a pie de página, a la argumentación escolástica –sin mencionar fuentes– que distingue entre el obrar moral, regido por la *recta ratio agibilium*, es decir, el justo criterio de conducta que elige el bien sobre el mal y que recae en particular en la *prudencia*; y el obrar artesanal o artístico, que obedece a la *recta ratio factibilium*, es decir, el justo criterio de las realizaciones o producciones, que permite lograr una obra bien hecha o bien elaborada (Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 57, a. 4, resp.; a. 5, 3, ad 3; versión castellana: Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España (5 vols.), BAC, Madrid, 1988; Cf. también Aristóteles, *Metafísica*, 16). De ahí que añada: "Por eso el artista es capaz de producir *objetos*, pero esto, de por sí, nada dice aún de sus disposiciones morales. En efecto, en este caso, no se trata de realizarse uno mismo, de formar la propia personalidad, sino solamente de poner en acto las capacidades operativas, dando forma estética a las ideas concebidas en la mente" (Juan Pablo II, *Carta a los Artistas*, 1999, n. 2).

> artista *habla y se comunica con los otros*. La historia del arte, por ello, no es sólo historia de las obras, sino también de los hombres. Las obras de arte hablan de sus autores, introducen en el conocimiento de su intimidad y revelan la original contribución que ofrecen a la historia de la cultura[47].

Dentro de la dimensión ética personal del obrar del artista, que se proyecta en aquello que crea, se une una llamada a vivir en la comunión más plena posible con el bien, la verdad y la belleza, de los que es testigo y mediador ante los hombres. De ahí que afirme sin ambages: "La belleza debe conjugarse con la bondad y la santidad de vida, de modo que haga resplandecer en el mundo el rostro luminoso de Dios bueno, admirable y justo"[48]. De hecho, su discurso con motivo del Jubileo de los artistas en el año 2000 constituye "una invitación a practicar *el estupendo 'arte' de la santidad*"[49]. Y, retomando en este caso la *via pulchritudinis*, concreta:

> Si el artista es capaz de vislumbrar en las múltiples manifestaciones de lo bello un rayo de la belleza suprema, entonces *el arte se convierte en un camino hacia Dios*, y lo impulsa a conjugar su talento creativo con el compromiso de una vida cada vez más conforme a la ley divina. Algunas veces, precisamente la confrontación entre el esplendor de la realización artística y la pesadez del propio corazón puede suscitar la inquietud saludable que hace sentir el deseo de superar la mediocridad y comenzar una vida nueva, abierta con generosidad al amor a Dios y a los hermanos[50].

Una consecuencia práctica en la que se detiene este santo Papa es la necesidad que tienen los artistas –dotados de por sí de una mayor sensibilidad– de cultivar la propia vida interior, facilitando las condiciones para que el corazón se abra a las inspiraciones divinas. Así, afirmaba dirigiéndose a un amplio grupo de representantes del mundo del espectáculo reunidos en Roma con motivo del año jubilar:

> Para poder realizar esta comprometedora misión, viene en vuestra ayuda el Señor, a quien podéis acudir mediante la escucha de su palabra y la oración. Sí,

47 *Ibid*. (énfasis en el original).

48 Juan Pablo II. Audiencia general sobre *Las nupcias del Rey* [Comentario al Salmo 44] (29 de septiembre de 2004), en *IGPII*, vol. IX.2, 2004, Città del Vaticano: LEV (2006), 312-317. Cf. también Juan Pablo II, Discurso a las Academias Pontificias (2004), n. 3.

49 Juan Pablo II, Discurso en el Jubileo de los artistas (2000), n. 5.

50 *Ibid.*, n. 4. Y continúa: "Este diálogo con la gracia nos compromete sobre todo en el plano ético, pero abarca todas las dimensiones de nuestra existencia, y adquiere una expresión peculiar en el ejercicio del talento artístico" (*Ibid.*).

> queridos hermanos, vosotros trabajáis con las imágenes, los gestos y los sonidos; en otras palabras, trabajáis con la exterioridad.
>
> Precisamente por eso debéis ser hombres y mujeres de fuerte interioridad, capaces de recogimiento. En nosotros mora Dios, más íntimo a nosotros que nosotros mismos, como decía san Agustín. Si dialogáis con Él, podréis comunicaros mejor con vuestro prójimo. Si tenéis gran sensibilidad por el bien, la verdad y la belleza, las obras de vuestra creatividad, incluso las más sencillas, serán de buena calidad estética y moral[51].

En síntesis, como indicaba ante artistas reunidos en Bruselas haciendo referencia a la parábola evangélica, "el árbol se conoce por sus frutos; y el corazón del artista se revela a través de sus obras"[52]. Se produce así lo que san Juan Pablo II llama "una *doble creatividad*", que no es sino reflejo del "equilibrio adecuado entre la belleza de las obras y la belleza del alma"[53], de modo que el artista crea obras bellas y, al mismo tiempo, por el carácter performativo del arte, se crea a sí mismo[54].

Finalmente, san Juan Pablo II subraya el imprescindible papel del arte en relación con el bien común, con la construcción de la propia identidad cultural, con la idiosincrasia de un pueblo. En concreto, este el Papa Wojtyla explica:

> La sociedad, en efecto, tiene necesidad de artistas, del mismo modo que tiene necesidad de científicos, técnicos, trabajadores, profesionales, así como de testigos de la fe, maestros, padres y madres, que garanticen el crecimiento de la persona y el desarrollo de la comunidad por medio de ese arte eminente que es el "arte de educar". En el amplio panorama cultural de cada nación, los artistas tienen su propio lugar. Precisamente porque obedecen a su inspiración en la realización de obras verdaderamente válidas y bellas, non sólo enriquecen el patrimonio cultural de cada nación y de toda la humanidad, sino que prestan un *servicio social cualificado* en beneficio del bien común[55].

Se aprecia aquí la influencia del entorno cultural en el que se formó, con gran influencia del romanticismo polaco y de otros artistas y pensadores de la

51 Juan Pablo II, Homilía con motivo del Jubileo del mundo del espectáculo (17 de diciembre de 2000), n. 3, en *IGPII*, v. XXIII.2, 2000, Città del Vaticano: LEV (2002), 1166-1170, n. 3.

52 Juan Pablo II, Homilía a artistas en Bruselas (1985), n. 8.

53 Juan Pablo II, Homilía en el Jubileo de los artistas (1984), n. 7.

54 En este encuentro con artistas en Roma, durante el Año jubilar de la Redención, san Juan Pablo II trata con profundidad del arte como camino de oración y contemplación, glosando la figura del Beato Angélico.

55 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 4 (énfasis en el original).

primera mitad del siglo XX[56]. Sin embargo, lejos de caer en nacionalismos exclusivistas, el arte –como como reflejo del espíritu humano– es patrimonio de la humanidad. De ahí que añada:

> El arte no sólo permite comunicar el misterio del hombre que quiere evocar, representar, pintar, cantar, sino que crea un vínculo entre todos aquellos hombres que lo practican, lo contemplan o lo gozan. En cuanto expresión de todo lo que es totalmente humano, es universal y desafía el tiempo y el espacio. (…) A través de las edades y culturas diferentes, el verdadero arte está abierto a todos los hombres. Los reúne, como hace el amor. (…) [C]uando escuchamos un concierto juntos, cuando admiramos una obra de arte, todos recibimos ese regalo, cada uno a su manera, y esta experiencia nos enriquece[57].

También en este caso se referirá a la responsabilidad social que deriva de este deber de contribuir al progreso de la comunidad y a la necesidad de no sucumbir ante presiones internas o externas:

> La diferente vocación de cada artista, a la vez que determina el *ámbito de su servicio*, indica las tareas que debe asumir, el duro *trabajo* al que debe someterse y la *responsabilidad* que debe afrontar. Un artista consciente de todo ello sabe también que ha de trabajar sin dejarse llevar por la búsqueda de la gloria banal o la avidez de una fácil popularidad, y menos aún por la ambición de posibles ganancias personales. Existe, pues, una ética, o más bien una "espiritualidad" del servicio artístico que de un modo propio contribuye a la vida y al renacimiento de un pueblo[58].

V. EL ARTE, CAMINO DE EVANGELIZACIÓN Y SALVACIÓN

Esta característica del arte, presente también en el pensamiento de Karol Wojtyla/Juan Pablo II, se basa en el poder de la belleza para abrir el espíritu

56 Entre otros, cabe señalar la influencia de algunos poetas y dramaturgos polacos de los siglos XIX y XX, tales como Adam Mickiewicz (1798-1855), Juliusz Słowacki (1803-1849), Zygmunt Krasinski (1812-1847), Cyprian Norwid (1821-1883), Stanisław Wyspiański (1869-1907), Juliusz Osterwa (1885-1947) y Mieczyslaw Klotarczyk (1908-1978), así como la figura de Adam Chmielowski (1845-1916), más como conocido como Fray Alberto. A este respecto, señala Buttiglione: "La obra de arte se concibe en la tradición polaca como formadora del *ethos* de la nación; por ella el valor universal recibe concreción y evidencia emocional, y ella es asimismo la que redescubre los valores en la experiencia de la vida, tras la quiebra de los grandes sistemas que habían pretendido demostrarlos adecuadamente de una vez por todas" (Rocco Buttiglione, *El pensamiento de Karol Wojtyla*, 269). Cf. también Jacek Popiel, "Epílogo", en *El Evangelio y el arte: Ejercicios espirituales para artistas* de Karol Wojtyla/Juan Pablo II, 59-73.

57 Juan Pablo II, Homilía a artistas en Bruselas (1985), n. 7.

58 Juan Pablo II, Carta a los Artistas (1999) (énfasis en el original).

humano a una realidad trascendente, cuyo origen es Dios mismo. Lo remarcaba con ocasión de una de las meditaciones predicadas a comienzos de los años 60:

> Si, efectivamente, la belleza de todas las criaturas y de las obras de la naturaleza y de las obras de arte es solo un fragmento, algo limitado, un síntoma o un reflejo, y no existe en ningún sitio su versión plena, absoluta, entonces hay que buscar esta versión absoluta de la Belleza más allá de las criaturas. Entonces estamos en el camino que nos lleva a comprender que *Él existe*. Que la Belleza, que es absoluta y total, perfecta desde cualquier punto de vista, es justamente Él[59].

De alguna manera, aquellas palabras del entonces arzobispo de Cracovia resultaron premonitorias del mensaje que san Pablo VI quiso dirigir a los artistas –a los que calificaba de "guardianes de la belleza"[60]– nada más concluir el Concilio Vaticano II: "Este mundo en que vivimos tiene necesidad de la belleza para no caer en la desesperanza", afirmaba, ya que "[l]a belleza, como la verdad, es la que infunde alegría en el corazón de los hombres, (...) la que une a las generaciones y las hace comunicarse en la admiración"[61]. San Juan Pablo II se hará eco de este mensaje conciliar en diversas ocasiones. Así, por ejemplo, en su encuentro con artistas en Bruselas, reconocía:

> Este desgarro de la cultura occidental se refleja especialmente en el arte. Es la tragedia del hombre, que es despojado lenta pero inexorablemente; unas veces con orgullo, otras con resignación. Por supuesto, el sufrimiento humano ha sido siempre un tema del arte. Todos los grandes artistas se han topado, a veces de por vida, con el problema del sufrimiento y de la desesperación. Sin embargo, muchos han dejado trasparentar en su arte algo de la esperanza que es mayor que el sufrimiento y la decadencia. Hablando a través de la literatura o de la música, plasmando la materia, pintando, han evocado el misterio de una nueva salvación, de un mundo renovado. También en nuestro tiempo, debe ser éste el mensaje de los verdaderos artistas, que viven sinceramente todo aquello que es humano –también las tragedias–, y que, al mismo tiempo, saben revelar en lo trágico la misma esperanza que nos es dada[62].

Y pocos años más tarde, ante otro auditorio similar, en Salzburgo, mencionaba otra célebre frase que expresa esta misma realidad, convertida hoy en lugar común:

59 Karol Wojtyla/Juan Pablo II, *El Evangelio y el arte*, 18 (énfasis en el original).
60 Pablo VI, Mensaje a los Artistas (1965)
61 *Ibid.*
62 Juan Pablo II, Homilía a artistas en Bruselas (1985), n. 10.

> En este sentido, a la memoria de muchos (...) acudirá una frase de Dostoievski, que dice: "¡La belleza salvará el mundo!". En este contexto, la belleza debe interpretarse como el reflejo de la Belleza, del esplendor de Dios. Ante la abrumadora realidad del mundo contemporáneo, que aprendemos todos los días a través de boletines informativos, se debería realmente ampliar esta frase y decir, "¡El bien, la bondad, el amor salvarán el mundo!". Los cristianos expresamos con esto el amor de Dios, que en Jesucristo se ha manifestado en su plenitud salvífica y nos llama a la emulación[63].

Sobre este "camino de la belleza" volverá el Papa Wojtyla al final de su pontificado, con motivo de un discurso a los miembros de las Academias Pontificias, seis meses antes de fallecer, en noviembre de 2004, en el que definiría la *via pulchritudinis* "como itinerario privilegiado para el encuentro entre la fe cristiana y las culturas de nuestro tiempo, y como instrumento valioso para la formación de las generaciones jóvenes"[64]. E instaba: "Si se quiere que el testimonio de los cristianos influya también en la sociedad actual, debe alimentarse de belleza para que se convierta en elocuente transparencia de la belleza del amor de Dios"[65]. De este modo, se promoverá "un nuevo humanismo cristiano, capaz de recorrer el camino de la belleza auténtica y de señalarla a todos como itinerario de diálogo y de paz entre los pueblos"[66]. El Pontificio Consejo para la Cultura recogería un par de años más tarde esta invitación y elaboraría un documento extenso, lleno de sugerentes reflexiones, titulado *La* Via Pulchritudinis*, camino de evangelización y de diálogo*[67].

Y, abundando en esta analogía, desarrolla más su significado en la *Carta a los Artistas*, haciendo ver cómo el artista se convierte en un testigo de la salvación:

> En efecto, el arte, incluso más allá de sus expresiones más típicamente religiosas, cuando es auténtico, tiene una íntima afinidad con el mundo de la fe, de modo que, hasta en las condiciones de mayor desapego de la cultura respecto a

63 Juan Pablo II, Discurso a representantes de la ciencia y el arte en Salzburgo (1988), cit., n. 1. Esta conocida frase procede de uno de los personajes de la novela *El idiota*. Más que como una afirmación rotunda, el escritor ruso la plantea como pregunta retórica. En concreto, el ateo Hipólito inquiere al príncipe Myskin: "¿Es verdad, príncipe, que dijisteis un día que al mundo lo salvará la belleza? Señores –gritó fuerte dirigiéndose a todos–, el príncipe afirma que el mundo será salvado por la belleza... ¿Qué belleza salvará al mundo?" (Cf. F. Dostoievski, *El Idiota*, III, cap. V).

64 Juan Pablo II, Discurso a las Academias Pontificias (2004), n. 2.

65 *Ibid*., n. 3.

66 *Ibid.*, n. 4.

67 Pontificio Consejo para la Cultura, *La "Via Pulchritudinis", camino de evangelización y de diálogo*, Documento final de la Asamblea Plenaria de 2006, BAC, Madrid, 2008. Disponible también en el sitio *web* del Pontificio Consejo para la Cultura: http://www.cultura.va/content/cultura/es/pub/documenti/ViaPulchritudinis.html.

> la Iglesia, precisamente el arte continúa siendo una especie de puente tendido hacia la experiencia religiosa. En cuanto búsqueda de la belleza, fruto de una imaginación que va más allá de lo cotidiano, es por su naturaleza una especie de llamada al Misterio. Incluso cuando escudriña las profundidades más oscuras del alma o los aspectos más desconcertantes del mal, el artista se hace de algún modo voz de la expectativa universal de redención[68].

Dentro de esta dimensión salvífica del arte, nos detendremos en dos aspectos, que constituyen sendas caras de la misma moneda: la íntima conexión entre los trascendentales del ser y, en consecuencia, la eficacia del arte como vehículo de catequesis.

Respecto del primer aspecto, san Juan Pablo II ha tratado en diversas ocasiones de la estrecha relación que une a los tres trascendentales del ser –el *bonum*, el *verum* y el *pulchrum*– en su papel revelador de la huella de Dios en el mundo[69]. En concreto, en un encuentro con artistas, afirmaba: "Como nos enseñan los antiguos, lo bello, lo verdadero y lo bueno están unidos por un vínculo indisoluble"[70]. Y ante otra audiencia semejante insistía:

> Algunos parecen alejarse de la vocación del arte de traducir la belleza, la verdad, el amor, lo que es más profundo en la naturaleza, que es obra de Dios, y en el corazón del hombre, marcado por un destino trascendente. (…) La dignidad del arte tiene que ver fundamentalmente con este respeto por aquello que los hombres llevan más dentro del corazón[71].

Esta triada ontológica, que impregna hondamente toda la realidad creada, interpela al talento del artista, quien gracias a la inspiración divina es capaz de captar e interpretar esas señales de transcendencia que emite el universo creado en todo su esplendor. Ahí radica su misión mediadora, como hemos visto: una

68 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), cit., n. 10. Y prosigue en otro número: "En Cristo, Dios ha reconciliado consigo al mundo. Todos los creyentes están llamados a dar testimonio de ello; pero os toca a vosotros, hombres y mujeres que habéis dedicado vuestra vida al arte, decir con la riqueza de vuestra genialidad que *en Cristo el mundo ha sido redimido*: redimido el hombre, redimido el cuerpo humano, redimida la creación entera, de la cual san Pablo ha escrito que espera ansiosa "la revelación de los hijos de Dios" (*Rm* 8, 19). Espera la revelación de los hijos de Dios también mediante el arte y en el arte. Ésta es vuestra misión. En contacto con las obras de arte, la humanidad de todos los tiempos –también la de hoy– espera ser iluminada sobre el propio rumbo y el propio destino" (*Ibid.*, n. 14; énfasis en el original).

69 Cf. Alejandro Pardo, "Trascendentales y desafío antropológico y cultural en Karol Wojtyla/Juan Pablo II", 81-122.

70 Juan Pablo II, Discurso a representantes de diversas religiones, política, cultura y arte en el Palacio Presidencial de Bakú [Azerbaiyán] (22 de mayo de 2002), n. 4, en *IGPII*, v. XXV.1, 2002, Città del Vaticano: LEV (2004), 840-847.

71 Juan Pablo II, Homilía a artistas en Bruselas (1985), n. 8. Cf. también Juan Pablo II, Carta a los Artistas (1999), cit., n. 3.

mediación que revela la triple huella divina presente en el mundo y que atrae la mente y el corazón humanos a través de la belleza. Con bellas palabras lo expresa el propio Papa Wojtyla en su *Carta a los Artistas*, al indicar que "en toda inspiración auténtica hay una cierta vibración de aquel 'soplo' con el que *el Espíritu creador impregnaba desde el principio la obra de la creación*"[72], que consiste en

> una especie de iluminación interior, que une al mismo tiempo la tendencia al bien y a lo bello, despertando en él las energías de la mente y del corazón, y haciéndolo así apto para concebir la idea y darle forma en la obra de arte. Se habla justamente entonces, si bien de manera análoga, de "momentos de gracia", porque el ser humano es capaz de tener una cierta experiencia del Absoluto que le transciende[73].

Aquí radica el fundamento de la eficacia catequética del arte, a la cual se ha referido san Juan Pablo II en diferentes ocasiones[74]. En concreto, utiliza la expresión "mediación catequética", que toma de san Gregorio Magno[75], y que se apoya en esta capacidad que el arte posee de revelar esos atisbos del misterio divino:

> Esta manifestación fundamental del "Dios-Misterio" aparece como animación y desafío para los cristianos, incluso en el plano de la creación artística. De ello se deriva un desarrollo de la belleza que ha encontrado su savia precisamente en el misterio de la Encarnación. En efecto, el Hijo de Dios, al hacerse hombre, ha introducido en la historia de la humanidad toda *la riqueza evangélica de la verdad y del bien*, y con ella ha manifestado también *una nueva dimensión de la belleza*, de la cual el mensaje evangélico está repleto[76].

De ahí que, parafraseando a algunos artistas y literatos, se haya referido a la Sagrada Escritura como una especie de "inmenso vocabulario" (P. Claudel) y

72 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 15 (énfasis en el original)

73 *Ibid.*

74 Cf. Juan Pablo II, Discurso a artistas y publicistas en Múnich (1980), n. 3; Juan Pablo II, Discurso al mundo de la ciencia y arte en Viena (1983), n. 11; Juan Pablo II, Discurso al PCC (1983), n. 11.

75 En concreto, afirma: "Para muchos de ellos, en épocas de escasa alfabetización, las expresiones figurativas de la Biblia representaron incluso una concreta mediación catequética. Pero para todos, creyentes o no, las obras inspiradas en la Escritura son un reflejo del misterio insondable que rodea y está presente en el mundo" (Juan Pablo II, Discurso al mundo de la ciencia y arte en Viena, 1983 , n. 5). En una nota a pie de página, el Papa explica que san Gregorio Magno formuló este principio pedagógico en una carta del año 599 dirigida al Obispo de Marsella, Sereno: "La pintura se usa en las iglesias para que los analfabetos, al menos mirando a las paredes, puedan leer lo que no son capaces de descifrar en los códices" (*Epistulae*, IX, 209: CCL 140 A, 1714).

76 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 5 (énfasis en el original).

de "Atlas iconográfico" (M. Chagall) que ha servido de inspiración a cultivadores de las más diversas artes[77].

En suma, los artistas que reconozcan en sí este talento serán capaces de ofrecer "obras de arte que abrirán los ojos, los oídos y el corazón a las personas de una manera nueva, ya sean creyentes o personas que se encuentran a la búsqueda"[78].

VI. ARTE E IGLESIA

Toda la reflexión anterior fundamenta la importancia que el arte tiene para la Iglesia según el pensamiento de Karol Wojtyla/Juan Pablo II. En concreto, para este santo Papa, el arte –como expresión paradigmática de la cultura– representa un punto de confluencia de la Iglesia con el mundo contemporáneo. Así lo reconocía expresamente el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*[79]. "Podemos definirla como una *relación de encuentro, de apertura, de diálogo*", había apuntado ya al poco de iniciar de su pontificado, en el que la Iglesia debía participar "sin estrecheces y sin angustia", respetando la necesaria autonomía de lo artístico[80]. No escapa a este Romano Pontífice el

77 Las expresiones entrecomilladas se citan en *Ibid.* En este punto, el Papa Wojtyla detalla: "El mismo Antiguo Testamento, interpretado a la luz del Nuevo, ha dado lugar a inagotables filones de inspiración. A partir de las narraciones de la creación, del pecado, del diluvio, del ciclo de los Patriarcas, de los acontecimientos del éxodo, hasta tantos otros episodios y personajes de la historia de la salvación, el texto bíblico ha inspirado la imaginación de pintores, poetas, músicos, autores de teatro y de cine. (…) Y ¿qué decir del Nuevo Testamento? Desde la Navidad al Gólgota, desde la Transfiguración a la Resurrección, desde los milagros a las enseñanzas de Cristo, llegando hasta los acontecimientos narrados en los Hechos de los Apóstoles o los descritos por el Apocalipsis en clave escatológica, la palabra bíblica se ha hecho innumerables veces imagen, música o poesía, evocando con el lenguaje del arte el misterio del "Verbo hecho carne"" (*Ibid.*). A esta realidad se referirá de manera particular cuando hable sobre el poder del cine como vehículo de evangelización.

78 Juan Pablo II, Discurso al mundo de la ciencia y arte en Viena (1983), n. 11.

79 "También la literatura y el arte tienen gran importancia para la vida de la Iglesia, ya que pretenden estudiar la índole propia del hombre, sus problemas y su experiencia en el esfuerzo por conocerse mejor y perfeccionarse a sí mismo y al mundo; se afanan por descubrir su situación en la historia y en el universo, por iluminar las miserias y los gozos, las necesidades y las capacidades de los hombres, y por diseñar un mejor destino para el hombre" (Concilio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, 1965, n. 62).

80 Cf. Juan Pablo II, Discurso a artistas y publicistas en Munich (1980), n. 2. La cita completa resulta suficientemente ilustrativa: "Una relación fundamentalmente nueva entre la Iglesia y el mundo, entre la Iglesia y la cultura moderna y en consecuencia entre la Iglesia y el arte fue creada y fundamentada por el Concilio Vaticano II. Podemos definirla como una *relación de encuentro, de apertura, de diálogo.* Con esto está ligada la decisión de volverse hacia la actualidad, el *aggiornamento*. Los padres del Concilio consagran en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* un capítulo especial a las justas exigencias del progreso cultural (nn. 53-63) y afrontan el problema, como en la antigua Iglesia, sin estrecheces y sin angustia. El mundo es una realidad autónoma que tiene sus propias leyes. Lo cual afecta también a la autonomía de la cultura y, por ende,

desafío que esto plantea, pues en ocasiones esta relación no se ha desarrollado de manera biunívoca. Así, en su discurso en Viena afirmaba: "*La Iglesia tiene necesidad del arte.* Lo necesita como mediación de su mensaje. La Iglesia tiene necesidad de la *palabra* (…), de la *imagen* (…), [de] la *música*"[81]. Sin embargo, se pregunta a continuación: "*¿Tiene también necesidad el arte de la Iglesia?* Parece que esto no es así en la actualidad"[82], porque muchas veces las manifestaciones artísticas se presentan como "una protesta contra Dios o contra las afirmaciones de la fe cristiana"[83]. El mismo Papa Wojtyla ofrece una respuesta en clave histórica y antropológica:

> [S]i la relación entre la religión y la Iglesia con el arte es tan estrecha como he intentado demostrar –especialmente si se tiene como punto de mira el hombre, la imagen del hombre y su verdad y si la fe cristiana en sus contenidos, de los cuales la Iglesia es mediadora, ha inspirado al arte en sus épocas más florecientes y en obras insuperadas hasta el presente (…)–, entonces es lícito hacerse la pregunta siguiente: ¿No se empobrece el arte, no se priva de contenidos y motivos decisivos si renuncia y prescinde de la realidad representada por la Iglesia?[84].

Sobre esta misma cuestión volverá a insistir en su *Carta a los Artistas*:

> Esta colaboración ha dado lugar a un mutuo enriquecimiento espiritual. En definitiva, ha salido beneficiada la comprensión del hombre, de su imagen auténtica, de su verdad[85].

En ambas citas, san Juan Pablo II refiere de nuevo esta cuestión clave para entender su magisterio sobre el arte (como manifestación cultural): la centrali-

del arte. Esta autonomía, cuando es rectamente entendida, no representa ninguna protesta contra Dios o contra las afirmaciones de la fe cristiana; es más bien expresión de que el mundo es propiedad y creación de Dios y que ha sido entregado y confiado a la libertad del hombre, a la cultura y a su responsabilidad. Con esto se nos ha dado el presupuesto para que la Iglesia pueda entrar en una nueva relación con el arte y la cultura, en una relación de colaboración, de libertad y de diálogo" (énfasis en el original). A este mismo punto vuelve en la *Carta a los Artistas* (cf. n. 11).

81 Juan Pablo II, Discurso a artistas y publicistas en Munich (1980), n. 6 (énfasis en el original). Cf. también Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 12.

82 Juan Pablo II, Discurso a artistas y publicistas en Munich (1980), n. 7.

83 *Ibid.* n. 2.

84 *Ibid.*, n. 7. Y continúa: "El encuentro de este día querría ser una sincera invitación a todos los creadores de arte para emprender una nueva cooperación y diálogo llenos de confianza con la Iglesia, una invitación a que descubran de nuevo la profunda dimensión espiritual-religiosa que el arte ha señalado para todos los tiempos en las formas de expresión más nobles y elevadas" (*Ibid.*).

85 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 12.

dad del hombre, es decir, de la verdad sobre la persona humana. De hecho, resulta elocuente que subrayara este punto en su discurso en Múnich, pocos meses después de su conocida intervención ante la UNESCO:

> Podemos preguntarnos a continuación: ¿dónde yacen *las mutuas conexiones y puntos de contacto entre la Iglesia y el arte, entre la Iglesia y los publicistas?* A esta cuestión se debe responder lo siguiente: el tema de la Iglesia y el tema de los artistas y de los publicistas es *el hombre,* la imagen del hombre, la verdad del hombre, el *Ecce homo*, al que también pertenecen su historia, su mundo y su ambiente, así como el contexto social, económico y político[86].

Aquí radica una de las principales misiones del arte, según lo entiende este santo Papa:

> También la Iglesia tiene necesidad del arte, no tanto para encomendarle tareas y luego pedirle un servicio, sino para obtener una conciencia mejor y más profunda de la *conditio humana*, del esplendor y de la miseria del hombre. Tiene necesidad el arte para conocer mejor lo que está en el hombre: en el hombre al cual se debe anunciar el Evangelio[87].

El Papa Wojtyla remite al fundamento trascendente –cristológico y teológico– para comprender al hombre en toda su riqueza, como ser creado a imagen de Dios teniendo a Cristo como modelo[88]; y, en consecuencia, también para describir el talento artístico como una manifestación preclara de su participación en el poder creador de Dios. A esta cuestión dedica gran parte de su intervención en el VIII *Meeting* de Rímini, donde afirma:

> El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios (*Gen* 1, 26). Por lo tanto, sólo el hombre, en toda la creación, puede comprender la obra del Creador y, junto a ello, acoger en sí mismo, en su fecundidad creadora, la huella de la gratuita creatividad divina. (…) Sin embargo, la capacidad creativa, como expresión de la trascendencia, sólo puede permanecer como una tesela de un mosaico del cual no se posee la clave, si no se ilumina desde la realidad del Verbo encarnado[89].

86 Juan Pablo II, Discurso a artistas y publicistas en Múnich (1980), n. 2 (énfasis en el original). También lo haría en su discurso en Viena: "El hombre es el denominador común de todas las ciencias y todas las artes, y los medios de comunicación debe tener este objetivo: unir a los hombres entre sí" (Juan Pablo II, Discurso al mundo de la ciencia y arte en Viena, 1983, n. 4).

87 Juan Pablo II, Discurso al mundo de la ciencia y arte en Viena (1983) , n. 11.

88 También en la *Carta a los Artistas* (Cf. nn. 6 y 14), al hablar de esta dimensión antropológica del arte, san Juan Pablo II remite a Cristo como modelo y vuelve a citar el conocido pasaje de *Gaudium et Spes*, n. 22. Cf. también Juan Pablo II, Discurso al PCC (1999), n. 2.

89 Juan Pablo II, Mensaje a VIII *Meeting* Rímini (1987).

Sobre esta cuestión volvería en la *Carta a los Artistas*:

> Así pues, Dios ha llamado al hombre a la existencia, transmitiéndole la tarea de ser artífice. En la "creación artística" el hombre se revela más que nunca "imagen de Dios" y lleva a cabo esta tarea ante todo plasmando la estupenda "materia" de la propia humanidad y, después, ejerciendo un dominio creativo sobre el universo que le rodea. El Artista divino, con admirable condescendencia, trasmite al artista humano un destello de su sabiduría trascendente, llamándolo a compartir su potencia creadora[90].

Y concluye: "en el hombre artífice se refleja su imagen de *Creador*"[91].

> A partir de ambas realidades –la centralidad del hombre como sujeto y objeto del arte, y el poder de participación en la creación divina–, el Papa Wojtyla dibuja las coordenadas que marcan la misión del arte –camino para acceder al misterio trascendente de Dios, el hombre y el mundo– y la del artista –mediador entre la belleza y el mundo–, tal y como hemos visto.

VII. CONCLUSIONES

Llega el momento de arrojar algunas conclusiones. En primer lugar, puede afirmarse que Karol Wojtyla/Juan Pablo II ha cultivado, a lo largo de su vida, una particular relación con el arte y los artistas. Gracias a su propia trayectoria vital, el llamado Papa poeta-filósofo-teólogo-pastor ha desarrollado una singular sensibilidad hacia el mundo artístico y cultural. Sus enseñanzas en este terreno, si bien dispersas y no necesariamente sistemáticas, son llamativamente recurrentes, tanto en su época previa a la sede de Pedro como durante su pontificado. En este sentido, todo lo que aquí se ha expuesto ha de situarse en el trasfondo de los trascendentales del ser –la búsqueda del bien, la verdad y, particularmente, de la belleza–, así como de su magisterio sobre el papel de la cultura en el mundo contemporáneo.

90 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas* (1999), n. 1.

91 *Ibid.* (énfasis en el original). En este mismo punto, explica la diferencia entre ambos términos: "¿Cuál es la diferencia entre 'creador' y 'artífice'? *El que crea* da el ser mismo, saca alguna cosa de la nada –*ex nihilo sui et subiecti,* se dice en latín– y esto, en sentido estricto, es el modo de proceder exclusivo del Omnipotente. *El artífice*, por el contrario, utiliza algo ya existente, dándole forma y significado. Este modo de actuar es propio del hombre en cuanto imagen de Dios. (…), el fruto más noble de su proyecto, al cual sometió el mundo visible como un inmenso campo donde expresar su capacidad creadora" (*Ibid.*, énfasis en el original).

Cabe señalar que el Papa Wojtyla ha desarrollado su propia *ontología del arte*, que pivota sobre su papel de apertura hacia la trascendencia, de mediación entre lo material y lo espiritual. Ello es posible gracias a la conexión intrínseca que poseen los tres trascendentales del *verum*, el *bonum* y el *pulchrum*. En concreto, de la consideración de la belleza como esplendor de la verdad y la bondad. El arte se convierte así –en sus propias palabras– en un "criptograma del misterio", en una forma de conocimiento, en una puerta hacia la trascendencia.

En consecuencia, el artista actúa como mediador, revelador e intérprete de ese misterio, gracias al don especial del talento artístico, "destello divino". Ser artista es una vocación y, por tanto, incluye no solo el don, sino también una tarea: la tarea de fructificar ese don de la manera correcta, sin caer en un absurdo narcisismo y sin corromper la relación del arte con la verdad y el bien. El artista, por su peculiar vocación y misión, está llamado a una vida de santidad, de connaturalidad con la fuente de toda inspiración creativa que es el Espíritu Santo.

Se entiende así que el arte sea un camino de salvación, de redención, de conocimiento de la verdad última del ser humano, del mundo y, hasta cierto punto, de Dios mismo. Como "camino de la belleza" (*via pulchritudinis*), el arte es capaz de sanar el espíritu humano, al abrirse a la trascendencia y responder a las más íntimas aspiraciones del corazón humano, que siempre tiende a lo bueno, lo verdadero, lo bello. Y no solo a nivel individual o personal, sino también social o comunitario (el arte como expresión de la cultura e idiosincrasia de un pueblo).

Finalmente, y como consecuencia lógica de todo lo anterior, el arte es un eficaz instrumento de evangelización, como ha demostrado la historia. De ahí se deduce la necesidad que la Iglesia tiene del arte, al igual que el arte encuentra en la fe de la Iglesia una primordial fuente de inspiración.

ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis
CEI	Conferencia Episcopal Italiana
EV	Enchiridion Vaticanum
IGPII	Insegnamenti di Giovanni Paolo II
JMCS	Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales
JMP	Jornada Mundial de la Paz
LEV	Libreria Editrice Vaticana
MEIC	Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale (Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural)

PCBCI Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia
PCC Pontificio Consejo para la Cultura
PCCS Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales
TPV Typis Polyglottis Vaticanis
UCAI Unione Cattolica Artisti Italiani (Unión Católica de Artistas Italianos)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alán, Gloriana. "La vocación de la mujer y del artista según Juan Pablo II". En *Legado de Juan Pablo II el Magno*, Actas del Congreso Internacional Legado de Juan Pablo II el Magno, organizado por la Universidad Sergio Arboleda y la Fundación Juan Pablo II Centro de Documentación y Estudio del Pontificado, Bogotá, 19-20 de febrero de 2010, editado por Bodgan Piotrowski, Gabriel Melo-Guevara: 107-117. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, Fundación Juan Pablo II-Centro de Documentación y Estudio del Pontificado, 2015.

Armendáriz, David. "La vocación artística al servicio de la belleza". En *La belleza que salva: Comentarios a la Carta a los Artistas de Juan Pablo II*, editado por M. A. Labrada, Madrid: Rialp (2006): 53-62.

Blonski, Jan. "Poésie et meditation". En *Karol Wojtyla filosofo, teologo, poeta*, Atti del I Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano organizzato da ISTRA (Istituto di Studi per la Transizione), Università Lateranense, editado por Rocco Buttiglione, Carlo Fedeli, Angelo (Card.) Scola. Roma, 23-25 settembre 1983, Città del Vaticano: LEV, 1984: 325-334.

Buttiglione, Rocco. *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Madrid: Encuentro (1992).

Concilio Vaticano II. Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (7 de diciembre de 1965), en *AAS*, vol. 58, Civitas Vaticana: TPV (1966): 1025-1120.

Conley, John. J. "Karol Wojtyla, Artist; John Paul II, Theologian of Art". En *Creed and Culture; Jesuit Studies of Pope John Paul II*, editado por J. W. Koterski, J. J. Conley. Philadelphia: Saint Joseph's University Press (2004): 173-188.

Dodlek, Ivan. "Spirituality of Artistic Service", *Religions*, vol. 14, n. 9 (2023): 1184 (1-14).doi: 10.3390/rel14091184.

Dovere, Ugo (ed.). *Arte e beni culturali negli insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano: LEV, 2008.

Dziedzic, Stanislaw. "Il romantico di Dio: Karol Wojtyła, poeta". En *Sfida di Giovanni Paolo II per l'uomo del XXI secolo*, Atti del Convegno Internazionale, svoltosi presso l'Università del Salento dal 15 al 18 novembre 2011, editado por Marko Jačov, Franciszek Ziejka.. Lecce: Università del Salento (2013): 217-231.

Fagniez, Pascal. *Jean-Paul II et les artistes: De Pie XII à Benoît XVI, les Papes esquissent une théologie de l'Art*, Paris: Éditions de l'Emmanuel, 2007.

Familiari, Rocco. *Un drammaturgo-Papa: Sul teatro di Karol Wojtyła*, Roma: Studium Edizioni, 2024.

Ferrer, Mª Pilar. *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyla*, Pamplona: Eunsa, 2006.

Gorban, Richard. "Personalistic View of John Paul II on the Humanizing Function of Art in the Context of Dialogue between the Church and Artists", *The Person and the Challenges*, vol. 12, n. 2 (2022): 53-67.doi: 10.15633/pch.12204.

Grygiel, Stanislaw. "Al poeta, a un año de su canonización", *Humanitas. Revista de antropología y cultura cristiana*, v. 20, nº 78 (2015): 226-239.

Jablonska, Mónika. *Juan Pablo II: El escritor que fue Papa*, Madrid: Aguilar, 2015.

Juan Pablo II. Audiencia general sobre *Las nupcias del Rey* [Comentario al Salmo 44] (29 de septiembre de 2004), en *IGPII*, vol. IX.2, 2004, Città del Vaticano: LEV (2006): 312-317.

Juan Pablo II. *Carta a los Artistas* con motivo del Jubileo del año 2000 (4 de abril de 1999), en *IGPII*, vol. XXII.1, 1999, Città del Vaticano: LEV (2002): 704-722.

Juan Pablo II. Carta a los sacerdotes con motivo del Jueves Santo (17 de marzo de 1996), en *IGPII*, vol. XIX.1, 1996, Città del Vaticano: LEV (1998): 554-566.

Juan Pablo II. Carta al Prof. Giovanni Reale con motivo de la publicación del libro Metafisica della Persona (6 de enero de 2002), en Karol Wojtyla (ed.) *Metafisica della Persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano: Bompiani (2003): encarte entre pp. XVI-XCVII.

Juan Pablo II. Discurso a artistas en el Teatro La Fenice de Venecia (16 de junio de 1985), en *IGPII*, vol. VIII.1, 1985, Città del Vaticano: LEV (1985): 1876-1880.

Juan Pablo II. Discurso a la Unión Católica de Artistas Italianos (UCAI) (1 de marzo de 1986), en *IGPII*, vol. IX.1, 1986, Città del Vaticano: LEV (1986): 565-568.

Juan Pablo II. Discurso a los artistas y publicistas en la Herkules-Saal der Residenz de Múnich (19 de noviembre de 1980), en *IGPII*, vol. III.2, 1980, Città del Vaticano: LEV (1980): 1354-1364.

Juan Pablo II. Discurso a los participantes en el Congreso sobre Evangelización y Bienes Culturales de la Iglesia en Italia (2 de mayo de 1986), en *IGPII*, vol. IX.1, 1986, Città del Vaticano: LEV (1986): 119-1202.

Juan Pablo II. Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (13 de marzo de 2004), en *IGPII*, vol. XXVII.1, 2004, Città del Vaticano: LEV (2006): 323-324.

Juan Pablo II. Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (18 de enero de 1983), en *IGPII*, vol. VI.1, 1983, Città del Vaticano: LEV (1983): 147-154.

Juan Pablo II. Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (19 de septiembre de 1999), en *IGPII*, vol. XXII.2, 1999, Città del Vaticano: LEV (2002): 954-958.

Juan Pablo II. Discurso a los participantes en la I Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia (12 de octubre de 1995), en *IGPII*, vol. XVIII.2, 1995, Città del Vaticano: LEV (1998): 837-841.

Juan Pablo II. Discurso a los participantes en la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia: *Los bienes culturales de la Iglesia con referencia a la preparación del Jubileo* (25 de septiembre de 1997), en *IGPII*, vol. XX.2, 1997, Città del Vaticano: LEV (2000): 584-587.

Juan Pablo II. Discurso a los participantes en la III Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia: *Los bienes culturales de la Iglesia en el marco de la nueva evangelización* (31 de marzo de 2000), en *IGPII*, vol. XXIII.1, 2000, Città del Vaticano: LEV, 2002: 503-506.

Juan Pablo II. Discurso a los participantes en la IV Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia: *Los bienes culturales para la identidad territorial y para el diálogo artístico-cultural entre los pueblos* (9 de octubre de 2002), en *IGPII*, vol. XXV.2, 2002, Città del Vaticano: LEV (2004): 570-572.

Juan Pablo II. Discurso a representantes de diversas religiones, política, cultura y arte en el Palacio Presidencial de Bakú [Azerbaiyán] (22 de mayo de 2002), en *IGPII*, vol. XXV.1, 2002, Città del Vaticano: LEV (2004): 840-847.

Juan Pablo II. Discurso a representantes de la ciencia y el arte en Festspielhaus de Salzburgo (26 de junio de 1988), en *IGPII*, vol. XI.2, 1988, Città del Vaticano: LEV (1989): 2194-2200.

Juan Pablo II. Discurso a representantes del mundo de la ciencia y el arte en el Palacio Hofburg de Viena (12 de septiembre de 1983), en *IGPII*, vol. VI.2, 1983, Città del Vaticano: LEV (1983): 491-497.

Juan Pablo II. Discurso a representantes del mundo de la cultura en el Gran Teatro de Ópera y Ballet de Varsovia (8 de junio de 1991), en *IGPII*, vol. XIV.1, 1991, Città del Vaticano: LEV (1993): 1607-1615.

Juan Pablo II. Discurso a representantes del mundo del arte y la cultura en el Palazzo Vecchio de Florencia (18 de octubre de 1986), en *IGPII*, vol. IX.2, 1986, Città del Vaticano: LEV (1986): 1083-1094.

Juan Pablo II. Discurso con motivo del Jubileo de los artistas (18 de febrero de 2000), en *IGPII*, vol. XXIII.1, 2000, Città del Vaticano: LEV (2002): 208-212.

Juan Pablo II. Exhortación Apostólica Post-Sinodal *Ecclesia in Europa* sobre Jesucristo, vivo en su Iglesia y su fuente de esperanza para Europa (28 de junio de 2003), en *IGPII*, vol. XXVI.1, 2003, Città del Vaticano: LEV (2005): 1004-1083.

Juan Pablo II. Homilía a artistas en la iglesia de Notre-Dame des Grâces, Bruselas (20 de mayo de 1985), en *IGPII*, vol. VIII.1, 1985, Città del Vaticano: LEV (1985): 1560-1569.

Juan Pablo II. Homilía a intelectuales y artistas en la iglesia de la Santa Cruz de Varsovia (13 de junio de 1987), en *IGPII*, vol. X.2, 1987, Città del Vaticano: LEV (1988): 2214-2220.

Juan Pablo II. Homilía en la Basílica de Santa María sopra Minerva con motivo de la proclamación del Beato Angélico como Patrono de los Artistas durante el Jubileo del Año Santo de la Redención (18 de febrero de 1984), en *IGPII*, vol. VII.1, 1984, Città del Vaticano: LEV (1984): 429-436.

Juan Pablo II. Mensaje al obispo de Rímini, Mons. Giovanni Locatelli, con motivo del VIII Meeting para la Amistad entre los Pueblos, sobre *Creación, Arte, Economía* (6 de agosto de 1987), en *IGPII*, vol. X.3, 1987, Città del Vaticano: LEV (1988): 194-197.

Kubiak, Zygmunt, "Karol Wojtyla poeta", en *Karol Wojtyla negli scritti: bibliografia / Karol Wojtyla w swietle publikacji*, editado por Wiktor Gramatowski, Zofia Wilinska. Città del Vaticano: LEV (1980): 18-25.

Labrada, Mª Antonia (ed.), *La belleza que salva: Comentarios a la Carta a los Artistas de Juan Pablo II*, Madrid: Rialp, 2006.

Pablo VI, Mensaje a los Artistas al término del Concilio Vaticano II (8 de diciembre de 1965), en *AAS*, vol. 54, TPV Civitas Vaticana, (1966): 13.

Pardo, Alejandro, "'En el nombre de la Belleza': El *pulchrum* como esplendor, don y camino en Karol Wojtyla/Juan Pablo II", *Scripta Theologica*, vol. 56, n. 2, (2024), 307-344. doi: 10.15581/006.56.2.307-344.

Pardo, Alejandro, "Trascendentales y desafío antropológico y cultural en Karol Wojtyla/Juan Pablo II", *Metafísica y Persona: Filosofía, conocimiento y vida*, vol. 14, n.º 28, 2022, (Julio-Diciembre): 81-122. doi.org/10.24310/Metyper.2012.vi28.14213.

Payán, Miguel Ángel, "Juan Pablo II y el arte", *Theologica Xaveriana*, v. 53 (2003): 71-80.

Piotrowski, Bodgan, "De la poética juvenil de Karol Wojtyła: Valoración de sus dos poemas 'Mousiké'", *Pensamiento y cultura*, 10 (2007): 69-102.

Pontificio Consejo para la Cultura, *La Via Pulchritudinis, camino de evangelización y de diálogo*, Documento final de la Asamblea Plenaria de 2006, Madrid: BAC (2008).

Popiel, Jacek, "Epílogo". En *El Evangelio y el arte: Ejercicios espirituales para artistas*, escrito por K. Wojtyla. Madrid: Ciudad Nueva (2014): 59-73.

Popiel, Jacek, "Karol Wojtyła nel mondo del teatro". En *Sfida di Giovanni Paolo II per l'uomo del XXI secolo*, Atti del Convegno Internazionale, svoltosi presso l'Università del Salento dal 15 al 18 novembre 2011, editado por Marko Jačov, Franciszek Ziejka. Lecce: Università del Salento (2013): 203-216.

Ravasi, Giancarlo (Card.), "Prólogo". En *El Evangelio y el arte: Ejercicios espirituales para artistas*, escrito por Karol Wojtyla. Madrid: Ciudad Nueva, 2014: 5-9.

Reale, Giovanni, "Karol Wojtyla, peregrino sulla tre vie che portano alla verità: 'Arte', 'Filosofía' e 'Religione'". En *Metafisica della persona*, escritos de Karol Wojtyla, Milano: Bompiani, 2003: VII-CIII.

Reale, G., "Per una lettura e interpretazione del "Trittico Romano" di Giovanni Paolo II". En *Trittico Romano*, escrito por Giovanni Paolo II. Città del Vaticano: LEV (2003): 43-47.

Sequeri, Pierangelo, "La grazia destinata alla belleza (*Lettera agli artisti,* 1999)". En *Prendere il largo con Cristo: Esortazione e Lettere di Giovanni Paolo II*, editadio por Graciano Borgonovo, Arturo Cattaneo. Siena: Cantagalli, 2005: 281-291.

Serretti, Massimo, "Invito alla lettura". En *Perché l'uomo: Scritti inediti di antropologia e filosofia*, escritos de Karol Wojtyla. Milano: Mondadori, 1995: 9-11.

Spada, Antonio Francesco, "La poesia di Karol Wojtyła", *La Civiltà Cattolica*, vol. 157/1 (2006), p. 24-37.

Tamayo, Clara, "El arte en el pensamiento de Juan Pablo II". En *Legado de Juan Pablo II el Magno*, Actas del Congreso Internacional Legado de Juan Pablo II el Magno, organizado por la Universidad Sergio Arboleda y la Fundación Juan Pablo II Centro de Documentación y Estudio del Pontificado, editado por Bogdan Piotrowski, Gabriel Melo-Guevara. Bogotá, 19-20 de febrero de 2010, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, Fundación Juan Pablo II-Centro de Documentación y Estudio del Pontificado, 2015: 317-328.

Tischner, Józef, "L'irradiazione della reciporcità creatice". En *Karol Wojtyla filosofo, teologo, poeta*, Atti del I Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano organizzato da ISTRA (Istituto di Studi per la Transizione), Università Lateranense, editado por Rocco Buttiglione, Carlo Fedeli, Angelo (Card.) Scola. Roma, 23-25 settembre 1983, Città del Vaticano: LEV (1984): 307-312.

Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España (5 vols.), Madrid: BAC (1988).

Tomko, Josef, "A Profile of Profily-Profiles (An Introduction to the Poems of Pope John Paull II)". En *Karol Wojtyla filosofo, teologo, poeta*, Atti del I Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano organizzato da ISTRA (Istituto di Studi per la Transizione), Università Lateranense, editado por Rocco Buttiglione, Carlo Fedeli, Angelo (Card.) Scola. Roma, 23-25 settembre 1983, Città del Vaticano: LEV (1984): 359-360.

Wojtyla, Karol/Juan Pablo II, *El Evangelio y el arte: Ejercicios espirituales para artistas*, Madrid: Ciudad Nueva, 2014.

Alejandro Pardo Fernández
Instituto Core Curriculum
Universidad de Navarraa
Campus Universitario s/n
31009 Pamplona (España)
https://orcid.org/0000-0002-5475-9384

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 463-496, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.463

SOBRE LA PRESUNTA INCAPACIDAD ESPAÑOLA PARA LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO. ALGUNAS APROXIMACIONES PARA DESMONTAR EL MITO*

ON THE ALLEGED SPANISH INCAPACITY FOR SCIENTIFIC RESEARCH AND PHILOSOPHICAL THOUGHT. SOME APPROACHES TO DISMANTLE THE MYTH

JORGE POLO BLANCO
Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL)

Recibido: 27/09/2023 Aceptado: : 27/01/2024

RESUMEN

La imagen de una España oscurantista y ruda, incapacitada para la investigación técnica y científica, ha tenido mucho predicamento en los últimos doscientos cincuenta años. También se ha sostenido que en España jamás hubo un pensamiento filosófico digno de tal nombre. Siendo la española una nación sempiternamente atrasada y decadente, fanática y poco menos que bárbara, no podía desplegarse en su suelo una verdadera filosofía, ni podían tener lugar en su seno avances científico-técnicos. Pero

* Este trabajo es un producto vinculado al Proyecto de Investigación Estudios críticos sobre arte, cultura y filosofía política, perteneciente a la Facultad de Arte, Diseño y Comunicación Audiovisual de la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), Guayaquil, República del Ecuador. El Proyecto está dirigido por Jorge Polo Blanco.

consideramos que semejante relato no se corresponde con la realidad, y el presente trabajo pretende contribuir a la trituración de ese mito.

Palabras clave: España; leyenda negra antiespañola; hispanofobia; ciencia española; filosofía española; Escuela de Salamanca.

ABSTRACT

The image of an obscurantist and rude Spain, incapable of technical and scientific research, has been very popular during the last two hundred and fifty years. It has also been argued that Spain has never had a philosophical thought worthy of the name. Since Spain was an eternally backward and decadent nation, fanatical and almost barbaric, no true philosophy could develop on its soil, nor could scientific and technical advances take place in its midst. But we believe that such a story does not correspond to reality, and this paper aims to contribute to the shattering of that myth.

Keywords: Spain; anti-Spanish Black Legend; Hispanophobia; Spanish science; Spanish philosophy; School of Salamanca.

I. EXISTE UNA LEYENDA NEGRA ANTIESPAÑOLA

Historiadores y escritores ingleses, suecos, franceses, estadounidenses, argentinos, colombianos o mexicanos han constatado y verificado la existencia de una "leyenda negra antiespañola". También los hay españoles, por supuesto[1].

1 Alberto G. Ibáñez, *La leyenda negra. Historia del odio a España. El relato hispanófobo externo e interno* (Almuzara, 2023); Marcelo Gullo, *Nada por lo que pedir perdón. La importancia del legado español frente a las atrocidades cometidas por los enemigos de España* (Espasa, 2022); Ronald Hilton, *La Leyenda Negra y la Ilustración* (El Paseo, 2019); Sverker Arnoldsson, *Los orígenes de la leyenda negra española* (El Paseo, 2018); María Elvira Roca Barea, *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español* (Siruela, 2017); Stanley G. Payne. *En defensa de España. Desmontando mitos y leyendas negras* (Espasa, 2017); Iván Vélez, *Sobre la leyenda negra* (Encuentro, 2014); Joseph Pérez, *La leyenda negra* (Gadir, 2009); Rafael Altamira, *La huella de España en América* (Universidad de Salamanca, 2008); Rómulo D. Carbia, *Historia de la leyenda negra hispano-americana* (Marcial Pons, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Hispanoamericanos, 2004); Ricardo García Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión* (Alianza, 1998); Philip W. Powell, *Árbol de odio. La Leyenda Negra y sus consecuencias en las relaciones entre Estados Unidos y el Mundo Hispánico* (Iris de Paz, 1991); Julián Juderías, *La Leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero* (Editora Nacional, 1974); Ignacio Escobar, *La leyenda blanca* (Ediciones Cultura Hispánica, 1953); Carlos Pereyra, *La obra de España en América* (Aguilar, 1930); Vicente Blasco Ibáñez, "La leyenda negra de España", en *Conferencias completas. Dadas en Buenos Aires por el eminente escritor y novelista español don Vicente Blasco Ibáñez* (Imp. y Casa Editora A. Grau, 1909), 14-26; Emilia Pardo Bazán, "La muerte de una leyenda", en *La España de ayer y la de hoy* (Administración, 1899).

Por ende, no sólo desde España se ha denunciado este particular fenómeno. Dicha leyenda ha tenido diferentes fuentes, y ha sido diseñada en diferentes geografías a lo largo de los últimos cinco siglos. El asunto es tan amplio que ni siquiera podemos resumirlo en este trabajo. Recomendamos un acercamiento a la bibliografía anteriormente consignada. No obstante, sí debemos resaltar la absoluta inverosimilitud de esas tesis que vienen a sugerir que España envió a América barcos repletos de delincuentes sanguinarios (está comprobado que no fue así) y una caterva de militares psicópatas, con el único fin de cometer un genocidio (cosa que jamás ocurrió). Tampoco cabe sostener que fueron nada más que curas oscurantistas y fanáticos, dispuestos a reventar cráneos a golpe de Biblia. Semejante imagen negrolegendaria es completamente fantástica. Ese relato es sencillamente falso. Si tal cosa fuera cierta, ¿cómo es que se construyeron en pocas décadas centenares de ciudades (con toda su institucionalidad), se levantaron infraestructuras de todo tipo o se abrieron rutas comerciales (terrestres y marítimas) que abarcaban miles de kilómetros? ¿Unas hordas de lunáticos ignorantes y de brutos descerebrados podrían haber levantado y sostenido, durante 300 años, ese mastodonte interoceánico que fue el Imperio español? Ningún historiador serio puede sostener tales asertos.

Y hay otro asunto importante. En aquellos barcos iban también multitud de ingenieros, y expertos en muchos saberes técnicos. También viajaban gentes instruidas y estudiosas. Matemáticos y cartógrafos, por ejemplo. Y cuando el Imperio empezó a institucionalizarse –llenándose aquellos inmensos territorios de ciudades hispánicas de nueva planta, en las que inmediatamente se erigieron universidades, colegios, bibliotecas, imprentas y hospitales– otras disciplinas como la medicina, la zoología o la botánica empezaron a desarrollarse en suelo hispanoamericano. Conviene recordar esto, porque uno de los componentes de esa "leyenda negra" (entre otros muchos) se refiere a la supuesta incapacidad congénita de los españoles para el pensamiento filosófico y para el desarrollo de la investigación científico-técnica. Las diatribas negrolegendarias sí suelen conceder –tan aplastante es la evidencia– el talento español en lo que tienen que ver con las artes y las letras. Pero, ¿de veras es posible afirmar que en España no hubo jamás una filosofía relevante o un desarrollo científico dignos de destacarse? A continuación, ofreceremos algunas pinceladas al respecto, para intentar desmentir semejante mito.

II. ESPAÑA, ¿INCAPACITADA PARA LA CIENCIA Y PARA LA FILOSOFÍA?

Debe enfatizarse que un Imperio intercontinental e interoceánico que duró tres siglos (o cuatro siglos, si se considera la permanencia de Cuba y Filipinas como provincias españolas hasta finales del XIX), no se habría estabilizado ni se habría mantenido en funcionamiento si en su interior hubiese prevalecido un terrible oscurantismo, un rechazo visceral del pensamiento o una completa ausencia de investigaciones científicas. La primera potencia que circunnavegó el planeta tampoco podía ser inepta en asuntos tecnológicos. Por no hablar de las rutas comerciales abiertas, poniendo en marcha la primera globalización económica de la Historia. ¿Cuántos saberes técnicos de diversa índole hacen falta para desarrollar todo eso?

En demasiadas ocasiones olvidamos lo obvio. ¿Qué potencia circunnavegó por vez primera el planeta? Semejante hito, sólo comparable a la llegada del primer ser humano a la luna, fue posible por la expedición de Magallanes, culminada por Juan Sebastián Elcano. Una empresa que fue plenamente española, aunque Magallanes (que, de todas formas, no completó la travesía) fuera portugués (se había naturalizado español, no obstante). Aquel proyecto estuvo enteramente planificado y promovido por España [2]. Pues bien, debemos preguntarnos algunas cosas. ¿Cuántos conocimientos técnicos se precisaban, para organizar y completar semejante empresa? ¿Acaso pudo hacerlo un país esencialmente atrasado e ignorante? Fue un hito en la Historia Universal. ¿Cuántos estudiantes españoles conocen este portentoso episodio? ¿Aparece reflejado en los libros de texto escolares? ¿Y cuántas películas de Hollywood hubiésemos visto con fruición, si esta gesta la hubiese culminado alguna otra potencia? Porque, más allá de sus trascendentales implicaciones científico-filosóficas y más allá de su significado político (civilizatorio), debe admitirse que fue una epopeya sin parangón. Pero debe destacarse este aspecto: una expedición de tal envergadura, y dejando al margen por un momento su componente épico, hubiese sido imposible de llevar adelante por gentes brutas, incultas y atrasadas. Tal hazaña no encaja con la imagen de una España eternamente oscurantista, grotesca e incívica, refractaria a todo progreso científico-técnico.

2 Pedro Insua, *El orbe a sus pies. Magallanes y Elcano: cuando la cosmografía española midió el mundo* (Ariel, 2019); José Luis Comellas, *La primera vuelta al mundo* (Rialp, 2012).

En una obra imprescindible, Fernández-Armesto y Lucena Giraldo han demostrado que la recurrencia y la estabilidad de un Imperio tan vasto sólo pudieron darse porque aquél fue, también, "un imperio de ingenieros"[3]. Estúdiese, por ejemplo, la figura de Jerónimo de Ayanz (1553-1613), para comprobar cómo el saber ingenieril y la inventiva técnica desempeñaron un papel fundamental. Este polifacético personaje inventó, entre otras muchas cosas, una suerte de máquina de vapor, utilizable para la extracción del agua que inundaba las minas[4]. Es innegable que la expansión territorial más vasta de las presenciadas por la Historia hasta ese momento (con todos sus componentes políticos, administrativos, económicos y de toda índole) no pudo haber tenido lugar sin el respaldo de un notable desarrollo científico y tecnológico.

La llamada "polémica de la ciencia española", que apareció recurrentemente desde finales del XVIII, puso sobre el tapete el asunto del "atraso" científico-técnico de España, un tema manido hasta la saciedad por unos y por otros[5]. En 1782, el francés Nicolas Masson de Morvilliers publicó una famosa entrada en la Enciclopedia Metódica, titulada "¿Qué se debe a España?". En ella, sentenciaba difamatoriamente que España era la nación más ignorante y bárbara de Europa. Las artes, las ciencias y el comercio habrían brillado por su ausencia en los inmensos territorios hispánicos. Tal apreciación es verdaderamente insólita, y ridícula. Porque una cosa es distorsionar o silenciar una realidad histórica, y otra cosa muy distinta es decir algo cuya falsedad es absoluta y palmaria. Sin embargo, la respuesta española fue relativamente tibia. Alguna protesta del embajador de España en París. La Real Academia convocó en noviembre de 1784 un concurso de oratoria sobre el siguiente tema: "Una apología o defensa de la Nación, ciñéndose solamente a sus progresos en las ciencias y las artes, por ser esta parte la que con más particularidad y empeño han intentado obscurecer su gloria algunos escritores extranjeros, que llevados de sus engaños y faltos de seguras noticias, han publicado obras llenas de injurias e imposturas". Y, en fin, algunos otros escritores cogieron la pluma para defender las innumerables y egregias aportaciones de España en el campo de la literatura, la pintura y la arquitectura. Un ejemplo de los cuales fue Juan Pablo Forner y Segarra (1756-1797), que intercedió en la mencionada polémica publicando en 1786 su *Oración apologética por la España y su mérito literario*.

3 Felipe Fernández-Armesto y Manuel Lucena Giraldo, *Un imperio de ingenieros. Una historia del Imperio español a través de sus infraestructuras* (Taurus, 2022).

4 Nicolás García Tapia y Jesús Carrillo Castillo, *Tecnología e Imperio. Turriano, Lastanosa, Herrera, Ayanz. Ingenios y leyendas del Siglo de Oro* (Nivola, 2002).

5 Ernesto García Camarero y Enrique García Camarero (eds.), *La polémica de la ciencia española* (Alianza, 1970).

Hubo otros insignes ilustrados europeos que se dedicaron a construir una imagen denigrante de España. José de Cadalso hubo de responder con su *Defensa de la nación española contra la «Carta Persiana LXXVIII» de Montesquieu*. También debe apuntarse, en este contexto, la hispanofobia militante del famoso abate Raynal.

En el siglo XIX el debate se intensificó en torno a lo específicamente científico, habiendo escritores españoles que abundaron en esa idea de España como un país que no aportó nada en el ámbito de las ciencias, y habiendo otros que sostuvieron lo contrario. Entre estos últimos podría mencionarse a Felipe Picatoste, con sus *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI*, obra publicada en 1891[6]. Todavía recientemente el ilustre José Manuel Sánchez Ron ha seguido enjuiciando la historia de la ciencia española desde coordenadas parcialmente negrolegendarias, abundando en el manido asunto del "atraso científico" español[7]. Sin embargo, múltiples historiadores de la ciencia han desmentido tal tópico[8]. Y en tal elenco figuran algunos en lengua inglesa, principalmente estadounidenses, que han demostrado que España participó activamente, y en ciertos momentos de manera notable, en el desarrollo de las ciencias modernas[9]. Y es que debe valorarse la importancia del descubrimiento de América, y la gigantesca labor exploradora de los Imperios ibéricos, en la gestación de la así llamada "revolución científica moderna"[10]. La geodesia y la historia natural experimentaron avances cruciales, en este contexto. Explorar nuevos mundos (implantándose en ellos, trasladando a aquellos lares todos los elementos civilizadores, como hizo España) exige muchos conocimientos previos, y al mismo tiempo una ampliación de los mismos[11].

6 Felipe Picatoste y Rodríguez, *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI. Estudios biográficos y bibliográficos de ciencias exactas, fisicas y naturales y sus inmediatas aplicaciones en dicho siglo* (Maxtor, 2019).

7 José Manuel Sánchez Ron, *El país de los sueños perdidos. Historia de la ciencia en España* (Taurus, 2020).

8 Víctor Navarro Brotóns y William Eamon (eds.), *Más allá de la Leyenda Negra. España y la revolución científica* (Instituto de Historia de la Ciencia y Documentación López Piñero, Universidad de Valencia, CSIC, 2007); José María López Piñero, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII* (Labor, 1979).

9 Daniela Bleichmar et al. (eds.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires 1500-1800* (Stanford University Press, 2009); Antonio Barrera-Osorio, *Experiencing Nature. The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution* (University of Texas Press, 2006); Jorge Cañizares Esguerra, *Nature, Empire, and Nation. Explorations of the History of Science in the Iberian World* (Stanford University Press, 2006); David C. Goodman, *Power and Penury. Government, Technology and Science in Philip II's Spain* (Cambridge University Press, 1988).

10 Carlos M. Madrid Casado, "España y la Revolución Científica: estado de la cuestión de una polémica secular", *Circumscribere. International Journal for the History of Science* 13 (2013): 1-28.

11 Julio Rey Pastor, *La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América* (Espasa-Calpe, 1951).

Por cierto, el *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) de Copérnico se leía en Salamanca cuando estaba prohibido en la Sorbona. Y cómo no recordar la reforma gregoriana del calendario juliano, realizada en la Universidad salmantina; un calendario que empezó a utilizarse en 1582, y que tiene a día de hoy una vigencia universal[12]. Otro dato: también en 1582 Felipe II fundó una moderna Academia de Matemáticas[13]. Esta disciplina se cultivó en España de una forma significativa. Antonio Hugo de Omerique (1634-1698) publicó una obra, *Analysis geometrica*, que mereció los elogios de Isaac Newton. Y cómo no mencionar al prestigioso Juan Caramuel (1606-1682), el "Leibniz español", un monje que escribió sobre filosofía, matemáticas, astronomía, física, lógica, gramática, retórica, historia, poesía o arquitectura. Mantuvo relación epistolar con algunos de los eruditos más célebres de su época, entre los cuales estaban René Descartes y Pierre Gassendi[14]. O podría mencionarse a Francisco Valles (1524-1592), médico y humanista español que puede considerarse el creador de la anatomía patológica moderna, y un desarrollador de la terapéutica clínica. Las investigaciones y los tratados de Valles tuvieron una difusión enorme. Sus obras fueron reeditadas muchas veces, y en diversos países. Durante más de dos centurias fue profusamente citado por los médicos de toda Europa. Pero muchos han pretendido que en España no hubo ciencia hasta el siglo XX.

Incluso el ínclito Santiago Ramón y Cajal contribuyó a esparcir esa visión negrolegendaria. En su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, en diciembre de 1897, abundó en el manido asunto del "atraso científico" de España, lanzándose a una serie de disquisiciones sobre la "pereza" constitutiva de sus compatriotas. Eran éstos incapaces de comprender las excelsas obras de los químicos, naturalistas y médicos de allende los Pirineos. El español, más amigo de la florida retórica y de la cháchara pueril, suele carecer del vigor intelectual que exige la investigación científica. Suele carecer del disciplinamiento severo de la voluntad, y apenas es capaz de desplegar una metódica subordinación de todas las fuerzas mentales a un objeto de estudio. El español malgasta el tiempo, y dispersa sus energías en inútiles verbosidades[15].

12 Ana María Carabias Torres, *Salamanca y la medida del tiempo* (Ediciones Universidad de Salamanca, 2012).

13 María Concepción Romo Santos y Alejandro Martín Romo, *Felipe II. Protector de las Matemáticas* (Punto Rojo Libros, 2016).

14 Julián Velarde, *Juan Caramuel. Vida y obra* (Pentalfa, 1989).

15 Santiago Ramón y Cajal, *Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, en la recepción pública del Sr. D. Santiago Ramón y Cajal el día 5 de diciembre de 1897* (Imprenta de L. Aguado, 1897).

¿Y qué ha sucedido con la filosofía? Aquel siglo XVI produjo, en suelo español, logros imperecederos en el campo del pensamiento. Debe destacarse la importancia de la Escuela de Salamanca, apenas estudiada en las Facultades de Filosofía de la España contemporánea. ¿Cuántos licenciados, graduados o doctorados en Filosofía –en la España del presente– apenas sí tendrán noticia o noción de la Escuela de Salamanca? ¿Cuántos sabrán de la importancia crucial de todos aquellos teólogos, canonistas, filósofos y juristas de los siglos XVI y XVII? ¿Cuántos podrían decir algo sustancial sobre el pensamiento de Francisco de Vitoria? ¿Cuántos podrán referirse a Juan Ginés de Sepúlveda o a José de Acosta? ¿Cuántos serían capaces de ubicar a Domingo de Soto, Juan de Mariana, Tomás de Mercado, Luis de Alcalá, Martín de Azpilcueta o Luis de Molina? ¿Cuántos sabrán ponderar la importancia de Francisco Suárez? Los programas de asignatura y los cursos académicos siempre resaltan a Descartes, Locke, Rousseau, Hobbes o Kant. Pero en ellos se suele desconocer la importancia de la escolástica española en la conformación de la filosofía moderna europea, aunque dicha importancia sí ha sido reconocida ocasionalmente, incluso en ámbitos no hispanoparlantes[16].

Rafael Altamira (1866-1951), una figura poco conocida en nuestro presente, puso el foco en esta cuestión. Advertía, contra el pesimismo galopante de muchos intelectuales del momento (finales del siglo XIX y comienzos del XX), que desde un autodesprecio sistemático no se puede construir nada. No se puede mejorar España desde la hispanofobia, erigiendo una imagen teratológica de ella. Desprestigiándonos constantemente a nosotros mismos, o repudiando todo nuestro pasado (dando pábulo a groseros falseamientos y distorsiones de la obra de España en la Historia), no hay nada que hacer. En este marco, y tratando de proponer reformas que coadyuvasen a la "regeneración" de España, advertía Altamira, refiriéndose a la orientación de las universidades patrias, que convendría estudiar a los autores de la tradición española, tan injustamente olvidados. Comenzándose casi siempre por figuras extranjeras, se olvida muy a menudo que algunas de las ideas que parecen más recientes (y que se presuponen de origen foráneo) fueron alumbradas y desarrolladas con mucha profundidad por pensadores españoles. En ese sentido, aseveraba que nadie debería decir que las obras de Suárez o Vitoria son menos importantes que las de Hugo Grocio, por poner un ejemplo[17]. Altamira no fue un tradicionalista reaccionario, dicho sea de paso, sino un pensador de orientación liberal y progresista, en la órbita de la Institución Libre de Enseñanza.

16 André Azevedo Alves y José Manuel Moreira, *The Salamanca School* (Continuum, 2010).
17 Rafael Altamira, *Psicología del pueblo español* (Biblioteca Nueva, 1997), 175-176.

Pero en demasiadas ocasiones se ha ignorado o silenciado la significativa participación española en el ámbito de la filosofía. Suele desconocerse a Antonio de Guevara (c. 1480-1545), religioso y escritor cuyas obras, escritas en lengua española, fueron célebres en su tiempo[18]. No suele mencionarse que el *Examen de ingenios para las ciencias* (1575), del médico y filósofo español Juan Huarte de San Juan, fue una obra traducida rápidamente al francés, al italiano veneciano, al inglés y al neerlandés. Fue muy intensa la influencia de Huarte en el filósofo alemán Lessing; aunque, a partir de cierto momento, este dato quedó silenciado[19]. Se ignora el nombre de Gómez Pereira, filósofo, médico y humanista español que en 1554 escribió un tratado muy importante, en el que se manejaban ciertas ideas que, con toda probabilidad, influyeron en Descartes, aunque éste nunca reconociera tal deuda[20]. También se suele desconocer la importancia de Baltasar Gracián (1601-1658), leído en toda Europa en la segunda mitad del XVII y en la primera del XVIII. Sus obras se tradujeron a las lenguas más importantes del continente[21]. Al alemán lo tradujo Schopenhauer, ya en el XIX[22]. Pero en muchas "Historias de la Filosofía" se ha borrado el capítulo que debiera referirse a la "filosofía española"[23]. Incluso algunos se han atrevido a sostener que el idioma español no es apto para el desempeño filosófico[24]. Pero las obras de los así llamados escolásticos españoles no son una suerte de oscuras reliquias medievales, aunque muchas de ellas estuvieran escritas en latín (Descartes, Newton, Leibniz y Spinoza también dieron a la imprenta obras en latín, por cierto; e incluso Hegel lo hizo). Aquellos escolásticos (que, no obstante, también usaron el español) fueron eminentemente modernos en muchas cuestiones, como veremos después.

La escuela española del "derecho de gentes" de los siglos XVI y XVII supone un colosal desmentido a una injustificada pero extendida idea, a saber, que

18 Antonio de Guevara, *Reloj de Príncipes y libro de Marco Aurelio. Antología* (Gadir Editorial, 2025).

19 Martin Franzbach, *La traducción de Huarte por Lessing (1752). Recepción e historia de la influencia del "Examen de ingenios para las ciencias" (1575) en Alemania* (Diputación Foral de Navarra, Institución Príncipe de Viana, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978).

20 Antonio Gómez Pereira, *Antoniana Margarita* (Pentalfa, 2000).

21 José Antonio Maravall, "Antropología y política en el pensamiento de Gracián", en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco* (Ediciones Cultura Hispánica, 1984), 335-336.

22 José Luis Losada Palenzuela, *Schopenhauer traductor de Gracián. Diálogo y formación* (Universidad de Valladolid, 2011).

23 Nicole Holzenthal, "Operación leyenda negra: la negación del pensamiento español en la raíz de la Filosofía moderna", *Araucaria* 25, Núm. 52 (2023): 469-492.

24 Gustavo Bueno, "El español como lengua de pensamiento", en *El español en el mundo. Anuario del Instituto Cervantes* (Instituto Cervantes, Círculo de Lectores, Plaza & Janés, 2003), 35-56.

en la tradición española no ha habido un pensamiento propiamente filosófico. Tal apreciación fue propagada desde muchos ámbitos; por ejemplo, por algunos ilustrados franceses del siglo XVIII, desde cuyas filas se vertieron múltiples infundios de carácter explícitamente hispanófobos. Lo irónico del asunto es que el mismísimo René Descartes, educado por los jesuitas, habíase formado –también Leibniz[25]– estudiando las *Disputaciones metafísicas* (1597) del español Francisco Suárez. De los ilustres salmantinos hablaremos enseguida. Pero, en este epígrafe, queríamos al menos enfatizar que la filosofía española de los siglos XVI y XVII reflexionó sobre muchas cuestiones morales y jurídico-políticas que sólo ulteriormente serían abordadas en otras geografías europeas.

Los escolásticos españoles también han sido considerados pioneros en el campo de las ideas económicas. Schumpeter los estudió, encomiando los altos niveles de teorización económica en la España de los siglos XVI y XVII[26]. Aquellos teólogos y juristas merecerían el título de fundadores o precursores de la ciencia económica. Por lo tanto, los creadores de esta disciplina no habrían sido Adam Smith o François Quesnay. Es muy discutible que los fundamentos teóricos de la llamada "escuela austriaca de economía" se encontrasen ya dados en aquellos ilustres catedráticos salmantinos, tesis que ha sido sostenida por algunos autores. Pero, más allá de esta polémica (en la que ahora no podemos entrar), lo que pretendemos destacar es la participación incuestionable de aquellos pensadores españoles en la incubación de una teorización específica de los asuntos económicos. Es verdad que sus reflexiones quedaban enmarcadas en el ámbito de la filosofía moral; pero fueron pioneros en el desarrollo de ese campo de conocimiento.

Repasando aquellas centurias, sobresale la figura de José de Acosta (1540-1600), un jesuita español que viajó por el Perú (donde permaneció diecisiete años) y por la Nueva España (México) en la segunda mitad del siglo XVI. Debe ser considerado, sin lugar a dudas, como uno de los fundadores de la etnografía y de la etnología (sin desestimar su labor como naturalista y geógrafo, entre otras muchas cosas). Aprendió la lengua quechua, recabando valiosísimos y múltiples conocimientos. Fue autor de la famosa *Historia natural y moral de las Indias* (publicada en 1590, y traducida ya por aquel entonces a otras lenguas europeas). Fue un naturalista de primer orden, y el primero en lanzar la hipótesis de que la población humana de América llegó desde Asia, navegando por mar y también por tierra, postulando que ambos continentes podrían estar unidos en su

25 Miguel Escribano Cabeza y Juan Antonio Nicolás Marín, "La influencia de Suárez en la metafísica de Leibniz", *Éndoxa* 46 (2020): 323-348.

26 Joseph Alois Schumpeter, *Historia del análisis económico* (Ariel, 1971), 111-183.

parte septentrional. Anticipó la teoría del Estrecho de Bering. También intuyó la transformación de las especies animales[27]. Alexander von Humboldt no dudó en ensalzar la figura de Acosta, y lo citó en muchas ocasiones.

Cómo no mencionar el inconmensurable trabajo filológico emprendido por aquellos sapientísimos misioneros españoles (Andrés de Olmos y Alonso de Molina, entre otros tantos), que elaboraron las gramáticas de muchas lenguas amerindias, y establecieron cátedras de las mismas[28]. Antes de que se publicara la primera gramática de la lengua francesa, en 1550, aquellos misioneros españoles ya habían elaborado en México las gramáticas de las lenguas totonaca (1547) y náhuatl (1547). Pero hay más. Antes de que se publicara la primera gramática de la lengua inglesa, en 1586, en las nuevas provincias españolas de América ya se habían configurado las gramáticas del purépecha (1558) y del quechua (1560). Hasta finales del siglo XVI, y antes de que nadie emprendiese la tarea científica de estandarizar la gramática de idiomas tales como el alemán o el ruso, aquellos misioneros españoles irían escribiendo las gramáticas del mapudungún o araucano (1606), compuesta por el jesuita Luis de Valdivia; también las del aymara (1612), del mochica (1644), del maya (1684) y del chiapaneca (1690). Es algo verdaderamente sorprendente. Algo que jamás hicieron los colonos británicos u holandeses.

Fueron muchos los que dijeron que el mundo hispánico siempre fue incapaz de desarrollar la investigación científica, por su oscurantismo atávico. He aquí uno de los componentes medulares de esos discursos negrolegendarios que han proliferado dentro y fuera de España. Pero tal afirmación es insostenible, cuando uno se pone a estudiar en serio. Véase la labor del novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), un verdadero erudito que destacó en diferentes ramas del saber. Fue cartógrafo, cosmógrafo, historiador, geógrafo, matemático y poeta. También fue el artífice de la primera excavación arqueológica que se realizó en América, en Teotihuacán.

Pongamos otros ejemplos, desconocidos para el gran público. En este caso ya no nos referimos a los siglos XVI y XVII, sino a los siglos XVIII y XIX[29].

27 Leandro Sequeiros, "Tres precursores del paradigma darwinista: José de Acosta (1540-1600), Athanasius Kircher (1601-1680) y Félix de Azara (1742-1821)", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 65, Núm. 246 (2009): 1059-1076.

28 Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla, *Las primeras gramáticas del Nuevo Mundo* (Fondo de Cultura Económica, 2009).

29 Antonio Lafuente y Nuria Valverde, *Los mundos de la Ciencia en la Ilustración Española* (Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología, 2003).

Félix de Azara (1742-1821) fue un intrépido militar, ingeniero, explorador, cartógrafo, antropólogo y naturalista español. Sus obligaciones le condujeron al virreinato del Río de la Plata (anduvo principalmente por la actuales Argentina, Paraguay y Brasil). Observó y describió muchas comunidades indígenas, componiendo trabajos encuadrados en lo que hoy sería el terreno de la antropología cultural. También tuvo ocasión de analizar las exuberantes fauna y flora sudamericanas, y catalogó decenas de nuevas especies. Pues bien, debería ocupar un lugar más prominente en la historia de la ciencia, toda vez que se refirió a los mecanismos de adaptación de los animales al medio, y admitió que las especies pueden extinguirse. También reconoció que se producen mutaciones que se perpetúan en la descendencia. Barajó la hipótesis de la transformación de las especies mucho antes de que lo hiciera Charles Darwin[30]. De hecho, el célebre naturalista británico tuvo la honradez intelectual de citar muchas veces a Félix de Azara. Y, probablemente, en su travesía a bordo del *Beagle* portaba la obra más importante del español: *Viajes por la América meridional* (1809)[31]. Ahora bien, ¿cuántos estudiantes universitarios, en las Facultades de Biología, conocen la obra de Félix de Azara? Sería interesante realizar una encuesta, para comprobar cuántos de ellos desconocen por completo al "Darwin español". Sería un buen ejercicio, para verificar cómo se sigue reproduciendo el mito de la incapacidad española para el desarrollo de la investigación científica.

En lo que se refiere a las expediciones científicas que tuvieron lugar en la América española, debe aludirse primeramente a la del médico y botánico español Francisco Hernández (c. 1515-1587). Esta portentosa empresa, que tuvo lugar entre 1570 y 1577, fue promovida por Felipe II, y como fruto de ella se obtuvieron numerosos volúmenes en los que se recogían abundantísimas y prolijas descripciones de historia natural (plantas, animales); datos geográficos; observaciones sobre el clima y los minerales; estudios arqueológicos, y cuantiosa información sobres las costumbres de los pueblos indígenas (incluidas sus prácticas medicinales). Todos esos tomos preparados por Francisco Hernández estaban escritos en latín. Lamentablemente, muchos de aquellos volúmenes, que venían acompañados de primorosas ilustraciones, se perdieron. Pero sí se ha conservado una parte sustanciosa de aquella valiosa obra. Fue aquélla la primera expedición científica desplegada en el Nuevo Mundo. Pero especial atención merecen otras expediciones científicas dieciochescas[32]. Recuérdese el viaje

30 Julio Rafael Contreras (Dir.), *Tras las huellas de Félix de Azara (1742-1821). Ilustrado altoaragonés en la última frontera sudamericana* (Instituto de Estudios Altoaragoneses, Diputación Provincial de Huesca, 2006).

31 Félix de Azara, *Viajes por la América meridional* (Espasa Calpe, 1969).

32 Juan Pimentel, *Viajeros científicos. Jorge Juan, Mutis y Malaspina* (Nivola, 2008).

científico alrededor del mundo llevado a término por Alejandro Malaspina (1754-1810) y José de Bustamante y Guerra (1759-1825), financiado por la Corona española en la época de Carlos IV. La expedición se desarrolló entre 1789 y 1794, generando un importante acervo de conocimientos en diversas disciplinas: cartografía, historia natural, astronomía, hidrografía, medicina o etnografía. También cabe mencionar la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada, dirigida por el médico José Celestino Mutis (se inició en 1783 y duró muchos lustros).

Y hubo otras expediciones semejantes. Cómo no recordar la Real Expedición Filantrópica de la Vacuna, también conocida como "Expedición Balmis", en referencia al médico español Francisco Javier Balmis. Aquella memorable expedición de carácter filantrópico dio la vuelta al mundo, desde 1803 hasta 1806. Su objetivo era que la vacuna de la viruela alcanzase todos los rincones del Imperio español, pues ese virus estaba ocasionando una mortandad bastante alta, produciendo la muerte de miles de niños. Fue, nada más y nada menos, la primera campaña de vacunación internacional de la historia. Y tal honor le corresponde a España. Una ingeniosísima y memorable gesta que salvó decenas de miles de vidas[33].

El quehacer intelectual y científico era intenso, en la América española del XVIII. Podrían recordarse muchos nombres. El del eminente novohispano José Antonio Alzate (1737-1799), por ejemplo. Incluso Humboldt hubo de reconocer que aquellas sociedades virreinales no eran el marasmo económico o el erial científico que muchos se empeñaban en querer ver. Deben leerse algunos pasajes del *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España* (cuyas primeras entregas se empiezan a publicar en 1808, publicándose de manera completa en 1811), escrito por el sabio alemán después de haber recorriendo profusamente la extensa geografía de aquella América española. Por ejemplo, cuando elogia la pujante vida intelectual y científica de aquellas espléndidas ciudades: México, La Habana, Lima, Quito, Popayán, Santafé de Bogotá o Caracas. No lo dice únicamente por las universidades, algunas de las cuales se remontaban al siglo XVI, sino que se refiere más bien a modernas y sólidas instituciones dedicadas a las ciencias naturales: matemáticas, química, mineralogía o botánica. Comentará que se observa por doquier un impulso hacia la ilustración, y que existe en todas esas ciudades hispanoamericanas una enérgica juventud muy dotada para

33 Susana María Ramírez Martín (coord.), *La Expedición Balmis. La primera lucha global contra las pandemias* (GeoPlaneta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Ministerio de Ciencia e Innovación, 2022).

trabajar en el campo de las ciencias[34]. Es completamente absurda y equivocada la imagen de una América española sumida en el oscurantismo y en la ignorancia.

III. EL ORIGEN ESPAÑOL DE LOS "DERECHOS HUMANOS" Y DEL DERECHO INTERNACIONAL

Existen ciertas cumbres, alcanzadas en la historia de las ideas jurídico-políticas y en la historia de la filosofía, que fulgen en la tradición del pensamiento español. Francisco de Vitoria (1483 o 1486-1546), reflexionando sobre el trascendental asunto americano, mantuvo la premisa de que un rechazo de la doctrina cristiana por parte de los así llamados indios no era condición suficiente para hacerles la guerra[35]. Estaba diciendo –ni más ni menos– que los pueblos del mundo tenían pleno derecho a no ser cristianos, incluso cuando dicha fe les era expuesta y explicada por medios pacíficos. El dominico se negaba a identificar "cristiandad" y "humanidad", y esto no era poca cosa en la Europa de la primera mitad del siglo XVI. Produciendo una tremenda sacudida en la médula ideológica de la cristiandad medieval, entendía Vitoria que todos los pueblos de la tierra, fuesen cristianos o no, quedaban amparados por un mismo derecho natural. Existe un derecho común, aplicable a todos los pueblos del orbe conocido y válido para todas las gentes del mundo. Se trataba de un decidido sostenimiento de que "la humanidad es una", por decirlo con Lewis Hanke[36].

Debemos calibrar en su justa medida lo que conllevó semejante hallazgo; valorar su alcance y su potencia, al menos en el plano de las ideas. Y es que supuso un verdadero hito en la historia universal del pensamiento jurídico-político, este descubrimiento español del "género humano"[37]. La fecundidad teórica de este universalismo jurídico, basado en una noción de *totus orbis* que comprendía la comunidad de todos los pueblos y la fraternidad de todos los hombres, se dejará notar muy vivamente en toda la escuela española del "derecho de gentes" de los siglos XVI y XVII, mereciendo una especial atención el *De legibus* (1612) de Francisco Suárez, del que nos ocuparemos más adelante. En vistas de

34 Alexander von Humboldt, *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España* (Porrúa, 1966), 79.

35 Francisco de Vitoria, *Relecciones* (Porrúa, 1985), 54.

36 Lewis Hanke, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda* (Fondo de Cultura Económica, 1985).

37 Fernando Álvarez Uría, *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad* (Morata, 2015).

lo cual, James Brown Scott –jurista norteamericano y protestante– hubo de reconocer que en las doctrinas de aquellos españoles se encuentran las verdaderas raíces del "derecho internacional"[38]. En ese sentido, resulta completamente equivocado considerar que los "derechos humanos" fueron concebidos por primera vez en las "Declaraciones" francesa y estadounidense del siglo XVIII, porque fueron aquellos ilustres españoles del siglo XVI los primeros en formularlos[39].

La *Relectio de potestate civili*, leída por Vitoria en 1528, contiene interesantísimas reflexiones sobre el poder político, alejándose parcialmente de las concepciones teocráticas y providencialistas del mismo[40]. Pero la concepción más grandiosa de Vitoria tuvo que ver con aquella postulación del "género humano". Desarrolló la noción de un derecho natural universal al que en principio estarían sujetos todos los Estados del ancho mundo. Esta primera y decisiva piedra en la construcción de un derecho internacional no podía desvincularse de los principios eminentemente cristianos en los que siempre se movió Vitoria, eso es indudable. Pero en realidad ya pudo comprender que ese derecho "obligaba" a toda la comunidad de Estados, incluidos los no cristianos. "Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes […] Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe"[41]. Semejante doctrina podrá parecernos idealista o metafísica, si nos movemos en las coordenadas de un crudo positivismo jurídico (no entraremos ahora en esa fascinante discusión). Pero lo que pretendemos enfatizar es que la idea de que existe –o debería existir– un "derecho internacional", idea que en los tiempos presentes está envuelta en un aura de rutilante prestigio, fue concebida y fraguada en España. No fueron filósofos franceses, ingleses o estadounidenses los que concibieron tal doctrina moral y jurídica. Fueron filósofos españoles, los padres de la criatura.

38 James Brown Scott, *El origen español del derecho internacional moderno* (Universidad de Valladolid, 1928).

39 Jean Dumont, *El amanecer de los derechos del hombre. La Controversia de Valladolid* (Encuentro, 2009); Narciso Martínez Morán, "Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 30 (2003): 491-520; Antonio Enrique Pérez Luño, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho* (Trotta, 1992); Jaime Brufau Prats, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo* (San Esteban, 1989); Venancio Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951).

40 Francisco de Vitoria, *Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008).

41 Vitoria, *Relecciones*, 19.

La igualdad moral de hombres y razas –que debía cristalizar en la igualdad jurídica de pueblos y Estados– es lo que está detrás de esa concepción del *totus orbis* puesta en juego por Vitoria, y tales tesis fueron sostenidas y defendidas en el siglo XVI. Debemos comprender el alcance de semejantes doctrinas, haciendo hincapié en el hecho de que tales cosas se estaban diciendo en 1528[42]. Es verdad que Vitoria nunca estuvo en el Nuevo Mundo, ni participó en las numerosas juntas indianas convocadas por el Rey; pero numerosos discípulos llevaron sus enseñanzas por toda la geografía de las Indias americanas, y hasta las Filipinas. Ahora bien, eso no significa que su pensamiento recayese en un ingenuo irenismo, toda vez que el eminente pensador salmantino sí reconocía ciertos "títulos" (motivos) que justificaban una "guerra justa", en América o donde fuere.

IV. LA MODERNIDAD DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LOS ESCOLÁSTICOS ESPAÑOLES. ORIGEN POPULAR DEL PODER Y DERECHO A LA RESISTENCIA CIVIL

Ya nos habíamos referido a la importancia de Francisco Suárez (1548-1617) en la configuración de la filosofía moderna europea. Y ello ha sido reconocido por muchos investigadores de lengua no española[43]. El llamado "Doctor Eximio" –teólogo, jurista y filósofo– esbozaría en su *Defensio fidei* (1613), sobre todo en el libro III de esta obra (pero también en el VI), una idea "ascendente" del poder (frente a la teocrática doctrina del poder "descendente"), sosteniendo incluso que el pueblo podría hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey se comportaba de forma tiránica. En tan extrema situación, el pueblo podría llegar a deponerlo[44]. Nótese que lo postuló unas cuantas décadas antes de que John Locke lo hiciera[45]. Esta obra de Suárez causó estupor en algunas Cortes europeas. De hecho, fue una carga explosiva a nivel diplomático y geopolítico. En Inglaterra, como no podía ser de otra manera (puesto que la obra polemizaba explícitamente contra las políticas anticatólicas de Jacobo I, el cual quedó horrorizado con las tesis de *Defensio fidei*), se envió a la hoguera. Se

42 Jorge Polo Blanco, "Reivindicación de una modernidad del sur. El reconocimiento del «género humano» en el pensamiento hispano del siglo XVI", *Revista de Indias* 78, Núm. 273 (2018): 361-397.

43 Victor Salas y Robert Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 2015).

44 Pablo Font, "Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez", *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 14 (2019): 239-263.

45 Leopoldo José Prieto López, "El pensamiento político de Suárez en el *De opere sex dierum* y sus nexos con Filmer y Locke", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 63 (2020): 583-602; Francisco T. Baciero Ruiz, *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke. Un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII* (Ediciones Universidad de Salamanca, 2008).

quemó en Londres, en diciembre de 1613, por orden del Arzobispo de Canterbury. También sería arrojada a las llamas en Francia, en 1614. El fiscal del Reino y el Parlamento de París condenaron por subversivas las escandalosas y peligrosísimas tesis del catedrático de Coimbra (recuérdese que Portugal, en aquellos momentos, estaba integrada en la Monarquía Hispánica). Jacobo I tradujo esa sentencia al inglés, y la difundió por todos sus dominios. *Defensio fidei* ardió en las orillas del Sena y del Támesis. En la "oscurantista" España, sin embargo, el tratado sí fue autorizado por el Consejo de Estado, por una comisión académica de la Universidad de Alcalá e incluso por la Inquisición. Todos estos avatares fueron magníficamente reconstruidos por Luciano Pereña[46]. Debe remarcarse que, a pesar del contexto internacionalmente crispado y del ambiente virulentamente politizado en el que se escribió esta obra, no se trata de un panfleto, sino de una obra rigurosa y muy sustanciosa.

No es posible encarecer la importancia y la potencia del pensamiento jurídico-político de Suárez[47]. Y tampoco puede resumirse en unos pocos párrafos, pero digamos algunas palabras sobre sus aspectos más sobresalientes. El ser humano es un animal político. Pero toda comunidad política requiere de un poder que la organice y gobierne, para lograr su supervivencia. E inmediatamente surge el tremendo problema del origen del poder, y de su legitimidad. Es éste un asunto nuclear. Suárez entiende que el poder civil constituido debe perseguir el bien común, entre otros motivos porque dicho poder es, originariamente, una propiedad de todos los miembros de la comunidad política. El poder aparece primariamente encarnado en el pueblo, en el cuerpo íntegro de la comunidad. Todo esto lo sostuvo en el libro III de su *Defensio fidei*, unas páginas que deberían enseñársele a todo estudiante de Filosofía. Ahora bien, la comunidad abdica de ese poder y se lo entrega a otro (o a otros) para que ejerza (o ejerzan) el gobierno efectivo. Y es entonces cuando aparece el concepto de pacto. En efecto, el gobierno se establece *per modum pacti*, esto es, "por medio de un pacto"[48]. Se presupone que "el pueblo trasladó al príncipe el poder con la carga y obligación de gobernar al pueblo y administrar justicia; y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición"[49]. Lo que estaba diciendo el jesuita granadino es que es el pueblo el que otorga su consentimiento al príncipe, para que éste pueda

46 Luciano Pereña, "Perspectiva histórica", en *De iuramento fidelitatis. Estudio Preliminar. Conciencia y política* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979), 13-215.

47 Heinrich Rommen, *La teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez* (Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Derecho Internacional, Instituto Francisco de Vitoria, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951).

48 Francisco Suárez, *Defensio fidei III. Principatus politicus o la soberanía popular* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965), 26.

49 *Ídem.*

poner en marcha su gobierno. "En consecuencia, no recibieron los reyes este poder directamente de Dios, sino del pueblo"[50]. Esta conclusión es fundamental, una piedra angular en la doctrina suareciana.

También advertirá que "Dios no ha ordenado ni ha impuesto una forma de gobierno temporal, sino que la dejó a la voluntad de los hombres"[51]. El poder temporal de los reyes o príncipes no es inamovible o rígido; no ha sido establecido de una vez y para siempre. No. Con el correr del tiempo, podrá modificarse o reformularse, según convenga al "bien común". Para Suárez, el asunto de la forma concreta que debe adoptar ese gobierno es un problema relativamente secundario. Y señala que, en principio, nada se opone a que varias de esas formas posibles puedan ser útiles y buenas. Puede encarnarse el poder en una sola persona, o puede operar en un consejo compuesto por varias figuras. Y aunque se decanta por la monarquía, atendiendo a consideraciones de orden más bien pragmático, observa que existen "otras formas de gobierno suficientemente eficaces"[52].

Lo determinante es cómo se ejerce el poder, sea cual sea su forma concreta (aunque Suárez está pensando sobre todo en la monarquía). Y el asunto es que el gobernante (un rey o un príncipe, pero podría ser cualquier otra figura o institución gubernativa) *recibe* el poder del pueblo; es el pueblo el que se lo entrega o transfiere. Aunque a muchos lectores les parezca extraño, esta egregia figura de la escolástica española postuló el origen popular del poder político. "Por consiguiente, incluso la propia institución monárquica proviene de los hombres"[53]. Y concluirá, de una manera aún más genérica, que "el poder proviene de los hombres"[54]. Es una tesis verdaderamente contundente, cuando nos detenemos a pensar que fue esgrimida en los primeros compases del siglo XVII. Suárez entiende que el poder constituido debe hacer todo aquello que redunde en la felicidad de la comunidad. Sus finalidades primordiales son la preservación de la paz pública, la aplicación de la justicia y la consecución de la prosperidad, promoviendo la existencia de una abundancia suficiente de bienes para sustentar la vida material[55].

Bien es verdad que, después de haberse producido esa transferencia de poder a la autoridad, el pacto no puede ser fácilmente revocado por el pueblo. El

50 *Ídem.*
51 *Ibíd*., 43.
52 *Ibíd*., 9.
53 Francisco Suárez, *De legibus V. De civili potestate (III 1-16)* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1975), 43.
54 *Ídem.*
55 *Ibíd*., 152.

rey (o el gobernante que fuere) queda parcialmente blindado en el ejercicio de sus prerrogativas. Es decir, el pueblo no puede restaurar su poder soberano de manera caprichosa o antojadiza, siempre que así lo desee[56]. No obstante, sí puede reservarse cierta cuota de poder, para casos y situaciones especiales. Esto significa que "en determinados casos", revestidos de gravedad, el pueblo puede movilizar un poder que, aunque lo entregó, de alguna manera lo siguió conservando *in habitu*[57]. Es verdad que el pueblo no tiene derecho a rebelarse sin ton ni son. Sin embargo –y este "sin embargo" es importantísimo– el pueblo conserva de algún modo aquel poder que fue originalmente suyo, toda vez que en realidad nunca se lo entregó al príncipe de una forma absoluta; lo retiene, de una forma latente o subrepticia. Eso implica que el pueblo puede recuperar el poder en determinadas circunstancias especialmente graves, aplicándose el principio de legítima defensa. También en *Defensio fidei* aseveraba lo siguiente: "Por tanto, si el pueblo al transmitir el poder al rey se ha reservado este [poder] para algunos casos y asuntos más graves, entonces puede hacer lícitamente uso de él y conservar su derecho. […] Por esta misma razón podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado; porque a este derecho nunca ha renunciado [el pueblo]"[58]. Si el rey o el príncipe (o cualquier otro gobernante) ejerciera el poder de manera despiadadamente tiránica, el pueblo estaría legitimado para resistir, desobedeciéndole.

Incluso podría dársele muerte, a ese soberano criminal. Y ello es así "porque el propio pueblo o comunidad se encuentra entonces comprometida en una justa guerra defensiva contra un agresor injusto, aunque sea su propio rey"[59]. He aquí una tesis formidable. El pueblo abdicó de su soberanía primigenia, es cierto. Pero, si el gobierno empieza a ejercitarse de manera despótica, degenerando en tiranía, el pueblo podrá emprender contra él una "guerra justa"[60]. Cabe la rebelión legítima, en este planteamiento. Si no hay otro remedio, la comunidad política, actuando como un todo, podrá destituir al abusivo y lacerante príncipe. Y lo hará en legítima defensa; lo hará en concordancia con la razón natural[61]. Por ende, la sujeción política tiene límites, en el pensamiento suareciano. Si el gobernante incumple ciertas cosas, o sobrepasa ciertas fronteras, el

56 Suárez, *Defensio fidei III. Principatus politicus o soberanía popular*, 34.
57 *Ibíd*., 35.
58 *Ídem.*
59 Francisco Suárez, *De iuramento fidelitatis. Documentación fundamental* [Libro VI de *Defensio fidei*] (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1978), 76.
60 Suárez, *De legibus V. De civili potestate (III 1-16)*, 44.
61 Suárez, *De iuramento fidelitatis. Documentación fundamental*, 86-87.

pueblo recobrará su soberanía y podrá revocarlo. Cabe la resistencia civil; cabe la desobediencia al tirano. Porque, en cierto sentido, el gobernante que se desenvuelve despóticamente (*regi tyrannice gubernanti*), olvidándose de procurar el bien común, deja de ser un soberano legítimo (aunque hubiese iniciado su mandato con legitimidad). Bien es verdad que esa resistencia desobediente debe realizarse siempre con "prudencia", y sin causarle al pueblo más daño del que se quiere evitar[62]. Por todas estas razones, cabría sostener que en Suárez sí pueden detectarse elementos inequívocamente democráticos.

El pensamiento suareciano se opuso de forma contundente al agustinismo teocrático, doctrina que sostenía que el príncipe sólo respondía ante Dios, pues todo su poder le habría sido otorgado directa e inmediatamente por el Altísimo. La potestad real es sacrosanta. No existe ley civil o ley moral que pueda obligar al príncipe, pues él está situado por encima de todas las leyes. En tal caso, la obediencia civil jamás puede suspenderse, incluso aunque el mal gobierno del príncipe atente flagrantemente contra la utilidad pública, o inflija a su pueblo una infinidad de males. No hay excepciones, por muy injustas y criminosas que sean las políticas del supremo magistrado. Nadie, aquí en la tierra, tiene derecho a pedirle cuentas. Al pueblo sólo le queda la resignación. Bajo ningún concepto le es permitido exhibir oposición o rebeldía. Esta posición doctrinal es la que defendieron los teólogos de Oxford que escribieron bajo la férula de Jacobo I. Véase a Robert Abbot, por ejemplo, con *De suprema potestate regia* (1619). Lo que se defendía desde tales cátedras era el derecho divino de los reyes. Francisco Suárez y otras muchas figuras del pensamiento español de esta época se opusieron firmemente a semejante concepción.

El tema de la "obligación política" es determinante, en la filosofía de Suárez. El gobernante legítimo está revisto de autoridad para promulgar leyes, pero esa capacidad no es arbitraria. Y el deber de la obediencia por parte de los súbditos (léase por parte de los ciudadanos) no es incondicionado; en ciertas ocasiones, tal deber puede quebrantarse. Podrá argüirse que, en la filosofía política suareciana, el derecho del pueblo a la desobediencia civil y a la resistencia ante los abusos del mal gobierno sólo se permiten en situaciones de excepcionalidad. En una situación de "normalidad", apenas habría espacio para el ejercicio de una verdadera oposición antigubernamental, ni habría mecanismos institucionales capaces de ofrecer un control efectivo del ejercicio de la magistratura. Algunos autores han sostenido que, en realidad, no hay en Suárez una limitación real del

62 *Ibíd*., 87.

poder[63]. Pero, a nuestro juicio, de sus planteamientos sí se derivan consecuencias democratizadoras que incluso van más allá de lo previsto conscientemente por el propio Suárez. Observaba que también cuando una ley es manifiestamente injusta o gravosa, cabe la desobediencia. Cuando con toda claridad y sin el menor género de dudas una ley aparece como intrínsecamente perversa, "los súbditos no sólo no están obligados a aceptarla, sino que ni siquiera pueden estarlo"[64]. Si una ley es inicua, en realidad no es ley. Son impresionantes estas páginas del Libro III de *De legibus.* Pero Suárez aún le añade más leña al fuego de la soberanía popular. "Otra excepción [con respecto a la obligatoriedad de obedecer las leyes] se da cuando la ley, aun no siendo injusta, es excesivamente dura y gravosa, y como tal lo considera comúnmente el pueblo o la comunidad. En tal caso parece verosímil que no está el pueblo obligado a aceptarla, y que no pecan quienes comienzan a no cumplir esa ley"[65]. Es decir, incluso cuando una ley bienintencionada -que no es injusta *prima facie*– termina acarreando consecuencias manifiestamente dañinas, cabe el derecho a la desobediencia. Es verdad que Suárez añade inmediatamente una cláusula de cautela, toda vez que esa desobediencia no puede producirse de manera habitual y gratuita.

Suárez consideraba que el tiranicidio era viable en situaciones muy extremas[66]. Pero tal opción nunca sería permitida cuando el gobernante (legítimo, en principio) se hubiese convertido en tirano en el ejercicio de su cargo. Entre otros motivos, porque con toda probabilidad tal acto empeoraría las cosas, sembrando el desorden y la discordia en el reino, o en la república. Sólo en casos muy graves, cuando el gobernante hubiese declarado una guerra abierta al propio pueblo, podría legitimarse el magnicidio, pues no otro camino le hubiera quedado a la comunidad política para su supervivencia. Pero Suárez insiste en que el asesinato del soberano es un acto lícito únicamente en situaciones límite, cuando está aplicando de forma recurrente y sistemática una represión muy violenta, o perpetrando muchos asesinatos arbitrarios. Pero si perjudicase a la comunidad de otros modos (fiscalmente, por ejemplo, con un exceso de impuestos) el tiranicidio no sería lícito.

También se contempla el asesinato de un tirano que ha alcanzado el poder usurpándolo de forma ilegítima. Esto es, al que es tirano no por un ejercicio

63 Henry Méchoulan, "Suárez confrontado con algunas preguntas morales y políticas de su tiempo", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 7 (1980): 121-131.

64 Francisco Suárez, *De legibus VI. De politica obligatione (III 17-35)* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1977), 47.

65 *Ídem.*

66 Pablo Font, "Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017): 183-207.

perverso del poder, sino al que es tirano de origen (pues nunca tuvo título legítimo para ocupar tal puesto del soberano). En tales casos, incluso una persona particular puede asesinar al susodicho tirano, si no existe otro modo para liberar a la comunidad de tal opresión. "La razón es que en tales circunstancias no se mata a un rey o a un soberano sino a un enemigo del Estado"[67]. Ya no se trata, en tal caso, de que sea un mal rey o un mal gobernante; es que es un usurpador que ni siquiera debería estar ahí. Pero, a pesar de todo, sólo se permitiría bajo ciertos supuestos. Y será el último recurso, por así decir[68].

En la filosofía política de Hobbes, como es bien sabido, no cabe oponer resistencia al poder establecido bajo ninguna circunstancia. Y en Kant sucede lo mismo. El filósofo alemán negaba que los súbditos tuvieran derecho a oponer resistencia a la autoridad política, aun cuando ese poder fuese ejercido de manera despótica[69]. Compárese dichas doctrinas con la de Suárez. Como bien ha explicado Pablo Font, en la doctrina suareciana el poder es retenido o conservado *in habitu* por la comunidad, incluso tras habérselo cedido al rey; de lo cual se desprende que, en circunstancias de gravedad extrema, el poder político pueda revertir al pueblo, que nunca dejó de ser el verdadero titular de aquel poder[70]. No debemos incurrir en anacronismos, ciertamente, pues en Suárez no hallaremos ideas equiparables a las que operan en los sistemas democráticos contemporáneos. Pero la virtualidad democratizante de su filosofía es innegable[71]. Por cierto, uno de los principales ideólogos de la restauración de la independencia de Portugal, proceso que terminó con el dominio de Felipe II, fue Francisco Velasco de Gouveia, un eminente doctor de la Universidad de Coimbra. En un tratado publicado en 1644, que tenía por objeto justificar y legitimar aquel proceso independentista, invocó y citó a Suárez en quince ocasiones[72].

Suárez conocía con toda seguridad (aunque no se refirió a ellas) las tesis del también jesuita español Juan de Mariana (1536-1624), que en su obra

67 Suárez, *De iuramento fidelitatis. Documentación fundamental*, 78.

68 Pablo Font, "Resistencia civil en Suárez. Bien común y uso ponderado de la violencia popular", *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica* 77, Núm. 294 (2021): 249-263.

69 Immanuel Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* (Universidad Nacional Autónoma de México, 1968), 149-155.

70 Pablo Font, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales* (Comares, 2018).

71 Vidal Abril Castelló, "Derecho-Estado-Rey. Monarquía y democracia en Francisco Suárez", *Revista de Estudios Políticos* 210 (1976): 129-188.

72 José Ángel García Cuadrado, "Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia", *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017): 169-189.

De rege et regis institutione (1599), publicada poco después de la muerte de Felipe II, reflexionó sobre la legitimidad del "tiranicidio"[73]. Cualquier súbdito podría con justicia asesinar a un rey que se hubiera convertido en tirano. Ciertamente, habría que agotar primero otras vías: amonestación y un llamado a entrar en razón, cuando los abusos se hubieran iniciado. El siguiente nivel sería el destronamiento, o la declaración pública de que ya no se le reconoce como rey. Y, si la situación se tornase extremadamente grave, sólo entonces cabría el magnicidio, como una solución drástica ante un gobernante que ya no sería legítimo, habiéndose convertido en un insufrible "enemigo público". La repercusión de la obra adquirió enormes proporciones, en clave de escándalo, debido a un hecho acaecido con posterioridad a la publicación del tratado: el asesinato del rey francés Enrique IV, en mayo de 1610. Probablemente algunos enemigos de la Compañía de Jesús extendieron la especie de que el regicida había leído el libro de Mariana, algo que jamás fue probado, y el 8 de junio el Parlamento de París acordó que *De rege*, condenado por la Sorbona, fuera quemado públicamente; y así se hizo. La obra quedó reducida a cenizas en la misma ciudad en la que había residido y en la que había impartido docencia. Algunos jesuitas quisieron marcar distancias con su compañero de orden. Incluso el Superior General de la Compañía, Claudio Acquaviva, emitió un decreto en el que se prohibía a los autores jesuitas plantear ese tipo de formulaciones (aunque sólo tuvo vigencia entre los jesuitas franceses). En España, sin embargo, no suscitó grandes conmociones. Incluso se sabe que el texto fue utilizado para la educación del futuro Felipe III[74].

En cierto momento se refiere a la muerte de otro rey francés, en este caso a Enrique III[75]. Y, ciertamente, Mariana parece justificar el magnicidio, aunque algunos autores duden de ello[76]. Sea como fuere, y refiriéndose en general a los príncipes y a los reyes, advierte que "si por sus desaciertos y maldades ponen al Estado en peligro", se los debe "destronar"[77]. No hay medias tintas, en esta doctrina. "Cuando dejados a un lado los sentimientos de humanidad se conviertan los reyes en tiranos, debemos, como si fuesen fieras, dirigir contra ellos nuestros dardos"[78]. Cuando el tirano lo es por usurpación, no hay sombra de duda, y

73 Pablo Font, "Suárez, Mariana y el tiranicidio: convergencias, divergencias y silencios estratégicos", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 44 (2017): 11-34.

74 Manuel Ballesteros Gaibrois, *El Padre Juan de Mariana. La vida de un sabio* (Amaltea, 1944).

75 Juan de Mariana, *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione)* (Centro de Estudios Constitucionales, 1981), 70-71.

76 Fernando Centenera Sánchez-Seco, "¿Defiende Juan de Mariana al monje que terminó con la vida del rey Enrique III de Francia?", *Torre de los Lujanes. Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País* 54 (2004): 87-104.

77 Mariana, *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione)*, 47.

78 *Ídem.*

advierte que "tanto los filósofos como los teólogos están de acuerdo en que, si un príncipe se apoderó de la república por la fuerza de las armas, sin derecho alguno y sin que interviniera el consentimiento del pueblo, puede ser despojado por cualquiera del gobierno y de la vida. Pues es un enemigo público que provoca todo género de males a la patria y merece verdaderamente el nombre de tirano, y no sólo puede ser destronado, sino que puede serlo por cualquier medio, incluso con la misma violencia con que él arrebató el poder"[79]. Pero cuando se da el caso de que el que se convierte en tirano es un gobernante que, en principio, había sido investido con legitimidad, habiendo terminado no obstante menospreciando las leyes del reino, también caben la resistencia y la desobediencia.

Se debe proceder con mesura, y por grados. La primera opción debe consistir en amonestar al mal gobernante, tratando de que rectifique. Si no se aviene a razones, caben acciones más contundentes, no reconociéndosele a la postre como rey legítimo, lo cual es tanto como emitir una declaración de guerra contra él. Y, en último término, se puede "matar al príncipe como enemigo público, con la autoridad legítima del derecho de defensa"[80]. Y, si no fuera posible organizar asambleas para que la decisión fuese mancomunada (que sería lo ideal), cualquier particular podría hacerlo, con la condición de que esa tiranía del rey fuese reconocida por la "fama pública" y por el juicio de "hombres respetados por su sabiduría y prudencia"[81]. Y es que lo que estaría en juego es "la salvación de la patria"[82]. Las palabras de Mariana son contundentes e incendiarias. "Nunca podré creer que haya obrado mal el que, secundando los deseos públicos, haya atentado en tales circunstancias contra la vida de su príncipe"[83]. Ahora bien, deben agotarse todas las vías. "Deben intentarse todos los caminos posibles para corregir al príncipe antes de llegar a esa extrema y gravísima resolución"[84]. Pero si se ha perdido toda esperanza, será razonable y lícito tumbar violentamente al déspota.

El monarca no gobierna sobre esclavos. Detenta un poder prestado por el pueblo. Su acción de gobierno está condicionada por el respeto a cierta legalidad. La soberanía popular no queda suspendida, y el pueblo controla los actos del príncipe, pudiendo apelar sus decisiones, si éstas se encaminan por una senda perversa o despótica. Estas posiciones radicales sobrepasaron incluso a los más

79 *Ibíd*., 79.
80 *Ibíd*., 80.
81 *Ibíd*., 81.
82 *Ibíd*., 80.
83 *Ibíd*., 81.
84 *Ibíd*., 83.

exaltados monarcómacos[85]. La importancia de la figura de Juan de Mariana ha sido considerada más allá del mundo hispanohablante, ubicándolo como un verdadero precursor de la filosofía política moderna[86]. Algunos autores han considerado que en Mariana hay elementos que anticipan a Rousseau, latiendo en su pensamiento componentes claramente proto-democráticos[87]. Y es que el asunto del tiranicidio debe enmarcarse en una doctrina más amplia sobre el poder, que en cierto sentido es un preludio de las teorías contractualistas y democráticas. Consideraba que la potestad regia legítima sólo puede establecerse mediante el consentimiento de los ciudadanos. Y tal delegación debe permanecer limitada por leyes o normas, que se estiman necesarias para que el poder no se salga de sus justos límites y degenere en tiranía. El rey no podrá cambiar las leyes a su antojo, ni podrá acomodarlas a sus intereses caprichosos. Y las leyes fundamentales, del reino o de la república, no podrán modificarse sustancialmente sin el consentimiento del pueblo. Y si así lo hiciera, habrá de atenerse a las consecuencias.

Mariana añade algo tremendo, y es que la amenaza del tiranicidio supone una suerte de advertencia pedagógica, que el príncipe tendrá muy en cuenta a la hora de ejercer su mandato. La licitud de tal extremo podría tener efectos preventivos, en el sentido de inhibir las tentaciones de gobernar tiránicamente. "Es, sin embargo, saludable que estén persuadidos los príncipes de que si oprimen al reino, si se hacen intolerables por sus vicios y por sus delitos, pueden ser privados de la vida, no sólo con derecho, sino hasta con aplauso y gloria de las generaciones venideras"[88]. Conviene que el gobernante no olvide que el pueblo tiene la capacidad de destituir al que no sabe gobernar con rectitud. "El pueblo le ha transmitido su poder, pero se ha reservado otro mayor"[89]. Se ha reservado la capacidad de resistir a la tiranía, de desobedecer al gobierno abusivo. Se ha reservado incluso la capacidad de recurrir al magnicidio.

Debe enfatizarse que muchas de las tesis de Mariana (económicas y jurídico-políticas) influyeron muy poderosamente en John Locke; también en Thomas Jefferson y John Adams, insignes Padres Fundadores de los Estados Unidos[90]. Si

85 Fernando Centenera Sánchez-Seco, *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana* (Dykinson, 2009).

86 Harald E. Braun, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought* (Ashgate, 2007).

87 José Rubio-Carracedo, "Ciudadanos y príncipes. El concepto de ciudadanía activa en Juan de Mariana", *Revista de Estudios Políticos* 138 (2007): 129-156.

88 Mariana, *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione)*, 81-82.

89 *Ibíd*., 77.

90 Ángel Manuel Fernández Álvarez, *La Escuela Española de Economía. Parte I. Influencia de Juan de Mariana en Inglaterra (John Locke) y en los Estados Unidos de América (John Adams)* (Unión Editorial, 2017).

estas cabezas anglosajonas interpretaron a Mariana de una forma adecuada o inadecuada sería materia de otra discusión. Pero, con independencia de ello, lo cierto es que ahí estaba su influencia. Aunque estos datos suelen silenciarse, tanto en el mundo anglosajón como en el mundo hispano. Porque el relato negrolegendario nos ha enseñado que un pensador español no puede haber tenido una incidencia significativa en el mundo moderno. Por cierto, el proceso judicial en el que se vio envuelto Mariana no estuvo relacionado con el *De rege*. El problema le vino por otra obra posterior, *De monetae mutatione*, en la que criticaba ciertas políticas monetarias y tributarias. En España nadie se escandalizó porque Mariana hiciese suya la legitimación del tiranicidio en circunstancias extraordinarias[91]. De la misma manera que nadie se había escandalizado por el *Defensio fidei* de Suárez.

Estos enjundiosos asuntos también fueron abordados por otros teólogos, juristas y filósofos españoles. Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569), también en la órbita de la Escuela de Salamanca (aunque su carrera académica fue corta, pasando a desempeñar diversos cargos públicos o funcionariales), había anticipado algunas de esas tesis en su *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium* (1563). Jurista de vasta erudición, puede decirse de él que fue el creador del derecho natural laico. Pero ahora queremos destacar ciertos aspectos de su doctrina. Sostuvo en la mencionada obra que los súbditos pueden pasar a la acción hasta el punto de quitarle la vida al tirano, incluso cuando se trata de un príncipe que en principio ejercía su poder de forma legítima. Si abusase de su supremo poder de una forma inadmisible, podrían los ciudadanos darle muerte[92]. Nótese que tales cosas se estaban escribiendo en pleno mandato de Felipe II (de hecho, el poderoso monarca lo tuvo en gran estima). Fue la suya una incisiva reflexión sobre los límites de la autoridad política. Y una reflexión sobre los derechos de los gobernados, que no podían quedar al albur despótico del gobernante. Vázquez de Menchaca establece con nitidez un principio fundamental: "Todo poder legítimo de príncipes, reyes, emperadores, o de cualquier otro régimen, ha sido instituido, creado, recibido o simplemente admitido, única y exclusivamente para bien de los ciudadanos, no para utilidad de los que gobiernan"[93]. Y si una orden del príncipe es contraria al derecho natural, no tendrá

91 Gonzalo Fernández de la Mora, "El proceso del Padre Mariana", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 70 (1993): 221-268.

92 José María Serrano Serrano, "Ideas políticas de Fernando Vázquez de Menchaca", *Revista de Estudios Políticos* 206-207 (1976): 249-302.

93 Fernando Vázquez de Menchaca, *Controversias fundamentales y otras de más frecuente uso. Volumen Primero* (Talleres Tipográficos "Cuesta", 1931), 100.

fuerza de ley. Porque las leyes sólo se instituyen para provecho de los ciudadanos (*civium*), no para su perjuicio o aplastamiento

Vázquez de Menchaca se opone a todos aquéllos que sostienen que es Dios el que instituye la suprema autoridad política. Dios no es la causa inmediata de la potestad civil, pues "todo poder justo y legítimo ha dimanado inmediata y particularmente del consentimiento del pueblo y elección de los ciudadanos"[94]. El poder del príncipe sólo procede del pueblo, pues "de ninguna otra fuente ha recibido la menor potestad o jurisdicción"[95]. No es una tesis aislada o incidental, toda vez que aparece formulada y pensada en muchos lugares de esta obra. Por ejemplo, en otro lugar reitera la ida de que "la potestad del príncipe" depende de "la libre concesión del pueblo"[96]. Y si en el ejercicio de su poder se comportase como un déspota, abusando de sus prerrogativas, se le podrían retirar los poderes otorgados, e incluso lícitamente podría llegar a dársele muerte. Quien ejerce perversamente el gobierno que le fue encomendado, degenera en tirano. Ya no persigue la utilidad pública, sino que se mueve por intereses espurios. En ese momento, su autoridad queda deslegitimada. Es impresionante la modernidad de semejantes tesis, expuestas en 1563. No parece que el pensamiento español fuese tan "atrasado" y "regresivo", como a menudo se ha querido hacer ver.

Según la doctrina de Vázquez de Menchaca, un príncipe –o cualquier otro nombre adoptado por el gobernante– perderá su derecho a ser tal, si no cumple adecuadamente con sus funciones. En ese caso, la comunidad política tendrá el derecho e incluso la obligación de resistir a ese poder fraudulento y corrompido; incluso podrá, si la situación se agrava, derrocarlo. Pero no bastándole lo aseverado, el pensador vallisoletano llega a defender la licitud del tiranicidio. "Más aún, si el príncipe abusase intolerablemente del supremo poder, pueden los mismos ciudadanos darle la muerte"[97]. Y es que el derecho natural declara la licitud de rechazar la violencia con la violencia. Y la salvación pública, en ocasiones, sólo puede lograrse mediante el tiranicidio.

Se lamentaba Vázquez de Menchaca de que los derechos naturales de todos los hombres, inmutables e imperecederos, se vieran conculcados todos los días en demasiados lugares. Observaba que resulta desalentador que tales derechos

94 Fernando Vázquez de Menchaca, *Controversias fundamentales y otras de más frecuente uso. Volumen Segundo* (Talleres Tipográficos "Cuesta", 1932), 41.

95 *Ibíd*., 176.

96 *Ibíd*., 87.

97 Vázquez de Menchaca, *Controversias fundamentales y otras de más frecuente uso. Volumen Primero*, 202.

"se vean ahora desterrados y como exterminados de casi todo el orbe"[98]. Y asimismo denunciaba que muchos escritores, "como comprados para la adulación", se lanzan desvergonzadamente a disculpar, e incluso a "ensalzar con los mayores elogios", las hazañas criminales de los príncipes que les pagan el sueldo[99]. Esos pérfidos aduladores, en demasiadas ocasiones, inoculan a los gobernantes ideas equivocadas y perversas. Les hacen creer, por ejemplo, que "lo que agrada al príncipe tiene fuerza de ley"; y que "los príncipes no están sujetos a leyes"[100]. Pero tales asertos son inadmisibles, pues el gobernante está sujeto a las leyes del reino o de la república; en ningún caso se sitúa por encima de ellas. Ni sus caprichos arbitrarios se convierten inmediatamente en ley.

El jurista vallisoletano, menos conocido que otros hombres de su siglo, pero cuyas tesis fueron en algunos aspectos mucho más audazmente democratizadoras, sostenía sin ambages que el príncipe, cuyo poder no procedía de Dios, encontraba su legitimidad sólo en la comunidad política popular. Afirmaba tajantemente la sumisión del gobernante al derecho, por lo cual el monarca jamás podía encarnar una fuerza absoluta e ilimitada. La voluntad del monarca no era fuerza de ley, pues el imperio de las leyes también doblega su magna voluntad. Y es que una de las preocupaciones más acuciantes de Vázquez de Menchaca era la de poner límites al poder, para que éste no aplastara a los súbditos o ciudadanos. Esa cuestión permea toda su doctrina jurídico-política. Admite que debe existir un príncipe, un poder político que haga cumplir las leyes. Sin embargo, no por eso debe ser absoluto tal poder. El gobernante tiene necesariamente que acogerse a las leyes comunes de su reino o república. Porque, cuando actúa correctamente, "su poder no se ordena a su propio provecho, sino exclusivamente al de los ciudadanos"[101]. Y es que "al príncipe no le sería lícito el renunciar a los intereses del pueblo, o el derrocharlos o perjudicarlos"[102].

Debemos puntualizar que Francisco Suárez, Juan de Mariana y Fernando Vázquez de Menchaca no son figuras aisladas o excepcionales. Que la desobediencia civil es un derecho cuando el régimen político deviene en tiranía; que la rebeldía es justa, cuando los actos de gobierno son opresivos y van en contra del bien común; y que todo ello se debe al hecho de que el poder del que gobierna

98 *Ibíd*., 9.

99 *Ídem.*

100 *Ibíd*., 70.

101 Vázquez de Menchaca, *Controversias fundamentales y otras de más frecuente uso. Volumen Segundo*, 126.

102 Fernando Vázquez de Menchaca, *Controversias fundamentales y otras de más frecuente uso. Volumen Tercero* (Talleres Tipográficos "Cuesta", 1933), 21.

procede del pueblo, que se lo ha cedido condicionadamente; todo ello fue defendido por muchos otros tratadistas españoles. Ilustres teólogos, letrados, moralistas y juristas de aquel momento: Luis de Montesinos (1552-1620), catedrático en la Universidad de Alcalá; Pedro Calixto Ramírez (1556-1627); o Juan Márquez de Villarreal (1565-1621), entre otros muchos que podrían enumerarse. También Luis de Molina (1535-1600) sostuvo que la obediencia al poder establecido dejará de ser un deber cuando la práctica gubernativa ya no se oriente al bien de la comunidad, o cuando los magistrados pretendan extralimitarse en sus funciones, aplicando leyes manifiestamente injustas. Porque el soberano sólo detenta el poder que le entregó el pueblo. El pueblo nunca delega el poder de forma irreversible, que es tanto como afirmar que el pueblo transfiere al príncipe solamente el ejercicio del poder, pero de ninguna manera la titularidad originaria. ¿No eran modernas estas ideas políticas y estas doctrinas jurídicas?

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

Hay sobrados motivos para romper con la imagen de una España eternamente oscurantista y embrutecida, refractaria a todo progreso científico-técnico y desinteresada de la investigación científica. Ese relato ha tenido mucho predicamento, desde hace al menos doscientos cincuenta años. Pero a estas alturas ya puede desecharse, por carecer de fundamento. En las páginas precedentes hemos ofrecido referencias y argumentos que contribuyen a desmitificar semejante imagen. La aportación de España al campo de las artes y las letras es prácticamente incuestionable, porque ante una realidad tan gigantesca no caben leyendas embusteras. Pero en este artículo también hemos querido enfatizar, con las limitaciones de espacio propias de este formato, que España hizo valiosísimas aportaciones en el campo del pensamiento filosófico. Y de igual forma contribuyó al desarrollo de las técnicas y de las ciencias de una manera mucho más significativa de lo que se suele presuponer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abril Castelló, Vidal. "Derecho-Estado-Rey. Monarquía y democracia en Francisco Suárez". *Revista de Estudios Políticos* 210 (1976): 129-188.

Altamira, Rafael. *La huella de España en América*. Universidad de Salamanca, 2008.

Altamira, Rafael. *Psicología del pueblo español*. Biblioteca Nueva, 1997.

Álvarez Uría, Fernando. *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*. Morata, 2015.

Arnoldsson, Sverker. *Los orígenes de la leyenda negra española*. El Paseo, 2018.

Azara, Félix de. *Viajes por la América meridional*. Espasa Calpe, 1969.

Azevedo Alves, André, y José Manuel Moreira. *The Salamanca School*. Continuum, 2010.

Baciero Ruiz, Francisco T. *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke. Un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.

Ballesteros Gaibrois, Manuel. *El Padre Juan de Mariana. La vida de un sabio*. Amaltea, 1944.

Barrera-Osorio, Antonio. *Experiencing Nature. The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*. University of Texas Press, 2006.

Blasco Ibáñez, Vicente. "La leyenda negra de España". En *Conferencias completas. Dadas en Buenos Aires por el eminente escritor y novelista español don Vicente Blasco Ibáñez*. Imp. y Casa Editora A. Grau, 1909.

Bleichmar, Daniela et al. (eds.). *Science in the Spanish and Portuguese Empires 1500-1800*. Stanford University Press, 2009.

Braun, Harald E. *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*. Ashgate, 2007.

Brown Scott, James. *El origen español del derecho internacional moderno*. Universidad de Valladolid, 1928.

Brufau Prats, Jaime. *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*. San Esteban, 1989.

Bueno, Gustavo. "El español como lengua de pensamiento". En *El español en el mundo. Anuario del Instituto Cervantes*. Instituto Cervantes, Círculo de Lectores, Plaza & Janés, 2003.

Cañizares Esguerra, Jorge. *Nature, Empire, and Nation. Explorations of the History of Science in the Iberian World*. Stanford University Press, 2006.

Carabias Torres, Ana María. *Salamanca y la medida del tiempo*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.

Carbia, Rómulo D. *Historia de la leyenda negra hispano-americana*. Marcial Pons, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Hispanoamericanos, 2004.

Carro, Venancio. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951.

Centenera Sánchez-Seco, Fernando. *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana*. Dykinson, 2009.

Centenera Sánchez-Seco, Fernando. "¿Defiende Juan de Mariana al monje que terminó con la vida del rey Enrique III de Francia?". *Torre de los Lujanes. Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País* 54 (2004): 87-104.

Comellas, José Luis. *La primera vuelta al mundo*. Rialp, 2012.

Contreras, Julio Rafael (dir.). *Tras las huellas de Félix de Azara (1742-1821). Ilustrado altoaragonés en la última frontera sudamericana*. Instituto de Estudios Altoaragoneses, Diputación Provincial de Huesca, 2006.

Dumont, Jean. *El amanecer de los derechos del hombre. La Controversia de Valladolid*. Encuentro, 2009.

Escobar, Ignacio. *La leyenda blanca*. Ediciones Cultura Hispánica, 1953.

Escribano Cabeza, Miguel, y Juan Antonio Nicolás Marín. "La influencia de Suárez en la metafísica de Leibniz". *Éndoxa* 46 (2020): 323-348.

Fernández Álvarez, Ángel Manuel. *La Escuela Española de Economía. Parte I. Influencia de Juan de Mariana en Inglaterra (John Locke) y en los Estados Unidos de América (John Adams)*. Unión Editorial, 2017.

Fernández-Armesto, Felipe, y Manuel Lucena Giraldo. *Un imperio de ingenieros. Una historia del Imperio español a través de sus infraestructuras*. Taurus, 2022.

Fernández de la Mora, Gonzalo. "El proceso del Padre Mariana". *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 70 (1993): 221-268.

Font, Pablo. "Resistencia civil en Suárez. Bien común y uso ponderado de la violencia popular". *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica* 77, Núm. 294 (2021): 249-263.

Font, Pablo. "Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez". *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 14 (2019): 239-263.

Font, Pablo. *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*. Comares, 2018.

Font, Pablo. "Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017): 183-207.

Font, Pablo. "Suárez, Mariana y el tiranicidio: convergencias, divergencias y silencios estratégicos". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 44 (2017): 11-34.

Franzbach, Martin. *La traducción de Huarte por Lessing (1752). Recepción e historia de la influencia del "Examen de ingenios para las ciencias" (1575) en Alemania*. Diputación Foral de Navarra, Institución Príncipe de Viana, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978.

García Camarero, Ernesto, y Enrique García Camarero (eds.). *La polémica de la ciencia española*. Alianza, 1970.

García Cárcel, Ricardo. *La leyenda negra. Historia y opinión*. Alianza, 1998.

García Cuadrado, José Ángel. "Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia". *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017): 169-189.

García Tapia, Nicolás, y Jesús Carrillo Castillo. *Tecnología e Imperio. Turriano, Lastanosa, Herrera, Ayanz. Ingenios y leyendas del Siglo de Oro*. Nivola, 2002.

G. Ibáñez, Alberto. *La leyenda negra. Historia del odio a España. El relato hispanófobo externo e interno*. Almuzara, 2023.

Gómez Pereira, Antonio. *Antoniana Margarita*. Pentalfa, 2000.

Goodman, David C. *Power and Penury. Government, Technology and Science in Philip II's Spain*. Cambridge University Press, 1988.

Guevara, Antonio de. *Reloj de Príncipes y libro de Marco Aurelio. Antología*. Gadir Editorial, 2025.

Gullo, Marcelo. *Nada por lo que pedir perdón. La importancia del legado español frente a las atrocidades cometidas por los enemigos de España*. Espasa, 2022.

Hanke, Lewis. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. Fondo de Cultura Económica, 1985.

Hernández de León-Portilla, Ascensión, y Miguel León-Portilla. *Las primeras gramáticas del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica, 2009.

Hilton, Ronald. *La Leyenda Negra y la Ilustración*. El Paseo, 2019.

Holzenthal, Nicole. "Operación leyenda negra: la negación del pensamiento español en la raíz de la Filosofía moderna". *Araucaria* 25, Núm. 52 (2023): 469-492.

Humboldt, Alexander von. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. Porrúa, 1966.

Insua, Pedro. *El orbe a sus pies. Magallanes y Elcano: cuando la cosmografía española midió el mundo*. Ariel, 2019.

Juderías, Julián. *La Leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero*. Editora Nacional, 1974.

Kant, Immanuel. *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1968.

Lafuente, Antonio, y Nuria Valverde. *Los mundos de la Ciencia en la Ilustración Española*. Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología, 2003.

López Piñero, José María. *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Labor, 1979.

Losada Palenzuela, José Luis. *Schopenhauer traductor de Gracián. Diálogo y formación*. Universidad de Valladolid, 2011.

Madrid Casado, Carlos M. "España y la Revolución Científica: estado de la cuestión de una polémica secular". *Circumscribere. International Journal for the History of Science* 13 (2013): 1-28.

Maravall, José Antonio. "Antropología y política en el pensamiento de Gracián". En *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco*. Ediciones Cultura Hispánica, 1984.

Mariana, Juan de. *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione)*. Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

Martínez Morán, Narciso. "Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 30 (2003): 491-520.

Méchoulan, Henry. "Suárez confrontado con algunas preguntas morales y políticas de su tiempo". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 7 (1980): 121-131.

Navarro Brotóns, Víctor, y William Eamon (eds.). *Más allá de la Leyenda Negra. España y la revolución científica*. Instituto de Historia de la Ciencia y Documentación López Piñero, Universidad de Valencia, CSIC, 2007.

Pardo Bazán, Emilia. "La muerte de una leyenda". En *La España de ayer y la de hoy*. Administración, 1899.

Payne, Stanley G. *En defensa de España. Desmontando mitos y leyendas negras*. Espasa, 2017.

Pereña, Luciano. "Perspectiva histórica". En *De iuramento fidelitatis. Estudio Preliminar. Conciencia y política*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

Pereyra, Carlos. *La obra de España en América*. Aguilar, 1930.

Pérez, Joseph. *La leyenda negra*. Gadir, 2009.

Pérez Luño, Antonio Enrique. *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Trotta, 1992.

Picatoste y Rodríguez, Felipe. *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI. Estudios biográficos y bibliográficos de ciencias exactas, físicas y naturales y sus inmediatas aplicaciones en dicho siglo*. Maxtor, 2019.

Pimentel, Juan. *Viajeros científicos. Jorge Juan, Mutis y Malaspina*. Nivola, 2008.

Polo Blanco, Jorge. "Reivindicación de una modernidad del sur. El reconocimiento del «género humano» en el pensamiento hispano del siglo XVI". *Revista de Indias* 78, Núm. 273 (2018): 361-397.

Powell, Philip W. *Árbol de odio. La Leyenda Negra y sus consecuencias en las relaciones entre Estados Unidos y el Mundo Hispánico*. Iris de Paz, 1991.

Prieto López, Leopoldo José. "El pensamiento político de Suárez en el *De opere sex dierum* y sus nexos con Filmer y Locke". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 63 (2020): 583-602

Ramírez Martín, Susana María (coord.). *La Expedición Balmis. La primera lucha global contra las pandemias*. GeoPlaneta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Ministerio de Ciencia e Innovación, 2022.

Ramón y Cajal, Santiago. *Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, en la recepción pública del Sr. D. Santiago Ramón y Cajal el día 5 de diciembre de 1897*. Imprenta de L. Aguado, 1897.

Rey Pastor, Julio. *La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América*. Espasa-Calpe, 1951.

Roca Barea, María Elvira. *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Siruela, 2017.

Rommen, Heinrich. *La teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Derecho Internacional, Instituto Francisco de Vitoria, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.

Romo Santos, María Concepción, y Alejandro Martín Romo. *Felipe II. Protector de las Matemáticas*. Punto Rojo Libros, 2016.

Rubio-Carracedo, José. "Ciudadanos y príncipes. El concepto de ciudadanía activa en Juan de Mariana". *Revista de Estudios Políticos* 138 (2007): 129-156.

Salas, Victor, y Robert Fastiggi (eds.). *A Companion to Francisco Suárez*. Brill's Companions to the Christian Tradition, 2015.

Sánchez Ron, José Manuel. *El país de los sueños perdidos. Historia de la ciencia en España*. Taurus, 2020.

Schumpeter, Joseph Alois. *Historia del análisis económico*. Ariel, 1971.

Sequeiros, Leandro. "Tres precursores del paradigma darwinista: José de Acosta (1540-1600), Athanasius Kircher (1601-1680) y Félix de Azara (1742-1821)". *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 65, Núm. 246 (2009): 1059-1076.

Serrano Serrano, José María. "Ideas políticas de Fernando Vázquez de Menchaca". *Revista de Estudios Políticos* 206-207 (1976): 249-302.

Suárez, Francisco. *De iuramento fidelitatis. Documentación fundamental* [Libro VI de *Defensio fidei*]. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1978.

Suárez, Francisco. *De legibus VI. De politica obligatione (III 17-35)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1977.

Suárez, Francisco. *De legibus V. De civili potestate (III 1-16)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1975.

Suárez, Francisco. *Defensio fidei III. Principatus politicus o la soberanía popular*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.

Vázquez de Menchaca, Fernando. *Controversias fundamentales y otras de más frecuente uso. Volumen Tercero*. Talleres Tipográficos "Cuesta", 1933.

Vázquez de Menchaca, Fernando. *Controversias fundamentales y otras de más frecuente uso. Volumen Segundo*. Talleres Tipográficos "Cuesta", 1932.

Vázquez de Menchaca, Fernando. *Controversias fundamentales y otras de más frecuente uso. Volumen Primero*. Talleres Tipográficos "Cuesta", 1931.

Velarde, Julián. *Juan Caramuel. Vida y obra*. Pentalfa, 1989.

Vélez, Iván. *Sobre la leyenda negra*. Encuentro, 2014.

Vitoria, Francisco de. *Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

Vitoria, Francisco de. *Relecciones*. Porrúa, 1985.

Jorge Polo Blanco
Facultad de Arte, Diseño y Comunicación Audiovisual
Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL)
Campus Gustavo Galindo Velasco, Km. 30.5
Vía Perimetral, Guayaquil (Ecuador)
https://orcid.org/0000-0001-9415-5406

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 497-516, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.497

LA ANALOGÍA DEL "ESSE" EN EL TOMISMO INTENSIVO DE CORNELIO FABRO Y BERNHARD LAKEBRINK

THE ANALOGY OF "ESSE" IN THE INTENSIVE THOMISM OF CORNELIO FABRO AND BERNHARD LAKEBRINK

IGNACIO MARÍA RUBIO HÍPOLA
Universidad Francisco de Vitoria

FRANCISCO JAVIER RUBIO HÍPOLA
Universidad Francisco de Vitoria

Recibido: 26/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

Cornelio Fabro y Bernhard Lakebrink destacaron en el siglo XX como dos filósofos que hicieron un esfuerzo por recuperar y actualizar la doctrina de Tomás de Aquino en diálogo con algunos de los principales autores de la tradición idealista (como Hegel), fenomenológica (como Husserl o Heidegger) o existencialista (como Kierkegaard). En este artículo nos proponemos destacar sus similitudes fundamentales en su propuesta metafísica, en particular sobre la cuestión de la analogía del "esse", así como mostrar las principales diferencias entre ambas. Para ello, después de una introducción que proporcione el debido contexto, procederemos a analizar las propuestas individuales de cada uno para poder establecer las comparaciones oportunas en las conclusiones.

Palabras clave: Analogía del ser, Metafísica, Tomismo Intensivo, Cornelio Fabro, Bernhard Lakebrink.

ABSTRACT

Cornelio Fabro and Bernhard Lakebrink stood out in the 20th century as two of the most prominent philosophers who made an effort to recover and update the doctrine of Thomas Aquinas in dialogue with some of the main authors of the idealist (such as Hegel), phenomenological (such as Husserl or Heidegger) or existentialist (like Kierkegaard) tradition. In this article we intend to highlight their fundamental similarities in their metaphysical proposal, particularly on the topic of the analogy of "esse", as well as show the main differences between them. To do this, after an introduction that provides the proper context, we will proceed to analyze the individual proposals of each one to establish the appropriate comparisons in the conclusions.

Keywords: Analogy of being, Metaphysics, Intensive Thomism, Cornelio Fabro, Bernhard Lakebrink.

I. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas los especialistas han definido mejor el papel mediador que desempeñó Bernhard Lakebrink para introducir el pensamiento tomista de Cornelio Fabro en los países de habla alemana. Sin dejar de ser dos estudiosos independientes, es evidente que existe una relación estrecha entre el pensamiento de ambos filósofos. La admiración mutua que los unía se muestra también en el ámbito académico. El padre Fabro consideraba a Lakebrink "un laico che è un egregio tomista"[1]. Baste recordar a este respecto el único libro publicado en alemán por el padre Fabro: *Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens. Eine Festschrift für Bernhard Lakebrink*[2]. Se trata de una selección de trabajos, en la que intervienen filósofos de renombre, compilados y editados por el mismo estigmatino, para homenajear al profesor Lakebrink en su sexagésimo quinto aniversario. Los temas abarcados en estos estudios sobrepasan una época concreta y nos acercan al pensamiento filosófico en sus múltiples y diversas expresiones a lo largo de la historia. El título quiere ser reflejo de la línea de

1 Cornelio Fabro, *L'avventura della teologia progressista* (Milano: Rusconi Editore, 1974), 198 cit.

2 Cornelio Fabro, *Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens. Eine Festschrift für Bernhard Lakebrink* (Freiburg: Rombach, 1969).

estudio característica de Lakebrink: presentar la actualidad de la "philosophia perennis" -como presente y como tradición- y su capacidad de confrontar diversas épocas, bajo el principio "contraria iuxta se posita magis elucescunt". Bernhard Lakebrink no fue tan prólífico como Cornelio Fabro, pero un análisis mínimamente honesto de sus obras permite comprobar que son de un espesor y profundidad especulativas al menos de la misma categoría que las del religioso estigmatino italiano. Sus publicaciones más importantes, además de numerosos artículos en periódicos y revistas, y de su trabajo de habilitación[3][4], muestran un interés científico por la alta escolástica y por el pensamiento idealista[5], especialmente el de Hegel, en quien él ve su principal representante: "Lakebrinks Denken ist geprägt von der Spannung zwischen dem typisch neuzeitlichen Denken auf der einen Seite, das ihm in der Dialektik Hegels, die -indem sie eine Identität von Sein und Denken postuliert- den Prozess der Auflösung der Metaphysik initiiert, seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hat; und der mittelalterlichen Philosophie und Theologie auf der anderen Seite, deren Perfektion in der thomistischen Analektik (eine Wortprägung Lakebrinks, mit der er die dem Thomismus eigene Methode in Abgrenzung zur neuzeitlichen Dialektik zu umschreiben sucht) aufgewiesen wird"[6].

Acaso la principal aportación que el alemán hace a la tradición tomista sea la reflexión sobre el método jerárquico-orgánico-analógico-resolutivo de la metafísica, denominado por Lakebrink "analéctica tomista". Este término aparece

3 Bernhard Lakebrink, "Das Wesen der theoretischen Notwendigkeit. unter besonderer Berücksichtigung der kantischen und ihrer modernen Interpretation (Natorp, Heidegger)", *Philosophisches Jahrbuch*, n.o 46 (1933): 160-74; 291-318.

4 Gracias al estudio de habilitación de Lakebrink, se hizo conocido el término *thomistische Analektik* -analéctica tomista-. El término fue acuñado por Hans Hof (a partir de su estudio: *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*, Lund/Bonn 1952. El libro se encuentra en el *Thomas-Institut* de Colonia -Signatur C5/675- cuyo director representativo fue el mismo Lakebrink.

5 Para una lista completa de sus obras hasta 1982, puede consultarse: *Perfectio ómnium perfectionum* (Bernhard Lakebrink, 1983). Los estudios y artículos más destacados sobre su obra: *Gegenwart und Tradition: Eine Festschrift für Bernhard Lakebrink* Fabro, *Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens. Eine Festschrift für Bernhard Lakebrink*.; Anónimo, "Geburtstag von Professor Lakebrink", *Badische Zeitung*, 6 de agosto de 1969, 16.; Josef Frey, "Laudatio für Bernhard Lakebrink", *Vereinigungehe-maliger Theodorianer Jahresbericht*, 1979, 35-37.; Claus Günzler, "Prefacio", en *Perfectio omnium perfectionum*, Studi Tomistici 24 (Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1984), 5-8.; Johannes Bökmann, "Gratulation an Bernhard Lakebrink zur Aufnahme in die Päpstliche Thomasakademie", *Theologisches*, n.o 17 (1987): 8-9.; David Berger, "Bernhard Lakebrink (1904-1991): Katholischer Philosoph", en *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 19, VI, Suplemento (Nordhausen: Erlag Traugott Bautz, 2001), 861-64.

6 Berger, "Bernhard Lakebrink (1904-1991): Katholischer Philosoph", 861.

en la obra de Lakebrink precisamente como contraparte del tomismo al pensamiento dialéctico hegeliano[7].

El objetivo de este artículo es proponer una breve presentación del "esse"[8], tal y como lo comprende Tomás, con la ayuda de una interpretación ya elaborada a lo largo de los siglos, especialmente a través del estudio de su obra por parte de grandes tomistas del último siglo. Para este propósito, nos centraremos en las figuras de Cornelio Fabro y Bernhard Lakebrink. Estos tomistas iniciaron una renovación del tomismo a partir de una lectura directa de los textos del Doctor Angélico -sin comentarios-, y el descubrimiento, en ella, de una metafísica original de la creación, de la participación y del "esse" como "perfectissimum ómnium"[9].

Esta lectura de la metafísica del Doctor Ángelico que caracteriza las obras de Cornelio Fabro y Bernhard Lakebrink, ha recibido el nombre de "tomismo intensivo" o metafísica del acto intensivo[10]. Según Jason Mitchell existen dos criterios o nociones fundamentales para identificar esta forma de tomismo: la noción de participación y la noción de "esse" como perfección absoluta y radical (intensiva), que se expande especulativamente en la consideración posterior o consiguiente de todos los problemas epistemológicos y metafísicos[11]. También John Wippel expone tres elementos de este esse como acto intensivo en el pensamiento de Tomás: el concepto de "acto" (de inspiración aristotélica, pero desarrollado y complementado por Tomás); la noción de "intensivo" (referido al acto) que tendría influjo platónico a partir del término de "perfectio separata"; y por ultimo, una innovación decisiva

7 Para una explicación del porqué de este nombre y un primer acercamiento a su sentido hay que referirse a *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* Bernhard Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* (Köln: Verlag Bachem, 1955).

8 Permítasenos este uso gramatical del determinante español antepuesto a la palabra latina *esse*: podría parecer una substantivación, pero el término debe entenderse como verbo y quiere así respetar la índole que la palabra *esse* comporta, denotando su carácter activo.

9 *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3: "Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum".

10 A partir de este punto, lo llamaremos *tomismo intensivo*. Fue denominado así por Fabro, y también por Battista Mondin en su trabajo sobre la metafísica de Santo Tomás y sus intérpretes: "Ma già a partire dagli anni Trenta, con Masnovo, Fabro, Gilson, Maritain e Geiger si fa strada una nuova interpretazione, la quale fa vedere l'assoluta originalità del suo fondamento, che consiste in un nuovo concetto di essere: l'essere è inteso in modo intensivo come perfezione assoluta e radicale e non in modo estensivo, come la perfezione più comune (esse comune)" Battista Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti* (Roma: Edizioni Studio Domenicano, 2002), 38.. También, a pesar de confrontar sus posturas en varios aspectos, Leo Elders atribuye a Fabro el mérito de haber iniciado o conformado esta línea de tomismo Leo Elders, *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica. L'Essere comune*, trad. A. Cacopardo, vol. 1 (Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1995), 237..

11 Jason Mitchell, "Being and Participation, The Method and Structure of Metaphysical Reflection According to Cornelio Fabro" (Roma, Atheneum Pontificium Regina Apostolorum, 2012), 15-17.

por parte de Tomás, que faltó tanto a Aristóteles como a Platón[12]: la completa y total asimilación del "esse" y el acto [13].

Es notable que los nombres de Cornelio Fabro y Bernhard Lakebrink son mencionados en conjunto, dada la convergencia especulativa que les une: "Er verfolgt damit im deutschen Sprachraum ein ähnliches Anliegen, wie E. Gilson in Frankreich und C. Fabro in Italien" [14]. Está reflejado en varios de sus textos, como Fabro guardó siempre el mayor respeto y admiración por el Prof. Lakebrink, en el cual vio siempre un pensador de su misma línea filosófica y un intérprete valioso del pensamiento de Santo Tomás. Ambos acentúan con claridad la importancia del ser entendido como acto, cuya capacidad perfectiva (ser o "actus essendi") se extiende intensivamente, perfeccionando (actuando) todas las demás facultades y actos del ente real [15].

II. UNA LECTURA DEL "ESSE" DESDE EL TOMISMO INTENSIVO[16] DE CORNELIO FABRO

Para Cornelio Fabro la "resolutio ad esse" del ente participado es lo más genuino y propio del pensamiento metafísico del Aquinate, y su expresión más acabada se muestra en el pasaje de las *Quaestiones Disputatae de Potentia*, q.7, a.2,

12 Cf. Antoni Bordoy Fernández, "Metafísica e historia de la metafísica: consecuencias de un olvido / Metaphysics and history of metaphysics: consequences of a forgetting", *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 15 (2020): 303-29; Ceferino P. D. Muñoz, "Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural. Una revisión textual de la cuestión / Cajetan and the dispute between natural and supernatural.A textual review of the quaestion", *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 11 (24 de diciembre de 2016): 627-50.

13 John F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, vol. 2, Studies in Philosophy and the History of Philosophy (Washington: Catholic University of America Press, 2007), 282, https://doi.org/10.2307/j.ctt284x88. En la introducción al volumen 24 de *Studi Tomistici* de la Pontificia Academia de Santo Tomás, que contiene una selección de artículos escritos por B. Lakebrink, los editores presentan su influjo en el tomismo resaltando aspectos que coinciden con características del tomismo intensivo "Bernhard Lakebrink in immer neuen Ansätzen um die ontologische und methodische Klärung dieses Grundgeschehens bemüht ist, dass es ihm um die "absolute Priorität des Seins" geht, die es zu einem "überwesenhaften Mehr an Wert und Würde in den Dingen selbst" macht (Die Zärtlichkeit für die Dinge)" Günzler, "Prefacio", 6-7.

14 Günzler, "Prefacio": 7.

15 Alain Contat, "Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa", *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 61, n.o 143 (Enero-Junio) (2012): 9-71.

16 Para una exposición clara, sucinta, completa y bien elaborada de la denominada *Gestalt* metafísica de Santo Tomás en esta línea del tomismo intensivo puede consultarse el artículo de Jesús Villagrasa, "La Gestalt Metafisica di Tommaso D'Aquino Secondo Cornelio Fabro", *Alpha Omega* 14, n.o 3 (2011): 407-18.. La formulación es de origen fabriano Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Segni: EDIVI, 2005), 323.

ad 9. El Angélico presenta aquí un "esse" que es "actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum". Nada puede añadirse a este último "esse" que no sea el mismo "no-ens" [17], por lo tanto nada puede determinar el esse como adición de una perfección independiente del mismo. Varios estudiosos han prestado atención particular a este pasaje[18]. Fabro hace referencia a este mismo fragmento para señalar la analogía fundamental del "esse" que emerge del mismo:

> "Il concetto di esse, come ho accennato di sopra, presenta per la nostra mente una duplice convergenza: una come pienezza assoluta di tutte le forme e perfezioni, come esse intensivo formale (nozione a cui s'arresta la metafisica di tipo scotista o suareziano); un'altra come atto originario, atto di ogni atto, ecc., e che non si trova quindi sulla linea retta di una mera potenziazione formale ma che esige il "passaggio ad altro", all'ineffabile energia primordiale che ci fa emergere sul nulla, atto che quando è per essenza (e non per partecipazione) è per ciò stesso pienezza assoluta, possesso eminente di tutte le perfezioni" [19].

Inmediatamente explica Fabro la dificultad de elaborar una noción adecuada del "esse": apenas llegamos a tocarla ("attingere"), a sospecharla, pero nunca a abarcarla por entero, porque escapa por completo a la capacidad formalizadora de nuestra inteligencia. Históricamente puede decirse que ha sido una noción fraguada a lo largo de muchos siglos con la aportación de tres de los más grandes pensadores de todos los tiempos:

> "In his *Participation et causalité* Fabro suggests that one may distinguish three elements in accounting for Thomas understanding of esse as intensive act: (1)

17 Christian Ferraro, *La svolta metafisica di san Tommaso: riflessioni sull'emergenza dell'esse e la fondazione della libertà radicale* (Roma: Lateran University Press, 2014), 36. Christian Ferraro expone en este capítulo un excelente estudio analítico de este fragmento. Según este análisis, Santo Tomás propone tres posibles candidatos a "añadir" (*aliquid addatur*) a *esse*: 1º *sicut actus potentiam* (que resulta excluido: *esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo qui additur determinandum*); 2º algo *qui sit extraneum ab ipso* (que resulta igualmente excluido: *cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens*) y la última forma –la única legítima– 3º *non determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam*.

18 Además del ya nombrado estudio de Ferraro, 14-15., podemos encontrar esta evidencia también en el artículo de Alain Contat: Contat, "Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa", 31.; en el estudio de Jan A. Aertsen Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003), 183.; y en el estudio de Rolf Schönberger Rolf Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses: Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, vol. 21 (Berlin: de Gruyter, 1986), 362., que afirma: "Die Explikation dieses Seinsverständnisses erfolgt in einer Passage, in der Thomas dreimal auf das Verständnis hinweist, das er dem Sein abgewonnen hat: *hoc quid dico esse est inter omnia perfectissimum (...) patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*".

19 Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 197.

> the concept of act which, while expanded upon and developed by Thomas, is Aristotelian in inspiration; (2) the notion of intensity of act which, suggests Fabro, is typically Platonic in terms of the Platonic notion of a perfectio separata; (3) the decisive aspect, missing both in Plato and in Aristotle, of the complete and total assimilation of esse to act" [20].

El "esse" así entendido es el acto verdadero, del que proceden todas las perfecciones:

> "(...) l'esse come tale esprime la perfezione assoluta e il plesso emergente di tutte le perfezioni le quali così si rivelano le participazioni dell'esse stesso. Questa nozione è il punto di arrivo e la conclusione di tutta la speculazione tomistica la quale determina la "natura metafisica" (l'essenza!) di Dio come esse puro (esse per essentiam, esse imparticipatum) e la creatura come ens (esse per participationem)"[21].

Esta dimensión de acto verdadero y fontal desvela parte de la centralidad del ser entre dos de los más grandes problemas metafísicos: el de la diferencia ontológica radical –que dirige a la mente especulativa a la búsqueda de la causa primera participante del ser– y el de la distinción real –que dirige a la misma mente especulativa a las causas intrínsecas constitutivas del ente en cuanto ente–. Ambos momentos especulativos se sitúan en una zona poco explorada por el tomismo anterior a Cornelio Fabro[22]: la del ente real constituendi, en el proceso de constituirse, de alguna forma el momento analítico fundamental. Aparecen así la noción especulativamente tan rica y sugerente de la "diremption"[23] fabriana y la diferencia entre "esse ut actus" y "esse in actu". La diferencia ontológica que descubrimos en la consideración del "esse" como fuente emergente y dinámica de todas las perfecciones del ente –acto de ser intensivo– y el mismo "esse" inmutable, ya formalizado o especificado por una esencia sustancial (a pesar de todo sometido, como se verá a la variación de sus expansiones accidentales y operativas), reclama estructuralmente su redimensión a una esfera ontoteológica: si la inmutabilidad del "esse" en el ente concreto y real constituido exige que al "actus essendi" le haya correspondido una "potentia essendi", la

20 Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, 2:282.

21 Cornelio Fabro, "La problematica dello esse tomistico", *Aquinas* II, n.o 2 (1959): 108.

22 Contat, "Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa", 38.

23 También llamada "*diremptio*", del latín "*dirimere*" (*dis-emere*). Alain Contat la define en este contexto como: "Mentre Dio è la sua essenza e il suo essere, l'atto creatore istituisce una scissione fra ciò che ha l'essere e l'essere ch'esso ha, fra lo ens ed il suo *esse*, cosicché l'ente è per il suo essere, ma non è questo essere, mentre l'essere fa essere l'ente, ma in sé solo non è. La differenza onto-teologica provoca dunque una diremption o "spartizione" del supposito, per cui l'ente e l'atto di essere differiscono l'uno dall'altro, pur richiamandosi l'uno l'altro. Ne risulta un dislivello di attualità interno all'ente creato" Contat, 39.

paradoja misma de un acto emergente "inmovilizado" parece exigir que exista una diferencia entre el ente como "id quod habet esse participatum" y el "esse participatum" que tal ente ha recibido:

> "E l'*esse*, quando è puro e "separato", cioè l'*esse subsistens*, è certamente atto in se stesso e per se stesso e non ha bisogno di altro, è l'unico principio ch'è sufficiente in se stesso. Ma l'*esse* partecipato è "caduto" nella Diremption della differenza ontologica e quindi non è più sufficiente in se stesso: se la forma delle cose materiali abbisogna della materia come soggetto, –altrettanto anzi di più– l'*esse* ha bisogno della forma ovvero dell'atto formale come sua potenza. Infatti con la Diremption che fa cadere l'*esse* dalla sua semplice identità nella differenza ontologica, con l'intervallo del nulla (creazione), l'*esse* diventa partecipato e quindi commensurato e attribuito a "qualcosa"..., come "atto" della sostanza, spirito o corpo che sia: questo qualcosa, ch'è soggetto dell'*esse*, non è quindi la potenza pura della materia di Aristotele, ma un principio determinativo dell'esse senza il quale l'esse partecipato non potrebbe essere tale atto, partecipato per l'appunto" [24].

La situación problemática "pre-constitutiva" que tenemos que indagar para poder resolver esta aporía del "esse", y la solución estructural que Fabro descubre en la teoría de la participación tomista en el movimiento concreto de la "diremtion", arrojan luz sobre el estatuto epistemológico del "esse ut actus" [25]. Así, el "esse ut actus" es, pues, el término último del análisis resolutivo intrínseco del ente y dada su emergencia, su ser "actualitas omnium actuum" y "perfectio omnium perfectionum", es también el punto sintético real fundante de todas las actualidades y perfecciones propias del ente en cuanto ente. De forma simétrica, como señala el Contat, el "esse ut actus" y su diferencia del "ens qua ens" constituido, son el inicio del movimiento epistemológico-ontológico de composición trascendental evidenciado en la creación por parte del "Esse Subsistens" de un ente real finito de la nada: "(…) l'esse diventa partecipato e quindi commensurato e attribuito a "qualcosa"..., come "atto" della sostanza, spirito o corpo che sia" [26].

Por el contrario, en la situación de ente ya constituido, considerando los principios como partícipes en tal ente, el acto propio del ente aparece ya como un acto sustancial, un "esse in actu" de una esencia en el doble sentido en que:

24 Cornelio Fabro, *Opere complete. Partecipazione e causalità*, vol. 19, Opere Complete (Segni: EDIVI, 2010), 350.

25 Cornelio Fabro, *Dall'essere all'esistente: Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers* (Milano: Marietti, 2004), 41.

26 Fabro, *Partecipazione e causalitá*, 19:350.

"essa è realmente e che ciò che in questo modo è, è secondo tale quiddità sostanziale (e individuale negli enti corporei)" [27]. Se establece así la diferencia clara, con valor epistemológico, entre el "esse ut actus", que hace que la sustancia real sea, y el "esse in actu", que es lo que la sustancia es realmente, el sujeto participante del "esse ut actus". El primero pertenece al orden trascendental, anterior a la forma real y por tanto anterior a cualquier consideración categorial o predicamental. El segundo, en cambio, es el sujeto real de las categorías. El primero es único en cuanto "esse" –invariable una vez constituido el ente: "quietum et fixum"– y va expresamente referido a una sustancia primera o "suppositum". El segundo es único en su sustancialidad, pero no en cuanto al *esse*, ya que es realmente distinto del "esse" accidental.

Esta lectura que hace Fabro de la distinción, en la consideración del ente tomista, de la esfera trascendental, en la que el "esse" es "ut actus", y de la esfera predicamental, en la que el "esse" es "in actu", lo conduce a redescubrir el valor de la analogía del ente y, de la mano de los textos de Tomás, a superar los límites a los que tuvo que someterse el mismo Estagirita debido al anclaje estrictamente formal de su metafísica. En efecto la analogía empleada por Aristóteles logra unificar –análogamente– el objeto de la metafísica reuniendo los significados dispersos de "ὄν", aportando una cierta consistencia óntica a las categorías y refiriendo mutuamente la "ἐνέργεια" y la "οὐσία" en la esencia en acto –τὸ τί ἦν εἶναι–. En ningún momento alcanza la esfera trascendental del ente debido a una determinación epistemológicamente estructural:

> "(...) da qualunque punto si guardi, l'aristotelismo (e tutte le "filosofie della forma") si esaurisce nella fondazione della forma ed Aristotele ha ragione a considerare l'ente accanto ai termini "equivoci", benchè gli riconosca un posto di particolare riguardo. Si ha in un certo qual modo che la predicazione dell'ente od è posteriore (la semplice "copula") od è l'attestazione (più o meno provvisoria) della sfera esistenziale che viene risolta nella riduzione alla realtà della sostanza e quindi nella principalità dell'atto predicamentale ch'è la forma sostanziale: ritroviamo la constatazione decisiva che per l'aristotelismo, e per tutte le filosofie formali, l'esse quale atto puramente funzionale non attinge la sfera di un πρῶτον-ἔσχατον che sia il principio di risoluzione e quindi di fondazione di ogni verità e realtà riportata al suo fondamento"[28].

Existe una armonía estructural en la propuesta metafísica tomista que asume como propio el método resolutivo ("reductio ad unum" o "resolutio"),

27 Contat, "Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa", 40.
28 Fabro, *Partecipazione e causalitá*, 19:498.

que resuelve realmente en un principio emergente sintético trascendental –y por lo tanto "supra-formal", genuinamente metafísico– (el "esse ut actus") y que se ordena estructuralmente según una doble analogía de referencia: intrínseca en cuanto se refiere a la "resolutio secundum rationem" o por causas intrínsecas (de la forma y los modos de ser predicamentales), y extrínseca en cuanto se refiere a la "resolutio secundum rem" o por causas extrínsecas (es decir, el ente finito como participado-causado del Ser por esencia). Esta tal analogía es de genuina herencia aristotélica que ya se ha tratado: "el ente se dice de muchas maneras, pero en referencia a una"[29]. Fabro evidencia de inmediato cómo Santo Tomás reivindica a ese "πρὸς ἓν" el valor de "resolutio ad unum" no sólo en el orden lógico, sino sobre todo en el ser real:

> "Sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit [Arist.] quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum: non quidem ad unum quod sit solum ratione unum sed quod est unum sicut una quaedam natura" (*In IV libros Metaphisicorum*, l.1, n.536).

Fabro descubre en ese "illud unum (…) est unum numero et non solum unum ratione" que la fórmula del Doctor Angélico encuentra en el "esse" intensivo emergente su última y definitiva expansión. Tal "esse" intensivo es la referencia última de la predicación de la realidad[30]. Además de completar simétricamente el aparato epistemológico onto-teológico tomista, esta propuesta de la analogía de referencia del ser sintetiza también el principio genuinamente aristotélico de la emergencia característica de la "ἐνέργεια", así como el principio genuinamente platónico de la participación[31], con las doctrinas cristianas de la creación, de la dependencia radical o de la moción divina, "di cui precisamente la dottrina dell'analogía costituisce il momento semantico"[32]. Analogía que manifiesta el orden en que el "esse" emerge sustentando ontológicamente la actualidad de las formalidades intrínsecas del ente y comportándose, así, en su calidad de "actualitas omnium actuum" como un "πρῶτον-ἔσχατον", capaz de ser a una vez principio resolutivo fundamental y analogado principal de la actualidad participada de dichas formalidades.

La analogía del ser en el pensamiento del Doctor Angélico se articula, por lo tanto, según un orden estrictamente referencial, fundada en una metafísica de la

29 "τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν" (*Metafísica*, Γ, 2, 1003a, 33).
30 Fabro, *Partecipazione e causalitá*:498.
31 Fabro, *Partecipazione e causalitá*:517.
32 Fabro, *Partecipazione e causalitá*:350.

"*similitudo*" y del acto de ser emergente, que sirve de base y fundamento (real y lógico) de todas las relaciones analógicas que se dan en el ente según la analogía de proporcionalidad [33]. La verticalidad resultante, propia de este esquema, apunta en el plano causal a la dependencia radical de todas las perfecciones creaturales respecto a la perfección increada y hacia la fundación del acto operativo –y de todas las perfecciones formales– en la emergencia de este "esse" referencial. Para concluir este apartado sólo resta señalar el carácter conclusivo que este mismo tema presenta en la exposición del pensamiento de Fabro. En efecto el problema de la predicación del ser solo puede abordarse con propiedad después de la consideración de la estructura del ente real y de su fundación (causalidad), ya que aparece de alguna forma como la expresión semántica de ambos:

> "Il problema dell'analogia ovvero della "predicazione dell'essere" figura degnamente come il momento conclusivo della metafisica tomistica, dopo i due precedenti riguardanti la struttura dell'ente (composizione) e la fondazione dell'esse (causalità) i quali corrispondono ai due momenti fondamentali, statico e dinamico, del reale: come i primi due, esso pure non poteva essere risolto che mediante la "riduzione" alla nozione fondamentale di partecipazione secondo l'emergenza assoluta che assume nel tomismo la nozione di esse intensivo" [34].

III. LA LECTURA DEL "ESSE" DESDE EL TOMISMO INTENSIVO DE BERNHARD LAKEBRINK

La doctrina de la composición real de esencia y acto de ser, correlativos entre sí como potencia y acto respectivamente, y su relación en la síntesis del Doctor Angélico con la participación trascendental, es el hábitat de esta metafísica del ser estudiada por Lakebrink y Fabro [35]. Para Santo Tomás, las creaturas (entes) son compuestos por dos elementos constituyentes: dos componentes -no dos cosas- que están en relación de proporción como acto y potencia: "Oportet quod ipsum esse comparatur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam"[36]. Ni el ser (*esse*) ni la esencia pueden existir separados. La esencia es la potencia

33 Fabro, *Partecipazione e causalitá*:522.

34 Fabro, *Partecipazione e causalitá*:526.

35 Alain Contat, "Il Confronto Con Heidegger Nel Tomismo Contemporaneo", *Alpha Omega* 14, n.o 2 (19 de noviembre de 2011): 237.

36 *Summa Theologiae*, I p., q.3, a.4. Un comentario de Lakebrink a esta doctrina tomista se encuentra en "Analogie des Seins", especialmente bien expresado el "*Zusammenspiel*" en el primer párrafo de la página 138 Bernhard Lakebrink, *Perfectio ómnium perfectionum*, ed. Claus Günzler, Studi Tomistici 24 (Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1983), 134-38.

que delimita y determina al ser, y éste es el acto que realiza la esencia [37], la energía, la perfección participada constituyente fundamental. No quiere esto decir que la esencia no sea también constituyente o participada. La correlación entre estos dos principios ya ha quedado suficientemente señalada por el Doctor Angélico[38]. Para el tomismo intensivo, subrayar la índole de perfección propia del "actus essendi", que realiza la realidad del ente creado por medio de la participación al Ser mismo por esencia (Dios), es un principio fundamental de la metafísica tomista y puede evidenciarse en los textos del mismo Santo Tomás:

> "Wesen und Sein haben also grundverschiedene Aufgaben im Gesamt dessen, was ist: das Wesen besorgt den Reichtum und die Vielfalt in der Welt, das Sein erwirkt den Einklang und die Harmonie des ganzen (…) Das soll nun nicht heißen, dass die Form von sich aus mächtig genug sei, die Wirkkraft des Seins selbst (*virtus essendi*) aus sich heraus zu erwirken. Thomas wird nicht müde, bei allem Respekt vor dem *proprium esse* der Dinge selbst dieses je überwesentliche Sein selbst (*esse absolute*) als die eigentliche Wirkung Gottes zu begreifen, der als das unendliche Sein selbst auch das Sein im Endlichen allein zu wirken vermag" [39][40].

Es importante que quede debidamente acentuado el carácter de "in-mediatez" de este "esse" tomista. Es una de las características que ayudan a comprender la enorme diferencia con la concepción del ser propia del idealismo hegeliano: un ser impregnado de temporalidad, de potencialidad y negación, de mediación, etc. [41]. El "esse" presentado por Santo Tomás es la perfección constitutiva insuperable del ente [42]. "Esse est actus entis" (De Veritate, q.10, a.8, ad 12). Es base esencial -fundamento mismo de la esencia- sin la cual esta no es: se presenta como ya concreto en el ente, como acto ya comunicado a una esencia, como principios correlativos que no pueden ser el uno sin el otro [43]. El *esse*, comprendido por Santo Tomás como "actus essendi", no es una noción abstracta,

37 Lakebrink, *Perfectio ómnium perfectionum*, 118-19. Esta definición de esencia se encuentra también en la obra de E. Gilson, *Being and some Philosophers* Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952), 169-74.

38 "Ipsa quidditas creatur simul cum esse" y "Deus dans esse simul producit id quo esse recipit", en *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 2.

39 Bernhard Lakebrink, *Klassische Metaphysik: Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik* (Freiburg: Rombach, 1967), 23.

40 La feliz expresión *virtus essendi* aparece citada por Lakebrink del texto de Santo Tomás, de *Summa Contra Gentiles*, I p., c. 20, n. 174.

41 Lakebrink, *Perfectio ómnium perfectionum*, 40.

42 Lakebrink, *Klassische Metaphysik*, 69-70.

43 Lakebrink, *Perfectio ómnium perfectionum*, 40.

o una especie de horizonte existencial común a los entes [44]. No es subsistente, sino inherente en todos y cada uno de los entes reales[45]. La esencia determina y delimita al acto de ser a modo de potencia, y queda constituida plenamente por el acto de ser, siendo ambos constitutivos de la entidad de los seres:

> "Das Sein dieses Seiendes ist niemals abstrakt, sondern allemal als eingeboren und innewohnend im Grunde von wesenhafter Seiendheit. "Esse non est subsitens, sed inhaerens" (De Potentia, q. 7, a. 2, ad 7). Das Wesen bestimmt negativ, d.i. ein-und begrenzend, das Sein, wogegen umgekehrt das Sein positiv, d.h. vollendend, das Wesen zu sich selber bringt, ihm die Wirklichkeit und Eigenheit des In-sich-selber-Stehens einstiftet, es so sehr in sich selbst versiegelt, dass es als nunmehr Seiendes aller Hin- und Überfälligkeit an so etwas wie transzendentale Subjektivität kraft seines eigenen Seins zu spotten vermag" [46].

La belleza y fuerza de expresión en la lengua de Goethe es de imposible traducción. Pero es posible comprender en ella la importancia capital del ser como acto y percibir, leyendo entre líneas, la batalla intelectual librada por el profesor de Friburgo contra las tendencias antropocéntricas de autores que tratan el tomismo a partir de premisas idealistas de todo signo47. Frente a estas tendencias encontramos el esfuerzo que sigue una dirección metafísica según la cualidad ontológica correspondiente al "esse" como acto48. La esencia toma por tanto el carácter de potencia. En el razonamiento del Doctor Angélico se pueden distinguir dos tipos de comprensión de actualidad: el "esse in actu", que presenta la formalidad predicamental básica (del ente constituido, ya en acto), y "esse ut actus"49 que es el "esse" constitutivo original del ente 50. Es este al que Tomás califica de perfección de toda perfección -al ser actuante, del que emerge toda perfección-51.

Nos encontramos entonces con un ser que es principio del ente, constituyéndolo, pero que no es en sí un ente. No es un "id quod" que podamos universalizar, sino un principio no definible, y accesible sólo después de un proceso

44 Lakebrink, *Perfectio ómnium perfectionum*, 41.

45 Como afirma Tomás de Aquino en *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 7.

46 Lakebrink, *Perfectio ómnium perfectionum*, 41.

47 Especialmente del así denominado "tomismo trascendental", y de los distintos tipos de acercamiento desde esta corriente al pensamiento de Heidegger que ya entonces eran muy comunes.

48 Cornelio Fabro, "La problematica dello esse tomistico", *Aquinas* II, n.o 2 (1959): 108.

49 Esta forma de tratar el "esse ut actus" puede encontrarse también reflejada en la obra de Lakebrink Lakebrink, *Klassische Metaphysik*, 29, 167, 191, etc.. En múltiples ocasiones expresa esta misma noción del "esse ut actus" con la formulación "actu esse" (mientras que para el "esse in actu", suele hacer precisiones terminológicas. No obstante, debe leerse con atención el contexto, pues no tiene un uso tan marcado como el que hace Fabro).

50 Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 197.

51 Ferraro, *La svolta metafisica di san Tommaso*, 38.

especulativo. Igualmente sucede con la esencia (como "potentia essendi"): es un principio que fija la intensidad de su "esse" y con él conforma la constitución sustancial del ente; pero no es ella misma un "ens a se". El "ens" lo es, constituido por su "esse ut actus" y su "potentia essendi", pero no es ninguno de ellos.

Una última anotación aclaratoria, básica para la recta comprensión de la doctrina tomista del ser -según la interpretación de Lakebrink-, es la distinción entre el acto de ser constitutivo y lo que muchos autores desde finales del s. XIX y a lo largo de todo el siglo pasado han llamado "existencia". Se podría hacer un estudio aparte con todas las posibles confusiones terminológicas que se han producido entre los especialistas, de las distintas formas de traducir expresiones del Aquinate, o de reinterpretarlo a partir de expresiones espurias a su doctrina, etc. Bástenos esta mención que sirva para distinguir con mayor claridad el acto de ser como "perfección de toda perfección", dentro de la composición conjunta con la esencia para constituir el ente creado[52].

En la introducción nos propusimos considerar la lectura del "esse", según el tomismo intensivo de Cornelio Fabro y de Bernhard Lakebrink. Enunciamos además varios criterios que pueden ayudar a identificar este tipo de lectura. En el caso de Bernhard Lakebrink, para completar esta identificación, conviene analizar el "esse" como acto en la obra de Santo Tomás, a partir de uno de los textos fundamentales, corazón de su pensamiento: De Potentia, q. 7, a. 2, ad 9. En este texto, mencionado ya varias veces, se encuentra la descripción del "esse" que consideramos propiamente "el ser" en su sentido más auténtico, un ser perfectísimo: "esse quod est est inter omnia perfectissimum", identificado por Santo Tomás como "actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum" (*De Pot*., q. 7, a. 2, ad 7).

En la obra de Lakebrink este texto recibe una atención del todo especial. Es quizá el texto de Santo Tomás que más cita a lo largo y ancho de su obra. Es la columna vertebral, la piedra de toque, la doctrina a la que recurre continuamente para apoyarse, descansar y solazarse en la solidez y seguridad de una metafísica fuerte:

> "Denn was könnte aktueller, bestimmender, vollendender, durchdringender, innerlicher, kurzum: verwirklichender sein, was vermögte noch mehr an Vollkommenheit zu bescheren als das Sein, das sich als die "actualitas omunium actuum", als die "perfectio omnium perfectionum" ausweist. (…) Das

52 Recomendamos, para sostener esta aclaración, el texto de C. Ferraro, *Appunti di metafisica* Christian Ferraro, *Appunti di metafisica. Un percorso speculativo, pedagogico e tomistico. Ediz. ampliata*, 2° edizione (Città del Vaticano: Lateran University Press, 2018), 184-85.

> Sein ist (…) nicht einfach Wesenswirklichkeit, sondern ein Maximum an Aktualität, an Vollendetheit und Wertbestand ins Herz der Dinge trägt, sie aus ihrer tiefsten Tiefe durchwaltet, über Anfang und Ende verfügt, indem das Sein das Seiende im ganzen begründet und beschließt" [53][54].

A partir de la doctrina de este breve fragmento del *De Potentia* fundamentará muchas de sus reflexiones, y será también su mejor púlpito o altavoz para denunciar los abusos filosóficos y teológicos contra los que se tuvo que enfrentar durante su vida. Uno de ellos es la consideración del ser solo como fenómeno o eventualidad, quedando atrapado como simple momento de algún proceso reductivo, o como simple forma, en lugar de ser considerado por encima de toda formalidad "maxime formale ómnium" (Summa Theologiae, I.p., q.7, a.1 in c.), y "perfectio omnium perfectionum" (De Potentia, q.7, a.2, ad 9). Esta lectura del ser evidencia también las carencias de una metafísica demasiado centrada en el hombre y sus potencialidades, que reducen el ser a "horizonte" del pensamiento, o lo atan a condicionantes de temporalidad propios de un existencialismo que se centra demasiado en mediaciones en vez de apoyarse en la "inmediatez" del ser que actúa toda formalidad y mediación: "Ipsum esse est actus ultimus, quod participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat (Q. De Anima., q. 6 ad 2)". "Esse non est subsistens, sed inhaerens" (De Potentia, q. 7, a. 2, ad 7)[55]. Esta actualidad-realidad debe separarnos también de toda posible tentación de hacer del ser algo meramente abstracto: "Das Sein dieses Seienden ist niemals abstrakt, sondern allemal als eingeborgen und innewohnend im Grunde von wesenhafter Seiendheit"[56].

Este pasaje central de la metafísica tomista puede considerarse, como hemos comprobado, el más emblemático en el comentario a la obra de Santo Tomás por parte de Berhard Lakebrink[57]. Vuelve continuamente sobre este *locus prínceps* para fundar sobre base sólida sus proposiciones o para contraponer la

53 Lakebrink, *Klassische Metaphysik*, 25.

54 Acompañan inmediatamente a estas palabras de Lakebrink, la cita de *Summa Theologiae*, I p., q. 4, a. 1, ad 3: "Ipsum ese est perfectissimum ómnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est; unde ipsum esse est actualitas ómnium rerum, et etiam ipsarum formarum, sed magis receptum ad recipiens". La similitud de los textos es palmaria, como también ha constatado Ferraro en su estudio ya citado sobre este tema Ferraro, *La svolta metafisica di san Tommaso*, 25-30.

55 Bernhard Lakebrink, 1983, 40

56 Lakebrink, *Perfectio ómnium perfectionum*, 41.

57 De una primera lectura de su *Klassische Metaphysik* he podido notar la referencia a este pasaje por lo menos en las páginas 25, 60, 88, 111, 159, 165, 191, 218… Sólo en esta obra viene citado directamente al menos ocho veces, indirectamente una infinidad. La colección de artículos *Perfectio ómnium perfectionum* que estamos citando con frecuencia, la lleva en su propio título. Sobra explicitar cuántas veces aparece en los textos, como cita directa o indirecta; o simplemente como base para la reflexión.

solidez metafísica de esta noción del ser propia del tomismo intensivo contra las distintas formas de idealismo, esencialismo o antropocentrismo trascendental. No se puede determinar el ser -la perfección de toda perfección- con alguna otra cosa (*Sinn des Seins, Zeit*, etc.) que no sea la esencia en la composición del ente finito[58]. Según Lakebrink, el ser es en sí mismo, sin un sentido que lo determine, y recibe su determinación, su "plenificación" de sentido ("wird sinnvoll") a través de la esencia bajo él ordenada[59], a la cual realiza - hace real ("verwirklicht") adentrándose en la determinación completa, que es la composición real constitutiva del ser, el ente:

> "Erst im Bestimmen seines Anderen erfährt das Sein seine eigene Bestimmung, seinen dezidierten Sinn, dank dessen es sich von diesem und jenem Sein zu unterscheiden vermag. "Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam" (*De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9)"[60].

La metafísica tomista de la síntesis entre las nociones de "esse" y "esentia" y los principios aristotélicos de acto y potencia encuentran de este modo su fundamento más sólido y profundo[61]. Es en la doble proporción mutua entre estos principios - de correlación del esse y la essentia como del acto y la potencia - de donde Tomás conluye la identificación de esse y acto que el tomismo intensivo, y Lakebrink como uno de sus representantes, acentúa[62]:

> "Diese Proportionalität, wonach *esse* sich zur *essentia* verhält wie *actus* zur *potentia*, erweist schon, dass *esse* und *actus* ebensowenig an sich selber gleich sind wie *essentia* und *potentia*. Erst in diesem proportionalen Gesamtgefüge, d.h. in der Gleichheit der beiden Verhältnisseiten wird die Einheit von *esse* und *actus* zum ontologischen Ereignis"[63].

También de este mismo pasaje clave de Santo Tomás, comentado por Lakebrink, se puede desprender una visión renovada de la participación al más puro estilo "fabriano"[64]. Es un hecho que Lakebrink no tematiza la participación

58 Lakebrink, *Perfectio ómnium perfectionum*, 53.

59 Lakebrink, 54. Lakebrink lo expresa de esta manera: "Ihre *virtus essendi* ist mithin auf den Umkreis ihres Wesens eingegrenzt".

60 Lakebrink, 53.

61 Cf. *Summa Theologiae*, I p., q. 3, a. 4, in c: "Oportet quod ipsum esse comparatur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam". Otro texto de Tomás que acentúa al *esse* como perfección de toda perfección es el de *Summa Theologiae* I p., q. 4, a. 1, ad 3; o que señala el *esse* como aquello que de más profundo hay en el ente es el de *Summa Theologiae* I p., q. 8, a. 1; *Quaestiones Quodlibetales* XII, q. 5, a. 5; y *Summa Contra Gentiles*, II p., c. 53; I, c. 23.

62 Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, 2:282.

63 Lakebrink, *Perfectio ómnium perfectionum*, 55.

64 Lakebrink, *Klassische Metaphysik*, 191-92.

de forma tan clara y explícita como lo hace Cornelio Fabro, pero la convergencia especulativa a la hora de describirla es evidente. La armonía de las distintas formas de ser que podemos observar encuentra su solidez precisamente en una perfección que lo es tanto estática como dinámica, en virtud de la eficacia divina creadora [65].

Por último, la virtualidad perfectiva (*virtus essendi*) del ser que contiene toda la potencialidad realmente, la que sobre todo Fabro denomina "intensiva", viene descrita por Lakebrink como una virtualidad dinámica con fuerza indescriptible, que como *virtus essendi* o *actus essendi*, realiza y lleva a plenitud (actúa) toda forma o potencia en ente:

> "Dieses "*perfectum esse*" ist alles andere als ein toter, abstrakter Seinszustand oder noch-nichtige Seinszukunft. Es ist vielmehr so etwas wie eine *virtus essendi* (*De Potentia*, 5, 4 ad 1) oder auch *acctus essendi*. Das Sein ist voller Dynamik und unsagbarer Mächtigkeit, so dass auch die *essentia* zumindes sprachlich von ihr hergeleitet wird und ihr Werden sich in der Vollendetheit des Seins beschließt"[66].

IV. CONCLUSIONES

La primera conclusión es que encontramos entre Fabro y Lakebrink una profunda comunión de intuiciones metafísicas fundamentales: recuperan el tomismo según el "Ite ad Thomam" de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII[67]. Y lo hacen recuperando además lo más genuino del método del Aquinate, que consiste en buscar la síntesis de la tradición de la filosofía perenne con la riqueza del pensamiento acumulado en la historia sobre un diálogo que busca siempre la verdad en un marco de realismo metódico. Así hemos visto cómo la analéctica de Lakebrink surge de su diálogo tomista con Hegel, principalmente, mientras que Fabro dialoga con Kierkegaard y con Heidegger para proponer su propia doctrina de la analogía según el concepto de participación. Ambos se conocieron y reconocieron en la labor del otro una comunión intelectual y espiritual, a pesar de que nunca colaboraron en un proyecto conjunto, ni publicaron algo juntos.

65 Bernhard Lakebrink, *Die Wahrheit in Bedrängnis: Kardinal Siri und der neue Glaube* (Christiana-Verlag, 1986), 107. Más sobre este tema puede leerse en *Die Aktuosität von Wirklichkeit und Wirken* Lakebrink, 138-48.

66 Lakebrink, *Die Wahrheit in Bedrängnis*, 144.

67 Cf. Joaquín García-Alandete, "Ite ad Thomam! Vigencia del pensamiento de Santo Tomás de Aquino en el magisterio pontificio moderno: de León XIII a Francisco", *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 16 (2021): 641-74, https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.641.

Tampoco nos consta que tuvieron más contacto que algún encuentro ocasional. Sin embargo sus intuiciones compartidas dan a entender una comunión mucho más profunda. Entre estas intuiciones destacamos la comprensión del "esse" como acto de todos los actos y como perfección de toda perfección. Sobre este concepto descansa su comprensión de la analogía del ser y de las propiedades del ser y, por lo tanto, los pilares de la ciencia metafísica.

Las diferencias que podemos encontrar entre ambos autores se debe, por lo tanto, a cuestiones de índole más circunstancial: al encontrarse en ambientes académicamente diferentes y al tratar de responder a problemas diferentes, en ocasiones el lenguaje empleado puede variar un poco para lograr una mejor adaptación (aunque ambos son fieles a las expresiones latinas por situarles en un lenguaje a la vez universal, preciso y que los vincula con la tradición). Por poner un ejemplo: aunque ambos combaten el antropocentrismo que caracteriza los presupuestos metafísicos del idealismo, para Lakebrink esta preocupación es mucho más urgente y cristaliza en un interés evidente por destacar la inmediatez de la virtualidad del "esse" en relación con todas las manifestaciones de su perfección en la estructura del ser humano (sustancia, facultades y actos operativos). Este vínculo no sufre de ningún tipo de mediación formal o potencial que esterilice su virtualidad. En cambio, para Fabro la respuesta a este antropocentrismo supone un enfocarse en el concepto de participación vertical como verdadero fundamento de la analogía del ser.

La diferencia estriba, por lo tanto, en ligeras variaciones de interés o de acento y de adaptación lingüística. Reconocemos después de nuestro estudio sobre ambos autores que su cercanía en el método y en los contenidos, en lo fundamental de su propuesta metafísica, es mucho mayor que sus diferencias.

Este estudio además nos ha servido para sintetizar y poner en valor la gran riqueza de esta propuesta metafísica, por lo general tan desconocida en el contexto académico español.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aertsen, Jan A. *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003.

Anónimo. "Geburtstag von Professor Lakebrink". *Badische Zeitung*, 6 de agosto de 1969.

Berger, David. "Bernhard Lakebrink (1904-1991): Katholischer Philosoph". En *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Vol. 19. VI, Suplemento. Nordhausen: Erlag Traugott Bautz, 2001.

Bökmann, Johannes. "Gratulation an Bernhard Lakebrink zur Aufnahme in die Päpstliche Thomasakademie". *Theologisches*, n.º 17 (1987).

Contat, Alain. "Esse, essentia, ordo. Verso una metafísica della partecipazione operativa". *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 61, n.º 143 (Enero-Junio) (2012): 9-71.

———. "Il Confronto Con Heidegger Nel Tomismo Contemporaneo". *Alpha Omega* 14, n.º 2 (19 de noviembre de 2011): 195-266.

Elders, Leo. *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica. L'Essere comune*. Traducido por A. Cacopardo. Vol. 1. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1995.

Fabro, Cornelio. *Dall'essere all'esistente: Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers*. Milano: Marietti, 2004.

Fabro, Cornelio. *Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens. Eine Festschrift für Bernhard Lakebrink*. Freiburg: Rombach, 1969.

Fabro, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni: EDIVI, 2005.

Fabro, Cornelio. "La problematica dello esse tomistico". *Aquinas* II, n.º 2 (1959): 194-225.

Fabro, Cornelio. *L'avventura della teologia progressista*. Milano: Rusconi Editore, 1974.

Fabro, Cornelio. *Opere complete. Partecipazione e causalità*. Vol. 19. 32 vols. Opere Complete. Segni: EDIVI, 2010.

Fernández, Antoni Bordoy. "Metafísica e historia de la metafísica: consecuencias de un olvido / Metaphysics and history of metaphysics: consequences of a forgetting". *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 15 (2020): 303-29.

Ferraro, Christian. *Appunti di metafisica. Un percorso speculativo, pedagogico e tomistico. Ediz. ampliata*. 2° edizione. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2018.

Ferraro, Christian. *La svolta metafisica di san Tommaso: riflessioni sull'emergenza dell'esse e la fondazione della libertà radicale*. Roma: Lateran University Press, 2014.

Frey, Josef. "Laudatio für Bernhard Lakebrink". *Vereinigungehe-maliger Theodorianer Jahresbericht*, 1979, 35-37.

García-Alandete, Joaquín. "Ite ad Thomam! Vigencia del pensamiento de Santo Tomás de Aquino en el magisterio pontificio moderno: de León XIII a Francisco". *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 16 (2021): 641-74. https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.641.

Gilson, Étienne. *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.

Günzler, Claus. "Prefacio". En *Perfectio omnium perfectionum*, 5-8. Studi Tomistici 24. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1984.

Lakebrink, Bernhard. "Das Wesen der theoretischen Notwendigkeit . unter besonderer Berücksichtigung der kantischen und ihrer modernen Interpretation (Natorp, Heidegger)." *Philosophisches Jahrbuch*, n.º 46 (1933): 160-74; 291-318.

Lakebrink, Bernhard. *Die Wahrheit in Bedrängnis: Kardinal Siri und der neue Glaube*. Christiana-Verlag, 1986.

Lakebrink, Bernhard. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Köln: Verlag Bachem, 1955.

Lakebrink, Bernhard. *Klassische Metaphysik: Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*. Freiburg: Rombach, 1967.

Lakebrink, Bernhard. *Perfectio ómnium perfectionum*. Editado por Claus Günzler. Studi Tomistici 24. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1983.

Mitchell, Jason. "Being and Participation, The Method and Structure of Metaphysical Reflection According to Cornelio Fabro". Atheneum Pontificium Regina Apostolorum, 2012.

Mondin, Battista. *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*. Roma: Edizioni Studio Domenicano, 2002.

Muñoz, Ceferino P. D. "Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural. Una revisión textual de la cuestión / Cajetan and the dispute between natural and supernatural.A textual review of the quaestion". *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 11 (24 de diciembre de 2016): 627-50.

Schönberger, Rolf. *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses: Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*. Vol. 21. Berlin: de Gruyter, 1986.

Villagrasa, Jesús. "La Gestalt Metafisica di Tommaso D'Aquino Secondo Cornelio Fabro". *Alpha Omega* 14, n.º 3 (2011): 407-18.

Wippel, John F. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Vol. 2. 2 vols. Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Washington: Catholic University of America Press, 2007. https://doi.org/10.2307/j.ctt284x88.

Ignacio María Rubio Hípola
Departamento de Humanidades
Universidad Francisco de Vitoria
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800
28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0001-8102-5418

Francisco Javier Rubio Hípola
Departamento de Humanidades
Universidad Francisco de Vitoria
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800
28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0001-8102-5418

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 517-539, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.517

ALEXANDER OF HALES' ARGUMENTS FOR DENYING BELIEF IN MARY'S IMMACULATE CONCEPTION

LOS ARGUMENTOS DE ALEJANDRO DE HALES PARA NEGAR LA CREENCIA EN LA INMACULADA CONCEPCIÓN DE MARÍA

JOSÉ MARÍA SALVADOR-GONZÁLEZ
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 18/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

ABSTRACT

This article aims to highlight the arguments performed by the 13th century English Franciscan theologian Alexander of Hales to deny the belief in the Virgin Mary's immaculate conception. With that aim in mind, this outstanding Mariologist begins by refuting the proposed arguments of those who sustain such belief. He then exposes the numerous proofs that, in his opinion, contradict the immaculist belief. We will display step by step the interrelated arguments by which Alexander of Hales rationally support his opposition to the thesis under study. The results of this research will show the original, precursory stance of Alexander of Hales in the denial of the belief in Mary's immaculate conception.

Keywords: Mariology, original sin, human conception, purification, Franciscan School.

RESUMEN

Este artículo pretende destacar los argumentos esgrimidos por el teólogo franciscano inglés del siglo XIII, Alejandro de Hales, para negar la creencia en la inmaculada concepción de la Virgen María. Con este fin, este destacado mariólogo comienza refutando los argumentos de quienes sostienen dicha creencia. A continuación, expone las numerosas pruebas que, en su opinión, contradicen la creencia inmaculista. Mostraremos paso a paso los argumentos interrelacionados con los que Alejandro de Hales fundamenta racionalmente su oposición a la tesis en estudio. Los resultados de esta investigación mostrarán la postura original y precursora de Alejandro de Hales en la negación de la creencia en la inmaculada concepción de María.

Palabras clave: Mariología; pecado original; concepción humana; purificación, Escuela Franciscana.

I. INTRODUCTION

From the first centuries of our era the Christian Church had to face heated doctrinal debates against Arians, Nestorians, Docetists and various other heretical currents, which culminated in the Ecumenical Councils of Nicaea (325), Ephesus (431), Chalcedon (451) and Constantinople II (553). These councils confirmed as dogmas that Christ is true God the Son (of the same substance as the Father) and true man, with two natures, divine and human, indissolubly united in the unique person of Christ. As essentially correlates of these two Christological dogmas, these Ecumenical Councils also established two main Mariological dogmas, namely, Mary's virginal divine motherhood and her perpetual virginity (*virgo ante partum*, *virgo in partu*, *virgo post partum*).

However, two others crucial Mariological theses – Mary's Immaculate Conception and her Assumption into heaven –, far from reaching a unanimous agreement among the Fathers and theologians from the 6th-7th centuries on, would be intensely debated within Christianity for almost a millennium and a half. It was only at a very late date that both theses became official Catholic dogmas: that of the Immaculate Conception in 1854, proclaimed by Pope Pius

IX with the bull *Ineffabilis Deus*;[1] that of the Assumption in 1950, proclaimed by Pope Pius XII with the bull *Munificentissimus Deus*.[2]

These last two Mariological beliefs were progressively advocated and consolidated on an increasing number of favorable thoughts from prestigious theologians. Pierre Pauwels, in an early book on the Franciscan contributions to the dogma of Mary's immaculate conception,[3] mentions some antecedents of this belief.[4]

Now, in this context of the intense debates for and against the belief in Mary's immaculate conception, a sensitive doctrinal rivalry arose from the 13th century onwards between the philosophical-theological schools of the Dominicans and the Franciscans. The Dominican School, mostly opposed to this belief; the Franciscan School, divided between a group of convinced adversaries, and another faction of enthusiastic defenders of the immaculist thesis.

In this sense, as Stefano M. Cecchin notes, the antagonism between the 13th century's Dominican and Franciscan Schools on the belief in the immaculate conception was highly beneficial to the Church's theology and Mariology. Cecchin goes on to assert that in this issue the Franciscan theologians of the 13th century went from an initial denial of the immaculate belief to its unconditional defense, in whose dogmatic proclamation in 1854 the Franciscan School would play a decisive role throughout the 13th-19th centuries.[5]

1 See Stefano De Fiores, "Immacolata. I. Il lungo proceso storico-teologico verso la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione". In *Nuovo Dizionario di Mariologia,* edited by Stefano De Fiores, and Salvatore Meo (San Paolo, 1986), 613-619; and Arístide Serra, "Immacolata. II. Fondamenti biblici". In *Nuovo Dizionario di Mariologia*, edited by Stefano De Fiores, and Salvatore Meo (eds) (San Paolo, 1986), 619-625.

2 See Stefano M. Cecchin, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma* (Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2003); and Ernesto Piacentini, *L'Immacolata Madre: a 150 anni dalla definizione dogmatica* (Associazione Culturale Leone Veuthey, 2004).

3 Pierre Pauwels, *I francescani e l'Immacolata Concezione* (Tipografia Sallustiana, 1904).

4 Pauwels, *I francescani e l'Immacolata Concezione*, 23. See also Stefano De Fiores, "Immacolata. I. Il lungo proceso storico-teologico verso la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione". In *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 611-617.

5 See Candido Mariotti. *L'Immacolata Concezione di Maria ed i francescani in occasione del cinquantesimo dalla dommatica definizione* (Tipografia del Collegio di San Bonaventura, 1904); Niccolò Dal Gal, *L'opera dei francescani attraverso i secoli per il trionfo dell'Immacolata* (Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, 1905); Diomede Scaramuzzi, *L'evoluzione del dogma dell'Immacolata nell'Ordine francescano. Conferenza storica letta nella solenne Accademia in onore dell'Immacolata tenuta dai Frati Minori di Bitonto il 27 novembre 1904* (Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, 1905), 7-27; Éfrem Longpré, "La scuola teologica francescana nello sviluppo del dogma dell'Immacolata Concezione". In *L'Immacolata Concezione. Storia ed esposizione del dogma,* VIII Settimana di Spiritualità all'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano 9-10 maggio 1954) (Società Editrice Vita e Pensiero, 1954), 41-64; Stefano M. Cecchin, ed. *La "Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione*. Atti del Congresso Mariologico

In the context of these Mariological debates within the Franciscan School of the 13th century, we will study in the current paper the anti-immaculist position of the Englishman Alexander of Hales (1185-1245), whose original negative position on this problem will be shared later by his coreligionists Saint Anthony of Padua (1195-1231), Jean de la Rochelle (†1245), Saint Bonaventure of Bagnoregio (1217/21-1274),[6] Conrad of Saxony († 1279), Bartolomeo da Bologna († post 1294) , Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298), Servasanto da Faenza (c. 1220-/30-c. 1300) and Matteo d'Acquasparta (1240-1302). Facing them, the Franciscan theologians of the 13th century who defended the thesis of the Immaculate Conception of Mary are the trio formed by Robert Grosseteste (1175-1253), William of Ware (1260-1305), and John Duns Scot (1265-1308).[7]

Alexander of Hales is the first Franciscan of the 13th century to explicitly and fully deny the belief in the immaculate conception of Mary, an opinion that he systematizes in his famous *Summa Theologica*, the first treatise of this academic nature in medieval Scholasticism. In "De sanctificatione B. Virginis in conceptione sua", which is Chapter I of Membrum II of the Second Question of the Second Treatise of the *Summa Theologica*, the author asks "In what state could the Virgin be sanctified?" [8] In his opinion, this question raises four possible alternatives: whether she was sanctified before conception; whether she was sanctified at her conception; whether she was sanctified after conception and before the infusion of the soul into the body; and, finally, whether she was sanctified after the infusion of the soul into her mother's womb.[9] Alexander

Francescano, S. Maria degli Angeli-Assisi, 4-8 dicembre 2003). Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2005; Stefano M. Cecchin, "L'influsso della mariologia francescana sullo sviluppo dell'Immacolata Concezione". In *Signum magnum apparuit in caelo. L'immacolata segno della Bellezza e dell'Amore di Dio*, edited by Francesco Lepore (Pontificia Accademia Mariana Internationalis, 2005), 65-106; Stefano M. Cecchin, *La Madre del Signore nel pensiero francescano. Introduzione, cronistoria, biobibliografía per lo studio della mariología francescana* (Pontificia Accademia Mariana Internationalis, 2021).

6 We have analyzed the opinion of St. Bonaventure on this problem in the paper "Saint Bonaventure's Doctrine on the Virgin Mary's Immaculate Conception". *Religions* 14/7 (2023): 1-15.

7 We have studied the stance of John Duns Scot about this issue in José María Salvador-González, "The arguments of John Duns Scotus in defense of Mary's Immaculate Conception", *Biblica et Patristica Thoruniensia* 17/2 (2024): 215-238. DOI: https://doi.org/10.3390/rel14070930

8 Alexander Halensis, *Inquisitio Unica. De Verbo incarnato. Tractatus Secundus. De Conceptione et Nativitate. Quaestio II. De sanctitate conceptionis. Membrum II. De sanctificatione B. Virginis in conceptione sua*. In *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica. Tomus IV. Liber Tertius (Textus)* (Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1948), 111-121.

9 "Consequenter quaeritur de sanctificatione B. Virginis, in quo satu potuit sanctificari.
Et circa hoc plura quaeruntur:
Primum est, an ante conceptionem fuerit sanctificata;
secundum est, an in conceptione fuerit sanctificata:
tertium est, an post conceptionem ante infusionem animae fuerit sanctificata;

answers each of these four dilemmas following the methodological strategy of Scholasticism, according to which he first analyzes the evidence in favor and then the evidence against, before reasoning his own opinion on the matter.

II. THE QUESTION OF WHETHER THE VIRGIN MARY WAS SANCTIFIED BEFORE CONCEPTION

1. EVALUATING THE EVIDENCE IN FAVOR

To the first question, whether Mary was sanctified before being conceived, Alexander sets forth two arguments which seem to show that this was the case. The first of these is taken from St. Paul, when, in his Epistle to the Romans, he says that "If the root is holy, the branches are also holy"; now, as Mary's parents (the root) were holy, so is their daughter Mary (their branch); and, as in Mary's parents there could have been sanctification for her, therefore she could have been sanctified in her parents; and, since every good that could have been conferred on Mary is inherent to her by special prerogative, therefore the Virgin was sanctified in her parents before conception.[10]

The defenders of the immaculate conception put forward as a second favorable proof their rejection of St. Paul's sentence, when in his Epistle to the Romans he affirms that we all sin in Adam and, therefore, we all sin in the root (Adam). The pro-immaculists object to this Pauline assertion with this argument: since sanctification is produced by the infusion of grace, we could all be sanctified at the root, and, therefore, the Virgin Mary could also be sanctified, since grace towards sanctification was stronger in her than guilt towards condemnation; and, since everything good that she could have had, she really had it, it is therefore to be assumed that she was sanctified at the root (in her parents) before being conceived.[11]

quartum, an post animae infusionem fuerit sanctificata in utero matris suae." (Ibid., 111).

10 "Articulus I. Utrum B. Virgo ante conceptionem fuerit sanctificata. Ad primum ergo arguitur sic: 1. Rom. 11,16 dicitur: *Si radix* est *sancta, et rami* sunt sancti; sed sic se habent parentes B. Virginis ad ipsam sicut radix ad ramum; si ergo in parentibus B. Virginis potuit esse sanctificatio et infusio sanctitatis, ergo ramus, scilicet B. Virgo, potuit in eis sanctificari; sed quidquid potuit ei boni conferri, est ei collatum; ergo ipsa fuit sanctificata in parentibus suis ante conceptionem." (Ibid.).

11 "2. Item, ad Rom. 5,12, nos peccavimus omnes in Adam; ergo omnes peccavimus in radice. Sed sanctificatio, cum sit per infusionem gratiae, opponitur peccato; ergo nos omnes potuimus sanctificari in radice; ergo et B. Virgo, cum fortior sit gratia ad sanctificationem quam culpa ad condemnationem; sed quidquid potuit habere boni, habuit — hoc supponimus — ergo fuit sanctificata in radice, scilicet in parentibus ante conceptionem." (Ibid.).

2. EVALUATING THE EVIDENCE AGAINST

Next, Alexander presents two arguments against this sanctification of the Virgin before her conception. The first counter-argument is taken from St. Bernard of Clairvaux, who in a letter to the canons of Lyons asks whether the Virgin can be considered sanctified as soon as she had already been conceived as a saint in a holy conception; to this question the Clairvauxian master answers in the negative, because, in his opinion, Mary cannot be holy before existing, and she does not exist before being conceived; therefore, she cannot be sanctified in her parents before being conceived.[12]

As a second proof against this, the English master takes up the sentence of St. Paul, when in his Epistle to the Ephesians he recognizes that "we are all by nature children of wrath." This implies that the Virgin Mary is also by nature a daughter of wrath, and therefore could not be sanctified in her parents before being conceived.[13]

3. ARGUING HIS PERSONAL OPINION

Faced with this series of arguments for and against, Alexander then reasons his own solution to the problem in these terms. In his opinion, there is a double sanctification: that of nature and that of the person. The sanctification of the person is produced by present grace, while the sanctification of nature will be produced by future glory in the resurrection. Logically, the sanctification of the person, which is produced by present grace and by baptism, is not the sanctification of nature.[14] The author complements this idea by specifying that, despite the sanctification of the person through the grace of baptism, the fomite of guilt or concupiscence remains in human nature after baptism, and is transmitted to all human nature, because it is essentially rooted in it, due to the fact that this human nature is engendered by the sexual union of the parents.

12 "Contra: *a.* Bernardus, in *Epistola contra Lugdunenses Canonicos*, movet quaestionem de sanctificatione B. Virginis, dicens: « Diciturne sanctificata, quatenus iam sancta conciperetur, ac per hoc sanctus vocaretur conceptus ? » Et obicit contra hoc: « Non valuit ante sancta esse quam esset; sed non erat antequam conciperetur »; ergo non potuit sanctificari antequam conciperetur." (Ibid.).

13 "*b.* Item, Ephes. 2,3: *Eramus omnes natura filii irae.* Sed natura illa se extendit usque ad B. Virginem; igitur B. Virgo fuit filia irae, non ergo sanctificata ante conceptionem in parentibus.

Gratia ergo huius quaeritur quare non potuit sanctificari in parentibus. Gratia ergo huius quaeritur quare non potuit sanctificari in parentibus." (Ibid.)

14 "Solutio: Dicendum quod duplex est sanctificatio, scilicet sanctificatio naturae et sanctificatio personae. Sanctificatio vero personae est per praesentem gratiam; sanctificatio naturae non erit nisi per futuram gloriam, quia ibi sanctificabitur natura, scilicet in gloria". (Ibid.).

Hence our author infers that there is no human procreation without sin, for nature, which is transmitted by procreation, is not sanctified; therefore, it is necessary that what is generated should contract sin when it is generated.[15] Therefore – the Mariologist of Hales deduces - the Virgin could not be sanctified in her parents, but it was necessary that she contracted sin from her parents; because sin was already in her parents before they conceived Mary as regards nature, and not as regards person; therefore, she could not be sanctified in her parents.[16]

The theologian of Hales concludes his Article I by answering two objections. To the first of these, taking up again his distinction between sanctification of nature and sanctification of the person, he maintains that, although the root (Mary's parents) is holy as to the person (but not as to nature), nevertheless, the branch (Mary) is not holy, because the branch derives from nature, not from person; and, since the parents of the Virgin could not be sanctified as to nature, but as to person, since Mary's nature proceeds from that of her parents by natural generation, she could not be sanctified in her parents.[17] With this our author confirms his conviction that, although Joachim and Anne could be holy as persons by the grace received, they could not be holy as to their nature, necessarily contaminated by original sin derived from the intercourse of their respective parents; therefore, by transmitting this contaminated nature to their daughter Mary when she was conceived, she could not be holy before being conceived.

To the second objection, according to which the sin of the person of Adam corrupted all human nature, because on his person (Adam) all human nature depended, Alexander answers that the sanctification of the person could not sanctify nature: even if Adam had been sanctified personally, human nature as

15 "Santificatio autem, quae est per Baptismum et quae est per praesentem gratiam, non est sanctificatio naturae, sed solum sanctificatio personae; sed fomes adhuc remanet post Baptismum in natura et transfunditur per generationem in totam naturam. Propter hoc non est generatio sine peccato, quia natura non est sanctificata et per generationem transfunditur natura; ideo necesse est ut quod generatur, in generatione contrahat peccatum." (Ibid.).

16 "Et propter hoc B. Virgo non potuit in parentibus suis sanctificari, immo necesse fuit quod in generatione sua contraheret peccatum a parentibus. Erat enim in ipsis ante suam conceptionem quantum ad rationem naturae, et non personae, et propter hoc in ipsis sanctificari non potuit." (Ibid.).

17 "[Ad obiecta]: 1. Ad primum obiectum dicendum quod est sanctitas naturae et personae. Licet ergo *radix* sit *sancta* quantum ad personam, non tamen *ramus* est sanctus. Sed radix B. Virginis, id est parentes eius, non potuerunt sanctificari quantum ad naturam, sed quantum ad personam. Cum ergo natura in parentibus sit radix ipsa a qua procedit per generationem, cum illa non potuerit sanctificari, nec B. Virgo in illa radice."

a whole would not be sanctified.[18] Therefore, sanctification at the root would be a sanctification of the person, not of nature, because we exist as members of the human race thanks to nature, not thanks to the person.[19] For this reason – the English Mariologist concludes - we could not be sanctified in Adam, nor could the Virgin Mary be sanctified in her parents, because we are born by way of nature, in which there is no holiness, but original sin; consequently, nature cannot be sanctified through Adam.[20]

III. THE QUESTION OF WHETHER THE VIRGIN MARY WAS SANCTIFIED AT HER CONCEPTION

In the subsequent Article II Alexander of Hales raises the question of whether the Virgin Mary could have been sanctified at her conception.[21]

1. EVALUATING THE EVIDENCE AGAINST

Once again, in scholastic fashion, he begins by setting out the reasons (six, to be precise) that deny such a possibility, the first four of which are taken from St. Bernard. In the first, St. Bernard says that there can be no sanctity in the sexual relationship between spouses, which implies sin, because it is produced through libido, so that Mary could not have been conceived and sanctified at the same time; and this is because – concludes the abbot of Clairvaux – it cannot be rationally admitted that there can be sanctity without the sanctifying Holy Spirit, nor can the Holy Spirit be associated with sin, which exists at conception because of the libido that produces it.[22]

18 "2. Ad a1iud dicendum, sicut dictum est, quod peccatum personae corrumpit naturam sicut peccatum Adae, quia ab eo dependebat tota natura humana. Sanctificatio vero, quae est perfectio personae, non potuit sanctificare naturam; unde, si Adam esset sanctificatus, non ideo esset sanctificata natura humana." (Ibid., 12-13).

19 "Unde sanctificatio in radice redit in sanctificationem personae, et non naturae. Quia ergo non educimur ratione personae, sed ratione naturae – unde vis generativa est vis naturae et non personae nisi ratione naturae." (Ibid.).

20 "Ideo non potuimus in Adam sanctificari, nec eadem ratione B. Virgo in parentibus suis, quia educimur ex parte illa ex qua non est sanctitas, scilicet per viam naturae; via autem naturae nec natura potuit sanctificari per Adam." (Ibid.).

21 "Articulus II. *Utrum B. Virgo In conceptione potuerit sanctificari.* Consequenter quaeritur utrum B. Virgo potuit sanctificari in conceptione sua." (Ibid., 13).

22 "a. Et ostendit B. Bernardus quod non, dicens: Forte inter amplexus maritales sanctitas ipsi conceptioni se immiscuit, ut simul sanctificata fuerit et concepta? Ita forte dicetur; sed contra hoc obicit sic:

In the second reason, St. Bernard asserts that Mary could not have been sanctified before conception, because she did not yet exist, nor could she have been sanctified at conception, because of the original sin necessarily inherent in conception; therefore, it remains only to believe that Mary received sanctification in the womb after being conceived, so that it can be said that her birth was holy, even if her conception was not. Therefore, Mary was sanctified after being conceived, and not at her conception.[23]

According to the third argument, Alexander of Hales points out, following St. Bernard, that few human beings were granted to be sanctified at birth, although not at being conceived, to safeguard the exclusive prerogative of being conceived in holiness, a prerogative that only Christ has: this implies that no one else, not even the Virgin Mary, was sanctified at her conception. [24]

In his fourth proof, also taken literally from St. Bernard, Alexander confirms that only Christ, who was already holy before his conception as a man, was conceived sanctified by the Holy Spirit, while all other human beings are affected by what Scripture says: "I was conceived in iniquity and my mother conceived me in sin." Therefore, since Christ is the only man conceived without sin, the Virgin was not sanctified at her conception. [25]

In his fifth argument, the philosopher of Hales indicates that, if the Virgin Mary had not been conceived in sin and, therefore, did not have the guilt of sin, she would no longer need the redemption of Christ, liberator from sin and its guilt; but that is contrary to the Catholic faith,[26] because all human beings need to be redeemed by Christ.

«Sed hoc», inquit, «non admittit ratio; quo modo namque aut sanctitas absque Spiritu sanctificante aut Sancto Spiritui societas cum peccato fuit ? aut peccatum quo modo non fuit, ubi libido non defuit? »" (Ibid.)

23 "b. Item, Bernardus: «Ante conceptionem minime sanctificari potuit, quia non erat; sed nec in ipso conceptu propter peccatum, quod inerat. Restat ergo ut, post conceptum in utero iam existens, sanctificationem accepisse credatur, quae excluso peccato sanctam fecit nativitatem, non tamen conceptionem». Ergo post conceptionem, non in conceptione, fuit sanctificata." (Ibid.).

24 "c. Item, Bernardus, per comparationem ad Christum: « Si paucis filiorum hominum datum est cum sanctitate nasci, non tamen concipi, ut uni sane servaretur praerogativa sancti conceptus » vel sanctificationis in conceptu. Cum ergo Christus habeat praerogativam sancti conceptus, patet quod aliquis alius non fuit sanctificatus in conceptu; ergo nec B. Virgo." (Ibid.).

25 "d. Item, Bernardus: «Solus Dominus Iesus de Spiritu Sancto conceptus, quia solus ante conceptum sanctus; quo excepto, respicit universos, quod unus humiliter confitetur: *In iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea»* Solus ergo Christus conceptus est absque peccato; non ergo B. Virgo fuit in suo conceptu sanctificata." (Ibid.).

26 "e. Item, si B. Virgo non fuisset concepta in peccato, ergo non fuisset obligata peccato nec habuisset reatum peccati; si ergo quod non habet reatum peccati, non indiget redemptione, quia redemptio est propter obligationem ad peccatum et ad reatum peccati, ergo ipsa non indigeret redemptione per Christum: quod secundum catholicam fidem non est ponendum." (Ibid.).

In his sixth and final reason against, which he takes from Pope Leo the Great, Alexander insists on the idea that Christ came to save us all, for he found no one without the guilt of sin; and, since he did not find the Virgin free from the guilt of sin either, it follows that she was not sanctified at her conception, but was conceived in sin.[27]

2. EVALUATING THE EVIDENCE IN FAVOR

Alexander then analyzes two arguments that would prove Mary's sanctification upon being conceived. According to the first, which he takes from St. Augustine, our author points out that conjugal intercourse can be meritorious, as when by obedience Sarah gave birth to Isaac to Abraham. And, since where there is merit, grace moves, and where grace moves, the Holy Spirit is there and, with him, there can be sanctification, therefore, in conjugal intercourse there can be sanctification.[28] Now, since Mary was conceived in conjugal intercourse, she could have been sanctified in it; and, since any good that could be given to Mary was in fact given to her, that is why she was granted the good of being sanctified upon being conceived.[29]

The second favorable proof adduced by the immaculists reiterates ideas similar to those of the first, alleging that, if any meritorious conjugal intercourse occurs, grace is moved by its merit, and with it the Holy Spirit and sanctification are presented; therefore – in the opinion of the pro-immaculists –, the Virgin Mary could have been sanctified by being conceived; and, as every good could have been granted to her, therefore, the good of being sanctified was granted to her at her conception.[30]

27 "f. Item, Leo Papa: « Salvator noster sicut pro liberandis omnibus venit, ita nullum a reatu liberum reperit»; ergo nec B. Virginem invenit liberam a reatu peccati; ergo concepta fuit in peccato; non ergo sanctificata in conceptu suo." (Ibid.).

28 "Ad oppositum: 1. Coitus coniugalis potest esse meritorius, sicut dicit Augustinus, ut fuit in Abraham, quando Sara concepit Isaac ex eo, quia hoc fecit ex obedientia. Sed ubicumque est meritum, ibi est gratia movens; ubicumque est gratia movens, ibi est praesentia Spiritus Sancti; sed ubicumque est praesentia Spiritus Sancti, ibi potest esse sanctificatio; ergo in coitu coniugali potest esse sanctificatio." (Ibid.)

29 "Cum ergo gloriosa Virgo concepta fuerit in coitu coniugali, ibi potuit sanctificari; sed quidquid boni potuit ei dari, datum est; ergo datum est ei quod esset sanctificata in conceptu suo." (Ibid.)

30 "Ex iis ergo habemus quod est aliquis coitus coniugalis meritorius. Sed ubi est meritum, ibi movet gratia, et ibi est praesentia Spiritus Sancti et ita sanctificatio; ergo in aliquo coitu potest esse sanctificatio; ergo B. Virgo potuit in conceptu sanctificari, quia potuit conceptus esse meritorius; sed datum est ei omne bonum quod potuit; ergo in conceptu sanctificata fuit." (Ibid., 114).

3. ARGUING HIS OPINION

Finally, the Mariologist of Hales gives his personal (negative) answer to this second question in the following terms. If there could be a meritorious conjugal intercourse, it must be distinguished whether it is meritorious as an act of the person, because it is moved by his will, or meritorious as an act of nature, because it is moved by nature itself.[31] In the first case, since it is moved by the will, charity can also move; on the contrary, in the case of being moved by nature, there also the fomite of sin moves, because intercourse is an act inclined towards the sin of Adam (the original) and moved by the fomite of sin.[32] Because the will moves there according to the order of charity, and in this respect, intercourse is meritorious; but nature moves there according to the disorder of the fomite, and on this side libidinal concupiscence and sin occur in coitus.[33]

But conception – Alexander continues arguing - proceeds from coitus and depends on the movement of nature, not on that of the will, and it (the conception) consists in the natural mixture of the seminal principles of man and woman, a mixture moved by nature and libido.[34] Now, considering that St. Bernard says that where there is libido there is sin, the master of Hales infers that, although a coitus could be meritorious, nevertheless, a conception can never be meritorious; therefore, there will never be sanctification in conception, not even in the Virgin Mary's conception.[35]

31 "Respondeo: Supposito, quod alibi disputatur, quod coitus coniugalis possit esse meritorius, distinguendum quod est considerare coniugalem coitum meritorium secundum quod est actus personae vel naturae. Prout est actus personae, sic est, ibi voluntas movens; prout est actus naturae, sic est ibi natura movens." (Ibid.).

32 "Sed differenter, quia in quantum est ille actus a voluntate movente, sic etiam ibi movet caritas; in quantum est a natura movente, sic etiam ibi movet fomes peccati, quia sic ille actus ordinatus est ad peccatum Adae et ex fomite peccati." (Ibid.).

33 "Voluntas enìm movet ibi secundum ordinem caritatìs, et a parte illa est meritorius; natura autem movet ibi secundum inordinationem fomitis, et a parte illa est libido in coitu et peccatum." (Ibid.).

34 " Sed conceptio sequitur ad coitum et respicit naturam moventem, et non voluntatem. Conceptio enim dicit commixtionem, quae est in principiis seminalibus viri et mulieris, quae commixtio fit per naturam; et ideo natura est movens coniunctum in conceptione; a parte autem illius commixtionis est libido." (Ibid.).

35 " Et propter hoc dicit B. Bernardus: « Quo modo peccatum non fuit, ubi libido non defuit ? » Licet ergo coitus ex una parte possit esse meritorius, nunquam tamen conceptio poterit esse meritoria, et ita nec sanctificatio in conceptione. Et ideo B. Virgo in sua conceptione sanctificari non potuit." (Ibid.).

IV. THE QUESTION OF WHETHER THE VIRGIN MARY WAS SANCTIFIED AFTER CONCEPTION AND BEFORE THE INFUSION OF THE SOUL INTO THE BODY

Next, Alexander examines in his Article III the question of whether the Virgin Mary was sanctified from original sin before the infusion of her soul into the body.[36]

1. EVALUATING THE EVIDENCE IN FAVOR

Again, Alexander begins here by analyzing the arguments that would confirm this possibility. He takes as the first argument of the defenders of the immaculate conception the fact that, according to the Gospel of Luke, when the Virgin Mary after the Annunciation went to visit her cousin Elizabeth, pregnant with John the Baptist, "the child rejoiced for joy in her womb": this is interpreted in the sense that, even though there was not in John the spirit of life, because he was not born, nevertheless the spirit of grace was already in him. Now then – the immaculists deduce – that which is given in John the Baptist cannot be denied to the Virgin Mary; therefore it is evident that her flesh was sanctified before being animated by the infusion of her soul.[37]

As a second favorable demonstration, the pro-immaculists assume what, according to the Holy Scriptures, God said to Jeremiah: "Before I formed you in the womb, I knew you, and before you came out of the belly, I sanctified you."[38] In this regard, the defenders of the thesis in reference point out that God's knowledge is double, depending on whether it is a simple knowledge, which knows good or bad things indifferently, or a knowledge of approval, which only knows good things and approves them. And, as God speaks to Jeremiah according to the knowledge of approval of only good things, it follows

36 "Articulus III. *Utrum B. Virgo post conceptionem ante infusìonem animae fuerìt sanctificata4.* Consequenter quaeritur utrum B. Virgo post suam conceptionem fuerìt sanctificata ante infusionem animae, ita quod caro eius esset sanctificata antequam infunderetur anima in ea." (Ibid., p. 114).

37 "Et ostenditur quod sic: 1. Sicut in Luc. 1,41 habetur de B. Ioanne, quando B. Virgo salutavit Elisabeth post annuntiationem Angeli et factam, scilicet quod conciperet Salvatorem, *exsultavit in gaudio infans in utero,* dicit Glossa «Nondum in eo erat spiritus vitae, et tamen iam erat spiritus gratiae ». Si ergo quod datum est Ioanni non debet negari gloriosae Virgini, patet quod ante animae eius infusionem in carne fuit caro eius sanctificata." (Ibid., 115).

38 2. Item, Ierem. 1,5, dixit Dominus ad Ieremiam: *Priusquam te formarem in utero, novi te, et priusquam exires de ventre, sanctificavi te.* Sed noscere Dei est dupliciter, quia est notitia simplex et est notitia approbationis. Notitia simplex est, qua novit bona et mala indifferenter, notitia approbationis, qua solum novit bona et qua approbat ipsa bona". (Ibid.).

that before the infusion of his soul Jeremiah was already in a good state.[39] But – the standard-bearers of the immaculate conception conclude –, since what is given to Jeremiah cannot be denied to the Virgin, it follows that she was sanctified in the womb before the infusion of her soul.[40]

2. Evaluating the evidence against

As an argument against Mary's sanctification before animation, Alexander argues that nothing belongs to grace that does not at the same time belong to glory, since grace is ordered to glory. Our author assumes in this regard the opinion of St. Augustine, when he says in *De civitate Dei* that the abortive (miscarried fetuses unable to be born) do not belong to the glory of the resurrection, since this only belongs to the living who died; and, since the abortive did not die, since they never had life, they do not belong to the glory of the resurrection.[41] The theologian of Hales rounds off this idea by asserting that the flesh does not belong to glory before its infusion by the soul, since what was never animated will never be glorified, and does not belong in any way to grace; therefore, since sanctification occurs through grace, the flesh (the body) cannot be sanctified before it has been infused by the soul.[42]

3. Arguing his personal opinion

Having analyzed the evidence for and against the sanctification of Mary before being animated by the soul, Alexander reasons his personal position on the matter in these terms: before its animation by the soul, the flesh (the body) cannot be sanctified, because our body is corruptible and lacks by itself the natural possibility of perpetuating itself in being, since the need for perpetuity in being is inherent to it by its union with the rational soul, which is a perpetual

39 "Constat quod Dominus loquitur ad Ieremiam de notitia approbationis; sed illa nunquam est nisi de bono; ergo iam erat Ieremias in statu bono, antequam esset formatus in utero. Sed ante formationem corporis non infunditur anima; ergo ante infusionem animae erat in statu bono." (Ibid.).

40 "Sed quod datum est Ieremiae, non debuit negari B. Virgini; ergo ipsa fuit sanctificata in utero ante infusionem animae." (Ibid.).

41 "Contra: *a.* Nihil pertinet ad gratiam, quod non pertinet ad gloriam, quia gratia ordinata est ad gloriam. Sed Augustinus dicit, in libro *De civitate Dei,* de abortivis quod non pertinent ad gloriam resurrectionis, quia nihil pertinet ad gloriam resurrectionis nisi quod cecidit per mortem; sed illi non ceciderunt per mortem, quia nunquam habuerunt vitam; ergo non pertinent ad resurrectionis gloriam." (Ibid.).

42 "Similiter, cum caro ante infusionem animae nullo modo pertineat ad gloriam, quia dato quod nunquam animetur, nunquam glorificabitur, ergo nullo modo pertinet ad gratiam; sed sanctificatio est per gratiam; ergo ante infusionem animae non potest sanctificari." (Ibid.).

substance. [43] From this our author concludes that the human body, when perfected by the rational life that is substantially united to it, acquires the possibility of perpetual life and the need to be resurrected. On the contrary, other animal and plant beings, which are not ordered or united to a perpetual soul, are corruptible. [44]

Alexander complements his reasoning by specifying that it is evident that the human body receives from its union with the soul the possibility of glory; and, as grace is ordered to glory, so also in a similar way the human body receives the possibility of grace by its union with the soul.[45] And, just as the human body before its animation by the soul has no conditions to be ordered to glory, in an analogous way it lacks conditions to be ordered to grace; therefore, – the English thinker concludes –, before animation by the soul, the body cannot receive grace nor can it be sanctified.[46]

5. THE QUESTION OF WHETHER THE VIRGIN MARY WAS SANCTIFIED AFTER THE INFUSION OF THE SOUL INTO THE WOMB OF HER MOTHER

Finally, Alexander of Hales addresses in his article IV the question of whether the Virgin Mary was sanctified after the infusion of the soul into the womb of Anne. [47]

43 "Solutio: Dicendum quod caro ante animationem nullo modo potest sanctificari. Et ratio huius est, quin corpus nostrum de se est corruptibile nec habet de se naturam perpetuationis ad esse, sed necessitas perpetuitatis esse inest ipsi ex unione ad animam rationalem, quae est substantia perpetua." (Ibid.).

44 "Unde ex hoc quod perficitur et imprimitur ei vita rationalis, ex unione retinet corpus humanum possibilitatem ad vitam perpetuam et necessitatem resurgendi. Sic autem non est in aliis corporibus animatis, quia non habent ordinem nec unionem ad formam perpetuam, quia anima vegetabilis et sensibilis, quae sunt perfectiones aliorum corporum animatorum, sunt corruptibiles." (Ibid.).

45 "Patet ergo quod corpus humanum accipit ex unione ad animam possibilitatem ad gloriam. Cum igitur gratia ordinetur ad gloriam, similiter accipiet possibilitatem suscipiendi gratiam per unionem sui ad animam." (Ibid.).

46 "Sicut ergo corpus ante animationem non habet conditionem per quam possit ordinari ad gloriam, similiter nec conditionem per quam possit ordinari ad gratiam; ergo ante animationem non potest suscipere gratiam; ergo nec sanctificationem, cum sanctificatio sit per gratiam." (Ibid.).

47 "Articulus IV. Utrum B. Virgo post animae infusionem fuerit sanctificata in utero matris suae. Consequenter quaeritur an post infusionem animae fuerit sanctificata in utero matris suae, quamvis ista quaestio mota sit primo Tractatu de Trinitate, ubi quaeritur: Quo modo Deus sit in rebus per gratiam." (Ibid., p. 16).

1. EVALUATING THE EVIDENCE AGAINST

Following his usual scholastic methodology, our author begins by analyzing the arguments (seven, in particular) that would deny such a possibility, the first six of which he takes from St. Augustine. The bishop of Hippo verbalizes objections 1 and 2 in his writing *Ad Dardanum*, when he says that he does not see how men can build a dwelling place for God in themselves if they are not reborn, which is impossible before they are born.[48] Therefore, no one can have God dwelling in them, except if they are reborn, and no one can be reborn before being born; therefore, since sanctification comes from grace indwelling the soul, it is evident that the Virgin Mary could not have been sanctified in her mother's womb before being born.[49] Consequently – Alexander deduces, assuming St. Augustine's sentence –, "the sanctification by which we become temples of God is only possible for the reborn, who can only be born men". [50]

The thinker from Hales draws the third reason against St. Augustine, who, in the case of St. John the Baptist and Jeremiah, sanctified in the womb before being born, assures that, although both received some kind of sanctification, the sanctification we speak of is received through grace.[51] This is explained because, by receiving grace while alive, we become temples of God; and, consequently, the Virgin Mary could not receive grace in the womb nor sanctification before being born.[52]

In the fourth (somewhat confused) proof against it, Alexander, after pointing out, taking up an idea of St. Augustine, that there are two forms of birth,

48 "Et ostenditur quod non fuit sanctificata, 1. sicut dicit Augustinus, Ad Dardanum: «Non video quo modo aedificentur homines in domum Dei ad habendum in se inhabitantem Deum nisi cum fuerint renati, quod non possunt esse antequam nati»." (Ibid.).

49 "Ex hoc sic obicitur: Nullus potest habere Deum inhabitantem in se nisi fuerit renatus, nec potest esse renatus antequam natus; ergo nullus antequam natus potest habere Deum inhabitantem in se; si ergo Deus inhabitat per gratiam, nullus in utero, antequam sit natus, potest habere gratiam; cum ergo sanctificatio fiat per gratiam inhabitantem, patet quod B. Virgo in utero matris suae ante suam nativitatem non potuit sanctificari." (Ibid.).

50 "2. Item, Augustinus, Ad Dardanum: «Illa sanctificatio, qua efficimur singuli templa Dei, non est nisi renatorum, quod nonnisi nati homines esse possunt»." (Ibid.).

51 "3. Sed posset dici quod legitur quod Ioannes et Ieremias fuerunt sanctificati in utero antequam essent nati. — Contra quod obicit Augustinus hoc modo: « [Quamlibet sententiam habeamus] de hominibus constitutis intra materna viscera, utrum existimemus eos aliquo sanctificationis modo donari et hoc propter Ioannem et Ieremiam, tamen illa sanctificatio, qua efficimur templa Dei, non est nisi renatorum quod nonnisi nati homines esse possunt." (Ibid., 116-117).

52 "Sed illa sanctificatio est per receptionem gratiae, quia per receptionem gratiae efficimur templa Dei; ergo B. Virgo in utero non potuit recipere gratiam nec sanctificationem ante suam nativitatem." (Ibid., 116-117).

one in the womb, and the other outside the womb, asserts that no one can obtain a sanctification in the womb, when his mother conceives him, but that he can obtain a sanctification outside the womb, when his mother gives birth to him, because then the flesh has already been infused by the soul.[53] And – the Master of Hales continues –, when Christ says that "If someone is not born again," he refers to the birth outside the womb, when his mother gives birth to him, and not to the birth in the womb, when she conceives him; therefore, since no one can be sanctified before being reborn, as Christ says, so no one can be sanctified in the womb before being born.[54]

Our author takes as a fifth proof against the opinion of St. Augustine, according to which, "if a man could be regenerated in the womb by grace, since he still has time to be born, he would be reborn before being born, which is absurd." From this the English master deduces that he cannot be sanctified by the grace of the Holy Spirit before being born, since to be sanctified is to be reborn; therefore, the Virgin could not have been sanctified in her mother's womb.[55]

Alexander takes as a sixth proof against the opinion of St. Augustine, according to which the sanctification of Jeremiah can be understood as predestination, according to the denomination which the Gospel gives to the sons of God not as not yet reborn, but only as predestined; and, as Christ dies to call the sons of God only as predestined, but not yet regenerated, in a similar way – the Mariologist of Hales deduces – can be understood that sanctification of Jeremiah, since it could not have occurred in the womb before birth.[56]

53 "4. Posset dici ad hoc quod duplex est nativitas, scilicet nativitas in utero et nativitas ex utero. Sanctificationem autem ante nativitatem in utero nemo potest habere, sed ante nativitatem ex utero potest, quia iam est infusa anima in utero carni." (Ibid., 11).

54 "Dominus autem, cum hinc loqueretur, inquit: Nisi quis renatus fuerit denuo etc., eam computans primam nativitatem, quae fit matre pariente, non concipiente, quae fit ex ea, non quae fit in ea»; ergo renasci dicitur respectu nativitatis ex utero quae est matre pariente, et non respectu nativitatis in utero. Item, iam diceretur tertia nativitas, quam Dominus vocat secundam; ergo, cum non possit aliquis sanctificari antequam renasci, non potest aliquis sanctificari in utero." (Ibid.).

55 "5. Item, «si homo regenerari per gratiam in utero potest, quoniam restat illi adhuc nasci, renascitur antequam nascatur; quod fieri nullo modo potest »; ergo nec sanctificari potest per gratiam Spiritus antequam nascatur, quia sanctificari non est nisi renasci; ergo, Virgo non potuit sanctificari in utero." (Ibid.).

56 "6. Item, Augustinus obicit de sanctificatione Ieremiae, diceris: «Illa sanctificatio potest non inconvenienter secundum praedestinationem intelligi, sicut filios Dei appellat Evangelium nondum renatos, sed solum praedestinatos; cum dicitur Ioan. 11,51-52: Christus erat moriturus ut filios Dei congregaret in unum, hic vocat filios Dei secundum praedestinationem solum, scilicet nondum regeneratos »; ergo similiter in illa sanctificatione convenienter potest intelligi. Non est igitur instantia de Ieremia quod possit fieri sanctificatio ante nativitatem ex utero" (Ibid.).

Alexander assumes as a seventh and last proof against sanctification in the womb the warning of St. Jerome, when he assures that one should not believe him except what he extracts from the New or the Old Testament; and, as on the sanctification of the Virgin there is nothing found in either the New or the Old Testament, one should not believe that she was sanctified in the womb.[57]

2. Evaluating the Evidence in Favor

Alexander then analyzes five arguments that prove that the Virgin was sanctified in the womb. According to the first, St. Bernard says in his letter to the canons of Lyon that Jeremiah was sanctified before leaving the mother's vulva, and St. John the Baptist felt the Lord Jesus in his mother's womb. Therefore, the same sanctification in the womb can be affirmed, with even greater reason, of the Virgin Mary.[58]

In the second proof, the theologian of Hales insists on the same ideas, reiterating that, according to prophecy, Jeremiah was sanctified before leaving his mother's womb, and according to a gloss on the Gospel of Luke, John the Baptist was sanctified and received the Holy Spirit while still in the mother's womb.[59]

As a third argument, Alexander assumes what St. Ambrose formulates in a gloss on the passage from the Gospel of Luke, when Elizabeth said that, upon hearing the greeting of her cousin Mary at the Visitation, her child (Elizabeth's) exulted with joy in her womb. Ambrose comments, in this regard, that the mother Elizabeth was not filled with the Holy Spirit before her son John, but that her son, filled with the Spirit of God, filled his mother, and for this reason it is evident that the angel told Mary that her womb would be filled with the Holy Spirit.[60] From this the English Mariologist, assuming the opinion of St. Bernard, concludes that the privilege granted to very few mortals, such as

57 "7. Item, Hieronymus: «Non credas mihi, nisi quod dixeros tibi traxero de Novo vel Veteri Testamento". Sed de sanctificatione Virginis in utero nihil invenitur nec in Novo nec inVeteri Testamento; ergo non debet credi fuisse sanctificata in utero." (Ibid.).

58 "Ad oppositum: a. Bernardus, in Epistola ad Canonicos Lugdunenses: «Lego de Ieremia quod priusquam exiret de vulva, sanctificatus sit et de Ioanne Baptista non secus sentio, qui Dominum in utero sensit»". (Ibid.).

59 "b. Item, Ierem. 1,5, dicit Dominus ad Ieremiam: Priusquam exires de ventre, sanctificavi te, G1ossa 7: - Ioannes etiam sanctificatus fuit in utero, et Spiritum Sanctum accepit»." (Ibid.).

60 "c. Item, Luc. 1,44, ubi dixit Elisabeth ad Mariam: Ut autem facta est vox salutationis tuae in auribus meis, exsultavit infans in gaudio in utero meo, Glossa Ambrosii: « Non prius mater repleta Spiritu Sancto quam filius, sed filius repletus replet et matrem, et apparet quod Angelus dixerat quod Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae »." (Ibid.).

Jeremiah and John the Baptist, of being sanctified in the maternal womb could not be denied to the Virgin Mary; therefore, it is unquestionable that Mary was holy before being born.[61]

In the fourth proof in favor of the sanctification of Mary in the womb, Alexander reinterprets –perhaps somewhat inappropriately– the opinion of St. Bernard, when he says that the Church is not wrong in celebrating the day of the birth of the Virgin, because, if she had been born in sin, there would be no joy or festive celebration, but weeping; therefore, since we must celebrate this feast with joy and solemnity, it is evident that the birth of Mary was holy, because she had been sanctified before being born.[62]

As a fifth and last argument in favor of the belief in the sanctification of the Virgin in the womb, the master of Hales adopts the criterion of St. Anselm, who in his work *De conceptu virginali* asserts that it was fitting that the conception of Christ should be produced by a most pure mother endowed with a purity that would make any greater purity unthinkable below God. According to St. Anselm, God the Father, who had begotten from his own heart an only-begotten Son equal to himself, now decided that he should also have a human mother of such a nature that he should be a common son of God the Father and a virgin mother, on whom the Holy Spirit would operate so that he (Christ) who proceeded from him (God the Father) as God would be conceived and born as a man; therefore, it was fitting that the human conception of Christ should take place in a most pure mother, for whom a greater purity than hers below God would be unthinkable.[63] Consequently, if the Virgin Mary had not been purified and sanctified in the maternal womb, it would be understood that Jeremiah and John the Baptist would have a greater purity than that of the Virgin; and, since it is

61 "Ex iis ergo patet quod Ioannes fuit sanctificatus in utero et similiter Ieremias. Ex iis sic arguit Bernardus: «Quod paucis mortalium constat esse collatum, fas certe non est tantae Virgini fuisse negatum ». Sed constat aliis collatam esse gratiam sanctificationis in utero, sicut Ioanni et Ieremiae, ergo sanctificatio in utero fuit collata Virgini; ergo « mater Domini procul dubio prius fuit sancta quam nata».". (Ibid.).

62 "d. Item, Bernardus: «Non fallitur omnino sancta Ecclesia celebrans » sanctam « eius nativitatis diem ». Sed statui in peccato non debetur gaudium nec solemnitas, sed luctus; ergo, cum nativitati B. Virginis debeatur gaudium et solemnitas, patet quod eius nativitas fuit sancta; ergo B. Virgo prius fuit sancta quam nata, quia si esset nata in peccato, potius esset flendum de sua nativitate quam gaudendum.". (Ibid.).

63 "e. Item, Anselmus, in libro De conceptu Virginali: « Decebat, ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret ea puritate qua maior sub Deo nequit intelligi». Et ponit rationem huiusmodi: «Cui Deus Pater unicum Filium, quem de corde suo genuit aequalem sibi, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis filius, et quam substantialiter Filius sibi matrem facere eligebat, et de qua Spiritus Sanctus operaturus erat, ut de illa conciperetur et nasceretur ille de quo ipse procedebat; et propter hoc decebat ut illius hominis, scilicet Christi, conceptio de matre purissima fieret qua puritate nulla maior possit intelligi sub Deo ».". (Ibid., 117-118).

impossible to think of a greater purity than that of Mary, it follows that she was sanctified before being born.[64]

3. ARGUING HIS OPINION

After having examined the reasons for and against the thesis in question, Alexander of Hales forcefully expresses his opinion in these synthetic terms:

> It must be granted that the glorious Virgin was sanctified before she was born after the infusion of her soul into her body in the womb of her mother; and it must also be granted that she was enriched with a gift of grace greater than any other being. [65]

To conclude, Alexander responds to the seven objections he previously set forth as opposed to the thesis defended. Our author refutes the first six, raised by St. Augustine, saying that regeneration, produced by the sacraments according to the common law, is different from sanctification, produced by a special grace of the Holy Spirit according to a private law.[66] Therefore, although God has granted the sacraments the virtue and power to sanctify, he (God) can nevertheless sanctify and justify by the grace of the Holy Spirit without the need for the sacraments to be received.[67] The theologian of Hales completes his reasoning by saying that the sanctification corresponding to all men only occurs among those who are born, since it is produced by the sacraments; but the sanctification which is by the grace of a prerogative of the Holy Spirit can occur in the womb; and the sanctification of the Virgin, of Jeremiah and of John the Baptist was by the grace of a prerogative of the Holy Spirit, which is valid to a greater extent in the sanctification of the Virgin Mary.[68]

64 "Sed si non esset purificata et sanctificata in utero, iam intelligeretur maior puritas in Ioanne et Ieremia quam in Virgine; si ergo in illis non potest intellìgi maior puritas quam in Virgine, relinquitur quod prius fuit B. Virgo sanctificata quam nata.". (Ibid., 118).

65 "Solutio: Concedendum est quod gloriosa Virgo ante suam nativitatem post infusionem animae in suo corpore fuit sanctificata in utero matris suae; et concedendum etiam quod maiori dono gratiae fuit ditata quam aliquis alius." (Ibid.).

66 "Ad obiecta]: 1-6. Ad rationes autem Augustini dicendum quod est regeneratio quae est per gratìam sacramentorum, et haec est secundum legem communem. Est alia, quae est per gratiam Spiritus Sancti, et haec est secundum legem privatam, quia, sicut dicit Augustinus, « Deus non alligavit virtutem suam sacramentis »." (Ibid.).

67 "Unde quamvis dederit virtutem sacramentis et potentiam sanctificandi, nihilominus potest ipse iustificare et sanctificare per gratiam Spiritus Sancti sine susceptione sacramenti; unde sine sacramento potest dare gratiam." (Ibid.).

68 "sanctificatio pertinens ad omnes non potest esse nisi hominis nati, quia est per sacramenta; sed illa, quae est per gratiam praerogativae Spiritus Sancti, potest esse in utero. […] Sanctificatio autem B. Virginis,

Alexander replies to the seventh objection by arguing that although the sanctification of the Virgin Mary is not expressly read of in any passage of the Old or New Testament, yet it may be read metaphorically in the verse of the Psalm, "The Most High hath sanctified his tabernacle," for this sanctification of the Virgin was prefigured in many passages of the Old and New Testament.[69] The Master of Hales complements this reasoning by saying that, in a similar way, in the Old and New Testaments it is read that Jeremiah and John the Baptist were sanctified in the womb, and, therefore, what was granted to those two men cannot be denied to Mary; and thus faith and reason confirm that it is to be believed that what happened with the sanctification of Jeremiah and John the Baptist in the mother's womb happened also with the Virgin Mary, who, in a still more strong way than in the two cases cited, was sanctified in the mother's womb.[70]

IV. CONCLUSIONS

Alexander of Hales is the first Franciscan theologian of the 13th century to deny belief in Mary's immaculate conception. To argue his denial, he poses that the question "In what state could the Virgin be sanctified" can have four possible alternatives: whether she was sanctified before conception; whether she was sanctified at her conception; whether she was sanctified after conception and before the infusion of the soul into the body; and, finally, whether she was sanctified after the infusion of the soul into her mother's womb. Our author analyzes each of these four alternatives argumentatively, following the scholastic methodology of first analyzing the evidence in favor, then the evidence against, before reasoning his own opinion on the matter.

To the first question, whether the Virgin Mary was sanctified before conception, Alexander asserts that, although Mary's parents, Joachim and Anna, could be holy as persons by the grace received, they could not be holy as to their nature, necessarily contaminated by original sin derived from the intercourse of

Ioannis et Ieremiae fuit praerogativae per gratiam Spiritus Sancti et per legem privatam, et maxime sanctificatio B. Virginis." (Ibid.).

69 "7. Ad aliud dicendum quod, etsi sanctificatio B. Virginis in utero non legatur expressa, legiter tamen in significatione — Psalmus: Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus — quia prefigurata fuit in multis locis in Veteri et Novo Testamento." (Ibid.).

70 "Similiter legitur in ratione fidei in Veteri et Novo Testamento; nam legitur de Ioanne et Ieremia quod sanctificati fuerint in utero, sed quod aliis est concessum, non est tantae Virgini negatum. Et ita fides est et ratio fidei, quia credendum est, ex quo illi fuerunt sanctificati in utero, quod similiter B. Virgo, et multo fortius, fuit sanctificata in utero.". (Ibid.).

their respective parents; therefore, by transmitting that contaminated nature to their daughter Mary when they conceived her, she could not be holy before being conceived.

To the second question, our author also denies that the Virgin Mary was sanctified at her conception. In this sense, he fully assumes the dominant opinion currently that conception resulting from intercourse– with the mixture of the seminal principles of man and woman –is moved naturally by the libido, and depends on the movement of nature, not that of the will. Now, adopting the thesis of St. Bernard of Clairvaux that where there is libido there is sin, Alexander deduces that, although a coitus like that of Joachim and Anne could be meritorious, nevertheless, a conception can never be meritorious, because it is contaminated by libido, and, therefore, there will never be sanctification in conception, not even in that of Mary.

Hales' theologian also denies the third alternative as to whether the Virgin Mary was sanctified after conception and before the infusion of the soul into the body. In his judgment, the human body receives from its union with the soul the possibility of glory; and, as grace is ordered to glory, so also the human body receives the possibility of grace by its union with the soul. And, just as the human body before its animation by the soul has no possibility of being ordered to glory, in an analogous way it also lacks the conditions to be ordered to grace. Hence our author concludes that the body (including that of the Virgin) cannot receive grace nor be sanctified before it is animated by the soul.

To the fourth question, whether the Virgin Mary was sanctified after the infusion of the soul into the womb of her mother, Alexander of Hales answers positively. According to him, although the sanctification corresponding to all men only occurs among those who are born, since it is produced by the sacraments, nevertheless, the sanctification produced by the grace of a prerogative of the Holy Spirit can occur in the womb; and the sanctification of Mary, Jeremiah, and John the Baptist was by the grace of an exclusive prerogative of the Holy Spirit, which is valid to a greater extent in the sanctification of the Virgin. And if faith and reason confirm that we must believe what the Bible says about the sanctification of Jeremiah and John the Baptist in the mother's womb, we must rationally believe and accept that this also happened with the Virgin Mary, who, in a much greater way than in the two cases cited, was sanctified in the womb of her mother Anna.

REFERENCES

1. PRIMARY SOURCES

Alexander Halensis. *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica. Tomus IV. Liber Tertius (Textus)*. Ad Claras Aquas: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1948.

Alexander Halensis. *Inquisitio Unica. De Verbo incarnato. Tractatus Secundus. De Conceptione et Nativitate. Quaestio II. De sanctitate conceptionis. Membrum II. De sanctificatione B. Virginis in conceptione sua*. In *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica. Tomus IV. Liber Tertius (Textus)*. Ad Claras Aquas: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1948, 111-121.

2. BIBLIOGRAPHY

Cecchin, Stefano M. *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*. Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2003.

Cecchin, Stefano M., ed. *La "Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione*. Atti del Congresso Mariologico Francescano, S. Maria degli Angeli-Assisi, 4-8 dicembre 2003). Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2005.

Cecchin, Stefano M. "L'influsso della mariologia francescana sullo sviluppo dell'Immacolata Concezione". In *Signum magnum apparuit in caelo. L'immacolata segno della Bellezza e dell'Amore di Dio*, edited by Francesco Lepore, 65-106. Pontificia Accademia Mariana Internationalis, 2005.

Cecchin, Stefano M. *La Madre del Signore nel pensiero francescano. Introduzione, cronistoria, biobibliografía per lo studio della mariología francescana*. Pontificia Accademia Mariana Internationalis, 2021.

Dal Gal, Niccolò. *L'opera dei francescani attraverso i secoli per il trionfo dell'Immacolata*. Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, 1905.

De Fiores, Stefano, "Immacolata. I. Il lungo proceso storico-teologico verso la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione". In *Nuovo Dizionario di Mariologia,* edited by Stefano De Fiores & Salvatore Meo, San Paolo, 1986, 613-619.

De Fiores, Stefano, and Salvatore Meo, eds. *Nuovo Dizionario di Mariologia,* San Paolo, 1986.

Lepore, Francesco, ed. *Signum magnum apparuit in caelo. L'immacolata segno della Bellezza e dell'Amore di Dio* (Atti del Convegno Diocesano, Benevento, 20-23 maggio 2004). Pontificia Accademia Mariana Internationalis, 2005.

Longpré, Éfrem, "La scuola teologica francescana nello sviluppo del dogma dell'Immacolata Concezione". In *L'Immacolata Concezione. Storia ed esposizione*

del dogma, VIII settimana di Spiritualità all'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano 9-10 maggio 1954). Società Editrice Vita e Pensiero, 1954, 41-64.

Mariotti, Candido. *L'Immacolata Concezione di Maria ed i francescani in occasione del cinquantesimo dalla dommatica definizione*. Tipografia del Collegio di San Bonaventura, 1904.

Pauwels, Pierre. *I francescani e l'Immacolata Concezione*. Tipografia Sallustiana, 1904.

Piacentini, Ernesto. *L'Immacolata Madre: a 150 anni dalla definizione dogmatica*. Associazione Culturale Leone Veuthey, 2004.

Salvador-González, José María. "Saint Bonaventure's Doctrine on the Virgin Mary's Immaculate Conception". *Religions* 14/7 (2023): 1-15. DOI: https://doi.org/10.3390/rel14070930

Salvador-González, José María. "The arguments of John Duns Scotus in defense of Mary's Immaculate Conception", *Biblica et Patristica Thoruniensia* 17/2 (2024): 215-238. DOI: https://doi.org/10.12775/BPTh.2024.012

Scaramuzzi, Diomede. *L'evoluzione del dogma dell'Immacolata nell'Ordine francescano. Conferenza storica letta nella solenne Accademia in onore dell'Immacolata tenuta dai Frati Minori di Bitonto il 27 novembre 1904,* Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, 1905, 7-27.

Serra, Aristide. "Immacolata. II. Fondamenti biblici". In *Nuovo Dizionario di Mariologia*, edited by Stefano De Fiores, and Salvatore Meo (eds.), San Paolo, 1986,
619-625.

José María Salvador-González
Facultad de Geografía e Historia
Universidad Complutense de Madrid
C/ Profesor Aranguren, s/n, Ciudad Universitaria,
28040 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0001-6854-8652

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 541-574, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.541

CIUDADANÍA ECLESIAL EN UNA IGLESIA CONSTITUTIVAMENTE SINODAL

ECCLESIAL CITIZENSHIP IN A CONSTITUTIVELY SYNODAL CHURCH

JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO
Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 02/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

Partiendo de la reflexión sobre la eclesiología conciliar y el modelo de Iglesia Pueblo de Dios que se deriva del Concilio Vaticano II, la noción de "ciudadanía eclesial" puede ayudarnos a comprender mejor la condición de fiel cristiano en el contexto de la sinodalidad. El estudio analiza cómo los miembros del Pueblo de Dios están llamados a participar activamente en la vida y misión de la Iglesia, examinando los principales elementos que configuran esta "ciudadanía eclesial": el sentido de pertenencia, el crecimiento espiritual, la participación activa, la apertura e inclusión, el diálogo y la escucha, el discernimiento y la toma de decisiones, así como el ejercicio de autoridad y liderazgo en clave evangélica. Además, se abordan desafíos contemporáneos, como el clericalismo y el papel de la mujer, proponiendo caminos hacia una participación más plena y responsable de todos los fieles, hombres y mujeres, en la construcción de una Iglesia sinodal y misionera.

Palabras clave: sinodalidad, Pueblo de Dios, jerarquía, comunión, participación, misión.

ABSTRACT

Starting from a reflection on conciliar ecclesiology and the model of the Church as the People of God derived from the Second Vatican Council, the notion of "ecclesial citizenship" can help us to deep understanding the condition of the Christian faithful in the context of synodality. The study analyzes how the members of the People of God are called to participate actively in the life and mission of the Church, examining the main elements that configure this "ecclesial citizenship": a sense of belonging, spiritual growth, active participation, openness and inclusion, dialogue and listening, discernment and decision-making, as well as the exercise of authority and leadership in an evangelical key. In addition, consider contemporary challenges such as clericalism and the role of women, proposing ways towards a fuller and more responsible participation of all the faithful, men and women, in the construction of a synodal and missionary Church.

Keywords: synodality, People of God, hierarchy, communion, participation, mission.

INTRODUCCIÓN

El concepto de "ciudadanía eclesial" no es un término técnico establecido en la doctrina de la Iglesia, ni tampoco en el derecho canónico, pero en el contexto de la reflexión sobre la Iglesia en clave sinodal, puede sernos útil para delinear mejor la condición de fiel en lo que se refiere a su participación y responsabilidad en la misión dentro de la comunidad cristiana y de cara al mundo. El Papa León XIV nos invita a reconocernos, siguiendo las huellas de San Agustín, como ciudadanos de la ciudad terrena, peregrinos hacia la ciudad de Dios, la Jerusalén celeste que es nuestra patria y que nos compromete con la ciudad

terrena[1], llamados a construir la comunión, como reza su lema episcopal (ahora pontificio): *In Illo uno unum*, que significa "En el Uno, somos uno"[2].

Esta "ciudadanía eclesial" puede definirse como la participación activa, consciente y responsable de los fieles en la vida y misión de la Iglesia, consecuencia directa de nuestra condición de fieles cristianos (*christifideles*) en cuanto miembros del Pueblo de Dios, incorporados a Cristo por el bautismo. Ser "ciudadano eclesial" es desarrollar con toda su amplitud la condición de fiel, lo que implica, por una parte, vivir en comunión con los demás miembros de la Iglesia y con sus pastores, pero al mismo tiempo implica corresponsabilidad compartida, pues cada miembro es sujeto activo de la misión, tiene algo que aportar, no es un simple receptor pasivo.

Todos estos elementos, que ya estaban apuntados en el documento de la Comisión Teológica Internacional[3], han sido más ampliamente reflexionados en el Sínodo sobre la Sinodalidad y tienen sus evidentes consecuencias en el modo de aplicar la normativa canónica a la vida de la Iglesia. El Documento final de la Asamblea[4] recoge los frutos del proceso de discernimiento y ofrece orientaciones para que la Iglesia viva en comunión, participación y misión, y aunque no es un texto "estrictamente normativo", el Papa Francisco llamaba a las Iglesias locales a implementarlo de manera coherente y a discernir los pasos necesarios para su aplicación en contextos específicos, entregándolo a la Iglesia

1 León XIV, "Mensaje para la IX Jornada mundial de los pobres (16 de noviembre de 2025)". *Il Bolletino* 0406 (2025): https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2025/06/13/0406/00729.html: "La ciudad de Dios, en consecuencia, nos compromete con las ciudades de los hombres. Estas deben, desde ahora, comenzar a parecerse a ella. La esperanza, sostenida por el amor de Dios derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo (cf. Rm 5,5) transforma el corazón humano en tierra fértil, donde puede brotar la caridad para la vida del mundo".

2 Este lema refleja la herencia agustiniana del Papa León XIV, y está adaptado de un extracto de la Exposición de San Agustín sobre el Salmo 127: "Aunque los cristianos somos muchos, en un solo Cristo somos uno". En una entrevista de 2023 en *Vatican News* en la que hablaba de su lema, el entonces cardenal Prevost explicó: "Como se desprende de mi lema episcopal, la unidad y la comunión forman parte del carisma de la Orden de San Agustín, así como de mi forma de actuar y pensar. Creo que es fundamental promover la comunión en la Iglesia, y sabemos bien que comunión, participación y misión son las tres palabras clave del Sínodo. Por lo tanto, como agustino, para mí promover la unidad y la comunión es fundamental".

3 Comisión Teológica Internacional, *La Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2 de marzo de 2018). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302 sinodalita _sp.html

4 Francisco - XVI Asamblea general del Sínodo de Obispos. Segunda sesión (2-27 de octubre 2024). Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión. Documento final (DF). https://www.synod.va/content/dam/ synod/news/2024-10-26_final-document/ESP---Documento-finale.pdf

entera como "una guía que pertenece al Magisterio ordinario del Papa"[5]. Ahora, León XIV nos vuelve a recordar la importancia de continuar con el camino iniciado por Francisco para que la sinodalidad se convierta en una forma de pensar y de querer, un modo de actuar como Iglesia[6].

Pero antes de meternos de lleno en el asunto central (cómo desarrollar plenamente la condición de fiel cristiano desde la noción de "ciudadanía eclesial"), me parece útil comenzar recordando sumariamente los conceptos básicos de la eclesiología conciliar que nos ayudarán a enmarcar histórica y teológicamente el modelo de Iglesia desde el que entender esta "ciudadanía eclesial" como una responsabilidad a la que todo fiel cristiano está llamado.

I. EL GIRO CONCILIAR EN EL MODELO DE IGLESIA

La enseñanza del Concilio Vaticano II sobre el Pueblo de Dios[7] ha contribuido significativamente a la comprensión contemporánea de la naturaleza y la misión de la Iglesia, "constitutivamente sinodal"[8], promoviendo una visión más participativa y colectiva de la comunidad cristiana[9]. Desde ella se concibe como Pueblo de Dios, elegido por Él, donde se realizan las antiguas promesas, pueblo propiedad de Dios. Se acentúa el aspecto de igualdad fundamental de todos los bautizados, aunque los modos de realización de la misión sean diversos. También se acentúa la dimensión de la responsabilidad en la única misión. Esta enseñanza está inseparablemente conexa con la de la Iglesia Cuerpo de Cristo[10],

5 Francisco, "Nota di accompagnamento del Documento finale della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi" (25 de noviembre de 2024). *Il Bolletino* 0934 (2024): https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/ 11/25/0934/01866.html

6 León XIV, "Udienza ai Vescovi della Conferenza Episcopale Italiana" (17 de junio de 2025). *Il Bolletino* 0430 (2025): https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2025/06/17/0420/00754.html "La sinodalità diventi mentalità, nel cuore, nei processi decisionali e nei modi di agire".

7 Todo el capítulo II de *Lumen Gentium* está dedicado a explicitarlo.

8 CTI, *La Sinodalidad*, nn. 1, 5, 42, 50, 70,76, 94,120. Así aparece, en el Documento Final de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, asumido por el Papa Francisco como Magisterio pontificio: "Con este documento, la Asamblea reconoce y testimonia que la sinodalidad, dimensión constitutiva de la Iglesia, ya forma parte de la experiencia de muchas de nuestras comunidades" (DF 12).

9 DF 5: "En efecto, el camino sinodal está poniendo en práctica lo que el Concilio enseñó sobre la Iglesia como Misterio y Pueblo de Dios, llamada a la santidad a través de una conversión continua que nace de la escucha del Evangelio. En este sentido, constituye un verdadero acto de una ulterior recepción del Concilio, prolongando su inspiración y relanzando su fuerza profética para el mundo de hoy".

10 La imagen del Cuerpo de Cristo se deriva de la enseñanza bíblica, especialmente de las cartas de San Pablo (1Cor 12, 12-27)". El Concilio reafirmó y desarrolló esta imagen, destacando la conexión íntima entre Cristo (cabeza) y la Iglesia (cuerpo), así como la unión de los fieles entre sí en Cristo: al igual que el cuerpo tiene muchas partes que cumplen funciones diferentes, pero están unidas en un solo cuerpo, así también

Templo el Espíritu Santo[11] y Sacramento universal de salvación[12], todos ellos predicados del único sujeto que es el Pueblo de Dios[13].

Esta Iglesia Pueblo de Dios es "comunión", idea central del Concilio Vaticano II que, en sus diversas y complementarias acepciones[14], implica a la vez una dimensión trascendente (con Dios) y una dimensión inmanente (entre los hombres)[15] que se manifiesta a través de las relaciones sociales visibles propias de los que participan de ella. La comunión entre los creyentes no excluye la

los creyentes forman un solo cuerpo en Cristo, con diversidad de dones y funciones, pero unidos en un solo Espíritu (*LG* 32). CTI, *La Sinodalidad*, n. 58: "La sinodalidad es una expresión viva de la catolicidad de la Iglesia comunión. En la Iglesia, Cristo está presente como la Cabeza unida a su Cuerpo (Ef 1,22-23) de modo que de Él recibe la plenitud de los medios de salvación".

11 *LG* 4: "El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo (cf. 1 Co 3,16; 6,19), y en ellos ora y da testimonio de su adopción como hijos (cf. Ga 4,6; Rm 8,15-16 y 26). Guía la Iglesia a toda la verdad (cf. Jn 16, 13), la unifica en comunión y ministerio, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos (cf. Ef 4,11-12; 1 Co 12,4; Ga 5,22)".

12 La Iglesia es también sacramento universal de salvación, signo visible de la salvación traída por Jesucristo, donde lo exterior (lo institucional) es necesario para que exista lo interior (la comunidad de gracia presente entre nosotros) y donde la autoridad pasa de tener una interpretación meramente jurídica a una interpretación sacramental: puesta al servicio de los demás. Como afirma *LG* 9: "Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salutífera. Debiendo difundirse en todo el mundo, entra, por consiguiente, en la historia de la humanidad, si bien trasciende los tiempos y las fronteras de los pueblos".

13 CTI, *La sinodalidad*, 55: "La vida sinodal es testimonio de una Iglesia constituida por sujetos libres y diversos, unidos entre ellos en comunión, que se manifiesta en forma dinámica como un solo sujeto comunitario que, afirmado sobre la piedra angular que es Cristo y sobre columnas que son los Apóstoles, es edificado como piedras vivas en una «casa espiritual» (cfr. 1 Pe 2,5), «morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2,22)".

14 "Los diferentes significados de *communio* tienen un eje principal, un sentido profundamente teológico, relacionado con la comunión con el Dios trinitario: Dios Padre creó al hombre y lo llamó para participar (*ad participandam*) de la vida divina (*LG* 2), de modo que, la razón más alta de la dignidad humana reside en la vocación a la comunión con Dios (*GS* 19). Esta participación es descrita como *societas* (*DV* 2) y como *pax et communio* (*AG* 3, *GS* 19). La comunión se realiza en Jesucristo (*LG* 3), el único mediador, el Dios que asume la naturaleza humana para que nosotros participemos de la naturaleza divina (*AG* 3, *GS* 22). Esta comunión también es obra del Espíritu, quien mueve a los hombres a la unidad con Dios (*LG* 4, *AG* 4). La Iglesia es el icono de la comunión trinitaria del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (*UR* 2)" (Jaime González Argente, "La noción de Iglesia como comunión en el lenguaje del derecho eclesial". *Anuario de Derecho Canónico* 5 [2016]: 108).

15 Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Communionis notio*, sobre algunos aspectos de la Iglesia Considerada como comunión (28 de junio de 1992), n. 4: "La comunión implica siempre una doble dimensión: vertical (comunión con Dios) y horizontal (comunión entre los hombres) [...] Es al mismo tiempo invisible y visible. En su realidad invisible, es comunión de cada hombre con el Padre por Cristo en el Espíritu Santo, y con los demás hombres copartícipes de la naturaleza divina, de la pasión de Cristo, de la misma fe, del mismo espíritu. En la Iglesia sobre la tierra, entre esta comunión invisible y la comunión visible en la doctrina de los Apóstoles, en los sacramentos y en el orden jerárquico, existe una íntima relación". https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_sp.html

diversidad de vocaciones y misiones, ni tampoco las diferentes responsabilidades; muy al contrario, las exige[16].

Desde la comunión se entiende también la variedad de las Iglesias particulares que no perjudican la unidad de la Iglesia entera, sino que más bien la expresan[17]. El mismo hecho de la existencia de las diversas Iglesias orientales católicas junto a la Iglesia latina es una verdadera riqueza que no perjudica, sino que posibilita la comunión[18]. Trabajar para que esta comunión sea una realidad plena también con otras Iglesias y comunidades cristianas es una exigencia del camino sinodal[19].

El Concilio une esta noción de comunión a la eucaristía que, por obra del Espíritu Santo lleva a la comunión con Cristo y con la Trinidad[20]. De ella, por

16 DF 32; "Valorando todos los carismas y ministerios, la sinodalidad permite al Pueblo de Dios anunciar y testimoniar auténtica y eficazmente el Evangelio a las mujeres y a los hombres de todo lugar y tiempo, haciéndose "sacramento visible" (*LG* 9) de la fraternidad y unidad en Cristo querida por Dios. Sinodalidad y misión están íntimamente ligadas: la misión ilumina la sinodalidad y la sinodalidad impulsa a la misión".

17 CTI, *La Sinodalidad*, n. 52: "La dimensión sinodal de la Iglesia implica la comunión en la Tradición viva de la fe de las diversas Iglesias locales entre ellas y con la Iglesia de Roma, tanto en sentido diacrónico – *antiquitas* – como en sentido sincrónico – *universitas*". DF 37: "Además, el proceso sinodal ha puesto de relieve el patrimonio espiritual de las Iglesias locales, en las cuales, y a partir de las cuales existe la Iglesia católica, y la necesidad de articular sus experiencias". DF 38: "La Iglesia entera ha sido siempre una pluralidad de pueblos y lenguas, de Iglesias con sus ritos, disciplinas y patrimonios teológicos y espirituales particulares, de vocaciones, carismas y ministerios al servicio del bien común".

18 Mirian Cortés Diéguez, "Las codificaciones canónicas latina y oriental: Treinta años entre diversidad y concordia". *Cauriensia* XVI (2021): 305: "Esta diversidad oriental fue sancionada por los santos padres, considerados portadores de la Tradición de la Iglesia, y sucesivamente por los concilios ecuménicos. La Iglesia católica entiende que tal variedad en nada perjudica la unidad eclesial, sino que, por el contrario, se hace necesaria para explicitarla en toda su riqueza y ponerla al servicio de su misión".

19 DF 23: "El ecumenismo es ante todo una cuestión de renovación espiritual. Exige procesos de arrepentimiento y de sanación de la memoria, de las heridas del pasado, hasta la valentía de la corrección fraterna en un espíritu de caridad evangélica". DF 40: "Reafirmamos el compromiso de la Iglesia católica de continuar e intensificar el camino ecuménico con los demás cristianos, en virtud de nuestro Bautismo común y en respuesta a la llamada a vivir juntos la comunión". Elias Wolff, "Por uma sinodalidade ecumênica na Igreja". *Cauriensia* XIX (2024): 580: "A vida de uma Igreja precisa interagir com as demais por um intercâmbio e enriquecimento mútuos que caracterizam a 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".

20 *LG* 7; *AG* 39; *UR* 15a. CTI, *La Sinodalidad*, n. 43: "La Iglesia, llamada de *Trinitate plebs adunata*, como Pueblo de Dios está habilitada para orientar su camino en la misión «hacia el Padre, por medio del Hijo en el Espíritu Santo». De esta manera la Iglesia participa, en Cristo Jesús y mediante el Espíritu Santo, en la vida de comunión de la Santísima Trinidad destinada a abrazar a toda la humanidad". DF 31: "En el contexto de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios, el concepto de comunión expresa la sustancia profunda del misterio y de la misión de la Iglesia, que tiene en la celebración de la Eucaristía su fuente y su culmen, es decir, la unión con Dios Trinidad y la unidad entre las personas humanas que se realiza en Cristo por medio del Espíritu Santo".

la cual los fieles participan de la vida divina, fluye una relación entre todos los miembros de la Iglesia y entre todas las Iglesias[21].

La comunión puede entenderse desde el ámbito jerárquico (se fundamenta en el sacramento del orden y crea un vínculo orgánico y estructural entre el Papa como cabeza del Colegio episcopal, y los presbíteros y diáconos con el orden episcopal); desde el punto de vista universal (todos los bautizados bajo la guía del Sumo Pontífice y el Colegio episcopal); desde la comunión particular (el obispo como garante de la comunión en la Iglesia a él encomendada); o a nivel local (la comunión de la parte del pueblo con su presbítero que hace presente al obispo). Incluso podemos ampliar esta reflexión a dos aspectos más de la comunión presentes en la doctrina y en la legislación: la "comunión presbiteral" (que se funda en la íntima fraternidad sacramental, como afirma PO8) y la "comunión parroquial" (la integran todas las personas que colaboran en la pastoral parroquial, c. 529 §2)[22].

Si el sacerdocio común de los fieles significa que todos los bautizados comparten el sacerdocio de Cristo y, por tanto, tienen el deber y la responsabilidad de ofrecer sus vidas como sacrificio vivo, viviendo de acuerdo con los mandamientos de Dios y proclamando su mensaje de amor y redención en el mundo, el sacerdocio ministerial, por su parte, se refiere al orden sagrado conferido a ciertos miembros de la Iglesia (obispos y presbíteros) para ejercer funciones ministeriales de presidencia y guía del Pueblo de Dios, administración de los sacramentos y enseñanza en nombre de Cristo. Los diáconos, por su parte, son ordenados para el servicio de la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad[23].

La relación entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles se basa en la afirmación doctrinal de que los ministros ordenados existen para servir y facilitar el crecimiento y la participación de todos los creyentes en la vida de la Iglesia[24]. Los sacerdotes, en lugar de ser vistos como una clase

21 *LG* 13c; *UR* 7c.14a.15a; *OE* 2; *GS* 38b; *AG* 37d.

22 Cf. José San José Prisco, *Sinodalidad: perspectivas teológicas, canónicas y pastorales* (Sígueme, 2022), 44-47.

23 Cf. *CIC* 1983, c. 1009 §3. DF 73: "Servidores de los misterios de Dios y de la Iglesia (cf. *LG* 41), los diáconos son ordenados "no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio" (*LG* 29). Lo ejercen en el servicio de la caridad, en el anuncio y en la liturgia, mostrando en cada contexto social y eclesial en el que están presentes la relación entre el Evangelio anunciado y la vida vivida en el amor, y promoviendo en toda la Iglesia una conciencia y un estilo de servicio hacia todos, especialmente hacia los más pobres".

24 *LG* 10: "El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo.".

separada o superior dentro de la Iglesia, están llamados a ser servidores y facilitadores de la participación activa de los fieles en la única misión de la Iglesia que todos, en estrecha colaboración, están llamados a llevar a cabo en el mundo[25]. Esta misión implica anunciar el Evangelio, promover la justicia, la paz y la caridad, y estar abiertos al diálogo con el mundo[26].

Cada miembro, independientemente de su vocación, estado de vida, o carisma contribuye al bien del Cuerpo entero. La Iglesia acoge a todas las razas y culturas de la tierra[27] y en ella se destaca la diversidad de dones carismas y funciones, pero también el hecho de la comunión: todos están unidos en Cristo. Por eso es necesario un permanente intercambio de dones que implica a todos y cada uno de los fieles, así como un intercambio de dones entre Iglesias[28].

> La conversión pastoral para la puesta en práctica de la sinodalidad exige que se superen algunos paradigmas, todavía frecuentemente presentes en la cultura eclesiástica, porque expresan una comprensión de la Iglesia no renovada por la eclesiología de comunión. Entre ellos: la concentración de la responsabilidad de la misión en el ministerio de los Pastores; el insuficiente aprecio de la vida consagrada y de los dones carismáticos; la escasa valoración del aporte específico cualificado, en su ámbito de competencia, de los fieles laicos, y entre ellos, de las mujeres[29].

25 *LG* 30: "Saben los Pastores que no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia en el mundo, sino que su eminente función consiste en apacentar a los fieles y reconocer sus servicios y carismas de tal suerte que todos, a su modo, cooperen unánimemente en la obra común". DF 28: "En términos simples y sintéticos, podemos decir que la sinodalidad es un camino de renovación espiritual y de reforma estructural para hacer a la Iglesia más participativa y misionera, es decir, para hacerla más capaz de caminar con cada hombre y mujer irradiando la luz de Cristo".

26 *LG* 36: "Contribuyan eficazmente a que los bienes creados, de acuerdo con el designio del Creador y la iluminación de su Verbo, sean promovidos, mediante el trabajo humano, la técnica y la cultura civil, para utilidad de todos los hombres sin excepción; sean más convenientemente distribuidos entre ellos y, a su manera, conduzcan al progreso universal en la libertad humana y cristiana".

27 *LG* 13: "Así, pues, el único Pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra, pues de todas ellas reúne sus ciudadanos, y éstos lo son de un reino no terrestre, sino celestial [...] La Iglesia o el Pueblo de Dios, introduciendo este reino, no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta y asume, y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno".

28 *LG* 13: "En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia, de tal modo que el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad". CTI, *La Sinodalidad*, n. 61: "Las Iglesias locales son sujetos comunitarios que realizan de modo original el único Pueblo de Dios en los diferentes contextos culturales y sociales y comparten sus dones en un intercambio recíproco para promover «vínculos de íntima comunión»". Cf. DF 120-123.

29 CTI, *La Sinodalidad*, n. 105.

II. LA "CIUDADANÍA ECLESIAL"

"Ciudadano", como señala la RAE, es una "persona considerada como miembro activo de un Estado, titular de derechos políticos y sometido a sus leyes". Desde este punto de vista, ser ciudadano significa participar plenamente en la vida de una comunidad política, con derechos y deberes que permiten a la persona contribuir al bien común, en un marco de justicia, libertad y responsabilidad solidaria. Esta participación tiene ciertas connotaciones: ha de ser plena, es decir, que no basta con pertenecer nominalmente a una comunidad, sino que el ciudadano debe ser activo, no un mero espectador; ha de estar necesariamente inserta en una comunidad pues se ejerce en relación con otros, en el contexto de una sociedad organizada; ha de estar sujeta a un marco normativo donde se expliciten los derechos civiles, políticos y sociales así como los deberes éticos y legales; y ha de estar ordenada al bien común, no solo al interés personal.

Lo que se predica del "ciudadano del mundo" se puede trasladar, con las peculiaridades propias de la Iglesia, sociedad ciertamente humana, visible, pero también sociedad espiritual fundada por Cristo y con fin sobrenatural[30], al "ciudadano de la Iglesia" o fiel cristiano, que es el término clásico utilizado para hablar de los miembros que componemos la Iglesia católica, tal y como lo define el mismo Código de Derecho canónico:

> 204 § 1. Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el Pueblo de Dios y, hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo.

Este canon es un canon constitucional donde aparecen los tres rasgos fundamentales de la condición de fiel cristiano: la incorporación a Cristo por el bautismo que tiene como consecuencia la integración al Pueblo de Dios y la participación en la misión de Cristo en su tripe dimensión: profética –anuncio de la Palabra–[31], sacerdotal –participación en la vida litúrgica y sacramental y

30 Catecismo de la Iglesia Católica, n. 771: "Cristo, el único Mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y amor, como un organismo visible. La mantiene aún sin cesar para comunicar por medio de ella a todos la verdad y la gracia. La Iglesia es a la vez: «sociedad [...] dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo Místico de Cristo; el grupo visible y la comunidad espiritual; la Iglesia de la tierra y la Iglesia llena de bienes del cielo». Estas dimensiones juntas constituyen una realidad compleja, en la que están unidos el elemento divino y el humano (*LG* 8)".

31 Se trata de profundizar en el sentido de la fe, el asentimiento de las verdades de fe y costumbres y el testimonio de la vida de acuerdo con la fe. Como nos recuerda Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* n. 41:

ofrecimiento de la propia existencia–, y real –servicio de la caridad y construcción de la comunión–[32].

Del bautismo brota la identidad del Pueblo de Dios. De él nace la Iglesia sinodal misionera que, alimentada por el sacramento del Cuerpo y la Sangre del Señor, se constituye como su Cuerpo y vivificada por la gracia, es el Templo del Espíritu Santo[33]. El Pueblo de Dios en el que queda insertado el bautizado no es nunca la mera suma de los bautizados, sino el sujeto comunitario e histórico de la sinodalidad y de la misión, todavía peregrino en el tiempo y ya en comunión con la Iglesia del cielo[34].

Esta participación en la misión es realizada por cada fiel cristiano de manera distinta según su propia condición-vocación, pero en la igualdad de dignidad y de acción[35], trabajando en comunión en una Iglesia constitutivamente sinodal[36]. Es la misión la que da forma a la comunión, la comunión está al servicio de la misión; pero al mismo tiempo, no hay verdadera misión si no es en comunión.

Y en esta participación activa en la misión es donde la noción de fiel cristiano se vincula a la de "ciudadanía eclesial", pasando de ser un hecho estático a una realidad dinámica, donde no es sólo se trata de "pertenecer" al grupo humano eclesial sino realmente de "participar" activamente, como lo ha de hacer un ciudadano en la vida social. Se trata, entonces, de urgir a cada fiel la corresponsabilidad dentro de la Iglesia, invitando a todos a formar parte de las iniciativas evangelizadoras en comunión con las demás vocaciones y estados de vida, interviniendo en los procesos de tomas de decisiones, asociándose entre ellos para lograr con mayor eficacia los fines que se proponen...

"Hoy se escucha más a gusto a los testigos que a los maestros; si se escucha a los maestros es porque son testigos".

32 Cf. *LG* 9-17, 31, 34-36; *AA* 2. 6. 7. 9-10. CTI, *La Sinodalidad*, n. 56: "Todos los fieles están llamados a testimoniar y anunciar la Palabra de verdad y de vida, en cuanto que son miembros del Pueblo de Dios profético, sacerdotal y real en virtud del Bautismo".

33 Cf. DF 15-16.

34 Cf. DF 17.

35 Es el equilibrio entre igualdad y diversidad de los cánones 96 y 208.

36 Francisco, "Discurso con motivo del 50 aniversario de la institución del Sínodo de Obispos (17 de octubre de 2015)". *AAS* 107/11 (2015): 1141.

> Cada uno de los bautizados, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de instrucción de su fe, es un agente evangelizador, y sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del Pueblo fiel sea sólo receptivo de sus acciones"[37].

El bautismo, sabemos, es indeleble –imprime carácter– con lo que la pertenencia a la Iglesia es algo imperecedero desde el momento en que se recibe. La categoría de fiel cristiano expresa una condición canónica que se adquiere por el bautismo y no se pierde nunca. El fiel cristiano, como "ciudadano eclesial", es sujeto de derechos y de obligaciones en la medida en la que los puede ir asumiendo a lo largo del tiempo, primero de forma limitada, como sujeto pleno después.

El Papa Francisco inició una nueva recepción del Concilio Vaticano II dando centralidad al capítulo II de *Lumen Gentium*, subrayando que "ser Iglesia es ser Pueblo de Dios"[38]. Estamos ante una oportunidad para que se profundice en lo que significa ser Iglesia. La noción de Pueblo de Dios lleva a entender la Iglesia como una totalidad que vive en una "armonía multiforme"[39]. Según el principio de catolicidad, no sólo todos sus miembros, mujeres y hombres, están capacitados por el Espíritu para ser sujetos de derecho y de acción, cada uno según su propio modo o función en la Iglesia, sino también todas las Iglesias particulares "que gozan de sus propias tradiciones, permaneciendo inalterado el primado de la cátedra de Pedro"[40]. De este modo se subraya por igual la participación y corresponsabilidad de todos, y se refuerza el vínculo entre la comunión de los fieles, la comunión episcopal y la comunión entre las Iglesias[41].

En el tema elegido por el Papa Francisco para la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo –"Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión"– comunión y misión aparecen como dos términos que encuentran su unidad dinámica en el proceso sinodal, apuntando a la sinodalidad como principio

37 Francisco, "Adh. ap. Evangelli Gaudium Episcopis Presbyteris ac diaconis viris et mulieribus consecratis omnibusque christifidelibus laicis de Evangelio Nuntiando nostra aetate" (24 de noviembre de 2013) (EG). *AAS* 105 (2013): 1019-1137, nn. 119 y 120.

38 *EG* 114.

39 *EG* 220.

40 *LG* 13.

41 DF 18: "En el Pueblo santo de Dios, que es la Iglesia, la comunión de los fieles (*communio fidelium*) es al mismo tiempo comunión de las Iglesias (*communio Ecclesiarum*), que se manifiesta en la comunión de los obispos (*communio episcoporum*), en razón del antiquísimo principio de que "el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo" (S. Cipriano, Epístola 66, 8). Al servicio de esta comunión multiforme, el Señor puso al apóstol Pedro (cf. Mt 16,18) y a sus sucesores. En virtud del ministerio petrino, el Obispo de Roma es "principio y fundamento perpetuo y visible" (LG 23) de la unidad de la Iglesia".

ascendente que hace posible la reciprocidad entre comunión y misión que manifiesta la naturaleza misma de la Iglesia, y reinterpretando la participación como forma de realización de la sinodalidad, dando un paso adelante en la comprensión del concepto mismo de fiel cristiano como verdadero "ciudadano eclesial".

La sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia. Por eso, "hablamos de Iglesia sinodal, evitando considerarla como un título entre otros"[42], ya que caracteriza la vida y el camino de la Iglesia como Pueblo de Dios, tal como lo explica el Concilio Vaticano II. Es a través de la sinodalidad como nos constituimos en Pueblo de Dios en camino, llamados a ser sujetos activos de una Iglesia "evangelizada y evangelizadora"[43], "discípula y misionera"[44]. La sinodalidad no se reduce a un procedimiento operativo, sino que es la forma y el estilo de la Iglesia. Es el modo peculiar de vivir y actuar (*modus vivendi et operandi*) como Pueblo de Dios que se realiza en el caminar juntos, en la reunión en asamblea y en la participación activa de todos sus miembros en su misión evangelizadora[45].

Se entiende así el énfasis que se ha de poner en la conversión misionera de la Iglesia, llamada a ser una "Iglesia en salida", un Pueblo de Dios misionero, porque todo él es sujeto activo de evangelización. Y encuentra sentido también aquí la imagen aplicada a la estructura de la Iglesia "pirámide invertida" que el Papa Francisco utilizó para explicar el ministerio jerárquico, cuando afirmaba que "Jesús constituyó la Iglesia poniendo en su cúspide el Colegio Apostólico, en el que el Apóstol Pedro es la "roca" (cf. Mt 16,18)". Si los ministros están al servicio del Pueblo de Dios, hay que pensar en la Iglesia no por las funciones jerárquicas, que están al servicio del Pueblo de Dios, sino por los "lugares" donde este Pueblo vive y da testimonio del Evangelio[46].

Así, la "ciudadanía eclesial" consiste en la asunción del papel protagonista que todos y cada uno de los bautizados tenemos en la misión de la Iglesia. El haber recibido el bautismo, que nos confiere la condición de *christifideles* no es suficiente. Es necesario, como el canon señala también, "desempeñar la misión", comprometerse activamente, no situarnos como si tratase de estar "al servicio

42 Francisco, "Discorso ai fedeli della diocesi di Roma (18 de septiembre de 2021)". Il Bolletino 0582 (2021): https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/18/0582/01244.html

43 Cf. Pablo VI, "Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975)". *AAS* 68 (1976): 5-76, nn.13-16.

44 *EG* 140.

45 Cf. CTI, *La Sinodalidad*, n. 70.

46 Cf. CTI, *La Sinodalidad*, n. 57.

de los pastores", en actitud pasiva, sino de involucrarse, de tomar iniciativas, de abrir caminos, cada uno desde su propia vocación, sintiéndonos corresponsables.

1. El problema del clericalismo

No se puede negar que una de las dificultades importantes que ha encontrado la aplicación de los principios de la eclesiología conciliar ha sido el clericalismo. La Iglesia ha sido víctima de esta mala costumbre que ha sustraído a los demás miembros del Pueblo de Dios de la necesaria participación en la vida y la misión de la Iglesia que se deriva de su condición bautismal[47]. El clericalismo, en realidad, es un problema que hunde sus raíces en una inadecuada comprensión del sacerdocio ministerial que es entendido como un *status* en lugar de como un servicio. Ya referíamos antes la necesaria interrelación entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común de los fieles. Un problema que es necesario atajar desde la formación, desde la catequesis, desde la predicación... porque no solo afecta a los clérigos, sino también a los propios laicos[48].

Este clericalismo causa problemas que repercuten no sólo en la comunidad eclesial, sino que tienen también sus consecuencias a nivel social. El más destacado, y que trataremos más detenidamente, es el autoritarismo. Sin lugar a dudas el clericalismo conduce a una concentración excesiva de poder en manos de los pastores, relegando a los laicos a roles pasivos y limitados en la vida de la Iglesia. Esto puede resultar en una falta de participación activa de los fieles en la toma de decisiones y en la vida de la comunidad.

Estrechamente unido al autoritarismo están la falta de transparencia y rendición de cuentas, pues cuando existe un exceso de poder, resulta difícil acceder a una información transparente sobre las decisiones y acciones que son promo-

47 XVI Asamblea general del Sínodo de Obispos. Primera sesión (4-29 de octubre 2023). *Una Iglesia sinodal en misión, Informe de Síntesis* (RS): 9, f): "El clericalismo y el machismo son un uso inadecuado de la autoridad que continúan ensuciando el rostro de la Iglesia y dañando la comunión. Es necesaria una profunda conversión espiritual como base cualquier cambio estructural. Abusos sexuales, de poder y económicos continúan pidiendo justicia, sanación y reconciliación. Preguntémonos cómo la Iglesia pueda convertirse en un espacio capaz de proteger a todos". https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/ 2023.10.28-ESP-Synthesis-Report_IMP. pdf

48 RS 11 c: "Un obstáculo al ministerio y a la misión proviene del clericalismo. Éste nace de una mala comprensión de la llamada divina, que lleva a concebirla más como un privilegio que como un servicio, y se manifiesta en un estilo de poder mundano que rehúsa dar razones [...] No se puede imaginar, hoy, el ministerio del presbítero si no es en relación con el Obispo, en el Presbiterio, en profunda comunión con los otros ministerios y carismas. Desafortunadamente, el clericalismo es una actitud que puede manifestarse no sólo en los presbíteros, sino también en los laicos".

vidas por la jerarquía, no hay verdadera rendición de cuentas y la misma ocultación engendra problemas gravísimos como el abuso de poder, el abuso de conciencia, el abuso sexual, la mala gestión financiera u otros tipos de corrupción.

También, de cara a la sociedad, el excesivo clericalismo a menudo está asociado con una actitud conservadora y resistente al cambio dentro de la Iglesia. Esto puede dificultar la adaptación a nuevas realidades sociales, culturales y teológicas, lo que a su vez puede alienar a los fieles más jóvenes y a aquellos que buscan una fe más dinámica y relevante o impedir que se acerquen quienes están alejados. Preocupados muchas veces por cuestiones institucionales y jerárquicas, podemos dejar fuera a muchas personas que buscan una experiencia espiritual más auténtica y centrada en Cristo.

2. EL PAPEL DE LA MUJER

Merece especial consideración el papel de la mujer en la Iglesia como otra de las graves dificultades que han obstaculizado la plena puesta en práctica de los mandatos conciliares. El Papa Francisco ha intervenido muchas veces para indicar la tarea que están llamadas a desempeñar en esta Iglesia constitutivamente sinodal, donde se debe "dar lugar también a que las mujeres tengan una incidencia real y efectiva en la organización, en las decisiones más importantes y en la guía de las comunidades, pero sin dejar de hacerlo con el estilo propio de su impronta femenina"[49].

El papel de la mujer en la Iglesia ha evolucionado a lo largo de la historia, pero continúa siendo objeto de reflexión y debate. Se han dado pasos en cuanto a su participación activa en la liturgia como lectoras, acólitas (finalmente, también de forma instituida ritualmente como los varones[50]), cantoras, salmistas, ministras de la comunión... Han desempeñado y desempeñan un papel importantísimo en la educación católica, ya sea como maestras, catequistas, profesoras en instituciones de educación superior... Se ha avanzado también en el ámbito

49 Francisco, "Exh. Ap. Querida Amazonia (02 de febrero de 2020)". *L'Osservatore Romano* 103 (2020).

50 Lo ha determinado el Papa Francisco terminando con una contradicción pues, aunque estos ministerios se denominaban "laicales", al ser parte der recorrido necesario para acceder al ministerio ordenado (sustituyeron a las antiguas órdenes menores), se reservaban a los varones. Así lo estableció Pablo VI, Carta apostólica en forma de motu proprio *Ministeria Quaedam* (15.08.72). Francisco, m.p. *Spiritus Domini* (10.1.2021).

de la corresponsabilidad con los pastores desempeñando diversas funciones pastorales como directoras de programas parroquiales, asesoras espirituales, consejeras familiares, coordinadoras de ministerios laicales, formando parte de consejos pastorales o de asuntos económicos...

Pero todavía quedan "techos" por romper, pues las mujeres siguen teniendo una representación tímida en los órganos de gobierno y en la toma de decisiones relacionadas con la vida y la misión de la Iglesia local[51]. Cierto es que ya hay una incorporación paulatina a diferentes funciones en la curia diocesana (cancilleres, ecónomas, jueces, notarias), pero su representación sigue siendo muy minoritaria. Por eso, dentro de la Iglesia católica, hay un creciente movimiento que aboga por una mayor igualdad y una participación más significativa de las mujeres en todos los niveles de la vida eclesial, incluida la posibilidad de ordenación diaconal, y un mayor reconocimiento de su contribución a la misión de la Iglesia[52].

Así se ha puesto de manifiesto en la reciente asamblea del Sínodo que ha dedicado un apartado entero tanto en el Informe de Síntesis (todo el número 9) como en el Documento final (el número 60). En ambos se hacen unas constataciones muy importantes:

- Se destaca la igualdad esencial entre el hombre y la mujer y su natural complementariedad: creados a imagen y semejanza de Dios, reflejan la unidad y diversidad de la creación y aunque comparten naturaleza, vocación y destino, experimentan la humanidad de manera distinta[53]. Jesús, en su ministerio, reconoció a las mujeres

51 Serena Noceti, "Una palabra inaudita: las mujeres y la sinodalidad en la Iglesia". *Revista CLAR* 2 (2022): 39: "Los techos de cristal y las vallas, la segregación vertical y horizontal por razón de género de considerable profundidad, difíciles de romper, impiden a la Iglesia disfrutar de la contribución competente de las mujeres en los procesos de toma de decisiones y las tareas de liderazgo".

52 Carmen Peña, "La mujer en la Iglesia Católica: situación canónica actual y perspectivas abiertas por la sinodalidad". *Ius Canonicum* 63 (2023): 655: "Frente a visiones estereotipadas y preferentemente clericalizantes de la Iglesia Católica, el análisis del ordenamiento jurídico eclesial muestra una realidad mucho más matizada, al reconocer la ley canónica la total igualdad jurídica de varones y mujeres en el ámbito del laicado, así como un amplio abanico de cauces de actuación y participación responsable para las mujeres, incluso en funciones tradicionalmente reservadas a los clérigos, como son las relativas a la titularidad de oficios eclesiásticos en curias administrativas y de justicia, especialmente diocesanas, o la colaboración en la función de santificar, si bien en este último caso la asunción de responsabilidades suele venir condicionada a la ausencia de ministros sagrados".

53 "La diferencia sexual es donde reside la *imago dei*, como analogía trinitaria y apertura a la comunión. Nuestro ser sexuado indica que estamos hechos originalmente en correlación con otro. El otro se me presenta idéntico (en su ser persona) y a la vez, por su sexualidad, radicalmente otro con las connotaciones que esto implica en todos los niveles. Hemos sido creados dentro de una polaridad constitutiva (no es accidental). Para poder decir "yo" de modo completo tengo que poder referirme a otro" (Carmen de la Calle

como interlocutoras importantes y les confió roles significativos. La Escritura atestigua la función destacada de muchas mujeres en la historia de la salvación. María es un modelo para todos en términos teológicos, eclesiales y espirituales. En Cristo, hombres y mujeres comparten la misma dignidad bautismal y reciben igualmente los dones del Espíritu Santo. Están llamados a una comunión basada en la corresponsabilidad, no en la competencia.

- Las mujeres, que constituyen la mayoría de los fieles, desempeñan un papel fundamental en la Iglesia, siendo a menudo las primeras misioneras de la familia, participando activamente en la vida de las comunidades y parroquias, dirigiendo escuelas, hospitales y centros de acogida, liderando iniciativas en favor de la reconciliación y la promoción de la dignidad humana y la justicia social, contribuyendo a la investigación teológica y ocupando puestos de responsabilidad en instituciones vinculadas a la Iglesia, la Curia diocesana y la Curia Romana. Las mujeres consagradas, de modo especial, son un valioso tesoro para la comunidad cristiana, inspirando a través de su ejemplo y testimonio.
- Se hace un llamamiento a la plena aplicación de todas las oportunidades ya previstas en la legislación vigente en relación con la función de la mujer, en particular en los lugares donde aún no se han implementado, pues se constata que muchas de ellas siguen encontrando obstáculos para obtener un reconocimiento más pleno de sus carismas, de su vocación y de su lugar en los diversos ámbitos de la vida de la Iglesia. El clericalismo, al que ya hemos hecho referencia, y el machismo socavan la comunión eclesial y requieren una profunda conversión espiritual para sanar y restaurar la justicia. La credibilidad de la Iglesia ante el mundo se ve afectada cuando se descuida la dignidad y la justicia entre hombres y mujeres.
- Se insta a la Iglesia a comprender y acompañar a las mujeres en todas las etapas de la vida, así como a abogar por la justicia en una sociedad marcada por la violencia y la desigualdad. El apoyo y promoción decidida a las mujeres deben ser prioritarios. Al mismo tiempo se pide seguir profundizando en la posibilidad del acceso de las mujeres al diaconado y se pide que se preste más atención al lenguaje y a las imágenes utilizadas en la predicación, la enseñanza,

Maldonado-Cristina Ruiz-Alberdi Fernández, "Una mirada hacia la acción social de la mujer en la Iglesia". En *XXIII Jornadas teológicas agustinianas: el papel de la mujer en la Iglesia,* dirigido por Enrique Somavilla (CTSA 2021), 40.

> la catequesis y la redacción de los documentos oficiales de la Iglesia, dando más espacio a la contribución de mujeres santas, teólogas y místicas.

Y como propuestas concretas: ampliar la atención y cuidado hacia las mujeres más marginadas en las comunidades a nivel de las Iglesias locales; aumentar la participación de las mujeres en la toma de decisiones y en funciones de liderazgo pastoral. Se propone adaptar el derecho canónico para reflejar esta necesidad; promover la investigación teológica y pastoral sobre el diaconado femenino; abordar y resolver los casos de discriminación y explotación laboral dentro de la Iglesia, particularmente en lo que respecta a las mujeres consagradas; facilitar el acceso de las mujeres a la formación teológica y ministerial, incluyendo programas de enseñanza en seminarios, para fortalecer su preparación para el servicio en la Iglesia: o revisar los textos litúrgicos y documentos eclesiales para garantizar un lenguaje inclusivo que refleje la experiencia tanto masculina como femenina.

La mujer, mediante su participación del sacerdocio común, aporta los aspectos específicos de su feminidad; y precisamente por esta razón recibe algunos carismas que abren caminos concretos a su misión. La mujer debe participar en la vida de la Iglesia sin ninguna discriminación tanto en la encomienda de oficios[54], en las consultas y en la elaboración de las decisiones[55] o en el ejercicio de ministerios variados, por lo que deben ser asociadas a la preparación de los documentos pastorales y de las iniciativas misioneras, y deben ser reconocidas

54 Entre ellos, recordemos que un laico (hombre o mujer) puede ser juez diocesano (c. 1421 § 2) y actuar como tal en el tribunal colegial, de modo que en caso de paridad su voto puede ser decisivo para la sentencia. Puede ostentar también los siguientes oficios: asesor del juez único (c. 1424), auditor (c. 1428 § 2), promotor de justicia y defensor del vínculo (c. 1435), procurador y abogado (c. 1483), notario (cc. 1437 y 483), perito (c. 1574) y puede ser designado por el juez para la audiencia de las partes o testigos en ciertos casos (c. 1528). En el proceso penal, pueden ayudar en las investigaciones preliminares del proceso (c. 1717 § 1) y ser perito en el proceso penal administrativo (c. 1718 § 3). También puede ser miembro del departamento o consejo encargado de encontrar y proponer una solución justa en los recursos contra los decretos administrativos (c. 1733 § 2). Con respecto a la administración de los bienes de la Iglesia, puede ser ecónomo de la diócesis (c. 494) y administrador de los bienes eclesiásticos (cc. 1282 y 956). También pueden asumir otras funciones administrativas como la de canciller de la diócesis (c. 483 § 2), legado del Romano Pontífice u observador y representante de la Santa Sede en las conferencias internacionales (c. 363). Además, los laicos en determinadas circunstancias pueden colaborar en la atención pastoral de la parroquia (c. 517 § 2).

55 De ahí que las mujeres, como cualquier laico, tengan la posibilidad de participar en los consejos de asuntos económicos (cc. 492 § 1 y c. 537) y de pastoral (c. 512 § 1 y cc. 536 § 1 y 519), tanto como a nivel diocesano como parroquial, en los sínodos diocesanos (c. 463 § 1, 5 º y § 2) y en los concilios particulares (c. 443 § 4).

como cooperadoras de la misión de la Iglesia en la familia, en la profesión y en la comunidad civil.

El único criterio para evaluar la idoneidad de los candidatos a cualquier oficio o ministerio debería ser la preparación, la competencia y el espíritu de servicio, no el sexo, lo que podría ayudar a sanar el clericalismo y el carrerismo, que son vicios terribles[56]. Se trata de una cuestión que se nos presenta en términos de justicia con respecto a la mujer, pero también en términos de necesidad en relación con la Iglesia[57]. No habrá una verdadera "ciudadanía eclesial" mientras no sigamos avanzando en la incorporación plena de las mujeres[58].

IV. ELEMENTOS QUE CONFIGURAN LA "CIUDADANÍA ECLESIAL" EN UNA IGLESIA CONSTITUTIVAMENTE SINODAL

Afirmar que la Iglesia es "constitutivamente sinodal" significa replantear las relaciones que se dan entre los diferentes sujetos del único cuerpo eclesial para que no sean meramente unidireccionales (de arriba hacia abajo / jerarquía – fieles) sino de construir una verdadera "red" de relaciones entre todos los miembros del Pueblo de Dios llamados a ser proactivos en la misión común. El bautismo nos hace ciudadanos de pleno derecho en la Iglesia, pero ha de ser un bautismo plenamente asumido[59]. Desde este planteamiento ¿Cuáles podrían ser

56 Cf. Ana María Vega Gutiérrez, "Algunos acentos del Pontificado del Papa Francisco: La mujer en la Iglesia". *Almudí* (03.01.2015): 36. https://www.almudi.org/articulos/9364-Algunos-acentos-del-Pontificado-del-Papa-Francisco-La-mujer-en-la-Iglesia

57 "Dicho esto, ¿hay algo específico que pueda aportar la mujer? Pienso que sí. Si no lo hubiera, no tendría sentido hablar de la participación de la mujer; pero la especificidad no viene dada "tanto por la tarea o por el puesto cuanto, por el modo de realizar esa función, por los matices que su condición de mujer encontrará para la solución de los problemas con los que se enfrente e incluso por el planteamiento mismo de esos problemas" (María Blanco, "La mujer en la Iglesia". *Ius Canonicum* 60 [2020]: 728).

58 Así lo ha puesto en evidencia Sor Raffaella Petrini, religiosa franciscana, licenciada en Ciencias Políticas, y desde 2021 secretaria general de la Gobernación de la Ciudad del Vaticano, en una conferencia dada el Día Internacional de la Mujer de 2023 en la Universidad de la Santa Cruz de Roma: "La mujer representa, de hecho, dones innatos ligados a su capacidad estructural de cuidar al otro, a su capacidad de realizar la maternidad, acogimiento de la vida nueva. También al cambio y a la transformación, a la protección de la vulnerabilidad, al sacrificio y a la donación por el otro. La mujer puede, gracias a su capacidad de cuidar a las personas, "ofrecer una contribución esencial a la promoción de un clima de serenidad y de respeto recíproco" dentro de la Iglesia y es un engranaje esencial para "la transformación de la estructura y el mejoramiento de la calidad de vida de las personas".

59 "Por ello, decir "constitutivamente" sinodal no significa definir algo o parte de la Iglesia, como tampoco es algo referido sólo a algunos sujetos eclesiales. Se trata de un replanteamiento de la identidad y las relaciones entre todos los sujetos eclesiales y esta debe adquirir forma estructural, como ha sido el caso de la Institución del Sínodo de los Obispos. Esto supone la superación de un modelo organizacional que se fundamentaba en dinámicas comunicativas unidireccionales, de arriba hacia abajo, reflejadas en el ejercicio

los elementos que configuran la "ciudadanía eclesial" como asunción real de la condición de bautizados para la participación real en la vida y la misión de la Iglesia? De los documentos del reciente Sínodo podemos extraer algunos de ellos.

1. SENTIDO DE PERTENENCIA:

El sentido de pertenencia se refiere a la conexión emocional y psicológica que una persona experimenta al formar parte de un grupo, comunidad, organización o lugar. Este sentimiento puede surgir por diversas razones y tiene un impacto significativo en la identidad y el bienestar emocional de las personas que tienden a sentirse parte de algo cuando se identifican con los valores, objetivos o características del grupo al que pertenecen. Esta identificación puede ser tanto individual como colectiva.

Ser fiel cristiano conlleva este sentimiento de pertenencia que se basa en la identificación con la Iglesia como familia en la fe[60]. En nuestro caso se trata de conocer y amar a la Iglesia, con su historia, con sus virtudes y sus defectos, con sus logros y sus errores, y aceptarla en lo que es, sintiendo, por qué no, el orgullo de ser católicos y el deseo de trabajar por ella. El obispo tiene una función insustituible como padre y pastor de la familia diocesana[61].

Al mismo tiempo, juega también un papel importante en el sentido de pertenencia el hecho de sentirse reconocido y valorado por las contribuciones individuales, un reconocimiento que puede provenir de la jerarquía, de los iguales, o de la comunidad cristiana[62]. La sensación de ser comprendido y apreciado por quienes te rodean fortalece el lazo emocional y confiere seguridad a la persona,

monárquico de la autoridad. En una Iglesia constitutivamente sinodal, "se trata de promover dinámicas de comunicación multidireccionales, en red, capaces —en diálogo— de crear espacios para una historia eclesial, en la que se es a la vez protagonista y corresponsable, todo ello a partir del bautismo que nos convierte en ciudadanos de pleno derecho de la Iglesia" (Rafael Luciani, "Una Iglesia Pueblo de Dios, sujeto comunitario e histórico". *Revista CLAR* 4 (2024): 80.

60 DF 28: "Gracias a la experiencia de los últimos años, el significado de estos términos (sínodo-sinodalidad) se ha comprendido mejor y se ha vivido aún más. Se han asociado cada vez más al deseo de una Iglesia más cercana a las personas y más relacional, que sea hogar y familia de Dios".

61 DF 70: "Es igualmente importante que, sobre todo durante las visitas pastorales, el obispo pueda pasar tiempo con los fieles, para escucharlos con vistas a su discernimiento. Esto les ayudará a experimentar la Iglesia como familia de Dios".

62 DF 48: "El modo sinodal de vivir las relaciones es una forma de testimonio con relación a la sociedad. Además, responde a la necesidad humana de ser acogido y sentirse reconocido dentro de una comunidad concreta".

al mismo tiempo que posibilita las interacciones sociales positivas y el establecimiento de relaciones significativas y auténticas dentro del grupo, un deseo que nace de una aspiración humana y que tiene una clara incidencia desde la fe[63].

La presencia de conexiones sociales sólidas crea un ambiente propicio para el desarrollo de la pertenencia. En la Iglesia, como ya señalamos, el reconocimiento y valoración de las distintas vocaciones, ministerios, carismas, servicios, estados de vida... y la necesaria interacción entre ellos, son del todo necesarios para sostener ese sentido de pertenencia. Las redes sociales, bien utilizadas, pueden ser también un instrumento que ayude a forjar vínculos de pertenencia, aunque nunca sustituirán la necesaria relación de persona a persona[64].

2. CRECIMIENTO ESPIRITUAL:

La "ciudadanía eclesial" implica un compromiso con el propio crecimiento espiritual lo que incluye la participación regular en los sacramentos, la oración personal y comunitaria, y la búsqueda constante de una relación más profunda con Dios que nos aboca a una relación más profunda con los demás, pues el fiel cristiano está llamado a buscar y hacer, en todo, la voluntad de Dios[65].

El Sínodo ha subrayado la importancia de la iniciación cristiana donde la asunción del propio bautismo se fortalece en la confirmación y se nutre permanentemente en la participación de la eucaristía[66]. El proceso catecumenal donde

63 DF 50: "El deseo de relaciones más auténticas y significativas no sólo expresa la aspiración a pertenecer a un grupo cohesionado, sino que corresponde a una profunda conciencia de fe: la calidad evangélica de las relaciones comunitarias es decisiva para el testimonio que el Pueblo de Dios está llamado a dar en la historia".

64 DF 113: "Las comunidades y grupos digitales de inspiración cristiana, especialmente de jóvenes, también están llamados a reflexionar sobre el modo cómo crean vínculos de pertenencia, a promover el encuentro y el diálogo, a ofrecer formación entre iguales y desarrollar un modo sinodal de ser Iglesia".

65 DF 43: "La sinodalidad es ante todo una disposición espiritual que impregna la vida cotidiana de los bautizados y todos los aspectos de la misión de la Iglesia. Una espiritualidad sinodal brota de la acción del Espíritu Santo y requiere escucha de la Palabra de Dios, la contemplación, el silencio y la conversión del corazón". DF 44: "La renovación de la comunidad cristiana sólo es posible reconociendo la primacía de la gracia. Si falta la profundidad espiritual personal y comunitaria, la sinodalidad se reduce a un expediente organizativo". Cf. RS 2c.

66 CTI, *La Sinodalidad*, n. 47: "El camino sinodal de la Iglesia se plasma y se alimenta con la Eucaristía. Esta es «el centro de toda la vida cristiana para la Iglesia, tanto universal como local, y para todos los fieles». La sinodalidad tiene su fuente y su cumbre en la celebración litúrgica y de una forma singular en la participación plena, consciente y activa en el banquete eucarístico". DF 24: "No es posible comprender plenamente el Bautismo sino dentro de la Iniciación cristiana, es decir, el itinerario a través del cual el Señor, por el ministerio de la Iglesia y el don del Espíritu, nos introduce en la fe pascual y en la comunión trinitaria y eclesial".

se entrelazan la escucha de la Palabra y la conversión de vida[67], la celebración litúrgica y la incorporación a la comunidad y a la misión, aparece como paradigma de la Iglesia que camina en sinodalidalidad. El crecimiento espiritual que se fundamenta en el valioso legado de la Tradición, debe renovarse en las formas: una oración que invita a la participación, un discernimiento compartido, una dinámica misionera que surge del compartir y brilla como expresión de servicio.

Al final, en este proceso de crecimiento espiritual personal y comunitario, cobra una gran relevancia el modo en el que se realiza el necesario discernimiento espiritual. Para favorecerlo, desde el Sínodo se nos invita a[68]:

- Fomentar perspectivas antropológicas y espirituales que sean capaces de fusionar, en lugar de simplemente yuxtaponer, las facetas intelectuales y emocionales de la vivencia de la fe. Esto implica trascender cualquier reduccionismo y dualismo entre la razón y el sentimiento.
- Usar el método de la conversación en el Espíritu[69] uniéndolo a las contribuciones del pensamiento teológico y de las ciencias humanas y sociales, también considerando otros modelos de discernimiento eclesial que siguen el proceso del "ver, juzgar y actuar", o que articulan los momentos de "reconocer, interpretar, escoger".
- Explorar la contribución que la *lectio divina* y las diversas tradiciones espirituales, tanto antiguas como contemporáneas, pueden brindar a la práctica del discernimiento. Es apropiado valorar la diversidad de formas, estilos, métodos y criterios que el Espíritu Santo ha inspirado a lo largo de los siglos y que forman parte del rico patrimonio espiritual de la Iglesia.
- Valorar todas las formas de oración comunitaria y de oración litúrgica, como también las prácticas de la piedad popular que son muy útiles para introducir gradualmente en el misterio cristiano y para acercar el encuentro con el Señor a quien tiene menos familiaridad con la Iglesia. Entre las formas de la piedad popular sobresale la

67 DF 24-27 se detiene a subrayar la importancia de cada uno de los sacramentos de la Iniciación. RS 14b: "La lógica catecumenal nos recuerda que todos somos pecadores, llamados a la santidad. Por esto nos comprometemos en caminos de conversión, que el sacramento de la Reconciliación lleva a su cumplimiento, y alimentamos el deseo de santidad, sostenidos por un gran número de testimonios".

68 Cf. RS 2g-i.

69 DF 45: La conversación en el Espíritu es una herramienta que, aun con sus limitaciones, resulta fructífera para permitir la escucha y el discernimiento".

devoción mariana por su capacidad de sostener y de nutrir la fe de muchos.

3. PARTICIPACIÓN ACTIVA Y CORRESPONSABILIDAD:

Ningún católico puede conformarse con ser un simple espectador, sino que debe participar activamente en la vida de la Iglesia, lo que implica comprometerse decididamente con la difusión del Evangelio y la promoción del Reino de Dios en la tierra, cada uno según sus posibilidades[70]. Ser fiel cristiano, ejercer la "ciudadanía eclesial", incluye el servicio en oficios y ministerios, la asunción de puestos de responsabilidad en el gobierno, la participación en consejos, en actividades caritativas, la colaboración en la toma de decisiones dentro de la comunidad... Nadie sobra y nadie puede ni debe quedarse al margen[71]. Asociaciones, movimientos y nuevas comunidades son un signo precioso de la maduración de la corresponsabilidad de todos los bautizados[72].

Cada cristiano es una misión en este mundo. Todos estamos llamados a una comunión caracterizada por una colaboración sinérgica, no competitiva, que suma y no divide, para encarnarla en todos los niveles de la vida de la Iglesia[73]. Esta corresponsabilidad en la misión conlleva una necesaria conversión de las relaciones, algo que concierne, como ya hemos señalado, de modo muy directo, a las relaciones entre hombres y mujeres, pero que implica, al mismo tiempo, una transformación profunda en la forma en que los miembros de la Iglesia interactúan entre sí y con el mundo, promoviendo una cultura de escucha, del diálogo y del discernimiento comunitario[74].

70 DF 58: "Cada bautizado responde a las exigencias de la misión en los contextos en los que vive y trabaja desde sus propias inclinaciones y capacidades, manifestando así la libertad del Espíritu en la concesión de sus dones".

71 Cf. DF 75-77.

72 DF 118: "Reconocemos la capacidad de los institutos de vida consagrada, de las sociedades de vida apostólica, así como de las asociaciones, movimientos y nuevas comunidades, de arraigarse en el territorio y, al mismo tiempo, de conectar lugares y ámbitos diversos, incluso a nivel nacional o internacional". RS 10c: "Su valor consiste en la promoción de la comunión entre las diferentes vocaciones, en el impulso con el que anuncian el Evangelio, en la proximidad a quienes viven una marginalidad económica o social, y en el compromiso por la promoción del bien común. Son con frecuencia modelos de comunión sinodal y de participación en vistas a la misión". Cf. DF 9 y 65.

73 Cf. RS 1a; 8b; 9b.

74 DF 50: "Ser Iglesia sinodal exige, pues, una verdadera conversión relacional. Debemos aprender de nuevo del Evangelio que el cuidado de las relaciones no es una estrategia o una herramienta para una mayor eficacia organizativa, sino que es la forma en que Dios Padre se ha revelado en Jesús y en el Espíritu". DF 52: "La necesidad de una conversión en las relaciones concierne inequívocamente a las relaciones entre hombres y mujeres […] Las expresiones recurrentes de dolor y sufrimiento por parte de mujeres de todas las regiones

4. Apertura, acogida e inclusión:

Esta corresponsabilidad va más allá de las fronteras de la Iglesia para situar a los evangelizadores en el corazón del mundo[75]. La apertura al mundo es un proceso dinámico que implica un encuentro entre la verdad del Evangelio y la sabiduría de las culturas, buscando la renovación espiritual de la humanidad, que conlleva escuchar y tratar de entender las "palabras" de diversos pueblos y culturas, no solo para aprender de ellos, sino para ayudarles a reconocer y aceptar la Palabra de Dios. Por parte de los fieles implica una actitud de compromiso de escucha y diálogo, desterrando prejuicios o liberándose de miedos, un ejercicio de apertura a la diversidad[76].

La inclusión, por su parte, significa asegurar que todas las personas, independientemente de sus diferencias o características, sean valoradas, respetadas y tengan igualdad de oportunidades para participar plenamente en la vida de la Iglesia. Implica también crear entornos donde cada individuo pueda contribuir y desarrollarse sin discriminación ni barreras, reconociendo y valorando la diversidad en todas sus formas[77]. Los pobres, marginados y excluidos no son meros sujetos pasivos de la misión de la Iglesia, sino que han de ser incorporados como sujetos activos[78].

En un sentido más amplio, la inclusión abarca aspectos como la accesibilidad, la equidad en el trato y las oportunidades, la aceptación de la diversidad

y continentes, tanto laicas como consagradas, durante el proceso sinodal revelan con qué frecuencia no logramos hacerlo".

75 RS 4g: "Los cristianos tienen el deber de comprometerse en la participación activa para la construcción del bien común y en la defensa de la dignidad de la vida, tomando la inspiración de la doctrina social de la Iglesia y obrando de diversas formas (compromiso en las organizaciones de la sociedad civil, en los sindicatos, en los movimientos populares, en el asociacionismo de base, en el campo de la política, etc.)"

76 DF 56: "La apertura al mundo nos permite descubrir que, en cada rincón del planeta, en cada cultura y en cada grupo humano, el Espíritu ha sembrado las semillas del Evangelio. Éstas fructifican en la capacidad de vivir relaciones sanas, de cultivar la confianza mutua y el perdón, de superar el miedo a la diversidad y dar vida a comunidades acogedoras, de promover una economía que cuide de las personas y del planeta, de reconciliarse después de un conflicto".

77 DF 63: "Al promover la corresponsabilidad en la misión de todos los bautizados, reconocemos las capacidades apostólicas de las personas con discapacidades que se sienten llamadas y enviadas como sujetos activos de evangelización. Queremos valorar la aportación que proviene de la inmensa riqueza de humanidad que traen consigo. Reconocemos sus experiencias de sufrimiento, marginación, discriminación, a veces sufridas incluso dentro de la propia comunidad cristiana, debido a actitudes paternalistas de lástima. Para favorecer su participación en la vida y misión de la Iglesia, se propone la creación de un Observatorio Eclesial de la Discapacidad". Cf. RS 8k.

78 DF 19: "La Iglesia está llamada a ser pobre con los pobres, que a menudo son la mayoría de los fieles, y a escucharlos y considerarlos sujetos de evangelización, aprendiendo juntos a reconocer los carismas que reciben del Espíritu".

cultural o étnica[79], así como la promoción de la justicia social y la solidaridad. En un sentido eclesial, la inclusión va más allá de la mera tolerancia o aceptación superficial; se trata de construir una comunidad donde cada persona se sienta parte integrante y respetada, donde se reconozca y se celebre la singularidad de cada uno, y donde se trabaje activamente para eliminar cualquier forma de discriminación o exclusión[80], pero sin caer en fáciles reduccionismos sociológicos o en renunciar a las propias convicciones[81]. Una diversidad en la que cabe también la diferencia de opiniones, la discrepancia, la pluralidad[82]. Dentro de la debida obediencia a los pastores como maestros de fe, lo que exigirá en ocasiones el obsequio de la voluntad y de la inteligencia[83].

Estamos llamados a ser ciudadanos de una "Iglesia en salida", es decir, que no se quede confinada a sus propios espacios, sino que vaya al encuentro de las personas, especialmente de los más necesitados, aquellos que viven en las más variadas situaciones de pobreza. "Salir hacia los demás para llegar a las periferias humanas no implica correr hacia el mundo sin rumbo y sin sentido. Muchas veces es más bien detener el paso, dejar de lado la ansiedad para mirar a los ojos y escuchar, o renunciar a las urgencias para acompañar al que se quedó al costado del camino"[84], porque "la Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde hay lugar para cada uno con su vida a cuestas"[85]. "La Iglesia en salida es la

79 DF 39: "De este modo, las diferentes culturas son capaces de acoger la unidad que subyace a su pluralidad y las abre a la perspectiva del intercambio de dones. "La unidad de la Iglesia no es la uniformidad, sino la integración orgánica de las legítimas diversidades" (NMI 46). La variedad de expresiones del mensaje salvífico evita reducirlo a una comprensión única de la vida de la Iglesia y de las formas teológicas, litúrgicas, pastorales y disciplinares en que se expresa".

80 Es la famosa expresión: "todos, todos, todos" con la que el Papa Francisco destacó en reiteradas ocasiones, pero con especial insistencia a los jóvenes en la JMJ de Lisboa en 2023, la necesidad de una Iglesia misericordiosa y acogedora, donde todos se sientan bienvenidos, independientemente de sus circunstancias. Este enfoque fomenta una ciudadanía eclesial basada en la compasión y la atención a los demás.

81 José San José Prisco, *Sinodalidad*, 64: "Sería incorrecto reducir el concepto de inclusión a parámetros puramente sociológicos, según criterios que nacen de las distintas corrientes ideológicas […] pues la apertura a todos, la integración de la diversidad no significa negar los propios principios".

82 Marceliano Guerrero Montero, "Autoridad, obediencia, diálogo y libertad de expresión en la Iglesia. Análisis y comentario del canon 212 del CIC". *REDC* 72 (2015): 509-551. "Y dado que hoy, los cristianos somos ciudadanos de un mundo y una sociedad plural, lo queramos o no, ese pluralismo se va a dejar sentir en la Iglesia. Por eso, mientras no pensemos en un modelo de unidad que permita vivir en comunión desde la pluralidad, el diálogo, la diferencia y el disentimiento, no resolveremos los conflictos que nos van a salir al paso, y seguiremos metidos en una polarización interna que nos está llevando por mal camino".

83 Cf. *LG* 25: cc. 212 §1 y 752-753.

84 Cf. *EG* 46.

85 Cf. *EG* 47.

comunidad de fieles que primero aprende a escuchar la voz del Señor para después compartir con los demás la alegría del Evangelio"[86].

5. Diálogo, escucha, discernimiento:

El método necesario para ello es la "escucha" en el doble sentido de escucha dada y recibida, de ponerse a la escucha y de ser escuchados. La escucha es un valor profundamente humano, un dinamismo de reciprocidad en el que se ofrece una aportación al camino del otro y se recibe otra para el propio camino. Pero también tiene un gran valor teológico[87]. Una escucha que es "preferencial" para quienes no tienen palabra o no son escuchados: los jóvenes, ancianos y personas enfermas, víctimas y supervivientes de los abusos sexuales, espirituales, institucionales, de poder o de conciencia, aquellos que se sienten al margen por su condición sexual, quienes viven una situación de soledad, personas que padecen diversas formas de pobreza, exclusión y marginación en la sociedad, las mujeres o las minorías[88]. Es el primer paso indispensable para la acogida e inclusión[89] y una forma eclesial de hacer[90].

Una escucha que nos abre al discernimiento, condición necesaria y manifestación fundamental de la sinodalidad. Cuanto más se escucha a todos, más enriquecido resulta el discernimiento[91]. Por ello, es obligatorio que los pastores fomenten la participación lo más amplia posible en los procesos de toma de decisiones[92]. El punto de partida y fundamento será siempre la escucha de la Palabra de Dios que se lee e interpreta desde la Tradición. Luego, la escucha

86 Francisco, Mensaje para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, 24 de enero de 2014.

87 RS 16d: "Ponerse a la escucha tiene un valor cristológico: significa asumir la actitud de Jesús respecto a las personas que encontraba (Cf. Fil 2, 6.11); tiene también un valor eclesial, puesto que la Iglesia se pone a la escucha a través de algunos bautizados que actúan no en nombre propio, sino de la comunidad".

88 Cf. RS 16 e-k.

89 DF 78: "El proceso sinodal ha renovado la conciencia de que la escucha es un componente esencial de todos los aspectos de la vida de la Iglesia: la administración de los sacramentos, especialmente el de la Reconciliación, la catequesis, la formación y el acompañamiento pastoral". Cf. RS 16a.

90 RS 16 n: "La escucha y la acogida no son sólo iniciativas individuales, sino una forma eclesial de hacer. Por esto, deben encontrar lugar al interior de la programación pastoral ordinaria y de la estructuración operativa de las comunidades cristianas en sus diversos niveles, valorando también el acompañamiento espiritual. Una Iglesia sinodal no puede renunciar a ser una Iglesia que escucha, y este compromiso debe traducirse en acciones concretas".

91 DF 81: "Tal discernimiento se sirve de todos los dones de sabiduría que el Señor distribuye en la Iglesia y hunde sus raíces en el *sensus fidei* comunicado por el Espíritu a todos los bautizados. En este espíritu se debe comprender y reorientar la vida de la Iglesia sinodal misionera". Cf. DF 28, 66.

92 DF 82: "El discernimiento eclesial no es una técnica organizativa, sino una práctica espiritual que hay que vivir en la fe. Requiere libertad interior, humildad, oración, confianza mutua, apertura a la novedad y abandono a la voluntad de Dios. No es nunca la afirmación de un punto de vista personal o de grupo, ni se

profunda y respetuosa del otro, llegando a un consenso como expresión de la presencia de Cristo en el Espíritu[93], y finalmente la toma de decisiones en una corresponsabilidad diferenciada. Sería del todo equivocado confundir este modo de proceder con el asamblearismo o la democracia de tipo parlamentario, donde no prima la búsqueda de la verdad sino el triunfo de las mayorías[94], o la victoria de la opinión pública[95], pues "de aceptar este presupuesto, tendríamos que negar el carácter jerárquico de la Iglesia, que ha sido constituida así por voluntad expresa de Cristo"[96].

> Si por un lado debemos sostener la igualdad fundamental de todos los fieles en razón del bautismo, por otro es necesario recordar que existe una asimetría en su participación en la vida de la Iglesia. La cual tiene su origen no solo en la multiplicidad de carismas, sino principalmente en el sacramento del orden[97].

6. AUTORIDAD Y LIDERAZGO:

"Pero en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, el vértice se encuentra debajo de la base por lo que aquellos que ejercitan la autoridad se llaman 'ministros', porque, según el significado original de la palabra, son los más pequeños de entre todos"[98]. Y esto por imperativo evangélico, no como una simple estrategia o instrumento del buen gobierno, pues es Jesús mismo quien nos lo enseña[99].

resuelve en la simple suma de opiniones individuales; cada uno, hablando según su conciencia, está abierto a escuchar lo que los demás comparten en conciencia, para buscar juntos reconocer "lo que el Espíritu dice a las Iglesias" (Ap 2,7)".

93 CTI, *La Sinodalidad*, n. 56: "Como parte de su misterio de amor hacia la humanidad, Dios dota a la totalidad de los fieles de un instinto de la fe —el *sensus fidei*— que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios. La presencia del Espíritu otorga a los cristianos una cierta connaturalidad con las realidades divinas y una sabiduría que les permite captarlas intuitivamente".

94 Raúl Berzosa, "La vida de especial consagración y la sinodalidad en la iglesia particular". *REDC* 69 (2012): 512: "Confundir la comunión (y sinodalidad) con otras realidades «más civiles», que indica asamblearismo, o pretensiones de democracia mal entendida en el seno de la Iglesia. La sana participación en la comunión no es asamblearismo (donde las mayorías se imponen a las minorías y donde se buscan alianzas de poder e influencia); y la sana corresponsabilidad no puede dejar en la oscuridad la diversidad de funciones y ministerios Aplicar imágenes o parámetros «civilistas» a la Iglesia, cuando ni es confederación ni sindicalismo ni monarquía".

95 DF 22: "El ejercicio del *sensus fidei* no debe confundirse con la opinión pública. Está siempre unido al discernimiento de los pastores en los distintos niveles de la vida eclesial".

96 Todo el Capítulo III de *Lumen Gentium* está dedicado a este tema.

97 José San José Prisco, *Sinodalidad*, 62.

98 Francisco, "Discurso con motivo del 50 aniversario".

99 DF 33: "La autoridad de los pastores es un don específico del Espíritu de Cristo Cabeza para la edificación de todo el Cuerpo. Este don está vinculado al sacramento del Orden, que configura a quienes lo

Cuando hablamos del "oficio de gobernar" en la Iglesia no cabe hablar en los términos normales en los que se habla en la sociedad civil, ya que el orden eclesial no es fruto de un pacto entre la jerarquía y el pueblo, porque la estructura jerárquica de la Iglesia ha sido dada por Cristo; pero tampoco se trata de sacralizar la autoridad sino de situarla en perspectiva evangélica. La autoridad proviene de Dios, ciertamente, pero no se da en provecho de quien la recibe, sino que se recibe en provecho de otros a quienes se debe servir, aunque este servicio conlleve en ocasiones verdaderos mandatos[100].

Ninguna autoridad legítimamente constituida tiene la representación de Dios en exclusiva; al contrario, es el Espíritu el que suscita diversos carismas para el servicio de la comunidad, entre los que se encuentra el servicio jerárquico[101]. Por esto mismo, el ejercicio de la autoridad no compete sólo a los pastores, aunque ellos tengan una responsabilidad irrenunciable y peculiar por la función que desempeñan[102], cuyo servicio al frente de la comunidad debería ser revisado periódicamente como norma[103], sino que se extiende a cualquier fiel que está al frente de un grupo eclesial con una encomienda de presidencia, dirección o coordinación.

reciben con Cristo Cabeza, Pastor y Siervo, y los pone al servicio del Pueblo santo de Dios para salvaguardar la apostolicidad del anuncio y promover la comunión eclesial a todos los niveles. La sinodalidad ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el propio ministerio jerárquico y sitúa en la justa perspectiva el mandato que Cristo confía, en el Espíritu Santo, a los pastores". Cf. RS 11b.

100 DF 91: "Como en toda comunidad que vive según la justicia, en la Iglesia el ejercicio de la autoridad no consiste en la imposición de una voluntad arbitraria. En las diversas formas en que se ejerce, está siempre al servicio de la comunión y de la acogida de la verdad de Cristo, en la cual y hacia la cual el Espíritu Santo nos guía en tiempos y contextos diversos (cf. Jn 14,16)".

101 José San José Prisco, "La función de gobierno como servicio en el Código de Derecho Canónico". En *Pastores del pueblo de Dios: el «munus regendi»* (Grupo editorial Fonte, 2021), 358.

102 DF 92: "En una Iglesia sinodal, la competencia del obispo, del Colegio episcopal y del Obispo de Roma en la toma de decisiones es irrenunciable, ya que hunde sus raíces en la estructura jerárquica de la Iglesia establecida por Cristo al servicio de la unidad y del respeto de la legítima diversidad (cf. *LG* 13). Sin embargo, no es incondicional: no se puede ignorar una orientación que surge en el proceso consultivo como resultado de un correcto discernimiento, sobre todo si es llevado a cabo por los órganos de participación. RS 12c: "La convicción con la que el Obispo asuma la perspectiva sinodal y el estilo con el que ejercite la autoridad influyen de manera determinante en la participación de sacerdotes y diáconos, de laicos y laicas, consagradas y consagrados. El Obispo está llamado a ser, para todos, un ejemplo de sinodalidad".

103 DF 95: "El proceso decisional no concluye con la toma de decisiones. Debe ir acompañada y seguida de prácticas de rendición de cuentas y evaluación, en un espíritu de transparencia inspirado en criterios evangélicos". DF 100: "Igualmente necesarias son las estructuras y formas de evaluación periódica del modo en que se ejercen las responsabilidades ministeriales de todo tipo. La evaluación no constituye un juicio sobre las personas, sino que permite poner de relieve los aspectos positivos y las áreas de posible mejora en la actuación de quienes tienen responsabilidades ministeriales, y ayuda a la Iglesia a aprender de la experiencia, a recalibrar los planes de acción y a permanecer atenta a la voz del Espíritu Santo, centrando la atención en los resultados de las decisiones en relación con la misión". Cf. RS, 12 j.

Un ejercicio dictatorial del poder hace imposible el diálogo y la escucha[104] que han de ser fomentados entre los miembros de la Iglesia, alentando a los fieles a expresar sus opiniones y preocupaciones, a rendir cuentas, a promover la transparencia y a someterse a estructuras de vigilancia como medios básicos para evitar los abusos y la corrupción[105]. El mismo Sínodo ha identificado algunos instrumentos de mínimos que deben garantizarse[106].

El camino es ejercer un *liderazgo creativo* que propicie un ambiente en el que se escuche a todos, se valoren las ideas nuevas y originales y se fomente el aprendizaje continuo. Este tipo de liderazgo precisa de una visión clara del futuro y la capacidad de comunicarla de manera eficaz al equipo con el que trabaja; es flexible, capaz de adaptarse a los cambios, y está dispuesto a probar nuevas ideas y enfoques, incluso si esto implica abandonar métodos tradicionales; trabaja desde la empatía, entiende las necesidades y motivaciones de sus colaboradores y los apoya en su desarrollo personal; y también reconoce que el fracaso es una posibilidad y anima a todos a aprender de los errores y a seguir adelante.

Esto significa también un nuevo modo de articular los procesos de toma de decisiones[107], promoviendo la participación diferenciada de todos[108]. Estos procesos suelen "incluir una fase de elaboración o instrucción mediante un trabajo

104 RS, 16 k: "La experiencia de vivir en regímenes opresores y dictatoriales corroe la confianza necesaria para hablar libremente. Lo mismo puede suceder cuando el ejercicio de la autoridad al interior de la comunidad cristiana se hace opresor en vez de liberador".

105 DF 97: "La actitud de transparencia constituye un guardián de esa confianza y credibilidad de las que una Iglesia sinodal, atenta a las relaciones, no puede prescindir. Cuando se viola la confianza, son los más débiles y vulnerables quienes sufren las consecuencias. Allí donde la Iglesia goza de confianza, las prácticas de transparencia, rendición de cuentas y evaluación contribuyen a consolidarla, y son un elemento aún más crítico allí donde la credibilidad de la Iglesia debe ser reconstruida. Esto es especialmente importante en el cuidado y la protección de menores y de personas vulnerables (*safeguarding*)". Cf. RS 11 k.

106 Cf. DF 102. En particular, el funcionamiento eficaz de los consejos de asuntos económicos, la implicación de los fieles en la planificación pastoral y económica; la preparación y publicación de un informe de rendición de cuentas económico anual, certificado en la medida de lo posible por auditores externos; la elaboración y publicación de un informe de rendición de cuentas anual sobre el desempeño de la misión; y establecer procedimientos para la evaluación periódica del desempeño de todos los ministerios y tareas dentro de la Iglesia.

107 Cf. DF 87-94.

108 DF 89: "Se sitúa en este marco de referencia eclesiológica el compromiso de promover la participación sobre la base de la corresponsabilidad diferenciada. Cada miembro de la comunidad debe ser respetado, valorando sus capacidades y dones con vistas a una decisión compartida. Se requieren formas más o menos articuladas de mediación institucional, en función del tamaño de la comunidad. La legislación vigente ya prevé órganos de participación a distintos niveles".

conjunto de discernimiento, consulta y cooperación, que informa y apoya la posterior toma de decisiones, que corresponde a la autoridad competente"[109], en un ejercicio de confianza recíproca[110].

> En una Diócesis, por ejemplo, es necesario distinguir entre el proceso para elaborar una decisión (*decision-making*) mediante un trabajo común de discernimiento, consulta y cooperación, y la decisión pastoral (*decision-taking*) que compete a la autoridad del Obispo, garante de la apostolicidad y catolicidad. La elaboración es una competencia sinodal, la decisión es una responsabilidad ministerial. Un ejercicio pertinente de la sinodalidad debe contribuir para articular mejor el ministerio del ejercicio personal y colegial de la autoridad apostólica con el ejercicio sinodal del discernimiento por parte de la comunidad[111].

La participación en los procesos decisionales, así como las prácticas de rendición de cuentas y de evaluación, se desarrollan a través de los órganos de participación que ya prevé el derecho canónico: el sínodo diocesano (cf. CIC, can. 466), consejo presbiteral (cf. CIC, can. 500 § 2), consejo pastoral diocesano (cf. CIC, can. 514, § 1), consejo pastoral parroquial (cf. CIC, can. 536), consejo diocesano y parroquial para los asuntos económicos (cf. CIC, cc. 493 y 537). Estos organismos deben ser eficaces y vitales, y no meramente nominales, y su funcionamiento conforme a las disposiciones canónicas o a la costumbre legítima, y en el cumplimiento de los estatutos y reglamentos que los rigen[112]. Su composición ha de representar realmente la realidad del Pueblo de Dios y funcionar internamente con una metodología sinodal[113].

> Las consecuencias de este proceso desbordan la mera consulta y generan unas dinámicas de buen gobierno que no pueden ser obviadas, aunque esto no supone por parte de los pastores renunciar a la responsabilidad última que deben ejercer […] También es cierto que una jerarquía que no escucha, que no

109 DF 90. CTI, *La Sinodalidad*, n. 65: "La renovación de la vida sinodal de la Iglesia exige activar procedimientos de consulta de todo el Pueblo de Dios. «La práctica de consultar a los fieles no es nueva en la vida de la Iglesia. En la Iglesia del Medioevo se utilizaba un principio del derecho romano*: Quod omnes tangit, ab omibus tractari et approbari debet* (es decir, lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos)".

110 DF 80: "La confianza debe ser recíproca: los responsables de la toma de decisiones deben ser capaces de confiar y escuchar al Pueblo de Dios, que a su vez debe ser capaz de confiar en aquellos que ejercen la autoridad". Todo el proceso de toma de decisiones está muy bien detallado en los números 87-94 del DF.

111 CTI, *La Sinodalidad*, n. 69.

112 Cf. DF 103-104.

113 Cf. DF 105-106.

tiene en cuenta a los fieles en la toma de decisiones, tampoco estaría ejerciendo su misión de acuerdo con el mandato de Cristo[114].

CONCLUSIONES

La condición de fiel cristiano es una realidad ontológica que tiene su origen en el bautismo y que está llamada a desarrollarse plenamente como "ciudadanía eclesial", es decir, como participación corresponsable en la vida y en la misión de la Iglesia. La Iglesia es el Pueblo de Dios donde todos los bautizados, sin distinción de estado, comparten la misma dignidad fundamental y participan, cada uno según su modo propio, en el oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, siendo miembros activos de la comunidad eclesial, sujetos de derechos y de obligaciones (c. 204 §1 y 208).

Este principio, consolidado por el Concilio Vaticano II, y muy desarrollado con motivo del Sínodo sobre la Sinodalidad, implica corresponsabilidad y misión compartida. Se ha de sostener sin duda que la sinodalidad no es un mero mecanismo organizativo, sino que, fundamentada teológicamente en la Trinidad misma, modelo de unidad en la diversidad, expresa la naturaleza constitutiva de la Iglesia como Pueblo de Dios en camino, articulando comunión, participación y misión.

Pero para el fiel cristiano pueda desarrollar más plenamente su "ciudadanía eclesial" debemos seguir trabajando para superar algunos paradigmas lamentablemente presentes en la cultura eclesiástica que son un grave obstáculo. El primero es el clericalismo, entendido como la sobrevaloración del estado clerical (autoritarismo, falta de transparencia y abusos) en detrimento del sacerdocio común, lo que significa subvertir el orden establecido por Cristo, donde el sacerdocio ministerial existe al servicio del sacerdocio común. Ignorar esta estructura de servicio distorsiona la imagen misma de la Iglesia.

El segundo está relacionado con la deficiente inclusión de la mujer en todos los niveles de la vida eclesial y muy concretamente en los procesos decisionales. Si bien el Código prevé límites al acceso de la mujer al ministerio ordenado (cf. c. 1024), nada impide su participación activa en oficios eclesiásticos, consejos y ministerios laicales (cf. c. 228-230), cuya ampliación y adaptación, según las necesidades de las Iglesias locales, es coherente con la sinodalidad; y, en debate

114 José San José Prisco, *Sinodalidad*, 84-85.

teológico abierto, hasta su posible acceso al diaconado. Sin esto no será posible un desarrollo pleno de la "ciudadanía eclesial" de las mujeres.

El tercer obstáculo es el ejercicio inadecuado de la autoridad. Si bien el derecho canónico reconoce la estructura jerárquica de la Iglesia establecida por voluntad del Señor (cf. cc. 330-572), la autoridad constituida en ella debe ejercerse conforme al principio de la comunión y como servicio, no como ejercicio de poder. La existencia de estructuras de participación está precisamente para limitar los riesgos de abuso de autoridad. El Código puso ya en marcha diversos órganos de participación (sínodos, consejos pastorales, consejos económicos), cuya revitalización es indispensable para concretar la sinodalidad (cf. cc. 466, 500, 514, 536, 537). El liderazgo en clave de "pirámide invertida" es coherente con la eclesiología de servicio. La autoridad no se concibe como dominio, sino como facilitación del protagonismo del Pueblo de Dios.

Para impulsar esta "ciudadanía eclesial" se precisa de un liderazgo evangelizador y sinodal que promueva el discernimiento comunitario y la escucha mutua, exigencias de la comunión. Reclama, al mismo tiempo, impulsar una espiritualidad sinodal que conjugue comunión, participación y misión, reformando, donde sea necesario, las estructuras y prácticas canónicas para reflejar mejor el carácter sinodal y corresponsable de la Iglesia. Este planteamiento, lejos de diluir la jerarquía o la identidad eclesial, responde fielmente a la naturaleza teológica y jurídica de la Iglesia como misterio de comunión al servicio de la evangelización. La "ciudadanía eclesial" nos lleva a adoptar un nuevo estilo de vida dentro de la comunidad, una forma renovada de ser, estar y hacer[115].

115 DF 30: "En primer lugar, se refiere al "estilo peculiar que califica la vida y la misión de la Iglesia expresando su naturaleza como el caminar juntos y el reunirse en asamblea del Pueblo de Dios convocado por el Señor Jesús en la fuerza del Espíritu Santo para anunciar el Evangelio. Debe expresarse en el modo ordinario de vivir y obrar de la Iglesia. Este *modus vivendi et operandi* se realiza mediante la escucha comunitaria de la Palabra y la celebración de la Eucaristía, la fraternidad de la comunión y la corresponsabilidad y participación de todo el Pueblo de Dios, en sus diferentes niveles y en la distinción de los diversos ministerios y roles, en su vida y en su misión".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

XVI Asamblea general del Sínodo de Obispos. Primera sesión (4-29 de octubre 2023). Una Iglesia sinodal en misión, Informe de Síntesis. https://www.synod.va/content /dam/synod/assembly /synthesis/spanish/ 2023.10.28-ESP-Synthesis-Report_IMP. pdf

Berzosa, Raúl, "La vida de especial consagración y la sinodalidad en la iglesia particular". *REDC* 69 (2012): 505-529

Blanco, María, "La mujer en la Iglesia". *Ius Canonicum* 60 (2020): 695-739. Doi: https://doi.org/10.15581/016.120.007

Comisión Teológica Internacional, *La Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2 de marzo de 2018). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ cti_documents/rc_cti_20180302 _sinodalita_sp.html

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta* Communionis notio*, sobre algunos aspectos de la Iglesia Considerada como comunión* (28 de junio de 1992). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_sp.html

Cortés Diéguez, Mirian, "Las codificaciones canónicas latina y oriental: Treinta años entre diversidad y concordia". *Cauriensia* XVI (2021): 301-332. Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.301

De la Calle Maldonado, Carmen - Ruiz-Alberdi Fernández, Cristina, "Una mirada hacia la acción social de la mujer en la Iglesia". En *XXIII Jornadas teológicas agustinianas: el papel de la mujer en la Iglesia*, dirigido por Enrique Somavilla. CTSA 2021.

Francisco, "Adh. ap. Evangelli Gaudium Episcopis Presbyteris ac diaconis viris et mulieribus consecratis omnibusque christifidelibus laicis de Evangelio Nuntiando nostra aetate" (24 de noviembre de 2013). *AAS* 105 (2013): 1019-1137.

Francisco - XVI Asamblea general del Sínodo de Obispos. Segunda sesión (2-27 de octubre 2024). *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión. Documento final.* https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/ESP---Documento-finale.pdf

Francisco, "Exh. Ap. Querida Amazonia (02 de febrero de 2020)". *L'Osservatore Romano* 103 (2020): n. 103.

Francisco, "Nota di accompagnamento del Documento finale della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi" (25 de noviembre de 2024). *Il Bolletino* 0934 (2024): https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/ 2024/ 11/25/0934/01866.html

Francisco, "Discorso ai fedeli della diocesi di Roma (18 de septiembre de 2021)". *Il Bolletino* 0582 (2021). https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/18/ 0582/01244.html

Francisco, "Discurso con motivo del 50 aniversario de la institución del Sínodo de Obispos (17 de octubre de 2015)". *AAS* 107/11 (2015): 1141.

González Argente, Jaime, "La noción de Iglesia como comunión en el lenguaje del derecho eclesial". *Anuario de Derecho Canónico* 5 (2016): 105-140.

Guerrero Montero, Marceliano, "Autoridad, obediencia, diálogo y libertad de expresión en la Iglesia. Análisis y comentario del canon 212 del CIC". *REDC* 72 (2015): 509-551.

León XIV, "Mensaje para la IX Jornada mundial de los pobres (16 de noviembre de 2025)". *Il Bolletino* 0406 (2025): https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2025/06/13/0406/00729.html

León XIV, "Udienza ai Vescovi della Conferenza Episcopale Italiana" (17 de junio de 2025). *Il Bolletino* 0430 (2025): https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2025/06/17/0420/00754.html

Luciani, Rafael, "Una Iglesia Pueblo de Dios, sujeto comunitario e histórico". *Revista CLAR* 4 (2024): 74-84.

Noceti, Serena, "Una palabra inaudita: las mujeres y la sinodalidad en la Iglesia". *Revista CLAR* 2 (2022): 34-41.

Pablo VI, "Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975)". *AAS* 68 (1976): 5-76,

Peña, Carmen, "La mujer en la Iglesia Católica: situación canónica actual y perspectivas abiertas por la sinodalidad". *Ius Canonicum* 63 (2023): 621-662. Doi: https://doi.org/10.15581/016.126.001

San José Prisco, José, "La función de gobierno como servicio en el Código de Derecho Canónico". En *Pastores del pueblo de Dios: el «munus regendi»*. Grupo editorial Fonte, 2021, 357-91.

San José Prisco, José. *Sinodalidad: perspectivas teológicas, canónicas y pastorales*. Salamanca: Sígueme, 2022.

Vega Gutiérrez, Ana María, "Algunos acentos del Pontificado del Papa Francisco: La mujer en la Iglesia". *Almudí* (03.01. 2015): 36. https://www.almudi.org/articulos/9364-Algunos-acentos-del-Pontificado-del-Papa-Francisco-La-mujer-en-la-Iglesia

Wolff, Elias, "Por uma sinodalidade ecumênica na Igreja". *Cauriensia* XIX (2024): 557-580. Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.557

José San José Prisco
Facultad de Derecho canónico
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Compañía 5
37002 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0003-1367-5026

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 575-592, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.575

DISCRIMINACIÓN RACIAL EN ALEMANIA: LOS MEDIOS EMPLEADOS PARA LUCHAR CONTRA EL RACISMO DE LOS GRUPOS MINORITARIOS Y LA PRÁCTICA DEL RACIAL *PROFILING*

RACIAL DISCRIMINATION IN GERMANY: THE MEANS USED TO COMBAT RACISM OF MINORITY GROUPS AND THE PRACTICE OF RACIAL PROFILING

TIFFANY-MILAGROS SÁNCHEZ-CABEZUDO RINA
Universidad Rey Juan Carlos

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

RESUMEN

En los últimos años se han venido originando fuertes conductas discriminatorias en los países europeos que han hecho que los organismos internacionales fortalezcan aún más los mecanismos de lucha contra la discriminación en general, y la discriminación racial en particular. En este artículo, nos centraremos en analizar cuál es la situación de los grupos minoritarios en uno de los países que más ha sufrido la exclusión social especialmente durante la etapa dictatorial de Adolf Hitler, con la persecución de los judíos, y que desencadenó la II Guerra Mundial; como el caso de Alemania. Además, nos centraremos en el estudio de una práctica denominada *racial profiling*, que se lleva a cabo por parte de la policía federal alemana y que ha llamado la atención de los organismos internacionales. Esta práctica ha sido objeto de controversias ya que se puede considerar

que las fuerzas del orden lo que hacen es llevar a cabo su trabajo poniendo especial atención en grupos que son más propensos a cometer hechos delictivos.

Palabras clave: Alemania, discriminación racial, igualdad, racial profiling.

ABSTRACT

In recent years, strong discriminatory behaviors have been originating in European countries that have caused international organizations to further strengthen mechanisms to combat discrimination in general, and racial discrimination in particular. In this article, we will focus on analyzing the situation of minority groups in one of the countries that has suffered most from social exclusion, especially during the dictatorial period of Adolf Hitler, with the persecution of Jews, and which triggered World War II; such is the case of Germany. In addition, we will focus on the study of a practice called racial profiling, which is carried out by the German federal police, and which has attracted the attention of international organizations. This practice has been the subject of controversy since it can be considered that the forces of law and order are carrying out their work by paying special attention to groups that are more likely to commit criminal acts.

Keywords: Germany, racial discrimination, equality, racial profiling, racial profiling.

I. INTRODUCCIÓN

Tras el periodo de antisemitismo que se vivió durante los años 1934 a 1945 en Alemania, los mecanismos internacionales que se pusieron en marcha especialmente tras la II Guerra Mundial, fueron dirigidos a luchar contra la discriminación racial para que no volviera a repetir una de las peores masacres que se han conocido en nuestra historia.

No obstante, los procesos migratorios tras la crisis financiera, económica y en estos últimos dos años de la COVID-19, han hecho que el número de población extranjera incremente en la mayoría de los países desarrollados, algo que en Alemania concretamente viene generando graves problemas de convivencia, ya que son reiteradas las conductas de odio y violencia hacia los grupos raciales más vulnerables. Según la Oficina Federal de Estadística Alemana, a fecha de 31 de diciembre de 2017 recogía que del total de 82.576.903, unas 10.623.940 eran de

nacionalidad extranjera. Las últimas informaciones recogen que el número de extranjeros ha aumentado del 12,7 % en 2020 al 13,1 % en 2021[1]. Estos datos nos permiten señalar que Alemania tiene una población multicultural en la que, ajeno a los años de la Alemania nazi, conviven extranjeros de distintos Estados, tanto comunitarios como no comunitarios[2].

Sin embargo, esta convivencia, lejos de ser una convivencia pacífica, ha generado situaciones de odio y rechazo, considerándolo la Agencia Europea de Derechos Fundamentales como un problema social y político significativo[3]. Por su parte[4], la Agencia Antidiscriminatoria de Alemania ha experimentado un fuerte incremento de denuncias por conductas discriminatorias, provocando que el jefe de la Agencia hiciera un llamamiento a las autoridades alemanas para que adoptaran los medios necesarios de lucha contra estos ataques. Sin embargo, el problema de odio racial no sólo germina de la población alemana, sino desde las propias instituciones, como el caso de la policía federal, que habitualmente utiliza una práctica que ha sido apodada con el nombre del *racial profiling*[5].

Esta práctica implica medidas soberanas basadas en los rasgos físicos distintivos de las personas, con independencia de si existe o no sospecha alguna en su contra. Es decir, se trata de actuaciones arbitrarias sobre grupos minoritarios que tienen unas características étnicas o raciales, y que ha sido considerado por algunas posiciones doctrinales como una clara violación de los Derechos Humanos Fundamentales.[6]

Teniendo en cuenta lo expuesto, es necesario preguntarnos si realmente la práctica anteriormente citada constituye o no una violación de los Derechos Humanos o si, por el contrario, se trata de conductas permitidas que tienen como

1 Ministerio de trabajo y economía."Datos oficiales sobre extranjeros en Alemania a 31.12.2017. Españoles en el mercado laboral". Actualidad Internacional Socio laboral, 1 de junio de 2018, núm. 224.

2 Ministerio de trabajo y economía. "Informe de vida de los inmigrantes en Alemania". *Actualidad Internacional Socio laboral*, 1 de junio de 2014.

3 Agencia europea de derechos fundamentales. "Discrimination and hate crime against Jews in EU Member States: experiences and perceptions of anti-Semitism". https://fra.europa.eu/en/publication/ 2013/discrimination-and-hate-crime-against-jews-eu-member-states-experiences-and.

4 Álvaro Lozano, *La Alemania Nazi: 1933 a 1945*, 2º ed. (Madrid: Marcial Pons, 2011).

5 Carmen Cerdá Martínez-Pujalte, "El problema de la discriminación en el ámbito privado: una aproximación a las legislaciones recientes en Alemania y España", *Revista de Derecho Privado* 16 (2009): 103-146, doi: 0123-4366.

6 Danzal Wagman, "Discriminación policial-Racial profiling", *Boletín criminológico* 87 (2006): 2-4, doi: 1137-2427.

finalidad luchar contra la delincuencia, asumiendo que tales prácticas se repiten en otros Estados europeos.

II. CONTEXTO INTERNACIONAL Y COMUNITARIO SOBRE LA PROTECCIÓN DE LAS MINORÍAS ÉTNICAS

Los deberes de igualdad de trato y la prohibición de discriminación ocupan un lugar primordial en el Derecho Internacional, en el Derecho Europeo y en el Derecho interno de los Estados[7].

Tras la II Guerra Mundial [8]en 1945, los representantes de 50 países se reunieron en San Francisco, en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Organización Internacional, para redactar la Carta de las Naciones Unidas. La finalidad primordial de la creación de la ONU fue que no se volvieran a repetir los actos de barbarie y ultrajantes para la conciencia de la humanidad que se vivieron durante la etapa de la Alemania nazi y posteriormente durante la II Guerra Mundial. Para ello, los líderes del mundo decidieron complementar la Carta de las Naciones Unidas con una hoja de ruta para garantizar los derechos de todas las personas en cualquier sitio y en todo momento, convirtiéndose este documento posteriormente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que fue examinada en la primera sesión de la Asamblea General en 1946[9]. Se trata de una Declaración que ha marcado un hito en la historia de los Derechos Humanos, especialmente en lo que respecta a la igualdad de trato recogido en el artículo 2, y la igualdad ante la ley, manifestada en el artículo 7. Sin embargo, Alemania no se incorporaría a la ONU hasta 1973, aunque la Declaración Universal tuvo un gran efecto sobre la Ley Fundamental Alemana ya que aprobada en 1949, incorporó los deberes de igualdad que se reconocían en la misma.

La ONU no fue el único instrumento de lucha en pro de los derechos de las personas y la eliminación de la discriminación racial, pues el Consejo de Europa, creado el 5 de mayo de 1949 e integrado por 47 Estados, incorporándose Alemania el 13 de julio de 1950, ha tenido una labor imparable siendo sus objetivos principales, la defensa, protección y promoción de los Derechos Humanos, la Democracia y el Estado de Derecho. De la mano de esta institución se aprobó el

7 Manuel Bautista Jiménez, "El Convenio Marco para la protección de las minorías nacionales; construyendo un sistema europeo de protección de las minorías", *Revista de Instituciones europeas* 3 (1995): 939-960, doi: 0210-0924.

8 Manuel Diez de Velasco, *Instituciones de Derecho Internacional Público*, 2º ed. (Valencia:Tecnos, 1994).

9 La DUDH fue adoptada por las Naciones Unidas (ONU), que acababa de establecerse, el 10 de diciembre de 1948. Su adopción reconocía que los derechos humanos son la base de la libertad, la justicia y la paz.

Convenio Europeo para la protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, más conocido como la Convención Europea de Derechos Humanos, que entró en vigor en 1953. Representa este Convenio un planteamiento idéntico a la Declaración Universal de Derechos Humanos, porque a pesar de no contener ninguna disposición sobre la protección de las minorías étnicas, sí reconoce el principio de no discriminación en el disfrute de los derechos que se proclaman.

No será hasta 1992 cuando se apruebe uno de los instrumentos internacionales que más importancia ha tenido en defensa de los grupos minoritarios; la Carta Europea de las Lenguas Regionales y Minoritarias de 1992, que fomenta y protege las lenguas regionales y minoritarias, como un aspecto amenazado del patrimonio cultural europeo garantizándose que los hablantes de una lengua regional o minoritaria puedan utilizarlo en la vida pública y privada10.

A la luz del Consejo de Europa, dos años más tarde, en 1994 se crea un organismo especializado en la lucha contra la discriminación racial, el racismo, la xenofobia, el antisemitismo y la intolerancia; la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI). Se trata de un organismo encargado directamente de supervisar la situación de racismo dentro de cada Estado miembro del Consejo de Europa, elaborando informes con resultados y sugerencias sobre cómo cada Estado debe lidiar con los problemas que se identifican.

A partir de ese momento, se puede observar como las actuaciones de las instituciones internacionales emprenden actuaciones de protección sobre las minorías étnicas, ya que tras la creación del organismo anteriormente citado, tras la Conferencia cumbre del Consejo de Europa, los Jefes de Estado y de Gobierno de los Estados miembros plantean que el odio y la xenofobia es un problema que afecta a la mayoría de los Estados, por lo que se elabora el Convenio Marco para la protección de las minorías nacionales, que se ratificaría por Alemania en 1994. Se trata del primer instrumento multilateral del Consejo de Europa jurídicamente vinculante, dedicado a proteger a las minorías nacionales, pues los mecanismos utilizados hasta ese momento no habían sido suficientes para acabar con este grave problema social que asolaba a la mayoría de los Estados. Sin embargo, el hecho de ser uno de los primeros instrumentos internacionales que

10 María Gil de Mejía, "Violencia contra inmigrantes: una mirada desde la realidad alemana", *Alternativas cuaderno de trabajo social*, 10 (2002): 347-358, doi: 1989-9971.

afrontaba este problema presentaba un defecto de fondo, la falta de definición del concepto de minoría nacional.

Esta ambigüedad ha hecho que los Estados adopten el Convenio con un gran margen de libertad, decidiendo cada uno qué grupos sociales se encuentran dentro de su ámbito de aplicación. Aunque la mayor parte de los Estados han interpretado dicho concepto de forma restrictiva, concretamente Alemania ha incluido sólo dentro del mismo a los ciudadanos alemanes de origen eslavo, danés y a los miembros de grupos étnicos que han residido tradicionalmente en Alemania (frisians, sintis y roma)[11].

Esto no deja de ser un problema, ya que actualmente en Alemania coexisten muchos grupos minoritarios que merecen una especial protección.

A pesar de la imparable labor por parte de las instituciones internacionales para luchar en defensa de la igualdad y contra la discriminación racial, racismo y xenofobia, Alemania sigue presentando graves problemas, de hecho, es bastante reciente la Recomendación General número 15 adoptada el 8 de diciembre de 2015 por parte de la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia. En él se advierte a las autoridades alemanas la necesidad de restablecer la situación tras la vulneración del artículo 4 del Convenio Internacional sobre la Eliminación de cualquier tipo de discriminación racial, al no haberse investigado eficazmente unas declaraciones de las autoridades alemanas que incluían generalizaciones sobre características negativas de la población turca y, que exhortaban a negarles el acceso a servicios sociales y a prohibir la entrada de inmigrantes, puesto que el Comité consideró que la primera contenía ideas de superioridad racial y la última incluía una incitación a la discriminación racial[12].

Por parte de la Unión Europea, la labor para eliminar la discriminación racial no ha sido menor. Es primordial destacar el Tratado de Ámsterdam donde se otorgó al Consejo de la Unión Europea la facultad para adoptar medidas destinadas a luchar contra el racismo, y para ello se dictaron dos directivas; la directiva de la UE 2000/43/CE y la 2000/78/CE. En lo que respecta a la primera (igualdad racial)[13] se desarrolla el principio de igualdad de trato entre todas las

11 Eugenia Relaño Pastor, "Una valoración del Convenio Marco para la protección de las minorías nacionales del Consejo de Europa en su quinto aniversario", *Migraciones* 17 (2005):185-214, doi: 1138-5774.

12 Recomendación general número 15 relativa a la lucha contra el discurso de odio y memorándum explicativo de la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia adoptada el 8 de Diciembre del 2015.

13 Directiva 2000/43 del Consejo de 29 junio de 2000 relativa a la aplicación del principio de igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico.

personas, con independencia de su origen racial o étnico, siendo uno de los primeros actos jurídicos que se adoptaron por la Unión Europea. La segunda directiva se dirige a establecer un marco general que cubra una diversidad de motivos discriminatorios[14], aplicables en el medio de trabajo, prohibiéndose distintas formas de discriminación, y entre ellas, la racial.

Antes de estas directivas, muy pocos Estados disponían de leyes y mecanismos detallados que prohibiesen la discriminación y la xenofobia, lo que hizo que tras su entrada en vigor los Estados miembros tuvieran que mejorar los mecanismos de lucha contra la discriminación, que hasta ese momento eran bastante deficientes. La protección principal de las directivas reside en ámbitos como el empleo, acceso al régimen de la seguridad social, la compra de bienes o la utilización de servicios, algo que ha supuesto un gran avance social, ya que estos grupos minoritarios empiezan a tener las mismas oportunidades que el resto de la población.

Se abre canales también, para la presentación de denuncias de las víctimas de discriminación, y se permite que las entidades como las organizaciones no gubernamentales (ONG) y los sindicatos las ayuden para acudir a los tribunales, poniendo a su disposición los medios necesarios para darles la voz que durante muchos años habían estado silenciadas. Además, se exige a los gobiernos la creación de un "organismo de igualdad" especializado para promover la igualdad, creando oportunidades para que las minorías desfavorecidas mejores su situación social alentando a la contratación de estos grupos desfavorecidos[15]. Si bien es cierto que muchos de los Estados han adaptado su legislación para conseguir cumplir con las directivas anteriores, quedan todavía algunos que no han realizado los cambios suficientes para adaptarlas a su legislación nacional.

Como se puede observar, las actuaciones internacionales y europeas han ido en progreso, especializándose cada vez más e identificando el problema principal de discriminación, aunque concretamente en Alemania, las agresiones violentas por odio hacia los extranjeros se han duplicado, lo que permite observar que todavía, desde un punto de vista internacional, queda mucho por hacer.

14 Directiva 2000/78 del Consejo de 27 noviembre 2000 relativa al establecimiento de un nuevo marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación.

15 Agencia europea de derechos fundamentales. https://fra.europa.eu/en/publication/2013/discrimination-and-hate-crime-against-jews-eu-member-states-experiences-and..

III. NORMATIVA CONSTITUCIONAL ALEMANA Y LA TRANSPOSICIÓN DE LAS DIRECTIVAS DE LA UNIÓN EUROPEA

Tras realizar un análisis de los mecanismos internacionales utilizados para luchar contra la discriminación, el odio y la xenofobia, es importante mencionar cuál ha sido la respuesta del Estado alemán para luchar internamente contra ello.

1. APROXIMACIÓN A LA LEY GENERAL DE TRATAMIENTO IGUALITARIO

No es ajeno el pasado nazi que arrastra Alemania y que sigue teniendo efectos en la sociedad actual, ya que uno de los grupos minoritarios que más agresiones racistas sufren son los ciudadanos afroamericanos. Cabe recordar que los territorios bajo ocupación alemana sometieron a personas de raza negra a situaciones vejatorias, que incluían desde el aislamiento hasta la persecución, la esterilización, los experimentos médicos, la encarcelación, la brutalidad y el asesinato, aunque no hubo un programa sistemático para su eliminación, como fue el caso de los judíos[16].

Siguiendo el orden cronológico, como respuesta a la situación de xenofobia hacia grupos sociales minoritarios, la República Federal de Alemania incorporó los deberes de igualdad a la Ley Fundamental ratificada en 1949 en Bonn, recogiéndose en su artículo 1, que "el Estado alemán se compromete a respetar y proteger la dignidad humana" reconociendo que los "Derechos Humanos son inviolables e inalienables, vinculando a todos los poderes, legislativo, ejecutivo y judicial". Continúa en su artículo 3 con el reconocimiento de la igualdad de todas las personas ante la ley, sin embargo, no será hasta 1994 cuando este precepto se complete incorporando la igualdad del hombre y la mujer, los cuales gozarán de los mismos derechos, imponiendo la obligación del Estado a promover la realización efectiva de la igualdad de derechos e impulsando las desventajas existentes.

Posteriormente en 1998 Alemania da un paso al frente, y elabora una Plataforma de Discusión interna, donde las organizaciones no gubernamentales y varios Ministros del Gobierno Federal Alemán, intercambian ideas e informaciones sobre cuestiones relacionadas con el tratamiento del racismo. Sin embargo, no será hasta 2006 cuando se dé respuesta a las obligaciones que la Unión Europea impone a los Estados miembros, con la creación de la Ley General de Tratamiento Igualitario que coincide con la elaboración, un año después, de la

16 Verónica Cortés Méndez, "La Ley General de Igualdad de Trato y los retos para lograr la igualdad laboral en Alemania", *Lexsocial* 2 (2013): 159-169, doi: 2174-6419.

Ley Orgánica 3/2007 para la Igualdad efectiva entre Hombres y Mujeres en España[17].

Aunque ambas leyes tienen el mismo objetivo, presentan una diferencia entre ellas muy llamativa, ya que la Ley General de Tratamiento Igualitario tiene un ámbito de aplicación mucho más amplio que la Ley española ya citada, y es que mientras esta última se adopta para conseguir la igualdad efectiva entre hombres y mujeres, la ley alemana tiene como objetivo prohibir todo tipo de discriminación, no sólo por razón de sexo sino también por razón de la étnia, raza, religión entre otras, en el ámbito laboral y civil. Siguiendo a Martínez-Pujalte[18], la Ley Alemana tiene una especialidad; "la extensión de su aplicación como norma de protección a la esfera privada; de este modo limita la hasta ahora intocable autonomía privada".

La Ley General diferencia entre la discriminación justificada y no justificada. La primera puede ser admisible si se realizaran dentro de unos límites muy reducidos siempre que las características requeridas resulten esenciales y prácticamente imprescindibles para ejercer una actividad determinada, mientras que las segundas recogen distintas formas de discriminación no justificada, como son:

1. La discriminación directa, que se da cuando una persona haya sido o pudiera ser tratada de manera menos favorable por otra persona en situación comparable.
2. La discriminación indirecta, son aquellas normas que se consideran neutras pero que ponen a las personas en situación de desventaja debido a alguna de las causas que señala la citada norma.
3. El acoso, que está basado en alguna de las causas que la ley alemana señala. De tal forma que, para que un hecho sea considerado acoso deben reunir unas condiciones:
    a. Existencia de un comportamiento no deseado que tenga como objetivo o como consecuencia atentar contra la dignidad de la persona.
    b. La creación de un entorno intimidatorio, hostil, degradante, humillante u ofensivo a consecuencia del acoso.

17 La Directiva 2004/113/CE del Consejo, de 13 de diciembre de 2004, por la que se aplica el principio de igualdad de trato entre hombres y mujeres al acceso a bienes y servicios y su suministro (Directiva de igualdad de trato en la contratación de bienes y servicios). Y La Directiva 2002/73/CE, de 23 de septiembre de 2002, que modifica la Directiva 76/207/CEE del Consejo relativa a la aplicación del principio de igualdad de trato entre hombres y mujeres en lo que se refiere al acceso al empleo, a la formación y a la promoción profesionales, y a las condiciones de trabajo (Directiva de reforma relativa a la igualdad de hombres y mujeres).

18 Martinez-Pujalte, "El problema de la discriminación en el ámbito privado: ...".

Si nos damos cuenta, todo lo que se incorpora en la Ley General de Tratamiento Igualitario, nuestra Constitución ya lo tenía incorporado desde el año 1978, en los artículos 9.2, 14 y 32, lo que permite determinar el avance que España ya presentaba frente al ordenamiento jurídico alemán.

4. El acoso sexual, que se trata de comportamientos no deseados de naturaleza sexual con el propósito o efecto de atentar contra la dignidad de la persona. A diferencia de lo que ocurre con el acoso, el acoso sexual no implica que se de necesariamente un entorno humillante.

5. El mobbing, que se trata de una forma de acoso que según la Ley General se produce cuando se dan algunas de las características de discriminación que contempla la misma. Es también lo que se denomina el acoso moral[19].

6. Por último, tenemos la orden de discriminar, que constituye otra de las formas de discriminación.

Toda persona afectada por una situación de discriminación, según la Ley General, debe proveerse de pruebas de que han producido un trato discriminatorio, aunque se han previsto medidas para facilitar la presentación de las mismas, ya que las víctimas no siempre van a estar en posición para obtenerlas y probar las conductas discriminatorias. Así, la Ley General considera suficiente alegar los indicios de que se ha producido una diferencia de trato, y de esta manera la otra parte tiene que probar que tal situación de discriminación no se ha dado, o que se trataba de una discriminación justificada.

En la propia Ley General se protegen a las personas discriminadas por motivos de raza, origen étnico, sexo, religión, convicciones, discapacidad, edad o identidad sexual. Para adaptar la ley a la directiva europea de igualdad racial, se ha ampliado la prohibición de discriminación del Derecho civil con respecto a la característica de raza/origen étnico, de tal forma que será aplicable a todos los contratos que regulan el acceso a bienes y servicios.

Es importante destacar que la Ley ofrece protección frente a discriminaciones por razón de convicciones solo en el ámbito laboral, mientras que la protección de las características de religión se extiende también al ámbito civil. En los casos de discriminación por motivos religiosos no siempre es posible probar que se trata de una discriminación por razón de su origen étnico o religión.

19 Christine Lüders, Guía de la Ley General de Igualdad de trato: explicaciones y ejemplos, (2013) https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Wegweiser/agg_wegweiser_spanisch_guia_de_la_ley_.html.

La Ley además ofrece un especial patrocinio a las personas afectadas por la discriminación múltiple. Sin embargo, no se establece en la Ley General las consecuencias resultantes de la discriminación múltiple, aunque, en la exposición de motivos de la reiterada citada ley, se recoge una amplia indemnización de daños y perjuicios cuando en el ámbito laboral, se discrimine injustamente a un trabajador por múltiples motivos[20].

De esta forma, las diferencias de trato no justificadas en la vida cotidiana, dan lugar a una reparación y compensación de los daños y perjuicios, así como de poder ejercitar la acción de cesación, haciendo valer todos estos derechos en un plazo de dos meses desde que se produjo la situación de discriminación. Por último, es necesario destacar que se recoge también la posibilidad de la discriminación positiva, de forma que, a través de estas, se compense situaciones de desventaja real como evitar una situación de desventaja inminente[21].

En definitiva, la ley analizada presenta un gran abanico de aspectos positivos, sin embargo, no ha sido suficiente para luchar contra una discriminación especialmente racial que cada vez más, está contagiando a la sociedad.

2. OTROS MECANISMOS DE LUCHA CONTRA LA DISCRIMINACIÓN Y EL ODIO RACIAL

El mismo año de nacimiento de la Ley General se creó la Agencia Federal Antidiscriminación, como institución independiente al que pueden acudir aquellas personas que se sientan afectadas por una situación de discriminación, teniendo en cuenta que la Agencia cuenta con el llamado enfoque horizontal, esto es, que cualquier discriminación se considera igual, cualquiera que sea el motivo del mismo.

Sin embargo, durante unos años de estancamiento por parte de los poderes públicos alemanes, en 2015 se creó el Foro contra el racismo, en el que se acordaron una serie de principios partiendo de una consideración principal como es, el que Alemania es una sociedad abierta que se enriquece con las distintas culturas, religiones y planes de vida ideológicos.

20 La discriminación múltiple concepto que fue definido en el marco de la Conferencia Mundial de la ONU contra el Racismo celebrada en el año 2001 en Sudáfrica y que hace referencia a la diferencia de trato por varias características de discriminación.

21 Ley General de Igualdad, artículo 5: "Sin perjuicio de los motivos previstos en los Artículos 8 a 10 y 20, se admitirán diferencias de trato cuando se adopten medidas adecuadas y razonables destinadas a evitar o compensar las desventajas existentes por alguno de los motivos contemplados en el Artículo 1".

La diversidad es una fuente de cohesión social y de riqueza cultural, siendo la igualdad, la base de un Estado de Derecho, reconociendo que luchar contra el racismo es una tarea primordial, y comprometiéndose con la sociedad alemana a acabar contra la discriminación racial. Se reconoció también que el racismo es una amenaza para el libre desarrollo de la personalidad e impide la cohesión social, por lo que se presentan unos objetivos para que el gobierno alemán proteja a los grupos raciales más desfavorecidos dando a las víctimas una mayor voz, poniendo a su disposición mecanismos de denuncia.

Es necesario destacar como se instó al legislador alemán para que se endurecieran las penas ante los delitos de odio y discriminación, además de promover una mayor cooperación entre Alemania y la Comisión Europea contra el racismo y la intolerancia, completándose la necesidad de prestar una mayor atención en la discriminación que se produce en la vida cotidiana, desarrollando programas federales para contrarrestar el racismo y la discriminación, y sobre todo, concienciando a la sociedad con programas específicos para promover la educación basada en unos valores de igualdad y respeto en los colegios[22].

Junto a este Foro contra el racismo, se elaboró un Plan Nacional de acción contra el racismo, centrándose principalmente en las nuevas tecnologías, ya que se pretendía combatir el racismo y el odio en internet. Como componente de mejora a este Plan Nacional, se elaboró un programa federal llamado "Vivir la democracia" dirigido a toda la sociedad, con el que el Ministerio Federal de Familia, Personas de la Tercera Edad, Mujeres y Jóvenes apoyara el compromiso de la sociedad civil con la democracia y contra todas las formas de extremismo.

Es menester también destacar las distintas fundaciones alemanas que luchan contra el extremismo desde 19948, como la Fundación Amadeu Antonio, la Fundación F. C. Flick, la Fundación "Memoria, Responsabilidad y Futuro", y la Fundación contra el racismo que coordina en Alemania el programa de las semanas Internacionales contra el Racismo. Estas fundaciones han promovido que el tema del racismo sea tratado también en los colegios, creando la red europea escuelas sin racismo[23].

En conclusión, Alemania no ha dejado de adoptar medios para luchar en defensa de la igualdad en todos los ámbitos de la vida humana, mientras que

22 Informe del Foro contra el Racismo, año 2015. Véase en https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/themen/menschenrechte/151217-forum-gegen-rassismus/277334.

23 Véase más detenidamente en https://www.deutschland.de/es/topic/vida/iniciativas-en-alemania-contra-el-racismo.

España elaboraba normas centrándose en una discriminación más concreta, la de por razón del sexo. Si bien es cierto, la situación que Alemania vive actualmente permite observar que no son suficientes los medios empleados, y más teniendo en cuenta que el número de población extranjera ha crecido en los últimos años. Esto ha presentado también un problema que no deja de ser preocupante entre la sociedad, y que desde el punto de vista doctrinal existe disparidad de opiniones; son ciertas prácticas que lleva a cabo la policía federal alemana – aunque como veremos también se dan en España- que son denominadas como *racial profiling*, y que vamos a pasar a analizar[24].

IV. LA PRÁCTICA DEL RACIAL PROFILING

La práctica del *racial profiling* es una práctica que se viene dando por parte de la policía federal alemana, y que consiste en tomar como base de sospecha para la prevención de delitos, la asunción de los perfiles étnicos. La base de esto se encuentra en la relación que existe entre el origen étnico de las personas y la comisión de ciertos hechos delictivos, si bien esto es así, lo cierto es que en los últimos años se ha producido un uso arbitrario llegando a focalizar los recursos policiales y una atención exagerada en aquellos grupos que encajan en un perfil determinado[25].

La Comunidad Internacional no es ajena a tales conductas, la Convención sobre Razas de las Naciones Unidas prohíbe la discriminación racial impidiendo la libertad de movimiento, y la Convención Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos reconoce la libertad y la seguridad de las personas prohibiéndose los arrestos y detenciones arbitrarios.

Sin embargo, en Alemania se ha incrementado las denuncias por el uso de estas prácticas, llegando a producirse hechos llamativos como los acontecidos el 1 de enero del 2017 donde la Policía de Colonia comunicó vía Twitter que se estaban realizando cacheos a varios centenares de *nafris*. Un titular que hizo saltar las alarmas, ya que el término *nafri* es un acrónimo con el que se designa

24 Christine Lüders, Guía de la Ley General de Igualdad de trato: explicaciones y ejemplos, (2013) https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Wegweiser/agg_wegweiser_spanisch_guia_de_la_ley_.html.

25 Wagman, "Discriminación policial-Racial ...)

a delincuentes juveniles de origen norafricano, es decir, de nacionalidad, marroquí, argelina, tunecina, libia, o egipcia[26]. Ante las críticas que se recibieron, no sólo por el término empleado sino por reconocer implícitamente que los cacheos iban sólo dirigidos a un grupo étnico concreto, hicieron que el portavoz del Ministerio del Interior negara públicamente que tal acrónimo fuera utilizado en la jerga de la policía. Más tarde el presidente de la policía tuvo que pedir disculpas por el uso de tal vocablo en una red social tan seguida como lo es *Twitter*. Tras la publicación de este *post*, salieron ciudadanos que se encontraban presentes en el momento de los cacheos y que afirmaron, que se había aplicado la práctica del racial profiling para inspeccionar a un millar de personas que pertenecían a un grupo racial concreto[27].

No se trata de un hecho aislado pues, el grupo de Iniciativa de Gente Negra en Alemania ya había venido denunciando desde hacía un cuarto de siglo el racismo estructural y cotidiano al que se ven expuestos las personas de piel oscura en el país, no solo los extranjeros sino también aquellos que nacieron en Alemania y cuyos ancestros viven allí desde hacía varias generaciones.

No obstante, la legislación alemana, concretamente en el artículo 22 de la Ley de la Policía Federal permite a sus agentes solicitar e inspeccionar los documentos de identificación de una persona en estaciones de ferrocarril aeropuertos y trenes, si sospechan que ha entrado ilegalmente al territorio nacional. Esto hace que tengamos que preguntarnos lo siguiente; ¿en qué momento se produce la colisión entre lo legal y la vulneración de los Derechos Humanos?

Es de conocimiento popular que la policía de los distintos Estados juega un papel crucial en la lucha contra el crimen organizado, la protección de los ciudadanos y el restablecimiento de la paz social cuando la misma se ve alterada, además de prevenir la comisión de hechos delictivos. El problema se presenta cuando las actuaciones dirigidas a la prevención de delitos, se convierte en una actuación arbitraria basada en la raza de la persona, de hecho, la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia, ha llamado la atención tanto a Alemania como a España señalando que las minorías étnicas "están siendo objeto, en forma desproporcionada, de paradas, pedidos de identificación y cacheos".

En España los grupos más afectados son; los gitanos, marroquíes y suramericanos así como personas del África subsahariana, incluso la Comisión instó a

26 Diez de Velasco, Instituciones de Derecho Internacional.

27 Noticia extraída de DW madeformind, véase en https://www.dw.com/es/qué-es-el-racial-profiling/a-37045575

las autoridades españolas a que condujeran investigaciones sobre posibles patrones de discriminación en relación a grupos étnicos minoritarios en el sistema judicial penal, además de investigar sobre las posibles prácticas del racial profiling instando a las autoridades a que se adoptaran medidas para luchar contra esto. En el caso alemán[28] se promovió de forma más categórica por parte de la Comisión a que se adoptaran las medidas necesarias para prohibir la práctica del racial profiling[29] (Gil de Mejía, 2001: 8).

A pesar de las observaciones por parte del organismo internacional, lo cierto es que estas actuaciones se siguen dando, si bien creemos que los cacheos arbitrarios entre los grupos raciales van paralelamente con el hecho de que se trata de grupos cuyo nivel económico es muy bajo, algo que incrementa la tasa de delitos como los de robo o tráfico de drogas con la finalidad de obtener ingresos, inclusive siendo más vulnerables a la hora de introducirse en bandas organizadas. Es por ello por lo que, las actuaciones de la policía basadas en la raza quedan dentro del ámbito legal siempre y cuando el uso de la fuerza, así como el trato sobre los mismos sea lícito, no utilizando como en el caso de Alemania, terminología que denote por parte de las autoridades una conducta xenófoba, pues lo único que provocaría es el incremento del odio entre la población.

28 Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN RACIAL. Quincuagésimo período de sesiones ACTA RESUMIDA DE LA 1196ª SESIÓN celebrada en el Palacio de las Naciones, Ginebra, el lunes 10 de marzo de 1997. En 1997, un informe de Naciones Unidas sobre el racismo en Alemania , señalaba que la mayoría de las situaciones de discriminación que se dan en la vida cotidiana sobre los inmigrantes son; Un tratamiento desigual en la búsqueda de trabajo y en el trabajo mismo, pocas posibilidades de educación y en muchos casos un tratamiento discriminatorio en las instituciones educativas, impedimento del acceso a sitios públicos, como por ejemplo, discotecas y restaurantes, y las amenazas , ofensas y agresiones verbales por parte de las personas privadas y grupos de carácter político. Señala además el informe que tales actos xenófobos ponen en peligro la paz social reconociendo que existe una "evolución preocupante" y cita las violentas manifestaciones xenófobas que se registraros en las ciudades de Heidenau y Freital, al este de Sajonia, y se detalla que los extremistas protagonizaron 75 atentados contra los centros de acogida para refugiados. Noticia extraída de DW madeformind, véase en https://www.dw.com/es/qué-es-el-racial-profiling/a-37045575.

29 En 2006, el Tribunal Constitucional Federal de Alemania dictaminó que tal búsqueda por perfil era ilegal. Declaró que infringía el derecho individual al libre desarrollo de la personalidad (artículo 2, apartado 1, de la Ley Fundamental), en conexión con el artículo 1, apartado 1, sobre la protección de la dignidad humana. Aun aceptando que, en principio, la extracción automatizada de datos puede ser una herramienta útil para la protección de la seguridad nacional, una injerencia tan grave en los derechos humanos (que además estigmatizaba a los musulmanes extranjeros) sólo estaría justificada en caso de peligro inminente y específico, en este supuesto el de un hipotético atentado futuro. Aunque el Tribunal no se pronunció sobre si la práctica de la elaboración de perfiles infringía, en cuanto tal, la prohibición de discriminación, la sentencia pone de manifiesto que la extracción automatizada de datos puede entrar en conflicto con la legislación de protección de la privacidad y de los derechos humanos.

En definitiva, es necesario que la policía, tanto la alemana como la española y la del resto de Estados, ponga especial atención a los grupos raciales que más vulnerables económicamente son, ya que el instinto de supervivencia provoca la necesidad de cometer los hurtos, robos, e inclusive la inmersión en organizaciones criminales con la finalidad de obtener beneficios económicos que de forma legal no encuentran, especialmente por no tener papeles. Sin embargo, para no caer en el error policial de utilizar la práctica señalada, es necesario resolver un problema crucial, la pobreza económica y la entrada masiva de inmigrantes, ya que controlando esto, se controlaría la tasa de delincuencia, y la atención en estos grupos raciales por parte de la policía dejaría de producirse.

V. CONCLUSIÓN

Tras los esfuerzos de Alemania por saldar las cuentas con su pasado nazi, y eliminar la discriminación racial, sigue existiendo un número bastante elevado de actos violentos y xenófobos contra las poblaciones étnicas minoritarias que coexisten en este país. Aunque los instrumentos internacionales de los que se disponen deberían de ser suficientes para luchar contra la discriminación racial, ocurre, no sólo en Alemania, que el racismo sigue siendo un problema de los gobiernos, sobre todo en éstos últimos años, cuando debido a la crisis financiera el número de inmigrantes que huye de los países menos desarrollados buscando una nueva vida, ha incrementado.

Asimismo, para acabar plenamente con el racismo y conseguir una convivencia armónica entre las distintas razas es primordial que los acuerdos multilaterales a los que se llegan sean cumplidos íntegramente en los Estados. Paralelamente, un incremento de las penas por conductas xenófobas y la persecución de las mismas cuando se propagan a través de las nuevas tecnologías de la información, es primordial para conseguir un Estado de paz social.

Por otro lado, en torno la práctica de la que hemos hecho referencia en el artículo, el *racial profiling,* hemos de señalar que; se trata de una práctica que desde nuestra perspectiva entra dentro de la legalidad, ya que realmente el motivo por el que se procede a realizar cacheos o identificaciones entre ciertos grupos raciales es porque en la mayoría de los casos, estos grupos son económicamente más vulnerables y van acompañados de una mayor tasa de delincuencia. No significa que por razón de la raza sean los que más delito cometen, sino que al tener un nivel de vida económico más precario utilizan la comisión de delitos especialmente contra el patrimonio para sobrevivir. Así, si con lo que se quiere

acabar es que la policía no lleve a cabo prácticas arbitrarias que se centren en la raza, habría que conseguir resolver los problemas que orbitan alrededor de éste. Estos problemas no son otros que, reducir la pobreza de los grupos raciales minoritarios ya que reduciría la tasa de delincuencia.

Ahora bien, cuando el uso de esta práctica es muy abusivo por parte de un Estado que no sólo se limita a realizarlas, sino que además se llevan a cabo conductas xenófobas, como los hechos que se han expuesto en este trabajo, es necesario ejercer un mayor control sobre la policía federal, siendo necesario modificar el artículo 22 de la Ley de la Policía Federal Alemana que ampara las conductas del *racial profiling.*

Especialmente importante es la aplicación de la guía elaborada por la Agencia de Derechos Fundamentales de la Unión Europea en la que se dan instrucciones clara a los agentes por parte de sus superiores sobre un uso abusivo de los perfiles étnicos discriminatorios, así como explicar las sanciones que pueden imponerse a los policías en el caso de que se realicen conductas racistas, poniendo especial atención a la elaboración de herramientas para que se pueda llevar a cabo identificaciones justificadas, promoviendo además una política de apertura y responsabilidad de cara al ciudadano.

En definitiva, creemos que es necesario, no sólo en Alemania sino en todos los Estados europeos que sean caracterizados por el uso del *racial profiling,* elaboración de políticas públicas para concienciar a la policía federal de la necesidad de no utilizar de forma abusiva estas prácticas, así como la imposición de sanciones más elevadas para aquellos policías que no sólo se limitan a realizar identificaciones y cacheos sino que llevan a cabo conductas xenófobas cuando se realizan las mismas, como por ejemplo un uso desmedido de la fuerza o verbalizando insultos. Esto es muy llamativo ya que, cuando una persona denuncia a un policía por una conducta xenófoba suele ocurrir que se presume que no es así especialmente cuando no hay testigos o los testigos son los propios policías, es por ello por lo que aquellas conductas que son denunciadas por los ciudadanos sean investigadas íntegramente. Socialmente es importantísimo que se conciencie a la sociedad en general para que no se extienda la creencia de que las personas que son inmigrantes son más propensas a la comisión de delitos, y para ello los medios de comunicación son importantísimos, ya que son los que más influencia ejercen sobre la opinión social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agencia europea de derechos fundamentales. https://fra.europa.eu/en/publication/2013/discrimination-and-hate-crime-against-jews-eu-member-states-experiences-and.

Bautista Jiménez, Manuel. "El Convenio Marco para la protección de las minorías nacionales; construyendo un sistema europeo de protección de las minorías". *Revista de Instituciones europeas* 3 (1995): 939-960.

Cerdá Martínez-Pujalte, Carmen. "El problema de la discriminación en el ámbito privado: una aproximación a las legislaciones recientes en Alemania y España". *Revista de Derecho Privado* 16 (2009): 103-146.

Christine Lüders, Guía de la Ley General de Igualdad de trato: explicaciones y ejemplos, (2013) https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Wegweiser/agg_wegweiser_spanisch_guia_de_la_ley_.html.

Cortés Méndez, Verónica. "La Ley General de Igualdad de Trato y los retos para lograr la igualdad laboral en Alemania". *Lexsocial* 2 (2013): 159-169.

Diez de Velasco, Manuel. *Instituciones de Derecho Internacional Público*, 2º ed. Valencia:Tecnos, 1994.

Gil de Mejía, María. "Violencia contra inmigrantes: una mirada desde la realidad alemana". *Alternativas cuaderno de trabajo social*, 10 (2002): 347-358.

Lozano, Álvaro. *La Alemania Nazi: 1933 a 1945*, 2º ed. Madrid: Marcial Pons, 2011.

Ministerio de trabajo y economía. "Datos oficiales sobre extranjeros en Alemania a 31.12.2017. Españoles en el mercado laboral". *Actualidad Internacional Socio laboral*, 1 de junio de 2018, núm. 224.

Ministerio de trabajo y economía. "Informe de vida de los inmigrantes en Alemania". *Actualidad Internacional Socio laboral*, 1 de junio de 2014.

Relaño Pastor, Eugenia. "Una valoración del Convenio Marco para la protección de las minorías nacionales del Consejo de Europa en su quinto aniversario". *Migraciones* 17 (2005):185-214.

Wagman, Danzal. "Discriminación policial-Racial profiling". *Boletín criminológico* 87 (2006): 2-4.

Dra. Tiffany-Milagros Sánchez-Cabezudo Rina
Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad Rey Juan Carlos
Campus de Fuenlabrada
Camino del Molino nº 5
28942 Fuenlabrada (España)
https://orcid.org/0000-0002-6067-6163

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 593-616, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.593

UN EXAMEN DEL "EXAMEN FILIAL": A PROPÓSITO DE LAS ACUSACIONES CONTRA EL FUNDADOR DEL MOVIMIENTO DE SCHOENSTATT*

AN EXAMINATION OF THE "FILIAL EXAMINATION": WITH REGARD TO THE ACCUSATIONS AGAINST THE FOUNDER OF THE SCHOENSTATT MOVEMENT

IGNACIO SERRANO DEL POZO
Universidad Andrés Bello, Chile

Recibido: 19/03/2023 Aceptado: 24/06/2023

RESUMEN

El propósito de este artículo es analizar una pieza de espiritualidad que ha estado en el último tiempo en el centro de la polémica: el denominado "examen filial" o *Kindesexamen* que el fundador del Movimiento Apostólico de Schoenstatt fue gestando al interior de una de sus comunidades. Este acto ha salido a la luz pública debido a las acusaciones que la historiadora de la Iglesia Alexandra von Teuffenbach ha dirigido contra Josef Kentenich, por eventuales prácticas abusivas, abuso de poder y manipulación emocional que habría cometido contra un grupo de mujeres consagradas a fines de

* Este artículo se llevó a cabo gracias a una estadía de investigación en CERES (*Centrum für Religionswissenschaftliche Studien)* de la Universidad Ruhr de Bochum (Alemania), estancia patrocinada por la fundación ICALA (*Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland*).

los años 40. Nuestra tesis es que el *Kindesexamen,* que parece condenar a Kentenich, puede también funcionar como una pequeña ventana semi abierta que ilumina buena parte de sus intuiciones más originales tanto en el ámbito religioso como psicológico: la riqueza de la espiritualidad del "caminito" de Teresita de Lisieux, la relevancia de las causas segundas y la vinculación concreta a una figura de paternidad en el plano natural, así como la importancia del reconocimiento de nuestras debilidades y la sublimación de la sexualidad como formas terapéuticas-pastorales.

Palabras clave: Alexandra von Teuffenbach, examen filial, infancia espiritual, Josef Kentenich, Movimiento de Schoenstatt.

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyse a piece of spirituality that has recently been at the centre of controversy: the so-called "filial examination" or *Kindesexamen* that the founder of the Schoenstatt Apostolic Movement was carrying out within one of his religious communities. This act has come to public light due to the accusations that the Church historian Alexandra von Teuffenbach has directed against Josef Kentenich, for eventual abusive practices, abuse of power, and emotional manipulation that he would have committed against a group of consecrated women in the late 1940s. My thesis is that the *Kindesexamen* that seems to condemn Kentenich, can also function as a small semi-open window that illuminates many of his most original intuitions in both religious and psychological fields: the richness of Therese of Lisieux's spirituality of the "little way", the relevance of second causes and the concrete link to a father figure on the natural plane, as well as the importance of recognizing our weaknesses and of sublimating sexuality as therapeutic-pastoral forms.

Keywords: Alexandra von Teuffenbach, filial examination, spiritual childhood, Joseph Kentenich, Schoenstatt Movement.

I. INTRODUCCIÓN

El 3 de mayo de 2022, el Obispo Stephan Ackermann de la diócesis alemana de Tréveris, dio a conocer mediante un comunicado oficial la suspensión del proceso de beatificación que el Movimiento Apostólico de Schönstatt llevaba desde 1975 a favor de su fundador, el sacerdote renano Josef Kentenich. El trasfondo de esta suspensión estaría conectado con las publicaciones que en los últimos años venía realizando la teóloga e historiadora italiana Alexandra

von Teuffenbach sobre eventuales prácticas abusivas llevadas a cabo por Kentenich. Primero a través de un reportaje en el semanario católico *Die Tagespost* del 2 de julio de 2019 y después, en un libro de la editorial Bautz titulado *Vater darf das!* (2020), von Teuffenbach habría sacado a la luz pública los testimonios de un grupo de Hermanas de María (cuatro en concreto) que acusaban a su padre espiritual de abusos de poder y manipulación psicológica en los años posteriores a su liberación del campo de concentración de Dachau. Si bien en un principio el obispo Ackermann convocó a una comisión de historiadores, psicólogos y pedagogos para analizar precisamente los nuevos antecedentes proporcionados a la causa, finalmente desistió de esta empresa pues de acuerdo con su parecer "[…] los debates de los últimos dos años, pero también el conocimiento de nuevos documentos disponibles, señalan que no estamos en el final de lo que hay para decir sobre la vida, obra y espiritualidad del P. Kentenich. Por eso se debe indagar mucho más" [1]. En esta línea, el mismo Obispo señaló que él seguiría con interés "una investigación independiente e interdisciplinaria sobre la persona del P. Kentenich", aunque la diócesis no continuará directamente involucrada en este proceso.

Además del mismo impacto de la noticia, las acusaciones contra Kentenich volvieron a poner en primer plano la visitación episcopal y canónica que sometió a revisión al Movimiento de Schoenstatt entre los años 1948 y 1953. Más aún porque una de las fuentes privilegiadas de von Teuffenbach, eran precisamente los diarios de Sebastiaan Tromp, prelado neerlanés consultor del Santo Oficio que examinó la ortodoxia de la obra de Schoenstatt, así como la integridad de su fundador.

Este artículo pretende constituirse precisamente en un esfuerzo analítico por comprender una de las controvertidas prácticas llevadas a cabo por Kentenich. Pero no nos interesa hacerlo desde una mirada histórica sobre la confrontación acaecida entre la Iglesia jerárquica y Schoenstatt; ya que ese es un tema extremadamente complejo con muchísimas aristas sobre el que recientemente se ha escrito muy bien[2]. En términos positivos, y desechada la lectura histórica, lo que intentaremos es realizar una *lectura eclesial* de una de las prácticas de espiritualidad que han estado en el centro de la discusión. Lo que significa -al menos- tres cosas precisas. En primer lugar, hacerlo en un lenguaje comprensible para los que no participan del carisma de Schoenstatt, explicando el sentido

1 Véase www.katholisch.de (3 de mayo de 2022), https://www.katholisch.de/artikel/34118-bischof-ackermann-setzt-kentenich-seligsprechung-vorerst-aus.

2 Para este efecto, se puede leer con mucho provecho el reciente trabajo de Patricio Moore, *Visitación del Vaticano al Movimiento de Schoenstatt*: 1951-1953 (Santiago: Editorial Nueva Patris, 2022).

y alcance de los términos usados. En segundo lugar, significa acentuar las cuestiones teológicas que están implicadas en estas costumbres y actos, los que, aunque fueron descubiertos en determinados contextos, pueden conservar todavía su justificación. En tercer lugar, una lectura eclesial significa hacerlo no en sentido apologético de confrontación para mostrar la razón de Kentenich (en caso de tenerla), sino más bien como una oportunidad de examinar abiertamente el mensaje carismático que está encerrado en su *praxis*.

La práctica analizada en este artículo es un acto específico que Josef Kentenich llevó a cabo con sus hijas espirituales: el denominado "examen filial" o *Kindesexamen*. Pretendemos hacerlo en la versión trasmitida por la hermana Georgia Wagner, quien fuera superiora en Chile (dirigente del distrito) entre los años 36 y 47, y la principal protagonista de los testimonios presentados por Alexandra von Teuffenbach[3]. De acuerdo con una extensa carta que Georgia le escribió desde Sudamérica a la Hermana Anna Pries, en ese entonces Superiora General del instituto de religiosas con sede en Alemania, ella manifiesta sentirse intimidada por los recurrentes actos de dependencia o sometimiento que Kentenich realizaba con sus hermanas de comunidad, en los que el padre fundador las tomaba de las manos en posición de postración, y les preguntaba por su disponibilidad para una entrega absoluta a Dios Padre. En su caso específico, según lo que se desprende de su impactante misiva que Tromp copiará en su diario de forma íntegra, Kentenich la habría invitado a ofrecer su corporalidad completa, incluyendo aquella parte de su anatomía que la sometía a una fijación compulsiva o complejo de culpa: sus pechos. Fechada el 20 de septiembre de 1948, la carta relata el tenso ambiente producido en el encuentro privado que tuvo con quien era director general de la comunidad de consagradas, donde lo que más lamenta es que después de ese momento "he visto al P.K. como hombre (*als Mann*) y ya no lo puedo respetar ni querer"[4].

Con todo, no decimos que el *Kindesexamen* sea esencial para la espiritualidad de Schoenstatt; de hecho, no lo es, pues es absolutamente prescindible, e incluso practicado en la actualidad sólo en algunas comunidades durante hitos

3 Alexandra von Teuffenbach, «*El padre puede hacerlo». Una documentación de archivo: Hna. M. Georgina Wagner y otras Hermanas de María víctimas de abuso* (Traugott Bautz, 2020). Los primeros antecedentes de esta investigación de von Teuffenbach pueden verse en https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/aktuell/vaeter-duerfen-das-tun;art4874,209739. También la entrevista de Sandro Magister en https://infovaticana.com/blogs/sandro-magister/padre-patron-el-fundador-del-movimiento-apostolico-de-schonstatt-abusaba-de-sus-religiosas/.

4 Alexandra von Teuffenbach, *«El padre puede hacerlo». Una documentación de archivo: Hna. M. Georgina Wagner y otras Hermanas de María víctimas de abuso*, 68.

formativos claves[5]. Más bien queremos mostrar que este acto que parece condenar a Kentenich, puede también funcionar como una pequeña ventana semi abierta que ilumina buena parte de sus intuiciones más originales tanto en el ámbito religioso como psicológico[6]. Importa, entonces, "dejar hablar" al examen filial para examinarlo a fondo, sin desconocer que es de difícil comprensión, y sin desecharlo por su controvertida aplicación en un caso concreto[7].

II. LA ASCÉTICA DE LA INFANCIA ESPIRITUAL

Desde una perspectiva religiosa, el *Kindesexamen* responde a un largo proceso en el que Josef Kentenich está buscando la forma más adecuada de realizar lo que en la tradición monacal de la Iglesia se conocía como "capítulos de culpa" (*Schuldkapitel* o *Capitulum culparum*)[8]. En estos actos monjes y religiosas de espiritualidad elevada (a los fieles comunes les bastaba la confesión) exponían sus faltas ante el Abad o la Madre superiora para recibir una corrección. Se trataba de rituales con sentido sacramental frecuentes y habitualmente comuni-

5 Cfr. M. Aleja Slaughter, "Das Ewige im Menschen - es ist die Kindlichkeit: Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion um das so genannte Kindesexamen", *Regnum 1* (2021):19. Este artículo, escrito por quien fuera superiora general de la comunidad de las Hermanas de María, es el único trabajo académico dedicado al tema en cuestión. Es un texto ilustrativo y profundo, pero la autora habla desde Schoenstatt para Schoenstatt.

6 El *Kindesexamen* podría colocarse junto a otros ritos de vinculación que se ofrecieron a Kentenich en su calidad de *pater familias*, como el "acto filial" (*Kindesakt)* por medio del cual miembros de las Hermanas de María se insertaban en una corriente de solidaridad común conocida como Jardín de María. Semejante también al "acto de séquito" (*Gefolgschaftsakt*) en el que un grupo de sacerdotes mostraban su fidelidad a su padre fundador en los años 40, en disputa y oposición con la orden de los palotinos a la que ellos pertenecían. Sin embargo, el "examen filial" tiene una dimensión de "cura de almas" que lo distingue de los anteriores. Explicar este aspecto es precisamente uno de los objetivos de este trabajo.

7 Entendemos que desde Schoenstatt nuestra opción de analizar el "examen filial" desde lo sucedido con Georgia Wagner, sólo puede significar volver a distorsionar una práctica espiritual que precisamente fue polemizada por el testimonio de esta hermana, quien trasmitió el acto al Visitador del Santo Oficio con el añadido del ofrecimiento de sus pechos. Pero consciente de ese peligro, preferimos abordar el examen filial con la rica y controvertida complejidad con la que ha salido a la luz pública.

8 Cfr. Josef Kentenich, Kritische Bemerkungen zu dem "Promemoria circa Opus Apostolicum Schönstattense", in: *Fürchte dich nicht – rede nur – schweige nicht. Briefe von Pater Josef Kentenich im weiteren Umkreis des 31. Mai 1949*. Band 2: Briefsammlung von 1950 (Schönstatt, 1996) 646 ss: "Die Stellung zur Bußpraxis weist auf die bei uns üblichen Grundhaltungen hin, insofern sie einen symbolhaften Ausdruck in körperlichen Haltungen gefunden haben. Wie überall, so suchen wir auch hier die Tradition von Jahrhunderten zu überprüfen, zu läutern, zu beseelen und als Dauergut unserem Brauchtum einzufügen. Dabei legen wir besonderes Gewicht auf weises Maßhalten, auf Beseelung von symbolhaften Haltungen und auf möglichste Ausschaltung von Gefahrenzonen". Información técnica al respecto en Stephan Haering, *Schuldkapitel,* in: Walter Kasper (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Auflage*. Band 9 (Herder: Freiburg im Breisgau, 2000).

tarios, pues se referían principalmente a transgresiones contras las Constituciones o Reglas de la orden. Después de oídas las culpas y corregidas las faltas, se fijaba la pena como reparación. Estas podrían ir desde abstenerse de algún manjar o recitar alguna oración de rodillas, hasta ser conminado directamente a una temporada en el calabozo, de acuerdo con la levedad o gravedad del pecado. No se descartaba tampoco, aunque esto dependerá de la época y el lugar a examinar, que entre los ritos expiatorios se consideraran también las flagelaciones y los azotes con varas o cuerdas de nudos, realizadas de manera personal o propinadas por otro. En estos actos, como veremos en detalle, el penitente que participaba de la confesión adoptaba distintas posiciones corporales: de rodillas imitando el *Fiat* de María, la cabeza inclinada como María Magdalena, o completamente postrado en el suelo, simulando la actitud de Cristo durante la oración en el Huerto de los Olivos previa a su Pasión.

En ese contexto de una moral centrada en la culpa y la conciencia de pecado, la mortificación corporal y la flagelación, el sacerdote Josef Kentenich empieza a probar en la década de los años 30 nuevos métodos de ascesis. No es que Kentenich estuviera en contra del sentimiento de culpa o de la necesidad reparación, muy por el contrario, pero desde los inicios de su tarea de director espiritual le parece fundamental apostar por la libertad personal y rechazar toda forma de espiritualidad que se acercase peligrosamente al servilismo. Así, el arrepentimiento no debería conducir a la aniquilación del yo o a la desvalorización de la persona que la llevase a preguntarse si era merecedora del perdón y la gracia; sino, por el contrario, el sentido de la ascesis debía ser un reordenamiento de la personalidad desde el amor y la libertad de los hijos de Dios, de un Dios que aparece precisamente como un Padre Misericordioso. En esa línea, frente a una espiritualidad que parece sostenerse en la aceptación de la justicia impuesta por Dios ante las faltas de sus criaturas, Kentenich propone una espiritualidad filial del amor y la humildad ("ascetismo del amor" o *Liebesaszese)*. Así lo resume Kentenich en unas famosas pláticas dadas en 1937 sobre la ascética de la infancia espiritual: "Sólo quien tenga una profunda conciencia de niño (*Kindesbewußtein*) estará abierto a esa complacencia de Dios. Al asalariado, al lacayo de Dios, ¿qué le importa que su Señor lo mire con alegría y complacencia? Profundicen la infancia espiritual (*Kindlichkeit*), porque de esa manera desarrollarán una sana conciencia de pecado y tendrán protección contra el mismo"[9].

9 José Kentenich, *Niños ante Dios (Kindsein vor Gott, 1937)* (Santiago: Editorial Patris, 2003) 222.

Es imposible referirse en este aparatado a todas las dimensiones de la infancia espiritual, pero basta señalar que estas se remiten -como el mismo Josef Kentenich lo señala- a la espiritualidad del "caminito" o *petite voie* de Teresita de Lisieux. En ella, más que los méritos alcanzados mediante un vencimiento activo de sí mismo a través de la mortificación, se privilegiará un desasimiento en la línea del abandono en el amor de Dios y el reconocimiento de nuestra pequeñez. Kentenich explica lo que venimos diciendo, contraponiendo, -de alguna manera-, una comprensión jurídica de la ascética centrada en términos como expiación, justificación o reparación; con otra mirada más espiritual, en la que se enfatiza la misericordia, el reconocimiento y la pequeñez[10].

En este marco de espiritualidad debe situarse el *Kindesexamen.* Es un encuentro entre el director espiritual que acoge paternalmente a su dirigida en el reconocimiento de sus culpas y debilidades, pues sólo esa conciencia de contingencia (*Kontingenzbewusstsein*) existencial y psicológica, puede dar paso al reconocimiento de la absoluta omnipotencia divina de la cual la creatura depende. En la línea de las palabras de San Pablo contenidas en la segunda carta a los Corintios: "Él me ha dicho: Te basta mi gracia, pues mi poder se perfecciona en la debilidad. Por tanto, muy gustosamente me gloriaré más bien en mis debilidades, para que el poder de Cristo more en mí" (2 Corintios 12,9).

Lo que venimos señalando permite comprender, además, que la infancia espiritual comprometida en el *Kindesexamen* no es un camino fácil. Ni en Santa Teresita del Niño Jesús ni en Josef Kentenich es una piedad dulzona del cobijamiento. Puede existir un cobijamiento filial como efecto último del abandono en Dios, pero la infancia espiritual implica una aceptación heroica de la impotencia del hijo, y un reconocimiento de las incomprensiones o frustraciones de la vida como bloques que van configurando la "pequeña vía". Es más, Kentenich no duda en hacer de la oración del huerto de Getsemaní la condensación del sí del cristiano a la voluntad del Padre. "Meditemos especialmente la escena de la oración en el Huerto de Getsemaní. Ahí tenemos la mejor escuela para aprender a sufrir como niño"[11].

Dicho esto, conviene considerar el aspecto plástico por medio del cual el *Kindesexamen* profundiza en esta espiritualidad del abandono. Desde que este acto se constituye como una oración filial, parecido a una forma litúrgica, exige también determinadas posturas corporales que evocan precisamente ese gesto

10 José Kentenich, *Niños ante Dios,* 210.

11 Josef Kentenich, Anlage zum 15.08.1965 an Kard. Ottaviani, in: *Fürchte dich nicht – rede nur – schweige nicht. Briefe von Pater Josef Kentenich im weiteren Umkreis des 31. Mai 1949*. Band 5 (Schönstatt, 1996) 1699.

de humildad y amor. Estas posturas no son inventos de Kentenich, por el contrario, él -fiel a su método pedagógico- va adaptando aquellas formas litúrgicas que existían en la tradición, pero dotándola del contenido espiritual sobre el que hemos hablado[12]. En primer lugar, está la actitud de María (*Marienhaltungen*), la que supone que la persona se arrodilla, inclina la cabeza y dobla las manos en señal de oración. Ella simboliza un sí al plan de Dios: *Fiat voluntas tua*. En segundo lugar, la postura de la Magdalena (*Magdalenenhaltung*): arrodillada, con la cabeza inclinada hacia abajo. Mientras la primera postura se realizaba regularmente ante la superiora de la casa, la segunda era un rito especial que se realizaba, por ejemplo, en un retiro anual frente a la Superiora Provincial. La tercera posición es, sin duda, la más interesante: la del Huerto de los Olivos (*Ölbergshaltung*). Esta postura implica la postración total de la persona examinada, boca abajo, semejante a la posición que realizan los diáconos en la ceremonia de su ordenación. En atención precisamente a la fuerza simbólica de la postración, de quien ni siquiera está sostenido por sus propios pies, ésta sólo se realizaba frente a la Superiora General o al director general que representaba la figura paternal en la familia[13]. Volveremos sobre esta idea en la segunda parte de este trabajo; por ahora conviene dejarle la palabra al mismo Josef Kentenich para que explique esta postura en el contexto de la infancia espiritual: "Ahí es donde nuestro ser pequeño se expresa más fuertemente. Y doy por sentado que, si la experiencia es delicada, profunda e íntima […] se tendría la necesidad de romper el suelo y acostarse debajo, de modo que la vivencia de pequeñez infinita se asiente profundamente en el alma" [14].

12 Josef Kentenich, Vortrag des Milwaukee-Terziats*,* in: *Desiderio Desideravi. Milwaukee-Terziat, 1963.* Band 8 (Manuskript) 209: "Oder was kann das sein? "Magdalenenhaltung". Können Sie sich vorstellen: den Kopf tief gebeugt Oder "Ölbergshaltung": Haltung, wie der Heiland sie am Ölberg (eingenommen). (Das) sind ja lauter Haltungen, die auch in der Liturgie gang und gäbe sind. Sie merken, das war immer meinIdeal, unseren Schwestern nichts zu entziehen, was sich im Laufe der Jahrtausende bewährte. Es steckt also an sich eine sehr starke Verantwortung dahinter. Und das muss ich Ihnen gestehen: Die Dinge sind für die Erziehung, wenigstens der Frauennatur, von ganz großer Bedeutung!"

13 El mismo Kentenich así lo señala en base a sus propia experiencia con comunidades de mujeres: "Die Praxis in Frauengemeinschaften kennt u.a. drei symbolhafte körperliche Haltungen: di Marienhaltung, kniend mit gebeugtem Haupt; die Magdalenenhaltung, kniend mit gebeugtem Körper; die Ölbergshaltung, wie sie von der Liturgie am Karsamstag oder bei der Jungfrauenweihe üblich ist: ehrfürchtiges Ausgestrecktsein auf dem Boden, das Antlitz der Erde zugewandt. - Jahrelange theoretische Überprüfungen, sowie Überlegungen mit den Führerinnen der Familie und praktische Beobachtungen ließen mich von Dachau aus [...] für die Familie als Brauch festlegen: Marienhaltung darf in Gegenwart der Oberin, Magdalenenhaltung nur in Gegenwart der Provinzialoberin und Ölbergshaltung lediglich in Gegenwart des letzten Elternprinzips vorgenommen warden". Cfr. Josef Kentenich, *Kritische Bemerkungen zu dem "Promemoria circa Opus Apostolicum Schönstattense",* 647.

14 Josef Kentenich, *Rom-Vorträge. Über die Struktur der Schönstätter Säkularinstitute*, 11.-21. Dez.1965, (Manuskript) 272.

Estemos de acuerdo o no con Kentenich, para él este aspecto corpóreo de las posturas reviste una especial importancia en el sexo femenino, pues está convencido de que las mujeres guardan una especial sintonía entre lo físico y lo espiritual, mayor aun que en los varones. En esa línea, mucho más que una teatralización espiritual, se trataría de una predisposición para el encuentro con el Tú divino[15].

Con todo, sería un error pensar que el *Kindesexamen,* dada precisamente la fuerza simbólica encerrada en la postura, respondería a un ritual extático o de dependencia mística. Importa señalar un doble aspecto que hasta ahora no hemos resaltado con suficiente fuerza. En primer lugar, esta práctica da cuenta de un acto personal y voluntario. Una de las razones por las que Kentenich no quiere que se constituya en un rito comunitario, es precisamente para salvaguardar este aspecto volitivo, lo menos parecido a un gesto grupal en los que muchas veces sólo se conserva su externalidad[16]. Un segundo elemento que no se puede pasar por alto, es que este encuentro se realiza a modo de un diálogo, con preguntas y respuestas. Para el fundador del Movimiento de Schoenstatt, el diálogo del examen filial retrotrae al encuentro personal y libre de la conversación que tuvo Jesús con Simón Pedro al final del evangelio de Juan. En esta especie de examen de Pedro, el Señor, que bien conocía la debilidad del discípulo, le pregunta tres veces por la medida de su amor, y sólo después de la última entrega le revela que su voluntad ha sido consumida para la misión.

Más específicamente, y según lo refiere el mismo Kentenich en una extensa carta al Cardenal Otavviani de 1965, cuyo apartado se titula precisamente "La verdadera cara del examen filial" (*Das wahre Gesicht des Kindesexamens*), el diálogo presente en el *Kindesexamen* sería el siguiente: "En detalle comprende cuatro preguntas y cuatro respuestas: *¿A quién pertenece el hijo? Al Padre. ¿Qué puede hacer el padre con su hijo? Todo. ¿Qué es un padre para su hijo? Todo. ¿Qué es el hijo para su padre? Su pequeña nada y por lo tanto su todo*"[17].

15 Josef Kentenich, *Vorträge von Herrn Pater in Neu-Schönstatt Quarten/Schweiz*, 11.-24. Februar 1950, (Manuskript) 65-66.

16 Josef Kentenich, Rom-Vorträge. *Über die Struktur der Schönstätter Säkularinstitute*, 11.-21. Dez.1965, 270-271.

17 Josef Kentenich, Anlage zum 15.08.1965 an Kard. Ottaviani, 1662: "Sodann wird festgestellt, dass das Examen als Blüte und Frucht einer langjährigen Liebeserziehung aufzufassen ist. Im einzelnen umfasst es vier Fragen und vier Antworten: Wem gehört das Kind? – Dem Vater.

Was darf Vater mit dem Kinde tun? – Alles.

Was ist Vater für sein Kind? – Alles.

Was ist das Kind für Vater? – Sein /kleines Nichts und deshalb sein Alles.

Ese sentido de totalidad o de absoluto que puede sorprender a más de alguno, va precisamente en la línea de la "pelotita en manos de Dios" de que habla Santa Teresita, de "reconocer la propia nada y esperarlo todo de Dios, como un niño lo espera todo de su padre"[18].

Ahora bien, si se ha captado la compleja trama del *Kindesexamen* en su dimensión espiritual, es posible avanzar a un segundo punto. Este acto filial no tendría efecto liberador si la misericordia divina no se experimentase desde un encuentro con un tú concreto, como un *signum sensibile rei sacrae* para usar los términos con que la teología caracteriza una parte de los sacramentos. Para comprender cómo es posible acceder a este nivel de relación, en el que experimentamos la presencia personal de Dios que sale a nuestro encuentro, conviene abordar ahora la segunda vertiente que ilumina con mayor precisión el "examen filial": la aproximación psicológica-existencial que Kentenich tiene a la vista y su consideración del papel psicológico-metafísico de la autoridad paternal como "transparencia" de la autoridad divina.

III. LA PATERNIDAD NATURAL COMO EXPRESIÓN DE LA PATERNIDAD DIVINA

Una convicción fundamental de Kentenich es que las cosas creadas y las actividades en el mundo, y más concretamente las personas y nuestra red de relaciones con ellas, son puntos de encuentro naturalmente privilegiados para restablecer *(religar*) el contacto con Dios. Con esto no se afirma sólo una posición no negativa ante las criaturas, en el sentido que ellas pierden el carácter de escollos mundanos u objeto de tentación; sino que, incluso, aquí se sostiene que las causas segundas libres (las personas) operan continuamente como posibilitadores y aseguradores de nuestra vinculación a la Causa Primera[19]. Desde esta perspectiva, el amor a la creatura no nos separa del amor a Dios, sino que más bien "el verdadero amor natural ama a Dios en el hombre […] busca primero su término primero en las obras y en los dones de Dios, que hay en la creatura, y

18 Teresa de Lisieux, *Obras Completas: Últimas Conversaciones Cuaderno Amarillo* (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006) 880.

19 La denominación de Causa Primera y causa segunda para referirse a Dios y a las creaturas es habitual en Kentenich. Si bien tiene un aroma escolástico-tomista, "*Deus operatur per causa secunda liberas",* parece pertenecer a las reflexiones de Erich Pzywara de los años 20. La ventaja de usar estas categorías, además de la fidelidad al mismo Kentenich, es que así se acentúa la participación instrumental y autónoma de la creatura, especialmente si la describimos como causa secundaria libre. Cfr. Paul Vautier (Ed.), *Causa Secunda: Textbuch zur Zweitursachenlehre bei P. Josef Kentenich* (Manuskript, 1979)

se dirige después mediatamente a Dios"[20]. Desde arriba por decirlo así, esto significa dar cuenta de que Dios parece atraer al hombre con lazos humanos, y para tal efecto deposita en las creaturas la fuerza atractiva de sus atributos. Es cierto que el lenguaje es metafórico, incluso Kentenich se refiere a Dios como un sabio psicólogo y educador que se adapta a los criterios humanos, pero recoge también las expresiones alusivas de las Sagradas Escrituras: "Con lazos de ternura, con cuerdas de amor, los atraje hacia mí y los acerqué a mis mejillas como si fueran niños de pecho; me incliné a ellos para darles de comer" (Oseas 11,4)[21].

Ahora bien, esto que en un principio le pareció al fundador de Schoenstatt un proceso que -desde abajo- se resolvía en fases, en que la creatura es un medio instrumental hasta alcanzar al Creador, pronto se le reveló más bien como un continuo en el que las relaciones naturales y sobrenaturales se entrelazan y se superponen[22]. Kentenich refiere a este proceso de acuerdo con lo que le denomina la "ley de la trasmisión orgánica"[23] en el que el apego en el plano natural con personas significativas, lugares especiales o determinados objetos, por ejemplo, se constituye como medio o dispositivo de nuestra relación con el mundo sobrenatural, e incluso un refuerzo de este vínculo. En este proceso no

20 M. Annette Nailis, *La santificación de la vida diaria (Werktagsheiligkeit, 1937)* (Barcelona: Herder, 1958) 242

21 Esto es, en realidad, doctrina de la Iglesia católica, que considera que las criaturas y muy especialmente los hombres (en sentido genérico), son reflejos de los atributos divinos y de su misma Persona, y en tanto *imagen y semejanza* podemos conocer las mismas perfecciones divina y desde aquí remontarnos a sus Autor. Así aparece explícitamente en el numeral 41 del Catecismo de la Iglesia Católica, que aun consciente de la trascendencia del Dios "inefable, incomprensible, invisible, inalcanzable", señala: "*Todas las criaturas poseen una cierta semejanza con Dios*, muy especialmente el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Las múltiples perfecciones de las criaturas (su verdad, su bondad, su belleza) reflejan, por tanto, la perfección infinita de Dios. Por ello, podemos nombrar a Dios a partir de las perfecciones de sus criaturas, «pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor» (Sb 13,5)".

22 Este es un cambio interesante que acontece en el pensamiento kentenijiano. Pues de algún modo, en el año 1931, Kentenich proponía una ley de transferencia (*Des Gesetze der Übertragung*) junto con la ley de desprendimiento (*Das Gesetz der Loslösung)*. Cfr. José Kentenich, *Pedagogía Schönstattiana para la juventud: Líneas fundamentales (Ethos und Ideal in der Erziehung, 1931)* (Buenos Aires, Editorial Patris, 1991) 92-94. Un tratamiento histórico-sistemático puede verse en Paul Vautier, "Übertragung", in: *Schönstatt-Lexikon*, https://www.j-k-i.de/encyclopedia/uebertragung-und-weiterleitung-2/

23 En realidad, Kentenich escribe las más de las veces de *Gesetz der organischen Übertragung und Weiterleitung*. El primer término apunta a la transferencia (*Übertragung*) de atributos de Dios hacia las creaturas, en una especie de dinámica de *participatio* neoplatónica; la segunda al proceso de traspaso (*Weiterleitung*) que avanza proyectando nuestras relaciones con las creaturas hasta el Creador. Sin embargo, dado que no siempre este uso es riguroso, e incluso a veces se complementan ambos procesos, nos parece que mejor hablar de una sola «trasmisión orgánica». Cfr. José Kentenich, *Educación mariana para el hombre de hoy (Marianische Erziehung 1934*) (Buenos Aires: Editorial Patris, 1989) 155, 160: "¡Ley de transferencia orgánica! (*Das Gesetz der organischen Übertragung*) Dios trasfiere su poder, su perfección y su derecho a causas segundas. […] ¿Qué significa ley de traspaso? (*Was bedeutet hier das Gesetz der Weiterleitung?*) No debo permitir que los hombres se queden en mí. Procuraré que crezcan más y más por encima de mí, adentrándose en el corazón de Dios".

se requiere ni conviene que las creaturas limiten su función a estadios provisionales o realidades instrumentales que deban ser abandonadas una vez operada la mediación, sino que basta que nuestros afectos no sean truncados o permanezcan "pegados" en un plan horizontal, para que pueda darse el traspaso vincular hacia el mundo de Dios desde las cosas y personas, por ellas y en ellas mismas.

Lo que venimos diciendo quizás en la actualidad no significa mayor novedad, pero si comparamos esta espiritualidad con una ascética concentrada en la renuncia afectiva y el desapego al mundo por su carácter negativo como requisito para la conversión a Dios, y que dominó en muchos aspectos el catolicismo hasta entrado el siglo XX, el asunto puede ganar importancia. Existe un testimonio de la escritora Karen Armstrong, quien fuera religiosa católica hasta 1964, que precisamente ilustra bien esa separación entre el orden humano y el divino, y que nos gustaría traer a colación. En un libro que se titula *La puerta estrecha*, ella cuenta cómo en el convento debía renunciar a cualquier forma de amistad humana. Y cuando le preguntó a la Madre Superiora si acaso debía negarse a recibir afecto, la respuesta fue la siguiente: "Tenemos que aceptar la soledad a nivel humano. Todo nuestro amor es para Dios. ¿Recuerdas la regla? Tenemos que despojarnos de nosotros mismos y de todo afecto por la criatura para poner enteramente nuestro afecto en el Creador"[24].

Es importante retener estas cuestiones en sus líneas fundamentales, pues una de las luchas importantes de Kentenich fue precisamente rescatar la relación que él llama *orgánica* entre las vinculaciones naturales y sobrenaturales. Una conexión que se había hecho cada vez más difícil de sostener debido a lo que él mismo describe como "mentalidad mecanicista» (*das mechanistische Denken*) o "pensamiento separatista" (*das separatistische Denken*), instalados en el seno de la cultura occidental[25]. En el ámbito religioso esta *mentalidad* ha llevado al sobrenaturalismo, a la intelectualización del cristianismo y a su consideración en tanto sistema ético, todos estos fenómenos en los que Dios pierde sus dimensiones personales. En el ámbito mundano, este mecanicismo secularista enquistado en la cultura ha conducido al naturalismo, a la deshumanización del hombre y el ateísmo en el ámbito práctico. Es imposible ahondar mucho más en estas intuiciones a gran escala en las que se juega buena parte del mensaje

24 Karen Armstrong, *Through the Narrow Gate: A Nun´s Story* (London: Harper Collins, 1997) https://www.scribd.com/read/234816355/Through-the-Narrow-Gate-A-Nun-s-Story#y_search-menu_171309

25 Para la crítica de la cultura en Kentenich, puede servir nuestro artículo "El mecanicismo de Kentenich desde las tesis de la secularización". *Después del 31 de mayo: una actualización del pensamiento de José Kentenich* (Santiago: Editorial Nueva Patris, 2019) 101-115.

profético kentenijiano. Basta señalar que, en esta confrontación con los procesos modernos de secularización, el fundador de Schönstatt identifica tres instancias privilegiadas capaces de recomponer vitalmente[26] esta separación entre el orden natural y sobrenatural, la creatura y el Creador, o la vida y la fe, y recuperar así una mentalidad y forma de vivir orgánica, como opuesta al mecanicismo. Estas instancias podrían resumirse así: en primer lugar, la devoción afectiva a la Virgen María, en tanto ella nos conduce a un vínculo efectivo con Cristo; en segundo lugar, las experiencias de paternidad y maternidad humana que nos va configurando una imagen de Dios Padre; y, en tercer lugar, la actividad de conducción y formación de los representantes o superiores de las comunidades religiosas y educativas. En atención a que nos interesa el *Kindesexamen,* concentrémonos en este último aspecto.

Una de las polémicas que ha suscitado este ritual de entrega dice relación directa con su destinatario, es decir, a quién se está aludiendo cuando aparece el término de "Padre" (*Vater*): *¿A quién pertenece el niño? Al padre…* La respuesta rápida, para evitar complicaciones, sería que las preguntas se dirigen al Padre Dios como interlocutor. En efecto, sólo a Dios cabe la pertenencia absoluta de la creatura que aparece en las repuestas. Sin embargo, no se puede desconocer que este acto no se hace al modo de una oración individual, sino como un encuentro con quien ejercía de director espiritual, en tanto y en cuanto él representa la paternidad divina, orgánicamente considerada. Dada la importancia del asunto, copiamos la misma explicación proporcionada por Kentenich en la mencionada carta al Cardenal Alfredo Otavviani de 1965:

> La explicación de las preguntas determina exactamente a qué padre se refiere aquí. Cualquiera que haya absorbido la idea del organismo en lo más profundo de su ser y que piense de manera genuinamente católica, especialmente aquellos que saben interpretar correctamente el Cuarto Mandamiento, tendrán claro desde el principio que aquí se entiende siempre en primer lugar y esencialmente el eterno Padre Dios, a quien pertenece la criatura en el pleno sentido de la palabra; pero que al mismo tiempo la figura del padre terrenal se entiende secundariamente, reduplicativamente y *secundum quid*, en la medida en que participa de la autoridad divina[27].

En otras palabras, en sentido absoluto el interlocutor del *Kindesexamen* es Dios; sin embargo, desde una perspectiva católicamente considerada, que para

26 Decimos vitalmente pues el problema no se resuelve a nivel teológico dogmático, pues aquí obviamente es Cristo el único Mediador entre la creación (los hombres) y el Creador (Dios).

27 Josef Kentenich, *Anlage zum 15.08.1965 an Kard. Ottaviani*, 1662.

estos efectos es la mentalidad orgánica, esta relación se hace concreta en una figura humana que lo representa. Kentenich utiliza para explicar esto una tríada que conviene destacar a esta altura: las figuras humanas, lo mismo que otras creaturas, operan como medio (*Mittel*), expresión (*Ausdruck*) y seguro (*Sicherung*) de nuestra vinculación al Creador.

Lo que venimos diciendo es importante también en otro sentido. Kentenich señala, utilizando un juego de palabras en alemán, que dentro de esta dinámica de simbolismo, quien detenta la labor de superior (en el ámbito religioso como también secular) no puede convertirse en un Dios sustituto (*Gottesersatz*); pero le corresponde ocupar su lugar como el sustituto de Dios (*Ersatzgott*)[28]. Él es el representante en la tierra capaz de producir un redireccionamiento hacia Dios (*Zurück zu Gott*).

De este modo se puede comprender, por ejemplo, la razón que tiene Joseph Kentenich para afirmar que el *Kindesexamen* es una especie de sacramental[29], pues tiene esa capacidad de sacralizar el encuentro en vista de que se produzca un redireccionamiento, que posibilite pasar del plano inferior del símbolo a su referente superior.

En dicha tarea juega, sin duda, un papel determinante la autoridad última de la comunidad religiosa como *pater familias.* Este es un aspecto que puede fácilmente escaparse, pero el fundador de Schönstatt no considera el *Kindese-xamen* un acto de dependencia dirigido al sacerdote en tanto sacerdote, confesor o acompañante espiritual, sino que es un reconocimiento de la filialidad, dirigido precisamente a quien detenta lo que él denomina el "principio paterno" (*Vater-prinzip*). Para Kentenich este es un principio clave en las comunidades religiosas que quieren reproducir el ideal de familia, más aún en comunidades femeninas seculares unidas por vínculos de dependencia más que por contratos jurídicos. Junto con el mismo *Kindesexamen,* se encuentra aquí una de las "piedras

28 Josef Kentenich, *Marianische Erziehung. Pädagogische Tagung* (Vallendar-Schönstatt: 1971) 161: "Deswegen ist es so wichtig zu unterscheiden: Gottesersatz und Ersatzgott. Der Führer darf nicht ein Gottesersatz sein; Stellvertreter Gottes, Ersatzgott darf er sein. Ich darf die Menschen nicht bei mir stehen bleiben lassen". En esta ocasión hemos preferido el texto directo en alemán, precisamente por el juego de palabras presente. En una nota anterior citamos el libro en castellano *Educación Mariana para el hombre de hoy*, 160-161.

29 Josef Kentenich, *Vorträge von Herrn Pater in Neu-Schönstatt Quarten/Schweiz, 11.-24. Februar 1950,* 83: "Hören Sie wieder das Wort: ein Sakramentale. Ich nehme die Magdalenenhaltung so ähnlich ein, als wollte ich ein Sakramentale empfangen. Darum hat es auch hier keinen Sinn, wenn man das schnell, husch, husch, tut. Dafür kann man gymnastische Übungen machen." También la misma idea en Josef Kentenich, Kritische Bemerkungen zu dem "Promemoria circa Opus Apostolicum Schönstattense", 649.

de toque" por las que Schoenstatt se vio enfrentado con el Santo Oficio en los años 50.

Expresado en términos negativos, Joseph Kentenich repite con insistencia: "Tiempos sin padres son tiempos sin Dios" (*Vaterlose Zeiten sind gottlose Zeiten*) [30]. Él está convencido de que el mejor remedio para recuperar una sana experiencia religiosa radica en una sana experiencia de paternidad y maternidad natural. Pero, además, esto que es preámbulo afectivo en el plano natural, se vuelve en el plano de las comunidades religiosas por él fundadas una exigencia normativa. Sin ella la experiencia de lo divino se despersonaliza y las comunidades ponen en juego su cohesión interna y sus miembros pierden su misma vitalidad, quedando atrapados en meras formalidades. Es imposible ahondar en el principio paternal a nivel organizativo, pero basta atender la primera parte de nuestra sentencia. Para él una figura de paternidad (lo mismo que de maternidad) es condición de sobrevivencia de una comunidad, no sólo porque ello replica las estructuras familiares, sino que también porque la autoridad paterna/materna se constituye en el carisma kentenijiano en un *topos* privilegiado para que los miembros de la comunidad puedan encontrarse con la voluntad de Dios y su acción en el mundo[31]. Es cierto que se trata siempre de una imitación en la medida de lo posible. En lenguaje teológico, una *analogía*, que conlleva más diferencia que similitud, pero suficientemente potente para cumplir su cometido

Ahora bien, en este espacio cuasi sacramental donde se produce un encuentro paterno-filial en el que la hija es conducida al Padre, queda instalada una compleja problemática que desde temprano apareció en las visitaciones llevadas

30 Cfr. Josef Kentenich, What is my philosophy of education?, in: *Philosophie der Erziehung. Prinzipien zur Formung eines neuen Menschen- und Gemeinschaftstyps*. Bearbeitet von Herta Schlosser (Vallendar: Schoenstatt, 1991) 70. También en Krise um Regierungsformen, in: *Autorität und Freiheit in schöpferischer Spannung*. Bearbeitet von Herta Schlosser (Vallendar: Schoenstatt, 1993) 161.

31 Josef Kentenich, *Krise um Regierungsformen*, 14ss.: "[…] jede Autorität kommt von Gott, sie bleibt bei Gott und führt zu Gott. Gott ist es letzten Endes, der durch sie zu uns spricht und uns an die Hand nimmt. So lehrt es ja Paulus in seinem kurzen, aber lapidaren Satz: es gibt keine obrigkeitliche Gewalt, die nicht von Gott ist; die bestehenden Gewalten sind also von Gott verordnet.Ich fasse kurz zusammen: nach dem Gesagten will jede echte, menschliche Autorität als Abglanz der göttlichen Autorität gesehen und bewertet werden. Das gilt auch für unsere Vorgesetzten [...] unsere Vorgesetzten nicht nur als Stellvertreter, sondern auch als Transparent Gottes oder – man gestatte den Ausdruck – gleichsam als wandelnde und handelnde Gottesgestalten zu betrachten. Angeborene und sorgfältig gepflegte organische Denkweise wusste dabei immer genau zwischen Erst- und Zweitursache zu unterscheiden und der Eigenart von beiden Rechnung zu tragen. […] Populär ausgedrückt sagten wir gelegentlich – gestützt auf bezeichneten dunklen Hintergrund: Unsere Vorgesetzten sind gleichsam für uns der liebe Gott. D.h. durch sie spricht er zu uns, durch sie führt und erzieht er uns, in ihnen beugen wir uns vor göttlicher Autorität. Niemand wäre es jemals eingefallen, bei solcher Denk und Sprechweise die geschöpflichen Grenzen zu weiten und zu überschreiten. Nur unheilvolles Missverständnis oder affektbetontes Missverhältnis ist fähig, hinter solchen Formulierungen mehr zu erblicken, als sie besagen wollen und besagt haben".

a cabo sobre la obra de Schoenstatt entre 1949 y 1953: "para las Hermanas Kentenich es el buen Dios". Pero que dicha posibilidad surja como una forma truncada de trasferencia, no resta verdad alguna a la postura original del fundador de Schönstatt. Más difícil de entender es quizás la última de las preguntas que contiene el examen filial dirigida a la Hermana Georgia Wagner que pasamos a analizar.

IV. UNA SEXUALIDAD SUBLIMADA

Si bien las posturas de postración propias del *Kindesexamen,* lo mismo que la expresión "padre", despiertan cierta polémica, no ha estado ahí la más intensa provocación. Para la historiadora Alexandra von Teuffenbach, lo que trasformaría este rito en una forma de abuso sexual radicaría (entre otros aspectos) en la última de las interrogantes formuladas por Josef Kentenich a la Hermana Georgia Wagner. Después de preguntar por la pertenencia de la hija, y confirmar su pertenencia al padre, el fundador -según testimonio de la afectada- habría traspaso los límites de la pureza y violado su intimidad preguntado: *¿A quién pertenece el pecho?*. La sorpresa de la autora de *Vater darf das¡* ante esta situación no es descabellada. De hecho, el denominado "caso del pecho" (*Brust-Fall*), se habría vuelto un rumor comentado entre los detractores del fundador de Schönstatt, y un asunto espinoso que habría llegado a oídos del mismo visitador canónico a inicios de los años 50[32].

Prueba fehaciente de que el asunto recibió prontamente un llamado de atención, la encontramos en la misma reacción de Josef Kentenich, quien debe explicarle el asunto al superior de la comunidad de los palotinos a la que pertenecía. El fundador de Schoenstatt lo expone en estos términos:

> "En particular, téngase en cuenta lo siguiente:
>
> Jamás se habló de pechos (*nie von Brüsten*), sino que, donde pareció ser necesario dadas las circunstancias, de pecho (*von Brust*). No hace falta señalar cuán grande es, desde el punto de vista del idioma alemán y del tacto noble y delicado, la diferencia entre ambos términos.
>
> Esa pregunta no forma parte – como tampoco las preguntas por los sentidos, ojos, oído, etc. – del habitual "examen filial". No tiene nada que ver con dicho examen. En determinados casos puede estar ligada a él. Un caso así quizás se

32 Cfr. Aloisia Levermann, Veronika Riechei, Patricia Stewart, Nurit Stosiek, *Historische Hintergründe zu den Anschuldigungen gegen Pater Kentenich* (Manuskript, 2020) 14.

> registre a lo sumo una vez cada tantos años. En el fondo se trata sólo del tratamiento médico pastoral de la neurosis obsesiva, y ciertamente de un decidido temor al contacto físico. […] En este caso la norma orientadora dice así: en caso de miedo a ser tocado ligado a la sexualidad, mantenerse exteriormente intacto, pero no reprimir interiormente de manera obsesiva las correspondientes compulsiones[33].

El asunto requiere entonces ser resuelto en el plano de las creencias que Kentenich tenía sobre la psicología profunda y los métodos terapéuticos ensayados por él y aprendidos según su propia experiencia. Sobre eso entonces vale hacer ciertas aclaraciones.

Se ha discutido mucho cuál es la influencia que habría ejercido Sigmund Freud sobre Josef Kentenich[34]. Si nos remitimos a sus propios testimonios, él insiste que recorrió caminos propios, y que incluso nunca habría leído al famoso médico vienés. Pero si nos atenemos a investigaciones como las de Hans Czarkowski[35] o Paul Siegel[36], es bastante más claro que hay influencias, aunque generadas por líneas indirectas. Si no se comprenden los elementos de la psicología profunda en Kentenich, se corre el riesgo de no comprender mucho de su praxis de dirección espiritual.

En términos generales, y concentrándonos en el psicoanálisis como terapia, habría que decir que el gran descubrimiento de Freud consistió en señalar que el origen de los trastornos psíquicos o enfermedades mentales obedece fundamentalmente a un proceso de "represión" psicológica. Bajo esa metáfora se entiende la negación de hechos traumáticos o bloqueo de pulsiones sexuales a las que no les estaría permitido manifestarse conscientemente. Para descubrir esos elementos latentes o reprimidos (en el inconsciente), Freud va ensayando una serie de métodos, desde la hipnosis hasta técnicas como la asociación libre y la interpretación de los sueños. Sin embargo, más interesante que esto, habría que señalar que el padre del psicoanálisis no sólo descubrió la enfermedad, sino que

33 Eduardo Aguirre (Ed.), *Confrontación con el Santo Oficio: Correspondencia epistolar entre el P. Kentenich y el Rector General Turowski SAC* (Santiago, Editorial Nueva Patris, 2022) 265

34 A este respecto debe decirse que el mismo Kentenich se puso en guardia contra las críticas que vinculaban su pedagogía-pastoral con lo que en ese tiempo se conocía como psicología profunda (*Tiefenpsychologie*). Pero creemos que esto obedece menos a su rechazo a Freud que a su preocupación por no desvirtuar un carisma que parecía contaminado por estas nuevas e incomprendidas corrientes acusadas de pansexualismo.

35 Hans Czarkowski, *Psychologie als Organismuslehre*: *Schönstatt-Studien* (Vallendar, Patris Verlag, 1981).

36 Paul Siegel, *Un educador profético: fundamentos psicológicos de la pedagogía del P. Kentenich* (Santiago, Editorial Nueva Patris, 2014).

se preocupó de ir exponiendo el camino terapéutico o la cura liberadora de las represiones. En la vida corriente ésta se alcanzaría mediante un proceso que denomina de "sublimación" (*Sublimierung),* en la que las pulsiones reprimidas se desbloquean inocuamente desplazándose hacia fines más elevados, como el cultivo del arte o del trabajo intelectual. Ahora bien, en el proceso terapéutico mismo dentro del psicoanálisis clásico, que es el que nos interesa, esta descarga sublimadora se produce mediante un complejo proceso denominado de transferencia (*Übertragung*). Por medio de ella los deseos bloqueados o problemáticas no asumidas en etapas infantiles, son desplazados hacia el terapeuta que actúa como presencia actualizada de los padres, hermanos u otras personas del entorno involucradas en dichas represiones, posibilitando que ellas puedan emerger a la conciencia y desactivarse. Es cierto que determinadas instancias (lo comprobó también Freud con pacientes que sufrían de complejos narcisistas más que histéricos) esta transferencia produce un desbloqueo negativo o perverso, pues revive las pulsiones de modo hostil o erotizado hacia el terapeuta; sin embargo, en otras ocasiones -en cambio- las pulsiones logran "desexualizarse" en un proceso de higienización mental en la que precisamente se alcanza la cura psicoanalítica, pues permite al paciente procesar y asumir lo resistido gracias a la labor del psicoanalista. No es que él libere al paciente, sino que el paciente mismo supera sus resistencias a través del médico o psicólogo *en quien* hace consciente sus experiencias o pulsiones que habían estado bloqueadas.

Si se aborda relación terapéutica desde la perspectiva kentenijiana, y a pesar de que él no utiliza muchos de los términos freudianos clásicos como "inconsciente" o "mecanismos de defensa"[37], también puede comprenderse que muchas de las enfermedades mentales obedecen a que el hombre contemporáneo no es capaz de asimilar síquicamente su corporalidad y sexualidad en lo que tiene de fragilidad y dependencia. E incluso a nivel personal, buena parte de las perturbaciones en el ámbito de la maduración de la personalidad se producen precisamente por un bloqueo de la afectividad y de los estratos más íntimos de la persona[38]. Ciertamente el fundador alemán también cree que puede ser reprimido el instinto religioso, sin embargo, las mayores perturbaciones parecen surgir desde esas dimensiones que no podemos controlar o que muestran su lado más débil. Para liberar a la persona se necesita también una sublimación capaz de trasfigurar aquellos elementos reprimidos. Esto es especialmente interesante

37 Paul Siegel, *Un educador profético: fundamentos psicológicos de la pedagogía del P. Kentenich*, 68.

38 Especialmente directo para este tema es la X Conferencia de José Kentenich, *Pedagogía para Educadores Católicos* (*Grundriss einer neuzeitlichen Pädagogik, 1950*) (Buenos Aires: Hermanas de María, 1994).

en las personas célibes, pues aquí la trasfiguración de las pulsiones sexuales actúa no en la línea de una liberación de tensión o en la línea de la relajación o desahogo, sino de elevación hacia esferas superiores en las que se podría incluir el trabajo creativo, pero también el mundo sobrenatural[39].

En este punto es importante introducir la psicología de las causas segundas, pues esta elevación hacia lo sobrenatural o sublimación religiosa de aspectos no asumidos por la persona que va siendo sanada, no va dirigida hacia Dios en una especie de línea directa; sino que también, como había pasado análogamente con Freud, mediatizada por un complejo proceso de trasferencia orgánica (*organische Übertragung*), el que se hace uso de la fuerza curativa de la vinculación con un otro concreto que se ubica al frente de la relación. En este contexto, podemos ahora mirar la polémica cuarta pregunta del examen filial: *"¿A quién pertenecen los senos? ¡Al padre!"*.

Por lo que conocemos a través del testimonio del mismo Kentenich, la Hna. Georgia sufría un trastorno por el tamaño de sus senos, pues tenía la conciencia escrupulosa sobre su volumen, y que éste podría ser motivo de escándalo y pecado para otros. La pregunta que le hace el *pater familias* tiene el objetivo preciso de liberarla de sus coerciones enfermizas[40]. No es algo propio del examen del niño que es realizado en contexto de personas sanas; se trata aquí de un

39 Kentenich habla de un proceso de *Naivisierung, Entsexualisierung und Transfigurierung*.

40 Cfr. Josef Kentenich, *Apologia pro vita mea: Documento de estudio 1960 (*Manuscrito, 2020) 102: "Se trata de un cuadro de angustia referida al busto (*Der Zwang gehört zur Gattung des passiven Brustberührungszwanges*). Vale decir, la paciente padece la idea fija (generadora de insuperable angustia obsesiva) de que la forma de su busto escandalizaría a las personas de su entorno, si bien ella suele tenerla disimulada mediante un achatamiento que le quita la forma original. El pronóstico nos lleva a adecuar a ese caso original tradicionales reglas de la pastoral. Para ello se presupone una clara vivencia y conciencia de familia. En este sentido lo que se recomienda es lo siguiente: que la paciente se imagine que está delante del *pater familias* y le pide que considere con tranquilidad el busto cuidadosamente cubierto, para así liberarse más y más de su "yo" falto de libertad interior y afectado por dicha obsesión, y ser acogida lentamente en el tú que está frente a ella con una actitud de respetuosísima libertad interior, a fin de ser liberada. El *pater familias* aceptará ciertamente su pedido, pero, por respeto innato y cuidadosamente cultivado, se contentará con una fugaz mirada sobre el busto cubierto tal como lo está normalmente (*mit flüchtigem Blick auf die normal bedeckte Brust begnügen*). Para profundizar esa actitud fundamental que se ha alcanzado entonces, para simplificarla y adecuarla a la situación, fue incorporada a un proceso de vida ligado a la usanza (el así llamado "examen filial", que ha de ser entendido como la versión femenina del "acto de seguimiento" masculino), y por eso no es comprensible sin más ni más por los extraños."

método terapéutico aplicado por Kentenich con más o menos éxito[41], poco frecuente según su propio testimonio[42]. Lo que este acto intenta es hacer ingresar en la terapia psicopastoral a Dios, para desatar la misma compulsión perturbadora de índole sexual-religioso, no mediante su negación ni menos su autosatisfacción, sino mediante su desvanecimiento por vía de verbalización y de entrega. Si en el *Kindexamen* se trataba de reconocer el propio desvalimiento ante el superior como reflejo de Dios, en este examen particularísimo lo que se ofrece es esa carga compulsiva para que sea asumida por Dios a través de la mediación del director espiritual, ante la imposibilidad de sostenerla por cuenta propia. En esta perspectiva, también el cuerpo -incluso el pecho- pertenece a Dios y sólo en Él encuentra su sentido y su lugar.

V. DISCUSIÓN CONCLUSIVA

En la introducción señalamos que nos interesaba dar cuenta del mensaje carismático de Kentenich encerrado en su *praxis*. Pero algo tenemos que decir respecto de la praxis terapéutica concreta que llevó a cabo con la Hna. Georgia. Si seguimos su testimonio, ella se siente confundida frente al *Kindesexamen*, pues la proximidad física que acompañaba a este tipo de rituales le producía repulsión, y le avergonzaban las preguntas referidas a la intimidad sexual pues sentía que con ellas se ponía en juego el ideal de pureza propugnado por el mismo padre fundador.

No es fácil explicar lo acontecido; tampoco tenemos suficientes elementos de análisis y quedan muchas preguntas sin responder. Si aceptamos que el examen filial era un acto libre de una hija con su padre espiritual como expresión de abandono, no entendemos por qué ella habría pasado por esta práctica cuando

41 Cfr. Josef Kentenich, Brief an Pater General Adalbert Turowski, in: *Kentenich, Pater Josef, Fürchte dich nicht – rede nur – schweige nicht. Briefe von Pater Josef Kentenich im weiteren Umkreis des 31. Mai 1949*. Band 3: Briefsammlung von 1951 (Vallendar: Schönstatt, 1996) 858: "Es wird verwechselt das normale Kindesexamen mit dem Heilverfahren für äußerste Sonderfälle. Ersteres hat nichts zu tun mit der Frage nach den Sinnen; nach Augen, Ohren usw., am allerwenigsten mit dem ominösen Usw. und mit den entsprechenden Gesten. Das Heilverfahren kann, wie früher dargestellt,1 mit dem Kindesexamen verbunden sein, hat aber an sich nichts damit zu tun."

42 Idem, 860: "Das Kindesexamen in der Normalform setzt eine seelische Höhenlage voraus, die nicht so leicht erklommen wird. Es will als Durchgangsstadium aufgefasst, gewertet und angewandt werden, kommt deshalb wiederum ganz selten in Frage. Wenn auch alle Schwestern theoretisch darum wissen, weil im Unterricht bei Gelegenheit das Brauchtum gelegentlich kurz erklärt, in seinen Sinn und Zweck eingeführt wird, so wird es praktisch jeweils nur für einen ganz geringen Bruchteil angewandt, etwa für 2 bis 3%."

su relación con Kentenich parece fracturada según su propio y dramático testimonio[43]. Se comprende menos que el fundador haya hecho la desafortunada referencia a su busto si ella misma no le hubiese revelado su perturbador complejo en un ambiente de confianza, exigencia mínima para que una intervención terapéutica no se vuelva hostil e improductiva[44].

Cuando el visitador vaticano debe juzgar las prácticas realizadas por Kentenich, califica el "examen filial" referido a él directamente por la misma Hna. Georgia, como un caso de "falsa dirección espiritual" (*falsa directione spiritual*) [45]. No lo juzga como un pecado contra el sexto mandamiento, ni siquiera como una violación de la *regula tactus,* modo con el que la tradición eclesial describía las situaciones de peligrosa proximidad sexual. Nos parece que podemos concordar con este juicio. El camino espiritual propuesto para esta hermana de María llevó a puertos totalmente distintos a los que se esperaba conducir. Si se nos permite el juego de palabras, hasta podríamos decir que no hubo un problema de *regula tactus* sino más bien de "falta de tacto" de parte de Kentenich. Lo señalamos en un sentido técnico psicoanalítico[46], como carencia de la captación necesaria para descubrir la hostilidad consciente o vulnerabilidad inconsciente

43 Alexandra von Teuffenbach, *«El padre puede hacerlo». Una documentación de archivo: Hna. M. Georgina Wagner y otras Hermanas de María víctimas de abuso*, 67-69: "Ya no tengo ni una pizca de confianza en él, sólo tengo miedo y repugnancia hacia él y asco por su visita. En mi carta te conté mi gran angustia interior, que no puedo entender muchas cosas, pero no me atreví a decir nada, porque quería proteger a la persona del P.K. Tú ya sabes cómo lo quería y que estaba dispuesta a hacer todo por él. Pero ahora todo ha terminado. […] Creció en mí un rechazo y un miedo al P.K., que no te puedo describir, y sentí que todas somos esclavas de él, y ninguna de nosotras es sincera con él. Alguna hermana me ha hecho advertencias, y cuando vino el P.K. o cuando estamos con él, estamos todas bajo su magia y su violencia. ¿Por qué nos trata de esa manera? ¿Por qué es diferente que antes, por qué predicaba la más fina virginidad espiritual y corporal y él se lo permite todo con nosotras? […] ¿Conoces el examen del niño? ¿A quién pertenece el niño? Al padre. ¿Qué es el niño? Nada. ¿Qué es el padre para el niño? Todo. ¿De quién son los ojos? Del padre. ¿Las orejas de quién? Del padre. ¿La boca de quién, etc.? Del padre. ¿El pecho de quién? Del padre. ¿Los órganos genitales de quién? Del padre. Toda mi alma, toda la naturaleza, tiembla ante estas cosas."

44 En todo caso, como se puede desprender del testimonio recién referido, ella aquí no alude al "examen filial" como algo personal, sino más bien como el modo general de proceder del fundador, que también le habría afectado.

45 A este respecto, conviene consignar que este caso no es central para el visitador Tromp, ni fundamentan las medidas de destitución que el Santo Oficio aplicó a Josef Kentenich. Pues este caso apareció tardíamente en el centro de la discusión, con Kentenich en el exilio. Cfr. Eduardo Aguirre, (Ed*.), Informe de la Visitación Episcopal y Apostólica: 1949-1953* (Santiago: Editorial Nueva Patris, 2022) 283: "Y todo esto lo reprobó el S. Oficio cuando todavía no se conocía la triste historia de la Hna. Georgia, y muchas otras cosas que se fueron conociendo paulatinamente. Si desde el principio se hubiesen conocido todas estas cosas se habría hecho una indagación por falsa dirección espiritual". También puede verse nuestro trabajo "Las razones de un destierro: a propósito de las acusaciones de Alexandra von Teuffenbach contra el fundador de Schoenstatt", *Teología y Vida 64,2* (2023): 195-221.

46 Warren Poland, "Tact as a psychoanalytic function", *International Journal of Psycho-analysis 56* (1975): 155-162.

de su dirigida. Quizás faltó en el sacerdote alemán delicadeza, y una cierta dosificación o sincronía para descubrir cuándo afirmar un principio de autoridad paternal, o con quién podía experimentar determinadas acciones terapéutica sin violar la dimensión más íntima de su persona o sin afectar su sentido del pudor. Pero también en esta situación nos vemos enfrentados a una excesiva confianza carismática de un fundador cuyas prácticas cree ver inmunizadas de abusos por la exitosa experiencia con otros casos[47]. Al menos, él estaba consciente de que en estas costumbres nacidas al interior de su fundación se jugaba buena parte de su apuesta carismática, con todo lo arriesgada de la misma. Nos parece que vale la pena comprender la naturaleza de este "examen de espiritualidad", antes de examinar cómo fue vivido por quienes lo rechazaron, sin desmerecer el dolor causado en la afectada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, Eduardo (Ed.). *Informe de la Visitación Episcopal y Apostólica: 1949-1953.* Santiago: Editorial Nueva Patris, 2022.

Aguirre, Eduardo (Ed.). *Confrontación con el Santo Oficio: Correspondencia epistolar entre el P. Kentenich y el Rector General Turowski SAC*. Santiago: Editorial Nueva Patris, 2022.

Armstrong, Karen. *Through the Narrow Gate: A Nun´s Story.* London: Harper Collins, 1997. https://www.scribd.com/read/234816355/Through-the-Narrow-Gate-A-Nun-s-Story#y_search-menu_171309

Czarkowski, Hans. *Psychologie als Organismuslehre*: *Schönstatt-Studien.* Vallendar, Patris Verlag, 1981

De Lisieux, Teresa. *Obras Completas:* Últimas Conversaciones Cuaderno Amarillo. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006.

Kasper, Walter (Hrsg.). *Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Auflage.* Band 9. Freiburg im Breisgau: Herder, 2000.

Kentenich, José. *Pedagogía Schönstattiana para la juventud: Líneas fundamentales (Ethos und Ideal in der Erziehung, 1931),* Buenos Aires, Editorial Patris, 1991.

Kentenich, José. *Educación mariana para el hombre de hoy (Marianische Erziehung 1934*). Buenos Aires: Editorial Patris, 1989.

47 Josef Kentenich, Fragen um Schönstatt: Studie, in: *Fürchte dich nicht - rede nur - schweige nicht. Briefe von Pater Joseph Kentenich im weiteren Umkreis des 31. Mai 1949*. Band 3: Briefesammlung von 1951 (Schönstatt ,1996), 901: "Daß in 25 Jahren, wie offiziell mehrfach anerkannt wurde, kein einziger Mißbrauch zu verzeichnen ist, dürfte jedenfalls aufhorchen und von vorneherein die Vermutung aufkommen lassen, daß die Dinge anders liegen, als sie da und dort aufgefaßt worden sind."

Kentenich, José. *Niños ante Dios (Kindsein vor Gott, 1937*). Santiago: Editorial Patris, 2003.

Kentenich, Josef. *Vorträge von Herrn Pater in Neu-Schönstatt Quarten/Schweiz 1950*. Manuskript.

Kentenich, Josef. *Fürchte dich nicht – rede nur – schweige nicht. Briefe von Pater Josef Kentenich im weiteren Umkreis des 31. Mai 1949.* Band 2: Briefsammlung von 1950. Schönstatt, 1996.

Kentenich, Josef. *Fürchte dich nicht - rede nur - schweige nicht. Briefe von Pater Joseph Kentenich im weiteren Umkreis des 31. Mai 1949.* Band 3: Briefesammlung von 1951. Schönstatt ,1996.

Kentenich, Josef. *Fürchte dich nicht – rede nur – schweige nicht. Briefe von Pater Josef Kentenich im weiteren Umkreis des 31. Mai 1949.* Band 5. Schönstatt, 1996.

Kentenich, Josef. *Desiderio Desideravi. Milwaukee-Terziat*. Manuskript, 1963.

Kentenich, Josef. *Rom-Vorträge. Über die Struktur der Schönstätter Säkularinstitute, 1965*. Manuskript.

Kentenich, Josef. *Philosophie der Erziehung. Prinzipien zur Formung eines neuen Menschen- und* Gemeinschaftstyps. Bearbeitet von Herta Schlosser. Vallendar: Schoenstatt, 1991.

Kentenich, Josef. *Autorität und Freiheit in schöpferischer Spannung. Bearbeitet von Herta Schlosser*. Vallendar: Schoenstatt, 1993.

Levermann, A., Riechei, V., Stewart, P., Stosiek, N. *Historische Hintergründe zu den Anschuldigungen gegen Pater Kentenich*. Manuskript, 2020.

Moore, Patricio. *Visitación del Vaticano al Movimiento de Schoenstatt (1951-1953).* Santiago: Editorial Nueva Patris, 2022.

Nailis, M. Annette. *La santificación de la vida diaria (Werktagsheiligkeit, 1937*). Barcelona: Herder, 1958.

Poland, Warren. "Tact as a psychoanalytic function". *International Journal of Psycho-analysis 56* (1975): 155-162.

Serrano del Pozo, Ignacio. "El mecanicismo de Kentenich desde las tesis de la secularización", *Después del 31 de mayo: una actualización del pensamiento de José Kentenich*. Santiago: Editorial Nueva Patris, 2019.

Serrano del Pozo, Ignacio. "Las razones de un destierro: a propósito de las acusaciones de Alexandra von Teuffenbach contra el fundador de Schoenstatt". *Teología y Vida 64,2* (2023): 195-221.

Siegel, Paul. *Un educador profético: fundamentos psicológicos de la pedagogía del P. Kentenich*. Santiago, Editorial Nueva Patris, 2014.

Slaughter, M. Aleja. "Das Ewige im Menschen - es ist die Kindlichkeit: Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion um das so genannte Kindesexamen". *Regnum 1* (2021): 14-25.

Von Teuffenbach, Alexandra. «*El padre puede hacerlo». Una documentación de archivo: Hna. M. Georgina Wagner y otras Hermanas de María víctimas de abuso*. (Traugott Bautz, 2020).

Von Teuffenbach, Alexandra. https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/aktuell/vaeter-duerfen-das-tun;art4874,209739.

Vautier, Paul (Ed.). *Causa Secunda: Textbuch zur Zweitursachenlehre bei P. Josef Kentenich.* Manuskript, 1979.

Vautier, Paul. "Übertragung". En Schönstatt-Lexikon, https://www.j-k-i.de/encyclopedia/uebertragung-und-weiterleitung-2/

Ignacio Serrano del Pozo
Facultad de Educación y Ciencias Sociales
Universidad Andrés Bello, Chile
Fernández Concha 700, Edificio C2, Piso 3
Las Condes, Región Metropolitana (Chile)
https://orcid.org/0000-0003-2675-3089

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 617-662, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.617

ORÍGENES Y DESARROLLOS DE LA PRIMERA HORA DEL NEOMALTUSIANISMO

ORIGINS AND DEVELOPMENTS OF THE EARLY STAGES OF NEO-MALTHUSIANISM

CARLOS SIMÓN VÁZQUEZ
Universidad Pontificia de Salamanca
Instituto Teológico San Pedro de Alcántara de Cáceres

Recibido: 12/02/2025 Aceptado: 12/05/2025

RESUMEN

La población es una cuestión de capital importancia en la actualidad. Sus desequilibrios en Occidente son evidentes en nuestras sociedades. Estos desequilibrios se traducen en múltiples incógnitas a resolver a todos los niveles. Las dimensiones personales, familiares y sociales de los actos humanos deberían ser reelaborados con urgencia.

¿Cómo se ha llegado hasta aquí? Un foco de luz causal lo podemos comprobar a partir del análisis histórico del neomaltusianismo. Este es el objetivo principal de este artículo que nos introduce en los orígenes del neomaltusianismo en Occidente, especialmente en el contexto anglo-americano. El neomaltusianismo, supone la plasmación histórica de la mentalidad contraceptiva en el mundo occidental.

Palabras clave: neomaltusianismo, utilitarismo, crecimiento de la población, control de los nacimientos.

ABSTRACT

Population is a matter of utmost importance today. Its imbalances in the West are evident in our societies. These imbalances result in multiple unknows to be resolved at all levels. The personal, familial, and social dimensions of human acts should be urgently reconsidered. How have we come to this point? A causal insight can be gained from contemporary historical analysis on this subject. This is the main aim of this article, which introduces us to the origins of neo-Malthusianism in the Western context, particularly in the Anglo-American context. Neo-Malthusianism represents the historical manifestation of the contraceptive mentality in the West.

Keywords: neomalthusianism, utilitarism, overpopulation, birth control.

INTRODUCCIÓN

El neomaltusianismo se hace eco de la misma preocupación de Malthus sobre el crecimiento poblacional.

En un artículo reciente, presentamos la obra del autor inglés, Ensayo sobre la Población[1]. En este artículo comprobaremos tras el análisis histórico, como los planteamientos práxicos de sus sucesores, difieren radicalmente de los de su inspirador.

I. CONTEXTO HISTÓRICO

En el siglo XIX la revolución industrial había supuesto un cambio radical en la producción de los medios económicos. La introducción de la máquina en el trabajo, había propiciado un rendimiento insospechado hasta la fecha. Este periodo viene marcado por el cénit de la potencia marítima británica y por el desarrollo de su imperio. Unido a la potencia industrial de la metrópoli y a los recursos coloniales, no es aventurado afirmar que Gran Bretaña se convirtió en el siglo XIX en la oficina económica del mundo.

Una de las características más llamativas de este periodo histórico es el crecimiento de la población; un crecimiento de proporciones desconocidas hasta ese momento en la historia de la Humanidad. Desde 1830 a 1870 el incremento demográfico en Europa fue aproximadamente de un 30%, y adquirió un ritmo

1 Carlos Simón Vázquez, "Ensayo de la Población de R.Th. Malthus", *Salmanticensis* 70 (2024): 413–435.

considerablemente acelerado a partir de 1850. En Estados Unidos, el crecimiento de la población se triplicó durante este siglo. Durante este periodo, se consolidan dos tipos de migraciones: la primera del campo a los núcleos urbanos, y la segunda desde Europa a América.

Asimismo, la sociedad del siglo XIX asiste a cambios importantes a nivel higiénico-sanitario, que permitirán conseguir un menor índice de mortalidad.

En el campo cultural, el utilitarismo se consolida como teoría filosófica predominante en el área anglosajona. Confluyen un racionalismo subjetivista, un empirismo psicológico, un positivismo cientificista, un liberalismo individualista en el campo económico, un pragmatismo utilitarista y sensista en el campo moral, así como a un deísmo y panteísmo en el campo religioso. Todos los fenómenos apenas mencionados están muy estrechamente relacionados y ofrecen una visión parcialmente opuesta a la ofrecida por el hombre en los siglos anteriores. Así, tras la fractura de la Reforma y de la Revolución Francesa, se asiste a una oposición y, en el mejor de los casos, a una indiferencia con respecto a la comunidad anglicana y católica. Para gran parte de los pensadores de esta época, la Iglesia es el freno y el pasado. Su doctrina empañaba los desarrollos en todos los campos de la sociedad, y, por tanto, pretenden que su función secular orientadora de las conciencias sea mínimamente escuchada[2]. En el campo social, las incipientes denuncias y abusos cometidos por el capitalismo no son atendidas[3].

II. APARICIÓN DEL NEOMALTUSIANISMO

Según Havelock Ellis[4], el término neomaltusianismo aparece en Inglaterra en el siglo XIX, junto con el movimiento que también lleva su nombre[5]. ¿Qué

2 En cierto sentido, la historia de la contracepción depende tanto de motivos filosóficos y religiosos como de la evolución y evaluación de las técnicas que acompañan la anticoncepción. John Noonan, "The History of Contraception: Seven Choices,". En *The Contraceptives Ethos*, (Dordrecht Reidel, 1987), 3-13. John Noonan, "Natural Law, The Teaching of the Church and the Regulation of Human Fecundity", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 16-37. John Noonan. *Contraception*: *A History of Its Treatment by the Catholic Theologicans and Canonists,* (Harvard University Press, 1965), 164.

3 León XIII, *Rerum Novarum* (5 de mayo de 1891).

4 Havelock Ellis fue un neomaltusiano británico (1859-1939). Entre sus publicaciones destacan: Havelock Ellis, *The Task of Social Hygiene*, (Houghton Company, 1912); Havelock Ellis, *Art of Life*, (Mifflin Company, 1929) ; Havelock Ellis, *The Fountains of Life*, (Hougthon Company, 1930); Havelock Ellis, *More Essays of Love and Virtue*, (Doubleday Doran, 1931); Havelock Ellis, *The New Spirit*, (National Home Library Foundation, 1935); Havelock Ellis, *Studies in Psichology of Sex*, (Random House, 1936); Havelock Ellis, *Morals, Manners, and Men*, (Watts & Co., 1948).

5 Havelock Ellis, *The Evolutionary meaning of Birth Control, Medical and Eugenic Aspects of Birth Control*, (University of Pennsylvania Press), 1.

es el neomaltusianismo? Se puede definir como la ideología que preconiza la esterilización artificial temporal o definitiva del acto sexual como solución frente al aumento de población[6]. El término neomaltusianismo aparece estrechamente ligado a otros dos: el de control de los nacimientos, *birth control*[7] y el término de planificación familiar, *family planning*.

1. SUBSTRATO FILOSÓFICO DEL NEOMALTUSIANISMO

¿Qué ideas filosóficas subyacían en el neomaltusianismo? Es significativa la influencia de algunas categorías de la Ilustración[8]. Parecería, que, por características culturales, geográficas y cronológicas, el neomaltusianismo, se vio influenciado por el pensamiento de la filosofía vigente en aquellos años en las Islas Británicas donde tuvo su primera patria. El utilitarismo se consolidó como una corriente de pensamiento importante[9]. Sin embargo, el siglo XIX nos ofrece

6 El neomaltusianismo es una transformación de las ideas de Malthus. La nueva teoría tuvo bastantes seguidores tanto en Europa como en América. Al mismo tiempo se desarrolló una literatura en torno al neomaltusianismo en relación a la moral, la economía política y la medicina. A. De Petri, *Il problema della procreazione. Inchiesta sul Neomaltusianismo*, (Avanguardia, 1911), 217.

7 Según el autor británico H. Ellis, a diferencia del término neomaltusianismo, *neomalthusianism,* el término *birth control* tiene un origen reciente. Fue inventado según el mencionado autor con esta terminología en Nueva York en 1916 por Margaret Sanger y unos amigos durante una discusión. Al principio, refiere Ellis, no fue muy utilizado dicho término, incluso por aquellos que lo habían inventado. Estaban satisfechos con otros términos existentes como limitación familiar *family limitation*. Sin embargo, control implicaba no necesariamente limitación, aunque en el trasfondo de dicho término quedaba bien claro que los niños dejaban de ser el resultado de la casualidad como hasta ahora, sino que su llegada era deseada y deliberadamente querida. Ellis, *The Evolutionary Meaning of Birth Control*, 1. El *birth control* tenía una estrecha unión con la felicidad humana y con el avance de la civilización. Alexander Morris Carr-Saunders, *Population Problem*, (Claredon Press, 1924).

8 Así, por ejemplo, se ve reflejado en el neomaltusianismo el intento de controlar la sociedad haciendo eco a la categoría ilustrada de control social. El concepto de progreso ilustrado se traduce en el neomaltusianismo en un intento de calificar el neomaltusianismo como un medio importante para el progreso de la civilización.

9 "Los primeros orígenes del utilitarismo se remontan a la Inglaterra del siglo XVII. Centrándonos en la primera mitad del siglo XIX, la filosofía inglesa acentúa el carácter de la experiencia por la que siempre había prestado un particular interés. En este sentido aparecen en la escena histórica pensadores como Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Se puede adivinar una línea entre los distintos pensadores que recorren el panorama inglés. Desde Bacon y Hobbes, pasando por Locke, Berkeley y Hume, hasta llegar a Bentham y Mill se observa una serie de coherentes principios que asumen un diverso aspecto dependiendo del punto de vista en el que son considerados. Estos principios que marcan el modo de hacer filosofía en Inglaterra pueden clasificarse como de empirismo para indicar su posición filosófica general, sensismo o fenomenismo con relación a la teoría del conocimiento, asociacionismo con relación a la psicología, utilitarismo en relación con la ética, escepticismo en relación con la metafísica, deísmo o indiferentismo con relación a la religión, liberalismo en relación con la política". Rudolf Metz, *A hundred years of British Philosophy*, (G. Allen & Unwin Ltd.), 47.

algunas particularidades que le hacen distinto de sus predecesores[10]. El sustrato filosófico del neomaltusianismo tiene en J. Stuart Mill a su principal exponente. Una de las razones por las cuales el pensamiento de Stuart Mill fue popular se debió a que toda la filosofía del nuevo utilitarismo persigue el dato del hecho concreto. Los neomaltusianos conectaron con el público inglés, ávido de respuestas rápidas a las distintas problemáticas de la vida diaria. La nueva filosofía se expandió por todos los campos y a todos los niveles, informando los distintos ámbitos de la política, de la cultura, del derecho y de la educación. Esta dimensión eminentemente práctica es, según los especialistas, una de las razones del éxito llamativo del nuevo utilitarismo[11]. Otra de las características distintivas del utilitarismo moderno, frente al primer utilitarismo, es su influencia política y social. La escuela utilitarista del siglo XIX nos presenta sus teorías en constante relación con las aplicaciones prácticas[12].

La figura de J. Stuart Mill (1806-1873) es importante en este siglo en lo que a la filosofía inglesa se refiere y su influencia en el movimiento neomaltusiano es patente. Para entender todo el planteamiento de Mill es necesario hacer referencia a su *System of Logic*[13]. El resto de sus escritos[14] son ramas o ampliaciones

10 Siguiendo el hilo histórico se observa que el primer y el segundo utilitarismo no han estado unidos históricamente. En este periodo que va de Hume a Bentham se interpone, la filosofía de la escuela escocesa. En este ataque al empirismo por parte de la escuela escocesa tuvo particular importancia el papel desarrollado por Reid. Este autor, así como sus discípulos Hamilton y Mansel intentaron ser los portavoces en Inglaterra de la filosofía de Kant. En pleno siglo XIX asistimos a la respuesta dada por parte de Stuart Mill a los pensadores que en Inglaterra apostaban por la filosofía kantiana.

11 Otro cambio que experimentará el utilitarismo inglés del siglo XIX con respecto al del siglo XVIII es la rotura e indiferencia hacia la referencia a Dios. Si una de las inquietudes de los utilitaristas ingleses del siglo XVIII era la conciliación entre el principio de la utilidad y la Revelación, esta cuestión es irrelevante para el utilitarismo del siglo XIX. El llamado utilitarismo teológico es sustituido por el llamado utilitarismo clásico. Giuseppe Abbá, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, (Librería Ateneo Salesiano, 1996), 153. Ahora se procura hacer conciliar el principio de la utilidad con el positivismo empírico intentando convertir la ciencia moral en una ciencia empírico positiva, donde la acción del hombre puede ser analizada y examinada como los demás fenómenos que suceden en la naturaleza. Al mismo tiempo, el interés legislativo, político y social hicieron que esta corriente de pensamiento adquiriera tintes pragmáticos donde la búsqueda de una transformación social, legislativa y política eran las metas a conseguir. El pragmatismo que proponía la nueva corriente de pensamiento, experimentó un notable éxito entre -otros factores- debido a la influencia del individualismo liberal económico que postulaba exclusivamente la obtención de un estado de bienestar (*welfare state*).

12 Leslie Stephen, *The English Utilitarian*, (Duckson and Co, 1900), 1-2.

13 John Stuart Mill, *System of Logic, Racionative and Inductive*, (J. W. Parker, 1843).

14 El resto de sus obras son explicitaciones de las ideas expuestas en el de *System of Logic.* Destacamos sintéticamente: Stuart Mill, *Essays of some Unsettled Questions of Political Economy*, (John Parker, 1844); Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, (John Parker, 1843); Stuart Mill, *Essay on Liberty*, (John Parker 1859), Stuart Mill, *Utilitarianism*, (Longmans, 1861), Stuart Mill, *The Subjetion of Women*, (Reader & Dyer, 1869).

de las ideas expuestas en esta obra. Por tanto, la filosofía moral utilitarista de Stuart Mill, en cierto modo se encontrará ya esbozada en esta obra. En ella, Stuart Mill, sostenía el rechazo de la lógica clásica deductiva a favor de otra más acorde con el planteamiento general del saber. Es su apuesta por la lógica inductiva[15], que se concretizará en un empirismo radical fraguado en la tradición filosófica inglesa[16]. A través de la lógica de la inducción, propone como criterio de validez los fundamentos empíricos. Asimismo, el empirismo es la base de su psicología, que se había visto influida por la teoría asociacionista de su padre, James Mill (1773-1836)[17]. Stuart Mill postula que toda especulación sobre la naturaleza del espíritu es extraña a la psicología[18].

En esta misma obra, S. Mill trata el problema de la libertad y de su conciliación con las leyes causales en la ciencia del hombre. Este problema es nuclear en todo el planteamiento utilitario-positivista que apuesta por extender el determinismo de las leyes científicas a la vida social del hombre y a su psicología. Stuart Mill apuesta por la doctrina de la necesidad psicológica[19]. En Mill, la

15 En la lectura de algunos pasajes de *System of Logic* nos hemos servido de la traducción española de Eduardo Ovejero, *Sistema de Lógica, deductiva e inductiva*, (Daniel Jorro, 1917), 77.

16 "Stuart Mill expone su filosofía empirista desde la lógica y bajo la aparente ordenación de la lógica: análisis de los conceptos, proposiciones, [...]. El contenido de la nueva lógica es la psicología sensista de Locke, la asociacionista de Hartley y el fenomemismo de Hume, [...]. Sin más se desembaraza de todas las cuestiones metafísicas, sentando el principio positivista. La existencia de los objetos, del espíritu, del espacio, del tiempo, lo mismo que los fenómenos psíquicos, de las facultades mentales, las ideas de Dios, del deber moral son algo indemostrable. Pertenecen en todo caso a la creencia, y la lógica no es la ciencia de la creencia sino de la prueba". Stuart Mill, *System of Logic*, introduction, citado por Teófilo Urdanoz, *Historia de la Filosofía*, (Biblioteca de Autores Cristianos, 1975), 243-244.

17 James Mill consideraba incontrovertible el principio de la utilidad y pretendía darle una base científica y extraer de él sus consecuencias. La teoría de Bentham era deficiente porque, para éste prudencia y benevolencia, justicia y honestidad, aunque fundadas en el placer y el dolor, son producto de un cálculo, el cual ya no es un producto de una percepción inmediata. Para superar esta dificultad apoyó el utilitarismo en la psicología, de modo que al cálculo aritmético le sustituyese la inmediatez empírica de la asociación. Su novedad radica en el planteamiento radicalmente positivista. Mill pretende fundar una ciencia de los fenómenos del espíritu de modo análogo al que se emplea en las ciencias de los fenómenos de la naturaleza. En último término nos remontamos al análisis de Hartley. [...]. Los últimos componentes del espíritu son las sensaciones que son copias de las ideas. La diferencia fundamental está en que las sensaciones poseen un componente pasivo, mientras que las ideas tienen la propiedad de asociarse. Con la sistematización de la psicología y la moral edificadas bajo el principio asociacionista, según Mill, habría una perspectiva ilimitada para actuar sobre el hombre y determinar su obrar. La psicología asociacionista permitirá según este autor decidir qué ideas y asociaciones dominarán el futuro y ofrecer tanto una base a la crítica de prejuicios sociales como a la innovación reformadora de ideas e instituciones para el progreso humano. Urdanoz, Historia de la Filosofía, 238-239. También, Silvestro Marcucci, James Mill ed il principio di associazione, (Garzanti, 2004), 860-866.

18 Ovejero, *Sistema de Lógica*, libro VI, capítulo 3.

19 "La doctrina de la necesidad psicológica se reduce a que, siendo dados los motivos presentes al espíritu, el carácter y la disposición actual del individuo, se puede inferir infaliblemente la manera como obrará; y que, si conocemos a fondo la persona y a la vez las influencias a las que está sometida, podríamos

noción de causa es rechazada porque para él, la metafísica, no es más que uno de los dogmatismos que se oponen al positivismo empirista[20]. El libro VI de *System of Logic* lleva por título *Of the logic of Moral Science*. Un paso más lo dará al enunciar que la sociología se basa en la etología y pretende explicar la sociología bajo el modelo de ciencia positiva, "donde la observación de las leyes invariables que condicionan los fenómenos sociales pueda dominar el conjunto de la sociedad, prevenir y dirigir los acontecimientos de la historia"[21].

El utilitarismo de J. Stuart Mill

En su obra publicada en 1861, *The Utilitarianism*, S.Mill expone sus ideas acerca de la ética. Para él, el principio de la utilidad es central a la hora de hablar de filosofía moral. Aunque haya sido rechazado por unos y por otros de una manera o de otra, dice él, este principio ha estado siempre presente[22]. La utilidad define la bondad o maldad de las acciones en proporción del bienestar que producen. Por bienestar, S. Mill entiende el placer o la ausencia de sufrimiento, y por adversidad la ausencia de bienestar[23]. La novedad que se encuentra en S. Mill es la valoración acerca de los placeres. Conservando la comprensión cuantitativa del placer que había propuesto Bentham, él apuesta no sólo por la cantidad sino por la cualidad de los placeres de las facultades superiores, porque son éstos los propios de la naturaleza humana[24] y los que de una manera directa

prever su conducta con tanta certeza como un acontecimiento físico". Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, libro VI, capítulo 2.

20 Urdanoz, *Historia de la Filosofía*, 243.

21 Urdanoz, *Historia de la Filosofía*, 244.

22 "Those who know anything about the matter are aware that every writer, from Epicurus to Bentham, who maintened the theory of utility meant by it, not something to be contradistinguished from pleasure, but pleasure itself, together with exemption from pain; and instead of opposing the useful to the agreeable or the ornamental, have always declared that the useful means these, among other things". Stuart Mill, *Utilitarianism*, (Hackett Publishing, 1979), 6.

23 "The cree which accepts as the foundation of morals "utility" or the "greatest happiness principle" holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness; wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By the happiness is intended pleasure and the absence of pain; by the unhappiness, pain and privation of pleasure, and to what extent this is left an open question. But these supplementary explanations do not affect the theory of life on which this theory of morality is grounded namely, that pleasure and freedom from pain are the only things desirables as ends". Stuart Mill, *Utilitarianism*, (Hackett Publishing, 1979), 7.

24 "Few human creatures would consent to be changed into any of the lower animals for a promise of the fullest allowance of a best's pleasure [...]. A being of higher faculties requires more to make him happy [...], is capable probably of more acute suffering, and certainly accessible to it at more points than one of an inferior type; but in spite of these liabilities, he can never really wish to sink into that he feels to be a lower grade of existence [...]; we may refer it to the love of liberty and personal independence". Stuart Mill, *Utilitarianism*, 9.

contribuyen a la felicidad[25]. El utilitarismo de S. Mill centra la felicidad no en una suma de placeres aislados, sino en un estado permanente de bienestar asegurado exclusivamente por el interés sobre el trabajo y la riqueza.

El principio de la utilidad es evidente para S. Mill. No admite demostración alguna. Su evidencia aparece por experiencia universal. Mill propone como hecho incontestable que la felicidad es deseable y que es lo único deseable como fin. Todo lo demás es deseable para alcanzar este fin. El bienestar es un fin central de la conducta humana y por tanto criterio de la moral. Mill postula además que el principio de la utilidad incluye también la utilidad social[26]. Establecerá una ecuación *sic et simpliciter* entre deseo del propio interés y deseo del bien general, porque según él, queriendo el bien individual se quiere también el general, como apuesta la economía liberal. Y ya que la utilidad general coincide con la máxima felicidad o bienestar para el mayor número de personas, hacer lo útil equivale a cumplir con el deber moral. Es más, viene a ser el principio y el criterio supremo de la moral[27]. La educación y el progreso social deben desarrollar estos sentimientos altruistas de tal forma que se den simultáneamente una asociación entre el propio bienestar del individuo y el bien de todos[28].

La población en el pensamiento de J. S. Mill

Con estas bases, Stuart Mill declaró gran admiración y cercanía por Malthus y por el *Essay*.

25 "It is quite compatible with the principle of utility to recognize the fact that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others. It would be absurd that, while in estimating all other things quality is considered as well as quantity, the estimation of pleasure should be supposed to depend on quantity alone". Stuart Mill, *Utilitarianism*, 8.

26 "The happiness or interest of every individual as nearly as possible in harmony with the interest of the whole", Stuart Mill, *Sistema de Lógica,* 17.

27 Antonello Giuseppe Manno, *La questione dell'utilitarismo*, (Marieti 1991), 176.

28 "As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator. In the golden rule of Jesus of Nazareth, we read the complete spirit of the ethics of utility. "To do as you would be done by", and, "to love your neighbour as yourself", constitute the ideal perfection of utilitarian morality [...]. That education and opinion, which have so vast a power over human character, should so use that power as to establish in the mind of every individual an indissoluble association between his own happiness and the good of the whole, especially between his own happiness and the practice of such modes of conduct, negative and positive, as regards for the universal happiness prescribes; so that the only he may unable to conceive the possibility of happiness to himself, consistently with conduct opposed to the general good". Stuart Mill, *Utilitarianism,* 17.

> "El Principio de la Población de Malthus era una bandera y lazo de unión entre nosotros, como lo era cualquier opinión de las especialmente propias de Bentham. Adoptamos con celo ardiente esta gran doctrina, originariamente lanzada como argumento contra la perfectibilidad indefinida de las cosas humanas, por indicar los únicos medios de realizar tal perfectibilidad, asegurando plena ocupación con altos salarios a toda la población obrera mediante una restricción voluntaria del aumento de su número"[29].

¿Por qué hay que tratar del control de los nacimientos en John Stuart Mill? La razón más importante se debe a que este pensador influyó de forma notable en las personas que suscitaron, apoyaron y difundieron el neomaltusianismo[30]. A excepción de Malthus, ningún otro autor como S. Mill ha aportado más argumentos para las citaciones neomaltusianas[31]. Los escritos de S. Mill han sido considerados, después de los de Malthus, los más influyentes en materia de control de los nacimientos en la Inglaterra del siglo XIX[32], dando al mismo tiempo un soporte filosófico a la novedad contraceptiva que dicho movimiento neomaltusiano difundía.

S. Mill era un defensor de las posiciones maltusianas[33]. Las referencias de S. Mill sobre la población las encontramos en numerosos escritos, desde obras como *Principes of Political Economy With Some To Their Applications To Social Philosophy,* hasta en discursos pronunciados en la sociedad económica *The*

29 John. Stuart Mill, *Autobiografia*, (Calpe, 1921), 104.

30 Según refiere Packe, Stuart Mill en su juventud contempló horrorizado a un recién nacido abandonado en S. James's Park. Desde ese momento se dedicó a distribuir propaganda neomaltusiana allí donde los trabajadores podían encontrarla más fácilmente. Por esta razón tuvo problemas con la justicia de las que más adelante nos haremos eco. J. Packe, *The Life of J.S. Mill*, (Secker & Warburg, 1954).

31 Roswell Ledbetter, *A History of The Malthusian League, 1877-1927,* (Ohio State University Press, 1976).

32 Norman Himes, *A Medical History on Contraception*, (William& Wilkins Co., 1936).

33 "The Essay of Mr. Malthus have made the truth, though by no means universally admitted, yet so fully know, that a briefer examination of the question than would otherwise have been necessary will probably on the present occasion suffice". Stuart Mill, *Principle of Political Economy with Some To Their Applications To Social Philosophy*, (University of Toronto Press, 1965), 154. También vemos reafirmada la opinión de S. Mill sobre el *Principio de la Población* de Malthus en, Stuart Mill, *Journals and Debates Speeches, Collected Works of John Stuart Mill*, (J.M. Robson, 1985), 288.

Fabian donde polemizará con los owenistas[34]. También son numerosas sus intervenciones en materia de población en cartas, tanto personales[35] como en periódicos [36]. Sin embargo, se diferencia de manera radical de Malthus en los medios que propone para frenar la que él mismo considera una tendencia desorbitada del crecimiento de la población.

> "Es una ley de la naturaleza que las relaciones sexuales si no se impiden artificialmente, causan la generación de niños. Pero también es una ley de la naturaleza, que los hombres desean buscar la felicidad; y que desean beneficiarse en este sentido por otras leyes de la naturaleza"[37].

Aplicará su pensamiento al control de los nacimientos. La conducta de los hombres está influida por la previsión de las consecuencias[38].

34 Los owenistas y los utilitaristas tenían opiniones distintas acerca del *Principio de la Población*. Mientras los segundos eran afines a las ideas de Malthus, los owenistas postulaban que la naturaleza procuraría los medios con los cuales la población podría ser mantenida durante todos los tiempos. Además, los owenistas rechazaron la teoría maltusiana de la población porque según ellos mantenía un *status quo* dentro de la sociedad.

35 S. Mill sostuvo en la primavera de 1849 una correspondencia con el Dr. William George Ward (1812-1876), teólogo católico que conoció a S. Mill en 1848. Tuvieron la ocasión de intercambiar distintas opiniones sobre varias cuestiones entre ellas las ideas maltusianas sobre la población y el matrimonio. "I will say nothing more on this subject except to correct a mistake you have made about my opinions on population. I do not know where you find that on my shewing the evils of overpopulation are in some distant future. On the contrary, I hold with Mr. Malthus that they are, and have been throughout history, almost everywhere present, and often in great intensity". Stuart Mill, *The Later Letters of J.S. Mill (1849-1873)*, (University of Toronto Press, 1972), 25.

36 S. Mill dirigió una serie de cartas a Thomas Jonathan Wooler (1786-1853), director del periódico *Black Dwarf*. Este periódico se caracterizaba por oponerse a las ideas del *Principio de la Población* de Malthus, así como a sus prácticas -se entienden neomaltusianas-. S. Mill fue un defensor tanto del *Principio de la Población* de Malthus como de las prácticas neomaltusianas. Fue un activo divulgador de la literatura contraceptiva por cuyos hechos fue detenido. S. Mill critica la posición defendida por Wooler en su *Inquiry into the Principle of Population* escrito en dos folletos, en los cuales se criticaban las posiciones de F. Place que fue el responsable de la naciente literatura neomaltusiana y que S. Mill divulgó.

37 "It is a law of nature that the sexual intercourse, if not artificially prevented, occasions the generation of children. But it is also a law of nature, that man shall seek happiness; and that he shall avail himself, for that purpose, of others laws of nature". Stuart Mill, *Newspaper Writings by J.S. Mill*, *Collected Works of J.S. Mill*, (University of Toronto Press, Toronto 1987), 84.

38 "The conduct of human creatures is more or less influenced by the foresight of consequences, and by impulses superior to mere animal instincts: and they do not. Therefore, propagate like swine, but are capable, though in very unequal degrees, of being withheld by prudence, or by the social affections, from giving existence to beings born only to misery and premature death". Stuart Mill, *Principles of Political Economy with some to their applications to Social Philosophy*, (University of Toronto Press, 1965), 156-157.

En primer lugar, S. Mill se caracteriza por su defensa y por su conocimiento del *Ensayo de la Población* de Malthus[39]. Con respecto a las causas del incremento demográfico tiene las mismas opiniones que Malthus[40]. Mill centrará todo el problema de la población en el campo económico y más concretamente en la agricultura[41]. Al haber poca mano de obra, los patrones tendrían que subir los sueldos y así la gente pobre obtendría más bienestar y sería más feliz. Si, por el contrario, la población aumenta mucho, la mano de obra recibiría salarios más pequeños, con lo cual la miseria afectará a la población[42]. Reafirma, en sus escritos, su visión utilitarista de corte social, sin ninguna otra referencia.

39 "many facts were carefully brought together by Mr. Malthus, and much additional evidence has been obtained since his time. In both these countries the increase of population is very slow; and what checks it, is not multitude of deaths, but fewness of births. Both the births and the deaths are remarkably few in proportion to the population; the average duration of life is the longest in Europe; the population contains fewer children, and a greater proportional number of persons in the vigour of life, than is known to be the case in any other part of the world. The paucity of births tends directly to prolong life, by keeping the people in comfortable circumstances [...]. It is worthy of remark that the two countries thus honourably distinguished, are countries of small landed proprietors. There are other cases in which the prudence and forethought, which perhaps might not be exercised by the people themselves, are exercised by the state for their benefit; marriage being not permitted can show that they have the prospect of a comfortable support". Stuart Mill, *Principles of Political Economy,* 158.

40 "The power of multiplication inherent in all organic life may be regarded as infinite. There is no species of vegetable or animal, which, if the earth were entirely abandoned to it, and to the things on which it feeds, would not in a small number of years overspread every region of the globe [...]. It is a but a moderate case of fecundity in animals to be capable of quadrupling their numbers in a single year; if they only do as much in a half a century, ten thousand will have swelled within two centuries to upwards of two million and a half. The capacity of increase is necessarily in a geometrical progression: the numerical ratio alone is different. To this property of organized beings, the human species forms no exception. Its power increase is indefinite, and the actual multiplication would be extraordinary rapid if the power were exercised to the utmost". Mill, *Principles of Political Economy*, 155.

41 "If population went on, the time would speedily come when one man would be unable to produce more food than enough for three. One third of the population must now be employed in raising food; and two thirds only would remain for other purposes. With every increase in population, the proportion employed in raising food must be increased; it would rise from one third to 1/2 from 1/2 to and 2/3, 3/4, 5/6, and from the properties of the soil the progression would be very rapid; until at length the labour of each man applied to the soil, would not be able to produce more than enough for the subsistence of one. Then must the whole of the population apply themselves to the production of food. There would be no clothes, no houses, no furniture. There would be no physicians nor legislators. There would be nothing for elegance, nothing for ease and nothing for pleasure; mankind would be reduced to the level of a very low kind of animal, having just two functions, that of raising, and that of consuming food. After population had reached this point, if it were still to increase, the surplus, it is evident, could not be supported". John Stuart Mill, *Journal and Debating Speeches*, (University of Toronto Press & Routledge K Paul, 1988), 292-293.

42 En su respuesta a Wooler, S. Mill escribe: "A circumstance which appears to weigh with you, is, that you think the plan of checking population a device of the rich to oppress the poor. So far is this from being the case, that it is entirely contrary to the interest of the rich that any check to population should come into general adoption. It is the interest of the master manufacturers, that a great number of hands should readily offer themselves at low wages. I have shewn, that if the number of people were limited to a sufficient degree, wages would be high [...]. If every working man knew that when dismissed he could easily obtain employment,

> "Desearía que los hombres obtuvieran confort independientemente del sistema político. El buen gobierno no es el fin de las acciones humanas. Aunque tiene una gran importancia, solamente importa el significado para el fin: y ese fin es la felicidad. Admito que me gustaría para la gente algo más que ropas buenas y que estuviesen bien alimentadas [...]. Estoy convencido que seguirían creciendo. Hasta que no estuviesen bien alimentadas, no podrán ser instruidas, y hasta que no estén instruidas, no podrán emanciparse del yugo doble de las enseñanzas de los sacerdotes [...]. Yo no puedo tener otra clase de conocimiento que aquella que me dice que la gente estaría mucho más confortable limitando su número"[43].

Ante esta situación y previsión económica, S. Mill abogará claramente por la utilización de medios artificiales como frenos para el control de los nacimientos y, rechaza, toda idea trascendente que influya en el comportamiento humano. Al mismo tiempo, procuró que sus ideas sobre la población fueran abordadas en foros políticos y legislativos. En estas instancias, existía la posibilidad de reformar las leyes vigentes con el fin de alcanzar unas condiciones de mayor bienestar y felicidad para las clases trabajadoras. Había, ante todo, que frenar la población, porque era excesiva, y, además, había que actuar en el Parlamento, donde existía la posibilidad de modificar el orden vigente[44].

while his master could not so readily obtain another labourer, he would then be as independent as his employer". Stuart Mill, *Journal and Debating Speeches,* 83.

43 "I do wish men to be comfortable, whether under a bad system or a good one [...]. Good government is not the end of all human actions. Though a highly important means, it is still only a means, to an end: and that end is happiness. I admit that I should desire for the people something more than merely good clothing and plenty of food. But it remains to be shown that their being well fed and clothed. I feel confident that it will be increased. Until they are well fed, they cannot be well instructed: and until they are well instructed, they cannot emancipate from the double yoke of priestcraft [...]. I cannot but a view it as a sort of acknowledgment, that people would be made more comfortable by limiting their numbers". Stuart Mill, *Journal and Debating Speeches,* 82.

44 "I hasten to avail myself of this liberty of discussion, for the purpose of combating the objections which stated in yours last number against the plan of checking population; objections which appears to me founded on a mistaken view of circumstances upon which the condition of the labouring classes depends. It is unnecessary for me to prove, that the working people are in state of miserable poverty, since you admit this, and have long been exerting yourself for the benevolent purpose of improving their condition. We differ only as to the cause of distress; which I maintain to be, excess of population, as compared with the means of subsistence. You, on the contrary, affirm, that population has tendency to increase beyond the means of subsistence; and that misgovernment is the only cause of the distressed condition of working classes. I should be very sorry to extenuate the miseries of misgovernment. I am equally with yourself, a friend to a Radical Reform in the Commons House of Parliament; and I could believe, as you appear to do, that such a Reform can only be effected by keeping the people in poverty, I should perhaps hesitate to urge the plan of checking population, until after a Reform should have been obtained. But I cannot agree with you, that the working classes will not reform the government unless they are miserable. On the contrary, I think that so long as they are in poverty, Reform may be delayed for an unlimitedperiod". Esta nota responde a parte de la respuesta de

III. LA PLASMACIÓN DE LA MENTALIDAD CONTRACEPTIVA

Veremos en el desarrollo siguiente, la concretización de esta mentalidad en los diferentes contextos británicos y estadounidense, subrayando más la dimensión individualista en el segundo, y la visión social en el primero. De igual forma, la aparición de un feminismo radical con tintes eugenésicos.

1. INTRODUCCIÓN AL MOVIMIENTO NEOMALTUSIANO

La contracepción como medio y como mentalidad ampliamente difundida es algo relativamente nuevo[45]. No hubo ningún movimiento social que justificara y promoviese la contracepción hasta el siglo XIX[46]. Según reconoce la misma *American Birth Control League*[47], el *birth control* ha sido raro entre los pueblos antiguos[48]. Siempre ha existido un vacío entre el deseo de controlar los nacimientos con la posibilidad efectiva de dicho control[49]. Solamente en el siglo XIX en la sociedad europea occidental, las prácticas contraceptivas se socializaron con rapidez[50]. La razón de tal difusión para la mayoría de los autores, se centra en una suma de factores de orden económico[51], social[52] y religioso[53]. La

S. Mill a Thomas J. Wooler vertida en el *Black Dwarf* el 20-XI-1863. Stuart Mill, *Journal and Debating Speeche*, 80.

45 Norman Himes, *Il controllo delle nascite nascite dalle origini ad oggi*, (Sugar Co, 1965), 245. Ledbetter, *A History of Malthusian League*, (Ohio State University Press, 1976), 185.

46 James Reed, *History of Contraceptives Practices*, (S. Spicker, 1987), 17.

47 Liga estadounidense encargada de difundir la contracepción de la cual trataremos ulteriormente.

48 "What we now consider the most important method of limiting population, and specially term birth control, the method of permitting intercourse but preventing conception is, and so far, as we can tell always has been, rare among primitive peoples of any type". Ellis, *The Evolutionary Meaning of Birth Control*, 8.

49 En la antigüedad había una mayor difusión del como el aborto y el infanticidio. Himes, *Il controllo delle nascite dalle origini ad oggi*, 228.

50 Himes, *Il controllo delle nascite dalle origini ad oggi*, 228. En este sentido, Reed afirma: "Beginning in the 1820s in England and the 1830s in the United States, however, a small number of free thinkers argued that family limitation would help the poor by limiting the labor supply, or that it would strengthen the family by easing the burdens of overtaxed parents". James Redd, *From Private Vice to Public Virtue: The Birth Control Movement and American Society Since 1830*, (Basic Books, 1978), 7.

51 Malthus, se apoyaba en los frenos como conceptos fundamentales en política económica con el objeto de parar el crecimiento de la población. Frederick Amphlett."The Rise and Decline of English Neo-Malthusianism", *Populations Studies* 15/1 (1961): 34.

52 Se relacionaron los frenos de Malthus con el reconocimiento que las familias numerosas era una de las causas de la pobreza y que el retraso de los matrimonios era una carga pesada. Estos frenos artificiales podían y debían regular el tamaño de las familias y con ello solucionar las heridas que provocaban las proles numerosas. Amphlett. "The Rise and Decline of English Neo-Malthusianism": 32.

53 Para un análisis religioso de las razones de la difusión de la contracepción entre otras, cf., J. Field, *Essays on Population and Other Papers*, Chicago 1931. La doctrina moral cristiana a este respecto es reemplazada. El utilitarismo puso el principio de la utilidad social como principio guía de cualquier tipo de ética y sólo se aceptaba comocriterio de acción, la obtenciónde una felicidad social y de confort a lo que el

mentalidad contraceptiva, anclada en unos presupuestos filosóficos [54] , tuvo como difusión un momento y lugar histórico preciso[55].

F. Place y los Diabolical Hand Bills

Los primeros pasos del neomaltusianismo se remontan a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Francis Place[56], Richard Carlile en Gran Bretaña y Robert Owen y Charles Knowlton en Estados Unidos fueron los primeros teóricos en el mundo que con sus ideas y sus obras abrieron paso al neomaltusianismo.

F. Place[57] fue uno de los personajes que primero intentó difundir entre las clases trabajadoras las técnicas y la mentalidad contraceptivas[58]. Fue el primero que dio al control de los nacimientos una incipiente concreción sociológica. En 1822, Place publicó *Ilustrations and Proofs of the Principle of Population*, que fue la primera obra donde se proponía la sustitución de los frenos morales de Malthus[59] por las técnicas contraceptivas. En 1823 aparecieron los *Diabolical Hand Bills*[60].

hombre sólo podía buscar. De aquí deducían los utilitaristas que las relaciones sexuales entendidas como servicio a la procreación debían de ser rechazadas. Amphelett, "The Rise and Decline of English Neo-Malthusianism": 32.

54 Estos eran el utilitarismo y el liberalismo. Durante el siglo XIX, el utilitarismo conoció su extensión como doctrina filosófica social. Amphelett, "The Rise and Decline of English Neo-Malthusianism": 32.

55 El conocer la difusión de los libretos y tratados sobre la contracepción ayudará a conocer la difusión cultural de este fenómeno ya que a través de ellos se transmitió un tipo de mentalidad que en un principio era más restringida.

56 Incluso antes de la aparición de las obras de Place hubo escritos neomaltusianos según algunos autores. David Victor Glass, *Introduction to Malthus*, (Watts & Company), 1953.

57 Biografía de F. Place, Graham Wallas, *Life of Francis Place*, (Longmans Green & Co., 1898). También, Noonan: *Contraception*, *A History of Its Treatement by the Catholic Theologicans and Canonist*, 392-393.

58 Himes, *Il controllo delle nascite nascite dalle origini ad oggi*, 232.

59 Place pensaba que los frenos morales de Malthus no eran una solución adecuada al problema del exceso de población. Según Place, los "frenos" no han llegado a ser una costumbre arraigada entre la población ya que implicaban restricciones excesivamente dañinas para el hombre. Por otra parte, no era absolutamente necesario para seguir un control demográfico que los hombres renunciasen a los placeres de la intimidad conyugal. Himes, *Il controllo delle nascite*, 240. "The belief in his sincerity is at the same time a belief of his extreme ignorance of human nature in some very important particular [...]. The denials of the right of the poor man to the means of existence, when by his labour he cannot purchase food, is notwithstanding its absurdity, purely mischievous tendency is to encourage and increase the hard-heartedness of the rich toward the poor, and to lay Mr. Malthus himself under the same imputation". Mary Stopes, *Contraception. Its Theory, History and Practice*, (John Bale & Danielsson, Ltd., 1923), 272-273.

60 Según Mary Stopes, *The Diabolical Hand Bills* fueron escritos presumiblemente por Place. La autoría es anónima. Deducimos que había una cierta censura y miedo a publicar este tipo de informaciones.

Para llevar a cabo su objetivo, la difusión de la mentalidad y técnicas contraceptivas, Place consideró útil el uso de la prensa[61]. Según refiere, sus ideas iban dirigidas a tres grupos de personas: a los cónyuges en general, a los cónyuges de la buena sociedad y a los cónyuges de la clase trabajadora[62].

En el primer escrito, dirigido a los cónyuges en general, resalta que la alta natalidad, y sus desagradables situaciones, afectan a todas las clases sociales, pero más a los trabajadores. Por eso añade:

> "Es urgente informar a las personas casadas sobre los métodos a utilizar para evitar tan tremendos males. Si se pueden indicar los métodos a través de los cuales se pueda gozar de todas las alegrías de la vida conyugal sin el temor a una familia demasiado numerosa y de todas las amargas consecuencias que ello comporta, enséñense. Aquel que enseñe tales métodos, será tenido como un benefactor del género humano"[63].

Estas son las razones que llevan a este autor a redactar este escrito: "Los medios son simples, inocuos para la salud. Por otra parte, su uso demuestra que a medio plazo hacen que la población sea más instruida y rica"[64].

En cuanto al método elegido, escribe F. Place: "El método que os propongo es el de una esponja vaginal, avalada por los más expertos obstetras"[65].

El segundo escrito, dirigido a los cónyuges de la buena sociedad comienza compadeciéndose de las mujeres que padeciendo debilidades orgánicas sufren al ser madres[66]. En este escrito se centra más en las razones y conveniencia médicas para defender la contracepción. Al mismo tiempo, prosigue Place:

> "Las hijas de la clase media y alta están protegidas frente a la arbitrariedad de los jóvenes adinerados. La contracepción es un remedio para frenar las costumbres licenciosas y para eliminar las consecuencias del libertinaje. La contracepción será una aliada de los matrimonios en edad joven y todo lo que el

Contraceptive Handbills (1823), Form B., "To Married of Both Sexes in Genteel Life". (Place Collection, 1877).

61 Ante todo, publicó parte de sus ideas en el periódico "*Republican*" de R. Carlile y en el "*Black Dwarf*" de W. Woller, y en la obra "*Every Woman's Book* de Carlile.

62 En el primer escrito se hará mención al uso del *coitus interruptus*, mientras que en el segundo y tercero se hace mayor énfasis en la esponja vaginal. En el primer escrito se dice, que utilizando correctamente la esponja no hay necesidad de otro medio contraceptivo y en el tercer escrito se aduce que los medios son fáciles de realizar.

63 Himes, *Il controllo delle nascite nascite dalle origini ad oggi*, 233-234.

64 Himes, *Il controllo delle nascite nascite,* 234.

65 Himes, *Il controllo delle nascite nascite,* 234.

66 Himes, *Il controllo delle nascite nascite,* 236.

> libertinaje conlleva, la hipocresía, la irresponsabilidad, la deslealtad, son eliminadas por la seguridad que ofrecen los medios contraceptivos. De esta forma la sociedad ganará en salud y se fortalecerá en todos los sentidos"[67].

El método aconsejado es el mismo que en el grupo anterior: un trozo de esponja húmeda, colocada en dicha posición anatómica momentos antes del acto sexual.

El tercer escrito, dirigido a las clases trabajadoras, tiene como punto central, acabar con el libertinaje y con el vicio entre las mencionadas clases. Al mismo tiempo, el recurso económico está presente, ya que Place piensa, que, al existir menos trabajadores, los sueldos forzosamente tenderán a subir. Y, además, "con esta nueva remuneración laboral, el hombre, podrá hacer otras cosas distintas de trabajar, como aumentar su cultura y cultivar su vida moral y religiosa"[68].

Place da mayor importancia a los motivos económicos que no a los médicos para evitar los nacimientos[69]. Su llamada se focaliza en la prevención de la pobreza y en el mejoramiento de vida por parte de las clases trabajadoras.

La obra de Place tuvo continuidad con sus discípulos entre los que sobresale R. Carlile (1790-1843)[70]. En 1824 Carlile escribe en prensa antes de publicar su

67 Himes, *Il controllo delle nascite nascite,* 236.

68 Himes, *Il controllo delle nascite nascite,* 236-237.

69 F. Place no olvida tampoco mencionar las malformaciones y complicaciones que acarrea el tener una prole numerosa, pero no por el empeoramiento de la salud física sino por el empeoramiento de la salud social.

70 Carlile estuvo influenciado por Place. Fueron no solamente discípulo y maestro, sino amigos que estuvieron unidos por las ideas neomaltusianas. Un ejemplo de ello lo tenemos en la carta fechada el 17 de agosto de 1822 donde Place anima al prisionero Carlile y de donde se puede deducir el tema que les preocupa y las raíces que sostienen sus respectivos pensamientos. La carta de F. Place a R. Carlile se encuentra recogida íntegramente en, Stopes, *Contraception. Its Theory,* 279-283. El original se encuentra en el Museo Británico. La carta es una alabanza al neomaltusianismo. En ella se dan razones para justificar el neomaltusianismo. Razones filosóficas entre las que destaca el utilitarismo y el consecuencialismo subsiguiente. Razones sociales, donde se alaba el comportamiento de las clases altas, que se comportan según Place, de una manera culta e inteligente al tener dos hijos como máximo. Al mismo tiempo, le escribe el maestro al discípulo, con la contracepción se evitará el aborto y el libertinaje. También se aducen razones económicas como la subida de los sueldos ante el esperado descenso de la población gracias a una continuada práctica contraceptiva. Concluye la carta subrayando la cantidad de miseria que va evitar y la felicidad que va a traer la práctica de la contracepción. He aquí algunas de sus últimas líneas:" I know of but one rule which should guide them and that is the principle of utility so beautifully explained by Bentham in his *Introduction to Morals and Legislation* and this work is about to be reprinted you shall either have a copy or the use of one. Nature is a blind dirty old toad, and must be met by reason when she is likely to do harm to mankind. [...]. I know instances, that is, there are some first-rate women as to intellect, married, excellent, delightful woman as free from all sorts of superstitions as mortal can be, and as well informed, as learned in all things as they can well be, who do not have more than two children, who have no fear of those two or either of them dying and will therefore have no more. [...]. A mass of misery would be prevented by my proposal, and ad to these pleasure of seeing the number of children o woman might choose to have; healthy, and their lives secured as they would be when

primer libro[71]. En 1825 publica *What is Love*? y un año después apareció bajo el título *Every Woman's Book*. Al desarrollo de esta primera época de la difusión del neomaltusianismo, siguió un aumento de la población en Inglaterra. Según algunos, si la población aumentó durante este periodo se debió más a un descenso de la mortalidad que a un aumento de la natalidad[72].

Después de la propaganda de los panfletos anticonceptivos de 1823-1827, la actividad divulgativa se ralentizó[73] hasta la reedición en Inglaterra de dos libros de autores americanos: *Fruits of Philosophy*[74] de Charles Knowlton (1800- 1850)[75] y *The Moral Physiology* de Robert Dale Owen (1801-1877)[76]. Los autores ingleses influyeron en los americanos y estos a su vez influyeron en la difusión de la información contraceptiva en Inglaterra[77]. Hacia 1840 el control

knowledge, spread as it would spread when people turned their attention on the subject, and the happiness which would result from children growing up to manhood under the eyes of their parents instead of being orphans, as from their being produced late in life a vast number now are left".

71 "In London there is a sort of class, or society, or connection of persons, composed by Physician, Literati, Political Economist, Members of Parliament, with men and women of the first rank in point of fortunes and titles, so convinced of a redundancy of population, as to recommend a means of preventing conception on copulation". M. Stopes, *A History of Contraception*, (John Bale, Son & Danielsson, 1923), 284.

72 G. Talbot, *Populations Problems of the Age of Malthus*, (Cambridge University Press, 1926), 276.

73 Según Himes, la aparición de la nueva ley de los pobres (Poor Laws) en 1834, y la reforma social subsiguiente hizo que comenzara a declinar el interés por el *birth control*. Himes, *Il controllo delle nascite*, 245.

74 Charles Knowlton, *The Fruits of Philosophy or the Private Companion of Young People*, (RareBooks, 1832). En este año el libro fue publicado anónimamente y un año después, la segunda edición en Boston por el editor Abner Kneelaand periodista y librepensador de Boston. El método preferido por este autor eran las duchas vaginales postcoitales.

75 Para una biografía sucinta sobre Charles Knowlton (1800-1850), Norman Himes, "Charles Knowlton's Revolutionary Influence on the English Birth Rate", *New England Journal of Medicine* 199 (1928): 461-465.

76 Robert Owen, *Moral Physiology; or a Brief and Plain Treatise on the Population Question*, (Wright & Owen, 1831). Fue el primer cuaderno americano dedicado al control de los nacimientos. Tenía ante todo una finalidad social y el método preferido por el autor era el *coitus interruptus*.

77 Mary Stopes, *Contraception. Its Theory*, 300-305. Escribiendo a cerca de la contracepción, Owen añade: "En el silencioso e irresistible progreso del hombre, se da un cambio inevitable. Estamos saliendo de la noche de la arbitrariedad y de la fuerza bruta y, día tras día, la libertad racional y la elegancia cultural conquistan un nuevo camino de acceso al poder. La violencia, cede a la benevolencia, la prepotencia a la amabilidad, la letra de la ley al espíritu de justicia y, día tras día, hombres y mujeres cumplen mejor sus deberes políticos y sociales, apoyándose en los buenos sentimientos y no en formas vacías, prestando mayor atención a los vínculos de orden moral que a las sanciones legales. No tiene la mayor importancia el modo como suceda esta reforma. Ninguna fuerza humana puede frenar su progreso. El único problema está en la rapidez o lentitud en que esta reforma pueda difundirse". Owen, *Moral Physiology*, 67. Hemos elegido este pasaje porque en el creemos encontrar los ecos de muchas afirmaciones de los principios filosóficos expuestos arriba. La forma de entender el progreso humano, el recurso exclusivo a la razón, la identificación de un orden moral subjetivo y consecuencialista. Es una muestra más de la confluencia de diversas formas de pensamiento que influyen en los pioneros del *birth control*. En la misma obra en unas páginas previas, criticando las teorías metafísicas, que, según Owen, no tienen ninguna relación con los datos de la experiencia diaria escribe: "dejo estas

de los nacimientos comenzaba a extenderse por Europa[78]. Durante la misma época, en las universidades de Francia y los Estados Unidos, comenzaba tímidamente a aparecer cierta información contraceptiva entre los estudiantes de medicina[79].

2. FORMACIÓN DE LA LIGA MALTUSIANA

Uno de los instrumentos más importantes en la difusión de los medios y mentalidad contraceptiva, fue el nacimiento de la Liga Maltusiana. George Drysdale fue su primer presidente[80]. Drysdale se sintió desde joven atraído por la medicina y por el método científico experimental[81]. Drysdale sostenía que existen leyes que gobiernan el cuerpo humano, su comportamiento y relaciones. Tanto él como otros miembros de su familia profesan un utilitarismo de fondo en los problemas entorno a los nacimientos. Margaret Sanger, elogiará el papel

hipótesis metafísicas ingeniosas cuanto inútil [...] y me centro exclusivamente en la experiencia concreta y en la observación de los datos de la experiencia. Nos debemos doler, que el género humano haya desperdiciado su tiempo e ingenio en investigaciones especulativas en vez de confrontar la vida de los seres humanos con la experiencia". Owen, *Moral Physiology*, 59-60.

78 Stopes, *Contraception. Its Theory,* 297.

79 En este sentido la carta de Oedipus que responde a la firma de Mr. Haslam y fechada en febrero de 1868. La identificación de la autoría de esta carta se desconoce como es normal en algunos panfletos contraceptivos de la época. La mencionada carta señala: "I have read your marriages problems with great pleasure, for it is one of the steps in the right direction, the consideration of which is been force upon us [...]. Many years ago I was appealed to by a cleryman as to the possibility of checking any further increase in his family. My advice to him was to follow the French system, and I explained it to him, but he has some absurd objetions about its morality, so matters went with him from bad to worse. Later he consented to try the sponge [...]. About twenty years ago another cleryman, a relative of mine, made the same applications to me; to him I recommended the French plan, pointing out to him how comparatively seldom it was that more children were found in the better class of french families. Again he or his wife made the same objection as the former parson made, namely immorality. I then told him of the very plan you recommend, a plan suggested to me when I was a student of medicine in Paris forty-two years ago and afterwards repeated to me when again a student in a lying-in hospital in Philadelphia". Stopes, *Contraception. Its Theory*, 293. También, Vicent Cirillo, "Edward Bliss Foote: Pioneer American Advocate of Birth Control", *Bulletin of History of Medicine* 47 (1973):471-479.Vicent Cirillo, "Edward Foote's Medical Common Sense: An early American Comment on Birth Control", *Bulletin of History of Medicine* 25 (1951): 341-345.

80 La familia Drysdale ocupó la presidencia de la Liga Maltusiana, aunque G. Drysdale nunca permitió que su nombre apareciese públicamente en los órganos de la Liga. La holgura económica de la familia permitió a los Drysdale sufragar gran parte de los gastos de la organización. Al mismo tiempo, los Drysdale dieron a la nueva organización una ideología determinada. Junto con la recepción y asentimiento de las ideas de Malthus, se incorporó como fundamentación filosófica el utilitarismo y la teoría económica clásica del siglo XIX. Una característica propia de los Drysdale fue su preocupación por difundir entre sus contemporáneos el estudio del cuerpo humano y de sus funciones, con los medios que la fisiología de la época permitía. La presidencia de Charles Drysdale hijo de George Drysadale duró de 1877-1907. Ledbetter, *A History of Malthusian League,* 57-64.

81 Ledbetter, *A History of Malthusian League,* 11.

desempeñado por la familia Drysdale en los comienzos de la difusión del neo-maltusianismo. Escribía en 1931:

> "Ya desde los primeros años cincuenta, cuando George Drysdale publicó su obra sobre el control de los nacimientos, *The Elements of Social Science*, durante la época victoriana, hasta los tempestuosos días de la Gran Guerra y los caóticos de la Gran Depresión, cuando todo el mundo necesitaba desesperadamente ser conducido hacia la práctica de un control de la población, esto fue posible gracias al sacrificio de los Drysdale que mantuvieron viva la idea de control. Ha sido una tradición noble de la familia Drysdale su callado e incesante servicio, su lealtad a un ideal"[82].

George Drysdale escribe, dos obras donde explicita su pensamiento: *The Elements of Social Science*[83] y *The Phisical, Sexual, and Natural Religion*[84]. En estas obras de G. Drysdale se confirma la idea que el progreso se identifica para estos autores, con el concepto de control. El progreso se actualiza pudiendo controlar. ¿Cómo controlamos en el tema de los nacimientos a la población? Según Drysdale y sus seguidores, de tres formas fundamentalmente: 1) A través de un conocimiento exhaustivo de nuestro cuerpo; 2) rechazando aquellos planteamientos aportados por la religión cristiana que impiden el control artificial[85]; 3) aportando nuevos métodos frente a las posiciones de Malthus[86].

G. Drysdale aduce no solamente una fundamentación filosófica a su posición, sino que expone razones médicas que apoyen su toma de postura ante el

82 Margaret Sanger, *My Fight For Birth Control*, (F. A. Stokes Company1931), 278. En el texto original hay una expresión escrita que deseamos mencionar. Cuando habla de la publicación de la obra de *The Elements of Social Science*, Sanger lo califica como *gospel of birth control*, evangelio del control de los nacimientos. Resalta la imprescindible lectura de esta obra a la hora de comprender y defender el control de los nacimientos en sus seguidores.

83 Esta obra, suponía más que un nuevo campo de investigación. En cierto modo, suponía seguir la línea secularista en desacuerdo con la religión cristiana, la cual insistía ante todo en el carácter transitorio de esta vida y la importancia de la vida eterna. Según Drysdale, esta forma de pensamiento impedía el avance científico, particularmente en medicina. Ledbetter, *A History of Malthusian League,*11.

84 En la primera parte del libro, Drysdale exhorta tanto a hombres como a mujeres a un conocimiento más exacto de su cuerpo. En la segunda parte del mismo, concluye que el comportamiento seguido por Malthus no era el más sabio. Según Drysdale, el retraso en el matrimonio provocaba numerosas enfermedades físicas como las enfermedades de transmisión sexual y psiquícas como neurosis e histeria. Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 14.

85 Romper la barrera ofrecida por los clérigos con sus planteamientos religiosos era otro de los grandes objetivos de Drysdale. Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 11.

86 Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 13-14.

control de los nacimientos[87]. Se mantiene fiel a los principios de Malthus volviendo a declarar que las situaciones sociales empujan a practicar sus ideas[88]. Estas ideas para los neomaltusianos ingleses del siglo XIX se resumen en reducir la pobreza antes de que ésta cause una revolución. La solución que los neo- maltusianos aportan es la de limitar la fecundidad de las clases bajas empleando aparatos y técnicas contraceptivas[89]. El único punto que parecerá tener distinto enfoque entre Drysdale y las futuras ligas neomaltusianas era el tema de si la unión sexual podría ser socialmente permitida fuera del matrimonio. Para Drysdale el matrimonio seguía siendo el lugar natural de la unión sexual, a diferencia de aquellos miembros que se inclinaban a pensar que el matrimonio no era el único lugar para llevar a cabo la unión sexual, sino que postulaban también la posibilidad de otro tipo de uniones[90].

CH. Bradlaugh

Junto a la figura del Dr. G. Drysdale hubo otros representantes de especial importancia en la difusión y plasmación de la mentalidad contraceptiva como Charles Bradlaugh (1833-1891). Para llevar a cabo la difusión de las ideas neo-maltusianas se pensó en una organización que uniera a personas que apoya- sen el control artificial de los nacimientos. La gestación de esta organización se debió a Charles Bradlaugh, lector del periódico propiedad de los Drysdale, de *Political Economist*[91]. En 1861, Bradlaugh fundó el periódico *National Reformer*, como plataforma aglutinante de personajes afines a las ideas neomaltusianas de la sociedad británica de la época. Dieciséis años más tarde, se hizo posible

87 Las razones fisiológicas y psicológicas están en el trasfondo de su toma de postura frente al problema. Los frenos aportados por Malthus, según Drysdale, carecían del saber aportados por la fisiología y la psicología. La restricción moral maltusiana provocaría daños tanto para la salud fisíca como para la salud psíquica.

88 "The Law of Population is certainly true, and as clearly shown as that of gravitation. Neither emigration nor Poor Laws nor charity nor any such artificial interference in the wages of labour could alter the operation of such law. The poor must be taught that they themselves are the cause of their condition are in their own hands, and in the hands of no other persons whatever, that society and the government are without any direct power in this matter, and cannot assist them, however they might desire to do so". George Drsysdale, *Phisical, Sexual and Natural Religion*, citado en Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 14-15.

89 Drysdale señala varios: el coitus interruptus, el preservativo y la esponja vaginal. Para Drysdale este último es el mejor. Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 15.

90 "El único modo de unión sexual verdadera, es el acuerdo que se da entre dos personas que viven juntas como hombre y mujer, durante el tiempo que dure su amor. Si esto significa que tal unión debe ser aprobada sin los beneficios de una sanción clerical no está tan claro, Ledbetter, *A History of Neomaltusian League*, 17-18.

91 *The Political Economist* era un diario de George Drysdale donde se trataban temas de sociología y economía.

el nacimiento de la liga por la unión de algunos librepensadores neomaltusianos[92]. Entre ellos destacan, Ch. Bradlaugh, Annie Besant y Edward Truelove[93]. Hubo también otros personajes[94] que formaron parte de la naciente liga neomaltusiana. En esta etapa sobresale la figura de Bradlaugh que como otros personajes de su tiempo fue atraído por las ideas neomaltusianas para resolver el tema social de la pobreza en Gran Bretaña[95]. Está convencido que la solución de la pobreza en su país reside en lo que ya propusieron J. Stuart Mill y George Drysdale.

> "No habrá permanente libertad civil y religiosa, no habrá permanente y duradera libertad para la humanidad ni permanente igualdad para los hombres y mujeres, ni tampoco fraternidad, hasta que la materia sobre la cual escribió Malthus no sea adecuadamente examinada, y hasta que, los trabajadores no hagan de los escritos de Malthus una ciencia para todos los días de sus respectivas vidas. Hasta que no se den cuenta de ello, los males presentes, les seguirán oprimiendo"[96]

Según R. Ledbetter, Bradlaugh fue el exponente más activo e influyente del neomaltusianismo inglés en la década de 1860-1870. Reunió en su periódico de *National Reformer* todas las voces neomaltusianas para que tuvieran un lugar donde ayudarse, animarse y difundir los objetivos de la liga, que se resumían en dos:

> "Primero: promover las discusiones de las doctrinas de Mr. Malthus y mostrar que la Ley de la Población *The Law of Population*, es la causa principal de la pobreza, de la prostitución y del celibato, los grandes males sociales de todos los países; y segundo: mostrar que la pobreza está causada por el exceso de procreación *overprocreation*, la cual mantiene una permanente saturación en el mercado laboral [...], y esto sería radicalmente cambiado si todas las clases, ricos y pobres de la misma manera limitasen su número de hijos"[97].

92 "El neomaltusianismo fue considerado como un principio de filosofía secularista y la mayoría de la propaganda secularista hacía referencia al neomaltusianismo". Amphlett, "The Rise and Decline of English Malthusianism": 36.

93 Amphlett, "The Rise and Decline of English Malthusianism": 35.

94 George Standring, Robert Forde, William Reynolds, James Ramsey.

95 Amphlett, "The Rise and Decline of English Malthusianism": 26.

96 Ledbetter, *A History of Neomaltusian League*, 19-20.

97 Ledbetter, *A History of Neomaltusian League*, 22-23.

Las ideas neomaltusianas, fueron en un principio poco conocidas debido a la censura impuesta por las autoridades británicas[98], que, dependiendo de la alternancia política, eran más o menos proclives al uso de la censura[99]. Sin embargo, estas ideas sufrieron un cambio en lo que se refiere a su difusión[100] por una serie de acontecimientos que permitieron a los neomaltusianos dar a conocer sus ideas. Son los diversos procesos penales que sufrieron algunos destacados miembros del neomaltusianismo[101]. La publicidad de los procesos de Braudlaugh-Besant y otros –E. Truelove- influyeron en la difusión de la mentalidad y técnicas contraceptivas[102]. A través de la publicidad[103] millones de personas pudieron conocer los métodos anticonceptivos más eficaces de la época[104] y éstos empezaron a cristalizar en la opinión pública[105]. Nunca hasta ahora los argumentos a favor de limitar el tamaño de la familia habían sido presentados a tanta gente[106]. Las consecuencias de esta información se pueden resumir en dos: la primera fue el aumento de la presencia en el mercado de obras que trataban sobre

98 Fergus D'Arcy, "The Malthusian League and the Resistence to Birth Control Propaganda in Late Victorian Britain", *Population Studies* 31 (1977): 429-449.

99 Los ideales de la época victoriana coinciden a primera vista poco con los postulados neomaltusianos. La época victoriana se extiende en el Reino Unido desde finales de la década de los años treinta del siglo XIX, hasta la Primera Guerra Mundial. Está marcado por el reinado de Victoria I (1839-1901) aunque en la historiografía no coinciden rígidamente la época con las fechas. El libro del Dr. Knowlton fue publicado en Inglaterra en 1837. En 1877 las autoridades británicas decidieron prohibir su publicación porque se incluyeron una serie de dibujos calificados de obscenos, *obscene*. Mary Stopes, *Early days of Birth Control*, (G.P. Putnam's 1922) y Charles Ogden, *Fecundity versus Civilization*, (Allen &Unwin Ldt. 1916).

100 De notable importancia divulgativa para la mentalidad y técnicas contraceptivas supuso la aparición en 1879 del periódico mensual *The Malthusian*, órgano oficial de la Liga Maltusiana constituída en 1877.

101 La primera publicación en Inglaterra del libro *The Fruits of Philosophy* del médico americano Charles Knowlton fue realizada bajo el nombre de *The Privace Companion of Young Married People*. En ella, se contenía información de cómo limitar el tamaño de la familia y era un compendio de todos los métodos anticonceptivos descubiertos hasta el momento. Fue publicada en 1834 por James Watson hasta 1853 en que se retiró. La viuda de Watson vendió los derechos de venta a Charles Watts que tuvo fricciones con Bradlaugh en el seno de la Liga. Durante años la publicación fue pacíficamente admitida, hasta que en la década de los setenta (1876-1877) hubo detenciones por considerar obscenas las imágenes que ofrecían los panfletos. Hubo prisión para los editores y se celebró un juicio al que asistieron entre otros G. Drysdale. Fue suficiente toda esta situación, para que a la opinión pública inglesa le llegasen las ideas que la organización neomaltusiana trataba de difundir. Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 29-30. Para un resumen del proceso Bradlaugh-Besant, Himes, *Il controllo delle nascite*, 260-261.

102 En toda la difusión de la mentalidad y técnicas contraceptivas contenidas en los libretos neomaltusianos tuvo importancia la colaboración prestada por la *Freethought Publishing Company* que facilitó la divulgación de las obras a un precio reducido. Más de ciento ochenta y cinco mil copias fueron vendidas en este periodo –tres años después del proceso antes citado-. Himes, *Il controllo delle nascite*, 265.

103 para una información precisa sobre la incidencia del proceso en la prensa británica, John Banks - Olive Banks, "The Braudlaugh-Besant Trial and the English Newspapers", en *Populaton Studies* 7 (1954): 22-34.

104 David Victor Glass, Popula*tion Policies and Movements in Europe*, (Clarendon Press 1940), 14.

105 Grace Leyboune – Kenneth White, *Education and Birth Rate*, (Jonathan Cape, 1940), 59.

106 Banks - Banks, "The Bradlaugh-Besant Trial and the English Newspaper…": 22.

la contracepción; en segundo lugar, la progresiva reducción, -hasta un 50%- de la natalidad en Inglaterra desde 1876 en adelante[107]. El trinomio sobrepoblación, -*overpopulation*-, pobreza e infelicidad seguía siendo actual para los neomaltusianos.

Una diferencia entre el movimiento del control artificial de los nacimientos, *Birth Control*, estadounidense e inglés, es que en el primero se acentúa más el aspecto individual, mientras que en el segundo se acentúa más el aspecto social. Tanto Ch. Knowlton en su obra *The Fruits of Philosophy* como los líderes del movimiento americano, insistirán en que los beneficios del control de los nacimientos irían dirigidos en primer lugar a la mujer, al esposo y a los hijos del matrimonio[108]. Por otra parte, los neomaltusianos ingleses, sin olvidar lo mencionado, justifican el control de los nacimientos porque supone un medio para sanar la pobreza social.

Constitución de las primeras ligas neomaltusianas en el ámbito anglo-sajón

En 1877, después de varios años de trabajos por parte de los primeros neomaltusianos, la Liga Maltusiana fue constituida[109]. Se establecieron ligas maltusianas en otros países[110]. Dentro de la organización neomaltusiana inglesa, se creó una rama médica que tuvo como secretario al Dr. Albutt[111]. Su presidente Ch. R. Drysdale se dirigía así a los miembros de la organización:

107 CharlesVickery Drysdale, *The Empire and the Birth Rate*, (Royal Colonial Institute, 1889), 18.

108 Ledbetter, *A History of the Malthusian League* 1877-1927, 42. Así como los autores ingleses Braudlagh y Besant estaban más preocupados por los índices elevados de población que consideraban un peligro y amenaza para el buen funcionamiento de la sociedad, los autores americanos acentúan el papel de la contracepción a nivel familiar.

109 Dos años después en febrero de 1879 quedó instituido el órgano oficial de la Liga, *The Malthusian*, periódico mensual que fue un destacado difusor de la mentalidad y técnicas contraceptivas. Hasta 1922 apareció con el título *The Malthusian* y después de esta fecha con el título de *New Generation* hasta su desaparición en 1949. John David Peel, "Birth Control and the British Working-class movement. A Bibliografical Review", *Bulletin Society for the Study of Labour History* 7 (1969): 19.

110 En Holanda De Nieuw-Malthusiaansche, que publicaba sin fecha fija *Het Gelukkig Huisgezin*; en Alemania, Social Harmonische Verein. Publicaba mensualmente el *Die Soziale Harmonie* que luego cambió al nombre de *Die neue Generation*; en Francia, Groupe de Génération, publicaba mensualmente *Génération Consciente* y también el Le *Malthusien* que nació para continuar la obra de *Régénération* iniciada en 1896 por P. Robin como órgano oficial de la Fédération Universelle pour la Régénération de la Race humaine; en Bélgica, Ligue Belge de la Régénération humaine; en España, Liga Española de la Regeneración Humana con la publicación mensual *Salud y Fuerza* en Barcelona desde 1904. De Petri Tonelli, *Il Problema della Procreazione,* 237-238.

111 Henry Arthur Albutt (1846-1904) fue un ardiente defensor del neomaltusianismo. Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 131-132.

> "El maltusianismo moderno, siendo un nuevo credo, requiere de energías individuales y celo de cada uno de los miembros que forman la liga. Cuando pienso en esta gran cuestión, no tengo la menor duda en decir sin exageración alguna, que es con mucho el punto más importante que puede provocar la atención de un hombre o mujer civilizados. La acción, por tanto, es necesaria, y pido a cada miembro de la Liga hacer algo para ayudar a la causa"[112].

De este texto programático del presidente de la Liga Maltusiana se sacan algunas conclusiones. La primera, es la consideración de los contenidos que pretenden ser una nueva fe, que requiere un nuevo celo y energías particulares. La segunda, es el convencimiento de que es un problema de la mayor magnitud, el del control de la natalidad. Es la preocupación más grande que debe tener un hombre civilizado, un hombre que ha comprendido lo que significa el progreso, según Ch. Drysdale. Y, en tercer lugar, la urgencia que para dar a conocer las nuevas ideas requiere de sus miembros todos los esfuerzos posibles.

La Liga Maltusiana emanó siete principios programáticos. Los cuatro primeros eran citaciones de las ideas de Malthus[113]; el quinto y sexto reflejaban la influencia de G. Drysdale:

> "La abstención prolongada del matrimonio como sugiere Malthus es la causa de muchas enfermedades y de muchos vicios sexuales; por el contrario, matrimonios en edad temprana, tienden a asegurar la pureza sexual, el confort doméstico, la felicidad social, y la salud individual; pero es una ofensa social grave para los hombres y mujeres traer al mundo más niños a los que se pueda ofrecer una casa adecuada, comida, vestidos y educación. Por tanto, el exceso de población es la fuente más fructífera de pobreza, ignorancia, crimen y enfermedad"[114].

112 "Moder Malthusianism, being a new faith, requires the individual energies and zeal of every one of its votaries to be enlisted into its cause. When I contemplate this great question, I have no hesitation in saying, and that without any exaggeration, that it is by far the most important point that can exercise the attention of a civilized man or woman [...]. Action, then is needed, and I implore each individual member of the League to do something to aid the cause". Charles Drysdale, "The Malthusian League", *The National Reformer* 30 (1877): 4.

113 1)That population has a constant tendency to increase beyond the means of subsistence. 2) That the checks which counteract this tendency are resolvable into positive or life-destroying, and prudential or birth-restricting. 3) That the positive or life-destroying checks comprenhend the premature death of children by disease, starvation, war and infanticide. 4) That the prudential or birth-restricting checks consist in limitation of offspring by abstention from marriage, or by prudence after marriage. Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 65-66.

114 Corresponden a los puntos quinto y sexto de la declaración de la Liga Maltusiana. Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 66.

El principio séptimo era una especie de resumen de los objetivos de la organización: "Toda la discusión abierta sobre la cuestión de la Población es un asunto vital en el momento actual, y tal discusión, debería estar absolutamente desligada del miedo a las penas legales"[115].

Junto a lo anterior, la sensibilidad médica del presidente de la Liga pretendía mejorar a través de la contracepción la salud del pueblo. Era un defensor a ultranza de los medios contraceptivos porque según él, frenaban la aparición de enfermedades de transmisión sexual[116], mejoraban la situación social del mundo de la prostitución[117] y, las enfermedades somáticas y psiquiátricas disminuirían con la utilización de los medios contraceptivos.

Sin embargo, la aceptación de la información contraceptiva fue lenta[118] encontrando dificultad para abrirse paso entre la clase médica británica[119], ya que, en un primer momento, al uso de la contracepción iban unidos factores extra- médicos por lo que la práctica era a título personal[120].

115 "That the full and open discussion of the Population Question is a matter of vital moment to society, and such discussion should be absolutely unfettered by fear of legal penalties". Hacer campaña a favor de la abolición de las penas que suponía el tratar públicamente el tema de la población y, obtener una definición estatutaria que impidiese que tales discusiones fueran consideradas un delito común. Y, por otro lado, extender entre las gentes por todos los medios al alcance los principios del *Ensayo de la Población* de Malthus y sus consecuencias. En 1877 se presentó una petición de modificación de la ley respecto a los delitos entorno a las discusiones públicas sobre la población en la Cámara de los Comunes. Ledbetter, *A History of Malthusian League…*, 67.

116 Charles Drysdale, *The Nature and Treatement of Syphilis and the Other So-Called Contagious Diseases*, (Tindal & Cox, 1880), 19.

117 Charles Drysdale, *Prostitution Medically Considered With Some Social Aspects*, (R. Hardwicke, 1866), 32.

118 D'Arcy, "The Malthusian League and the Resistance to Birth Control Propaganda in Late Victorian England": 433.

119 La mayoría de los médicos ingleses prefirieron ignorar el control artificial de los nacimientos a finales del siglo XIX. Roswell Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 121. El Dr. Routh fue uno de los representantes de esta postura que se oponía a la contracepción. La calificó de injuriosa e insegura para la salud de la mujer y dañina para la sociedad, así como contraria al desarrollo de un país pues pensaba que la riqueza de un país estaba en su población haciéndose eco de los postulados económicos de A. Smith. Para conocer la opinión contraria a la contracepción de algunos médicos ingleses de finales del siglo XIX. Ibidem, 121-125. John David Peel, "Contraception and Medical Profession", *Population Studies* 18 (1964): 133-145. En él se muestran los exponentes individuales de la clase médica que asentían a la contracepción, cuando la mayoría de la clase médica se oponía a ella. El autor subraya la paulatina aceptación por parte de los médicos, no sin sufrir constantes vaivenes y luchas que durante finales del siglo XIX y principios del siglo XX se dieron en Inglaterra. A si mismo, el artículo muestra una serie de cuestionarios donde se verifica que el preservativo es el método contraceptivo más usado en ese periodo. Finaliza con la mención de las clínicas contraceptivas como plasmación de todo un proceso.

120 En este sentido, tuvo impacto en Inglaterra la obra de Henry Arthur Allbutt, *The Wife's Handbook: How a woman should order herself during pregnacies, in the Lying-in Room, and Delivery, with Hints on Management of the baby, and other matters of importance, necessary to be know by married women*,

En conjunto, muchos médicos ingleses compartían los puntos de vista económicos de la Liga Maltusiana, pero eran remisos a dar soporte público a la práctica de la limitación voluntaria de la familia[121]. Se daba una divergencia de opiniones entre los médicos. Aquellos que apoyaban la contracepción como remedio para acabar con la pobreza, y, aquellos que se inclinaban más por la mejora de las condiciones sanitarias[122].

The Law of Population de Annie Besant

En este contexto, aparece la figura Annie Besant (1847-1933)[123]. Su obra *The Law of Population: Its Consequences, and Its Bearings upon Human Conduct and Morals* fue dedicado a los pobres de las grandes ciudades industriales de la Inglaterra de finales de siglo XIX[124]. En la introducción del libro, Besant, declara su intención: "Los trabajadores deben limitar el tamaño de sus familias y por tanto resolver el problema de su pobreza por ellos mismos, usando los medios contraceptivos"[125]. A. Besant, después de sostener que la contracepción debe ser considerada como un deber, escribe:

(W.J. Ramsey, 1886). En el libro, se explicaba cómo evitar la concepción a través de determinados contraceptivos. Se describían detalladamente la serie de inyecciones desinfectantes conocidas en el momento: inyecciones de permanganato, de ácido bórico, de cloruro de zinc. El uso de la esponja vaginal, las soluciones de quinina. Es de destacar que el libro no fue perseguido por la censura. Supuso un impacto en la clase médica para todos los gustos. Al final el Dr. Allbutt fue expulsado y borrado de la organización médica británica. En algunas ocasiones, los factores extra-médicos que decidían el apoyo a la contracepción venía de la pertenencia a alguna corriente ideológica de pensamiento -secularistas- o bien, a la pertenencia a alguna formación política como el radicalismo y el republicanismo. Estas dos tendencias no eran comunes entre la clase médica inglesa de finales del siglo pasado. La sexta edición ha sido la usada.

121 Ledbetter, *A History The Malthusian League,* 125.

122 Ledbetter, *A History The Malthusian League*, 126.

123 Fue uno de los líderes destacados del neomaltusianismo inglés. Casada con un ministro anglicano y separada, se posicionó en contra de la posición oficial de la iglesia de Inglaterra en relación a la contracepción. Fue miembro de diversas organizaciones como la *National Secular Society*, la *Theosophical Society* y también fue miembro de la Liga Maltusiana desempeñando el puesto de secretaria honoraria. Annie Besant fue el miembro de la Liga Maltusiana que más sintonizó con las posturas socialistas de la época. D'Arcy, "The Malthusian League and the Resistance to Birth Control Propaganda in Late Victorian Britain": 444-445.

124 Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 42. Es interesante la dedicación de este libro: "A los pobres de las grandes ciudades y de los distritos agrícolas que se amontonan en los tugurios superpoblados, en la esperanza que este libro pueda ser una solución a la miseria y pueda hacer más fácil la vida de las madres inglesas, a las cuales dedico este libro". Annie Besant, *The Law of Population*, (Freethought Publishing Company, 1879), 1.

125 En este libro la descripción de las técnicas contraceptivas estaba más explicitadas que en el *The Fruits of Phylosophy* de Knowlton. En el primer capítulo trata sobre la *Ley de la Población*, el segundo sobre sus consecuencias, el tercero sobre la influencia sobre la conducta moral humana y el cuarto sobre la consideración a las objeciones. En las sucesivas ediciones de su libro Annie Besant centró su atención en la polémica que mantuvo con sus amigos socialistas que en general se oponían al neomaltusianismo.

> "Queda ahora preguntarse cómo se pueda cumplir este deber. Es inútil hablar de la limitación de los nacimientos y después mantener en secreto los medios que hacen posible tal limitación. Si la limitación de los nacimientos es un deber, no puede ser culpable la información que hace al pueblo el cumplimiento de este deber [...]. Sería muy deseable que muchos más médicos se dedicasen a esta rama de la fisiología"[126].

Entre estos medios, A. Besant, recomendaba la esponja vaginal [127] . Al mismo tiempo, respondió a cuantos le recriminaban que el uso de medios contraceptivos violaba la ley natural[128], y eran inmorales[129] y, frente aquellos, que postulaban reformas económicas de tipo agrario[130]. Era urgente hacer un es- fuerzo de publicidad para dar a conocer las ideas neomaltusianas y nada mejor que los órganos de la liga y los periódicos[131]. Cuando se retiró del mercado el libro de Annie Besant, *The Law of Population*, a principios de 1890[132], la organización neomaltusiana inglesa, consciente de que la propaganda más útil era la distribución de libros, panfletos y hojas informativas, salió al mercado en 1893 la obra *The Malthusian Handbook Designed to Induce Married People to Limit Their Families Within Their Means* donde se exponían nuevamente los medios

126 Besant, *The Law of Population*, 31.

127 "It is the check which appears to us to be preferable, as at once certain, and in no way grating on any feeling of affection or delicacy". Besant, *The Law of Population*, 34.

128 "Limitar la familia no viola más las leyes de la naturaleza que la preservación de la salud por el arte de la medicina; la disminución de la tasa de natalidad no viola las leyes de la naturaleza más que lo hacen las restricciones de las tasas de mortalidad". Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 44.

129 "¿Qué es la moralidad? La moralidad es el mayor bien del mayor número, *the greatest good of the greatest number*. Es inmoral traer niños a la vida a los cuales no se puede atender. Es inmoral traer niños a este mundo para tenerlos en casas apiñados y no poder ofrecerles una vida sana". Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 44. Como se observa la referencia al principio de la utilidad está presente en el pensamiento de Annie Besant.

130 "Sería más sabio disminuir la presión de la sobrepoblación y trabajar al mismo tiempo por la reforma agrícola, en vez de permitir que la población siga creciendo y prestando solamente la atención a las reformas agrícolas. Este camino aumentaría la población hasta precipitarnos en una revolución". Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 44.

131 "The extensive publicity which the press had unwilling provided brought the idea of contraception vividly to the minds of thousands unaffected by earlier propaganda. This new publicity, moreover, ought not to be counted in terms of the increased of *The Fruits of Philosophy* alone. The newspaper reports reached people who would never have brought a "dubious" pamphlet. Nor is it in the list necessary to assume that this enourmous newspaper-reading public was convinced by what it read. The press comments themselves suggest that dismay and disgust were only too frequent reactions. On the other hand the attentive reader was familiarised with the Bradlaugh-Beasant arguments for family limitation, and the way was prepared for the propaganda of Malthusian League". Banks - Banks, "The Bradlaugh-Besant trial and the English Newspapers": 33.

132 Se retiró el libro como consecuencia del proceso judicial Braudlaugh-Besant al que hemos aludido más arriba.

contraceptivos y donde se hacía una división entre aquellos que exigían un control personal, *self-control*, entre los que destacaba el *coitus interruptus*, y el segundo grupo que se designaban en torno a los aparatos mecánicos, como el preservativo, las duchas, las esponjas vaginales y otros[133].

3. CONCLUSIÓN DEL PRIMER SIGLO NEOMALTUSIANO

Se refuerza, ante todo, la preocupación social: eliminar la pobreza a través de la contracepción. La novedad emergente y que será una realidad en el siglo XX en el contexto norteamericano, sobre todo, es que el neomaltusianismo adquiere una terminología nueva: la Planificación Familiar, *Family Planning*. Era una explicitación del neomaltusianismo que concentraba su atención sobre la familia de manera más directa. Se había propiciado por un progresivo interés en los aspectos individuales y familiares en relación al tema de la sobrepoblación y no tanto en el aspecto comunitario social.

4. EL NEOMALTUSIANISMO EN EL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX.

El nuevo siglo constituye la cristalización de la difusión de la mentalidad contraceptiva en la opinión pública[134]. Se observa, con el pasar de los años, un cambio de acento que ya se comenzaba a vislumbrar en el siglo pasado y era que la contracepción, sin alejarse de su contenido social, trataba de incidir más en la familia[135]. La difusión más acusada entre la clase médica será otro de los rasgos característicos. Otro elemento que constataremos en este periodo, es la tímida y progresiva aceptación[136] de la anticoncepción por algunas confesiones

133 En esta obra tuvo la presentación otro medio llamado el diafragma, desconocido por Mrs. Besant y que tuvo su origen en las investigaciones del alemán Dr. P. Mensinga hacia 1880. El diafragma fue inventado por W. Peter Mesinga quien usaba el pseudónimo de K. Hasse. Ledbetter, *A History of the Malthusian League*, 177. Para un sucinto resumen del desarrollo del neomaltusianismo a finales del siglo XIX en Holanda. Ledbetter, *A History of the Malthusian League,*176-181.

134 Leyboune- White, *Education and Birth Rate*, 59. La contracepción toma carta internacional. Se organizan congresos por las ligas neomaltusianas, París (1900), Liège (1905), La Haya (1910). Se intenta llevar a la opinión pública el problema de los nacimientos. Se crearán clínicas, laboratorios y cátedras universitarias desde donde difundir las técnicas contraceptivas.

135 Patrick Geddes – John Arthur Thomson, *The Evolution of Sex*, (Walter Scott, 1889), 312.

136 En este periodo (1910-1920), la Asociación Médica Británica a través de uno de sus miembros, presentó a la Asamblea de obispos anglicanos un informe acerca de la contracepción. El informe titulado: *Responsabile Parenthood and Birth Control* no fue publicado. Solamente tuvieron acceso a él los obispos anglicanos. Como respuesta de agradecimiento el obispo de Birmingham escribió el prólogo de un compendio sobre la contracepción. John Arthur Thomson, Leonard Hill, Dean Inge, Harol Cox, Mary Scharlieb, F. Meyer, A. Garvie, Rider Haggard, Marie Stopes, *The Control of Parenthood*, (G.P. Putnam's Son, 1920).

religiosas hasta su aceptación oficial[137]. Razones económicas, sociales y médicas[138] se integran unitariamente, de tal manera que la aprobación religiosa –anglicana- no hace más que rubricar una situación que se venía gestando desde hacía tiempo y, que, recientemente, había adquirido tintes de solución científica[139].

La aparición de las primeras clínicas asistenciales para llevar a cabo la contracepción pertenece a esta época.

El primer aspecto significativo es la constatación del descenso brusco de los nacimientos experimentado en Europa Occidental a finales del siglo XIX y principios del siglo XX[140]. La aceptación de la contracepción por algunos miembros destacados de la clase médica a partir de la segunda década del siglo[141] contribuyó a una mayor consolidación de la mentalidad contraceptiva tanto en Inglaterra[142] como en Estados Unidos[143]. Otro elemento característico de este

137 El cambio oficial de posición con respecto a la tradición anglicana en materia contraceptiva se produjo en la Conferencia de Lambeth de 1930.

138 Costantine Edward Mcguire, "L'improvvisazione della politica demografica negli Stati Uniti", *Riviste Internazionali di Scienze Sociali* 32 (1961): 193-212.

139 También había razones filosóficas en la aceptación de la contracepción por parte de algunos miembros de la confesión anglicana. Baste mencionar la influencia del arzobispo de Canterbury, Dr. William Temple (1881-1944) que influyó al parecer de C. Vaillant notablemente en la comunidad anglicana durante su ministerio. Temple, sensibilizado por la ética social y, argumentando desde el platonismo, se posicionó a favor de la contracepción. Charles Vaillant, "L'Église Anglicane et la Contracepcion", *Le Supplément* 34 (1981) : 445-449.

140 Según la opinión de Sidney Webb como la de otros autores, el descenso de la natalidad, se debe al resultado de una deliberada volición contraceptiva del estado matrimonial. Sidney Webb, *The Decline in the Birth Rate*, (Fabian Society, 1907), 19.

141 El año 1912 fue importante para la historia del movimiento neomaltusiano. Stopes, *Contraception. Its Theory,* 317.

142 Stopes, *Contraception. Its Theory,* 317-318. También hubo entre la clase médica opiniones contrarias al *birth control* como la del Dr. Sutherland. Henry Sutherland, *Birth Control*, (Harding and More, 1922).

143 Igualmente, en 1912 el Dr. A. Jacobi se adhería al movimiento neomaltusiano. En su discurso dirigido a la Asociación Médica Americana propuso: "It has become an indispensable suggestion that only certain number of babies should be born into the world [...]. For the interest of the latter and the health of community at large, they had better not have been born". Andrew Jacobi, "the Best Means of Combating Infant Mortality" *Journal American Medical Association* 57 (1912): 1737-1744.

primer tercio de siglo, que ulteriormente tendrá sus resonancias, es la relación entre eugenesia y *birth control*. Su representante más importante en este periodo es F. Galton (1822-1911)[144].

M. Stopes: pionera de las Clínicas del Birth Control *en Gran Bretaña*

Marie Stopes (1880-1958) fue una de las protagonistas del segundo periodo del neomaltusianismo británico. Su interés por el *birth control* se centró en los beneficios económicos y sanitarios que, según ella, ofrecía la contracepción[145]. Stopes pasará a la historia de la contracepción, como la pionera en el establecimiento asistencial de las primeras clínicas donde se atenderían problemas relacionados con los nacimientos. Escribe: "Pensaba que el tiempo estaba maduro para considerar los factores psicológicos y médicos de la contracepción"[146]. En el otoño de 1918 apareció su libro de *Wise Parenthood* donde se pretendían mostrar las nociones fundamentales de la contracepción con la finalidad de que fueran un instrumento útil para los médicos de la época[147]. Simultáneamente a su publicación, M. Stopes afirmaba su inquietud social y consideraba la anticoncepción como un instrumento eficaz para el progreso social[148]. En este sentido, durante la década de los años veinte, el movimiento *birth control* empezó a tener en Gran Bretaña y en los Estados Unidos un reconocimiento notable y aceptación por parte de la profesión médica. El giro experimentado en la clase médica, se debió, a la oportunidad, según algunos, de un discurso que Lord Dawson dirigió a la reunión de la comunidad anglicana celebrada en 1921 donde abogaba

144 Francis Galton, Eugenics, Its Definitions, Scope and Aims, *Sociological Papers*, (University of Chicago Press, 1905): 1-2. El movimiento eugenésico inglés se asoció en 1907 en la *British Eugenics Society* (1907) fundando una publicación para la difusión de sus ideas, la *Eugenics Review*. Años más tarde se constituyó la *American Eugenics Society* 1922. Galton recomienda la intervención de los médicos para proceder a la selección natural. Para Galton, el genio es hereditario, de forma que los biólogos deben producir seres dotados, organizando uniones entre ellos. Al mismo tiempo, hay que frenar la vida de los menos dotados. Para Galton, el ambiente social y, principalmente la posibilidad de acceder a la educación o de disfrutar de las leyes sociales, no tiene mucha importancia. Sólo es importante el patrimonio genético de cada uno. Obsérvense las resonancias maltusianas que deben influir según este autor inglés en la práctica médica. Francis Galton, *Essays in Eugenics*, (Scott-Townsend Publisher, 1995). Para una visión más extensa de su praxis médica en Francis Galton, *Hereditary Genius: An Inquiry Into Its Laws And Consequences*, (Macmillan and Co., 1869).

145 Ledbetter, *A History of Malthusian League*, 142.

146 Stopes, *Contraception. Its Theory*, 324-325.

147 Mary Stopes, *The Wise Parenthood*, (Fifield, 1919).

148 "Al mismo tiempo, que me centraba en el interés médico de la contracepción mi interés social no disminuía. Prueba de ello es la publicación que escribí para las mujeres pobres de Londres con un lenguaje sencillo y comprensible hasta para la más iletrada mujer del barrio más pobre de Londres". Mary Stopes, *A Letter to Working Mothers on How to Have Healthy Children and Avoid Weaking Pregnacies*, (Mother's Clinic, 1925).

por el *birth control* a la luz de los modernos conocimientos en la ciencia médica[149].

Ese mismo año de 1921 la *Liga Maltusiana* cambió de nombre adquiriendo el título significativo de *New Generation League*[150]. En 1922 apareció la revista *Birth Control News* con una tirada mensual. En Inglaterra, en la década de los años veinte, se pasó de defender la contracepción de una manera privada o en pequeños círculos, a defenderla abiertamente por amplios sectores de la sociedad[151]. En 1921, M. Stopes hace el primer intento de abrir una clínica específica para difundir el *birth control*[152]. La primera clínica ubicada en Londres, *The Walworth Center*, fue una experiencia piloto que rápidamente se extendió a otras ciudades de Inglaterra[153].

Por las mismas fechas, nace la *Society for the Constructive Birth Control and Racial Progress* que tenía como objetivos, según sus miembros: 1) procurar reformas con el fin de construir un control de los nacimientos consciente y constructivo; 2) iluminar la vida sexual como base del progreso racial; 3) procurar coordinar todos los aspectos relacionados con la contracepción, y, por último, favorecer encuentros donde se evaluasen y programasen los métodos de control y difusión allí donde aún no hubiesen llegado [154] . Hay que añadir que, a mediados de la década de los años veinte, el movimiento de mujeres trabajadoras, *Labour Women's Movement*, presionó para que los servicios

149 Peter Fryer, *The Birth Controllers*, (Secker& Warburg, 1965), 243-245. Debido a la influencia y prestigio de Dawson (médico de Jorge V), la clase médica británica lenta pero paulatinamente dejaba su oposición frente al *birth control*. Peel, "Contraception and Medical Profession": 133-146.

150 La *New Generation League* tuvo como presidente a Drysdale y estaba dividida en secciones: asuntos económicos y estadísticos, asuntos familiares, asuntos religiosos, sección médica. Tanto los principios como los objetivos de la *New Generation League* y de la *Society for the Constructive Birth Control and Racial Progress* eran parecidos en lo que al control de los nacimientos se refiere. Stopes, *Contraception. Its Theory* 337.

151 En todo este breve periodo es significativa la influencia de la clase médica que ante la sociedad era respetada y su opinión en esta materia era respaldada porque gozaba de un prestigio grande. Por tanto, su influencia en la plasmación y difusión de la mentalidad contraceptiva no es despreciable.

152 Stopes, *Contraception. Its Theory*, 331. Según relata la autora el número de clientes fue creciendo hasta que en 1925 se mudaron a un lugar más amplio para atender las numerosas consultas que recibían. Mary Stopes, *The First Five Thousand*, (John Bale Son & Danielsson Ltd., 1925). Según los libros de contabilidad de M. Stopes, en 1930, habían atendido ella y su marido más de 14.000 pacientes. Para este respecto, Mary Stopes, *Preliminary Notes on Various Technical Aspects of the Control of Conception*, (Mother's Clinic, 1930).

153 Sobre la extensión urbana de dichas clínicas contraceptivas, así como su relación con las prácticas abortivas. Stopes, *Contraception. Its Theory*, 356. El primer intento de abrir una clínica para la práctica del *birth control* se llevó a cabo en el St. Mary's Hospital de Manchester. Stopes, *Contraception. Its Theory,* 397. Para un ulterior desarrollo de estas clínicas, François Lafitte, "The Users of Birth Control Clinics", *Population Studies* 16 (1962): 12-30.

154 Hilda Roe, *The Society for the Constructive Birth Control*, (Birth Control News, 1921).

médicos del Estado ofreciesen la información y medios con el fin de limitar los nacimientos a través de las técnicas contraceptivas [155] . Fue rechazada esta proposición[156]. En julio de 1930 quedaba constituido el *National Birth Control Council*[157]. Su primer presidente, Lord Horder, se dirigió con estas palabras a la asamblea recién nacida: "sostener y promover el suministro de medios contraceptivos científicos de tal suerte que los matrimonios puedan limitar el número de sus hijos, reduciendo así los males de la enfermedad y la pobreza"[158].

En conclusión, podemos decir que las clínicas supusieron una nueva fase en la historia del movimiento del control de los nacimientos. Se pretendía espaciar los niños, más que limitarlos. El término *birth control* será reemplazado por el término de *family planning*.

Margaret Sanger y la American Birth Control League

Una característica que se observa con el paso del tiempo en el movimiento neomaltusiano, en este caso norteamericano, es el intento de justificar el control artificial de los nacimientos desde el punto de vista religioso, aspecto que estaba ya cerniéndose desde comienzos de siglo[159]. Algunos ministros de diversas confesiones religiosas comienzan a defender y justificar el control artificial de los nacimientos[160]. Para algunos de estos ministros de las confesiones reformadas, el control artificial de los nacimientos es un don, un poder dado por Dios, -*it is a God given power*- y, por tanto, merece un tratamiento religioso[161]. Será, además, un modo de atraer a la fe a las mujeres que son madres y de devolverlas la

155 Vaillant, "L'Église Anglicane et la Contraception": 440.

156 Fue rechazada esta proposición por la Cámara de los Comunes, pero votada a favor por la Cámara de los Lores. Vaillant, "L'Église Anglicane et la Contraception": 440.

157 En 1939 el *National Birth Control Council* modificó su terminología a la de *Family Planning Association* que es la que permanece en la actualidad. Tras décadas de presión esta organización ha conseguido que la contracepción esté incluida en el servicio de salud británico *National Health Service* a partir del 1-4-1974.

158 Vaillant, "L'Église Anglicane et la Contraception": 440.

159 "The purpose of this book is to show that Birth Control has a vast social, economic and moral, but at the same time also a distinctly religious aspect, and that the more liberal religious teachers in this country and in England are now in almost unanimous accord that Birth Control, wisely and judiciously exercised, is not an irreligious movement, but compatible with the highest ideals of human welfare and of ethical, moral and religious conception". A. McLaren, *A History of Contraception: From Antiquity to the Present Day,* (Wiley-Blackwell, 1990), 447.

160 "With the exception of the priest of the Roman and Greek Catholic Churches, there are religious leaders in nearly all Christian denominations interested in advocating Birth Control". McLaren, *A History of Contraception,*198.

161 "Birth Control is practiced for the purpose of not having unwanted children but of having children when wanted; not for the race suicide but for the race preservation and race improvement. No other animal

imagen de Dios en ellas, según los defensores del *birth control* [162]. Se criticará cierto tipo de moral que no atiende principalmente a las consecuencias-beneficios- que se obtienen con la práctica de la contracepción[163].

En el contexto de este periodo, el movimiento neomaltusiano estadounidense tiene en Margaret Sanger[164] a uno de sus representantes más destacados[165].

but man, no other being capable of reproduction, has the intelligence, which gives it the power to control the number of its offspring and the time of their arrival. Man alone can do this and I reverently call it a God-given power, and its judicious exercise certainly deserves the name of Religious Issue". McLaren, *A History of Contraception,* 201.

162 "Birth Control, made a religious issue, may help to give back to this poor woman her faith in God. [...]. Birth Control judiciously practiced, supervised by competent, ethical, medical and lay men and women, is highly desirable for humanity at large, and that it is neither immoral, degrading, nor spiritually disastrous, but in the fullest meaning of the words, a very important social and profoundly religious issue, a problem which must be solved if men and women are to progress to a higher level and approach their destiny to become as images of their Creator". McLaren, *A History of Contraception,* 226.

163 "One of the strongest arguments of our moralist and priest is that the knowledge of contraception would lead the young to enter forbidden sexual relations and degrade them morally. Granted that this may happen in some instances, the benefit derived from a diminution of veneral diseases, from a greater number of happy and succesful marriages among the younger people, fewer better and healthier offspring instead of an unrestricted procreation of tuberculosis, the alcoholics, the degenerate, the feeble-minded and insane, would more than outweigh the isolate instances of sexual intercouse prior to marriage". Samuel Knopf, *Eugenic and Birth Control*, (New York Women's Pub.Co, 1926), 220.

164 Margaret Sanger (1879-1966) nació en un ambiente socialista. Su padre Henry George era un conocido socialista de Nueva York. En un principio simpatizó con los ambientes socialistas y revolucionarios. En Nueva York conoció las condiciones de las mujeres trabajadoras y pobres y el problema que suponían los embarazos indeseados. Por aquella época muchos de los defensores del control de los nacimientos en Estados Unidos estaban ligados a movimientos socialistas y anarquistas como Emma Goldman. Para esta última, su defensa del *birth control* no era tanto por razones maltusianas de tipo económico como por expresión de sus ideas libertarias en materia sexual. La preocupación de M. Sanger como la de gran parte de los defensores de la contracepción en Estados Unidos no es tanto la problemática económico-social, sino la familiar e individual. Se ponía énfasis en subrayar que el *birth control* era un medio de "limitar" la familia. Esto es importante porque aquí se ve la conexión con el principio del neomaltusianismo americano que siempre fue más sensible al aspecto familiar-individual que no al económico-social, siendo este último más destacado por los neomaltusianos europeos. Lo importante es resaltar la conexión histórica existente entre las dos etapas de la historia de la contracepción. Sanger viajó por Europa y quedó sorprendida del sofisticado comportamiento sexual de las europeas. Mclaren, *A History of Contraception,* 216. De vuelta a Estados Unidos se empleó a todos los niveles para difundir información contraceptiva por lo cual fue detenida en 1916. Como en el juicio de Bradlaugh-Besant, su detención fue motivo para que su nombre fuese conocido por todo el país al igual que sus ideas. Abrió una clínica de *birth control* en Brooklyn por la cual fue arrestada. Como respuesta fundó la *American Birth Control League* que se proponía presionar para realizar reformas legislativas que permitiesen la apertura de clínicas para realizar la contracepción. No lo consiguió hasta 1923. McLaren, *A History of Contraception*, 217.

165 "She more than anyone else is responsable for the widespread propaganda among intellectual class of our population". McLaren, *A History of Contraception,* 198. John Reed, *History of Contraceptives Practices*, (Basic Books, 1978), 26. "Margaret Sanger is the best known twentieth-century advocate of contraception".

Fue, junto con otras, como M.W. Dennet[166], una de las precursoras en el movimiento neomaltusiano americano de principios de siglo[167]. Sus obras van encaminadas a justificar la práctica de la contracepción [168] . Le anima a ello la profesión de un feminismo radical[169], como uno de los rasgos destacados de su pensamiento. Su utilitarismo social se traduce a todos los niveles[170]. Otra característica de su pensamiento es la integración que pretende realizar entre eugenesia y *birth control*. Su obra ha recogido gran parte de la tradición británica y estadounidense sobre la contracepción y también ha sido punto de referencia para ulteriores reflexiones. Sanger pensó que la anticoncepción y el movimiento del *birth control* debían estar separados de las asociaciones políticas[171] en mayor medida de cómo lo habían estado hasta ese momento[172]. Sólo había

166 Mrs. Mary Ware Dennet fue presidenta de la *Voluntary Parenthood League* que en 1919 comenzó su actividad. Esta asociación neomaltusiana norteamericana contaba con la financiación de hombres influyentes y de médicos que avalaban los trabajos de la asociación. Los objetivos de la asociación según refiere su presidenta se podían resumir en dos: extender el valor social de que la paternidad debe ir encaminada a procurar aportar ciudadanos útiles y en segundo lugar, modificar un cambio de leyes a nivel federal que corrigiera los desaciertos dañosos que la ley *Comstock* había creado desde 1873, por la cual se calificaba a la información contraceptiva como dañosamente obscena. Mary Dennet, *Birth Control Laws: Shall we keep them, change them, or abolish them?*, (Grafton Press, 1926), 3.

167 En 1917 fundó en Nueva York the *Birth Control Review* con una tirada mensual. Fue un medio a través del cual dio a conocer muchos de sus planteamientos e iniciativas.

168 Entre algunas de sus obras subrayamos: Margaret Sanger, *What Every Mother Should Know,* (Rabelais Press, 1914); Margaret Sanger, *Woman and the New Race*, (Truth Publishing Company, 1920); Margaret Sanger, *What Every Girl Should Know*, (Sentinel Printing Co, 1920); Margaret Sanger, *Appels from American Mother*, (New York Publishing Co.,1921); Margaret Sanger, *The New Motherhood*, (Truth Publishing Co., 1922); Margaret Sanger, *The Pivot of Civilitation,* (Cape, 1923); Margaret Sanger, *Happiness in Marriage*, (Blue Ribbon Books,1926); Margaret Sanger, *Motherhood in Bondage*, (Ohio State University Press, 1999).

169 James Reed, *From Private Vice to Public Virtue*, (Princeton University Press, 1979), 67.

170 Margaret Sanger, "Birth Control and Racial Betterment", *Birth Control Review,* 2 (1919): 11.

171 En los Estados Unidos, los anarquistas fueron durante un tiempo los líderes del movimiento del *birth control*. William Peterson, *The Politics of Population*, (Doubleday & Company, 1964), 90-102.

172 En 1916 surgió la *New York Birth Control League* tras la detención de Sanger por abrir la primera clínica estadounidense de *birth control* en el barrio de Brownsville. En vistas a apoyar los debates legales de Sanger, los objetivos legales de la liga eran los de procurar un cambio en las leyes federales que pudieran permitir a los médicos y enfermeras dispensar contraceptivos, así como defender y apoyar el *birth control* como un instrumento de promoción de la salud de la mujer y del bienestar social. La liga obtuvo el apoyo desde el principio de la *Mary Ware Dennett's National Birth Control League*. En los inicios de la liga trabajaba Frederick Blossom activo socialista de Cleveland que organizó la liga llevando al mismo tiempo la edición del periódico de Sanger, la *Birth Control Review*. Durante el verano de 1917 surgieron desavenencias entre Sanger y Blossom por la cuestión financiera de la liga. Blossom fue acusado por Sanger de reservarse fondos de la liga. Rechazó las acusaciones el joven socialista y una investigación del partido Socialista le dio la razón. Sin embargo, Sanger rechazó el informe socialista aduciendo que carecía de competencia. Esta circunstancia fue aprovechada, para desmarcar a la nueva estrategia contraceptiva de toda vinculación política.

que asentar la contracepción en argumentos sanitarios[173]. Para ello sería deseable organizar una red de clínicas donde se practicase el *birth control* por todo el país. La implantación de estas clínicas y el cambio de opinión favorable a la contracepción entre parte de la clase médica, hizo que la actitud frente a la anticoncepción cambiase[174]. Se consigue la felicidad conyugal solamente limitando los hijos que son controladamente queridos. Hasta que esto no cale en las personas, el *birth control* no será una realidad. Por eso la importancia de la difusión informativa está presente desde los orígenes. Sanger funda un periódico la *Birth Control Review,* donde tendrá cabida toda forma de pensamiento que sostenga el planteamiento de la contracepción[175]. Junto con ello una organización a nivel estatal que coordine e impulse toda la actividad contraceptiva es igualmente deseable. De esta forma surge la *American Birth Control League*[176] que sería el

173 Para ello era urgente la labor con los médicos. En los Estados Unidos la profesión médica en conjunto era menos hostil que en Gran Bretaña al *birth control*. "M. Sanger became convinced that the medical profession must be involved, and the energies of the American Birth Control League were directed towards changing the laws which prevented doctors from giving advice [...]. A more important victory was won in 1936 when a New York judge ruled that the Comstock Act did not apply to the medical profession. The court ruling finally changed the attitude of the American Medical Association, whose committee on contraception recommended research into effective methods of birth control and the inclusion of the subject in the curricula of medical schools". Fryer, *Birth Controllers*, 252. Con ello se pretendía poco a poco introducirse en la clase médica que hasta entonces tanto en Inglaterra como en Estados Unidos se había comportado mayoritariamente en contra de la contracepción. El trabajo no fue fácil, pero paulatinamente se creó un ambiente favorable al cual la clase médica fue aceptando. Este movimiento en Inglaterra es desarrollado simultáneamente por Mary Stopes. McLaren, *A History of Contraception,* 215.

174 En este sentido se muestra la investigación de Alfred Kinsley donde estudia el comportamiento contraceptivo desde 1899 a 1929. Reed, *History of Contraceptives Practices*, 28.

175 Sanger publicó el primer tema sobre la contracepción en la *Birth Control Review* dedicado al "principio de inteligencia y maternidad voluntaria" en Nueva York en 1917. Sanger publicó la revista durante los primeros años a través de ventas, subscripciones y donaciones de benefactores ricos. En febrero de 1918 incorporó la *New York Women's Company* con la finalidad de finaciar la revista, así como con el fin de promover el *birth control*. Aparte de sostener económicamente a la revista, la organización apenas mencionada publicó un cuaderno titulado *Saying of Others on Birth Control*. Desde 1918 a 1923 la *New York Women's Publishing Company* publicó la *Birth Control Review* hasta que fue asumida como órgano oficial de la *American Birth Control League*. El éxito de las ventas callejeras y la finaciación de particulares hizo que la revista se distribuyese ampliamente. Como editora de la revista Sanger la utilizó para dar a conocer sus escritos y para contestar a numerosas cartas que le pedían sobre cómo practicar el *birth control*. Sanger estuvo como editora de la revista hasta el 31 de enero de 1929. La revista siguió publicándose sin modificaciones originales hasta 1933. En Julio de 1933 se empezó a publicarse como un pequeño boletín hasta que dejó de publicarse en enero de 1940.

176 Para tener una comprensión de la *American Birth Control League* nos debemos remontar a sus orígenes. Después del encarcelamiento de Sanger, se constituyó *The Committe of 100* donde un grupo de mujeres pertenecientes a la *National Birth Control League* protestaron por el cierre de la clínica de Brownsville. Consiguieron numerosos apoyos financieros para las actividades de Sanger en todos los frentes. En esta época son de destacar el frente judicial. El Comité formado por un grupo de mujeres neomaltusianas-Mary Ware Dennet, Rose Stokes, Crystal Eastman, Juliet Rublee-, publicaron cuadernos donde se justificaban los efectos del *birth control*. Después de que tuvo lugar el juicio de la clínica de Brownsville y el comité se deshizo, aunque mantuvieron su apoyo financiero a la *Birth Control Review*, así como a la *First American Birth*

origen de algunas organizaciones neomaltusianas que perviven hasta nuestros días.

Una de las obras que reflejan la mayoría de los elementos del pensamiento de Sanger lleva por título *The Woman and the New Race*.

En esta obra, Sanger comienza explicando que todos los males se deben a la sobrepoblación, *overpopulation*[177] y cómo la única solución, se halla en el *birth control*[178] alentado por el feminismo[179]. La mujer, según Sanger, ha sido presa de su ignorancia[180] y de la marginación social.

Control Conference de 1921 que permitió el establecimiento de la *American Birth Control League (ABCL)*. Esta liga fue fundada por Sanger el 10-11-1921. Se estableció la ABCL para ofrecer según ella, un programa ambicioso de educación, reformas legislativas e investigación que sustituyese a la *Mary Ware Dennett's Voluntary Parenthood League*, sucesora de la *National Birth Control League*. Los objetivos, asimismo, eran los de constituir una organización nacional con una filial en cada región del país. Durante el tiempo que Sanger estuvo al frente de la organización, se centró en difundir información sobre el *birth control* entre los médicos, así como entre las mujeres a nivel individual. La liga trabajaba bajo el soporte de un consejo nacional de médicos, científicos, y de acaudaladas damas de la sociedad neoyorkina. En 1926 recibiría la ayuda económica de más de 37.000 miembros.

177 "El hambre, las injusticias sociales, las enfermedades se dan por el exceso de población". Sanger, *The Woman and the New Race*, 4.

178 *El birth control* es la forma que las mujeres tiene de alcanzar su libertad. "Even as birth control is the means by which woman attains basic freedom". Sanger, *The Woman and the New Race*, 5.

179 El *birth control* tiene una relación directa con el esfuerzo llevado a cabo por el espíritu feminista para liberarse de su situación de servidumbre, Sanger, *The Woman and the New Race*, 93. "La libertad fundamental del mundo es la libertad de la mujer. Una raza libre no puede nacer de madres esclavas". Sanger, *The Woman and the New Race*, 94. Y ninguna mujer puede ser libre sin controlar su cuerpo: "no woman can call herself free who does not own and control her body", Sanger, *The Woman and the New Race*, 94. ¡Dejemos que las mujeres dejen de ser máquinas de crianza! Sanger, *The Woman and the New Race*, 73. Sanger recibe información epistolar que utiliza para justificar su posición donde expone la situación límite de algunas mujeres. Sanger, *The Woman and the New Race*, 75. Para Sanger, una mujer no debería concebir y criar un hijo antes de los 22 años, en Sanger, *The Woman and the New Race*, 89. Sería mejor que no lo hiciese hasta los 25 años ya que a esta edad, alcanza una mayor madurez en todos los campos y un desarrollo mental mayor. Sanger, *The Woman and the New Race*, 89-90.

180 La mujer conoce poco a cerca de su naturaleza reproductiva. Su ignorancia e inocencia ha llevado a numerosos desastres sociales. En su sumisión continuada ha estado su error y su delito. Por su culpa la sociedad sufre. A pesar de todo, ella deberá pagar todas las deudas. Y lo hará no de una forma superficial, sino con todas las consecuencias que lleva consigo la sobrepoblación. La guerra, el hambre, las enfermedades, la pobreza y opresión continuarán mientras la mujer haga barata la vida. Cesarán sólo cuando ella limite su reproducción. Hay que eliminar en primer lugar las barreras legales y en segundo lugar la ignorancia y sumisión a la que está sometida. Sanger,*The Woman and the New Race*, 5.

La preocupación eugenésica [181] es aducida por la autora norteamericana para justificar la contracepción[182]. Es significativo que dedique a este aspecto todo un extenso capítulo del libro *The Woman and the New Race*, con el título: *Materials of the New Race*. ¿Qué materiales son necesarios para construir la mejor raza americana, se pregunta Sanger?[183]. La respuesta que ofrece es socializar la mentalidad contraceptiva[184] y enseñar a los extranjeros cómo evitar y prever los nacimientos[185]. Con ello se pondrá remedio a una situación social[186]

181 "Today Eugenics is suggested by the most diverse minds as the most adequate and thorough avenue to the solution of racial, political, and social problems [...]. As an advocate of Birth Control, I wish to take advantage of the present opportunity to point out the unbalance between the birth rate of the "unfit" and the "fit", admittedly the greatest present menace to the human race, can never be rectified by the inauguration of a cradle competition between the two classes. In this matter, the example of the inferior classes, the fertility of the feeble-minded, the mentally defective, the poverty-stricken classes, should not be held up for emulation to the mentally and physically fit though less fertile parents of the educated and well-to-do classes. On the contrary, the most urgent problem today is how to limit and discourage the over fertility of the mentally and physically defective [...]. Birth Control is not advanced as a panacea by which past and present evils of dysgenic breeding can be magically eliminated. Possibly drastic an spartan methods may be forced upon society if it continues complacently to encourage the chance and chaotic breeding that has resulted from our stupidly cruel sentimentalism". Sanger, "The Eugenic Value of Birth Control Propaganda", *Birth Control Review*, 10 (1921): 5. Un año más tarde los pronunciamientos eugenésicos fueron más duros en la misma revista. "The few eugenics marriages of recent years are more than offset by the many mattings of defective. We have no racial ideals, no standards of selection. We know enough of the laws of heredity to give us a basis for definitive measures for a race improvement, but apathy and social and religious customs have thus far prevented any concerted action in this direction. What we need is both positive and negative birth control; positive birth control to ensure the reproduction of men and women with superior gifts, and negative birth control to prevent the reproduction of the unfit. It is time to cast aside precedents, prejudices and laws that stand in the way of racial progress and to take a decided stand for race improvement. Mental defectives and psychopaths should not permit to procreate, and negative birth control should encourage among inferior stocks. Society is fully justified in using close supervision, segregation or sterilization, whenever necessary, to prevent reproduction among the markedly unfit. Aggressive measures will be necessary to accomplish desired results". Herbert Pollock, "The Problem of the Unfit", *Birth Control Review* 10 (1922): 205-206. Ante el descenso de la tasa de natalidad el lobby eugenésico declaró que si bien no se podía aumentar la cantidad de población si al menos la calidad. Para ello la práctica y difusión de la contracepción entre las clases trabajadoras, inmigrantes y población negra era un asunto de primera importancia. Los intereses eugenésicos llevaron a fundar la primera serie de investigaciones sobre materia sexual gracias a John D. Rockefeller quien estableció en 1913 la *American Social Hygiene Association*. Para este argumento ideológico y financiero, Victor Bullough, "The Rockefellers and Sex Research", *The Journal of Sex Research* 21 (1985): 113-125.

182 McLaren, *A History of Contraception*, 219.

183 Sanger, *The Woman and the New Race*, 30.

184 Sanger, *The Woman and the New Race*, 30.

185 Sanger, *The Woman and the New Race,* 45-46.

186 El problema de la emigración y de las altas tasas de nacimientos entre los emigrantes extranjeros exige una difusión de la contracepción entre los emigrantes ya que el descenso de nacimientos en la población nativa americana y el incremento de la población extranjera amenazaba con crear tensiones sociales. La contracepción o el cierre de la inmigración eran las soluciones barajadas. Reed, *From Private Vice to Public Virtue*, 197.

y familiar que tiene su origen, según Sanger, en el número de hijos[187]. A nivel social, con la práctica de la contracepción, se llegará a poner fin a las guerras, a la pobreza en todas sus formas, y a las enfermedades[188], incluso a las psiquiátricas[189]. Y a nivel familiar, se eliminará la inmoralidad que supone, según Sanger, el tener familias numerosas[190]. Inmoralidad que, según la autora, repercute sobre toda la sociedad[191] y sobre todo en las mujeres[192]. A la hora de concebir, una mujer se debe preguntar: ¿cuántos son demasiados?[193]. Y responde que la experiencia es la única que puede dar la respuesta[194]. La experiencia nos dice, según Sanger, que la salud de la mujer y no la del hombre, es la que se ve afectada por la prole. Por tanto, la contracepción debe ser tratada, como un asunto sanitario que afecta a la mujer[195]. Otras razones que le llevan a fomentar la contracepción son, según Sanger, el remedio que supone frente al aborto[196] y como freno de las

187 "The mother of too many children [...] can give nothing to her child herself, of her personality [...]. Motherhood becomes a disaster and childhood a tragedy". Sanger, *The Woman and the New Race,* 52. Ante esta situación no pueden aportar nada al buen funcionamiento de la sociedad. Ella es una máquina de criar y un esclavo, "she is a breeding machine and a drudge". Sanger, *The Woman and the New Race*, 53.

188 La sobrepoblación, *the overpopulation* trae los siguientes peligros: peligro social, racismo, guerras, malnutrición, enfermedades de todo tipo, alteraciones económicas. La solución únicamente se encuentra en la contracepción. Sanger, *The Woman and the New Race*, 62-63.

189 Alice Hamilton, *Poverty and Birth Control*, (American Birth Control Press, 1926), 184.

190 El peligro más serio que tenemos en la actualidad es la existencia en el mundo de familias numerosas. La mayor inmoralidad de nuestros días es la crianza de muchos niños. Sanger, *The Woman and the New Race*, 57.

191 "The immorality of larges families lies not only in their injury to the members of those families but in their injury to society". En estas condiciones, la economía familiar y social se resienten y el paso hacia la guerra está cerca. Sanger, *The Woman and the New Race*, 58.

192 "Excesive childbearing is now recognized by the medical profession as one of the most prolif causes of ill health in women". Sanger, *The Woman and the New Race*, 59.

193 "How many are too many? Aquellos que se puedan mantener y no hagan resentir la economía familiar. Ibidem, 64-65. Por tanto, debe instaurarse la familia pequeña entre las clases trabajadoras. La existencia de familias grandes, especialmente entre las clases sociales altas, es una inmoralidad, no sólo porque invaden el derecho natural de la mujer a controlar su propio cuerpo, sino porque están oprimiendo a los miembros pobres de la sociedad. Sanger, *The Woman and the New Race*, 68.

194 La respuesta viene dada ante todo por la afectación social en su aspecto económico. La economía familiar justifica la contracepción. Al descender la población subirán los salarios y mejorarán las condiciones laborales. Sanger, *The Woman and the New Race*, 138. Apoya su tesis con datos. A medida que la renta del trabajo aportada por el padre de familia aumenta, la mortalidad infantil desciende. Sanger, *The Woman and the New Race*, 142. Además, subraya Sanger, con la contracepción se pueden evitar las revueltas sociales como consecuencia de las malas condiciones económicas. El remedio para todo esto está en nuestras familias y consiste en practicar el *birth control*. Sanger, *The Woman and the New Race*, 147.

195 La autora quiere que la contracepción sea tratada como una solución terapéutica. La misma atención que se presta frente a la tuberculosis, debe ser empleada frente a la contracepción. Sanger, *The Woman and the New Race,* 79. Los males y peligros de la maternidad entre otros, son debidos, a que no se ha afrontado la contracepción como un problema sanitario. Los peligros de la maternidad han depauperado la salud de la mujer y de la sociedad. Sanger, *The Woman and the New Race*, 63.

196 Sanger sostiene que el aborto ha sido a lo largo de la historia uno de los medios más crueles de limitar la población. Apoya su tesis con las cifras estimadas en los Estados Unidos. Sanger, *The Woman and*

guerras[197]. Por todas estas razones, la contracepción es un medio de limitar en la familia, los nacimientos. El término *family limitation*[198] aparece cada vez con mayor frecuencia en las obras de Sanger.

¿Cuáles son las metas que propone M. Sanger para los Estados Unidos y para la civilización de su tiempo? La primera es el establecimiento de la maternidad voluntaria. Esta maternidad voluntaria implicaría una nueva moralidad que prevendría a las mujeres de la maternidad[199]. La función de la maternidad voluntaria, según M. Sanger, sería la de elegir el propio compañero y la de controlar estrictamente el número de nacimientos[200]. Esto permitiría dos cosas a la mujer: desarrollar otras facetas y facultades que no estén relacionadas con la procreación y, en segundo lugar, transmitir a los hijos aquellas cualidades que les permitan llegar a ser una gran raza[201]. El acento eugenésico debe estar ligado

the New Race, 119. Ella se pregunta cómo la mayoría de las mujeres de la clase media y alta conocen la información y prácticas contraceptivas existiendo al mismo tiempo una ley federal que impide la información contraceptiva desde 1873. Urge por tanto una sensibilización social y una extensión a todas las capas de la sociedad de este privilegio. La conclusión a la que llega es que mientras las mujeres de la clase alta practican la contracepción, las de las clases trabajadoras practican el aborto. ¿Cómo podemos limitar la familia? A través de la contracepción o del aborto. La elección es obvia para Sanger. "Desterremos el horrendo crimen del aborto. Y para ello practiquemos la contracepción". Sanger, *The Woman and the New Race*, 121.

197 Habíamos visto como las guerras era uno de los frenos preventivos de la población según Malthus. Sanger, pretende con la contracepción evitar la guerra porque según ella, es el resultado de un exceso de población. Para Malthus la guerra era un freno a la población, mientras que, para Sanger, la sobrepoblación era la causa inmediata de la guerra. En todas las naciones militaristas encontramos el afán de aumentar la tasa de nacimientos. La necesidad de expansión es otro nombre, que según la autora se identifica con la sobrepoblación. La primera guerra mundial tuvo como raíz la sobrepoblación. Sanger, *The Woman and the New Race*, 152. El gran crimen de la Alemania Imperial fue su alta tasa de nacimientos. Sanger, *The Woman and the New Race*,157. "Como dejemos que la sobrepoblación se apodere de las naciones, tendremos guerras seguras". Sanger, *The Woman and the New Race*, 159. "Birth control is the real cure for war". Sanger, *The Woman and the New Race*, 162. Es significativo el texto que emitió la Liga Maltusiana con motivo de la Conferencia de paz de París de 1919. Sanger, *The Woman and the New Race,* 163, donde se asegura que una población grande es el catalizador inmediato del peligro de guerra y, que políticas pronatalistas, esconden objetivos expansionistas y militaristas en contra de los postulados de la Liga de la Naciones. Sería una incongruencia que países que apoyan dichas políticas expansionistas perteneciesen a la Liga de las Naciones. Sanger, *The Woman and the New Race*, 162.

198 Sanger, *The Woman and the New Race*, 129. Ulteriormente el término *family limitation* pasará a *family planning*.

199 "Voluntary motherhood implies a new morality, a vigorous, constructive, liberated morality. That morality will, first of all, prevent the submergence of womanhood into motherhood. It will set its face against the conversion of women into mechanical maternity and toward the creation of a new race". Sanger, *The Woman and the New Race*, 226.

200 "The essential function of voluntary motherhood is to choose its own mate, to determine the time of childbearing and to regulate strictly the number of offspring". Sanger, *The Woman and the New Race*, 227.

201 "When motherhood becomes the fruit of a deep yearning, not the result of ignorance or accident, its children will become the foundation of a new race". Sanger, *The Woman and the New Race*, 232.

a la maternidad voluntaria[202]. El objetivo último de Sanger, es que el feminismo acabe con todos los males, y nada mejor para ello, que separar el matrimonio de la maternidad. Sólo entonces la maternidad tendrá una estima para Sanger, porque sólo en esta situación se da, según ella, la libertad. Sintetiza parte de su pensamiento al final de la obra:

> "Cuando los vientres sean fecundos por los deseos de un verdadero amor, otro Newton será capaz de descifrar los secretos de la tierra y de las estrellas. Vendrá un nuevo Platón que será entendido, un Sócrates que no beberá cicuta, y un Jesús que no morirá en la cruz. Estos y la raza que se espera en América bajo una maternidad, que será considerada sagrada, porque será libre"[203].

Justificaciones al neomaltusianismo en el ámbito angloamericano

Son importantes en este apartado, los pronunciamientos de las diversas confesiones, especialmente de los ministros anglicanos[204], que culminarán con el documento emanado por la Conferencia de los obispos anglicanos en Lambeth (1930), donde se distanciarán de la tradición y de la postura oficial sostenida por dicha confesión. Anteriormente a 1930, fueron significativos los pronunciamientos de algunos miembros del clero anglicano que, abogaban, por un control artificial de los nacimientos:

> "El bienestar está ahora privado de libertad para tener una existencia saludable. El cambio de familias numerosas a familias pequeñas no debe ser condenado.

202 "Birth control itself, often denounced as a violation of natural law, is nothing more or less than the facilitation of the process of weeding out the unfit, of preventing the birth of defectives or of those who will become defectives [...]. If we are to make racial progress, this development of womanhood must precede motherhood in every individual woman". Sanger, *The Woman and the New Race,* 229.

203 "When the womb becomes fruitful through the desires of an aspiring love, another Newton will come forth to unlock further the secrets of the earth and the stars. There will come a Plato who will be understood, a Socrates who will drink no hemlock, and a Jesus who will not die upon the cross. These and the race that is to be in America await upon a motherhood that is to be sacred because it is free". Sanger, *The Woman and the New Race*, 234.

204 "The Christian conception of a kingdom of God upon earth teaches us to turn our eyes to the future and to think of the welfare of posterity as thing which concerns us as much as that our own generation". Harry Laughlin, *Eugenic and Birth Control*, (American Eugenics Society, 1926), 198. El Rev. A. Maude se expresaba así: "I have been specially interested in the one on Birth Control. It is very vexed subject over here or rather as in America, everybody is practicing it and everybody is arguing about it". Laughlin, *Eugenic and Birth Control,* 200. En este sentido es interesante la información aportada por C. Vaillant sobre la influencia de algunos ministros anglicanos como W. Temple (1881-1944) arzobispo de Canterbury. Vaillant, "L'Égise Anglicane et la Contraception", *Le Supplément* 34 (1981): 456.

> Los logros en la medicina y en la higiene pueden ser desastrosos si el deseo de tener muchos niños, que hasta ahora era laudable, no se frena"[205].

Estos pronunciamientos adquirieron una significación especial al pronunciarse previamente a la toma de postura oficial de la conferencia de *Lambeth*. Ante pronunciamientos como el apenas citado, el círculo neomaltusiano americano intenta agotar las razones para justificar el control artificial de los nacimientos:

> "Además de tener el apoyo de los mejores teólogos, me siento libre para decir que todo lo relacionado con la vida humana, con la mejora física y moral de las masas es una cuestión religiosa y social al mismo tiempo. Puedo demostrar que el control de los nacimientos tiende a la mejora moral y espiritual de las masas y a la elevación de la humanidad en general".[206]

¿Por qué la comunión anglicana debería defender el *birth control*?[207] Para gran parte de los defensores de la contracepción y abogados de la mentalidad contraceptiva el *birth control* supone: hogares más pequeños y felices; niños más sanos; naciones más fuertes y razas más nobles. En estas pocas líneas se resumen no sólo las razones, sino los objetivos a conseguir con la contracepción. Para ello, se ha procurado que un cierto tipo de mentalidad prevalga. Será según los neomaltusianos el único modo de vivir como hombres. El *birth control* nos ofrece una vía de salida rápida al problema del exceso poblacional (*overpopulation)*[208].

205 "Human welfare is now prived of the uncramped freedom necessary for healthy existence. The change from large to small families is not be impatiently condemmed. Victories in medicine and hygiene may be disastrous for public welfare unless the desire for many children, which is natural and until recently laudable, is held in check". Rev. Barnes, obispo of Birmingham, discurso al *Royal Institute of Public Health* (1-6-1925). Laughlin, *Eugenic and Birth Control*, 200.

206 Besides having the endorsement of leading theologians, I feel free to say that everything realting to human life, to the physical and moral betterment of the masses, is a religious as well as a social issue. I belive I can demostrate that judicious Birth Control tends to the physical, moral and spiritual betterment of the masses and to the elevation of mankind in general". Laughlin, *Eugenic and Birth Control*, 201.

207 "I belive that the church should champion birth control for several very definitive practical reasons [...]. Less children in labor, better educational opportunities [...]. The contraceptive information through the Birth Control Leagues, can check the growing practice of abortion [...]. Also, the contraceptive information diminish immorality, illegitimacy, prostitution and veneral disease [...]. I believe that the church should support these measures because Birth Control will mean in short happier homes, healthier children, better men and women, a stronger nation and a nobler race". Charles Potter, *Why the Church Should Champion Birth Control, Religious and Ethical Aspects of Birth Control*, (Mother's Clinic for Birth Control Press, 1926), 21.

208 "For myself I am persuaded that an International Birth Control movement is a necessary supplement to an international labour or socialist movement as the guaranty of peaceful progress". Norman Thomas, *Some objections to Birth Control Considered, Religious and Ethical Aspects of Birth Control*, (Columbia University Press, 1926), 51.

El objetivo de los neomaltusianos estará encaminado a partir de ahora a consolidar una cobertura legal a la mentalidad contraceptiva para que en el futuro se asegure y recomiende su difusión.

CONCLUSION

Se ha comprobado la base utilitarista como solución aportada por el neomaltusianismo frente al exceso de nacimientos. Al mismo tiempo, una incipiente evolución terminológica del concepto de control de los nacimientos se ha dado en este periodo. La apertura de los frentes legales y médico-sanitarios en muchos casos está comenzada, aunque su traducción en políticas concretas no se ha materializado en ese periodo.

Es importante en este primer tercio del siglo XX no solamente subrayar la constatación continuada a través de la historia de los a priori maltusianos, así como los acentos europeo y americano del control, sino la aparición de un feminismo radical. Un planteamiento que propone a toda costa separar la feminidad de la maternidad, aduciendo que en esta separación se encuentra la verdadera libertad. Una libertad, que repercutirá en el bienestar individual de la mujer y, a nivel social, en la salud del Estado según los neomaltusianos. Todo este planteamiento tendrá su evolución en el segundo tercio del siglo XX, viéndose reflejado en numerosas declaraciones internacionales. Al final de los años treinta, una concienciación amplia de la limitación de los nacimientos se habría impuesto en gran parte de la opinión pública del área angloamericana. Las justificaciones económicas, médico-sanitarias, eugenésicas y religiosas serán aceptadas y apoyadas por amplios sectores. Los amparos jurídicos, así como la difusión planetaria del control, con una nueva denominación y ausente de toda vinculación pretérita, será el próximo objetivo de los neomaltusianos de la segunda mitad del siglo pasado donde las bases para una nueva concepción del papel de la mujer en este campo están ya maduras para desligar los nacimientos de la maternidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abbá, G. *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996, 153.

Allbutt, H.A. *The Wife's Handbook: How a woman should order herself during pregnacies, in the Lying-in Room, and Delivery, with Hints on Management of the baby, and other matters of importance, necessary to be know by married women*, London 1887.

Amphlett, F.H. "*The Rise and Decline of English Neo-Malthusianism*", *Populations Studies* 15 (1961).

Bergues, H. *La prévention des naissances dans la famille. Ses origines dans les temps modernes*, Paris 1960.

Bradlaugh Bonner, H. *Charles Bradlaugh. A record of his Life and Work*, London 1885.

Bradlaugh, CH. "*Proposal for a Malthusian League*", *The National Reformer*, 5 (18-5-1861), 29.

Bullough, V. "*The Rockefellers and Sex Research*", *The Journal of Sex Research* 21 (1985), 113-125.

Carr-Saunders, A-M. *Population Problem*, New York 1924.

Chachuat, M. *Le mouvement du birth control dans le pays anglo-saxons*, Paris 1934.

Cirillo, V. "*Edward Bliss Foote: Pioneer American Advocate of Birth Control*", *Bulletin of History of Medicine* 47, 471-479.

Cirillo, V. "*Edward Foote's Medical Common Sense: An early American Comment on Birth Control*", Journal *of History of Medicine* 25, (1970), 341-345.

D'Arcy, F. "*The Malthusian League and the Resistance to Birth Control Propaganda in Late Victorian England*", *Population Studies* 31 (1970), 429-449.

De Petri Tonelli, A. *Il Problema della Procreazione. Inchiesta sull Neomaltusianismo*, Milano 1911, 237-238.

Dennet, W. *Birth Control Laws Shall We Keep Them, Change Them or Abolish Them*?, New York 1926.

Dickinson, R.– Bryant, L. *Control of Conception*, Baltimore 1931.

Drysdale, C.V. *The Empire and the Birth Rate*, London 1889.

Drysdale, CH. R. *The Nature and Treatement of Syphilis and the Other So-Called Contagious Diseases*, London 1863.

Drysdale, CH. R. "*The Utilitarian Theory of Morals*", *The Malthusian* 22, nº 6, Junio de 1898.

Drysdale, CH. R. *Prostitution Medically Considered With Some Social Aspects*, London 1866.

Drysdale, G. *Elements of Social Science*, London 1858.

Ellis, H. *The Evolutionary Meaning of Birth Control*, London 1926.

Fryer, P. *The Birth Controllers*, London 1965.

Galton, F. *Essays in Eugenics*, New York 1895.

Galton, F. "Eugenics, Its Definitions, Scope and Aims, *Sociological Papers*, London 1905.

Galton, F. *Hereditary Genius: An Inquiry Into Its Laws And Consequences*, London 1869.
Geddes, P. - Thomson, J.A. *The Evolution of Sex*, London 1901.
Glass, D.V. *Introduction to Malthus*, London 1953.
Glass, D.V. Populat*ion Policies and Movements in Europe*, Oxford 1940.
Grande Enciclopedia Filosofica, Milano 2004, vol XIX, 860-866.
Havelock, E. *Art of Life*, Boston 1929.
Havelock, E. *Morals, Manners, and Men*, London 1948.
Havelock, E. *More Essays of Love and Virtue*, London 1931.
Havelock, E. *Studies in Psichology of Sex*, New York 1936.
Havelock, E. *The Fountains of Life*, New York 1930.
Havelock, E. *The New Spirit*, Washington D.C., 1935.
Havelock, E. *The Task of Social Hygiene*, New York, 1912.
Himes, N.H. *A Medical History on Contraception*, Baltimore 1936.
Himes, N.H. "*Charles Knowlton's Revolutionary Influence on the English Birth Rate*", in *New England Journal of Medicine* 199, (1928), 461-465.
Holyoake, G. *Life of Charles Braudlaugh*, London 1891.
Jacobi, A. "*President's Adress at the 63rd American Medical Association, the Best Means of Combating Infant Mortality*" *Journal American Medical Association*, vol 57, Chicago 1912, 1737-1744.
Knowlton, CH. *The Fruits of Philosophy or the Private Companion of Young People*, New York, 1832.
Ledbetter, R. *A History of The Malthusian Leage, 1877-1927,* Ohio 1976.
León XIII, *Carta Encíclica Rerum Novarum*, 5/5/ 1891.
Leyboune, G.C.-White, K. *Education and Birth Rate*, London 1940.
Leyboune, G.G. -White, K. *Education and Birth Rate*, London 1940.
Manno, A.G. *La questione dell'utilitarismo*, Genova 1991.
Mcguire, C.E. "*L'improvvisazione della politica demografica negli Stati Uniti*", *Riviste Internazionali di Scienze Sociali* 32 (1961), 193-212.
Mclaren, A. *A History of Contraception: from antiquity to the present day*, Oxford 1990.
McLaren, A. *A History of Contraception: from antiquity to the present day*, Oxford 1990.
Metz, R. *A hundred years of British Philosophy*, London-New York[2], 1950.
Millard, K. *Population and Birth Control, Presidential Adress delivered before the Leicester Literary and Philosophical Society*, Leicester 1917, 1-12.
More, A. *Fecundity versus Civilization*, London 1916.
Noonan, J.T. "*Natural Law, The Teaching of the Church and the Regulation of Human Fecundity*", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980) 16-37.
Noonan, J.T. The History of Contraception: Seven Choices, S. Spicker (ed.), Dordrecht 1987.
Noonan, J.T. *Contraception*, *A History of Its Treatement by the Catholic Theologicans and Canonist*, Cambridge- Massachusetts-London 1986.

Noonan, J.T. Contraception, *Encyclopedia of Bioethics*, The Free Press, Macmillan, New York 1979.

Ovejero, E. *Sistema de Lógica, deductiva e inductiva*, 2 vol, Madrid 1917.

Owen, R. *Moral Physiology; or a Brief and Plain Treatise on the Population Question*, New York 1830.

Packe, J. *The Life of J.S. Mill*, London 1954.

Peel, J. "*Birth Control and the British Working-class movement. A Bibliografical Review*", *Bulletin Society for the Study of Labour History* 7 (1969).

Peterson, W. *The Politics of Population*, London 1964.

Place, F. *Ilustration and Proof of the Principle of Population*, London 1832.

Potter, CH. *Why the Church Should Champion Birth Control, Religious and Ethical Aspects of Birth Control*, vol IV, New York 1926.

Reed, J. *History of Contraceptives Practices*, S. Spicker (Ed.), *The Contraceptive Ethos*, Dordrecht 1987.

Robertson, J.M. *Charles Braudlagh*, London 1920.

Roe, H. *The Society for the Constructive Birth Control*, London 1921.

S.A. Knopf, *Eugenic and Birth Control*, New York 1926.

Saleeby, C.W. "The Psychology of Parenthood", *Eugenic Review* 1 (1909).

Sanger, M. *My Fight For Birth Control*, New York, 1931.

Sanger, M. "*Birth Control and Racial Betterment*", *Birth Control Review* 2 (1919).

Sanger, M. *The Woman and the New Race*, New York 1920, 1969[31].

Stephen, L. *The English Utilitarian*, vol. I, London, 1900, 1-2.

Stopes, M. *A Letter to Working Mothers on How to Have Healthy Children and Avoid Weaking Pregnacies*, London 1931[9].

Stopes, M. *Contraception*. *Its Theory, History and Practice*, London 1934[4].

Stopes, M. *Early days of Birth Control*, London 1922.

Stopes, M. *The Wise Parenthood*, London 1919.

Stuart Mill, J. *Newspaper Writings by J.S. Mill*, *Collected Works of J.S. Mill*, University of Toronto Press, Toronto 1987, vol XXII.

Stuart Mill, J. *System of Logic, Racionative and Inductive*, 2 vol., London 1843.

Stuart Mill, J. *Essays of some Unsettled Questions of Political Economy*, London 1844.

Stuart Mill, J. *Journals and Debates Speeches, Collected Works of John Stuart Mill*, Vol XXVI, ed., by J.M. Robson, Toronto 1985.

Stuart Mill, J. *System of Logic*, Introduction, citado por T. Urdanoz, *Historia de la Filosofía*, vol. V, B.A.C., Madrid 1975.

Symonds, R. –Carder, M. *The United Nations and The Population Question*, London, 1955.

Talbot, G. *Populations Problems of the Age of Malthus*, Cambridge 1926.

Thomson, J.A., Hill, L., Inge, D., Cox, H., Scharlieb, M., Meyer F., Garvie, A., Rider, H., Stopes, M., *The Control of Parenthood*, (G.P. Putnam's Son, 1920).

The Control of Parenthood, London 1920.Trall, R.T. *Sexual Phisiology: A Scientific and Popular exposition of the Fundamental Sexual Problems in Sociology*, New York-London, 1864.

Vaillant, C. "L'Église Anglicane et la Contracepcion", *Le Supplément* 34 (1981).
Wallas, G. *Life of Francis Place*, London 1898.
Webb, S. *The Decline in the Birth Rate*, London 1907, 1913[2].
Wile, I.S. *What Are The Criteria For Racial Control, Medical and Eugenic Aspects of Birth Control*, vol. III, New York 1926, 163.
Young, M. County Palatine of Chester: *Report of the Medical Officer of Health for the year 1921*, Chester 1922.

Carlos Simón Vázquez
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Compañía 5
37002 Salamanca (España)
https://orcid.org/0009-0008-5064-6500

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 663-682, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.663

EL PROTESTANTISMO DE BENITO PÉREZ GALDÓS

THE PROTESTANTISM OF BENITO PÉREZ GALDÓS

ROMÁN SOL RODRÍGUEZ
Universidad de Navarra

Recibido: 25/03/2024 Aceptado: 18/06/2024

RESUMEN

En las novelas de Pérez Galdós es frecuente encontrar personajes que son sacerdotes y, como a menudo es crítico con ellos, se le ha considerado por algunos próximo al protestantismo. Por ello, vamos a fijarnos en la presencia del protestantismo en sus novelas, en personajes protestantes y en menciones de Lutero; y en los diferentes tipos de sacerdotes católicos que ofrece, con especial atención a Nazarín, ya que parece que en él se centra la imagen del sacerdote ideal que Galdós pudiera tener en mente.

Palabras clave: Martín Lutero, Nazarín, Pérez Galdós, protestantismo, sacerdocio.

ABSTRACT

In Pérez Galdós's novels it is common to find characters who are priests and, since he is often critical of them, he has been considered by some people to be close to Protestantism. Therefore, we are going to look at the presence of Protestantism in his novels, in protestant characters and also in mentions of Luther; and in the different types

of Catholic priests that he offers, with special attention to Nazarín, since it seems that the image of the ideal priest that Galdós could have in mind focuses on him.

Keywords: Martin Luther, Nazarín, Pérez Galdós, Protestantism, priesthood.

I. INTRODUCCIÓN

A finales del siglo XIX, Benito Pérez Galdós reflejó en sus novelas el problema religioso de España. Mediante sus personajes describió la responsabilidad que a su juicio correspondía a los clérigos en el retraso de la nación, pues a menudo actuaban como intransigentes y opuestos a cualquier cambio político o social, en alianza con el absolutismo reinante. Por este motivo, en su tiempo Galdós se ganó fama de anticlerical, ya que mostraba con espíritu severo la alianza del trono y el altar. Se puede decir que estas cuestiones le acompañaron de principio a fin en sus obras con poca evolución en sus planteamientos. Por otra parte, siempre será algo complejo establecer hasta qué punto las ideas expresadas por el narrador, o defendidas por sus protagonistas, se corresponden con las de Galdós, pero su reiteración y lo que sabemos de su vida permite deducirlo con bastante seguridad.

En efecto, muchos de sus sacerdotes muestran rasgos negativos, aunque también aparecen algunos presentados de un modo más favorable y, entre ellos, destaca Nazarín, que puede verse como una propuesta de lo que debería ser un apóstol moderno. En particular, Galdós critica la falta de caridad en quienes se proclaman católicos y se comportan de un modo contrario a la fe que dicen profesar. Por eso, se observa este contraste en su libro *Nazarín*, como comenta Octavio Paz: "El tema de Pérez Galdós es la vieja oposición entre el cristianismo evangélico y sus deformaciones eclesiásticas e históricas. El héroe del libro es un cura rebelde e iluminado, un verdadero protestante: abandona la Iglesia pero se queda con Dios"[1]. Cabría decir que en algunos aspectos se acerca a los postulados de la Reforma, pues en su periplo se desentiende de la jerarquía eclesiástica y tampoco ejerce funciones sacramentales.

Este comentario de Octavio Paz sobre el posible protestantismo de Nazarín nos da pie a estudiar esta cuestión en las obras de Galdós. Para ello, veremos primero los personajes protestantes que aparecen en sus novelas; después, nos

1 Octavio Paz, "El cine filosófico de Buñuel", *Obras completas* III (Barcelona: Círculo de Lectores-Fondo de Cultura Económica, 1991), 227.

fijaremos en los diferentes sacerdotes que pueblan sus libros y terminaremos dedicando una atención especial al personaje de Nazarín, al ser el único sacerdote protagonista principal de una de sus novelas, a la que además da título con su nombre.

II. LOS PERSONAJES PROTESTANTES

Previamente a entrar en la materia de sus novelas, nos planteamos cuál es el pensamiento religioso de Galdós. Por un lado, los datos biográficos que tenemos sobre sus creencias son pocos, pues no habló mucho de sí mismo, aparte de lo que pueda entenderse que el narrador o los personajes de sus obras hablan por su boca. Sobre todo, puede estar Galdós en los protagonistas liberales que se enfrentan a un clericalismo político, tan presente en sus libros. Por otro, más información personal nos pueden ofrecer sus cartas, en concreto, las cruzadas con José María de Pereda, pues en ellas un tema principal es la fe y la religión católicas. Pereda escribe en defensa del catolicismo y Galdós intentando aclarar su pensamiento. Ante las acusaciones de su amigo sobre su "anticatolicismo", sobre todo, con motivo de la publicación de *Gloria*, Galdós se defiende diciendo que no hay tal, ni "volterianismo", sino solo una postura crítica ante ciertos comportamientos, y en contra de la unidad católica y en defensa de la libertad de cultos[2]. Cuestiones por las que algunos le consideran de un catolicismo adelantado en un siglo al Vaticano II[3].

Para encuadrar el tema hagamos algún comentario sobre el sacerdocio en la Reforma protestante. Su posición al respecto deriva de sus grandes principios de la "sola Escritura" y la "sola fe", que llevan de modo natural al individualismo de cada uno delante de Dios, donde el único mediador es Jesucristo, y a la disgregación como iglesia, sin jerarquía ni magisterio, aunque después en la práctica no desapareciese el clericalismo. En efecto, Lutero en dos textos de 1520, *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del Estado cristiano* y *La cautividad babilónica de la Iglesia,* sostuvo el sacerdocio universal de los fieles, sin que haya un sacerdocio ministerial al que se acceda mediante un sacramento específico y, en consecuencia, también excluyó los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía tal y como provienen del orden

2 Cf. Carmen Bravo Villasante, "28 cartas de Galdós a Pereda", *Cuadernos Hispanoamericanos* 250-251-252 (octubre 1970 a enero 1971): 9-51.

3 Cf. Francisco Pérez Gutiérrez, *El problema religioso en la generación de 1868* (Madrid: Taurus, 1975), 182.

sacerdotal, y abolió el celibato sacerdotal. De modo que el sacerdocio protestante queda reducido a una simple función o ministerio eclesial que cualquiera puede desempeñar y el pastor de una comunidad se dedica al anuncio de la palabra y la predicación. El ministro se convierte así en un predicador y no en un sacerdote que dice misas, y es solo un delegado de la comunidad para hacerlo. En definitiva, para Lutero todos somos sacerdotes con el mismo sacerdocio de Cristo, conforme a una igualdad esencial de todos los cristianos. Así pues, el bautizado podría decir "creo, luego soy sacerdote".

En las numerosas páginas escritas por Benito Pérez Galdós, son muy pocos los personajes que aparecen con esa filiación protestante. Una razón evidente que lo explica se puede encontrar en que esa era la realidad sociológica en la España de su tiempo, donde era muy escasa la presencia de protestantes en la vida ciudadana.

No obstante, algunos se encuentran. En particular, se puede mencionar la presencia de un matrimonio protestante, don Horacio y doña Malvina en tres de sus novelas. La primera vez que aparecen es en *Fortunata y Jacinta*, donde son presentados someramente al ser introducidos en la acción por haber acogido a Mauricia en la casa y capilla que tenían en Las Peñuelas. Allí fue a buscarla doña Guillermina, señora católica comprometida en obras de caridad, y discutió fuertemente con ellos, hasta que para conseguir recuperarla acudió al gobernador que dio una orden en ese sentido. Entonces fue Mauricia la que no quiso moverse, hasta que se peleó con doña Malvina e hizo destrozos en la capilla, y acudieron los de orden público para sacarla. Y al salir volvió bajo la influencia de doña Guillermina.

La segunda ocasión en que aparecen es en *Torquemada en la hoguera*, al hablar de don Bailón, clérigo que ha colgado los hábitos y se ha unido a la pareja protestante en su establecimiento evangélico de Chamberí, donde daba sermones. La cosa duró hasta que doña Malvina se enfrentó con él por propasarse con alguna neófita. Bailón se enfureció y sacó una navaja, y terminó por irse de ese lugar. Ahora se añade el dato de que don Horacio y doña Malvina son ingleses, sin precisar a qué confesión reformada pertenecen ni si son anglicanos.

La última vez que los vemos es en *Tristana*, aunque en esta novela solo se menciona a doña Malvina, y es para decir que es profesora de inglés. Así nos lo cuenta Tristana en una carta: "Pues verás: haciendo un gran esfuerzo, me ha puesto profesor de inglés, digo, profesora, aunque más bien la creerías del género masculino o del neutro; una señora alta, huesuda, andariega, con feísima cara de rosas y leche, y un sombrero que parece una jaula de pájaros. Llámase

doña Malvina, y estuvo en la capilla evangélica, ejerciendo de *sacerdota protestanta*, hasta que le cortaron los víveres, y se dedicó a dar lecciones"[4]. En resumen, de las tres escuetas apariciones de este matrimonio protestante, se podría decir que su papel es muy poco lucido y quienes hablan de la pareja lo hacen de un modo bastante negativo, incluso de burla. Por tanto, no resulta un modelo atractivo, ni se habla de cuáles son en concreto sus creencias, diferentes de las católicas, pues solo se hace una escueta mención a la predicación, sin entrar en su contenido.

Un lugar especial en este apartado merecería el personaje de Rosalía. Esta materia debe ser tratada con singular precaución, ya que se trata de un libro no solo no publicado por Galdós, sino descartado, ya que tal y como se describe su hallazgo y sus condiciones por Alan Smith, su descubridor y editor, se encontró en unas cuartillas que Galdós reutilizó para escribir algunos *Episodios nacionales* de la segunda serie y las páginas de *Rosalía* se hallan tachadas, es decir, cruzadas por una línea oblicua desde la esquina superior izquierda a la inferior derecha[5]. Incluso el título de *Rosalía*, no figura en el manuscrito, al que le falta la primera página, sino que se lo ha dado Alan Smith, procediendo de un modo que es habitual en Galdós, de poner por título el nombre del principal personaje.

Pese a ello y ya que el protagonista masculino es un pastor protestante digamos alguna cosa. El asunto es el amor entre una joven católica, Rosalía Gibralfaro, y un clérigo protestante, Horacio Reynolds. Se conocen debido al naufragio del barco en el que viajaba el inglés y a ser acogido en casa del padre de la muchacha en Castro Urdiales. Así es presentado: "De treinta años, nacido en Cádiz de padres ingleses y consagrado a la Iglesia; joven afable y discreto, conocedor del mundo y de altísima y sólida instrucción"[6]. Más adelante sabremos que también es muy rico.

Aunque ella está prometida por voluntad de su padre a un rico indiano, el amor surge entre los jóvenes. Inicialmente ella cree que solo les separa la religión, y no le parece importante porque se fija más en lo que une a católicos y protestantes que a lo que los separa, y lo mismo piensa él. Y así se lo dice: "En lo fundamental no hay oposición entre mi religión y la de Ud. Una y otra cada

4 Benito Pérez Galdós, *Tristana* (Madrid: Alianza, 1975), 108. La cursiva en "sacerdota protestanta" es del autor.

5 Por ello, encontramos estudios recientes que la siguen ignorando. Así en el libro de 2022 de Mario Vargas Llosa, *La mirada quieta (de Pérez Galdós)*, en las páginas que va tratando una detrás de otra todas las novelas de Galdós, no la incluye.

6 Benito Pérez Galdós, *Rosalía*, editado por Alan Smith (Madrid: Cátedra 1984), 55. Su datación puede establecerse en torno a 1872.

cual empleando ritos distintos para el culto, señalan igualmente al hombre el camino del bien. En las dos pueden ser los hombres buenos y malos"[7]. Y lo mismo llega a pensar Rosalía, lo importante es que la gente sea buena, por ello se pregunta: "¿Para qué han inventado los hombres esas religiones?"[8] Pues entiende que siendo Dios uno solo, lo mismo tendría que ser con la religión, la misma para todos, ya que Dios no puede ser el autor de estas desigualdades. Por eso, "En medio de este fuego cruzado entre católicos y protestantes (…), el sacerdote inglés ha defendido su aspiración y su plan, porque su talante ecuménico le permite reconocer que en lo fundamental católicos y protestantes o anglicanos no tienen diferencias"[9].

Más tarde, Horacio le confiesa que es pastor, aunque se hizo sin vocación, por presiones familiares, y ahora le parece que como pastor casado podrá hacer frente a esa vocación. Para librarse de la oposición del padre de ella, llegan a ponerse de acuerdo para huir juntos. Finalmente, no lo hacen, y en esta situación de aceptar su separación, él ha renunciado a verse casado con ella y a hacerlo con cualquier otra mujer, y decide hacerse sacerdote católico adoptando el celibato. Tampoco sabemos mucho de sus razones porque en esta parte faltan bastantes hojas. En definitiva: "Si preguntamos por qué este cambio confesional, en ningún caso podemos dar razones teológicas o basadas en principios doctrinales para explicar la defección del anglicanismo"[10]. Solo parece un sacrificio motivado por el mismo amor a Rosalía, que antes le movía a querer casarse con ella y ahora a no hacerlo con nadie.

Como además de varias páginas intermedias, en el manuscrito faltan las últimas, tampoco sabemos si muchas o pocas, no podemos conocer el final que tenía pensado Galdós para esta situación. En realidad, Galdós no plantea una cuestión dogmática o de credos, sino un problema sentimental, y no argumenta sobre ese aspecto de la diferencia de religiones. Sobre el personaje de Horacio, también importa señalar que en todas las páginas conservadas de Rosalía en ningún momento ejerce alguna función correspondiente a su ministerio de pastor protestante, ni se habla de lo que tendría que hacer como tal.

7 Ib., 86. La misma idea se repite otras veces, cf. 210.

8 Ib., 115. Insiste en lo mismo más adelante, cf. 267.

9 Patrocinio Ríos Sánchez, "Galdós y un clérigo protestante en el Sexenio revolucionario. Las claves de «Rosalía», una novela inédita", *Anales de Historia Contemporánea* 9 (1993): 265. Este autor defendió una tesis doctoral sobre *Lutero y los protestantes en la literatura española desde 1868*, en el Departamento de Filología Románica de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid, en 1991, dirigida por Andrés Amorós. En esta cita, hay que tener en cuenta que el término "anglicano" no está en las cuartillas de Galdós.

10 Ib., 267.

Es posible que Galdós quedase descontento de este libro y retomase sus ideas en *Gloria*, donde la situación principal se repite con una pareja de enamorados separados por su confesión religiosa. Se pasa del amor de una joven católica y un protestante al de una católica con un judío, sin que conozcamos las razones de este cambio tan importante[11].

Una vez vistos los personajes protestantes en sus novelas, también puede ilustrarnos sobre el protestantismo de Galdós mencionar la presencia de Martín Lutero en sus libros. En este caso, la situación es parecida al matrimonio de Horacio y Malvina, pues vuelven a ser tres las veces que se cita, lo encontramos en *Gloria*, en *El doctor Centeno* y en *Casandra*. En *Gloria*, se habla de Lutero en un monólogo de la protagonista enfrentada a su problema de división religiosa, donde simplemente maldice a Lutero y la Reforma, pero también a Felipe II y la paz de Westfalia. Lo único que se pretende con este texto es criticar los enfrentamientos promovidos por razones religiosas, pues considera que han destruido la obra de Jesús. Y a ella le basta con distinguir entre hombres buenos y malos, lo mismo que pensaban Horacio y Rosalía, en *Rosalía*. Esta reiteración e insistencia puede llevarnos a pensar razonablemente que se está reflejando el pensamiento del autor en este punto

El episodio de *El doctor Centeno* donde aparece Lutero tiene cierta comicidad. Se trata de un juego de Felipe que en el desván de la escuela del cura Pedro Polo (a quien volveremos a ver más adelante), donde hay viejas imágenes religiosas arrumbadas. El niño para divertirse ha tomado la cabeza de cartón del toro que acompañaba a una figura de san Lucas y se la ha puesto. Con ella se ha dedicado a cornear una imagen de la Fe, de modo que es el narrador quien nos comenta: uno de los cuernos se podría llamar Lutero y el otro Calvino (esta es la única mención en sus novelas de este otro reformador).

En cuanto a *Casandra*, esta va caminando por una alameda en solitario y al sospechar que es seguida, por escuchar unas pisadas, se pregunta a sí misma si le sigue un demonio llamado "Caym", del que se comenta que era con quien Lutero tenía discusiones teológicas. Y esto es todo lo que hay al respecto.

11 En su artículo, Patrocinio Ríos Sánchez ofrece su opinión sobre este tema, ofreciendo alguna razón de conveniencia conforme al "signo de los tiempos", para que se entendiera mejor el conflicto en la sociedad española de entonces, cf. ib., 273.

III. LOS SACERDOTES EN SUS NOVELAS

En cuanto a los sacerdotes católicos son muchos los que aparecen, hasta el punto que cabría decir que no hay novela en la que no haya alguno. Por tanto, veamos varios de ellos con sus notas principales. En efecto, desde sus primeras obras aparece el interés por la religión y por quienes la representan, ya sean clérigos propiamente, ya sean laicos de profundas convicciones, que hacen girar toda su vida en torno a su fe. Se puede apreciar que la denuncia de sus primeras novelas se va convirtiendo más adelante en una propuesta en su "trilogía espiritual", compuesta por *Nazarín*, *Halma* y *Misericordia*.

En *La fontana de oro* (1870)[12], su primera novela, hace acto de presencia un sacerdote indigno, quien una noche encuentra a la protagonista Clara perdida y la lleva engañada hasta su portal, e intenta convencerla para que suba a su piso, pero la joven logra huir de él. Además, el motivo por el que la huérfana Clara esté extraviada se halla en que ha sido expulsada por la santurrona hipocresía de las Porreño, donde la mística doña Paulita se despeña desde la fama de santa al desequilibrio mental, como un caso de psicopatología religiosa, una supuesta santidad que acaba en reconocida locura.

En su segunda novela, *El audaz* (1871), el joven y liberal protagonista, Martín Muriel, se ve rodeado por curas y frailes responsables del inmovilismo social y sobresalen dos: el duro inquisidor Pedro Corchón y el pusilánime recadero Lino Paniagua.

Viene a continuación una trilogía de "novelas de tesis", cuyo objetivo es denunciar la intolerancia religiosa, donde el fanatismo hace imposible el amor. En *Doña Perfecta* (1876), es una laica quien encarna el tipo de catolicismo que más molesta al autor, hipócrita e intransigente, con una apariencia de amabilidad que oculta una arraigada falsedad de comportamiento, como lo va sufriendo Pepe Rey, recibido por doña Perfecta para casarse con su hija, mientras se hace lo imposible para que ello no suceda, hasta llegar al crimen. A su lado, destaca la habilidad del sacerdote don Inocencio para convertir en la consideración social a Pepe en el ateo que no es, con sus velados reproches, envueltos en buenas palabras, al servicio de los intereses de doña Perfecta y la sociedad de Orbajosa que ella domina, como una parábola del integrismo religioso español.

12 En este apartado, seguimos un orden cronológico e indicamos el año de publicación de cada novela de Galdós, con el fin de apreciar una cierta evolución temporal en esta clase de personajes.

En *Gloria* (1877), se enfrenta una doble intransigencia, católica y judía, para impedir el amor de los dos protagonistas, Gloria Lantigua y David Morton, separados por su religión, catolicismo y judaísmo respectivamente, pero sobre todo por el abismo que abren para ellos sus familiares, que quieren ser modelo de una fe incontaminada. Tal y como se presentan las cosas, el choque de dos absolutos solo puede terminar de un modo trágico, porque resulta inútil intentar que dos religiones excluyentes se vean vencidas por la religión del amor. Donde incluso un amable e inocente obispo, tío de Gloria, se ve desbordado y sin recursos ante el drama por su falta de resolución.

En *La familia de León Roch* (1878), volvemos a encontrar la caricatura de la religión en el fanatismo de María Egipcíaca, la esposa de León. Viene a ser la boda de un librepensador con una bella mojigata, cada vez más influida por su padre espiritual, el cura Paoletti, que llega a decirle que no pueda amar a su marido si no se convierte, en un tiránico ejercicio de control de conciencias ajenas. También influye en María la memoria de su hermano jesuita Luis Gonzaga, fallecido en la juventud, y paladín de un ascetismo inhumano.

En este grupo de "novelas de tesis", lo que importa son las ideas y los personajes se prestan para servirles de simples vehículos y por ello no acaban de resultar reales. Así, se describen los problemas, pero no se presentan alternativas. A partir de aquí, en las siguientes novelas, la religión deja de ser un tema central, para convertirse en un aspecto más de la vida corriente de sus personajes y sus peripecias, con ideas similares algo más matizadas.

En la producción galdosiana, un sacerdote destacado es Pedro Polo en *El doctor Centeno* (1883) y en *Tormento* (1884), ya que se ordenó sin vocación, solo para contar con los medios precisos para mantener a su madre y a su hermana. Puede que sea el peor ejemplo de cura que encontramos en las páginas de Galdós. En *El doctor Centeno*, Polo dirige una escuela a la que lleva a Felipe y se conduce con mucha violencia con sus alumnos, que le tienen pavor. De noche sale a escondidas para encontrarse con una amante. Como una de esas noches se cruza con Felipe, por temor a que el niño revele algo, empieza a tratarle algo mejor.

En *Tormento*, Pedro Polo al saber que la joven Amparo o "Tormento", con la que mantuvo una relación (la que se dio a entender en *El doctor Centeno*), va a casarse, muestra su condición de lujurioso y canalla, pues se interpone en su camino con amenazas de estropear el futuro de la joven con un hombre rico y enamorado. No obstante, al final, bien aconsejado por otro sacerdote mayor y prudente, accede a comenzar de nuevo en Filipinas con sus licencias ministeriales recuperadas.

Poco antes de *Nazarín*, escribe Galdós una novela con la que tiene bastantes puntos en común, *Ángel Guerra* (1891), en el camino de ofrecer respuestas a la cuestión religiosa, pues precisamente este protagonista sufre una importante evolución espiritual hasta el punto de plantearse ser sacerdote. Le acompañan además dos rasgos que van a ser característicos de Nazarín, su imitación de don Quijote y de Jesucristo. En cuanto al quijotismo de Ángel Guerra, este es un rasgo reiterado en la novela, porque pretende una fundación tan ideal que parece irrealizable, en ello se incluye su misma intención de ser ordenado. En cambio, cuando al final recupera la "cordura", llama al confesor y al notario, igual que don Quijote al término de su vida, y reconoce que su proyecto era ilusorio. En cuanto a su imitación de Jesucristo, está la idea de volver a un cristianismo primitivo, más puro, liberado de sus estructuras muertas que han ocultado el principio de la caridad, para lograr una reforma de la sociedad gracias a la práctica de las virtudes cristianas. El desmentido de su utópico plan viene dado por su asesinato a cargo de sus mismos protegidos.

Ángel Guerra es un caso bastante anómalo en la novelística de Galdós, ya que es un hombre progresista y revolucionario que transita hacia postulados conservadores. También esto ocurre sin verdadera vocación, por un motivo extraño: su amor por Leré, una joven decidida a ser religiosa, que entra de novicia en Toledo en las Hermanitas del Socorro para atender enfermos en sus casas. En ella quizá es donde se observa un cristianismo más puro y, por ello, un parecido mayor con Nazarín, en su afán de vivir la pobreza y la caridad en serio. Aunque Leré no acaba de convencer: "La razón creo que es sencilla: por más que Galdós fuera un hombre que sentía honda simpatía por las monjas, o que acabó por sentirla cuando menos, no las conocía ni las entendía: Galdós no llegó nunca a comprender del todo la vocación religiosa"[13].

En la gran novela *Fortunata y Jacinta* (1887), podemos fijarnos en dos sacerdotes de opuesta condición, frente al piadoso, y algo severo, padre Nones, siempre pendiente de confesar y llevar al viático a quien lo precise, encontramos al poco ejemplar Nicolás Rubín, cuñado de Fortunata, solo preocupado de medrar (obtendrá hacia el final de la obra un puesto de canónigo en Orihuela), poco aseado, bastante glotón y asiduo a una tertulia política de reaccionarios.

13 Francisco Pérez Gutiérrez, *El problema religioso…*, 214.

Al año siguiente, Galdós nos ofrecerá un personaje inédito en *Miau* (1888), se trata de un niño muy devoto, Felipín Cadalso, nieto del protagonista, con quien el narrador derrocha simpatía y ternura. Este niño habla a menudo con Dios y quiere ser sacerdote, por lo que su juego preferido es decir misa.

Algo más adelante en el tiempo, el escritor canario publica sus mencionadas "novelas espirituales", unidas ideológicamente porque en estos tres libros: "hubo en él como una tentación mística de heroica entrega al despojamiento, a la pobreza y a la religión, por más que fuera evidente que no era ésta la manera de cambiar las cosas, para mejor, en el mundo que vivía"[14]. Así pues, en adelante Galdós nos va a ofrecer una imagen de sacerdote que le agrada y puede tomarse como modelo para otros.

IV. EL SACERDOCIO DE NAZARÍN

En *Nazarín* (1895), después de crear tantos personajes clericales, por primera vez el protagonista principal es un sacerdote y Galdós va a poner en él lo que falta a los clérigos que conoce y lo convierte en lo que podría ser un buen sacerdote. Para Elizalde, esta novela es una respuesta al espiritualismo del fin de siglo que une el panteísmo romántico con el positivismo para desembocar en un nuevo misticismo. "Este, aunque literalmente revela influencia de la literatura rusa, aparece como indumento hispano, como amalgama de la actividad e individualismo ibérico y el idealismo estático y soñador de abolengo árabe"[15]. Sin que falte algún parecido con la propuesta luterana.

Nazarín (derivado de su nombre Nazario Zaharín) comienza con la visita que el narrador realiza en compañía de un periodista al cura en su casa, en la calle de las Amazonas de Madrid, con el propósito de entrevistarle, ya que para unos es un loco y para otros un santo. Se lo encuentran en una situación apurada, pues acaban de robarle. Además, no tiene lo necesario para vivir, pues carece de un destino eclesiástico y solo gana algo de dinero con algunas misas que le encargan. Frente a las críticas que puedan hacerle, dice a los periodistas: "Jamás me he desviado de las enseñanzas de la Iglesia. Profeso la Fe de Cristo en toda su pureza"[16]. La fe resulta así el motor de su vida y actúa conforme a su conciencia, no con el afán de dar ejemplo: "Hago lo que me inspira mi conciencia,

14 Mario Vargas Llosa, *La mirada quieta (de Pérez Galdós)*, (Barcelona: Alfaguara, 2022), 148.

15 Ignacio Elizalde Armendáriz, "Los curas en la novela de Galdós", *Actas del I Congreso de Estudios Galdosianos* (Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1977): 285.

16 Benito Pérez Galdós, *Nazarín* (Madrid: Alianza, 1984), 21.

y si de ello, de mis acciones resulta algún ejemplo, y alguien quiere tomarlo, mejor"[17].

Esa noche se oculta en su casa Ándara, precisamente la mujer que le ha robado antes, y acude a ese amparo porque ha tenido una pelea con otra mujer, la Tiñosa, a la que ha apuñalado y no sabe si la ha matado. Nazarín accede a que se esconda allí. Más tarde, para no dejar rastro, durante una ausencia del sacerdote, la mujer prende fuego a la vivienda y desaparece.

Ante la falta de casa, de recursos y de ayuda, Nazarín decide adoptar una medida de pobreza radical. Ahora se propone unir teoría y práctica, porque "la prédica más convincente, más éticamente válida, es la que funde palabra y obra, recomendación y ejemplo"[18]. Así Nazarín al salir al campo está llevando a cabo lo que ha expuesto en la conversación del inicio con los periodistas. La clave de Nazarín es el desprendimiento de bienes y de instituciones. "La consecuencia de semejante desprendimiento es una libertad absoluta, tanto interior como exterior"[19].

Abandona sus ropas sacerdotales y su calzado, sin nada de dinero, y decide ir al campo a vivir de limosna con una fe inmensa, confiado en la providencia de Dios. Camina por tierras manchegas al modo de un nuevo Quijote cristiano, en busca de penalidades, miseria y rudos trabajos. Cuenta con que su rebeldía es pequeña: "Y para confirmarse en la venialidad y casi inocencia de su rebeldía, pensaba que en el orden dogmático sus ideas no se apartaban ni el grueso de un cabello de la eterna doctrina, ni de las enseñanzas de la Iglesia, que tenía bien estudiadas y sabidas al dedillo. No era, pues, hereje, ni de la más leve heterodoxia podían acusarle, aunque a él las acusaciones le tenían sin cuidados"[20]. Este es un punto importante de contraste frente a los protestantes. E igualmente, si lo más característico del pastor protestante es predicar, Nazarín nunca lo hace en su peregrinaje.

Al mismo tiempo, con su salida al campo, manifiesta un cierto tipo de rebelión, contra el modo establecido de ser sacerdote y expresa actuar conforme a sus convicciones, pese a todas las críticas de los prudentes y las convenciones sociales que está rompiendo. Vestido de mendigo su primer encuentro, cerca de

17 Ib., 26.

18 Gregorio Torres Nebrera, "Introducción", en Benito Pérez Galdós, *Nazarín* (Madrid: Castalia, 2001), 24.

19 Pérez Gutiérrez, *El problema religioso…*, 250-251.

20 Pérez Galdós, *Nazarín*, 71.

Carabanchel, es de nuevo con Ándara, que manifiesta su deseo de seguirle y consigue vencer su resistencia, pese a que su plan era ir solo.

En una población, Móstoles, debido a su fama de santidad, le piden que cure a una niña enferma, a quien los médicos dan por perdida. Nazarín defiende que no está en su mano hacer ningún milagro. Pero el caso es que reza junto a la niña y esta comienza una notable mejoría, abandonando los umbrales de la muerte. Aquí, con la convicción de haber presenciado un milagro se le une una segunda mujer, Beatriz, tía de la niña curada. Así, al modo de un nuevo nazareno, se le van uniendo discípulos, gente que va cambiando de vida a su paso, porque aprecian signos de santidad.

El siguiente encuentro es con un violento cacique, Pedro de Belmonte, que le trata con una atención inusitada, en su finca de la Coreja, cerca de Sevilla la Nueva, ya que le confunde con un obispo armenio que viaja de incógnito y solo tiene para él muestras de respeto. Todo esto contribuye a acrecentar su buena fama.

A continuación, llegan a una zona, Villamantilla y Villamanta, donde se ha declarado una epidemia de viruela y, en lugar de bordearla para evitar el peligro, los tres entran para cuidar a los enfermos y enterrar difuntos. Para animar a sus compañeras, les dice, al modo que don Quijote enseñaba a Sancho: "No comprendo vuestra repugnancia, hijas mías -les dijo-, pues ya debisteis calcular que no veníamos acá a darnos vida de regalo y ociosidad, sin peligro. Es todo lo contrario: vamos tras el dolor para aplicarle consuelo, y cuando se anda entre dolores, algo se ha de pegar. No corremos en busca de placeres y regocijos, sino en busca de miserias y lástimas"[21].

Pese al peligro no se contagian y, de nuevo en camino, reaparece en la vida de la bella Beatriz un molesto pretendiente, el Pinto; y para Ándara se presenta el enano Ujo, que le pide matrimonio. Ambas los rechazan, pues los tres ascetas viven el celibato, aunque en la novela no se dice nada expresamente sobre esta materia. Más tarde, Galdós "En la cuarta serie de los Episodios Nacionales defiende la idea cristiana, aunque rechace el celibato del clero, como antinatural, y se oponga al control que ejerce el clero en España y, sobre todo, a la unión de la Iglesia y el Estado"[22]. Cuando, cerca de Méntrida o Aldea del Fresno, el Pinto con otros maleantes se dirige a matarlos en las ruinas de un castillo donde pasan

21 Ib., 123.
22 Elizalde Armendáriz, "Los curas en la novela de Galdós", 287.

la noche, desciende una niebla sobre el monte que hace perder el camino a los asesinos. Es otro fenómeno con visos de auxilio sobrenatural.

Durante todo este tiempo, Nazarín no realiza tareas ministeriales, ni predica, ni imparte sacramentos, ni siquiera se hace mención alguna de la misa, no se distingue por ello de cualquier bautizado. De este modo, para mantenerse los tres realizan algunas tareas del campo.

Finalmente, son detenidos por el crimen de Ándara y llevados a la prisión de un pueblo, reclamados por un juzgado de Madrid. El alcalde se muestra como ilustrado ante Nazarín y algunos puntos nos recuerdan la "Leyenda del gran Inquisidor", contada en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski, sobre todo, en la inconveniencia e inutilidad de su propósito. "El verdadero espíritu del cristianismo se funda en el amor; que pueden existir «santos modernos»; y que el nuevo Cristo sería hoy incomprendido y menospreciado por la generalidad como anacrónico e inútil, aunque el lado grotesco de la extemporaneidad pueda esconder una denuncia"[23].

Ante los reproches que le dirige el alcalde, Nazarín argumenta: "soy inocente de los delitos que me imputan. Así lo diré al señor juez, y si no me cree, Dios sabe mi inocencia, y eso me basta. Tercero: yo no soy apóstol, ni predico a nadie; tan sólo enseño la doctrina cristiana, la más elemental y sencilla, a quien quiere aprenderla. La enseño con la palabra y con el ejemplo. Todo lo que digo, lo hago, y no veo en ello mérito alguno. Si por esto me han confundido con los criminales, no me importa. Mi conciencia no me acusa de ningún delito"[24].

Veamos parte de lo que contesta el alcalde, quien defiende el progreso material. Primero, descalifica a Jesús: "Yo no creo que se pueda llevar a la práctica todo lo que dijo y predicó el gran reformador de la sociedad, ¡ese genio...! yo no le rebajo, no, ¡ese extraordinario ser...!" Y, a continuación, da sus motivos: "Y para sostener que no se puede, razono así: «El fin del hombre es vivir. No se vive sin comer. No se come sin trabajar». Y en este siglo ilustrado, ¿a qué tiene que mirar el hombre? A la industria, a la agricultura, a la administración, al comercio. […] Pues nada de eso tendrá usted con el misticismo, que es lo que usted practica; no tendrá más que hambre, miseria pública y particular... ¡Lo mismo que los conventos de frailes y monjas!"[25].

23 Yolanda Arencibia, "Benito Pérez Galdós (1843-1920). Sacerdotes de novela". En *Vasijas de barro. La figura del sacerdote en la literatura contemporánea*. Editado por Guadalupe Arbona y Paloma Falconi (Madrid: Encuentro, 2014), 332.

24 Pérez Galdós, *Nazarín*, 161.

25 Ib., 163.

De esta manera, al verse juzgado e incomprendido, el modelo predominante va pasando de don Quijote a Jesucristo. Los parecidos iniciales con Jesucristo por su nombre derivado de nazareno y su aspecto semítico (aunque más moro que judío), la itinerancia en relación con la vida pública del Señor, se acentúan ahora, sobre todo, por su pasión, prendimiento, golpes e insultos, como un vía crucis.

Los tres peregrinos son encerrados en una celda con delincuentes y, esa noche, Nazarín recibe insultos y golpes de uno de los presos; otro, en cambio, lo defiende (esta escena hace pensar en Jesús crucificado entre los dos ladrones, uno bueno y otro malo). El que sale en su ayuda es llamado el *Sacrílego*, porque robaba vasos y plata en las iglesias, y ahora se arrepiente de sus fechorías. Nazarín, con su mansedumbre, "propone como única solución la no resistencia al mal llevada hasta el límite de su realización evangélica"[26].

Estando detenido, Nazarín tiene tifus y sufre pesadillas, padece una extraña visión con ataques contra él por huestes *antinazaristas* y, combatiendo en su defensa, ve a sus amigos transfigurados en paladines celestiales, por ejemplo: "La angélica Beatriz miraba desde una torre celestial el campo de muerte y castigo, y con divino acento imploraba el perdón de los malos"[27]. Al llegar a la capital, Nazarín sigue con alucinaciones: ve una gran cruz al final de la calle y la rechaza por no considerarse digno de ella. Por su estado enfermizo, es llevado a un hospital, donde "Un ardiente anhelo de decir misa y de ponerse en comunicación con la Suprema Verdad le llenó todo el alma, y lo mismo fue sentirlo que verse revestido delante del altar, un altar purísimo, que no parecía tocado de manos de hombres"[28]. Y concluye el libro con unas palabras en las que Jesús, tras explicarle que es su mente enferma quien le hace ver cosas, reconoce: "Algo has hecho por mí. No estés descontento. Yo sé que has de hacer mucho más"[29].

La historia de Nazarín continúa en la novela siguiente, *Halma* (1895). En una primera parte, se habla de su caso y se comenta su situación, con la habitual diversidad de pareceres sobre su estado mental y comportamiento, si se debe a locura o a santidad. Se sabe que el juicio penal termina con su absolución y entonces pasa a la jurisdicción eclesiástica para que adopte las medidas que estime convenientes con su persona. En una segunda parte, gracias a la intervención de la condesa Halma, Nazarín se incorpora a su proyecto asistencial en su

26 Pérez Gutiérrez, *El problema religioso…*, 251.
27 Pérez Galdós, *Nazarín*, 200.
28 Ib., 202.
29 Ib.

casa de Pedralba. Aquí volvemos a encontrar al cura como actor de la novela, con algún cambio, pues ha optado por primar la obediencia sobre la pobreza, por ello ha recuperado su ropa clerical y trabaja en lo que se le ordena. Desempeña su papel principal cuando es requerido por Halma para salir del dilema en que se encuentra a propósito del camino a seguir con su proyecto de caridad. Con extraordinaria sabiduría, Nazarín le propone que siga adelante sin someterse a gobiernos ajenos, ni eclesiásticos ni científicos ni administrativos, y que simplemente forme una familia casándose con su primo José Antonio de Urrea. Gracias a este sabio consejo, Halma se encuentra a sí misma, y puede continuar su cristiano plan asistencial. Se trata de que, en su caso, el amor a Dios y la búsqueda de la santidad pasa por el amor humano y la actividad en el mundo. Además, consigue la rehabilitación de Nazarín y que pueda oficiar como sacerdote.

Sobre este libro resulta inevitable mencionar al otro sacerdote protagonista, don Manuel Flórez, buena persona, simpático y rentista, pero que, habiendo conocido a Nazarín, al llegarle la hora de morir reconoce que no ha sido más que un cura de ricos, un santo de salón. Lo cual ofrece un iluminador contraste con Nazarín, que le ha parecido ejemplar.

Con *Misericordia* (1897) se cierra el llamado "ciclo espiritualista". En este caso, como en *Halma*, la protagonista es una laica, Benina, que vive la caridad cristiana con todos de un modo heroico, solo preocupada de hacer el bien a todos. El sacerdote que se menciona es don Romualdo, inicialmente es una invención de Benina para justificar el dinero que lleva a doña Paca, pues dice que trabaja de criada para él en su casa. Después, don Romualdo aparece en realidad para comunicar la noticia de una herencia a doña Paca. Se dice de él que es muy caritativo, ya que lleva un hospicio, y tampoco le falta una nota de mundanidad al ser aficionado a la caza. Al final, cuando Benina es echada de la casa, le da de comer junto a Almudena en su centro asistencial.

Después de este trío de novelas, poco más iba a escribir Galdos. Por este motivo solo vamos a mencionar una más, *El abuelo* (1897), donde se puede apreciar que estamos ya muy lejos del duro tratamiento a los sacerdotes de las primeras novelas, pues los dos que aquí tenemos son mostrados con afecto y delicadeza, sin que les falten defectos. Por un lado, el habitual cura de pueblo, don Carmelo, sacerdote corriente, algo comilón y pesado orador, pero de muy buena naturaleza. Por otro, el prior del monasterio jerónimo de Zaratán, culto, con ganas de ayudar y recibirá de la madre de las niñas el encargo de revelar quién es la verdadera nieta de Albrit, si Dolly o Nell.

V. CONCLUSIÓN

Entre tantos sacerdotes de las novelas de Galdós, podemos recoger los datos más relevantes de Nazarín como sacerdote para ver si en él se refleja algo del sacerdocio protestante. Por un lado, tenemos las declaraciones de Nazarín sobre sí mismo: su fe, defensa de su ortodoxia, y su conciencia, su invitación a los demás a convertirse, su decisión de vivir pobre y practicar la caridad. Por otro, sus hechos, que confirman sus palabras, pues vive en una completa pobreza y dedicado por entero a vivir la caridad. También aquí se podría hacer mención a la fama de santo que le acompaña, y se ve confirmada por la curación de la niña y la protección de la niebla ante el peligro, las dos mujeres que cambian de vida y le siguen, el amansamiento de Belmonte y el ladrón que se convierte.

Pero esa apariencia de bondad, al entrar en contraste con los intereses del mundo, se ve descalificada y fuera de lugar. "Es un prototipo de «santidad» que se rechaza, porque esa santidad que no usa de las exigencias materiales y positivas, ineludibles para aquella sociedad, ni tiene lugar en su seno, y es sistemáticamente ignorada o marginada"[30]. Puede deberse al contraste entre lo exterior y lo interior: "Por la biografía interna entramos, por consiguiente, al conocimiento del verdadero Nazarín, ignorado e incomprendido de la sociedad que lo rodea. […] La perspectiva interna lo coloca en un mundo de afirmación y densidad espiritual"[31]. Para Vargas Llosa, Nazarín fracasa en su empeño y el final, como también el de Ángel Guerra, lo considera pesimista, ya que "simplemente no es posible, para los creyentes, seguir el ejemplo de Cristo en Galilea porque el mundo y los seres humanos, tal como son, destruyen aquellas buenas intenciones y el ejemplo no cunde"[32]. Y para algunos ese mismo fracaso vital del protagonista alcanza a la novela. Por ejemplo, para Ruiz Ramón es una novela fallida por su afán simbolizador mediante don Quijote y Jesucristo. "Galdós se propone fundamentalmente mostrar que la sociedad contemporánea rechaza cualquier forma de santidad"[33].

Todo esto ha llevado a considerar que Nazarín recuerda a esos dos modelos, uno querido por él, Jesucristo, y otro literario, que posiblemente quiso el autor, don Quijote. Como un quijote evangélico, con un indiscutible parecido con el

30 Torres Nebrera, "Introducción", 41.

31 Gustavo Correa, *El simbolismo religioso en las novelas de Pérez Galdós* (Madrid: Gredos, 1962), 176.

32 Vargas Llosa, *La mirada quieta*…, 148.

33 Francisco Ruiz Ramón, *Tres personajes galdosianos. Ensayo de aproximación a un mundo religioso y moral* (Madrid: Revista de Occidente, 1964), 177.

pobrecito de Asís. En cambio, no puede reconocerse en sus fuentes o motivos de inspiración relación alguna con los reformadores.

En relación con don Quijote, ambos considerados locos, ambos frente a una misión imposible. Don Quijote se propone restaurar la orden de caballería, revivir sus hazañas en un tiempo descreído; Nazarín quiere ser santo, cuando la santidad ha sido sustituida por la ciencia y el progreso en unos, y en otros por un legalismo de letra muerta. Por eso, su historia consta de aventuras en el camino, al modo de don Quijote y va teniendo encuentros donde se pone a prueba la solidez de sus ideas. Esas aventuras en ambos se suelen convertir en desventuras. La mayoría de don Quijote acaban mal, porque la realidad no se corresponde con sus propósitos. En Nazarín, las aventuras comienzan con buena ventura, por ejemplo, al encontrar seguidores, con la curación de la niña, con la atención de los enfermos y, sobre todo, con los temibles Belmonte y el Pinto, hasta el momento de su prisión, cuando se acentúa más el parecido con Jesús. Como don Quijote, Nazarín es incomprendido tanto por los clérigos o religiosos, que lo expulsan de su sociedad, al no compartir su modo de entender el seguimiento de Cristo, como por los liberales o modernos, cuyo ejemplo es el ilustrado alcalde de Móstoles, que lo considera un inútil y atrasado. Así se da a entender que ya no hay lugar para un cristiano verdadero en el mundo.

En definitiva, la idea maestra de Galdós es hacer santos prácticos. "Al «santo» lo conocemos en acción siempre, empeñado en producir un impacto en el mundo que le rodea. Todo en él es una sucesión de *haceres*"[34]. En Nazarín, por tanto, no se aprecia una significativa vida de oración, ni que acuda a la intercesión de la Virgen María ni de los santos, ni que cuente con los sacramentos. Viene a ser el rechazo del misticismo en favor de lo práctico y tangible, y esta eficiencia y pragmatismo puede parecer algo más próximo a la teología protestante. En realidad, con todo lo visto en sus novelas, nos parece que Galdós no sabía de diferencias teológicas entre las confesiones cristianas y conocía poco el protestantismo, del que no se muestra favorable en las pocas ocasiones en que aparece, ya sea en algún personaje o en mención de algún reformador como Lutero o Calvino. Su propuesta se encamina simplemente a presentar un cristianismo caracterizado por hacer el bien.

Por este motivo, nos gustaría terminar con una referencia a una obra posterior, ya de 1918, la pieza de teatro *Santa Juana de Castilla*, donde se descubre de nuevo la voluntad reformadora de Galdós, esta vez en favor de Erasmo de

34 Ib., 180-181.

Rotterdam (con esta única cita en todas sus obras), quien descontento con algunos aspectos de la Iglesia católica de su tiempo, nunca dio el paso hacia la Reforma y el protestantismo. "La infeliz reina se halla en su lecho de muerte y el jesuita la conforta apoyándola en sus ideas defensoras del erasmismo. […] Nada más cercano al pensamiento religioso del Galdós anciano que redacta estas páginas con voluntad de testamento"[35]. Ocurre en el acto III, escena IV, lo que expone san Francisco de Borja como ideal a la reina Juana la Loca es un sistema religioso liberado de lo ritual y externo y solo interesado en la pureza del corazón y la bondad o rectitud de las acciones. Es exactamente lo que dijeron en su momento Rosalía y Gloria, y Nazarín lo ha intentado vivir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arencibia, Yolanda. "Benito Pérez Galdós (1843-1920). Sacerdotes de novela". En *Vasijas de barro. La figura del sacerdote en la literatura contemporánea*, editado por Guadalupe Arbona y Paloma Falconi, 300-335. Madrid: Encuentro, 2014.

Bravo Villasante, Carmen. "28 cartas de Galdós a Pereda", *Cuadernos Hispanoamericanos* 250-251-252 (octubre 1970 a enero 1971): 9-51.

Correa, Gustavo. *El simbolismo religioso en las novelas de Pérez Galdós*. Madrid: Gredos, 1962.

Elizalde Armendáriz, Ignacio. "Los curas en la novela de Galdós". En *Actas del I Congreso de Estudios Galdosianos*, 269-290. Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1977.

Paz, Octavio. "El cine filosófico de Buñuel". En *Obras completas* III, 225-229. Barcelona: Círculo de Lectores-Fondo de Cultura Económica, 1991.

Pérez Galdós, Benito. *Nazarín*. Madrid: Alianza, 1984.

Pérez Galdós, Benito. *Rosalía*. Editado por Alan Smith. Madrid: Cátedra, 1984.

Pérez Galdós, Benito. *Tristana*. Madrid: Alianza, 19xx.

Pérez Gutiérrez, Francisco. *El problema religioso en la generación de 1868*. Madrid: Taurus, 1975.

Ríos Sánchez, Patrocinio. "Galdós y un clérigo protestante en el Sexenio revolucionario. Las claves de «Rosalía», una novela inédita", *Anales de Historia Contemporánea* 9 (1993): 251-274

Ruiz Ramón, Francisco. *Tres personajes galdosianos. Ensayo de aproximación a un mundo religioso y moral*. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

35 Arencibia, "Benito Pérez Galdós (1843-1920). Sacerdotes de novela", 303.

Torres Nebrera, Gregorio. "Introducción". En *Nazarín*. Benito Pérez Galdós, 7-52. Madrid: Castalia, 2001.
Vargas Llosa, Mario. *La mirada quieta (de Pérez Galdós)*. Barcelona: Alfaguara, 2022.

Román Sol Rodríguez
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Campus universitario s/n
31009 Pamplona, Navarra (España)
https://orcid.org/0000-0003-0123-1743

MONOGRÁFICOS

I. Misterioso katejon: una mirada teológica, filosófica, histórica y política

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 685-706, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.685

EL *KATECHON* PAULINO (2TES 2,6-7). UNA APROXIMACIÓN CANÓNICA

THE PAULINE KATECHON *(2 THESSALONIANS 2:6-7). A CANONICAL APPROACH*

JUAN LUIS CABALLERO GARCÍA
Universidad de Navarra

Recibido: 5/07/2025 Aceptado: 22/09/2025

RESUMEN

La exégesis del conocido como *katechon* de 2Tes 2,6-7 hace tiempo que ha sobrepasado los límites de los estudios bíblicos y de la teología, pasando al campo de la filosofía política. Su interpretación actual es heredera, en último término, de las posturas de los Padres de la Iglesia. La intención de este estudio es volver sobre ellas y ofrecer una propuesta de lectura canónica, la habitual de aquellos primeros comentaristas. En definitiva, se trata de ver cómo actúa Dios providente en la historia humana, marcada por la actuación del Maligno por medio de la seducción y la mentira.

Palabras clave: Nuevo Testamento, Escatología, Canon, Katechon.

ABSTRACT

The exegesis of the so-called *katechon* of 2 Thess 2:6-7 has long since transcended the boundaries of biblical studies and theology, moving into the realm of political philosophy. Its current interpretation ultimately inherits the positions of the Church Fathers.

The purpose of this study is to revisit them and offer a proposed canonical reading, the one commonly adopted by those early commentators. Ultimately, it seeks to understand how a provident God acts in human history, marked by the actions of the Evil One through seduction and lies.

Keywords: New Testament, Eschatology, Canon, Katechon.

I. INTRODUCCIÓN

En la segunda Carta a los Tesalonicenses se hace una descripción somera de los prolegómenos de la Parusía de Cristo (2Tes 1,6-10; 2,1-12). Ni las imágenes usadas ni las correlaciones temporales ayudan a la claridad de lo que se dice. De aquí, las numerosas propuestas de interpretación, tanto de la misma dinámica de conjunto, como de algunos de sus elementos, entre los que se encuentra el conocido *katechon*. Retomamos la cuestión desde una aproximación canónica, para poner de relieve que, en esos pasajes, en continuidad con lo dicho en la primera Carta a los Tesalonicenses, de lo que se trata es de ofrecer un consuelo apelando a la certeza de la victoria de Cristo sobre las fuerzas del mal y a su ayuda para mantenerse firmes y guardarse del Maligno. En este contexto, el *katechon* hace referencia a la acción poderosa de Dios en la historia, directa o mediada, que tiene dominio sobre el mal, y que permite su presencia y actuación dentro de los designios de su providencia. Aquí radica la propuesta de este estudio, que se expondrá, a modo de conclusión, en el último apartado.

II. UNA PRIMERA APROXIMACIÓN A 2TESALONICENSES

1. LAS CARTAS A LOS TESALONICENSES: FE Y CONSUELO

2Tesalonicenses, en la línea de 1Tesalonicenses, aborda una serie de cuestiones en torno a la actitud y el comportamiento de los destinatarios. Las dudas y las erróneas certezas, sembradas por algunos, han afectado a la paz y han trascendido al comportamiento. La carta profundiza en algunos aspectos de la fe con el objeto de ofrecer consuelo y, al mismo tiempo, exhorta a los que se han dedicado a una vida ociosa[1]. Esta dimensión consoladora está presente, con mayor o menor intensidad, en otros escritos de la primera generación cristiana, que

1 Enrichetta Cesarale, *«Figli della luce e figli del giorno» (1Ts 5,5). Indagine biblico-teologica del «giorno» in Paolo* (PUG, 2014), 195.

vive en un entorno frío y hostil, como, por ejemplo, además de la misma 1Tesalonicenses, en la segunda Carta a los Corintios, en la Carta a los Filipenses, en la Carta a los Hebreos, en el Evangelio de Juan y en el Apocalipsis[2]. En estos escritos se refleja una concepción de la historia presente marcada por la obra de Cristo en el mundo, una etapa de ausencia y de presencia al mismo tiempo, y cuyo desenvolvimiento hacia un momento de plenitud y cierre tiene su lugar en los planes de Dios.

En la segunda Carta a los Tesalonicenses se habla del justo juicio de Dios en relación con el comportamiento humano. Este juicio tendrá su carácter público y definitivo el Día del Señor, su Parusía o Venida en poder y gloria. No sabemos cuándo sucederá. Lo que sí sabemos es que, mientras llega, el evangelio ha de predicarse y el creyente deberá lidiar con la acción del Maligno y sus enviados, los cuales intentarán alejar de su propósito a los bautizados por medio de seducción y engaños. La carta quiere que esto quede claro, como advertencia y, al mismo tiempo, afirma que Dios acompaña y que el poder del mal está atado.

2Tes expone el evangelio con más exactitud. Pero, al mismo tiempo, provoca preguntas: ¿qué se entiende por justo juicio de Dios, Día, hombre de iniquidad o apostasía?, ¿quién o qué es lo que retiene a quién o a qué? Nos asomaremos aquí a cómo la Tradición, en el contexto de todo el canon bíblico, ha respondido a esas cuestiones a partir de su fe, y cómo esa lectura puede ser guía para la exégesis de 2Tes 2,6-7.

2. Una mirada canónica desde la Tradición

La Sagrada Escritura ocupa un lugar de preminencia en las obras de los Padres de la Iglesia de los primeros cinco siglos. A menudo su preocupación es la de explicar o defender la fe apostólica, recibida de los que los precedieron. Para explicar y profundizar en esa tradición de fe usan la Escritura, al mismo tiempo que leen dicha Escritura a partir de esa fe recibida. En la Biblia, la Iglesia,

2 Cfr. Giovanni Helewa, "Un ministero paolino: consolare gli afflitti", *Teresianum* 44 (1993): 3-51; Gildo Iacoviello, "La consolazione di Dio nelle prove del ministero esempla in 2 Cor 1,3-11", *Collectanea Philologica* 19 (2016): 27-43; Paul A. Holloway, *Consolation in Philippians. Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*, (Cambridge University Press, 2001); "Left Behind: Jesus' Consolation of His Disciples in John 13,31-17,26", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 96 (2005): 1-34; David Luckensmeyer & Bronwen Neil, "Reading First Thessalonians as a Consolatory Letter in Light of Seneca and Ancient Handbooks on Letter-Writing", *New Testament Studies* 62 (2016): 31-48, doi: 10.1017/S0028688515000351; Giancarlo Biguzzi, *Paura e consolazione nell Apocalisse*, 2.ª ed. (Edizioni Dehoniane Bologna, 2017).

su verdadera autora, junto con los hagiógrafos, reconoce su identidad, al mismo tiempo que, a partir de ella, puede profundizar en su fe. Al hacer esto, los Padres acogen la Revelación como una unidad, lo que es criterio decisivo para interpretar los pasajes oscuros o para discernir entre diferentes posibles sentidos[3].

En este estudio partiremos, como base, de los comentarios de autores de los primeros cinco siglos: Tertuliano, Ambrosiaster, Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo, Agustín de Hipona, Teodoreto de Ciro, especialmente. La idea es tener en cuenta lo que dicen, cómo observan y desde dónde lo hacen. Sean cuales sean sus preocupaciones y preguntas, lo que intentan es dar un sentido lo más coherente posible a unos textos, a veces, nada sencillos[4]. En nuestro pasaje de estudio, lo más habitual es leerlo relacionándolo con otros pasajes escatológicos, algunos de los cuales se expresan también usando la imaginería apocalíptica: el libro de Daniel, el Evangelios de Mateo, la primera Carta de Juan y el Apocalipsis, sobre todo.

Para el estudio de 2Tes 2,1-12, poniendo el punto de mira en los versículos 6 y 7, seguiremos los siguientes pasos. El primero, ofrecer una traducción de 2Tes 2,1-12. El segundo, un repaso de conjunto de la interpretación patrística, destacando los pasajes bíblicos a la luz de los que han leído 2Tes 2,1-12. El tercero, hacer una aproximación canónica a los elementos fundamentales que aparecen en 2Tes 2,1-12, destacando cómo aparecen en el resto del Nuevo Testamento. Por último, releer 2Tes 2,6-7 a la luz de lo anterior.

3. UNA PROPUESTA DE TRADUCCIÓN DE 2TES 2,1-12

El término sobre el que buscamos poner el foco se encuentra en un pasaje que presenta diversos problemas de traducción. Ofrecemos aquí una propuesta, haciendo alguna somera aclaración, evitando adrede excesivos tecnicismos:

> [1] Os rogamos, hermanos, por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, [2] que no tan rápidamente os dejéis inquietar perdiendo la cabeza y no os alarméis ni por alguna revelación, ni por alguna palabra ni por alguna carta presentada como nuestra, como que "ha llegado ya el Día del Señor".
>
> [3] Que nadie os engañe en modo alguno. Porque si no viene la apostasía primero y se descubre el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición, [4] el que se

3 Ignacio Carbajosa, *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento* (Verbo Divino, 2011), 216-221.

4 Agustín de Hipona, *De doctrina christiana*, 3.26 y 3.28.

> opone y se subleva contra todo lo que se llama Dios o es objeto de devoción, hasta sentarse en el templo de Dios, mostrando que él mismo es dios… [5] ¿No recordáis que estando aún con vosotros os hablaba de estas cosas?
>
> [6] Y lo que ahora <lo> retiene sabéis, hasta que se descubra a su debido tiempo. [7] Pues el misterio de la iniquidad ya está actuando, <basta> solo con que se aparte de en medio el que ahora mismo lo retiene.
>
> [8] Y entonces se descubrirá el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con la manifestación de su Venida, [9] <al impío>, cuya venida, según la actividad de Satanás, será con todo poder y señales y prodigios de mentira [10] y todo tipo de engaño de injusticia para <daño de> los que se pierden, contra aquellos que no han aceptado el amor de la verdad para salvarse.
>
> [11] Y por eso Dios les envía una actividad que induce al error, de modo que crean en la mentira, [12] para que sean condenados todos cuantos no creyeron en la verdad, sino que prefirieron la injusticia.

Aclaraciones sobre algunos términos o expresiones:

v. 1. La referencia a la reunión con Cristo (ἐπισυναγωγή) remite a 1Tes 4,17: "seremos llevados con ellos entre nubes al encuentro del Señor".

v. 2. El rápido cambio de actitud de los destinatarios recuerda a la débil adhesión a la fe acogida que se refleja en Ga 3,1-5 y en Ef 4,14. La expresión "por alguna revelación" (διὰ πνεύματος) hace referencia a vaticinios o profecías, mientras que "por alguna carta" (δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν) hace referencia a un escrito falsamente atribuido a Pablo.

v. 3. El engaño puede referirse a algo que viene de fuera o, casi mejor en este caso, al auto engaño (1Co 3,18)[5]. La "apostasía" (ἀποστασία) de la que aquí se habla es de carácter religioso: es un alejamiento de la fe acogida, de la verdad, un rechazo de la llamada (2Tes 1,11)[6]. De algún modo, está en contraste con la "reunión" del v. 1. El verbo ἀποκαλύπτω tiene aquí el sentido de descubrirse, ser descubierto. El hombre de la iniquidad es un hombre que obra la iniquidad, un hombre sin ley. El hijo de la perdición es un personaje perdido y que busca

5 M. Eugene Boring, *I & II Thessalonians: A Commentary* (Westminster John Knox Press, 2015), 272,

6 Cfr. Heinrich Schlier, ἀφίστημι, ἀποστασία, διχοστασία, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, ed. por Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (Paideia, 1965), 1361-1368; Wolfgang Bauder, "Caída", en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, I, ed. por Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard (Sígueme, 1990), 202-207.

la perdición de otros. La alusión al "sentarse" evoca el trono, con todo lo que dicha imagen implica[7].

v. 6. La expresión "a su debido tiempo" (ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ) alude a un tiempo fijado por quien, en último término, es Señor de la historia[8].

v. 7. El verbo "actuar" (ἐνεργέω) alude a una actuación, a unas obras. La segunda parte del versículo se entiende mejor si la leemos "μόνον ἕως ὁ κατέχων ἄρτι <αὐτὸ> ἐκ μέσου γένηται", en vez de "μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται". Se toma la expresión ἐκ μέσου γένηται como "hacerse a un lado" o "hacerse de lado" (γένηται = subjuntivo aoristo, voz media, de γίνομαι).

v. 8. De nuevo, el verbo ἀποκαλύπτω con el sentido de descubrirse, ser descubierto. El soplo de la boca hace referencia a la Palabra, poder y verdad[9].

v. 9. La "actividad" (ἐνεργεία) son las obras propias de Satanás, un obrar que busca inducir al error e invitar a abrazar su "verdad" (= la mentira).

v. 10. El "engaño de injusticia" afecta a los que no aman la verdad, que es camino de salvación.

v. 11. La "actividad que induce al error" no se refiere a una incitación de Dios a abrazar el error, sino a una "ley de realidad": el que se abre voluntariamente a la mentira es seducido por ella cada vez con más intensidad, hasta llegar al punto de considerarla como verdad, como la verdad.

v. 12. La "condena" es la consecuencia lógica de apartarse de la verdad y de amar vivir rechazando la ley divina: es manifestación del justo juicio de Dios (2Tes 2,5; 2Tim 4,8), que da a cada uno lo que desea, distinguiendo así entre dignos e indignos de la vida eterna.

4. EL *KATECHON* DE 2TES 2,6-7 EN LA EXÉGESIS ACTUAL

Aunque el objeto de este estudio no es exponer lo que dice la exégesis actual sobre el *katechon*, me gustaría hacer una referencia rápida. Un resumen y valoración de las diversas posturas exegéticas se encuentra en todos los comentarios modernos a 2Tesalonicenses y en los estudios monográficos[10]. En estos trabajos,

7 Col 3,1; Ef 1,20-23; Hb 1,3; Ap 4-5; 22,1-5.

8 Ga 6,9; Rm 5,6; 1Tim 6,15; 1Pe 5,6.

9 Gn 2,7; Ex 15,8.10; Sal 19,15; 33,6; Is 11,4; 40,24; Jn 20,22.

10 Cfr. Paul Metzger, *Katechon. II Thess 2,1 — 12 im Horizont apokalyptischen Denkens* (Walter de Gruyter, 2005); Gordon D. Fee, *The First and Second Letters to Thessalonians* (Eerdmans, 2009), 277-297; Yann Redalié, *La deuxième Épître aux Thessaloniciens* (Labor et Fides, 2011), 106-125; Jeffrey A. D. Weima,

las propuestas sobre el sentido y la identificación del *katechon* de 2Tes 2,6-7 se han ido desarrollando en diversas líneas. Por un lado, está la cuestión previa sobre la naturaleza de 2Tesalonicenses, en concreto, de si se trata o no de una carta pseudoepigráfica y de su relación con 1Tesalonicenses: si una carta corrige y profundiza la otra o, más bien, si la segunda desautoriza la primera. Para lo que se dirá a continuación, se asume la postura de que ambos escritos están en continuidad[11].

En lo que respecta, en directo, a la cuestión del *katechon*, las posturas han fluctuado según se entienda el verbo κατέχω[12] en 2Tes 2,6-7. Los hay que lo toman como transitivo y los hay que lo toman como intransitivo. A esto se suma la variedad de matices que puede tener el verbo, lo que hace necesario prestar especial atención al contexto en que se emplea. Según estas cuestiones, el *katechon*, en sus dos usos, podría hacer referencia a una fuerza (τὸ κατέχον) y a una persona (ὁ κατέχων), en sus usos neutro y masculino, tanto de naturaleza positiva como negativa, esto es, en referencia a una fuerza de origen humano (el Imperio, el emperador, la ley, el orden que frena la anarquía, Pablo predicador, etc.) o de origen divino (Dios mismo, el Espíritu, sus ángeles, el evangelio, etc.), que impide la acción libre del mal, o en referencia a una fuerza maligna, que ejerce su domino hasta que llegue el Impío. Es en este contexto en el que la filosofía y la teología política han recurrido al *katechon* como clave hermeneútica para sus desarrollos más propios[13].

1-2 Thessalonians (Baker Academic, 2014), 567-577; Rinaldo Fabris, *1-2 Tessalonicesi* (Paoline, 2014), 268-271; Nijay K. Gupta, *1-2 Thessalonians* (Cascade Books, 2016), 131-143; Tobias Nicklas, *Der zweite Thessalonicherbrief* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 142-150. Estos, a su vez, recogen y valoran lo expuesto en los comentarios a Tesalonicenses más clásicos, entre los que podemos destacar los de Ernest Best (1972), Abraham Malherbe (1974), Frederick F. Bruce (1982), I. Howard Marshall (1983) y Earl J. Richard (1995).

11 Cesarale, *«Figli della luce e figli del giorno» (1Ts 5,5)*, 173.177.

12 Ceslas Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, volume I (Paideia, 1988), 864-871.

13 Cfr. Olivier Boulnois, *San Pablo y la filosofía. Una introducción a la esencia del cristianismo* (San Pablo, 2025), 265-290; Desiderio Parrilla, "La polémica de la teología política y su vigencia actual", *Cauriensia* 14 (2019): 387-405, doi: 10.17398/2340-4256.14.387.

III. TEXTOS Y REALIDADES INTERRELACIONADOS

1. LA LECTURA DE LOS PADRES

En este apartado haremos un repaso de las ideas centrales sobre 2Tes 2,1-12 que se encuentran en los autores de los primeros siglos[14]. En sus comentarios recurren al libro de Daniel, al discurso escatológico de Mt 24, a las Cartas de Juan, especialmente en relación al Anticristo (1Jn 2,18-25; 4,1-3; 2Jn 7), al libro del Apocalipsis (cc. 13 y 16, por ejemplo) y, por supuesto, a textos escatológicos del mismo Pablo, como 1Co 15 y 1Tes 4-5. Esto no obsta para que haya otros pasajes no directamente escatológicos o de tono apocalíptico que puedan iluminar lo dicho en 2Tes: afirmaciones o imágenes sobre los últimos tiempos y las tribulaciones de los creyentes, o textos sobre el engaño y la mentira. Cada uno de estos textos tiene detrás su contexto, sus preocupaciones, sus expresiones y sus acentos, pero todos reflejan algún aspecto de una misma fe sobre las realidades últimas, iluminada por el mismo caminar cristiano y por el devenir de la historia[15].

Antes de asomarnos a 2Tes 2,1-12, merece la pena recordar que los Padres normalmente sostienen que 1Tes y 2Tes no se contradicen (Tertuliano). La segunda de estas cartas habría sido escrita para salir al paso de una lectura errónea o parcial de la primera, situación agravada por alguna falsa profecía o misiva (Jerónimo). La afirmación de la inmediatez de la Parusía, dicen, no se opone a explicitar signos previos a dicha Venida. Lo nuclear aquí es la certeza de ese acontecimiento: de la resurrección, del juicio final y de la reunión con Cristo de los salvados.

14 Cfr. Anthony C. Thiselton, *1 and 2 Thessalonians through the Centuries* (Wiley-Blackwell, 2011); Claudio Gianotto, "Sull'interpretazione di 2Ts 2,6-7 nei Padri della scuola antiochena tra IV e V secolo", *Politica e religione* 2 (2008/2009): 57-65 (se trata del segundo volumen de un Anuario, y que lleva por título: *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, 2009); Teodoreto di Cirro, *Commento alle Lettere di Paolo*, a cura di Pierpaolo Perretti (Paoline, 2017); Henry Barclay Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii*, vol. II (Cambridge University Press, 1882).

15 Cfr. Ireneo de Lyon, *Contra las herejías*, 5.25.3; Tertuliano, *De la resurrección de la carne*, 24; *Contra Marción*, 5.16; Orígenes, *Contra Celso*, 2.49-50; 3.11; 6.45.1; Cipriano de Cartago, *Carta 54. A Cornelio, contra los herejes*, 13; *Tratado sobre los apóstatas*, 33; Hipólito de Roma, *El Anticristo*, 64; Victorino de Petovio, *Comentario al Apocalipsis*, 12,9; Ambrosiaster, *Comentario a 2 Tesalonicenses*, 2,1-12; Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, 15.13-18; Juan Crisóstomo, *Homilías sobre 2 Tesalonicenses*, III-IV; Ticonio, *Libro de las reglas*, 1.3.10-14; 2.10; 4.88; 6.108-111; Teodoro de Mopsuestia, *Comentario a la segunda Carta a los Tesalonicenses*, 2,1-12; Jerónimo, *Carta 121. Libro sobre once cuestiones a Algasia*, 4; Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, 20.19; Teodoreto de Ciro, *Comentario a la segunda Carta a los Tesalonicenses*, 2,1-12.

1.1. Sobre 2Tes 2,1-4

Afirman Teodoreto y Teodoro que, al referirse a la Parusía, 2Tes usa la expresión "reunión" en la línea de lo dicho en 1Tes 4,17: el encuentro con el Señor para estar siempre con él (cfr. Mt 24,31). Este momento, que marcará el final de esta etapa de la historia, aún no ha llegado, y no hay que creer a los que dicen que ya ha sucedido. Antes habrá unos signos: la apostasía y la revelación del inicuo, al que Teodoreto llama "hombre de pecado" e "hijo de la destrucción". El mismo Teodoreto y Juan Crisóstomo identifican "apostasía" con el Anticristo en persona. Se le llamaría así porque lo que intenta es alejar a todos de la verdad. Esta persona es un hombre, aunque a través de él obre el poder del diablo, siendo esto, dice el Crisóstomo, un intento de imitación de la encarnación (Tertuliano, Teodoreto). Jerónimo, de hecho, ve al Anticristo como un imitador de Cristo, como la inversión de Cristo en todas sus acciones. A este personaje se le llama también hijo de la perdición porque está perdido (se perderá) y será causa de perdición para otros (Teodoro, Teodoreto, Crisóstomo). Este destructor de hombres, continúa Teodoreto, intentará engañar a todos llamándose a sí mismo "Cristo" (cfr. Mt 24,24) y "Dios", demostrando la falsedad de los que antes fueron considerados dioses, y de los que él era cabeza, para ocupar su lugar. Así, intentará robar el primer puesto en el templo de Dios (las Iglesias) y pretenderá proclamarse Dios, o Cristo (un antitipo), para ser adorado por todos (Teodoreto, Teodoro, Crisóstomo), no para llevar a la idolatría, sino siendo un antidiós (cfr. Dn 11,37-38), exaltándose sobre todo lo que es llamado Dios (Victorino). El Anticristo es visto en ocasiones como individual y en ocasiones como un colectivo (Orígenes, Ticonio), el de los que no han creído ni amado la verdad, y se han adherido al Anticristo (Agustín). Para Ticonio, el hombre de pecado es un cuerpo de pecado dentro de la Iglesia, e identifica al Anticristo como los infieles que pretenden representar a la verdadera Iglesia de Dios. 2Tes tiene, para él, una aplicación directa en los sucesos que le son contemporáneos.

1.2. Sobre 2Tes 2,5-7

Los comentaristas que estamos citando insisten, como dice 2Tes 2,5, en que no se está enseñando nada nuevo; sobre estas cosas ya han oído hablar los tesalonicenses. En concreto, sobre que la manifestación del Inicuo no es inmediata porque hay algo que se lo impide. Teodoreto dice que algunos piensan que quien impide esa manifestación es el Imperio Romano, y que para otros es la gracia del Espíritu. De la opinión de que sea el Imperio Romano son el Crisóstomo y Cirilo de Jerusalén. De la opinión de que sea la gracia del Espíritu es Severiano

de Gabala[16]. Teodoreto afirma que no es posible que en un momento determinado la gracia se haga de lado, o alguien la haga de lado, completamente. El argumento de Severiano tampoco funcionaría si por gracia se entienden los carismas, los cuales, dice Teodoreto, ya han cesado, sin que por eso se haya manifestado el Impío. Tampoco le cuadra la tesis del Imperio Romano, argumenta tomando pie de Dn 7,7-8 y Dn 7,26. En su opinión, es el mismo Dios del universo el que establece que el inicuo aparezca precisamente en el momento final: es la decisión de Dios la que impide que el diablo se manifieste ahora (también Teodoro, que afirma que el diablo querría haberse manifestado ya). Y Teodoreto añade que solo se manifestará el adversario de la verdad cuando se haya anunciado el evangelio a todos los pueblos y sea abolido el poder de la falsa religión y resplandezca por todos lados el mensaje salvífico (cfr. Mt 24,14-31).

Que haya una manifestación final no significa que el misterio de la iniquidad no esté ya en acto. Algunos identifican este misterio presente con Nerón (Crisóstomo), otros con los herejes y sus herejías (Teodoreto), ya que es con ellas con las que el diablo, después de haber alejado a muchos, prepara la ruina del engaño. Ireneo identificará al Injusto con la bestia de Dn 7, con el falso maestro de Jn 5,43, y también con el juez injusto de Lc 18,2. Teodoro dirá que el diablo intenta en todo momento, a través de los suyos, alejar de la religión a los que se han acercado a la fe. Frente a estas herejías, dice Teodoreto, Pablo ha ofrecido todo antídoto, previendo todas las doctrinas erróneas que habrían nacido incluso después de él. La venida del Anticristo es vista, así, como "revelación": lo que siempre ha procurado el diablo de forma escondida, se hará entonces de una forma patente y abierta (Teodoro, Tedoreto). Pero solo cuando se aparate lo que lo retiene. Pero esta venida o manifestación no será sino el fin del Impío, ya que, justo en ese momento, será aniquilado por la grandeza del poder del Señor: será con su sola palabra como entregará al culpable a la ruina definitiva (cfr. Is 11,1.4) (Teodoro, Teodoreto).

1.3. Sobre 2Tes 2,9-12

Los vv. 9-10 vuelven hacia atrás, y hablan de cómo será la venida del Impío: por el poder de Satanás, con signos y prodigios mentirosos, con falsos milagros y que conducen a la falsedad, con engaño de iniquidad, dominando solo sobre los "dignos de la perdición", esto es, los que, también sin su venida habrían sido privados de la salvación (Teodoreto). Orígenes, que afirma que no solo Jesús

16 Karl Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt* (Aschendorff, 1933), 334,20-21.

realiza milagros, sino que también el misterio de iniquidad los lleva a cabo, aunque falsos, y que muchos creerán esa mentira, aplica esto a Celso, del que dice que falsifica las palabras de Jesús. El Crisóstomo dice que los que se pierden son los que, aunque no hubiera venido el Anticristo, no se convencerían, no habrían creído en Cristo. Y, así, el mismo Anticristo les cerrará la boca: vendrá para condenarlos, por haber creído en él y no haber creído en Cristo, que es el que hizo los signos verdaderos. En esta idea abunda el resto del pasaje. Los que se pierden son los que no han aceptado el "amor de la verdad", esto es, a Cristo, que es el que nos ama verdadera y sinceramente (cfr. Jn 5,43) (Crisóstomo, Teodoreto). Teodoreto dice aquí que esto será así sobre todo en los judíos, los cuales no quisieron creer en Cristo, como si fuera contra Dios. Así, creerán en un Anticristo que se hará llamar "Dios del universo" por no haber creído en el Cristo verdadero, el cual ni se llamó Dios a sí mismo, sino "mandado por el Padre" para hacer lo que agradaba al Padre (cfr. Jn 8,29; 10,18; 20,21) (también Crisóstomo). Por último, la frase "Dios les envía una actividad que induce al error" viene interpretada por algunos como que Dios permitirá que el error se manifieste de tal modo que sean reconocidos los amantes de la maldad, de modo que se haga patente su corazón. Él no enviará ese poder; es más, será Dios el que lo destruirá con la palabra de su boca (Teodoro, Teodoreto). Cipriano se expresará con más dureza, afirmando que Dios envía un fuerte engaño a los que no han amado la verdad, a los que han negado a Cristo y su expiación, para hacer difícil su arrepentimiento, de modo que puedan ser juzgados y condenados. Hipólito afirmará que el malvado no verá la gloria de Dios (cfr. Is 26,10).

2. Ideas comunes en desarrollo

Aunque cada escrito dentro de la Biblia tiene sus peculiaridades, su propia historia de composición, sus contextos, sus acentos, partimos, en la reflexión que sigue, de la convicción de la inspiración de la Escritura y, por tanto, de la coherencia y la unidad de su mensaje a la luz de Cristo, clave última de su interpretación. Dicho esto, los mismos escritos paulinos, en concreto, reflejan un proceso de comprensión cada vez más profunda del evangelio, de modo que, con el tiempo, se puede acoger y entregar con más exactitud (cfr. Lc 1,1-4).

2.1. Los planes de Dios en Cristo

Con perspectivas, expresiones y tonos diferentes, los escritos del Nuevo Testamento se sitúan siempre sobre el tapiz de fondo de los planes eternos de Dios. Los escritos paulinos hablan de la elección divina, κλῆσις (Ef 1,4) y, en conexión

directa con ella, de la reunión o congregación de los elegidos, la Iglesia, ἐκκλησία, como misterio escondido desde siempre y revelado en Cristo (Ef 3,1-13). Esta idea se puede expresar como "ser uno con el Padre en el Hijo" (1Cor 15,28) y en términos de morada o permanencia con Cristo en Dios (Jn 17,24; Col 3,3).

Los planes de Dios para el hombre se realizan en Cristo: él tiene la primacía tanto en la creación como en la reconciliación (Col 1,15-23). En Cristo todo es recapitulado y entregado al Padre (Ef 1,9-10). A Cristo se somete todo poder (Flp 2,9-11). Cristo está presente en la vida de los bautizados con su Espíritu (Rm 8,9). Cristo es la Luz del mundo (Jn 8,12), que desenmascara a la mentira y deshace todo sofisma (2Cor 10,4). Cristo vencerá, como último enemigo, a la muerte (1Cor 15,26).

Los planes de Dios se expresan en términos de llamada y respuesta libre, y de ahí la centralidad que se da en toda la historia de la salvación a la escucha. En Pablo, en concreto, a la escucha de la fe (Rm 16,26; Flp 2,17), que es vista como una apertura total a Dios y que se manifiesta en las obras de la caridad (St 2,14-17). Esta respuesta es libre, y a esta luz podemos leer la afirmación de que muchos son los llamados, pero pocos los escogidos (Mt 22,14). De hecho, todos son llamados (1Tes 4,7; 1Pe 1,15), pero no todos responderán a esa llamada. Este es el misterio del rechazo, en el que Pablo ahonda, con especial profundidad, en Rm 9-11.

2.2. La historia y los tiempos

El tiempo presente, el ahora, es tiempo de decisión, de crecimiento, de progreso, de perseverancia en la fe, de combate por la fe y con ella[17] y, también, de persecución y prueba (Ef 6,13). Es tiempo de demostrar con las obras aquello en lo que uno dice creer (Jn 15,13; 2Co 5,15; Flp 2,4), de llevar una vida digna del evangelio (Flp 1,27), de vivir como un hombre nuevo que deja atrás el viejo (Ef 4,20-24)[18]. En los escritos neotestamentarios se refleja el deslizamiento desde un gran interés inicial por el hecho mismo de la Parusía, fruto del entusiasmo producido por la Resurrección y por el contexto apocalíptico, que pone el acento en la retribución (1Tes 4,15), hacia una conciencia más clara de la invitación a implicarse en el momento presente y a vivir la historia (Flp 1,21-

17 1Co 15,58; 2Cor 6,2; Flp 3,12; 2Tim 4,7; cfr. Lc 18,8.

18 Jean-Noël Aletti, "La parabole du riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31)", *Scripta Theologica* 54 (2022): 719-735, doi: 10.15581/006.54.3.719-735.

25)[19], lo que no obsta para saberse ya en una etapa final, inaugurada por Cristo y por su presencia en nuestros corazones[20]. Siempre está de fondo la cercanía del Señor, pero esa cercanía pasa de centrarse en el cierre de la historia (*eschaton*) a fijarse en una presencia aquí y ahora: el Señor está ya aquí y nosotros estamos en el Señor, con la capacidad de vivir como resucitados (Col 3,1), aunque aún deba realizarse eso en plenitud. Las dos dimensiones no se contraponen: escatología realizada y plenitud por venir. Y esa presencia es también vivida como una dimensión presente de juicio[21].

Dicho esto, la comparecencia del "Día del Señor" en todo el Nuevo Testamento es continua: un Día que es Parusía de Cristo y, al mismo tiempo, juicio escatológico. Será el momento de la verdad, el momento de la destrucción de las tinieblas (Ap 22,5), de la muerte. El momento de la retribución (1Co 15,50-55). Solo el Padre sabe cuándo será (Mt 24,36). La actitud que se pide al creyente es la de vela en una auténtica y sincera implicación en la vida presente[22]. Que sea el momento de la verdad quiere decir que Dios retribuirá según lo que uno verdaderamente ha deseado y perseguido en esta vida (Lc 16,19-31; Rm 2,29). Hay personas que realmente han amado el mal y han despreciado el bien. Aun así, en la situación actual, en el estado de peregrinación, hay un velo que impide que sus decisiones sean definitivas en vida. Solo lo serán al final, cuando ese velo sea retirado y, entonces, se tome una decisión por Dios o sin Dios. La apostasía tiene un algo de "hoy y ahora" y un algo de definitivo. La ira de Dios se entiende en este contexto[23].

Ahora bien. La certeza de que Dios pondrá en algún momento punto final a esta etapa de la historia hace que surja esta pregunta: dicho final, ¿depende de algún acontecimiento de dicha historia o está fijado absolutamente por la voluntad de Dios? El libro del Apocalipsis dice que debe ser completado el número de los que acompañen a los mártires (Ap 6,11). La segunda Carta de Pedro dice que Dios tiene paciencia para que nadie se pierda y todos accedan a la conversión (2Pe 3,9). Es lo que podríamos llamar "el tiempo de la paciencia de Dios"[24]. A esto se suma el mandato de llevar el evangelio a todos los rincones del orbe

19 Santiago Sanz, *Alfa e Omega. Breve manuale di protologia ed escatologia* (Fede & Cultura, 2021), 217-221; Paul Foster, "The Eschatology of the Thessalonian Correspondence. An Exercise in Pastoral Pedagogy and Constructive Theology", *Journal for the Study of Paul and His Letters* 1 (2011): 57-82.

20 Javier Velasco, "La escatología en las dos Cartas a los Tesalonicenses", *Revista Catalana de Teología* 34 (2009): 143-166.

21 Jorge Juan Fernández, "La escatología de Pablo: Visión e interpretaciones", *Estudio agustiniano* 49 (2014): 343-362, doi: 10.53111/estagus.v49i2.163.

22 Mt 5,14; 2Tes 3,12; Flp 4,8; 2Pe 1,19.

23 Mt 3,7; Mc 16,16; Jn 3,18.36; 15,6; Rm 2,5; 5,9; Ef 5,6; Hb 4,3; Ap 6,16.

24 Joan Mesquida, "El tiempo de la paciencia de Dios", *Razón y fe* 275 (2017): 53-62.

(Mt 28,19): Dios quiere que todos se salven (1Tim 2,4), pero ¿cómo se puede creer sin haber oído hablar de Cristo? (Rm 10,14-17). Dios ha fijado una "plenitud" de personas (¿un número?) para poner punto final a la historia y, mientras tanto, está en nuestra mano traerlas al mundo y hacer que oigan el evangelio las más posibles, y que lo acojan y perseveren en su propósito. Y esto quiere decir que, por voluntad de Dios, en cierto modo también nosotros tenemos algo que ver con el momento el que se dé el desenlace final de esta etapa de la historia. Satanás buscará obstaculizar esto por todos los medios (1Pe 5,8).

2.3. La acción del mal

Las referencias a la acción del Maligno entre los hombres, en concreto por medio de la mentira, la seducción y el engaño (Ef 6,11), son continuas en el Nuevo Testamento, llegando a una identificación total entre el diablo y la mentira (Jn 8,44). De un modo muy particular, tanto en los escritos paulinos como en los joánicos, la mentira expresa la identidad del que se opone a los planes de Dios para el hombre, sobre todo negando a Dios y ofreciendo sustitutos de Cristo (1Jn 2,22), con las consecuencias que esto tiene en el comportamiento (Ga 1,8; Col 2,4-8). Estos sustitutos son ídolos: imágenes falsas de Cristo, falsos representantes de Cristo, tradiciones humanas (1Tim 1,3-7), sustitución de Cristo por unas prácticas ascéticas. Es un cambio del Dios vivo por los elementos del mundo, por algo muerto, con apariencia de vivo, o que se puede controlar según el propio gusto. Hay un antagonista de Cristo, que busca suplantarlo y, de ahí, la generalización del término "anticristo" como el que niega a Cristo e intenta ponerse en su lugar, y que no necesariamente hace referencia a una sola persona (1Jn 2,18). De hecho, este término puede identificarse sin problema con los diversos "mediadores" del Maligno, que incluso actúan desde el mismo cuerpo eclesial[25], falsos maestros con falsas enseñanzas, que quieren hacer pasar por verdaderas: "Incluso de entre vosotros mismos surgirán algunos que hablarán cosas perversas para arrastrar a los discípulos en pos de sí" (Hch 20,30; 1Jn 2,19).

El diablo hace a estos "mediadores" partícipes de su fuerza, de su capacidad de engaño, de su astucia, de unas artes maliciosas, con las que intenta imitar a Dios, dar la apariencia de que es Dios el que está obrando, de que es de Dios lo que se ofrece y promete, con la intención de seducir y de formar su propio "cuerpo", un grupo de seguidores que le adoren como si fuera Dios. Pero se trata de ficción de poder, que se ampara en los deseos ocultos, en las concupiscencias,

25 Enrico Norelli, "Anticristo", en *Temi teologici della Bibbia*, ed. por Romano Penna, Giacomo Perego, Gianfranco Ravasi (San Paolo, 2010), 58-63.

en las malas inclinaciones que hay en los corazones (2Pe 3,3): "vendrá un tiempo en que no soportarán la sana doctrina, sino que se rodearán de maestros a la medida de sus propios deseos y de lo que les gusta oír; y, apartando el oído de la verdad, se volverán a las fábulas" (2Tim 4,3-4). Aquí se encuentra la batalla: el ya saciado se cierra a la escucha, y de ahí que la táctica del que quiere apartar al hombre de su camino se concentre en el ofrecimiento de honores y bienes, como se expresa en el pasaje de las tentaciones (Mt 4,1-11), tema central en el Apocalipsis (Ap 18,11-19). El olvido voluntario y la escucha interesada abren al poder seductor de la falsedad y el engaño.

En su expresión más extrema, lo que más daño puede hacer al hombre no es la persecución externa, pudiendo ser esta muy dolorosa, o la debilidad que lleve a la infidelidad del pecado, sino el transmutar la mentira por la verdad, esto es, llamar bueno a lo malo. El autoengaño, con todo el poder destructor de la decisión libre y consciente. Lo verdaderamente destructor es rechazar a Dios y escuchar al Maligno, hacerse hijo del padre de la mentira (Jn 8,44): "tienen aprisionada la verdad en la injusticia" (Rm 1,18); "cambiaron la verdad de Dios por la mentira" (Rm 1,25); "el engaño de los hombres" y "la astucia que lleva al error" (Ef 4,14). Quien llame verdad a la mentira, se cerrará voluntariamente el camino de la salvación. Es en la mentira en la que se encuentra el origen de toda rivalidad y violencia entre los hombres[26]. Esta "actividad" forma parte esencial de la identidad del diablo[27].

Ahora bien, quien se pone en manos del pecado, cuando llegue el juicio merecerá por ello un castigo, entendido este como la consecuencia de haberse alejado de Dios, camino de salvación. Satanás es quien se arrogará como tarea la de acusar al pecador ante Dios, después de haberle incitado a rebelarse contra Él. La capacidad de engaño que tiene el diablo hace que el hombre, sin la ayuda de Dios, no pueda desenmascararlo. Y al final este será el drama, un auténtico misterio: Dios es reconocible por la revelación natural y por ley inscrita en los corazones (Rm 1,19; 2,15), aunque estas vías pueden estar veladas; sin embargo, con Cristo ya no hay excusa, ante él uno debe decidirse libremente con un sí o con un no.

Las cartas Pastorales pivotan sobre la noción de la verdad como fe recta, sana doctrina, que es la que salva. De aquí lo determinante de la perseverancia

26 Javier López, "La acción de engañar en el Apocalipsis de Juan", *Gregorianum* 87 (2006): 5-24. Recomiendo leer aquí Romano Guardini, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo* (Cristiandad, 2008), 601-675, séptima parte del libro, titulada "Tiempo y eternidad", y dedicada al libro del Apocalipsis.

27 Heinrich Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Herder, 1958), 11-36.

en la verdad. Satanás y los suyos buscan, en último término, que los que han creído, se alejen voluntariamente de la fe que aceptaron en su día (1Tim 4,1). En Cristo hemos recibido las armas (en cuyo corazón está la fe) que nos permiten vencer los engaños del Maligno (Ef 6,10-20), pero eso no evita que siga habiendo batalla y que debamos elegir libremente por quién nos decidimos. El diablo, que, de algún modo, entiende que la historia va hacia un fin ineludible desde la encarnación y la resurrección de Cristo, y se ve derrotado, aumenta su presión sobre los hombres, actúa cada vez de una forma más abierta y patente, también en la medida en que hay personas que lo escuchan, y esto hace especialmente importante la vigilancia. En todo caso, los escritos neotestamentarios traslucen la seguridad de que el mal siempre estará atado, de que nunca actuará a sus anchas (Ap 20,1-3; cfr. 12,9).

2.4. La pedagogía divina

Dios llevará a cumplimiento lo que ha comenzado: llama, suscita, acompaña y ayuda en una respuesta por la que nosotros también debemos trabajar (Flp 1,6.29; 2,13). Es la certeza que permea, en concreto, la Carta a los Filipenses, y que es fundamento de la alegría del cristiano. Ese Dios, que está en el inicio de todo buen deseo y que da la fuerza para realizarlo, lleva a cabo una sabia pedagogía para que se haga realidad su designio de amor. Esta presencia providencial de Dios en la historia del hombre debe, por un lado, traer luz y despertar deseos y, por otro, dar una defensa ante las hostilidades y ofrecer un camino de retorno. Todos estos elementos solo pueden ser unidos por la sabiduría divina, a menudo de forma desconcertante. Es en este contexto en el que se sitúan las reflexiones de Pablo sobre el papel de la Ley mosaica y, yendo más adelante, la predicación de Jesús en parábolas, una predicación oscura que busca poner al descubierto lo que hay en los corazones de los hombres y animar a la conversión y a la confianza (Rm 6,23)[28].

Hay gente que ama la oscuridad. Hay gente que desprecia. Ni a éstos condena Dios hasta el final, cuando tomen una decisión definitiva. El mal actúa ya, pero no tiene poder total sobre las personas, está contenido. Así, uno puede ponerse en sus manos engañado y desengañarse cuando ese mal sea revelado. También las persecuciones tienen aquí su lugar: hacen grandes a los que quieren creer y endurecen a los que no quieren, paradójicamente en aras de su posible conversión.

28 Cfr. Mt 13,14-15; Mc 4,11-12; Lc 8,9-10; Hch 28,25-27, que citan Is 6,9-10.

IV. EL *KATECHON* DE 2TES 2,6-7: UNA VISIÓN CANÓNICA

En el apartado anterior se ha dibujado un cuadro general de las líneas que trazan el tapiz sobre el que leer 2Tes 2,6-7. Pasamos ahora a ver directamente ese texto.

1. UN PARALELISMO ANTITÉTICO Y ASIMÉTRICO

No es difícil percibir en una primera lectura de 2Tes 2,1-12 un paralelismo entre Cristo y las fuerzas del mal, presente en toda la carta. Este paralelismo no es solo antitético, sino que también es asimétrico, como ya vemos, por ejemplo, en otros escritos paulinos: Adán y Cristo, en Romanos; Moisés y Pablo, en 2Corintios, en los que la asimetría se ve en que no hay una equiparación posible entre los paralelos, ya que la acción de Cristo es infinitamente superior a la de su antítesis. Esto lo vemos en nuestro pasaje en el hecho de que se presenta a Cristo como Señor de la historia, y en la afirmación de su victoria final sobre el mal sin combate alguno, con su sola presencia, con su sola palabra:

Misterio de Cristo y llamada Presencia y acción: obra oculta	Misterio de la iniquidad Ya en acto: obra oculta y retenida
Fe que crece (1,3)	No conocen ni obedecen el evangelio (1,8)
Fe en la verdad (2,13)	No creen en la verdad, no la aman (2,10.12)
Todos los que creyeron (1,10)	Creen en la mentira, apostasía (2,3)
Caridad que rebosa (1,3)	Perversos y malvados, sin fe (3,2)
Paciencia y fe (1,4), sin cansarse (3,13)	Ociosidad, curiosidad (3,11)
Deseos de bien y de fe (1,11)	Complacencia en la injusticia (2,12)
Acción santificadora del Espíritu (2,13)	Acción de Satanás (2,9), Maligno (3,3)
Venida de Cristo y Encuentro (1,10; 2,1)	Manifestación del inicuo (2,6.8)
Con los ángeles de su poder (1,7)	Hombre de la iniquidad (2,3)
Venida majestuosa (2,8)	Venida con ostentación (2,4)
Mostrarse admirable (1,10)	Se opone y muestra como Dios (2,4)
Poder: destruye con su boca (2,8)	Poder: falsedades y engaños (2,9.10)

Primicias para la salvación (2,13)	No salvación, los que se pierden (1,10)
Descanso (1,7)	Condena (2,12)
Consuelo eterno y esperanza (2,16)	Castigados con pena eterna (1,9)
Siempre con él (1Tes 4,17)	Alejados de su presencia (1,9)
Glorificados (1,12; 2,14)	Lejos de la gloria de su poder (1,9)

En este cuadro de opuestos, casi de extremos, muy del gusto paulino, hay unas líneas de fuerza, relacionadas entre ellas. Un estudio semiótico, que aquí ahora no realizaré, las pondría claramente de manifiesto. El trasfondo general es la llamada divina (2Tes 1,11). Sobre este tapiz está, por un lado, la salvación, estrechamente ligada con la fe en la verdad y con la consiguiente caridad. Por otro, la condena, estrechamente relacionada con la mentira y la falsedad y con la consiguiente maldad. La salvación se presenta como un juicio de Cristo sobre la fe y las obras de la persona. Esta salvación es un estar con Cristo para siempre, descanso y consuelo eterno. La condena, que se presenta como la consecuencia del rechazo, es un alejamiento de la presencia de Cristo, con la consiguiente pena que eso provoca. Esto es señal del justo juicio de Dios (2Tes 1,5). En el camino histórico del llamado hay una ayuda para creer y para amar y, al mismo tiempo, una acción que aleja de la fe y del amor. En ambos casos, en su origen hay una persona, Cristo o el Maligno, cuya actuación es directa o a través de la fuerza que comparten con otros.

2. EL *KATECHON* Y LA PROVIDENCIA DIVINA

2.1. Llamada-respuesta

En el conjunto de la historia de la salvación nos encontramos con el esquema básico "llamada-respuesta". Este es punto de partida firme de la correspondencia epistolar con los de Tesalónica[29]. La llamada, hecha con poder, con el Espíritu Santo (1Tes 1,5; 2,13), es a estar con el Señor siempre: esto es la santidad (1Tes 4,3.7). La respuesta comienza con la fe (1Tes 3,8; 5,24), se hace realidad en la caridad (1Tes 2,7-12; 3,6; 4,9), se consolida gracias a la esperanza (1Tes 1,3; 2Tes 2,16). La fe tiene su punto firme en Cristo, en el conjunto de todo su misterio. La caridad se demuestra en las obras con los hermanos y en la laboriosidad (1Tes 4,11; 2Tes 2,13). La esperanza se ancla en la convicción de la Parusía, con todo lo que ello puede implicar, para vivos y muertos: victoria,

29 1Tes 1,4; 2Tes 1,11; 2,13.14.

juicio, retribución, encuentro, consuelo, descanso[30]. La respuesta, que es un camino de progreso continuo (1Tes 4,1.10; 2Tes 1,3), se apoya en una fe sincera en el evangelio de la verdad (1Tes 1,9). Esto comporta dejar atrás al hombre viejo y permanecer en vela, sin engañarse (1Tes 4,4-8; 5,4-8). Las Cartas a los Tesalonicenses están dirigidas a personas que han abrazado la fe, y es con esa clave con la que deben ser leídas.

2.2. Olvido y desvío

En su caminar el cristiano no solo se encuentra con el cansancio, sino también con la acción de las fuerzas del mal que pretenden apartarle de su propósito, de la fe recibida[31]. Esta actuación del Maligno no tiene como punto de mira directo la violencia, sino, fundamentalmente, la seducción (1Tes 3,5) por medio de la apariencia, los engaños y la mentira. Esto lo lleva a cabo a través de "mediadores", imitando así la forma de obrar de Dios en el mundo, a los que hace partícipes de su poder aparente. Estos "mediadores" son los que, movidos por motivos humanos, además de intentar desviar con el engaño (1Tes 2,3.5-7; 2Tes 2,2), desde dentro del cuerpo eclesial especialmente, están en el origen de las tribulaciones que sufren los fieles. Esta acción del mal, que actúa tergiversando la verdad, mezclándola con mentiras, oscureciéndola con vana palabrería, tiene especial efecto en aquellos que, en el fondo de su corazón, rechazan el evangelio, no aman la verdad y se complacen en la injusticia (2Tes 1,8). En último término, el diablo y los suyos buscan sustituir a Cristo por medio de engaños, e incluso ser aceptados como mediadores de la "verdad" (2Tes 2,8-12). Cuando menos, lo que consiguen es enfriar la caridad de los fieles, como ocurre en los ociosos y chismosos (2Tes 3,6-12). Esta acción del mal refleja una dinámica que se repite continuamente y que todos pueden reconocer como propia de su tiempo[32].

2.3. Juicio y retribución

Esta lejanía respecto a Dios, más o menos consciente, tiene unas consecuencias no solo aquí y ahora, sino también escatológicas. A esta etapa de la historia Dios le pondrá un final, y con él habrá un juicio y una sentencia, que también afectará a las fuerzas del mal (2Tes 1,5; 2,8). Cuando se cumpla el tiempo,

30 1Tes 1,10; 3,13; 4,13-5,11; 2Tes 1,5.7; 2,1.17.
31 1Tes 1,6; 2,2; 2Tes 1,4; 2,3-4; cfr. 2Tes 2,15; 3,3
32 Sanz, *Alfa e Omega*…, 223.

cuando llegue la plenitud pensada por el Padre (1Tes 5,2), entonces se manifestarán el Impío, a las claras, con todo su poder oscuro (que es de acusación y reclamación de los "suyos", de los apóstatas en vida: los engaña para después acusarlos), y Cristo, con todo su poder luminoso, ambos con los suyos (1Tes 4,15; 2Tes 1,7.10), para el juicio definitivo. La mentira se verá como lo que es. Pero muchos comprobarán que, en el fondo de su corazón, la aman, y se decidirán por ella. Todos deberán tomar una última decisión, que no será sino el decantar de una vida. Y vendrá la gran apostasía final, con carácter de rebeldía, quedando patente a todos quién ha amado el mal y se ha complacido en la injusticia (2Tes 2,12; 3,2), y quién ha amado la verdad (2Tes 1,10). La Parusía será desvelación. Y tendrá como consecuencia salvación o perdición (condena, ira de Dios) (2Tes 1,9). Desde la encarnación, la actividad del diablo no ha dejado de intensificarse, al darse cuenta de que lo tenía todo perdido.

2.4. Providencia divina

Aunque las Cartas a los Tesalonicenses hablan de Parusía, Cristo nunca ha dejado de estar presente en este mundo. Así pasa también con el Impío (2Tes 2,7). Uno actuando de una forma velada, otro de una forma oculta. Uno para la salvación: para hacernos dignos de la vocación, para que podamos hacer realidad los deseos de hacer el bien y practicar la fe (2Tes 1,11; 3,5). Otro para la perdición. La actuación del mal, en todo caso, está "retenida" por Dios mismo, que es quien tiene verdadero poder. Muchas de las propuestas sobre la identidad del *katechon*, como fuerza y como personas, confluyen aquí: el Espíritu Santo, un ángel (san Miguel, para algunos), el mismo Pablo o la predicación del evangelio, una fuerza o una persona que garantiza una ley (según un orden objetivo), todos ellos son representantes o garantes del Dios de la verdad, de la luz que ata a la mentira, que le impide seducir por completo a los hombres. La decisión de los hombres por la mentira siempre va a tener una dimensión de culpabilidad, aunque, en la medida en que se predique la verdad del evangelio (1Tes 1,8) y se defienda un orden respetuoso de la ley natural, creacional, a la mentira se le quitará fuerza y será más difícil que se pueda hablar de ignorancia invencible, usando una terminología moderna. Mientras llega la Parusía, Dios permite actuar al misterio de la iniquidad por respeto de nuestra libertad. Es en las decisiones del día a día entre el bien y el mal donde uno puede crecer en el amor y donde puede demostrar en quién cree y qué es lo que realmente desea. En este camino, que nunca está cerrado hasta el final, la conversión es siempre una posibilidad. Para recorrerlo contamos con la ayuda del Espíritu divino (1Tes 5,8) y de los demás cristianos (1Tes 3,2.10; 5,12-22). Dios se apartará solo ese Día,

el día del juicio, después de habernos dado la luz de Venida gloriosa de Cristo, porque la retribución necesita de una decisión personal última, estando cara a cara ante las dos vías: sin Dios o con Él.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aletti, Jean-Noël. "La parabole du riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31)". *Scripta Theologica* 54 (2022): 719-735. doi: 10.15581/006.54.3.719-735.

Best, Ernest. *A Commentary on the 1st and 2nd Epistle to the Thessalonians*. Baker Academic Publishing Press, 1972.

Bauder, Wolfgang. "Caída". En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, I, editado por Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard. Sígueme, 1990.

Biguzzi, Giancarlo. *Paura e consolazione nell Apocalisse*. 2.ª ed. Edizioni Dehoniane Bologna, 2017.

Boring, Eugene. *I & II Thessalonians: A Commentary*. Westminster John Knox Press, 2015.

Boulnois, Olivier. *San Pablo y la filosofía. Una introducción a la esencia del cristianismo*. San Pablo, 2025.

Bruce, Frederick F. *1 & 2 Thessalonians*. Word Books Publishers, 1998.

Carbajosa, Ignacio. *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento*. Verbo Divino, 2011.

Cesarale, Enrichetta. *«Figli della luce e figli del giorno» (1Ts 5,5). Indagine biblico-teologica del «giorno» in Paolo*. PUG, 2014.

Fabris, Rinaldo. *1-2 Tessalonicesi*. Paoline, 2014.

Fee, Gordon D. *The First and Second Letters to Thessalonians*. Eerdmans, 2009.

Fernández, Jorge Juan. "La escatología de Pablo: Visión e interpretaciones", *Estudio agustiniano* 49 (2014): 343-362. doi: 10.53111/estagus.v49i2.163.

Foster, Paul. "The Eschatology of the Thessalonian Correspondence. An Exercise in Pastoral Pedagogy and Constructive Theology". *Journal for the Study of Paul and His Letters* 1 (2011): 57-82.

Gianotto, Claudio. "Sull'interpretazione di 2Ts 2,6-7 nei Padri della scuola antiochena tra IV e V secolo". *Politica e religione* 2 (*Il Katéchon [2Ts 2,6-7] e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*) (2008/2009): 57-65.

Guardini, Romano. *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*. Cristiandad, 2008.

Gupta, Nijay K. *1-2 Thessalonians*. Cascade Books, 2016.

Helewa, Giovanni. "Un ministero paolino: consolare gli afflitti". *Teresianum* 44 (1993): 3-51.

Holloway, Paul A. *Consolation in Philippians. Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*. Cambridge University Press, 2001.

Holloway, Paul A. "Left Behind: Jesus' Consolation of His Disciples in John 13,31-17,26". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 96 (2005): 1-34.

Iacoviello, Gildo. "La consolazione di Dio nelle prove del ministero esempla in 2 Cor 1,3-11". *Collectanea Philologica* 19 (2016): 27-43.

López, Javier. "La acción de engañar en el Apocalipsis de Juan". *Gregorianum* 87 (2006): 5-24.

Luckensmeyer, David & Neil, Bronwen. "Reading First Thessalonians as a Consolatory Letter in Light of Seneca and Ancient Handbooks on Letter-Writing". *New Testament Studies* 62 (2016): 31-48. doi: 10.1017/S0028688515000351.

Malherbe, Abraham J. *The Letters to the Thessalonians. A New Translation with Introduction and Commentary*. Yale University Press, 2000.

Marshall, I. Howard. *1 and 2 Thessalonians*. Eerdmans, 1983.

Mesquida, Joan. "El tiempo de la paciencia de Dios". *Razón y fe* 275 (2017): 53-62.

Metzger, Paul. *Katechon. II Thess 2,1 — 12 im Horizont apokalyptischen Denkens*. Walter de Gruyter, 2005.

Nicklas, Tobias. *Der zweite Thessalonicherbrief*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

Norelli, Enrico. "Anticristo". En *Temi teologici della Bibbia*, editado por Romano Penna, Giacomo Perego, Gianfranco Ravasi. San Paolo, 2010.

Parrilla, Desiderio. "La polémica de la teología política y su vigencia actual". *Cauriensia* 14 (2019): 387-405. doi: 10.17398/2340-4256.14.387.

Redalié, Yann. *La deuxième Épître aux Thessaloniciens*. Labor et Fides, 2011.

Richard, Earl J. *First and Second Thessalonians*. The Liturgical Press Collegeville, 1995.

Sanz, Santiago. *Alfa e Omega. Breve manuale di protologia ed escatologia*. Fede & Cultura, 2021.

Schlier, Heinrich. ἀφίστημι, ἀποστασία, διχοστασία. En *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, editado por Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Paideia, 1965.

Schlier, Heinrich. *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*. Herder, 1958.

Spicq, Ceslas. *Note di lessicografia neotestamentaria*. Volume I. Paideia, 1988.

Staab, Karl. *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*. Aschendorff, 1933.

Thiselton, Anthony C. *1 and 2 Thessalonians through the Centuries*. Wiley-Blackwell, 2011.

Velasco, Javier. "La escatología en las dos Cartas a los Tesalonicenses". *Revista Catalana de Teología* 34 (2009): 143-166.

Weima, Jeffrey. A. D. *1-2 Thessalonians*. Baker Academic, 2014.

Juan Luis Caballero García
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Campus universitario s/n
31009 Pamplona, Navarra (España)
https://orcid.org/0000-0001-8253-5751

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 707-721, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.707

¿QUIÉN DIJO «KATEJÓN»? CONTEMPLAR E INTERRUMPIR LA ACCIÓN FRENTE A LA ACELERACIÓN SOCIAL

WHO SAID 'KATEJÓN'? CONTEMPLATING AND INTERRUPTING ACTION IN THE FACE OF SOCIAL ACCELERATION

ALFONSO GALINDO HERVÁS
Universidad de Murcia

Recibido: 30/07/2025 Aceptado: 22/09/2025

RESUMEN

El objetivo de este artículo es desarrollar una breve historia conceptual de la aceleración (tanto de la experiencia, como del concepto) y de una posible estrategia para hacer frente y resistir sus efectos más alienantes. Para ello, se identifica la genealogía teológica del concepto de aceleración y de los recursos para combatirla (que son remitidos al concepto de katejón). Por lo que se refiere a la aceleración, se recurre a argumentos de Kojève y Koselleck, entre otros autores. En cuanto a la estrategia de resistencia, se examina la propuesta de Giorgio Agamben; se expone su tesis sobre la necesidad de derribar todo katejón y se sostiene que su propuesta anti-institucional es insuficiente para resistir los efectos alienantes de la aceleración social.

Palabras clave: presentismo, aceleración, katejón, Estado, institución, inoperatividad, uso.

ABSTRACT

The aim of this article is to develop a brief conceptual history of acceleration (both the experience and the concept) and a possible strategy for coping with and resisting its most alienating effects. To this end, the theological genealogy of the concept of acceleration and of the resources to combat it (which are referred to the concept of katejon) is identified. As far as acceleration is concerned, the arguments of Kojève and Koselleck, among other authors, are used. As for the strategy of resistance, the proposal of Giorgio Agamben is examined. His thesis on the need to overthrow all katejon is presented and it is argued that his anti-institutional proposal is insufficient to resist the alienating effects of social acceleration.

Keywords: presentism, acceleration, katejon, State, institution, inoperativeness, use

I. PRESENTISMO Y ACELERACIÓN

Que los grandes conceptos (jurídicos, políticos, históricos y económicos) contemporáneos son fruto de una secularización de pasados conceptos teológicos –en otras palabras, tienen una genealogía que remite su intensión al archivo de la teología— es algo generalmente asumido en la filosofía política contemporánea desde la propuesta del teorema de la secularización por parte de Carl Schmitt[1]. Que haya habido cuestionamientos de tal tesis (el más famoso de ellos, debido a Hans Blumenberg)[2] no ha impedido el rendimiento epistemológico del teorema desde Michel Foucault a Giorgio Agamben, pasando por Jacob Taubes o Walter Benjamin.

Más allá de la legítima *curiositas* del investigador que desarrolla una arqueología filosófica con el mero fin de identificar las herencias semánticas teológicas de conceptos actuales, el rendimiento filosófico del teorema es mayor: no solo aumenta la inteligibilidad de los conceptos, sino que posee dimensión normativa, crítica. Ello es así porque, como argumentó Reinhart Koselleck, los conceptos no solo son índices de experiencias históricas, sino también factores, esto es, cristalizan en nuestras constituciones, determinan políticas, bloquean otras y son objeto de lucha por la hegemonización de un significado, esto es, de un uso de ellos.

1 Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, en *Teología política* (Madrid: Trotta, 2009), 17.

2 Francisco León, "El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval", *Cauriensia* XII (2017): 467-489.

Esta breve introducción debe servir como marco de intelección del alcance que se pretende en este texto. Voy a desarrollar una breve historia conceptual de la aceleración, de sus efectos, de los retos que estos plantean y de las formas de responderles. Naturalmente, me refiero a la experiencia (y al concepto) de aceleración de la vida de los hombres (de la aceleración social a todos los niveles e implicaciones) a partir de la Modernidad. En dicha historia va a resultar explicativo mostrar el *arjé* teológico tanto de la propia aceleración, como de los antídotos frente a ella, que ya desde el inicio podemos remitir al concepto de *katejón*.

***

La experiencia de la aceleración social ha sido remitida a su arcano teológico por Reinhart Koselleck. A su juicio, la misma puede comprenderse como una secularización de la expectativa cristiana del tiempo final. Mientras que hasta el siglo XVI la sociedad cristiana vivía tanto en la espera de los últimos tiempos como en su demora, y concebía el acortamiento del tiempo como obra de Dios, los revolucionarios concibieron la aceleración como tarea humana[3]. Es significativo que Koselleck advierta de que determinados fenómenos de aceleración han alcanzado un grado que conlleva la posibilidad de que el hombre aniquile las condiciones de su existencia. Ello explica su argumento a favor de la plausibilidad de fortalecer los factores de estabilización y los condicionamientos naturales de la existencia.

Más allá de lo que nos informa sobre la naturaleza de la aceleración social su arcano teológico, es posible clarificar dicha experiencia con ayuda de tres categorías propuestas por el propio Koselleck y por François Hartog.

Las categorías "espacio de experiencia", "horizonte de expectativa" y "régimen de historicidad" son idóneas para identificar algunos de los presupuestos e implicaciones de las formas de experiencia y de los diferentes regímenes historiográficos. Las dos primeras fueron propuestas por Koselleck para explicar la dimensión normativa del tiempo histórico, tanto sincrónica como diacrónicamente. "Tiempo histórico" es el concepto con el que nombra la experiencia moderna de un tiempo emancipado de los presupuestos naturales y dependiente de la acción humana. La tesis de Koselleck es que la temporalidad moderna conllevó tanto el fin de la capacidad orientadora de la acción por parte del espacio de experiencia (que no es sino el pasado presente), como la indeterminación del

3 Reinhart Koselleck, "Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización", en Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* (Valencia: Pre-Textos, 2003), 55-59.

horizonte de expectativas (que no es sino el futuro presente)[4]. Dicha distancia entre experiencias y expectativas culminó en quiebra total con la intensificación de la experiencia de la aceleración, reforzada por la lógica capitalista y la extensión de la mecanización.

El concepto de régimen de historicidad permite explicar el vínculo entre, por un lado, esa separación de las expectativas respecto de las experiencias y, por otro, la aparición de la experiencia de la aceleración. El concepto alude a los modos que tiene una sociedad de relacionar entre sí el pasado, el presente y el futuro; o, en otras palabras, al sentido que una sociedad confiere a su pasado, a su presente y a su futuro[5]. Hartog ha diagnosticado que el actual régimen de historicidad es diferente del moderno, que se habría caracterizado por la presencia y eficacia del futuro en el presente. Dicho régimen, cuya esencia fue la utopía y la orientación a un futuro abierto, quedó inaugurado en 1789 y terminó entre 1968 y 1989, con el fin del proyecto político que encarnaba la última gran alternativa utópica al orden capitalista hegemónico. El acontecimiento histórico en el que cristalizó (como índice y factor) dicho fin fue, obviamente, la Caída del Muro de Berlín.

Si, como argumentó Koselleck, el pasado fue abandonado como fuente de sentido en la Modernidad y, como argumenta Hartog, el futuro ha quedado clausurado, lo que emerge es un régimen en el que el presente se afirma soberano y totaliza todo sentido, incluso el que procede del pasado y del futuro, es decir, del espacio de experiencia y del horizonte de expectativa. Por ello pueden convivir simultáneamente las tres temporalidades, pero no hay más experiencia ni más expectativa que la circunscrita al propio presente[6].

La falta de pasado y de futuro conlleva una inflación presentista cuyo índice más evidente es la experiencia de la aceleración. Una aceleración ensimismada, ayuna de proyectos y ahíta de consumo y de acumulación de experiencias. Incluso el masivo consumo de recuerdos que compensen la falta de pasado y proporcionen estabilidad y orientación es impotente, pues se trata de recuerdos deficitarios de marcos de inteligibilidad y sentido. En otras palabras, el régimen

4 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), 59, 335.

5 François Hartog, *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencia del tiempo* (México: Universidad Iberoamericana, 2007), 132.

6 De manera afín a Hartog, Gumbrecht ha hablado de "presente dilatado" o "lento presente": Hans U. Gumbrecht, *Lento Presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico* (Madrid: Escolar y Mayo, 2010), 36.

presentista y la vida acelerada destinan a los individuos a una impermeabilidad respecto de toda experiencia del pasado.

***

La teoría que antes diagnosticó los efectos patológicos de la vida acelerada en las sociedades contemporáneas fue la de Alexandre Kojève. En el ensayo *Introducción a la lectura de Hegel*, redactado entre 1933 y 1939, propuso un análisis de la naturaleza dialéctica y acelerada de la historia en virtud de la cual el proceso de desarrollo de la conciencia humana (que busca libertad, autoconocimiento y reconocimiento) se dirige a una resolución final en la que todas las contradicciones son superadas en una sociedad que reconoce la libertad de todos, no existiendo en ella ni conflictos ni, por ello, necesidad de nuevas síntesis. Como afirma Cacciari, en esta tesis Kojève secularizaba la idea central de la escatología cristiana[7]. El lado patológico de tal situación es que en ella los hombres, totalmente satisfechos, carecen de objetivos y de motivación, reduciéndose a consumidores pasivos, carentes de vitalidad y creatividad.

La originalidad de esta tesis radica en poner el foco en la aceleración con que se producen las innovaciones tecnológicas y los cambios sociales que finalmente conducen al estancamiento[8]. A medida que estas innovaciones se suceden a un ritmo cada vez más rápido, la humanidad pierde la capacidad de asimilar estos cambios de manera significativa. Esto conduce a una alienación generalizada en la que los individuos se sienten extraños ante su entorno y respecto de sí mismos.

***

Existe una abundante literatura que ha identificado y analizado los efectos patológicos de la aceleración. Aquí es imposible hacer justicia a ella. Me limitaré a una somera presentación de dos teorías especialmente significativas.

Desde un enfoque desarrollado con categorías propias de la filosofía, la teoría crítica y los estudios culturales, Mark Fisher ha identificado en el capitalismo neoliberal el gran factor de la aceleración de la vida en las sociedades actuales, ha caracterizado de manera original sus efectos alienantes y ha propuesto formas de emanciparse de ellos que se alejan de las tradicionales estrategias de la izquierda, que considera obsoletas. Su pensamiento debe enmarcarse en el archivo

7 Massimo Cacciari, "Prefazione", en Cristiano Vidali, *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione* (Milano: Mimesis, 2020), 9-16.

8 Vidali, *Fine senza compimento*, 187ss.

teórico del aceleracionismo, que incluye una serie de posiciones teóricas sobre el sistema capitalista de las sociedades desarrolladas del siglo XXI[9].

Fisher acuñó dos conceptos para pensar la parálisis procurada por la lógica del capitalismo y, en esta medida, el reto al que hay que enfrentarse: realismo capitalista y hauntología. Con el primero argumenta que la ideología neoliberal ha penetrado todos los aspectos de la vida y ha logrado instalar la creencia generalizada en la imposibilidad de hallar una alternativa viable al capitalismo. A su juicio, la cultura, en lugar de ser un campo de innovación y resistencia, ha sido secuestrada por la lógica del mercado, perpetuando un estado de estancamiento en el que parece imposible imaginar otro mundo. En cuanto al concepto de hauntología, alude a la cancelación de expectativas diferentes a la mera repetición del capitalismo y las consecuencias mentales que ello acarrea en la sociedad. El capitalismo neoliberal ha cancelado el futuro y ha dejado a la sociedad atrapada en un estado perpetuo de presente, donde lo nuevo es solo una repetición de lo viejo.

Fisher no solo ha identificado los efectos sociales del capitalismo, sino que también ha analizado su impacto en la subjetividad[10]. Sostiene que el neoliberalismo ha colonizado la vida interior de las personas, promoviendo una forma de subjetividad orientada al rendimiento. Esta invasión de la lógica capitalista en la vida cotidiana ha llevado, por un lado, a lo que llama "depresión hedónica", un estado en el que la búsqueda constante de placer y éxito genera agotamiento y malestar. Por otro, a un estado de ansiedad constante derivado de que las personas sienten que nunca hacen lo suficiente.

Su propuesta, que aquí solo cabe esbozar, pasa por construir una gran ficción alternativa a la ficción sublimadora y transubstanciadora (de objetos banales en sublimes) capitalista para contribuir a forjar políticas emancipatorias[11].

9 Sobre el contexto teórico de la vanguardia estético-política de finales de los años 90, y específicamente sobre la producción de la Cybernetic Culture Research Unit, a los que cabe remitir el aceleracionismo, cf. Edmund Berger, *Aceleración. Corrientes utópicas desde Dadá a la CCRU* (Madrid: Enclave de libros, 2022).

10 Cf. Mark Fisher, *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, (Buenos Aires: Caja Negra, 2018).

11 Mark Fisher, "Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible: los interrumpidos sueños aceleracionistas de la cultura popular", en Armen Avanessian y Mauro Reis (Eds.), # *Aceleracionismo: Estrategias para una Transición Hacia el Postcapitalismo* (Buenos Aires: Caja negra,2017); Mark Fisher, "Post-Capitalist Desire", en Federico Campagna y Emanuele Campiglio (eds.), *What are We Fighting For* (London: Pluto Press, 2012), 180;"Left Hyperstition 2: Be Unrealistic, Change What's Possible", *K-Punk* blog, 29/11/2005.

Así mismo, propone intensificar las contradicciones del capitalismo, identificar deseos que este no puede satisfacer y fomentar alternativas novedosas[12].

Desde un enfoque sociológico, pero igualmente con vocación normativa, Hartmut Rosa ha desarrollado una teoría de la aceleración social orientada a analizar por qué nuestras vidas no son buenas y cómo enfrentarse a ello. Su tesis es que en las sociedades modernas las vidas están reguladas por regímenes temporales que no están determinados éticamente, son invisibles y despolitizados. Y el régimen que los unifica a todos es el de la aceleración. Rosa interpreta los procesos de aceleración como síntomas y consecuencias de que las sociedades modernas necesitan crecer acelerada e incesantemente para mantener su *statu quo*. Desde la Ilustración hasta finales del siglo XX esta característica se interpretó positivamente por su relación con el progreso. Hoy, por el contrario, se constata que el crecimiento ya no contribuye a aumentar la autonomía y que el aumento de relaciones con el mundo no contribuye a incrementar la conexión con él. La consecuencia es la ausencia de un horizonte de objetivos y la alienación[13]. La aceleración social nos aliena de nuestra capacidad de apropiarnos del mundo y tampoco nos ofrece medios de reconciliación, sino que revierte en nosotros mismos los fracasos.

A partir de este diagnóstico, Rosa propone un tipo de relación con el mundo que denomina "resonancia"[14]. Esta implica una asimilación transformadora del mundo[15]. Entre las esferas y experiencias donde cabe tener experiencias de resonancia, identifica la familia, la amistad, la política democrática, el trabajo, la escuela, la religión, la naturaleza, el arte, etc.[16]. A su juicio, lo necesario y de-

12 Mark Fisher, "A social and psychic revolution of almost inconceivable magnitude: Popular Cultures Interrupted Accelerationist Dreams", *e-flux journal*, no. 46 (2013).

13 Hartmut Rosa, *Lo indisponible* (Barcelona: Herder, 2020), 49; Hartmut Rosa, *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia* (Barcelona: NED, 2019), 28, 36.

14 Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (Buenos Aires: Katz, 2016), 180.

15 Hartmut Rosa, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (Madrid: Katz, 2019), 241-244.

16 Rosa ha identificado también tradiciones no occidentales que ofrecen prácticas resonantes que complementan o contrastan con los enfoques occidentales. Es el caso del concepto de "buen vivir" en las culturas indígenas de América latina, que enfatiza la armonía entre el ser humano, la naturaleza y la comunidad, y está presente en las constituciones de Ecuador y Bolivia. O el concepto de "mediopasividad" que halla en el taoísmo, el budismo y el confucianismo, y que describe una relación equilibrada entre acción y receptividad, aceptación y alineación con el flujo del mundo, atención plena y conexión con el momento presente, etc. O, en general, las prácticas rituales y religiosas presentes en diversas sociedades. Cf. Hartmut Rosa, "Resonance as a medio-passive, emancipatory and transformative power: a reply to my critics", *The Journal of Chinese Sociology* 10, no. 1 (2023).

terminante es reemplazar la maquinaria capitalista de creación de valor por instituciones que vuelvan a vincular las decisiones –en torno a los objetivos, las formas y los medios de producción— con los criterios de la vida buena, y ello con el objetivo de institucionalizar formas resonantes de relación con el mundo[17]. Según Rosa, si dejáramos de relacionarnos con el mundo en el modo de la agresión, la dominación y el control y lo hiciéramos con voluntad de escucha, el objetivo del mero incremento perdería su sentido, tornándose posible otro mundo[18].

Llegados aquí, me propongo reconstruir, presentar y analizar una propuesta para hacer frente a los efectos perniciosos que, mayoritariamente, la filosofía y la teoría crítica en general atribuyen a la aceleración. Teniendo en cuenta, por un lado, que dichos efectos constituyen diferentes variedades y matices de desorden, anarquía, extrañamiento y alienación; y, por otro, que la comprensión de su factor principal –la experiencia moderna de la aceleración— ha sido remitida al carácter secularizado de la misma, es posible contribuir a la intelección de las propuestas y medidas para enfrentarse a dichos efectos remitiéndolas a otro concepto teológico: katejón.

II. USAR, CONTEMPLAR, INTERRUMPIR LA ACCIÓN

En *El Nomos de la Tierra*, Carl Schmitt mostró la pertinencia del teorema de la secularización recurriendo a la figura paulina del katejón, presente en la Segunda Carta a los Tesalonicenses (2, 6-8), para iluminar el sentido y el fundamento del imperio romano y, por extensión, del Estado y las diferentes instituciones jurídico-políticas. En Pablo de Tarso el término alude a una entidad que retiene o frena el advenimiento del "hombre sin ley" (el Anticristo) previo a la parusía (segunda venida de Cristo). Para Schmitt, representa el principio fundador de toda autoridad política que evita el caos, la anarquía[19]. A partir de su argumento, es posible remitir a la categoría de katejón las diferentes estrategias y recursos para hacer frente a los factores de desorden y a sus efectos alienantes.

Quien más explícitamente cogió el testigo de la tesis schmittiana fue Alexandre Kojève. En su caso, propuso el concepto de "imperio latino" como fuerza katejóntica orientada a resistir los procesos homogeneizadores impulsados y li-

17 Rosa, *Resonancia*, 559-562.
18 Rosa, *Lo indisponible*, 155.
19 Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra* (Buenos Aires: Struhart & Cía, 2003), 39, 46

derados por Estados Unidos y la URSS y contribuir a crear un espacio de multipolaridad y neutralidad que hiciera viable el equilibrio, la coexistencia y la paz tras la Segunda guerra mundial. La diferencia con la propuesta de Schmitt es que él concebía el imperio como katejón limitado funcional y temporalmente, como mediador conveniente para la transición desde los Estados-nación a un Estado universal. Schmitt, por el contrario, concebía los grandes espacios políticos como alternativa permanente e indispensable para resistir el riesgo de la formación de un dominio global unificado[20].

No es objetivo de este artículo detenerse en las dimensiones histórico-conceptuales, historiográficas, literarias y bíblicas implicadas en la interpretación schmittiana y kojèviana del katejón y en los debates que suscitó[21]. Para nuestro objetivo es suficiente remitir el sentido del katejón a la idea de freno, resistencia o antídoto frente a los factores de anomia, caos, desorden y alienación que implica la aceleración social en general[22].

A continuación, reconstruiré y analizaré una teoría que ha desarrollado un diagnóstico muy crítico de la tradición política occidental y una propuesta para hacer frente a sus efectos lesivos y alienadores. Para el objetivo de este artículo, el interés y significatividad de la misma radica en el rendimiento del teorema de la secularización en orden a comprender la naturaleza de las instituciones jurídico-políticas, sus contradicciones, violencia y efectos alienantes, así como las propuestas para emanciparse de ellas y alcanzar una vida feliz. En este sentido, la singularidad de esta teoría radica que en ella las diferentes figuras en las que se declina la idea de katejón (y especialmente el Estado y el ordenamiento jurídico en general) no poseen las dimensiones protectoras, emancipadoras y evitadoras (o retrasadoras) de la anomia (y, en esta medida, procuradoras de paz y de orden), sino todo lo contrario. O, mejor, precisamente por poseerlas, son caracterizadas como estrategias del poder para perpetuar el dominio soberano y el

20 Alexandre Kojève, "El Imperio Latino: Esbozo de una doctrina de la política francesa", *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft*, no. 15 (1991): 92-122. Sobre ese tema, cf. Kyle Moore, "On the Precipice of the Political: A Katechontic Consideration of Kojève's Concept of Empire", *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*, VIII, no. 1 (2024): 1-25.

21 Sobre ello, cf. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg* (Paris: Vrin, 2002); Miguel García Baró, "Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y legitimidad de la Edad Moderna", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27, no. 1 (2010): 113-140; María C. Bragagnolo, "Secularization, History, and Political Theology: The Hans Blumenberg and Carl Schmitt Debate", *Journal of the Philosophy of History* 5, no. 1 (2011): 84-104; Willem Styfhals, "A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity", *Philosophia* 44, no. 2 (2016): 367-384.

22 Para un análisis de las diferentes interpretaciones o versiones del katejón en la filosofía contemporánea, cf. Sergei Prozorov, "The Katechon in the Age of Biopolitical Nihilism", *Cont Philos Rev*, no. 45 (2012): 483–503.

sometimiento de la vida humana. Por esta razón, frente a ellas, y de la mano de un argumento de Walter Benjamin, se va a reclamar la necesidad de un auténtico estado de excepción, que es comprendido por referencia a la vida mesiánica: el revelamiento del misterio de la anomia. En otras palabras, no se trataría de reemplazar un determinado katejón por otro (v. gr., un determinado orden institucional por otro), cuanto de des-instituir todo orden y así hacer justicia a la vida humana más allá de toda mediación soberana, que siempre será dominadora y violenta.

***

Giorgio Agamben es autor de una vasta y sofisticada obra que puede comprenderse como un diagnóstico filosófico de la política occidental desde la época clásica griega hasta el presente. En ella identifica las aporías y la violencia constitutiva de nuestros conceptos e instituciones. Para ello, eleva dicha política a dispositivo antropogenético, a tarea metafísica que transforma violenta y recurrentemente, en un ciclo sin fin, la dulce vida natural del hombre (*zoé*) en vida cualificada, sometida (*bíos*). Para Agamben, tal situación no es una deriva contingente cuyas circunstancias históricas y agentes responsables quepa identificar, sino el destino de Occidente.

En ese destino, la política va inextricablemente unida al capitalismo liberal, ya que la lógica de este no es sino la lógica biopolítica, tal como argumentó Michel Foucault[23]. Pero, de manera diferente a este, una de las tesis principales que sostiene Agamben es que hay una afinidad esencial entre la biopolítica liberal moderna (que es la lógica del capitalismo) y el Estado soberano premoderno. Su abstracta perspectiva le permite establecer dicha continuidad de sentido entre ambos[24]. Política soberana y capitalismo constituyen los dos polos de la máquina antropogenética; ambos poseen el mismo arcano teológico (el del milagro del estado de excepción, el de la *oikonomía* providencial), ambos presuponen una experiencia del tiempo como realidad lineal y progresiva, mensurable y acelerada. En suma, ambos pretenden el control y el dominio total de la vida humana.

Este diagnóstico, desarrollado en los diferentes volúmenes que conforman el proyecto *Homo sacer*, evidencia un altísimo grado de abstracción y ahistoricidad. Sus argumentos no se dejan vincular con contextos históricos particulares

23 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)* (Madrid: Akal, 2009).

24 Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-textos, 2006), 15s.

de los que serían índices. Análogamente, y como veremos posteriormente, tampoco es fácil identificar de qué modo y en qué sentido pueden ser factor o motor de cambio social y político.

Entonces, ¿cómo resistir tal poder? ¿Qué sugerencias y propuestas alternativas pueden estar a la altura de un poder que se identifica con la tarea metafísica de la constitución de la humanidad del *homo*? ¿Cómo frenar, cómo detener el perpetuo y recurrente precipitarse de la historia en la alienación más absoluta, cuya naturaleza posee dimensión ontológica? ¿A qué katejón podemos recurrir?

Del argumentario de Agamben se infiere que, si la política y la economía (v. gr., si El Estado y el mercado capitalista) occidentales son, al igual que Dios, realidades sin otro fundamento que la aclamación del pueblo (la gloria) y cuya acción es pura gestión violenta, administración (también como el Dios soberano premoderno se identifica con el Dios gestor moderno), entonces lo auténticamente liberador no pasa ni por la acción ni por instituir nuevos órdenes jurídico-políticos, nuevos katejones, que por naturaleza serán igualmente nihilistas y violentos. Lo emancipador radica, por el contrario, en llevar al extremo dicho nihilismo e instaurar un estado de excepción permanente y absoluto, una superación total de la ley, de modo que la vida no precise ser sometida para alcanzar redención alguna. En otras palabras, la emancipación no vendrá de la mano de nuevos katejones, sino de la superación de todo katejón y del advenimiento de la verdad de la anomia, ya anticipada por la experiencia mesiánica.

Agamben remite dicha experiencia liberadora, índice y factor de una vida feliz, a la inacción, a la inoperatividad, a la contemplación. Si la acción y las instituciones no albergan potencial redentor alguno, lo liberador procederá de mantenerse tal cual se es, como vida que no aspira alcanzar otra forma que sí misma, como vida que se autocontempla y se reconcilia consigo misma[25]. En el ensayo *Profanaciones* concibe el acto de profanar como una forma de devolver el tiempo y los objetos a su uso común, liberándolos de la función que poseen en el mercado y en el Estado, orientados al consumo y la productividad. La experiencia de la libertad consiste entonces en desactivar las leyes y profanar la lógica del capitalismo; solo ello permite alcanzar una vida más allá de la soberanía y la biopolítica; una vida más allá de cualquier imposición de una forma concreta de vida, una vida en la que sea posible usar las cosas[26]. Una vida así concebida es una vida reducida al uso de la potencia que ella es, es decir, al mero

25 Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, (Valencia: Pre-Textos, 2001), 18ss., 95, 116.

26 Giorgio Agamben, *Profanaciones* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005), 99, 107-109.

hábito de existir sin aspirar a alcanzar un estado diferente a ello, sino manteniéndose en la ilimitada apertura que toda vida es[27].

Agamben explica el significado del concepto de uso identificándolo con el de "inoperatividad". La clave es que el uso de uno mismo es la operación que hace que las cosas y los seres se vuelvan inoperativos. O, dicho de otra forma: la inoperatividad es la contemplación de la propia potencialidad, lo cual libera la vida de toda finalidad, permitiendo que el yo aparezca como puro uso de sí mismo. Una vida emancipada de todo imperativo externo, una vida reducida al mero uso de sí, una vida identificada con su forma, es la auténtica "vida feliz"[28]. En una vida así, el hombre se relaciona con el mundo y consigo mismo respetando la posibilidad que define la realidad y a sí mismo. Una vida así es lo que Agamben denomina forma-de-vida, una vida estabilizada en su poder, en su potencia, que ni aspira ni se agota en acto alguno. Es significativo que en *Homo sacer* haya relacionado tal vida sin negación (permanentemente abierta a la posibilidad que ella es) con la figura del *désoeuvrement* teorizada por Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot y, a través de ella, con la del *vouyou desoeuvrée* o sabio satisfecho con la que Kojève describe al hombre posthistórico[29].

En suma, Agamben propone lo que podríamos denominar una emancipación por la mera detención o interrupción de la acción, por la mera contemplación. Ello no solo es que no precise mediaciones institucionales, sino que es la alternativa radical a toda mediación. Sus sugerencias para vivir en un estado de excepción "efectivo" –y, en esta medida, vivir una vida inoperativa, de puro uso; una vida "feliz"— no deben comprenderse como estrategias de un programa de acción político o individual, sino más bien en su capacidad destituyente, desconstructora. En este sentido, son sugerencias de naturaleza no jurídica, sino ética e incluso religiosa (mesiánica)[30]. Agamben parece invitar a un cambio de vida en el que tanto las cosas como las formas concretas de vida permanecerían

27 Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017), 72, 372.

28 Ibid., 391. Recientemente, Ype de Boer ha dedicado un ensayo monográfico a esta propuesta ética: *Agamben's Ethics of the Happy Life. Beyond Nihilism and Morality* (London: Bloomsbury, 2024). En él pone en valor la recuperación agambeniana del ideal ético clásico de búsqueda felicidad, y elogia su propuesta alternativa tanto al nihilismo como al activismo y el consumismo tardomodernos. Del mismo autor y en la misma línea, cf. "Badiou and Agamben Beyond the Happiness Industry and its Critics", *Open Philosophy* 7, no. 1 (2024): 808-76.

29 Agamben, *Homo sacer*, 82s.

30 Villacañas cuestiona incluso que la filosofía de Agamben tenga capacidad destituyente, ya que no se ve cómo puede afectar a los poderes constituidos. Cf. José Luis Villacañas, *Giorgio Agamben. Justicia viva* (Madrid: Trotta, 2024).

intactas, modificándose tan solo nuestra relación y actitud hacia ellas. Esta transformación en el modo de relacionarnos con el mundo y con nosotros mismos sería el único contenido ético.

En conclusión, el proyecto filosófico de Agamben desarrolla un diagnóstico de la política y la economía occidentales que identifica el mismo *arjé* en ambas. Un *arjé* que es descrito en términos ontológicos, como tarea metafísica de constitución de la humanidad del hombre a partir del sometimiento de la vida natural, y teológicos, como máquina soberana, biopolítica y gubernamental. En ningún momento se argumenta de qué modo tal descripción es índice o reflejo de situación histórica concreta alguna. En este sentido, el argumentario de Agamben se presenta como autosostenido, absoluto. En coherencia, sus propuestas alternativas para alcanzar una vida emancipada y feliz no reclaman nuevos katejones, pues a su juicio todos responden a la misma vocación violenta e irracional. Lo liberador está del lado de la superación de todo katejón. En otras palabras, de la contemplación y afirmación espontánea del ser tal-cual-se-es, sin mediación alguna.

La limitación de una filosofía política como la de Agamben es que ni se puede pensar una emancipación más allá de las instituciones, pues éstas acompañan inextricablemente a la vida humana (no existe vida sin forma), ni existen instituciones a la altura de una emancipación que presupone y exige una justicia absoluta. Estar a la altura de los retos del presente exige pensar no una vida sin instituciones, sino con otras instituciones. Una filosofía política crítica es aquella que no renuncia ni a la crítica (en nombre de la emancipación) ni a la propuesta (en nombre de la gestión de la finitud). Tal filosofía política no es ni destituyente ni meramente constituyente. El nombre que ha acuñado el filósofo Roberto Esposito para identificarla es el de "pensamiento instituyente"[31].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2006.

Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, 2001.

Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005.

Agamben, Giorgio. *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017.

Berger, Edmund. *Aceleración. Corrientes utópicas desde Dadá a la CCRU*. Madrid: Enclave de libros, 2022.

31 Roberto Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontología política* (Torino: Einaudi, 2020).

Bragagnolo, María C. "Secularization, History, and Political Theology: The Hans Blumenberg and Carl Schmitt Debate". *Journal of the Philosophy of History* 5, no. 1 (2011): 84-104.

Cacciari, Massimo. "Prefazione". En Cristiano Vidali. *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione*. Milano: Mimesis, 2020), 9-16.

De Boer, Ype. *Agamben's Ethics of the Happy Life. Beyond Nihilism and Morality*. London: Bloomsbury, 2024.

De Boer, Ype. "Badiou and Agamben Beyond the Happiness Industry and its Critics". *Open Philosophy* 7, no. 1 (2024): 808-76.

Esposito, Roberto. *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontología política*. Torino: Einaudi, 2020.

Fisher, Mark. *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

Fisher, Mark. "Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible: los interrumpidos sueños aceleracionistas de la cultura popular". En # *Aceleracionismo: Estrategias para una Transición Hacia el Postcapitalismo*, editado por Armen Avanessian y Mauro Reis. Buenos Aires: Caja negra, 2017.

Fisher, Mark. "Post-Capitalist Desire". En *What are We Fighting For*, editado por Federico Campagna y Emanuele Campiglio. London: Pluto Press, 2012.

Fisher, Mark. "Left Hyperstition 2: Be Unrealistic, Change What's Possible". *K-Punk*, 29 de noviembre de 2005.

Fisher, Mark. "A social and psychic revolution of almost inconceivable magnitude: Popular Cultures Interrupted Accelerationist Dreams". *e-flux journal*, no. 46 (2013).

Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal, 2009.

García Baró, Miguel. "Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y legitimidad de la Edad Moderna". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27, no. 1 (2010): 113-140.

Gumbrecht, Hans U. *Lento Presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo, 2010.

Hartog, François. *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencia del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.

Kojève, Alexandre. "El Imperio Latino: Esbozo de una doctrina de la política francesa". *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft*, no. 15 (1991): 92-122.

Koselleck, Reinhart. "Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización", en Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003.

Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

León, Francisco. "El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval". *Cauriensia* XII (2017): 467-489.

Monod, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002.

Moore, Kyle. "On the Precipice of the Political: A Katechontic Consideration of Kojève's Concept of Empire". *The Philosophical Journal of Conflict and Violence* VIII, no. 1 (2024): 1-25.

Prozorov, Sergei. "The Katechon in the Age of Biopolitical Nihilism". *Cont Philos Rev*, no. 45 (2012): 483–503.

Rosa, Hartmut. *Lo indisponible*. Barcelona: Herder, 2020.

Rosa, Hartmut. *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. Barcelona: NED, 2019.

Rosa, Hartmut. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz, 2016.

Rosa, Hartmut. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz, 2019.

Rosa, Hartmut. "Resonance as a medio-passive, emancipatory and transformative power: a reply to my critics". *The Journal of Chinese Sociology* 10, no. 1 (2023).

Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra*. Buenos Aires: Struhart & Cía, 2003.

Schmitt, Carl. "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía". En Carl Schmitt. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.

Styfhals, Willem. "A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity". *Philosophia* 44, no. 2 (2016): 367-384.

Vidal, Cristiano. *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione*. Milano: Mimesis, 2020.

Villacañas, José Luis. *Giorgio Agamben. Justicia viva*. Madrid: Trotta, 2024.

Alfonso Galindo Hervás
Facultad de Filosofía
Universidad de Murcia
Avda. Teniente Flomesta, 5
30003 Murcia (España)
https://orcid.org/0000-0002-9155-402X

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 707-721, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.707

¿QUIÉN DIJO «KATEJÓN»? CONTEMPLAR E INTERRUMPIR LA ACCIÓN FRENTE A LA ACELERACIÓN SOCIAL*

WHO SAID 'KATEJÓN'? CONTEMPLATING AND INTERRUPTING ACTION IN THE FACE OF SOCIAL ACCELERATION

ALFONSO GALINDO HERVÁS
Universidad de Murcia

Recibido: 30/07/2025 Aceptado: 22/09/2025

RESUMEN

El objetivo de este artículo es desarrollar una breve historia conceptual de la aceleración (tanto de la experiencia, como del concepto) y de una posible estrategia para hacer frente y resistir sus efectos más alienantes. Para ello, se identifica la genealogía teológica del concepto de aceleración y de los recursos para combatirla (que son remitidos al concepto de katejón). Por lo que se refiere a la aceleración, se recurre a argumentos de Kojève y Koselleck, entre otros autores. En cuanto a la estrategia de resistencia, se examina la propuesta de Giorgio Agamben; se expone su tesis sobre la necesidad de derribar todo katejón y se sostiene que su propuesta anti-institucional es insuficiente para resistir los efectos alienantes de la aceleración social.

Palabras clave: presentismo, aceleración, katejón, Estado, institución, inoperatividad, uso.

* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i "Estudio y crítica de la Italian Theory" (PID2021-123958NB), financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033 y "FEDER Una manera de hacer Europa".

ABSTRACT

The aim of this article is to develop a brief conceptual history of acceleration (both the experience and the concept) and a possible strategy for coping with and resisting its most alienating effects. To this end, the theological genealogy of the concept of acceleration and of the resources to combat it (which are referred to the concept of katejon) is identified. As far as acceleration is concerned, the arguments of Kojève and Koselleck, among other authors, are used. As for the strategy of resistance, the proposal of Giorgio Agamben is examined. His thesis on the need to overthrow all katejon is presented and it is argued that his anti-institutional proposal is insufficient to resist the alienating effects of social acceleration.

Keywords: presentism, acceleration, katejon, State, institution, inoperativeness, use

I. PRESENTISMO Y ACELERACIÓN

Que los grandes conceptos (jurídicos, políticos, históricos y económicos) contemporáneos son fruto de una secularización de pasados conceptos teológicos –en otras palabras, tienen una genealogía que remite su intensión al archivo de la teología— es algo generalmente asumido en la filosofía política contemporánea desde la propuesta del teorema de la secularización por parte de Carl Schmitt[1]. Que haya habido cuestionamientos de tal tesis (el más famoso de ellos, debido a Hans Blumenberg)[2] no ha impedido el rendimiento epistemológico del teorema desde Michel Foucault a Giorgio Agamben, pasando por Jacob Taubes o Walter Benjamin.

Más allá de la legítima *curiositas* del investigador que desarrolla una arqueología filosófica con el mero fin de identificar las herencias semánticas teológicas de conceptos actuales, el rendimiento filosófico del teorema es mayor: no solo aumenta la inteligibilidad de los conceptos, sino que posee dimensión normativa, crítica. Ello es así porque, como argumentó Reinhart Koselleck, los conceptos no solo son índices de experiencias históricas, sino también factores, esto es, cristalizan en nuestras constituciones, determinan políticas, bloquean otras y son objeto de lucha por la hegemonización de un significado, esto es, de un uso de ellos.

1 Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, en *Teología política* (Madrid: Trotta, 2009), 17.

2 Francisco León, "El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval", *Cauriensia* XII (2017): 467-489.

Esta breve introducción debe servir como marco de intelección del alcance que se pretende en este texto. Voy a desarrollar una breve historia conceptual de la aceleración, de sus efectos, de los retos que estos plantean y de las formas de responderles. Naturalmente, me refiero a la experiencia (y al concepto) de aceleración de la vida de los hombres (de la aceleración social a todos los niveles e implicaciones) a partir de la Modernidad. En dicha historia va a resultar explicativo mostrar el *arjé* teológico tanto de la propia aceleración, como de los antídotos frente a ella, que ya desde el inicio podemos remitir al concepto de *katejón*.

***

La experiencia de la aceleración social ha sido remitida a su arcano teológico por Reinhart Koselleck. A su juicio, la misma puede comprenderse como una secularización de la expectativa cristiana del tiempo final. Mientras que hasta el siglo XVI la sociedad cristiana vivía tanto en la espera de los últimos tiempos como en su demora, y concebía el acortamiento del tiempo como obra de Dios, los revolucionarios concibieron la aceleración como tarea humana[3]. Es significativo que Koselleck advierta de que determinados fenómenos de aceleración han alcanzado un grado que conlleva la posibilidad de que el hombre aniquile las condiciones de su existencia. Ello explica su argumento a favor de la plausibilidad de fortalecer los factores de estabilización y los condicionamientos naturales de la existencia.

Más allá de lo que nos informa sobre la naturaleza de la aceleración social su arcano teológico, es posible clarificar dicha experiencia con ayuda de tres categorías propuestas por el propio Koselleck y por François Hartog.

Las categorías "espacio de experiencia", "horizonte de expectativa" y "régimen de historicidad" son idóneas para identificar algunos de los presupuestos e implicaciones de las formas de experiencia y de los diferentes regímenes historiográficos. Las dos primeras fueron propuestas por Koselleck para explicar la dimensión normativa del tiempo histórico, tanto sincrónica como diacrónicamente. "Tiempo histórico" es el concepto con el que nombra la experiencia moderna de un tiempo emancipado de los presupuestos naturales y dependiente de la acción humana. La tesis de Koselleck es que la temporalidad moderna conllevó tanto el fin de la capacidad orientadora de la acción por parte del espacio de experiencia (que no es sino el pasado presente), como la indeterminación del

3 Reinhart Koselleck, "Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización", en Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* (Valencia: Pre-Textos, 2003), 55-59.

horizonte de expectativas (que no es sino el futuro presente)[4]. Dicha distancia entre experiencias y expectativas culminó en quiebra total con la intensificación de la experiencia de la aceleración, reforzada por la lógica capitalista y la extensión de la mecanización.

El concepto de régimen de historicidad permite explicar el vínculo entre, por un lado, esa separación de las expectativas respecto de las experiencias y, por otro, la aparición de la experiencia de la aceleración. El concepto alude a los modos que tiene una sociedad de relacionar entre sí el pasado, el presente y el futuro; o, en otras palabras, al sentido que una sociedad confiere a su pasado, a su presente y a su futuro[5]. Hartog ha diagnosticado que el actual régimen de historicidad es diferente del moderno, que se habría caracterizado por la presencia y eficacia del futuro en el presente. Dicho régimen, cuya esencia fue la utopía y la orientación a un futuro abierto, quedó inaugurado en 1789 y terminó entre 1968 y 1989, con el fin del proyecto político que encarnaba la última gran alternativa utópica al orden capitalista hegemónico. El acontecimiento histórico en el que cristalizó (como índice y factor) dicho fin fue, obviamente, la Caída del Muro de Berlín.

Si, como argumentó Koselleck, el pasado fue abandonado como fuente de sentido en la Modernidad y, como argumenta Hartog, el futuro ha quedado clausurado, lo que emerge es un régimen en el que el presente se afirma soberano y totaliza todo sentido, incluso el que procede del pasado y del futuro, es decir, del espacio de experiencia y del horizonte de expectativa. Por ello pueden convivir simultáneamente las tres temporalidades, pero no hay más experiencia ni más expectativa que la circunscrita al propio presente[6].

La falta de pasado y de futuro conlleva una inflación presentista cuyo índice más evidente es la experiencia de la aceleración. Una aceleración ensimismada, ayuna de proyectos y ahíta de consumo y de acumulación de experiencias. Incluso el masivo consumo de recuerdos que compensen la falta de pasado y proporcionen estabilidad y orientación es impotente, pues se trata de recuerdos deficitarios de marcos de inteligibilidad y sentido. En otras palabras, el régimen

4 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), 59, 335.

5 François Hartog, *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencia del tiempo* (México: Universidad Iberoamericana, 2007), 132.

6 De manera afín a Hartog, Gumbrecht ha hablado de "presente dilatado" o "lento presente": Hans U. Gumbrecht, *Lento Presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico* (Madrid: Escolar y Mayo, 2010), 36.

presentista y la vida acelerada destinan a los individuos a una impermeabilidad respecto de toda experiencia del pasado.

***

La teoría que antes diagnosticó los efectos patológicos de la vida acelerada en las sociedades contemporáneas fue la de Alexandre Kojève. En el ensayo *Introducción a la lectura de Hegel*, redactado entre 1933 y 1939, propuso un análisis de la naturaleza dialéctica y acelerada de la historia en virtud de la cual el proceso de desarrollo de la conciencia humana (que busca libertad, autoconocimiento y reconocimiento) se dirige a una resolución final en la que todas las contradicciones son superadas en una sociedad que reconoce la libertad de todos, no existiendo en ella ni conflictos ni, por ello, necesidad de nuevas síntesis. Como afirma Cacciari, en esta tesis Kojève secularizaba la idea central de la escatología cristiana[7]. El lado patológico de tal situación es que en ella los hombres, totalmente satisfechos, carecen de objetivos y de motivación, reduciéndose a consumidores pasivos, carentes de vitalidad y creatividad.

La originalidad de esta tesis radica en poner el foco en la aceleración con que se producen las innovaciones tecnológicas y los cambios sociales que finalmente conducen al estancamiento[8]. A medida que estas innovaciones se suceden a un ritmo cada vez más rápido, la humanidad pierde la capacidad de asimilar estos cambios de manera significativa. Esto conduce a una alienación generalizada en la que los individuos se sienten extraños ante su entorno y respecto de sí mismos.

***

Existe una abundante literatura que ha identificado y analizado los efectos patológicos de la aceleración. Aquí es imposible hacer justicia a ella. Me limitaré a una somera presentación de dos teorías especialmente significativas.

Desde un enfoque desarrollado con categorías propias de la filosofía, la teoría crítica y los estudios culturales, Mark Fisher ha identificado en el capitalismo neoliberal el gran factor de la aceleración de la vida en las sociedades actuales, ha caracterizado de manera original sus efectos alienantes y ha propuesto formas de emanciparse de ellos que se alejan de las tradicionales estrategias de la izquierda, que considera obsoletas. Su pensamiento debe enmarcarse en el archivo

7 Massimo Cacciari, "Prefazione", en Cristiano Vidali, *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione* (Milano: Mimesis, 2020), 9-16.

8 Vidali, *Fine senza compimento*, 187ss.

teórico del aceleracionismo, que incluye una serie de posiciones teóricas sobre el sistema capitalista de las sociedades desarrolladas del siglo XXI[9].

Fisher acuñó dos conceptos para pensar la parálisis procurada por la lógica del capitalismo y, en esta medida, el reto al que hay que enfrentarse: realismo capitalista y hauntología. Con el primero argumenta que la ideología neoliberal ha penetrado todos los aspectos de la vida y ha logrado instalar la creencia generalizada en la imposibilidad de hallar una alternativa viable al capitalismo. A su juicio, la cultura, en lugar de ser un campo de innovación y resistencia, ha sido secuestrada por la lógica del mercado, perpetuando un estado de estancamiento en el que parece imposible imaginar otro mundo. En cuanto al concepto de hauntología, alude a la cancelación de expectativas diferentes a la mera repetición del capitalismo y las consecuencias mentales que ello acarrea en la sociedad. El capitalismo neoliberal ha cancelado el futuro y ha dejado a la sociedad atrapada en un estado perpetuo de presente, donde lo nuevo es solo una repetición de lo viejo.

Fisher no solo ha identificado los efectos sociales del capitalismo, sino que también ha analizado su impacto en la subjetividad[10]. Sostiene que el neoliberalismo ha colonizado la vida interior de las personas, promoviendo una forma de subjetividad orientada al rendimiento. Esta invasión de la lógica capitalista en la vida cotidiana ha llevado, por un lado, a lo que llama "depresión hedónica", un estado en el que la búsqueda constante de placer y éxito genera agotamiento y malestar. Por otro, a un estado de ansiedad constante derivado de que las personas sienten que nunca hacen lo suficiente.

Su propuesta, que aquí solo cabe esbozar, pasa por construir una gran ficción alternativa a la ficción sublimadora y transubstanciadora (de objetos banales en sublimes) capitalista para contribuir a forjar políticas emancipatorias[11].

9 Sobre el contexto teórico de la vanguardia estético-política de finales de los años 90, y específicamente sobre la producción de la Cybernetic Culture Research Unit, a los que cabe remitir el aceleracionismo, cf. Edmund Berger, *Aceleración. Corrientes utópicas desde Dadá a la CCRU* (Madrid: Enclave de libros, 2022).

10 Cf. Mark Fisher, *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, (Buenos Aires: Caja Negra, 2018).

11 Mark Fisher, "Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible: los interrumpidos sueños aceleracionistas de la cultura popular", en Armen Avanessian y Mauro Reis (Eds.), # *Aceleracionismo: Estrategias para una Transición Hacia el Postcapitalismo* (Buenos Aires: Caja negra,2017); Mark Fisher, "Post-Capitalist Desire", en Federico Campagna y Emanuele Campiglio (eds.), *What are We Fighting For* (London: Pluto Press, 2012), 180;"Left Hyperstition 2: Be Unrealistic, Change What's Possible", *K-Punk* blog, 29/11/2005.

Así mismo, propone intensificar las contradicciones del capitalismo, identificar deseos que este no puede satisfacer y fomentar alternativas novedosas[12].

Desde un enfoque sociológico, pero igualmente con vocación normativa, Hartmut Rosa ha desarrollado una teoría de la aceleración social orientada a analizar por qué nuestras vidas no son buenas y cómo enfrentarse a ello. Su tesis es que en las sociedades modernas las vidas están reguladas por regímenes temporales que no están determinados éticamente, son invisibles y despolitizados. Y el régimen que los unifica a todos es el de la aceleración. Rosa interpreta los procesos de aceleración como síntomas y consecuencias de que las sociedades modernas necesitan crecer acelerada e incesantemente para mantener su *statu quo*. Desde la Ilustración hasta finales del siglo XX esta característica se interpretó positivamente por su relación con el progreso. Hoy, por el contrario, se constata que el crecimiento ya no contribuye a aumentar la autonomía y que el aumento de relaciones con el mundo no contribuye a incrementar la conexión con él. La consecuencia es la ausencia de un horizonte de objetivos y la alienación[13]. La aceleración social nos aliena de nuestra capacidad de apropiarnos del mundo y tampoco nos ofrece medios de reconciliación, sino que revierte en nosotros mismos los fracasos.

A partir de este diagnóstico, Rosa propone un tipo de relación con el mundo que denomina "resonancia"[14]. Esta implica una asimilación transformadora del mundo[15]. Entre las esferas y experiencias donde cabe tener experiencias de resonancia, identifica la familia, la amistad, la política democrática, el trabajo, la escuela, la religión, la naturaleza, el arte, etc.[16]. A su juicio, lo necesario y de-

12 Mark Fisher, "A social and psychic revolution of almost inconceivable magnitude: Popular Cultures Interrupted Accelerationist Dreams", *e-flux journal*, no. 46 (2013).

13 Hartmut Rosa, *Lo indisponible* (Barcelona: Herder, 2020), 49; Hartmut Rosa, *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia* (Barcelona: NED, 2019), 28, 36.

14 Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (Buenos Aires: Katz, 2016), 180.

15 Hartmut Rosa, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (Madrid: Katz, 2019), 241-244.

16 Rosa ha identificado también tradiciones no occidentales que ofrecen prácticas resonantes que complementan o contrastan con los enfoques occidentales. Es el caso del concepto de "buen vivir" en las culturas indígenas de América latina, que enfatiza la armonía entre el ser humano, la naturaleza y la comunidad, y está presente en las constituciones de Ecuador y Bolivia. O el concepto de "mediopasividad" que halla en el taoísmo, el budismo y el confucianismo, y que describe una relación equilibrada entre acción y receptividad, aceptación y alineación con el flujo del mundo, atención plena y conexión con el momento presente, etc. O, en general, las prácticas rituales y religiosas presentes en diversas sociedades. Cf. Hartmut Rosa, "Resonance as a medio-passive, emancipatory and transformative power: a reply to my critics", *The Journal of Chinese Sociology* 10, no. 1 (2023).

terminante es reemplazar la maquinaria capitalista de creación de valor por instituciones que vuelvan a vincular las decisiones –en torno a los objetivos, las formas y los medios de producción— con los criterios de la vida buena, y ello con el objetivo de institucionalizar formas resonantes de relación con el mundo[17]. Según Rosa, si dejáramos de relacionarnos con el mundo en el modo de la agresión, la dominación y el control y lo hiciéramos con voluntad de escucha, el objetivo del mero incremento perdería su sentido, tornándose posible otro mundo[18].

Llegados aquí, me propongo reconstruir, presentar y analizar una propuesta para hacer frente a los efectos perniciosos que, mayoritariamente, la filosofía y la teoría crítica en general atribuyen a la aceleración. Teniendo en cuenta, por un lado, que dichos efectos constituyen diferentes variedades y matices de desorden, anarquía, extrañamiento y alienación; y, por otro, que la comprensión de su factor principal –la experiencia moderna de la aceleración— ha sido remitida al carácter secularizado de la misma, es posible contribuir a la intelección de las propuestas y medidas para enfrentarse a dichos efectos remitiéndolas a otro concepto teológico: katejón.

II. USAR, CONTEMPLAR, INTERRUMPIR LA ACCIÓN

En *El Nomos de la Tierra*, Carl Schmitt mostró la pertinencia del teorema de la secularización recurriendo a la figura paulina del katejón, presente en la Segunda Carta a los Tesalonicenses (2, 6-8), para iluminar el sentido y el fundamento del imperio romano y, por extensión, del Estado y las diferentes instituciones jurídico-políticas. En Pablo de Tarso el término alude a una entidad que retiene o frena el advenimiento del "hombre sin ley" (el Anticristo) previo a la parusía (segunda venida de Cristo). Para Schmitt, representa el principio fundador de toda autoridad política que evita el caos, la anarquía[19]. A partir de su argumento, es posible remitir a la categoría de katejón las diferentes estrategias y recursos para hacer frente a los factores de desorden y a sus efectos alienantes.

Quien más explícitamente cogió el testigo de la tesis schmittiana fue Alexandre Kojève. En su caso, propuso el concepto de "imperio latino" como fuerza katejóntica orientada a resistir los procesos homogeneizadores impulsados y li-

17 Rosa, *Resonancia*, 559-562.
18 Rosa, *Lo indisponible*, 155.
19 Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra* (Buenos Aires: Struhart & Cía, 2003), 39, 46

derados por Estados Unidos y la URSS y contribuir a crear un espacio de multipolaridad y neutralidad que hiciera viable el equilibrio, la coexistencia y la paz tras la Segunda guerra mundial. La diferencia con la propuesta de Schmitt es que él concebía el imperio como katejón limitado funcional y temporalmente, como mediador conveniente para la transición desde los Estados-nación a un Estado universal. Schmitt, por el contrario, concebía los grandes espacios políticos como alternativa permanente e indispensable para resistir el riesgo de la formación de un dominio global unificado[20].

No es objetivo de este artículo detenerse en las dimensiones histórico-conceptuales, historiográficas, literarias y bíblicas implicadas en la interpretación schmittiana y kojèviana del katejón y en los debates que suscitó[21]. Para nuestro objetivo es suficiente remitir el sentido del katejón a la idea de freno, resistencia o antídoto frente a los factores de anomia, caos, desorden y alienación que implica la aceleración social en general[22].

A continuación, reconstruiré y analizaré una teoría que ha desarrollado un diagnóstico muy crítico de la tradición política occidental y una propuesta para hacer frente a sus efectos lesivos y alienadores. Para el objetivo de este artículo, el interés y significatividad de la misma radica en el rendimiento del teorema de la secularización en orden a comprender la naturaleza de las instituciones jurídico-políticas, sus contradicciones, violencia y efectos alienantes, así como las propuestas para emanciparse de ellas y alcanzar una vida feliz. En este sentido, la singularidad de esta teoría radica que en ella las diferentes figuras en las que se declina la idea de katejón (y especialmente el Estado y el ordenamiento jurídico en general) no poseen las dimensiones protectoras, emancipadoras y evitadoras (o retrasadoras) de la anomia (y, en esta medida, procuradoras de paz y de orden), sino todo lo contrario. O, mejor, precisamente por poseerlas, son caracterizadas como estrategias del poder para perpetuar el dominio soberano y el

20 Alexandre Kojève, "El Imperio Latino: Esbozo de una doctrina de la política francesa", *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft*, no. 15 (1991): 92-122. Sobre ese tema, cf. Kyle Moore, "On the Precipice of the Political: A Katechontic Consideration of Kojève's Concept of Empire", *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*, VIII, no. 1 (2024): 1-25.

21 Sobre ello, cf. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg* (Paris: Vrin, 2002); Miguel García Baró, "Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y legitimidad de la Edad Moderna", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27, no. 1 (2010): 113-140; María C. Bragagnolo, "Secularization, History, and Political Theology: The Hans Blumenberg and Carl Schmitt Debate", *Journal of the Philosophy of History* 5, no. 1 (2011): 84-104; Willem Styfhals, "A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity", *Philosophia* 44, no. 2 (2016): 367-384.

22 Para un análisis de las diferentes interpretaciones o versiones del katejón en la filosofía contemporánea, cf. Sergei Prozorov, "The Katechon in the Age of Biopolitical Nihilism", *Cont Philos Rev*, no. 45 (2012): 483–503.

sometimiento de la vida humana. Por esta razón, frente a ellas, y de la mano de un argumento de Walter Benjamin, se va a reclamar la necesidad de un auténtico estado de excepción, que es comprendido por referencia a la vida mesiánica: el revelamiento del misterio de la anomia. En otras palabras, no se trataría de reemplazar un determinado katejón por otro (v. gr., un determinado orden institucional por otro), cuanto de des-instituir todo orden y así hacer justicia a la vida humana más allá de toda mediación soberana, que siempre será dominadora y violenta.

***

Giorgio Agamben es autor de una vasta y sofisticada obra que puede comprenderse como un diagnóstico filosófico de la política occidental desde la época clásica griega hasta el presente. En ella identifica las aporías y la violencia constitutiva de nuestros conceptos e instituciones. Para ello, eleva dicha política a dispositivo antropogenético, a tarea metafísica que transforma violenta y recurrentemente, en un ciclo sin fin, la dulce vida natural del hombre (*zoé*) en vida cualificada, sometida (*bíos*). Para Agamben, tal situación no es una deriva contingente cuyas circunstancias históricas y agentes responsables quepa identificar, sino el destino de Occidente.

En ese destino, la política va inextricablemente unida al capitalismo liberal, ya que la lógica de este no es sino la lógica biopolítica, tal como argumentó Michel Foucault[23]. Pero, de manera diferente a este, una de las tesis principales que sostiene Agamben es que hay una afinidad esencial entre la biopolítica liberal moderna (que es la lógica del capitalismo) y el Estado soberano premoderno. Su abstracta perspectiva le permite establecer dicha continuidad de sentido entre ambos[24]. Política soberana y capitalismo constituyen los dos polos de la máquina antropogenética; ambos poseen el mismo arcano teológico (el del milagro del estado de excepción, el de la *oikonomía* providencial), ambos presuponen una experiencia del tiempo como realidad lineal y progresiva, mensurable y acelerada. En suma, ambos pretenden el control y el dominio total de la vida humana.

Este diagnóstico, desarrollado en los diferentes volúmenes que conforman el proyecto *Homo sacer*, evidencia un altísimo grado de abstracción y ahistoricidad. Sus argumentos no se dejan vincular con contextos históricos particulares

23 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)* (Madrid: Akal, 2009).

24 Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-textos, 2006), 15s.

de los que serían índices. Análogamente, y como veremos posteriormente, tampoco es fácil identificar de qué modo y en qué sentido pueden ser factor o motor de cambio social y político.

Entonces, ¿cómo resistir tal poder? ¿Qué sugerencias y propuestas alternativas pueden estar a la altura de un poder que se identifica con la tarea metafísica de la constitución de la humanidad del *homo*? ¿Cómo frenar, cómo detener el perpetuo y recurrente precipitarse de la historia en la alienación más absoluta, cuya naturaleza posee dimensión ontológica? ¿A qué katejón podemos recurrir?

Del argumentario de Agamben se infiere que, si la política y la economía (v. gr., si El Estado y el mercado capitalista) occidentales son, al igual que Dios, realidades sin otro fundamento que la aclamación del pueblo (la gloria) y cuya acción es pura gestión violenta, administración (también como el Dios soberano premoderno se identifica con el Dios gestor moderno), entonces lo auténticamente liberador no pasa ni por la acción ni por instituir nuevos órdenes jurídico-políticos, nuevos katejones, que por naturaleza serán igualmente nihilistas y violentos. Lo emancipador radica, por el contrario, en llevar al extremo dicho nihilismo e instaurar un estado de excepción permanente y absoluto, una superación total de la ley, de modo que la vida no precise ser sometida para alcanzar redención alguna. En otras palabras, la emancipación no vendrá de la mano de nuevos katejones, sino de la superación de todo katejón y del advenimiento de la verdad de la anomia, ya anticipada por la experiencia mesiánica.

Agamben remite dicha experiencia liberadora, índice y factor de una vida feliz, a la inacción, a la inoperatividad, a la contemplación. Si la acción y las instituciones no albergan potencial redentor alguno, lo liberador procederá de mantenerse tal cual se es, como vida que no aspira alcanzar otra forma que sí misma, como vida que se autocontempla y se reconcilia consigo misma[25]. En el ensayo *Profanaciones* concibe el acto de profanar como una forma de devolver el tiempo y los objetos a su uso común, liberándolos de la función que poseen en el mercado y en el Estado, orientados al consumo y la productividad. La experiencia de la libertad consiste entonces en desactivar las leyes y profanar la lógica del capitalismo; solo ello permite alcanzar una vida más allá de la soberanía y la biopolítica; una vida más allá de cualquier imposición de una forma concreta de vida, una vida en la que sea posible usar las cosas[26]. Una vida así concebida es una vida reducida al uso de la potencia que ella es, es decir, al mero

25 Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, (Valencia: Pre-Textos, 2001), 18ss., 95, 116.

26 Giorgio Agamben, *Profanaciones* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005), 99, 107-109.

hábito de existir sin aspirar a alcanzar un estado diferente a ello, sino manteniéndose en la ilimitada apertura que toda vida es[27].

Agamben explica el significado del concepto de uso identificándolo con el de "inoperatividad". La clave es que el uso de uno mismo es la operación que hace que las cosas y los seres se vuelvan inoperativos. O, dicho de otra forma: la inoperatividad es la contemplación de la propia potencialidad, lo cual libera la vida de toda finalidad, permitiendo que el yo aparezca como puro uso de sí mismo. Una vida emancipada de todo imperativo externo, una vida reducida al mero uso de sí, una vida identificada con su forma, es la auténtica "vida feliz"[28]. En una vida así, el hombre se relaciona con el mundo y consigo mismo respetando la posibilidad que define la realidad y a sí mismo. Una vida así es lo que Agamben denomina forma-de-vida, una vida estabilizada en su poder, en su potencia, que ni aspira ni se agota en acto alguno. Es significativo que en *Homo sacer* haya relacionado tal vida sin negación (permanentemente abierta a la posibilidad que ella es) con la figura del *désoeuvrement* teorizada por Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot y, a través de ella, con la del *vouyou desoeuvrée* o sabio satisfecho con la que Kojève describe al hombre posthistórico[29].

En suma, Agamben propone lo que podríamos denominar una emancipación por la mera detención o interrupción de la acción, por la mera contemplación. Ello no solo es que no precise mediaciones institucionales, sino que es la alternativa radical a toda mediación. Sus sugerencias para vivir en un estado de excepción "efectivo" –y, en esta medida, vivir una vida inoperativa, de puro uso; una vida "feliz"— no deben comprenderse como estrategias de un programa de acción político o individual, sino más bien en su capacidad destituyente, desconstructora. En este sentido, son sugerencias de naturaleza no jurídica, sino ética e incluso religiosa (mesiánica)[30]. Agamben parece invitar a un cambio de vida en el que tanto las cosas como las formas concretas de vida permanecerían

27 Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017), 72, 372.

28 Ibid., 391. Recientemente, Ype de Boer ha dedicado un ensayo monográfico a esta propuesta ética: *Agamben's Ethics of the Happy Life. Beyond Nihilism and Morality* (London: Bloomsbury, 2024). En él pone en valor la recuperación agambeniana del ideal ético clásico de búsqueda felicidad, y elogia su propuesta alternativa tanto al nihilismo como al activismo y el consumismo tardomodernos. Del mismo autor y en la misma línea, cf. "Badiou and Agamben Beyond the Happiness Industry and its Critics", *Open Philosophy* 7, no. 1 (2024): 808-76.

29 Agamben, *Homo sacer*, 82s.

30 Villacañas cuestiona incluso que la filosofía de Agamben tenga capacidad destituyente, ya que no se ve cómo puede afectar a los poderes constituidos. Cf. José Luis Villacañas, *Giorgio Agamben. Justicia viva* (Madrid: Trotta, 2024).

intactas, modificándose tan solo nuestra relación y actitud hacia ellas. Esta transformación en el modo de relacionarnos con el mundo y con nosotros mismos sería el único contenido ético.

En conclusión, el proyecto filosófico de Agamben desarrolla un diagnóstico de la política y la economía occidentales que identifica el mismo *arjé* en ambas. Un *arjé* que es descrito en términos ontológicos, como tarea metafísica de constitución de la humanidad del hombre a partir del sometimiento de la vida natural, y teológicos, como máquina soberana, biopolítica y gubernamental. En ningún momento se argumenta de qué modo tal descripción es índice o reflejo de situación histórica concreta alguna. En este sentido, el argumentario de Agamben se presenta como autosostenido, absoluto. En coherencia, sus propuestas alternativas para alcanzar una vida emancipada y feliz no reclaman nuevos katejones, pues a su juicio todos responden a la misma vocación violenta e irracional. Lo liberador está del lado de la superación de todo katejón. En otras palabras, de la contemplación y afirmación espontánea del ser tal-cual-se-es, sin mediación alguna.

La limitación de una filosofía política como la de Agamben es que ni se puede pensar una emancipación más allá de las instituciones, pues éstas acompañan inextricablemente a la vida humana (no existe vida sin forma), ni existen instituciones a la altura de una emancipación que presupone y exige una justicia absoluta. Estar a la altura de los retos del presente exige pensar no una vida sin instituciones, sino con otras instituciones. Una filosofía política crítica es aquella que no renuncia ni a la crítica (en nombre de la emancipación) ni a la propuesta (en nombre de la gestión de la finitud). Tal filosofía política no es ni destituyente ni meramente constituyente. El nombre que ha acuñado el filósofo Roberto Esposito para identificarla es el de "pensamiento instituyente"[31].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2006.

Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, 2001.

Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005.

Agamben, Giorgio. *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017.

Berger, Edmund. *Aceleración. Corrientes utópicas desde Dadá a la CCRU*. Madrid: Enclave de libros, 2022.

31 Roberto Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontología política* (Torino: Einaudi, 2020).

Bragagnolo, María C. "Secularization, History, and Political Theology: The Hans Blumenberg and Carl Schmitt Debate". *Journal of the Philosophy of History* 5, no. 1 (2011): 84-104.

Cacciari, Massimo. "Prefazione". En Cristiano Vidali. *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione*. Milano: Mimesis, 2020), 9-16.

De Boer, Ype. *Agamben's Ethics of the Happy Life. Beyond Nihilism and Morality*. London: Bloomsbury, 2024.

De Boer, Ype. "Badiou and Agamben Beyond the Happiness Industry and its Critics". *Open Philosophy* 7, no. 1 (2024): 808-76.

Esposito, Roberto. *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontología política*. Torino: Einaudi, 2020.

Fisher, Mark. *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

Fisher, Mark. "Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible: los interrumpidos sueños aceleracionistas de la cultura popular". En # *Aceleracionismo: Estrategias para una Transición Hacia el Postcapitalismo*, editado por Armen Avanessian y Mauro Reis. Buenos Aires: Caja negra, 2017.

Fisher, Mark. "Post-Capitalist Desire". En *What are We Fighting For*, editado por Federico Campagna y Emanuele Campiglio. London: Pluto Press, 2012.

Fisher, Mark. "Left Hyperstition 2: Be Unrealistic, Change What's Possible". *K-Punk*, 29 de noviembre de 2005.

Fisher, Mark. "A social and psychic revolution of almost inconceivable magnitude: Popular Cultures Interrupted Accelerationist Dreams". *e-flux journal*, no. 46 (2013).

Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal, 2009.

García Baró, Miguel. "Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y legitimidad de la Edad Moderna". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27, no. 1 (2010): 113-140.

Gumbrecht, Hans U. *Lento Presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo, 2010.

Hartog, François. *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencia del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.

Kojève, Alexandre. "El Imperio Latino: Esbozo de una doctrina de la política francesa". *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft*, no. 15 (1991): 92-122.

Koselleck, Reinhart. "Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización", en Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003.

Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

León, Francisco. "El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval". *Cauriensia* XII (2017): 467-489.

Monod, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002.

Moore, Kyle. "On the Precipice of the Political: A Katechontic Consideration of Kojève's Concept of Empire". *The Philosophical Journal of Conflict and Violence* VIII, no. 1 (2024): 1-25.

Prozorov, Sergei. "The Katechon in the Age of Biopolitical Nihilism". *Cont Philos Rev*, no. 45 (2012): 483–503.

Rosa, Hartmut. *Lo indisponible*. Barcelona: Herder, 2020.

Rosa, Hartmut. *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. Barcelona: NED, 2019.

Rosa, Hartmut. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz, 2016.

Rosa, Hartmut. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz, 2019.

Rosa, Hartmut. "Resonance as a medio-passive, emancipatory and transformative power: a reply to my critics". *The Journal of Chinese Sociology* 10, no. 1 (2023).

Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra*. Buenos Aires: Struhart & Cía, 2003.

Schmitt, Carl. "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía". En Carl Schmitt. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.

Styfhals, Willem. "A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity". *Philosophia* 44, no. 2 (2016): 367-384.

Vidal, Cristiano. *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione*. Milano: Mimesis, 2020.

Villacañas, José Luis. *Giorgio Agamben. Justicia viva*. Madrid: Trotta, 2024.

Alfonso Galindo Hervás
Facultad de Filosofía
Universidad de Murcia
Avda. Teniente Flomesta, 5
30003 Murcia (España)
https://orcid.org/0000-0002-9155-402X

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 723-745, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.723

LA TEOLOGÍA POLÍTICA DEL *KATECHON*: ANÁLISIS SOBRE SU DIMENSIÓN FARMACOLÓGICO-ESCATOLÓGICA

THE POLITICAL THEOLOGY OF KATECHON*: AN ANALYSIS OF ITS PHARMACOLOGICAL-ESCHATOLOGICAL DIMENSION*

FRANCISCO DE BORJA GALLEGO PÉREZ DE SEVILLA
Universidad CEU San Pablo

Recibido: 26/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

El estudio de la figura teológico-política del *katechón* ha dado lugar a numerosas interpretaciones y especulaciones. Este texto obedece a la necesidad de aportar una aproximación hacia su peculiar sentido farmacológico, que lo distingue de otras fórmulas atadas a la soberanía política, tanto en el mundo antiguo como en el moderno. El mecanismo katejóntico como fuerza retentora del mal exige al mismo tiempo aceptar lo indefectible de este como signo definitivo del final de los tiempos que precede a la parusía. Descifrar esta dimensión escatológica del *katechón* exige también comprender el sentido de la teología política como fundamento ontológico en el orden humano frente al pensamiento prometeico de las ideologías secularistas. El estudio concluye que la crisis actual del *katechón*, vinculada a la disolución del estado de excepción y al auge de la violencia consensual, revela un horizonte apocalíptico en el que el orden ya no se opone al caos, sino que lo neutraliza mediante la banalización de todo conflicto. En este marco,

se plantea la necesidad de resucitar una teología política sustantiva, capaz de reintroducir el sentido escatológico y la batalla espiritual en la historia humana.

Palabras clave: *katechón*, teología política, soberanía, escatología, violencia.

ABSTRACT

The study of the theological-political figure of the katechon has given rise to numerous interpretations and speculations. This paper seeks to offer an approach to its distinctive pharmacological meaning, which sets it apart from other formulas tied to political sovereignty, both in the ancient world and in modernity. The katechontic mechanism, as a restraining force against evil, simultaneously requires the acknowledgment of evil's inevitability as the definitive sign of the end times that precedes the Parousia. Deciphering this eschatological dimension of the katechon also demands a comprehension of political theology as an ontological foundation within the human order, in contrast to the Promethean mindset of secular ideologies. The study concludes that the current crisis of the katechon, linked to the dissolution of the state of exception and the rise of consensual violence, reveals an apocalyptic horizon in which order no longer opposes chaos, but rather neutralizes it through the banalization of all conflict. Within this framework, the need arises to revive a substantive political theology capable of reintroducing the eschatological meaning and the spiritual struggle into human history.

Keywords: katechon, political theology, sovereignty, eschatology, violence.

I. EL *KATECHÓN*: ENTRE LO FARMACOLÓGICO Y LO ESCATOLÓGICO

La noción de realismo político nace de la creencia en la sustantividad del orden, asidero de la organización humana, y por tanto vertebrador de la prelación entre el mando y la obediencia. Esta premisa es fundamental para el entendimiento de una ontología de lo político, que hunde sus raíces en la genética arcaico-religiosa (Girard, 1995) de la sociedad que, al indagarla, nos descubre la dimensión farmacológica del poder. No en vano la realidad de lo político radica en su capacidad para librar al individuo del mal, puesto que su existencia es condición sine qua non para toda organización. Esta justificación ulterior nos proporciona un dato de conocimiento antropológico, pero también teológico: bajo la epidermis del acontecer humano, asoma inevitablemente la teología política, puesto que, en el fondo telúrico de toda concepción política, habita la tensa relación entre el pecado y aquello que lo resuelve, cura o previene. Sobre

esto último, aquello que previene la enfermedad, aunque no necesariamente la erradique, se ocupa, en la teología política cristiana, la figura paulina del *katechón,* objeto central de este estudio. El *katechón se* desprende necesariamente del nuevo orden fundado por Cristo, que reconfigura el nomos judío[1] y revoluciona la cosmovisión pagana. Jesús, con su muerte, libera el espacio en el que ha de sucederse el eón humano antes de su definitivo regreso. El dominio político del *katechón* se identifica fundamentalmente con la oikonomía teológico-salvífica de la historia, toda vez que el orden cristiano ha entrado en fase de *katárgesis*, y a de subsanarse, dirigiéndose hacia la renovación del tiempo escatológico, liberado del mal. La posibilidad de la infinitud ha quedado restaurada mediante la inmolación de Cristo, reordenando el cosmos; pero en el discurso progresivo del tiempo, el *contiuum* teológico avanza ineluctablemente hasta que todos los pecados sean juzgados. Hasta que eso ocurra, el hombre todavía está a merced del mal, de ahí el estado de *katárgesis* que hace inoperante el nomos cristiano hasta su restauración completa en la parusía. El anti-mesías o *antikeimenos*, el gran adversario, acecha al hombre para sepultarle dentro del mundo. Por esto la necesidad de algo o alguien que lo retenga.

Como vemos, el sentido farmacológico de la teología política cristiana, resulta de la yuxtaposición entre su dimensión ordenadora y su dimensión escatológica que, por extensión, es también parusística. Lo farmacológico aparece aquí por tanto como la antesala de la segunda venida. Y es que el *katechón* no es verdaderamente un antídoto o panacea contra el mal, como entendieron los griegos la idea del *pharmakos* político, sino más bien una medicina paliativa que trata el estado de invalidez nómica, puesto que la curación solo puede producirse en el fin de la historia, y no durante ella. Esto no significa sin embargo renegar de la función médica del *katechón* en la realidad temporal del hombre sino, más

1 "Con Cristo –nombre propio de raíz griega–, nació un orden nuevo. Existe una nueva ordenación teológica y específicamente salvífica para el hombre. El mismo Dios recreó un nuevo nomos. El nacimiento del Salvador dio inicio a un ciclo particular, análogo al ciclo judío, pero que abarca ahora el tiempo que va ya no de Adán a la Encarnación, sino de la Encarnación a la parusía o Segunda Venida. La singularidad de este nuevo orden histórico-religioso se nutre de una nueva formulación dogmática y teológico-política. A diferencia del antecedente hebreo que diera pie a una fuente de revelación inmediata entre Dios y su pueblo para el surgimiento de una legislación preparatoria, esta nueva legalidad crística se valdrá de las fuentes de la tradición del amplio mundo mediterráneo y tomará de allí conceptos del pasado que transfiguran su sentido literal a uno nuevo, específicamente cristiano. El cristianismo se pensará a sí mismo no solo desde las fuentes hebreas sino principalmente desde la tradición grecolatina. Esta última aportará conceptos originales para la inteligencia del nuevo ciclo. Entre ellos, recibe particular relevancia un término griego que San Pablo refiere a sus discípulos de Tesalónica: el katechón. El nuevo orden cristiano, íntimamente histórico, vive de su referencia al origen, el logos encarnado, pero también en vistas a su fin, la παρουσια (parousía) presencia relevadora definitiva de su Señor al fin de los tiempos" (Dillón 2016, 93).

bien, interpretarla como un ejercicio de preservación hasta la derogación definitiva del mal, cuya derrota todavía ha de esperarse. Así, cuando se cumpla el tiempo, el triunfo cristológico concluirá con la medicación katejóntica. Como puede extraerse, resulta complicado desalojar el núcleo político de la teología cristiana en su vertiente escatológica. La teología política acumula una dimensión ontológico-trascendente y otra histórico-inmanente -lo que constituye los dos polos el fundamento de toda realidad política (González 2025, 16). La idea de la historia de la salvación expresa nítidamente estos dos aspectos: la realidad temporal del hombre y su presencia en el fenómeno histórico, del que no se puede despegar a causa de su prevaricación moral; y su posterior desenlace escatológico, que ha de dirimirse espiritualmente en las postrimerías. En centro dialéctico de estas dos realidades, humana y metafísica, se halla inserta la maquinaria del *katechón,* que acompaña al hombre en su devenir histórico hasta su desactivación final en el tiempo último, toda vez que la iniquidad haya quedado revelada durante prolegómeno de la parusía.

En este sentido, la genética histórico-salvífica del cristianismo supera el sentido farmacológico-sacrificial de la tradición antigua, todavía asentada en la embriogénesis fundacional de la violencia, cuya función apotropaica era puramente mítico-mágica. La violencia arcaica, advierte Byung Chul-Han, es "sangrienta" aunque eso no le impida al mismo tiempo ser "culpabilizadora y expiatoria a la par". La violencia divina, por el contrario, es "aniquiladora" (Han 2016, 86-87) de la culpa, en el sentido de que tiene la capacidad de redimirla. La lógica katejóntica se aleja de las fórmulas diabólico-persecutorias anteriores: el triunfo sobre la muerte solo ha podido producirse como consecuencia del holocausto de Cristo que abroga el ciclo sacrificial. De esta forma, la política farmacológica ya no requiere de más violencia ritual. Ahora, en la sociedad moderna, esta solo puede perpetrarse racionalmente en situación de crisis, en la que el soberano "corta" violentamente el conflicto (González 2025, 33) -las decisiones se toman "degollando al otro" (Han 2016, 70)-, durante la excepcionalidad. Ese acto de soberanía, reflejo de la facultad del mando para restaurar el orden, constata la operación clínica de extirpación del mal y posterior sanación del cuerpo político (Han 2016, 58). La farmacología soberana racionaliza la violencia y ejerce la *necropolítica* (González 2025, 30)*,* que en última instancia posee la capacidad de permitir la vida, pero, sobre todo, de administrar la muerte del culpable de la crisis. Esto permite expirar catárticamente la fuente del conflicto y con ello, devolver la armonía al orden social. La violencia intrínseca de la decisión es una técnica tanática que "sirve para la supervivencia frente a la muerte amenazadora" (Han, 2016, 30). Esto suscita la mirada, por supuesto, a la analogía de Carl Schmitt sobre el decisionismo del legislador en el estado de

excepción, comparado con un acto de voluntad divina que justifica la suspensión del orden jurídico (Schmitt 2009, 37). El estado de excepción schmittiano es la anomia paulina[2] -la suspensión del orden jurídico ordinario que entra en estado de *katárgesis*- y, ante la ausencia de ley, el soberano toma el control y dicta el derecho. Una acción violenta que sin embargo apacigua una violencia aún mayor, un mal necesario que toma la forma de antídoto. El cuerpo político, herido y enfermo, bebe de este elixir, administrado milagrosamente por aquel en el que se concentran plenas potestades. El decisionismo de Schmitt es testimonio de esa impronta intelectual sustantiva y realista, que tiene por fundamento las grandes categorías fundantes del espacio político-existencial bajo la nomenclatura del *nomos* teológico-político cristiano.

Como vemos, esta fórmula farmacológico-política se aleja ya del fondo mítico-arcaico legitimador de la violencia fundacional, al replegarla a un asunto contenido en el tiempo y en el espacio. Por su parte, fuera de la situación de crisis, la farmacología katejóntica se distingue también de la oikonomía soberana de la violencia. El *katechón* no produce necesariamente una violencia, ni inocula un mal para combatirlo después. Más bien, su acción parece extenderse en el curso histórico, toda vez que el nomos ha sido derogado y exige subsanación. Por tanto, no se proclama o revela en un acto concreto de violencia remisora, sino que amplifica su función paliativa a modo de *imperium* universal. Desde este punto de vista, el fenómeno katejóntico despierta sin duda interés sobre sus posibles interpretaciones y aplicaciones farmacológicas. El centro de preocupación radica en el *mysterium iniquitatis*, cuya revelación final habrá de seguir al tiempo de apostasía y al advenimiento del gran imitador, anunciado proféticamente. Es esta es la idea del Anticristo, del sin ley[3]. El principal misterio del mal es también un problema teológico-político, que junto con el elemento katejóntico que lo refrena, disputan el espacio político del mundo. Si la teología política al servicio de la escatología persigue la adecuación del orden humano al orden divino, la farmacología detrás del *katechón* radica la extirpación de un mal cuya llegada es indefectible. La respuesta ante la inexorabilidad del mal fue

2 El a-nomos o sin ley, el inicuo. 2 Tes. 2,8.

3 Distinto de la idea de pecado como prevaricación. La anomia es la negación del nomos, y el katechón es entonces "la fuerza -el Imperio romano, pero también toda autoridad constituida- que se opone y esconde la katárgesis, el estado de anomia tendencial que caracteriza el tiempo mesiánico y, en este sentido, retrasa el desvelamiento del misterio de la anomia. El desvelamiento de este misterio significa la aparición a la luz de la inoperancia de la ley y de la sustancial ilegitimidad de todo poder en el tiempo mesiánico" (Agamben 2016, 110).

el motivo fundamental que legitimó a San Pablo a contestar con fervor escatológico a los de Tesalónica[4].

Como ya se sabe, la misiva paulina es críptica y no ahonda explícitamente en la figura del *katechón*, y gran parte de la literatura alrededor de esto siempre ha sido meramente especulativa. Lo que si puede colegirse según la carta es que el *katechón* no es una figura necesariamente celestial o angelical (Gallego 2019, 40), sino que existe dentro del mundo y de la historia, y su naturaleza podría ser eclesiástica o, como se ha sugerido, imperial, como también lo entendió Schmitt. Esto, todavía hoy, quizá siendo la visión más extendida sobre la naturaleza del *katechón*[5]. Descartamos la primera posibilidad porque, de tratarse de una actividad angélica, no existiría empeño humano en descifrarla. El *katechón* quedaría reservado exclusivamente al terreno de lo misteriológico y no al farmacológico, que es lo propio del orden político. Sabemos que San Pablo no estaba exhortando a los cielos, ni pidiendo descansar la esperanza en una acción divina o providencial, sino que más bien estaba proclamando la existencia de una realidad tangible para los hombres, y no de un acontecimiento exclusivamente postrimero. Porque el *katechón* solo guarda sentido en el tiempo humano. La lectura tampoco indica empero que a la humanidad -o al menos, a parte de ella- se le esté encomendando una misión por sí misma. Se trata de algo externo, que actúa por sí solo, como un mecanismo que, al mismo tiempo, está sujeto al mundo, y se expresa en la autoridad de un poder legítimo. Otra conclusión firme es que, atendiendo a la etimología de la propia palabra, compuesta por el prefijo *kata* ("en contra") y el sufijo *echo* ("sujetar" o "mantener") el *katechón* no detiene el mal, sino que como ya se dijo, solo lo retiene, demorando su aparición visible en la historia. No parece que sea por tanto un instrumento de abrogación de la

4 "Es en ese teatro de hostilidades que la Revelación, a través de San Pablo, se refiere al *κατεχων* (*katechón*) como a un obstáculo que retiene y retarda la victoria del enemigo traducida en la manifestación (parusía) no ya de Cristo sino del Anticristo. La legalidad manifestativa del nuevo orden cristiano cumple por tanto una función positiva por la renovación de la fe judía y la transformación histórico-política de los pueblos a los que predicó su enseñanza, imprimiendo carácter a los institutos de derecho romano que fundaron Europa. Pero cumple también la función negativa de obstaculizar el avance del Anticristo, que sin embargo un día triunfará del Cristianismo para reinar por un tiempo y ser luego definitivamente vencido por Cristo mismo, en las ultimidades del tiempo y el decurso material del mundo". (Dillón, s.f. 94).

5 "El *katechón* controla el caos haciéndolo parte de su trama histórica, de modo que el gesto originario del poder soberano es nada menos que el establecimiento de un estado de excepción que no termina con la creación de una nueva ley, sino que ha de seguir vigente, actuando permanentemente para controlar aquello que lo desborda. El poder soberano es, desde este punto de vista, siempre un estado de excepción permanente y su dispositivo fundamental es la noción transhistórica del katechón. En su éxito en controlar el caos del mundo, impidiendo cualquier escatología, lo que debe primar es el orden que produce el tiempo histórico. De ahí el éxito de una concepción de la historia como la schmittiana, que es la forma de comprensión del tiempo en la que todavía vivimos". (Amar 2022, 171).

anomia, sino más bien un bastión u obstáculo que ralentiza su llegada. Una armadura teológico-política que resguarda el cuerpo social de los embistes luciferinos y que, poco a poco, habrá de sucumbir ante la espada de la anomia antes de que esta sea definitivamente aniquilada en el fin de los tiempos. La anomia hace declinar el nomos hacia la *katárgesis,* dilatada por el mecanismo farmacológico del *katechón.*

El tiempo en el que opera *katechón* también es objeto de análisis, pues no emerge antes de Cristo, pero tampoco después de su regreso. De alguna manera, el *katechón* solo es posible como tejido intermedio de estos dos grandes eventos universales, uno temporal y otro espiritual, que definen la historia de la salvación. El *katechón* constituye un espacio intrahistórico entre el reino proclamado y el reino consumado, que ya es plenamente escatológico, y que sucede inmediatamente tras la consumación de la historia. Esto parece lógico si nuevamente atendemos a lo insoslayable del signo apocalíptico que funciona como advertencia de la llegada del Anticristo, cuya presencia es necesariamente previa a la de Cristo[6]. El tiempo de la iniquidad es indefectible, ha de realizarse, pues su manifestación marca el advenimiento parusístico. La época de la gran renuncia, en la que proliferarán falsos profetas, imitadores de la Verdad, es el síntoma anticipativo del posterior desenmascaramiento del mal[7]. Pero este misterio de la iniquidad, advierte San Pablo, "ya está obrando"[8]. Según Henry Newman "la historia de la Iglesia es la historia de ese prologando parto" puesto que el mal "ha estado obrando siempre, desde los tiempos de los apóstoles, aunque sujeto por aquel que lo <<retiene>>. En este preciso momento, un recio combate tiene lugar entre el espíritu del Anticristo que trata de emerger y el poder político, en aquellos países que, proféticamente romanos, firme y vigorosamente lo reprimen" (Newman 2022, 27). No ha de pasar desapercibida la mención de Newman a eso que lo "retiene", que para el británico toma el revestimiento de las naciones tradicional e históricamente cristianas, quienes disputan el espacio político frente al mal en una contienda oculta a los ojos del hombre, pero que se extiende subyacentemente en el tiempo hasta la clausura definitiva de la historia.

6 "Por lo tanto, en primer lugar, digo que, si el Anticristo debe venir inmediatamente antes de Cristo y ser la señal de Su venida, es evidente que no se ha manifestado todavía, mas debemos aguardarlo, puesto que, de otro modo, Cristo ya hubiese venido". (Newman 2022, 23).

7 "De alguna manera la interpretación de la carta paulina puede llegar a la acusación en calidad de profecía de la propia Iglesia, en tanto aquel que es definido como adversario (*antikeimenos*), hombre de la iniquidad o hijo de la perdición también tiene la característica del engaño. Es un impostor nada menos que de Cristo; ocupa su lugar y establece su propio reino sostenido por quienes lo han levantado como ídolo". (Amar 2020, 23).

8 2 Tes. 2, 7,

Nótese también que las palabras antes advertidas, que rezan sobre la realidad actual de la anomia en la historia desde los tiempos apostólicos, parecen contradecir la profecía apocalíptica. Lo cierto es que la lectura es ambigua, pero aquí radica precisamente este misterio entre la actualidad del mal, la resistencia histórico-katejóntica y el corolario escatológico definitivo. Sobre esto, la teoría katejóntica es teológicamente clara: cuando el mal sea revelado, la victoria cristológica será triunfante e innegable. Antes de eso, el mal sobrevive en el mundo disfrazado de bien, proclamando su propio evangelio, sus dogmas de fe, sus doctrinas, sus mensajes esperanzadores, sus anuncios proféticos y sus promesas mesiánicas. El mal formula una moral inmanente que todo hombre puede comprender, pues nada más que exige una fe sin sacrificio, sin posteridad trascendente, arreglada y sometida exclusivamente a la razón humana y con ello encerrada en los confines del tiempo y del espacio. Una moral desahuciada de su núcleo espiritual, ordenada a un tipo de servidumbre terrestre y mortal, que solo rinde pábulo a los dioses intramundanos. Frente a esta debacle ya en curso, "aquello que lo retiene" intensifica la pugna a lo largo del eón humano, que en este sentido ha de entenderse bajo términos soteriológicos.

Así, el tiempo humano representa un ínterin escatológico. Es decir, un *rex mixtae* (Schmitt 2009, 120-121) entre la primera venida de Cristo y la segunda, que coincide con la proclamación final del reino. Sayés ha explicado lúcidamente este asunto:

> "La gran novedad, por lo tanto, de la predicación de Cristo, la gran sorpresa es que el Reino haya llegado ya y se haya hecho presente en él (…) Lo que esto quiere decir es que el reino es una realidad presente, el momento presente es la última oportunidad, después de la cual ya no queda otra que esperar. Se podría decir que el instante actual, cada instante, se relativiza en cuanto tiempo mensurable y se absolutiza en cuanto a tiempo salvífico. Por eso, Jesucristo habla con un sentido de urgencia escatológica (…) El Reino de Dios ya ha irrumpido en la historia. Como alguien ha dicho, Cristo rompió el tiempo y abrió el cielo. Pero este Reino, ya presente en Cristo, en su enseñanza y en sus milagros, no es todavía el Reino consumado. Las parábolas de Jesús evidencian la tensión entre el presente y el futuro: ya está aquí, pero tiene que llegar aún a su consumación" (Sayés 2006, 33).

La vida, muerte y resurrección de Jesús determina la realidad presencial o fase inicial del Reino "que afecta a vivos y a muertos" y la parusía o fase final será la que "coincidirá con la resurrección de los muertos". La primera fase es la identificada como escatología intermedia, es decir, "aun no consumada del Reino" (Sayés 2006, 34), en la que Jesús proclama el advenimiento no total,

pero si parcial de su Reino, puesto que su existencia misma en el mundo así lo constata. Esto casa con la idea de Orígenes de que Cristo es la *autobasileia*, es decir, que "él mismo es el reino en persona" (Sayés 2006, 31). Y la parusía es al mismo tiempo la afirmación escatológica de la consumación de un tiempo intermedio tras el cual Cristo se hace presente, traducido en la fe del cristiano en la nueva vida junto a Él. Acorde con Agamben, la estructura del tiempo mesiánico es descompuesta por San Pablo en dos tiempos "la resurrección y la parusía, segunda venida de Jesús al final del tiempo. De aquí se sigue la tensión paradójica entre un *ya* y un *aún no* que define la concepción paulina de la salvación (…) La descomposición paulina encuentra su verdadero sentido en la perspectiva del tiempo operativo (…) El fin del tiempo es de hecho una imagen-cuerpo, que representa sobre la línea homogénea de la cronología un punto último" (Agamben 2006, 70-71). El evento mesiánico tiene pues dos tiempos diferenciados, uno operativo y otro representado, que sin embargo constituyen una unicidad. Esta unidad entre el tiempo y su abreviatura define la espera parusística del eón humano, que no es estático, sino dinámico. Por esto apunta Ratzinger que "la cristiandad, mirando al resucitado, conocía una venida que ya había ocurrido, estaba convencida de que no anunciaba ya una mera teología de la esperanza, de que no vivía de un mero mirar al futuro (…) Los creyentes conocían, por una parte, la alegría de Dios y, que, por otra, padecían la tribulación de la violencia. Significan que sentían al Señor cerca, pero sabían igualmente que el Señor tiene su propio tiempo" (Ratzinger 2017, 66).

La historia de la Salvación, por tanto, sucede y *está sucediendo,* y no se trata de una mera filosofía prometeica. Es una realidad acontecida y por acontecer, en la que se produce el gozo del creyente ante la dádiva escatológica que proporciona Cristo y al mismo tiempo, el sufrimiento que ha de padecer en el mundo quien lo espera. En este sentido, el cristianismo no es utópico-prometeico, porque de serlo, no habría necesariamente un tiempo de espera, sino que se arrojaría constantemente la recompensa de la fe en el mundo, sin que esta produzca o exija sacrificio alguno, y que es lo propio de las religiones políticas. Es en el eón intermedio donde el hombre ha de resistir: la posibilidad de la vida eterna ha sido restaurada, pero todavía su destino es incierto y aún está sometido al tiempo, donde la tempestad del pecado arremete constantemente tentando su voluntad. De ahí que se haga perentoria la necesidad katejóntica de un instrumento de retención que acompañe al hombre durante su paso por los turbulentos vientos de la historia.

Podría colegirse por tanto que, en esta escatología intermedia, en ese "propio tiempo" coincidente con la historia de la salvación -delimitada en origen por el sacrificio de Jesús en la cruz y en su final por la parusía-, es donde ha de

encajarse el *katechón.* Un tiempo intermedio o *kairós*, es decir, un tiempo de espera, un "todavía no" que sin embargo "ya está aquí", un tiempo de descuento ante el inminente desenlace[9]. De aquí se deduce su existencia -y necesidad- exclusivamente como parte de este interín mesiánico o tiempo escatológico. Antes de la fase inicial del Reino, previa a la existencia histórica de Jesús, el *katechón* no podía estar activo, como tampoco puede estarlo cuando esté de regreso. El sentido útil de la lógica katejóntica solo puede responder a esa trinchera cavada a lo largo y ancho de esta fase secuencial, entre la salvación en el mundo y la salvación fuera de él; entre el Reino mostrado a los vivos y el Reino que resucita a los muertos. Cuando este llegue, el *katechón* quedará extinto. Existe por lo tanto una relación causal entre el signo apocalíptico, síntoma del fin de los tiempos y presagio de calamidad, y la celebración del tiempo del fin, poniendo en evidencia la ambigüedad que existe entre el tiempo del temor ante el juicio universal, y el tiempo del júbilo ante la aparición visible y divina de Jesús. La maquinaria katejóntica es igualmente ambigua, pues subsiste para demorar la iniquidad sin neutralizarla, desapareciendo cuando ya no sea necesaria, así como lo hará la historia, que será removida toda vez que se produzca la resurrección de los muertos. Por lo tanto, en el continuo proceso de liquidación de ese tiempo intrahistórico, previo a la manifestación terrestre de las fuerzas de la iniquidad y la posterior victoria sobre ellas, es cuando entendemos que el *katechón* ha ejercido exclusivamente su influencia.

II. LA APORÍA DEL MAL, OBJETO DEL *KATECHÓN*

Rüdiger Safranski dijo que "la religión ayuda al hombre a llegar al mundo, en tanto que mantiene despierta la conciencia de lo extraño. Las verdaderas religiones impiden una aclimatación completa. Recuerdan al hombre que tan solo es un huésped, con permiso de estancia limitada. La religión lleva al hombre al reconocimiento de la impotencia, finitud, falibilidad y culpabilidad (…) Las ideologías, en cambio, se apoyan en el poder del propio hombre" (Safranski 2010, 276). En estas interesantes palabras, Safranski condesa el objeto principal del estudio del mal[10] que al mismo tiempo sintetiza el drama de la existencia humana. El hombre está vivo, pero fue arrojado al tiempo y con ello a la muerte.

9 "El Kairós (traducir simplemente <<la ocasión>> sería banalizarlo) no dispone de otro tiempo, lo que aprehendemos cuando aprehendemos un Kairós no es otro tiempo, sino sólo un chronos contraído y abreviado". (Agamben 2006, 73).

10 También conocido como ponerología, término acuñado por el psiquiatra polaco Andrzej Lobazewski.

Tiene voluntad, pero es corruptible, dificultando su capacidad de obrar hacia el bien. Tiene libertad, pero está condicionada al amor divino. Por último, tiene conciencia, y con ello sufre de la onerosa carga de la responsabilidad, que le azota con la culpa y el deseo de ser perdonado. El hombre, porque entiende la moral, está condenado a sufrir las consecuencias de sus actos. Como vemos, la cuestión del mal es inextricable a la interpretación religiosa de la realidad. Esto es así porque la religión establece el límite del hombre respecto de sus acciones y respecto al orden en el que se halla inserto. Cuando el hombre transgrede deliberadamente esos límites, el mal toma el control y se hace necesaria la intervención violenta de la política. Cuando lo religioso se extingue o se sustituye por esa misma política, la definición del mal se tergiversa y la justificación de la violencia queda vaciada de sustantividad teológico-política para convertirse en algo matemático-racional.

Siguiendo con lo anterior, el pecado o la *hamartia* es efectivamente el núcleo central de la antropología religiosa que da lugar a la aparición de la política farmacológica. Si el hombre perviviese en un estado angélico, carente de mácula, no haría falta orden alguno, ni principio de autoridad que rigiese con virtud el fenómeno de lo humano. Es precisamente la prevaricación moral del hombre durante su estancia en el estado adámico lo que justifica la aparición de lo político durante su vida en el destierro. Porque el hombre ha sucumbido a la degradación moral y condenado a la finitud de lo material, ha de organizarse para su supervivencia. El mundo es lugar de decadencia física, enfermedad, hambre y guerra. También es allí donde aparece constantemente la tentación, que alienan y vician la voluntad, degradando el uso de la libertad. El aliento del pecado impulsa al hombre a explotar y enconar su experiencia física, a cambio de dejar languidecer su vida espiritual. Lo cierto es que la existencia carnal en el mundo pese a dolorosa, también está repleta de placeres efímeros que mitigan el sufrimiento. El hombre se afana en perseguirlos, conquistarlos y hacer de ellos la causa de toda felicidad. Por ello, se encuentra en constante peligro de muerte espiritual. Cuando el amor a Dios se torna un deseo egoísta que mira al mundo con codicia, entonces el hombre lo ha perdido todo. Si "la meta es la nada, la nada es ya la sustancia de todas las cosas" (Sayés 2006, 19), pues la nada constituye el triunfo del rechazo absoluto hacia todo orden espiritual.

El pecado bien podría definirse como el cerramiento del hombre hacia lo divino; la negación o abolición del orden estructural del amor a Dios y su traslación a un deseo auto referente hacia el propio hombre y hacia el mundo. Un deseo que ya no busca a Dios, sino que se desea incesantemente a sí mismo y todo aquello que pertenece exclusivamente al plano del orden físico. Y todo lo material está llamado a corromperse de un modo u otro. El mal tiene preferencia

por lo finito y lo falible, aunque eso no le impide buscar disfrazarse de una pretendida y falsa promesa de infinitud, misericordia y salvación. Tal es su lógica imitadora, como veremos. El pecado provoca un vaciamiento o desustantivación metafísica; un estado en el que el individuo ya no se deja ser colmado por la gracia. Es un hombre sin sustancia, carente de *ser*. El mal es, por tanto, y siguiendo de nuevo a Safranski, "una falta de ser" (Safranski 2010, 50), que anula su condición humana como ser trascendente, derogando con ello su fundamento ontológico, aquel le proporciona un sentido en tanto criatura temporal, pero sobre todo como sujeto subordinado a un orden universal de lo creado. El pecado hace del individuo una suerte de "anti ser", pues logra clausurar su fundamento, su sentido y su ordenación última. Así, el pecado aleja al hombre del bien, de la verdad y de la belleza. A cambio de ello, le embelesa con bienes efímeros, verdades relativas y bellezas fugaces. El problema de la pérdida del sentido humano hacia lo religioso es que, en este apartamiento hacia las grandes categorías que ordenan la realidad, se fuerza su sustitución laberíntica por conjuras políticas, invocadas desde los altares de la ideología, que también es religiosa, pero fundamentalmente atea[11]. El culto religioso a la ideología constituye la proclamación del abismo, un falso kerigma anunciado bajo el estandarte de la voluntad humana como centro de imputación de la realidad, culminación de siglos de devastación intelectual por la vía del subjetivismo filosófico[12].

Ante el vaciamiento metafísico que supuso la renuncia a sus propios presupuestos espirituales, el hombre busca desesperadamente nuevos altares y púlpitos que le doten de sentido a ese "nuevo cielo" secularizado, desarraigado de lo divino. Una mantra revolucionario y mesiánico, prometido entre los restos agónicos de la fantasía milenarista medieval y la utopía puritana del cristianismo moderno. La Modernidad estatal, que navega entre lo cratológico y lo futurista[13], ha tenido el pecado como tema central y persistente de su teología política, desde Hobbes hasta Rousseau y todas las consecuencias derivadas del jacobinismo revolucionario posterior. Ciertamente, la teodicea política adscrita a la ratio mitificadora y racionalista del Estado, está fundada en una antropología *hamartiocéntrica*, heredada del revisionismo agustiniano[14] típicamente luterano. La imputación del pecado como eje gravitacional de una antropología falibilista,

11 No es arriesgado decir que hoy en día el hombre vive en el período más ateo de la historia de la humanidad. Pero tampoco lo es afirmar lo contrario, y asegurar que, probablemente y al mismo tiempo, también viva, paradójicamente, en la época más religiosa de toda su existencia.

12 Culminación que bien podría expresarse en la célebre frase de Nietzsche "no existen hechos, solo interpretaciones".

13 Domingo González recuerda aquí lo dicho por Dalmacio Negro. (González 2025, 27).

14 Sayés advierte este elemento predominante en San Agustín, vital para su concepción política. (2016, 84).

resulta crítica para el entendimiento de la doctrina protestante de la predestinación, que parte necesariamente de una idea politizada y politizante de Dios, un antiguo vicio nominalista que interpreta el designio divino desde el voluntarismo. El *antelapsarianism*o (Álvarez 2008, 82-85), que predica el reparto discrecional del sino humano según el orden lógico del decreto divino, en su vertiente *infralapsariana*, adjudica la condena sin posibilidad de remisión mediante las buenas obras que motivan la acción divina de la gracia, constitutiva de la restauración de la vida eterna.

Desde los tiempos del Leviatán hobbesiano, origen del artificialismo político[15] y momento de quiebra de la tradición jurídica en Europa, la única posibilidad de salvación debe concurrir dentro del Estado y por la acción, también graciosa, de la política. A diferencia de lo predicado por San Agustín, donde el orden político justo constituye únicamente el escenario donde se deben prestar las circunstancias para el recto obrar del hombre, con Hobbes el Estado adquiere una dimensión soteriológica, en la medida en la que se arroga para sí mismo la facultad de moralizar la comunidad humana mediante la violencia del derecho, instrumento de prevención del pecado. El orden natural del mundo, habitáculo del mal, debe ser conquistado y conjurado por los sortilegios de la política estatal.

Para San Agustín, el mundo representaba también el lugar del destierro, antitético de escenario adámico. En aquel radica, por tanto, la génesis material e histórica de los hombres, que quedó imbuida por el pecado. Esta lógica responde fundamentalmente a su creencia en el traducianismo, una genética del pecado asumida desde los primeros padres. Pero la herencia universal de la mácula original no deroga en San Agustín el núcleo de la libertad humana, patrimonio antropológico, deducido de la filiación divina del individuo y su subordinación, en tanto criatura, al orden universal impuesto por Dios. Por esta razón, el libre albedrío no puede ser desalojado de la estructura fundamental del ser, puesto que esto justificaría el desahucio moral y con ello la intervención salvífica de la política sobre el destino humano. La teología protestante anatemiza el mundo por ser la morada irresoluble del pecado, lugar del estigma humano, que aniquila su libertad y le arroja a la condenación. Superado el pesimismo luterano, que tan profundamente marcó los primeros compases de la política moderna, la deriva calvinista determinó que el hombre, pese a carecer de mácula original -no existe la herencia genética del pecado- debía revivir resistiendo un mal inoculado en el exterior. Pero tampoco mediante la gracia divina, sino mediante el orden político, precipitando el reino de Dios en la tierra,

15 Algo a lo que Dalmacio Negro se ha referido como "la politización de la sustancia", puesto que Hobbes "centra ya su política en la vida". (Negro 2009, 55).

haciendo converger las tesis de las dos versiones del reformismo protestante. Este es, quizás, el fundamento de toda política moderna, ya que la comunidad política, depositaria de toda moral e identificada con la máquina estatal, asume ahora el rol providencial y gracioso de lo divino. Los utópicos revolucionarios, convencidos de su auto proclamada santidad (Walzer, 2008), tenían la firme convicción de que el mundo es el origen del pecado[16], y la única forma de defenderse era reconstruyendo políticamente el orden divino a través del Estado, sede de lo moral. Por lo tanto, no es el hombre el que sufre el mal del pecado, sino el mundo. De ahí su obligatoria sanación. Una pista más para comprender el sentido utópico de la ideología anclado en la perfectibilidad del hombre como objeto de fantasía política.

Sin esta teología política, el Estado, *forma mentis* artificiosa y representación formal del orden divino -un vicio escotista-, probablemente nunca habría existido. Tan importante será entonces -tanto para la farmacología política cristiana como para la del moderno estatismo-, identificar el mal sobre el que han de aplicarse los sortilegios apotropaicos que liberen al mundo del pecado. Toda vez que el revestimiento teológico del poder soberano -que había acumulado la ratio geométrica de Hobbes y el sentido volitivo de Bodino- quedó liquidado, surgieron nuevas entelequias fundadas en la objetivación de la nación como sujeto político activo. Esto supuso la reactivación del mito fundacional de la política mediante la formulación contractual como sumatorio de voluntades individuales. Una soberanía que ya no quedaba justificada formalmente por el viejo derecho divino de los reyes, sino por medio de la ontologización del orden comunitario, al que se le presumió una voluntad. Un renovado ciclo civilizatorio, amparado por la luz del progreso y su quimérica promesa de salvación mediante los sortilegios de la ciencia y la razón humana. Así surgieron las ya mencionadas religiones políticas, los cultos laicos, las idolatrías ideológicas, las escatologías intramundanas y las ideologías palingenésicas. El instinto revolucionario venía cargado del deseo de fundar un nuevo estado de cosas que catapultase al hombre hacia un porvenir fundando en la razón y en el progreso. Bajo estas coordenadas intelectuales, se puso en marcha así el primer ensayo utópico-revolucionario de la historia, cuya satisfacción dependía de la liquidación de todo orden anterior como requisito para la fundación de uno nuevo, que incluye la consagración antropológica del "hombre nuevo". Un arquetipo humano liberado de las restricciones metafísicas y las rémoras religiosas anteriores, identificado durante la ilustración como *citoyen* (Negro 2009, 327), pero que bien podría sintetizarse en el superhombre nihilista de Nietzsche. La misma idea del progreso habría de

16 Una cuestión típicamente gnóstica, como ha señalado Voegelin.

sustentarse en el avance inexorable del curso de la historia, en una interminable carrera por conquistar la perfección humana a través del sentido providencial de la política, ahora mitificada y mimetizada teológicamente a través de su renovada función salvífica.

El nuevo mundo surgido tras los embistes revolucionarios, que supusieron el viraje ateiológico (Negro 2010, 192-193) hacia el materialismo y el ateísmo en la renuncia progresiva hacia lo divino, enarbolo otras fuentes de divinidad y otros altares a los que rendir sacrificio y derramar sangre. Los talismanes intelectuales del racionalismo dieciochesco poco a poco darían paso a un logos ideológico e irracionalista, sacralizando categorías políticas e incluso biológico-genéticas como la raza. Aquel mito fundacional de la soberanía nacional, transida de presupuestos tanto liberales como comunitarios, terminaría por disolver los restos cadavéricos del orden pretérito, todavía sostenido en un sentido lógico-objetivo de la realidad. Con la sustantivación de la voluntad de la nación como nuevo Moloch político, junto con la proliferación y el perfeccionamiento de la técnica industrial, el individuo quedaría arrojado en un estado de disolución y atomización, sometido a las implacables leyes del mercado, erigido nuevo dios de la economía humana en sustitución de la oikonomía escatológica. La dispensa de la salvación espiritual quedaría por siempre sustituida por la dispensa de una solución intrahistórica, dominada por la crematística.

Como vemos, el orden político moderno y la teología política cristiana comparten semilla genética. En esta búsqueda de arrogarse legitimidad moral, la ideología asume una lógica religiosa que habrá de justificar el pathos ideológico-emancipatorio frente al orden divino. El logos imitador de la *ratio* ideológica de la modernidad, protagonizada por la estatalidad, tensa esta relación dialógica entre el bien metafísico de la parusía y la anomia que, siendo el anatema del mundo, busca proclamarse moralmente en él, tomando el aspecto formal del primero, vía imitación. Empleando el lenguaje girardiano, esto habría de provocar una crisis mimética, que se intensifica luego de que se produzca la revelación última del mal. El conflicto queda resuelto en la conclusión del mundo, producida por el triunfo definitivo de Cristo. Sin embargo, sería incorrecto decir que la parusía es también, como el *katechón*, farmacológica. Este lo es porque, aunque no introduce el mal tampoco lo liquida, sino que, tal y como hemos venido explicando no sin cierta insistencia, cuida sus síntomas a lo largo del tiempo, sin llegar a curarlo del todo. Pero el reino consumado emergido tras la liberación de todo mal y ya puramente escatológico, nunca lo ha inoculado o medicado. Nunca lo ha tratado ni retenido. Simplemente, lo ha aniquilado. Por eso la naturaleza katejóntica es distinta, más imperfecta, por ello susceptible de ser tomada como objeto de mímesis, especialmente parte del Estado, pretendida

iglesia civil. La justificación última de la existencia del Estado es por tanto el pecado, así como lo es para el *katechón*, que solo puede existir como extensión del orden político en esa lucha incesante contra él. De ahí la consabida dialéctica entre el Estado y el *katechón*, pues comparten, en última instancia, la resistencia contra el mal (Agamben 2006, 110). La puja por el espacio político cobra especial significación desde la dinámica imperialista. El Estado es, sin duda, un *imperio*, con independencia de su particularismo político articulado a través del concepto voluntarista de la soberanía moderna. No obstante, y aunque no se pueda afirmar con toda seguridad que el *katechón* sea necesariamente un imperio en un sentido formal, su dinamismo si responde también a la lógica imperial de los grandes espacios políticos como dique de contención frente al *antikeimenos*[17]. Así, la farmacología política del *katechón* aparece como respuesta reactiva al espacio antitético proclamado por el Estado, que maneja su propia teología politizante, surgida por oposición al logos cristiano. Como vemos, el logos anómico y secularista del Estado es el principal reto de la teología política sustantiva y, por tanto, objeto katejóntico de discusión.

III. LA TRANSFORMACIÓN MERCANTILISTA DE LA VIOLENCIA

La doctrina ideológica plantea la derrota del mal en términos estrictamente políticos, no espirituales. El *katechón* lo resiste dentro del orden político, pero su principal instrumento de contención es espiritual, de ahí la importancia del *êthos* religioso de la sociedad civil. En las sociedades secularizadas y altamente politizadas, la raigambre espiritual queda desplazada a favor del sentimiento individual, que conquista la escena pública. La ideología ha triunfado fundamentalmente porque ha logrado introducirse en la conciencia humana, asaltando la voluntad individual y con ello el panóptico acerca del bien y el mal. Este es el objeto de toda política moderna total en su pugna por dominar el fondo político y reconfigurar el paradigma antropológico hacia un ser moralmente desarraigado, pero políticamente teledirigido. En términos puramente teológicos, el kerigma ideológico anuncia la buena nueva de la resurrección en el reino terrestre. Una suerte de renovación secular de la vieja herejía de la apocatástasis[18]

17 "El *katechón*, entonces, es ambiguo, imposible de ser determinado desde estas interpretaciones, como imperio o Iglesia. Desde el momento en que el imperio busca crear un eón, un horizonte absoluto que retiene la llegada mesiánica, ha de sacralizarse. La Iglesia, para guiar al mundo hacia el retorno mesiánico, debe ordenar, gobernar y funcionar para el imperio como dispositivo de expansión", (Amar 2020, 24).

18 Esta doctrina fue propuesta por Orígenes en el siglo III, y definitivamente rechazada en el sínodo de Endemousa (Constantinopla) en el 543. (Sayés 2006,130).

que tiene por fin último la palingénesis o renacimiento del sujeto dentro de la política toda vez que haya sido purgado del mal que lo corrompía. Esto convierte a la ideología en una teología de la esperanza, que rompe con el cristianismo.

Advierte Ratzinger que "la realización del reino de Dios no es un proceso político, y donde tal cosa se pretenda, se falsean ambas realidades: la política y la teología. Entonces surgen falsos mesianismos que desembocan en totalitarismos por su misma esencia y por la pretensión interna de lo mesiánico, que pisa aquí un terreno falso" (Ratzinger 2017. 79). Así, al cristianismo "hay que entenderlo escatológicamente", pues su núcleo fundamental reside en la concepción de la vida eterna que, si bien es prometida, no está garantizada. Para el cristianismo, la *kénosis* de Jesús le permite dejar de lado su naturaleza divina, entregarse al Padre y quedar expuesto y derrotado violentamente por el mundo, sucumbiendo temporalmente a la muerte. La *anástasis* de Cristo constituye el paradigma de la resurrección que se celebrará en el fin de los tiempos, como ya se ha dicho. A la inmolación de Jesús le siguen tres días de descenso, no necesariamente al *gehena* -palabra judía para referirse al infierno y por lo tanto lugar de condena eterna-, sino al *sheol* -sepulcro-, que, según la tradición hebrea, era donde iban a parar justos e injustos por igual al morir. El paso de Jesús y posterior liberación de las almas justas encerradas en el *sheol* -de aquellos que perecieron antes que Él- rompe el candado de la muerte y eleva a los cielos la victoria de la vida eterna. Pero a esta proclamación le sigue la necesidad del juicio en el fin del tiempo. Entender la teología sin la intervención de un examen postrimero es liquidar el fundamento antropológico radicado en el binomio alma-cuerpo, sobre el que precisamente ha insistido Ratzinger en sus estudios de escatología (Soler 2024, 413), y que subraya la diferenciación cristiana respecto del dualismo platónico.

El problema en la religión civil es que la mácula ya no radica en el hombre, puesto que ha sido trasladada a las estructuras jurídico-políticas que lo rodean. En este sentido, podría entenderse que la teología calvinista superó a la luterana en la construcción del relato mítico de la política, quedando la antropología angélica por encima de la falibilista (Negro 2014, 275)[19].

19 Sin embargo, todavía hoy es posible identificar destellos de una suerte de puritanismo secularizado, especialmente en la maquinaria censuradora de la corrección política, que condena al hombre al ostracismo por un delito de conciencia. Esto pone de relieve el siempre interesante debate sobre la libertad individual en tiempos de democracia, y especialmente alrededor de la existencia de una posible dictadura de la tolerancia que exige forzosamente la aceptación del otro como trasunto laico del amor al prójimo.

Lo cierto es que, tras el fallido experimento jacobino, quizá el ensayo utópico-ateo con mayor impacto haya sido el marxismo, donde el sentido de la apocatástasis es evidente. Esto es interesante en tanto que, en su negación del cristianismo, realiza una construcción paralela. El proletario es el hombre santo subversivo, cuyo objeto es la remisión del pecado político mediante el advenimiento material del reino, un estado de pureza prístina en el que el orden político queda abolido. La resurrección se produce en el mundo mediante una nueva génesis humana universal y colectiva. Pero la extirpación del mal, condición imprescindible para la fundación del paraíso sin desigualdad social, exige la violencia inextricable al método revolucionario. Esto ha sido aplicado -y amplificado- persistentemente por la política totalitaria hasta bien entrado el siglo XX, formulando distintas versiones de un paraíso en la tierra; cada una con sus características propias y exhibiendo distintas categorías antropológicas, todas ellas sublimadas.

Sin embargo, las formas políticas comunes en la actualidad han abandonado el ejercicio de la violencia física como modeladora de la conciencia, pero se han servido del inconsciente colectivo para permutarla al antojo de la sociedad de rendimiento o positividad que, según Byung-Chul Han, sigue a la de la disciplina. Esto permite acceder a la moral individual de una forma mucho más eficiente y productiva, menos sangrienta. La violencia se produce contra uno mismo en la medida en la que el individuo se desapega de la moral colectiva. El individuo arremete contra su propia conciencia cuando desobedece los criterios del consenso social. De ahí que el surcoreano hable de una "autoagresividad", ya que "el yo se combate a sí mismo" en la que la sociedad "que cree haberse liberado de todas las fuerzas ajenas se somete a las fuerzas destructivas propias (…) En lugar de una violencia de causa externa, aparece una violencia autogenerada, que es mucho peor que cualquier otra, puesto que la víctima de la violencia se cree libre" (Han 2016, 62).

La violencia reduce al hombre a un ser desnudo, que es lo propio del espacio mesiánico o estado de excepción dominado por la violencia decisional en las sociedades disciplinarias e industriales, que siguen a las religiosas y estas a su vez, a las mítico-arcaicas. Pero la violencia, aunque ahora difuminada, no abandona su lógica capitalista pues la "positivización de la sociedad no acaba con la violencia. La violencia no surge únicamente de la negatividad de la oposición o del conflicto, sino también de la positividad del consenso. La *totalidad* del capital, que parece absorberlo todo hoy en día, presenta una violencia *consensual*" (Han 2016, 61). De hecho, para Han, la violencia es mercantilista desde ese origen arcaico: la muerte se supera matando, acumulando víctimas. Matar está en el centro de toda supervivencia, que pasa por su exposición divina cuando es

entendida como método de purificación de la culpa, sacralizando al sacrificado, que es elevado a una categoría divina. El tormento de uno es la moneda de cambio para el perdón de muchos. Se produce una transacción, que conlleva un interés. En el fondo del sistema inmunológico de la sociedad, subyace un mecanismo que intercambia violencia por orden. Pero aquí la violencia no queda enmascarada, sino que se presenta como fórmula de conservación. En el cristianismo, esa violencia queda superada y concentrada en Jesús. En las sociedades disciplinarias, el Estado asume la racionalización de la venganza mediante el castigo. La violencia vengativa de las sociedades antiguas es sustituida por el orden lógico del derecho (Han 2016, 33), que busca prevenir el desbordamiento de la violencia mediante su institucionalización, haciendo de intermediario entre la víctima y el culpable. El Estado asume el rol del verdugo, pero arrogándose una legitimidad restauradora. Esto permite devolver la mirada a la fórmula de la violencia arcaica, pero bajo una nueva resignificación política. En la transición hacia la sociedad de rendimiento, la violencia ordenadora del Estado se traslada a la violencia caníbal del super Yo idealizado, cuyo instinto depredador se alimenta del vacío político donde ya no quedan esencias.

Ahora, ante la falta de un verdadero espacio sobre el que ejercer la decisión, la ya extinta violencia farmacológica y decisional queda reemplazada por la violencia consensual, que pese a relajar la tensión del conflicto interpersonal, intensifica la violencia auto infligida, especialmente al cifrar el sentido de la existencia únicamente bajo el criterio cuantificador del mercado. El consenso fomenta un sistema en el que ya no es posible administrar remedios paliativos, por eso resulta complejo resucitar una teología política y mucho menos katejóntica. En los modelos políticos disciplinarios, la violencia se ejercía exteriormente, y el individuo que la soportaba quedaba reubicado dentro del orden. De ahí que todavía fuese posible retomar el discurso de la política farmacológica amparada en el acto decisional. En los sistemas de rendimiento, la violencia queda interiorizada y ejecutada indirectamente por el propio individuo, que se inmola para restaurar la moral agraviada: por eso se pasa de la muerte física a la civil, del *ius vitae ac necis* a la corrección política. El hombre se auto censura, no por la amenaza de la violencia externa, sino por el agravio colectivo que desatada su transgresión. Si la sociedad lo perdona, no como un acto caritativo, sino dentro de propio proceso de jerarquización de la repulsa, entonces el individuo puede volver a integrarse en el marco del consenso. Por eso la violencia consensual, aunque a menudo invisible y decididamente menos sanguinaria, puede ser también más agresiva en su impacto psicosocial y, como muestra de ello, baste observar el padecimiento crónico-patológico de las sociedades de masas, dominadas por el consumo histérico, propio de esa "modernidad líquida"

que se auto fagocita imponiendo patrones de conducta que uniformizan y neutralizan la conciencia.

IV. CONCLUSIONES: ¿HACIA LA DISOLUCIÓN DEL *KATECHÓN*?

En este espacio de anulación de lo político-decisional y de la lógica del adversario, resulta complicado invocar fórmulas katejónticas. El capitalismo mercantilista ha superado los ciclos de violencia mimética a cambio de la neutralidad técnica. El antídoto político contra el mal resulta inservible porque no existe una crisis colectiva que solucionar, solo conflicto singularizado. En el desarraigo de lo común que favorece el paroxismo del individuo florece la imposibilidad de la teología política. El fenómeno catártico se vuelve inservible, pues las relaciones humanas quedan homogenizadas dentro del estéril abismo del mercado. Al eón inmanente-secularista de la ideología y del Estado le ha sucedido el eón técnico-industrial, que carece de sustancia política, algo de lo que ya advirtió Schmitt. Nuestro momento es un yermo infecundo que hace "inviable la aparición de un nuevo *katechón* (…) Desde esta perspectiva, el *antikeimenos* no es un simple desorden, sino un nuevo orden sin *katechón*, un orden en el que reina el individuo" (Amar 2020, 30). Este reino de la individualidad absoluta ha desplazado incluso las viejas teorías de la apocatástasis terrenal. La regeneración moral del sujeto no se da ya tampoco dentro del mundo, porque este ha quedado también definitivamente descartado como escenario escatológico. Las viejas religiones políticas, aunque haciendo un uso espurio de terminología teológica, buscaban ofrecer una explicación de la realidad. Y es que, las ideologías, aunque anticristianas, eran necesariamente teológicas.

Ahora, ante la usencia de un adversario anómico contra el que librar la batalla katejóntica, y ante la inutilidad de la política farmacológica en un estado carente de excepción -o en el que la excepción es el orden continuo, pero diluido- la relajación de la política ha llevado a la supresión de este dialogismo entre la iniquidad y las fuerzas del bien que la retienen, liquidando el estado de *katárgesis* anómica que exigía la activación del *katechón*. Pero, paradójicamente, este proceso de despolitización constituye un grave proceso de politización. La pérdida de sustantividad política, sello de identidad de ese realismo político que abría este artículo, conduce a un nuevo tipo de política antipolítica que, como queremos explicar, no se funda ni en el relato mítico, ni en el religioso. Ni siquiera en el matemático-geométrico. Más bien lo hace en un espacio dominado no por la existencia -material o espiritual, regida por un nomos o principio rector, así sea uno de tipo heracliteano-, sino por la *ausencia*; un espacio de inexistencia

que opera como antinomia política; aquella que resignifica el sentido de la existencia humana como método de aplicación de la economía universal. En ella, el individuo no reconoce ya ningún principio de autoridad o soberanía alguna. Todo sentido de ordenación ha quedado devastado y enterrado bajo la lógica del intercambio y del interés.

En este estado de cosas, recuperar una teología política fuerte se hace necesario. Vencido el tiempo de la secularización, que todavía arrastraba una pesada afección religiosa, el período actual está afligido en cambio por el desapego político espiritual. En el *arkhé* nihilista, el último eón de nuestro tiempo, se anuncia el fin de lo político, y con ello, el fin del tiempo y el fin de lo humano. Lo político llega a su fin porque la oikonomía soberana de la violencia ha quedado definitivamente clausurada, liquidando la urgencia decisionista en el estado de excepción. Ni los rituales purgatorios radicados en lógicas mágico-persecutorias o causalidades diabólicas, ni el *ius vita ac necis*. Ni tan siquiera la soberanía bodinista entra a formar parte ya del nuevo paradigma de lo antipolítico. La vieja violencia farmacológica queda sustituida por la violencia consensual, y la fuerza externa por la interna. El consciente por el inconsciente. Las relaciones amigo-enemigo perecen a favor de la relación inmanente y masoquista del individuo sobre sí mismo. La batalla ha perdido su rango político, y el dominio se produce sobre la propia identidad del sujeto, que sobrevive en un mundo sin fundamento, carente de límites. Un mundo abstracto, definido por su capacidad inmunológica para auto medicarse, desdeñando así toda farmacología política al carecer de un mal del que librarse, lo que termina por debelar el fundamento ontológico y por lo tanto teológico de lo político.

El tiempo -*chronos*-, ha quedado también superado por que el sentido histórico-escatológico es replegado a la inmediatez del *kairós*, desahuciado de su sentido intermedio entre lo escatológico y lo parusístico. El interín mesiánico se disuelve a favor de un mundo sin esperas, donde todo queda solucionado en la liquidez del presente, frente al tiempo que viene, una idea de progreso sin carácter futurible, que aparece únicamente como realidad increada e imputada (Gallego 2021, 323).

Por último, el fin de lo humano nace del distanciamiento irresoluble con aquello que le hacía sostenerse al orden universal de las cosas. La aplicación capitalista del nihilismo permite construir la realidad alrededor del *bios*, sacralizando la existencia material del hombre y abrogando su ulterior existencia metafísica. La capitalización del cuerpo como un bien de consumo -así reza el evangelio transhumanista, la palingenesia del siglo XXI- persigue incluso abandonar el habitáculo finito de la vida corpórea y elevarla a una categoría divina

mediante la transformación técnica de la materia, conquistando la inmortalidad (Lukács de Perény 2023, 116). La *nuda vida* transita ahora hacia la vida perfeccionada por la tecnología, pretendiendo incluso fusionarlas en un solo ente simbiótico, fundando una categoría antropológica alejada ya incluso del mito ideológico del hombre nuevo. Un individuo que no subexiste ni trasciende, solo existe bajo el binomio salud-cuerpo, demostrativo de la obsesión erótico-estética por la realidad biológico-material. En fin, en esta reflexión final cabe cuestionar si en este último estado de desolación política y antropológica, en la liquidación de lo humano, -lo que parece ser el objeto de los nuevos talismanes eugenésicos y fetiche de las plutocracias actuales-, podamos hallar tal vez un motivo para resucitar la teología política y con ello la causa katejóntica. Tal vez así podamos continuar aguardando la revelación definitiva del rostro de la anomia, toda vez que la fuerza que la retiene quede por fin exhausta. Quizá el signo del tiempo que está por venir nos resuelva este dilema.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Álvarez, José Antonio. *Reforma Protestante y Estado Moderno*. Granada: Comares, 2008.

Amar, Mauricio. "La fuerza que todavía lo retiene. Notas sobre el *katechón*". *Revista de Stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales* 3, (2020): 17-34.

Amar, Mauricio. "Katéchon y flujo. El Avicena de Ernst Bloch como antídoto a la teología política". *Las torres de Lucca* 11 (2022): 169-175.

Dillón, Ramiro. "La legalidad cristiana en clave teológico-política. Una aproximación al concepto paulino de katechon". *Anales de la Fundación Elías de Tejada* 22 (2016): 91-108.

Gallego, Francisco de Borja "Estado y *katechón*: la despolitización de lo político y la politización de lo humano". *Revista de Derecho UNED* 24 (2019): 36-54.

Gallego, Francisco de Borja. *Las religiones políticas, sobre la secularización de la fe y la sacralización del mundo*. Pamplona: Thomson Reuters Aranzadi, 2021.

Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.

González, Domingo. *Soberanismos*. Madrid: CEU Ediciones. 2025.

Han, Byung-Chul. *Topología de la violencia*. España: Herder Editorial, 2016.

Lukács de Perény, Miklós. *Neo Entes. Tecnología y cambio antropológico en el siglo XXI*. Madrid: Homo Legens, 2023.

Negro, Dalmacio. *El mito del hombre nuevo*. Madrid: Encuentro, 2009.

Negro, Dalmacio. *Historia de las formas del Estado. Una introducción*. Madrid: El Buey Mudo, 2010.
Negro, Dalmacio "Las herejías en España". *Razón Española* 185 (2014): 23-45.
Newman, John Henry. *Cuatro sermones sobre el Anticristo*. Madrid: El Buey Mudo, 2022.
Ratzinger, Joseph. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. España: Herder, 2017.
Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Fábula Tusquets, 2010.
Sayés, Antonio. *Escatología*. Madrid: Ediciones Palabra, 2006.
Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
Soler, Carlos. "La hipótesis de los dos Ratzingers". *Cauriensia* 19 (2024): 397-419.

Francisco de Borja Gallego Pérez de Sevilla
Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala
Universidad CEU San Pablo
C/ Julián Romea 20
28003 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0002-6443-8525

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 747-780, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.747

CARL SCHMITT FRENTE AL ESPEJO DEL *KATECHON*

CARL SCHMITT IN FRONT OF THE MIRROR OF THE KATECHON

DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ
Universidad de Murcia

Recibido: 26/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

Este trabajo analiza en la obra de Carl Schmitt la idea de *Katechon*, clave de su teología política más personal, la que conecta escatología cristiana e historia política. Aunque nunca define claramente su naturaleza (espiritual o política, personal o impersonal), Schmitt insiste en su dimensión histórica y operativa. Su pensamiento refleja la tensión entre el orden político y el fin de los tiempos, vinculando teología, derecho y poder. Se describe asimismo la idea schmittiana del debilitamiento progresivo del *Katechon* en la historia, simbolizando el ocaso del poder político con vocación trascendente.

Palabras clave: Carl Schmitt, teología política, Imperio, escatología, his.

ABSTRACT

This paper analyses in Carl Schmitt's work the idea of *Katechon*, the key to his most personal political theology, which connects Christian eschatology and political history. Although he never clearly defines its nature (spiritual or political, personal or

impersonal), Schmitt insists on its historical and operational dimension. His thought reflects the tension between the political order and the end times, linking theology, law and power. Schmitt's idea of the progressive weakening of the *Katechon* in history is also described, symbolising the decline of political power with a transcendent vocation.

Keywords: Katechon, Carl Schmitt political theology, Empire, eschatology, history.

Diez años antes de su muerte, en una carta fechada el 19 de septiembre de 1975 y dirigida a Hans Blumenberg, Carl Schmitt escribe: "El tema del *Katechon* me fascina". En otra carta anterior, del 20 de octubre de 1974, le había adelantado al mismo destinatario su preocupación sostenida en el tiempo por ese tema: "He recopilado material sobre el *Katechon* y el problema del *Katechon* desde hace más de cuarenta años"[1].

I. KATECHON, ARCANO SCHMITTIANO

"¿Pero cuál es el pensamiento central de la teología política de Schmitt?", se preguntaba Günter Maschke, uno de los mejores conocedores de la obra del jurista alemán, en un artículo publicado en la simbólica fecha de 1989, antes de responder con convicción: "Es el pensamiento del *Katechon*, de aquel que retiene, de la fuerza que hace obstáculo en el camino de la reducción total de la existencia a la funcionalidad, a la economía y al aquí-abajo"[2].

Sin embargo, si en este trabajo se habla de teología política[3] no se hace en el sentido de aquella sociología histórica que el pensador germano exploró a lo largo de su dilatada y brillante carrera como arqueólogo teológico de la genealogía intelectual de los conceptos políticos modernos. Se trata, más bien, de esa otra teología política en su sentido más eminente y, si acaso, personal: la que articula las preocupaciones de Schmitt en su significación más honda y que se manifiesta en el sentido cristiano de la historia. Porque, como recuerda con razón Massimo Cacciari, "la expresión 'teología política' no puede limitar su significado a definir la influencia ejercida por ideas teológicas en formas de

1 *Hans Blumenberg/Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978*, 1ª.ed. (Shuhrkamp, 2021), 120-130.

2 Günter Maschke. "La rappresentazione católica. Carls Schmitts Politische Theologie mit Blick auf italienische Beiträge", *Der Staat* 28 (1989): 569.

3 Sobre la cuestión de la teología política: Desiderio Parrilla, "La polémica de la teología política y su vigencia actual", *Cauriensia* 14 (2019): 387-405, doi: 10.17398/2340425614387.

soberanía mundana, presuponiendo una separación originaria entre las dos dimensiones, sino que debería captar en especial la orientación o el destino político inmanente a la *vida* religiosa, que es el fundamento de la propia elaboración teológica"[4].

Acójase este estudio como propuesta indagatoria del valor oculto y pese a todo neurálgico en la obra de Schmitt de una imagen ya de por sí misteriosa desde su formulación por el Apóstol de los gentiles en su segunda Carta a los Tesalonicenses. El "vosotros sabéis lo que lo detiene" de aquella epístola ha terminado por adquirir casi un alcance provocador a la vista del estupor hermenéutico de generaciones y generaciones de santos y teólogos, un pasmo resumido en la patética confesión de impotencia de San Agustín en *La Ciudad de Dios*: "Lo reconozco. El sentido se me escapa completamente". Esta senda de impotencia, estupor y misterio puede rastrearse también en las dispersas, inconexas, esotéricas y en ocasiones aporéticas o contradictorias propuestas interpretativas schmittianas sobre el *Katechon*. Salta a la vista, a tenor de las referencias insistentes en el *Glossarium*, que se trata de un arcano, un concepto llave, pues el *Katechon* es una especie de espectro, una esfinge que atraviesa casi todos los estudios schmittianos. No solo se sitúa en la retaguardia argumental de muchos de los conceptos del autor de *El concepto de lo político*, sino que también fundamenta en buena medida las posiciones existenciales que anudan la en ocasiones ensortijada coherencia entre su vida y obra. Y, sin embargo, la paradoja es que no hay una definición inconcusa ni precisa del *Katechon* en sus escritos. ¿Cuál es la naturaleza de esa fuerza o figura que frena la llegada del Anticristo? ¿Es una fuerza espiritual o política? ¿Qué relación se puede establecer entre dicha fuerza misteriosa, personal o impersonal, y el concepto schmittiano de lo político? ¿Considera que esa fuerza que retarda la pendiente hacia la anomia es nefasta y contraria a los planes de Dios o por el contrario empuja en el sentido providencial de la Historia?[5] Para encontrar algo parecido a una respuesta a esta lista no exhaustiva de interrogantes el intérprete de la obra del solitario del Sauerland debe empezar por admitir un dato esencial: no hay *Lehre vom Katechon*. No existe enseñanza pública y canónica de la figura paulina en sus escritos. La fuerza que retiene también escinde, en este caso, a Schmitt entre

4 Massimo Cacciari, *El poder que frena*, 1.ª ed. (Amorrortu, 2015), 12.

5 Cacciari lo formula así: "¿Opera dentro de la energía del Adversario, y no significa otra cosa sino lo que retarda su pleno desvelarse, el simple hecho de que ella está aún en devenir? ¿O, por el contrario, en verdad se le opone, la contrasta, intenta de algún modo impedir su apocalipsis?". Este mismo interrogante puede aplicarse, y esto resulta fundamental para las posibles interpretaciones schmittianas, a la cuestión política: "¿la energía política está, en esencia, de parte del poder que intenta retener-detener, o de parte de quien quiere alzarse 'sobre todo ser que es llamado Dios y como Dios es venerado; hasta sentarse en el templo de Dios y mostrarse a sí mismo como Dios' (2 Ts 2, 4)". (Cacciari, *El poder que frena*, 24).

su lado esotérico y el exotérico. En todo caso, esta fuerza misteriosa se convierte asimismo en algo parecido a un hilo de Ariadna para su obra.

Por supuesto, contamos con la referencia canónica principal de su obra pública, la que aparece en *El nomos de la tierra*. Conviene presentarla en su totalidad. Allí se encuentra la estrecha asociación del Imperio cristiano a la idea paulina del poder que frena. Ninguna otra forma política ha encarnado mejor en la historia, según el criterio de Schmitt, el sentido de la advertencia de Pablo a la comunidad cristiana de Tesalónica. Esto ya refleja su apuesta principal: el *Katechon*, además de espiritual, debe ser político, porque para contener el mal de la anomia se requiere, ante todo, de una fuerza efectiva en la historia[6]. En este texto destacan también algunos otros rasgos de la preocupación *katechontica* schmittiana: la virtualidad de la idea paulina como antídoto frente a la parálisis escatológica, la identificación del Sacro Imperio como el momento álgido del *Katechon* como fuerza histórica, algo estrechamente vinculado a su carácter germanocéntrico. El *Katechon* no es, a los ojos de Schmitt, una más de entre las posibles visiones históricas que se desprenden de la fe cristiana. Es, en realidad, la única.

> El enlazamiento con Roma significaba una continuación de las orientaciones antiguas de la fe cristiana. En consecuencia, la historia de la Edad Media es la historia de una lucha "en torno a Roma, no la de una lucha contra Roma". Lo fundamental de este imperio cristiano es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer una fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el de *Katechon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del Anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de san Pablo apóstol en la segunda Carta a los Tesalonicenses, capítulo 2. Es posible documentar esta idea del imperio, hasta el final de la Edad Media, por medio de numerosas citas de los Santos Padres, de declaraciones de monjes germanos de la época franca y otona – sobre todo del comentario de Haimo de Halberstadt acerca de la segunda Carta de los Tesalonicenses y de la carta de Adso a la

6 No solo efectiva, sino además productiva. A propósito de Schmitt, Cacciari se pregunta: "¿es *katechontica* su idea del poder político?". En efecto, el poder schmittiano no se conforma solo con retener, sino que asume el sentido del *nehmen*, "del gesto que decide, que se apropia y solo luego reparte". El Sacro Imperio medieval, que Schmitt considera expresión plena en la historia del *Katechon*, se siente "llamado a pro-ducir, a conducir más allá, a crecer". Su *civitas* exige "*auctoritas*, de *augeo*: su civitas es *augescens*, o no es" (Cacciari, *El poder que frena*, 28-29).

> reina Gerberga-, de manifestaciones de Otto von Freising y otras pruebas. Incluso puede descubrirse aquí el signo de un periodo histórico. El imperio de la Edad Media perdura mientras permanece activa la idea del *Katechon*.
>
> No creo que sea posible para una fe originalmente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *Katechon*. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos. La autoridad de los Santos Padres y de autores como Tertuliano, Jerónimo y Lactancio Firmiano, y la continuación cristiana de los presagios sibilinos llevan a la convicción de que únicamente el imperio romano y su prolongación cristiana explican la persistencia del eón y su conservación frente al poder avasallador del mal. Esta luminosa creencia cristiana de los monjes germanos poseía una fuerza histórica extraordinaria, y quien no sea capaz de distinguir entre las frases de Haimo de Halberstadt o Adso y los turbios oráculos de Pseudomethodicus o de la Sibila tiburtina solo podrá comprender el imperio de la Edad Media cristiana a través de generalizaciones falseadoras y paralelos con fenómenos no cristianos de poder, pero no en su historicidad concreta.
>
> En comparación con la teoría del *Katechon*, las construcciones políticas o jurídicas de la continuación del Imperio romano no son algo fundamental, sino signo de la apostasía y la degeneración de la religiosidad en mito científico[7].

Más allá de este texto, lo primero que llama la atención es la dispersión de los apuntes *katechonticos* schmittianos. Nada que se asemeje a un sistema coherente, algo que choca con el *esprit de système* del jurista alemán. No obstante, del estudio comparado de estas difusas y dispersas pinceladas, en ocasiones anecdóticas, en otras tomadas de su abundante correspondencia, es posible establecer una serie de notas comunes y valoraciones cruzadas a partir de las cuales emerge, si no una estructura teórica acabada, sí al menos un esquema medianamente coherente. La aparición de la noción paulina en la obra de Schmitt es relativamente tardía. Data de 1942[8], esto es, veinte años después de *Teología Política I*. En este punto llama poderosamente la atención el contraste con

7 Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Jus Publicum Europaeum"*, (Centro de estudios políticos y constitucionales, 1979), 40-41.

8 Carl Schmitt, "Beschleuniger wider Willen oder: die problematic des westlichen Hemisphäre", *Das Reich* (April 1942, 3-5). Hay edición española: Carl Schmitt, "La lucha por los grandes espacios y la ilusión norteamericana", en *Escritos de política mundial*, (Heracles, 1996), 105-111. *Das Reich* fue un semanario político y cultural fundado el 26 de mayo de 1940 por Rolf Rienhardt, Rudolf Sparing y Max Amann. Tenía un enfoque particular dirigido tanto a los extranjeros como a los intelectuales alemanes. Era producido en los talleres de la *Deutscher Verlag* (Editorial Alemana). Su principal articulista era el propio Dr. Joseph Goebbels,

ministro de propaganda y educación del Reich, quien aportaba semanalmente un artículo de su autoría. El semanario incluía una amplia variedad de contenidos: artículos de actualidad, ensayos sobre distintos temas, reseñas de libros y, naturalmente, el editorial de Goebbels. Parte de los textos también fueron escritos por autores extranjeros. A diferencia de otros medios del régimen nazi, *Das Reich* mantenía, salvo por el editorial de Goebbels, un tono menos agresivo y propagandístico.

Se podría especular con la hipótesis de que el concepto de *Katechon* surge aquí coincidiendo con el giro de una política expansiva del Gran Espacio hacia una estrategia defensiva, motivada por las primeras derrotas de la Wehrmacht en el frente oriental. Es decir, en 1942, el *Katechon* pasaría a representar la instancia retardadora encargada de frenar el avance de los aliados y su proyecto de unificación mundial. Pero en realidad, si se lee detenidamente este texto proto-*katechontico* schmittiano, los papeles sorprendentemente se invierten. La instancia retardadora es aquí el Imperio marítimo británico: "Inglaterra fue a asumir la función de una gran retardadora del desarrollo histórico universal, y de ese rol no ha sabido liberarse más" (Schmitt, "La lucha por los grandes espacios y la ilusión norteamericana", 109). Además, se ofrece más bien una imagen peyorativa de esa función *katechontica*: "Es la ley general de todos los imperios senilizados la que parece haber hecho de Inglaterra la obstaculizadora de todo cambio razonable y, en fin, la obstinada adversaria de todo crecimiento exuberante" (Schmitt, "La lucha por los grandes espacios y la ilusión norteamericana", 110). Este detalle significativo también es destacado por Günter Maschke, con la autoridad de quien fue sin duda el mayor y más escrupuloso editor y estudioso de la obra schmittiana. Primero, Maschke destaca que la de este texto de 1942 es inequívocamente la primera mención de Schmitt al tema del *Katechon*. Se descarta por tanto la hipótesis del origen *katechontico* en 1932 que Schmitt confiesa en carta a Pierre Linn (véase la nota siguiente a esta). ¿Error material o memoria selectiva? Y segundo, Maschke subraya efectivamente que en este caso la referencia al *Katechon*, asociado al proyecto histórico del imperialismo comercial británico, es claramente peyorativa: Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, 1.ªed., (Duncker&Humblot, 1995), 438. Eso sí, a renglón seguido de los apuntes arriba mencionados, Schmitt ofrece su particular visión del *Katechon*, y aquí sí anuncia muchas de las constantes hermenéuticas que se repetirán, diseminadas a lo largo de su obra, a propósito de la figura paulina. Merece la pena citarla en su totalidad: "Los historiadores y filósofos de la historia deberían analizar y distinguir tipificando las diversas figuras de aquellos que han retenido el ritmo de la historia y aquellos que, contrariamente, la han acelerado. En la antigüedad tardía y el medievo, los hombres han creído en una misteriosa fuerza retardadora designada con el término griego *Katechon*, que habría detenido la sucesión hacia el fin apocalíptico de los tiempos, cuyo término ya había vencido. Tertuliano y otros vieron tal fuerza retardadora en el antiguo Imperio Romano de aquel tiempo, que, con su simple existencia, habría 'retenido' el eón y postergado el fin. El medievo europeo debía retomar esta fe, y gran parte de los procesos esenciales de la historia medieval son compresibles solamente si nos referimos a ella. En sentido distinto, pero análogo, Hegel -para Nietzsche, el último gran filósofo sistemático de Alemania- no habría sido, de nuevo, más que un retardador y retenedor de los procesos dirigidos a completar un ateísmo pleno. Pero las fuerzas retardadoras, así como las aceleradoras, pueden asumir una forma específica y simbólica también en muchas figuras y personalidades de la historia política. El viejo emperador Francisco José pareció proteger siempre con su sola existencia el decrépito Imperio Habsbúrgico, y si entonces estaba difundida la idea que Austria no caería en tanto aquel príncipe viviera, en ello había mucho más que una superstición tonta. Después de la guerra mundial, el presidente checo Masaryk tuvo igualmente un rol retardador, si bien en medida muy reducida. Para Polonia se podría ver en el mariscal Pilsudsky una suerte de *Katechon*. Quizá puedan estos ejemplos bastar para entender el sentido político e histórico que compete a la función de 'retardador' " (Schmitt, "La lucha por los grandes espacios y la ilusión norteamericana", 110). Después señala Schmitt que el presidente Roosevelt, al abandonar el principio de aislacionismo y neutralidad de la política exterior norteamericana, se subordinó a la "fuerza retardadora y retenedora" del Imperio mundial británico.

Solo en el contexto particular de la guerra mundial podrían encontrar algún sentido estas palabras. Pues si los aliados anglosajones representaban el *Katechon* en 1942, Alemania tenía que encarnar a la fuerza la presión escatológica de las fuerzas del futuro. Una hipótesis inquietante, especialmente para la propia coherencia interna de la obra, y aun de la biografía, schmittiana. Queda claro en todo caso, a la luz de este

su propia declaración al respecto, pues en una carta a Pierre Linn[9] afirma que su teoría del *Katechon* arranca en 1932. ¿Puede explicar algo este otro pequeño misterio? Teoría y biografía firmarían aquí, probablemente, el armisticio de las interpretaciones.

Resulta también significativo que no se encuentre en los variados escritos schmittianos sobre el tema ninguna referencia a las distintas discusiones sobre la autenticidad paulina del controvertido pasaje de la segunda epístola a los Tesalonicences. Ninguna mención, por ejemplo, al hecho (que toda teoría sobre el *Katechon* debería tener en cuenta) de que las alusiones al tema desaparecieron aparentemente de la enseñanza cristiana. Ninguna referencia tampoco al hecho de que nada semejante a la idea o función del *Katechon* pueda encontrarse en los escritos escatológicos griegos de origen judío o cristiano, salvo aquellos que dependen de Tesalonicenses. Blumemberg, con quien Schmitt mantuvo una profunda discusión sobre el sentido histórico de la secularización, impugnaba la interpretación schmittiana del *Katechon*. Lejos de ver una suerte de puente entre la escatología y la historia, como hacía Schmitt, el misterioso *locus* paulino constituía según su criterio una negación, una contradicción y una inversión de la escatología[10].

Si el *Katechon* no fuera cierto, Schmitt debería haberlo inventado. No sería demasiado arriesgado decir que no estamos ante una interpretación de Schmitt sino más bien ante un concepto moldeado a imagen y semejanza de su pensamiento teológico-político. Y es que, aunque se contradiga a veces en cuanto a su identidad concreta, la visión de Schmitt es siempre constante en cuanto a la función del *Katechon*, pues da cuenta en su cosmovisión de la visible contradicción que constituye la existencia histórica del cristianismo: el Reino ya está aquí y al mismo tiempo no ha llegado todavía. La tensión entre lo que ya está aquí y lo que todavía no ha llegado constituye el fundamento de la vida de la Iglesia. Ante esta esfinge que concentra todo el misterio de la historia, Schmitt se encuentra tan incapaz de ofrecer respuestas definitivas como cualquier cristiano.

texto, que Schmitt no llegó interpretar de ningún modo al Tercer Reich como una encarnación histórica del *Katechon*.

9 Carl Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 1ªed. (El paseo, 2021), 99. La cita aparece en su original en francés. Con la fecha de 1932 quizá Schmitt quiera insinuar que pudo haber interpretado la figura de Papen como dique frente a la guerra civil y el ascenso nacionalsocialista. Probablemente pretenda eludir, con esta supuesta confesión, la referencia al artículo mencionado en la nota anterior y publicado en 1942 en *Das Reich*, editado en Berlín entre 1940 y 1945 por el ministro de propaganda del Reich, Joseph Goebbels.

10 Jonathan Sozek, "Bridging Escathology and History. Blumemberg and Schmitt on the Figure of the *Katechon*", comunicación presentada en el coloquio "Radical Secularization?", Anvers, septiembre de 2021.

Sin embargo, acierta a representar el *Katechon* con las armas del jurista: el *Katechon* es el garante de un orden de derecho contra la Anomia.

Cuando presenta sus análisis históricos sobre el orden medieval, por ejemplo, nuestro autor subraya el lugar central que la figura paulina ocupa. Es importante, en efecto, destacar los lugares y contextos en los que aparece el *Katechon* schmittiano y dos muy importantes están asociados a la historia del derecho. Así, verbigracia, la ya citada referencia de *El Nomos de la tierra*, pero también el trabajo titulado *La situación de la ciencia jurídica europea*, donde se dice que Hegel y Savigny fueron "verdaderos *katechones* en el estricto sentido del término, obstáculos a la voluntaria e involuntaria orientación hacia la completa funcionalización y fragmentación"[11]. No obstante, el sentido *katechontico* de estos dos escritos no es el mismo. En un caso, como vimos, se ensalza la visión teológica en el esquema político-religioso medieval, mientras que en el segundo se caracteriza metafóricamente en virtud de la analogía *katechontica* el papel representado por Hegel y Savigny en la historia moderna del derecho. El *Katechon* schmittiano es históricamente camaleónico.

Este mismo problema puede encontrarse también en el conjunto de los ámbitos desde donde brota el *Katechon* schmittiano a lo largo de su obra, ya se trate de notas de su diario, obras generalistas, artículos o conferencias, correspondencia o apuntes personales. También destaca sobremanera el acento germanocéntrico de la imagen schmittiana del *Katechon*, asunto ya señalado y sobre el que se volverá más adelante. No es el particular contexto intelectual o filosófico del que brota la correspondencia del Apóstol con la comunidad de Tesalónica la que despierta el interés de Schmitt, sino más bien la influencia decisiva de la teología de la historia en el pensamiento político a partir de la misteriosa figura paulina. A través del filtro de su propia indagación personal como cristiano, es aquí donde el *Katechon* alcanza una silenciosa, casi clandestina, relevancia en su obra. Quizá por ese motivo lo esencial de su interpretación permaneciera en una jurisdicción más esotérica que pública.

Para Schmitt, las categorías teológicas del cristianismo son indispensables para el despliegue de un pensamiento genuinamente político. Si aceptamos, con Dalmacio Negro, que toda política es cliopolítica, es imposible pensar políticamente a espaldas de la irrupción del Reino de Dios en la historia. Solo las categorías teológicas católicas sitúan al pensamiento político a la altura de la historia con mayúsculas, la que inaugura el horizonte escatológico abierto por la Encarnación y la Redención. Ahora bien, este horizonte queda condicionado en su

11 Carl Schmitt, *La situación de la ciencia jurídica europea*, 1ª ed. (Tecnos, 2025), 63-64.

operatividad concreta por la fuerza misteriosa, el obstáculo enigmático de la figura paulina revelada ante la comunidad de Tesalónica. Y, en este sentido, el *Katechon* es el arcano que el pensamiento político de Schmitt demanda. El telón de fondo del nexo que vincula el entramado teórico del pensamiento político schmittiano con la idea de *Katechon* queda esclarecido a la luz de la cita de Günter Maschke con la que se abre este trabajo. ¿Cuál es el pensamiento central de la teología política de Schmitt? Puesto que resulta imposible rastrear la neutralidad cósmica en el curso del tiempo histórico, es imperativa la existencia de una fuerza que hace obstáculo al despotismo inmanentista del "aquí-abajo". De esto se deriva asimismo que resulte igualmente imposible afirmar la neutralidad ontológica de la condición política, en especial a partir del acontecimiento central del advenimiento del Reino de Dios. El nuevo tiempo histórico que nace del acontecimiento cristiano dirige y orienta el tiempo político en un sentido trascendente. Y un tiempo orientado históricamente en sentido providencial es un tiempo que permite (o más bien, obliga) a una comunidad política a instituirse. Ahora bien, institución o fundación implica, en la lógica schmittiana, decisión. Y decisión implica, *in politicis*, distinción entre el amigo y el enemigo. Todas las filias y fobias del jurista renano se despliegan a partir de este eje con toda natural consecuencia. El repudio, por ejemplo, del concepto abstracto del liberalismo humanista (o peor aún, humanitario) que neutraliza el tiempo histórico, invalidando la legitimidad de la pertenencia a una comunidad política particular en relación de insuperable alteridad con otras. O también el rechazo de las concepciones inmanentistas de la historia propias del marxismo o el anarquismo, tan antipolíticas en su esencia y planteamientos como la anterior.

II. ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA CONTRA LA PARÁLISIS ESCATOLÓGICA

Schmitt señala que casi siempre se responde negativamente al interrogante de la compatibilidad entre la fe escatológica y la conciencia histórica porque "la viva espera del fin inmediato parece privar de sentido a toda la historia y provoca la parálisis escatológica"[12]. Ya hemos indicado que Blumemberg rechaza la idea de *Katechon* en Schmitt precisamente por cuento supone una inversión de la escatología. Schmitt se aparta de esta interpretación ofreciendo justamente al *Katechon* como posibilidad teórica de un puente hermenéutico. El Imperio medieval ilustra de modo ejemplar este estilo histórico: el escatológico-político.

12 Carl Schmitt, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia", *Arbor* 62.II (1951): 239.

El autor de *La visibilidad de la Iglesia* o *Catolicismo romano y forma política* afirma la imposible soledad del hombre y la capacidad de la Iglesia, a partir de la Encarnación, de transformar una multitud de individuos aislados en una comunidad unificada. Son argumentos antropológicos, teológicos y eclesiológicos que sustentan, junto al dogma del pecado original, la base innegociable de cualquier pensamiento auténticamente político según el jurista germano. Pero hay algo más que remite al horizonte propiamente escatológico, problema teológico fundamental en la doctrina cristiana que compromete la relación del hombre con el mundo y, por ende, con lo político. Asunto central, pues es también, como se sabe, el contexto principal de la segunda carta de San Pablo a los tesalonicenses. Schmitt, tal y como hemos comentado, elude la cuestión de dicho contexto. Quizá desconfía, podría ser munición para su argumento o arma que puede volverse en contra. En todo caso, su posicionamiento a este respecto no admite dudas: la espera escatológica no autoriza de ningún modo la desconexión del hombre con el prójimo ni el desinterés por el mundo. En otras palabras, espera escatológica no implica paralización escatológica.

En contra de lo que pudieran pensar algunos historiadores del cristianismo primitivo, la comunidad cristiana ni renuncia al mundo ni abjura de la fe en un fin del mundo. ¿Y no debemos acaso a San Pablo que este riesgo haya sido conjurado? ¿No juega la doctrina del *Katechon* este papel teológico indispensable para salvar al mismo tiempo tanto al mundo de la Creación como a la escatología cristiana? Lejos de suponer una escisión entre el hombre y el mundo, la espera escatológica sella al contrario una alianza imperecedera entre ambos y sitúa al *zoon politikon* en un escenario diferente. Se insiste mucho en la condición del hombre como malo por naturaleza como requisito schmittiano indispensable de politicidad. Esa es la función de la afirmación contenida en *El concepto de lo político*. Pero esta afirmación no se puede desligar del conjunto teológico en el que se asienta. Aunque el pecado haya devaluado la constitución metafísica de la naturaleza humana, el mundo de la Creación sigue siendo bueno. Además, la Redención ha logrado rehabilitar la naturaleza caída de la humanidad. Pesimismo antropológico y optimismo teológico van aquí de la mano y justifican el círculo hermenéutico de la teología política de Schmitt que se conecta con el *Katechon*[13].

13 Carl Schmitt, "La visibilidad de Iglesia", en *Catolicismo romano y forma política*, (Tecnos, 2011), 53-59.

Tristan Storme distingue tres momentos explicativos de la antropología política de Schmitt: el *status originis*, el *status naturalis* y el *status politicus*[14]. El *status naturalis*, que comporta los genes de la depravación moral que a raíz del pecado se encuentran en el origen de los conflictos intracomunitarios, precede al *status politicus*. La imposibilidad de vivir en ese estado natural conflictivo es lo que exige el estado político. Pero este estado también se apoya en el estado original de la humanidad, que funda teológicamente el ser-con-otros de nuestra naturaleza. El hombre que se compromete con el mundo no está solo ni puede estarlo. "Únicamente Dios está solo", escribe Schmitt como contraste[15].

No se trata de suavizar el pesimismo antropológico schmittiano ni de negar la evidente conexión de este postulado con los cimientos de lo político, sino de vincularlo con el horizonte teológico que le da sentido. El binomio teológico-antropológico ofrece un particular *complexio oppositorum* entre un polo optimista y otro pesimista, y ambos resultan indispensables para fundar la necesidad de lo político. A modo de ejemplo, Schmitt defiende la bondad del matrimonio como institución y rechaza la visión más radical del pecado que podría encontrar en el protestantismo. "La regulación jurídica de las relaciones humanas estaba ya antes de la maldad y del pecado y no es consecuencia suya"[16]. Poco podría valer la Iglesia, e incluso el Estado, si ambas estuvieran únicamente fundadas en el pecado del hombre. Se trata de instituciones políticas, a juicio de Schmitt, también porque se inscriben en un horizonte histórico cristiano orientado escatológicamente. Tal horizonte desmiente la pretensión liberal de una supuesta autonomía individual. Esta presunta y cacareada autonomía parece más el fruto del pecado del hombre, no de su constitución originaria. La problemática del *Katechon* también puede conectarse con las oposiciones propias de la antropología teológica de Schmitt, en absoluto indiferentes, como acabamos de ver, en el marco de sus planteamientos políticos.

El contexto escatológico abierto por la idea *katechontica* resulta no menos problemático que el planteado por la dialéctica antropológico-teológica. La *complexio oppositorum* alcanza aquí unas resonancias análogas. Si en términos teológicos todo mal es una defección del bien, en términos escatológicos se puede admitir como bien a cualquier forma de resistencia o retardamiento del mal. Este puede ser el caso del *Katechon*, que se presenta como obstáculo o resistencia a la anomia. Ahora bien, ese retardamiento también lo es del fin de

14 Tristan Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien?*, 1.ª ed, (Cerf, 2008), 45-46.

15 Schmitt, "La visibilidad de Iglesia", 55.

16 Schmitt, "La visibilidad de Iglesia", 65.

los tiempos y, por tanto, de la victoria sobrenatural del Bien sobre el mal. ¿Es entonces el *Katechon* una fuerza que retrasa el mal o un obstáculo para el advenimiento del Reino? ¿Es una fuerza divina o un dique humano? ¿Este dique es un bien o es un mal? ¿Puede ser, acaso, un bien siempre tentado por el mal? ¿Un mal necesario tal vez? ¿No es esta, en última instancia, la naturaleza misma del poder terrenal? Quizá, al igual que el fármaco en medicina, el *Katechon* puede ser al mismo tiempo la cura que salva o el veneno que mata. Modo de pensamiento farmacológico combinado con el modo escatológico de pensamiento, inmune al contagio de toda tentación utópico-futurista[17], el *Katechon* schmittiano no estima que el mal se encuentre en el poder en sí mismo, sino en el rechazo de la superior misión trascendente a la que sirve en el marco concreto de un tiempo histórico escatológicamente guiado. Schmitt no cuestiona el carácter moralmente permixto o bipartito inherente al poder. Pero la negación del poder conduce a un mal mucho mayor. La ambivalencia moral del poder no se resuelve mediante la renuncia a su trascendencia, sino mediante la plena asunción histórica de un antagonismo congénito que solo la teología cristiana de la historia logra integrar. Cuando arremete contra el Gran Inquisidor de Dostoievski, reprocha al novelista ruso que proyecte en la Iglesia Católica el ateísmo potencial de su instinto anarquista, que ve en el poder algo malo e inhumano, circunstancia que aprovecha para resumir, en *Catolicismo romano y forma política*, su visión del problema: "En el marco de lo temporal, la tentación del mal que subyace en todo poder es, ciertamente, eterna, y solamente en Dios se ve superado enteramente el antagonismo entre el poder y la bondad; pero lo peor y más inhumano sería querer escapar a ese antagonismo rechazando todo poder terrenal"[18]. Si Cristo pudiera volver a aparecer entre el momento de su existencia terrena y su retorno glorioso el día del Juicio Final, la tensión de la escatología cristiana y, con ella, el *Katechon*, perderían todo su sentido. La misión trascendente de un poder sometido a la dialéctica teológico-escatológica de la *complexio oppositorum* se evaporaría.

Toda posible abstención política en aras de una hipotética reconciliación de espaldas a Dios y a la escatología supondría la neutralización de lo político en el tiempo histórico abierto a partir de la Encarnación. He aquí el retrato compartido del liberalismo, el socialismo o el anarquismo: la suprema reconciliación de una humanidad pacificada y apolítica en nombre de un mesianismo intra-

17 Dalmacio Negro, "Modos del pensamiento político", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 73 (1996): 525-568.

18 Carl Schmitt, *Catolicismo romano y forma política*, (Tecnos, 2011), 41.

mundano que niega al verdadero Mesías. Una falsa teología conduce irremediablemente a una falsa política. Toda gran cuestión política está envuelta en una gran cuestión teológica. El eco de las primeras palabras de Donoso Cortés en su *Ensayo* se deja sentir en la pluma del jurista de Plettenberg. De ahí que los teólogos compartan la misma suerte que los políticos y los hombres de Estado. Como escribe en *El concepto de lo político*, "en un mundo bueno de hombres buenos domina naturalmente sólo la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; los sacerdotes y los teólogos son aquí tan superfluos como los políticos y hombres de Estado"[19]. El desprecio de lo teológico en el anarquismo naturalista de Bakunin es una expresión de rechazo al orden político en su misma esencia, una esencia de raíz teológica. En definitiva, "nada goza hoy de mayor actualidad que la lucha contra lo político"[20]. No se trata solo de una cuestión meramente antropológica sobre la mayor o menor peligrosidad del hombre. Se trata de encarnar esa conflictividad fratricida en el tablero de la imagen cristiana del tiempo. Una imagen que no solo consagra la realidad inextinguible de lo político, sino que reserva un lugar especial a la fuerza que frena según el mensaje del Apóstol a la comunidad cristiana de Tesalónica. Esto explica asimismo el lugar privilegiado (oculto y central al mismo tiempo) que el *Katechon* alcanza en la teoría de Carl Schmitt. Porque la schmittiana lucha por lo político es también la batalla contra el "paradisíaco más acá", es decir, la tentación inmanentista y mesiánicamente invertida de una "vida natural"[21]. Al encarnar para Schmitt el estar políticamente en el mundo sin ser del mundo, el *Katechon* representa el símbolo más poderoso, si se asume esa dimensión trascendente (que es teológica y escatológica) contra esa tentación. Esa resistencia a avanzar en el tentador camino que conduce a la funcionalización y fragmentación la representaron, como *katechones* parciales, Hegel y Savigny en la historia del derecho. Pero esa tentación ha sido siempre la de quienes (llámense liberales, socialistas o anarquistas) han pretendido, en nombre de una imagen anticristiana del tiempo, abolir lo político acelerando la pendiente hacia el abismo y la anomia.

La temporalidad cristiana en la que va a asentarse la teoría schmittiana del *Katechon* no puede ser ni la utópico-progresista-futurista del humanismo abstracto, ya sea liberal o socialista, ni la veterotestamentaria de un pueblo separado del resto de la humanidad y de la historia en espera de un gran acontecimiento mesiánico. Ese acontecimiento ya ha sucedido. Es la Encarnación, centro de una escatología que valida la interpretación teológico-política de la historia y que

19 Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, (Folios Ediciones, 1985), 61.
20 Carl Schmitt, *Teología Política*, (Trotta, 2009), 57.
21 Carl Schmitt, *Teología Política*, (Trotta, 2009), 57.

permite la activación de una esfera política secular en virtud del eón cristiano. Por consiguiente, es una razón de carácter soteriológico la que vincula a la teoría jurídico-política schmittiana con un pensamiento histórico. Derecho y política adquieren su esencia genuina en virtud de una escatología concreta. El *Katechon* encuentra su lugar específico en el cronograma teológico-político de la escatología cristiana. En este sentido, Donoso Cortés es identificado, al igual que otros contrarrevolucionarios, como precursor y rehabilitador de una imagen cristiana de la historia arrinconada por los relatos inmanentistas del humanismo liberal y el socialismo ateo. Porque la rehabilitación de la imagen cristiana de la historia y la recuperación de la esencia de lo político van de la mano.

III. EL *KATECHON* COMO FUERZA HISTÓRICO-POLÍTICA

Todo lo anterior explica asimismo el reproche de Schmitt al padre danés del existencialismo cristiano, Soren Kierkegaard, culpable a ojos del jurista alemán de un reduccionismo espiritualista y místico del cristianismo[22], interpretación que deja el terreno abonado para el monopolio de la concepción socialista del tiempo histórico. Frente a este solipsismo apolítico emerge con todo su trágico vigor, que Schmitt admira, la decisión de Donoso Cortés frente a la catástrofe revolucionaria, pues representa en toda su amplitud la respuesta epocal genuinamente teológico-política ante una crisis histórica determinante. He aquí una pista importante porque expresa bien a las claras que para Schmitt el *Katechon* no es ni puede ser exclusivamente espiritual. La fuerza que frena la llegada de la anomia debe ser, ante todo, eso: una fuerza. Esto implica, indudablemente, una toma de conciencia, pero también una decisión de la voluntad articulada en virtud de una razón existencial colectiva determinada por la asunción del tiempo histórico marcado por la escatología cristiana. La vocación *katechontica* de la nación alemana se renueva porque el alemán piensa en el devenir antes que en el ser. El sexto sentido, el histórico, es un privilegio del genio alemán[23]. Este

22 "Su cristianismo protestante lo hacía un individuo aislado y que conscientemente existe en su relación con el Dios del cristianismo. En la inmediatez de la relación con Dios era superada toda comunidad humana por más valiosa que fuera como tal". Carl Schmitt, *Romanticismo político*, (Universidad Nacional de Quilmes, 2001), 127.

23 No es casualidad que la máxima germanidad coincida históricamente con la plenitud histórica del *Katechon* en la interpretación schmittiana. La visión *katechontica* de Schmitt pretende restaurar la vocación protagonista de su patria como obstáculo frente a la anomia y dique ante la decadencia. Aunque Schmitt no identifique de manera simplista al *Katechon* con Alemania, sí realza la privilegiada relación, paradigmáticamente encarnada en el Sacro Imperio, entre la vocación histórica germana y el combate transhistórico contra el Anticristo. "El imperio medieval de los emperadores alemanes se comprendía asimismo históricamente como *Katechon*". De hecho, no se priva de recordar que otro alemán como Lutero

sexto sentido se revela como antítesis de la tendencia moderna hacia el pensamiento tecnomorfo, es decir, un tipo de pensamiento que, como recuerda nuestro autor en *La unidad del mundo*, es consustancial por naturaleza a la abolición de la historia y, por tanto, ajeno a una lectura teológico-política trascendental.

Con todo, es en el texto schmittiano sobre las *Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia* donde vemos reconocida de forma más explícita la legitimidad del *Katechon* como clave de lectura de su obra. Se detecta, en primer lugar, que Schmitt sigue fiel a sus tesis de juventud sobre la significación escatológica del tiempo histórico. En ningún caso puede el *eschaton* significar para los cristianos huida fuera del mundo. Parálisis y escatología son incompatibles en el marco histórico cristiano. Por eso el *Katechon* es fundamental. Si no existiera, Schmitt se habría visto obligado a inventarlo mediante la hermenéutica exegética de las epístolas del Apóstol de gentiles. En el entretiempo que media entre la Encarnación y el cumplimiento escatológico del tiempo, la fuerza *qui tenet* encuentra su lugar. Pareciera que ese entretiempo sufre del *horror vacui* que se deriva de un cierto determinismo providencial asociado a la tensión escatológica. El problema consiste en conjugar la fe escatológica con la conciencia histórica o, en otras palabras, en resolver la cuestión de la articulación jurídico-política de la vida colectiva. Advierte Schmitt que "casi siempre se contesta negativamente a este interrogante"[24]. He aquí el riesgo de consecuencias deletéreas tantas veces denunciado: la parálisis escatológica, "de la que existen numerosos ejemplos históricos"[25]. Por eso confesará en el *Glossarium* que, "como cristiano", cree en el *Katechon* como la "única posibilidad de entender la historia y encontrarle sentido"[26]. A esta declaración le acompaña una explicación sobre su falta de interés en dilucidar el sentido de la declaración de San Pablo: "Las enseñanzas secretas paulinas no son más secretas o igual de secretas que cada existencia cristiana. Quien no sabe en concreto nada del *Katechon*, no puede interpretar el párrafo"[27]. Schmitt confiesa saber mucho "en concreto" del *Katechon*. De ahí su capacidad para interpretar el texto paulino.

todavía lo comprendía así, mientras que Calvino "da un paso decisivo al considerar como *Katechon* no ya el imperio, sino la predicación de la palabra de Dios". La despolitización espiritualista se registra en la hermenéutica *katechontica* de Schmitt como un síntoma de debilitamiento de la fuerza que retiene. Una fuerza que se conserva, al menos teóricamente, en la interpretación de los grandes historiadores, todos ellos, naturalmente, alemanes. "Nietzsche, furioso, veía precisamente en Hegel y en el sexto sentido de los alemanes, es decir, en el histórico, al gran retardador en el camino hacia un abierto ateísmo". Schmitt, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia": 239-240.

24 Schmitt, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia": 239.

25 Schmitt, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia": 239.

26 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 79.

27 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 79.

Por otro lado, en este texto a Schmitt le interesa destacar otro aspecto que define al *Katechon*, además de lo ya apuntado sobre su carácter no meramente espiritual. Siendo como es una fuerza, y concretamente una fuerza que frena, el *Katechon* no puede ser una fuerza política meramente conservadora o reaccionaria. Esta actitud defensiva también resulta de un exclusivo rechazo formal producto de la ceguera histórica. El *Katechon* es mucho más que una estéril resistencia al signo de los tiempos. Antes al contrario, nace de la plena asunción, en el plano de una comunidad ordenada por el derecho y las instituciones concretas, de un sentido teológico de trascendencia política en un cuadro histórico orientado por la escatología cristiana[28]. Este orden jurídico-político no viene exclusivamente deducido de la causalidad pasada, sino que se proyecta en dirección al futuro existencial de una comunidad política nacida y guiada por la historia. Ni el *Katechon* es defensivo ni la escatología vive petrificada fuera del mundo. Frente a un Karl Löwith que afirma que el mensaje del Nuevo Testamento no contiene un llamamiento a la acción en la historia, sino simplemente al arrepentimiento[29], Schmitt entiende que el cristianismo brota de un "suceso histórico de infinita, inapropiable e inocupable unicidad. Es la Encarnación en la Virgen"[30]. Contra todas las neutralizaciones, "el credo cristiano nos habla de procesos históricos". En otras palabras, la fuerza *katechontica* encuentra su fuente en una acción positiva permanente, acción política marcada por un espíritu activo que se actualiza y se renueva en el seno de una comunidad política en la que resuena el eco escatológico de la historia.

IV. DEL DIÁLOGO CON ERIK PETERSON AL CAMALEONISMO HISTÓRICO KATECHONTICO

Aunque marginales en la argumentación de *Teología Política II*, allí aparecen algunas otras referencias al tema del *Katechon*. No resulta casual que se presenten en el curso de su famosa polémica con el teólogo católico Erik Peterson. De hecho, parece probable que su preocupación por la figura paulina de la Segunda carta a los Tesalonicenses brotara por primera vez al hilo de su lectura

28 Una vez más Cacciari: "La presencia de un alma 'conservadora' dentro del sistema del imperio termina por minar en la raíz también su capacidad de resistencia, y aparecer así como 'cómplice' de la propia anomia. Cuanto más débilmente *katechontico* se presente el imperio y, por consiguiente, más conservador, menos sabrá oponerse al ataque del Adversario". Cacciari, *El poder que frena*, 32.

29 "De manera similar, el mensaje del Nuevo Testamento no es un llamado a un obrar histórico, sino al arrepentimiento". Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, 1.ª ed. (Katz, 2007), 239.

30 Schmitt, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia": 240.

de *La Iglesia*, el pequeño tratado eclesiológico publicado por Peterson en 1929. Asoman en este ensayo dos tesis que Schmitt discute, integra y rebate en la particular concepción *katechontica* que desplegará, sin propósito sistemático pero con reiterado y sostenido interés, a lo largo y ancho de su obra. Por un lado, Peterson señala que el retraso del advenimiento del Reino es la condición de posibilidad de la Iglesia. En otras palabras, no puede haber Iglesia sin *Katechon*. Por otro lado, la razón que presenta Peterson para explicar ese retraso no es otra que la increencia de los judíos en el Mesías. Schmitt no comparte este último punto porque - aunque esta no fuera la intención de Peterson- hace aparecer a la Iglesia casi como un parche, idea que tiene resonancias en aquella controvertida y poderosa fórmula de Alfred Loisy, que de hecho el propio Peterson recoge: "Jesús anunció el Reino y lo que vino fue la Iglesia". Para Peterson no hay aquí traición a una promesa, ya que estima que la increencia de los judíos era necesaria para la economía de la salvación: el retraso del Reino hizo posible la conversión de los gentiles y de todos los pueblos. Así, hay dos razones para que el *Katechon* desaparezca: por un lado, la definitiva creencia de los judíos y, por otro, la realización de la promesa.

De este modo, Peterson establece que el *Katechon* se encuentra en una relación positiva con la Iglesia, aunque de un modo muy particular. En efecto, el *Katechon*, como fuerza contraria al Anticristo, se transforma en fuerza favorable y positiva en la historia de la salvación. Su negatividad relativa a la negatividad absoluta de la anomia lo convierte en una fuerza positiva. Pero es complejo establecer claramente el carácter o naturaleza de esta fuerza positiva resultante. ¿Quizá el *Katechon* represente un desvío de un plan original, una forma primordial de heterogénesis de los fines? Los elementos de discusión planteados por Schmitt remiten a esta enigmática cuestión que se desprende de la valoración de Peterson y que el jurista reformula y amplía. En primer lugar, la relación "positiva" del *Katechon* con la Iglesia, ¿es directa o indirecta? Es decir, ¿es el *Katechon* una fuerza explícitamente cristiana en el sentido de asumir deliberada y conscientemente un papel defensor de la Iglesia o simplemente sirve a los planes de la Providencia sin adquirir nunca esa toma de consciencia? En el caso de que el *Katechon* sea considerado como fuerza cristiana explícita, ¿desarrolla esa tarea en el interior o en el exterior de la Iglesia? Esta alternativa es especialmente decisiva si se recuerda que la disyuntiva entre el carácter personal o impersonal del *Katechon* se encuentra formulado en la propia letra del texto paulino, y es una de las fuentes principales del entuerto que persigue a la exégesis teológica desde el principio. ¿*Tò katéhon o ho katékhon*? Si se tratara de una fuerza o entidad abstracta en el seno de la Iglesia, podría tratarse de alguna realidad eclesial, más o menos mística, como la oración o la actividad misionera. Pero en

todo caso, lo que se desprende del texto paulino es que no tiene por qué haber oposición ni exclusión entre ambas posibilidades. Se abre, por el contrario, la vía de una entidad bipartita, permixta o bifronte, personal e impersonal al mismo tiempo. Si este es el caso, la posibilidad de una encarnación política parece insinuarse como más factible y justificada, al identificarse en cierto modo el poder con aquel que lo personifica o lo encarna, el titular del mando político. Schmitt no podía desconocer estas consideraciones, aunque no aproveche tan valiosa munición teológica en su propio beneficio.

En efecto, la cuestión más importante en cuanto a la interpretación del *Katechon* en el marco de la obra y el pensamiento schmittianos remite al carácter directamente político o puramente espiritual de la fuerza que retiene al Anticristo. Así, como propone Théodore Paléologue[31], disponemos de cuatro parámetros para clasificar la densidad hermenéutica del *Katechon*: personal o impersonal, directo o indirecto, interior o exterior a la Iglesia y, por último, político o espiritual. Por ejemplo, el *Katechon* según Peterson, al enfocarse en la increencia de los judíos, es impersonal y exterior a la Iglesia, indirecto y puramente espiritual. El contraste con la posición de Schmitt no podría ser mayor y explica en buena medida la oposición en otros puntos entre los dos autores. Si la teología de Peterson es apolítica, o no política, la de Schmitt es no solo política sino politicocéntrica.

Cuando en *Teología Política* Schmitt se interroga sobre Eusebio de Cesarea deja caer el sentido de su intuición interpretativa fundamental: "Sería interesante estudiar con detalle las ideas de Eusebio, en especial su opinión sobre el Imperio romano en tanto que freno del Anticristo, el *Katechon* de la epístola de Pablo (2 Tesalonicenses 2, 6)"[32]. La pista schmittiana es harto elocuente: en su visión el *Katechon* es político, impersonal y directo. El *Katechon* ha sido muchas veces definido como "retardador" pero en una carta dirigida a Julien Freund el 12 de febrero de 1969[33] Schmitt precisa que para él el *Katechon* no designa tanto a una fuerza que retrasa la anomia cuanto una fuerza que impide concretamente su manifestación o estallido. El *Katechon* schmittiano es una acción, una acción consciente de una fuerza que frena: es una acción política.

31 Théodore Paléologue, *Sous l'oeil du Grand Inquisiteur*, 1.ª ed. (Cerf, 2004), 91-92.

32 Carl Schmitt, *Teología Política*, 104.

33 "La palabra *Katechon* no significa retrasar; es más bien mantener a raya, no dejar estallar". Alain de Benoist, "Schmitt, Peterson, Blumenberg: le grand débat sur la théologie politique", *Nouvelle École* 62 (2013) : 71. Más adelante indica algo interesante sobre el Estado y el *Katechon*: "…para Thomas Hobbes el estallido es perpetuamente suprimido mientras el Estado existe, y si se produce, el Estado deja de existir".

Para Schmitt el Imperio Romano se convirtió de facto en protector de la Iglesia. Sin ser explícitamente favorable a la Iglesia, la negación de la anticristológica anomia en que consiste la fuerza que frena acreditaba al Imperio Romano como actor legítimo en la historia de la salvación. Ahora bien, aunque otras autoridades eclesiásticas como Tertuliano consideraban que el Imperio Romano era efectivamente la fuerza que retrasaba el fin del mundo, también subrayaban que era imposible que el Imperio fuera cristiano. Así, forzosamente y según esta línea de interpretación, el *Katechon* habría de ser exterior e indirecto. De este modo, aunque falte la referencia explícita de Eusebio de Cesarea que Schmitt parece reclamar en apoyo de su interpretación, las referencias del exégeta a la función pacificadora del Imperio que sí se pueden encontrar en sus escritos parecen avalar la pertinencia de estos atributos *katechonticos*. No solo eso. De su formulación se desprende su carácter evolutivo en el tiempo histórico inaugurado por esta dialéctica. Porque si la relación positiva del *Katechon* con la Iglesia era indirecta hasta Constantino, se vuelve directa a partir de su conversión. Por otro lado, la referencia a Eusebio también resulta útil para alimentar la reflexión sobre la posición interior o exterior a la Iglesia de este *Katechon*. La fórmula que hace del emperador el "obispo exterior" ilumina su complejo estatuto. Como individuo es un miembro de la Iglesia, pero al mismo tiempo es la cabeza de un complejo exterior que la desborda. De hecho, es significativo que en la cita schmittiana sobre Eusebio se haga mención a un *Katechon* impersonal, no encarnado en la figura del Emperador. Sin embargo, en otras ocasiones, como veremos más adelante, Schmitt sí recogerá esa visión encarnada y personal de la fuerza *katechontica*. De este modo, queda de manifiesto la atención que presta al despliegue histórico de la noción y a su carácter, en cierta forma, camaleónico que no entra en contradicción con la misteriosa formulación paulina. Antes bien, parece inspirarse en ella. En la interpretación schmittiana, hay que atender siempre al carácter dinámico del *Katechon* y su constante adaptación a las circunstancias de cada época. Así, los cuatro parámetros mencionados anteriormente pueden incluso variar. Al tratarse de una fuerza adaptativa cuya misión consiste en combatir y retrasar el misterio de iniquidad, se abre una rica y proteica tipología epocal de *katechones*.

En cualquier caso, la más genuina teología política que consagra al poder que frena arranca en Constantino. Hay aquí, por así decirlo, una toma de conciencia histórica y escatológica por parte del Imperio que antes no existía. Es fundamental, en este sentido, entender la distinción entre el poder y la idea. Solo a partir de Constantino se reúnen las condiciones para la construcción de una simbiosis histórica que consagra al verdadero *Katechon* según la lectura schmittiana. La Iglesia por sí sola es impotente y el poder por sí solo no puede integrar

la idea si no dispone de aliento escatológico. El atributo más impotante del *Katechon* según Schmitt es su efectividad. De ahí la limitación casi exclusiva a la hipótesis del *Katechon* político, dejando de lado las variantes exclusivamente espirituales (como la oración de los elegidos o la perfección espiritual de una minoría de salvos). La politización schmittiana del *Katechon* responde a la convicción de que el Espíritu debe volverse efectivo y que toda idea cristiana es siempre una idea encarnada, asunto central en su visión teológica y eclesial. En *Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia*, el *Katechon* es claramente caracterizado como una fuerza activa contra la parálisis escatológica. De ahí procede su carácter propio, solidario de una cosmovisión cristiana que nutre la acción concreta con sentido escatológico, es decir, con vocación de genuina misión.

Ya que para Schmitt el *Katechon* es una fuerza histórica que frena, la intensidad efectiva de esa fuerza constituye un criterio decisivo para medir su presencia o ausencia como obstáculo retardador. Este criterio es una variable más a añadir a las anteriores de cara a establecer una cronología y una tipología completas de la acción *katechontica* en el curso de los siglos. Se trata de un cuadro inacabado porque el *Katechon* schmittiano, como se ha dicho, es un arcano, una clave casi secreta, un concepto llave del que no encontraremos enseñanza oficial. Es precisa, por tanto, una labor exegética y rastreadora a fin de elucidar la visión del jurista alemán acerca de la misteriosa figura paulina que la comunidad cristiana de Tesalónica acogió como primera destinataria. Ya hemos comentado que en el *Katechon* schmittiano hay tanto de interpretación como de auténtica creación. Como escribió uno de los grandes pianistas del siglo pasado, Arturo Benedetti Michelangeli, "no hay fidelidad sin imaginación". Sin embargo, esta apelación a la imaginación no debe entenderse como mera invención de una hermenéutica indeterminada por razón del misterio originario que rodea a la oscura fuerza que San Pablo introdujo en su incipiente teología de la historia. Nos encontramos ante un *theologoumenon* de la literatura patrística cuyo desentrañamiento ciertamente se sitúa en el plano de las opiniones teológicas que no alcanzan el estatus de la enseñanza oficial de la Iglesia. Opinión individual más que doctrina autorizada, la interpretación del *Katechon* no es sin embargo un saber esotérico o una gnosis secreta, algo poco compatible con la enseñanza del Apóstol de los Gentiles. Tal y como ha desarrollado magistralmente Panagiotis Christias[34], la hipótesis más plausible es que San Pablo remitió a una predica-

34 Panagiotis Christias, *Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katéchontique*, 1.ª ed. (Vrin, 2014).

ción anterior, un saber profundamente arraigado en los miembros de la comunidad de Tesalónica. Un remedio específico para una tendencia nefasta en ciertos temperamentos religiosos: la de quienes rechazan su compromiso en este mundo con el pretexto de que el Reino de Dios está próximo. Y en este punto la interpretación *katechontica* creativa de Schmitt se presenta como el mismo remedio teórico contra la parálisis escatológica que detecta entre los cristianos de su tiempo, algo que contrasta con el vigor escatológico de las religiones seculares en sus distintas versiones. Actualizando, renovando y politizando el vigor de la fuerza que frena, Schmitt dignifica la historia y el conjunto de las realidades temporales a partir del gran acontecimiento de la Encarnación. Otra cosa es que resulte discutible que las posiciones concretas de su biografía política encajen legítimamente con los conceptos destilados en su obra.

La medición histórica de la temperatura escatológica del *Katechon* se convierte así en una de las claves más significativas de la interpretación schmittiana. Así, por ejemplo, nos encontramos con esta afirmación de *El Nomos de la Tierra*: "El poderoso *Katechon* de la época franca, sajona y sálica se convirtió en un protector débil y puramente conservador"[35]. La dinamicidad histórica del *Katechon* adquiere aquí una expresión clara que contribuye a legitimar el sentido del termómetro que mide la fuerza política que frena. Ahora bien, la intensidad de la fuerza histórica que frena no solo se debe juzgar por la capacidad de coacción verdaderamente efectiva sino también, y sobre todo, por la conciencia de la misión de quien está llamado a ejercerla. Es aquí donde la dualidad de la figura paulina (fuerza/persona) redunda en beneficio de esta consideración, que distingue entre un *Katechon* fuerte y un *Katechon* débil. Rodolfo II, por ejemplo, encarna según Schmitt las consecuencias de la transformación empobrecedora de la idea imperial, tal y como culminarán con la política dinástica de los Habsburgo. Su incapacidad para tomar partido, su antipolítica indecisión entre el campo católico y el protestante, le retratan como exponente del debilitamiento *katechontico* en la historia. La política del mal menor que emprendió puede juzgarse como la de un político astuto y, aun siendo quizá oportuna y necesaria con el criterio temporal de su particular contexto, representa a los ojos de Schmitt un grado más bajo de intensidad política.

Todo lo anterior permite trazar una conexión directa entre la teoría schmittiana del *Katechon* y *El concepto de lo político*. No se trata de afirmar que toda visión de lo político exija la integración del *Katechon*. Lo político, con su imperativo normativo de amistad y enemistad es en principio neutro respecto a la

35 Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Jus Publicum Europaeum,* 45.

escatología, como lo es también respecto a la moral. No obstante, el debilitamiento histórico de la fuerza que frena debe juzgarse, en coherencia con una interpretación global del pensamiento de Schmitt, como uno de los factores clave del agotamiento de lo político que anuncia la hegemonía de la era liberal y parlamentaria. Como ha escrito Dalmacio Negro, los tres modos de pensamiento político (farmacológico, cratológico y utópico-futurista) son sensibles a la influencia escatológica[36]. Y es que, como escribe John Gray, incluso la política de la Edad Contemporánea es un capítulo más de la historia de la religión.

V. EL DEBILITAMIENTO KATECHONTICO Y SUS CANTOS DEL CISNE

En el tiempo de Carlos V, el Sacro Imperio parece haber llegado a la culminación de su potencia histórica. Desde ese momento, su declive parece ligado al concurso de fuerzas imposibles de contrarrestar. Es lo que Schmitt se atreve a definir, con un término de extraordinario valor simbólico, como *Raumrevolution*. Esta revolución espacial y geográfica, que se vincula al descubrimiento del nuevo mundo, le hacen perder a Alemania su centralidad histórica, en gran parte debido al hecho de que no participa en la toma de tierra del nuevo continente. A esto se suma otro factor de debilitamiento del espíritu *katechontico* germanocéntrico en este periodo histórico: el de las guerras de religión. El principio *cuius regio eius religio* implicaba una forma de neutralidad político-religiosa radicalmente incompatible con una voluntad política afín a la idea del *Katechon*. Emergía el carácter neutralizador de una nueva forma política que iba a sustituir al Imperio. El Estado y su cratológico modo de pensamiento no solo neutralizaba las guerras civiles por motivos religiosos, sino también a la escatología política del *Katechon* imperial. La neutralidad y, por tanto, la ceguera ante la dimensión metafísico-teológica del conflicto político será la divisa de la forma estatal. El Estado frena activamente y retrasa las consecuencias políticas de la distinción amigo/enemigo, es decir, la verdad de lo político. Con su neutralidad el Estado despolitiza la realidad social mediante ardides encubridores. En ese sentido, al pasar del Imperio medieval al Estado moderno no solo asistimos a una mutación de las formas políticas en la historia, sino que pasamos de la versión fuerte del *Katechon* a una versión menor. Al neutralizar lo político, el Estado es, a su manera, una forma mínima de *Katechon*. "Cuando todas las diferencias (estatales y sociales, políticas e industriales) y todas las incompatibilidades se disuelvan,

36 Negro, "Modos del pensamiento político": 525-526.

entonces solo quedará la distinción entre amigo y enemigo. El orden inter e intraestatal consiste en reprimir la latente, última y primaria distinción mediante distinciones secundarias. El Estado neutral como *Katechon"* [37].

Con la edad moderna y la consolidación de la forma política estatal se consagra definitivamente el debilitamiento de la fuerza histórica que frena. ¿Existe alguna forma de *translatio imperii* desde el Imperio hasta el Estado en la función *katechontica* conforme a los parámetros del pensamiento schmittiano? Más bien, parece todo lo contrario. De hecho, la misión *katechontica*, en ausencia de un Imperio digno de tal nombre, parece ser encarnada por entidades sustitutivas como la propia Iglesia o la Compañía de Jesús. ¿Acaso está Schmitt adoptando el pensamiento de un *Katechon* espiritual y no político, a modo de epiciclo hermenéutico *ad hoc*? De ningún modo. Si la Iglesia de la Contrarreforma encarna la misión *katechontica* en este nuevo periodo histórico tenemos que atribuirlo a su capacidad para encabezar una política de gran ambición histórica. Una política que no es mera política eclesiástica, sino política de envergadura universal. Es precisamente esta la razón que incapacita a los Estados modernos, pues los *katechones* locales renuncian abiertamente a ambiciones universales, por mucho que los imperialismos estatales modernos promuevan incómodas confusiones terminológicas. Por el contrario, la encarnación histórica de la Iglesia romana, prolongación en el tiempo del misterio de la Encarnación que desafía a los idealismos y espiritualismos, le permite postularse como una forma *katechontica* de sustitución en ausencia del Imperio. Porque, en efecto, "la figura katechontica se presenta cada vez más como un complejo de *personae* que juegan en campos distintos, que adoptan vestiduras ora decididamente políticas, ora religiosas"[38]. Su capacidad para instituirse a través del derecho dota a la Iglesia (universal y romana) de una fuerza histórica, una fuerza que frena. Naturalmente, Schmitt conecta esta realidad con la materialización del espíritu en el derecho, tal y como se manifestaba en Hegel y Savigny, *katechones* parciales cuyo combate intelectual y teórico en la historia de las ideas jurídicas debe ser reconocido. "¿Qué significa eso de juridificación, la institucionalización del cristianismo en la Iglesia romana? Solo significa materialización. ¿Pues qué es derecho? La respuesta de Hegel dicta: derecho es la materialización del espíritu. (…) La Iglesia romana es realidad histórica; mirada desde un punto de vista idealista, una fechoría *eo ipso*. Es el κατέχων; y ese sería el peor de los crímenes"[39].

37 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 483-484.
38 Cacciari, *El poder que frena*, 64.
39 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 314-315.

En la misma línea, Schmitt evoca el abandono de la tradición *katechontica* en el pensamiento político moderno, y particularmente en Hobbes, que veía en la Iglesia romana al "fantasma sentado en la tumba del Imperio". También se oponía, como hemos visto, a la leyenda del Gran Inquisidor de Dostoievski al entender que la represión de la herejía formaba parte de las funciones *katechonticas* que el Estado moderno, obligado a asegurar la neutralidad del espacio público, había abandonado. El olvido del *Katechon* anuncia la era del cesarismo napoleónico, es decir, de una corona sin misión, autista en términos escatológicos.

> Importante para Hobbes y el tiempo de los Cromwell: la consciente renuncia a la tradición del κατέχων del Imperio romano (¡¡por cierto, tampoco se encuentra ya en Vitoria!!) ¡Ninguna tercera Roma (como en Moscú)! Ninguna sucesión más, pero en Francia, hasta Napoleón I, imperio, cesarismo. En cualquier caso, para Hobbes la Iglesia romana es el fantasma que se asienta sobre el sepulcro del Imperio romano. Crítica del Imperio romano en Bacon y Hobbes: no era universal, no era *orbis* [40].

Como puede comprobarse por las menciones a Bacon y Hobbes, el telón de fondo de estas reflexiones *katechonticas* también es geopolítico. La talasocracia comercial británica se impone progresivamente a la telurocracia imperial germánica en el tablero de la historia. En el marco de la lucha entre tierra y mar, Schmitt evoca la batalla de Lepanto como el canto del cisne de un modelo de batalla naval que iba a envejecer debido a los nuevos modos de navegación. Aparece un contexto histórico radicalmente nuevo en el que se enfrentará el proyecto mundial católico a un proyecto protestante igualmente mundial. Schmitt aclara que se trata de un conflicto global entre jesuitas y calvinistas, representantes privilegiados de los dos campos enfrentados en el entablado de este nuevo tiempo histórico. En este sentido, apunta a la posibilidad de una misión *katechontica* jesuítica, puesto que la Orden fundada por San Ignacio era tan universal como políticamente eficaz, los dos rasgos esenciales del obstáculo escatológico schmittiano. "Quizá la orden de los jesuitas fue el *Katechon*. ¿Pero desde 1814? ¿*Katechon* restaurado?"[41]. Los jesuitas no cumplen con la función del retardador escatológico por la oración y la apuesta por una vida ascética de espaldas al mundo, sino por una noción de compromiso total, y por tanto político, en el mundo. Los jesuitas, como orden parapolítica, tienen, como es natural, enemigos, que cambiarán con el transcurso del tiempo. Enemigos de los calvi-

40 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 341.
41 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 88.

nistas, de la Ilustración, de la Revolución, y derrotados con frecuencia, la interrogación de Schmitt puede deberse precisamente al hecho de su creciente incapacidad política frente al poderío de sus adversarios. También al hecho de que sus combates van perdiendo progresivamente energía universal para concentrarse en el tapete primero europeo y después nacional. Con los jesuitas, así, el *Katechon* sigue su escatológica tendencia al debilitamiento histórico.

La distinción entre *Katechon* fuerte, que conserva su capacidad de iniciativa y de creación, frente a un *Katechon* débil puramente reactivo y conservador, queda confirmada en la positiva valoración schmittiana del general Franco, el "humilde *Katechon*"[42]. Llama la atención que ni siquiera esa modesta modalidad de un poder que frena se la aplique Schmitt al Imperio napoleónico. En *El Nomos de la tierra* define al Imperio bonapartista como una forma de cesarismo y, por tanto, un Imperio "en un sentido muy distinto del que la palabra tenía en la Edad Media cristiana". En efecto, el cesarismo es descrito como "una típica forma de poder no cristiano, aun cuando llegue a concertar concordatos"[43]. Una reacción meramente thermidoriana no reúne credenciales *katechonticas*. Es conservadora, sí, pero conservadora de la Revolución.

En relación con esto último es posible convocar de nuevo a la teoría schmittiana que se presenta en el trabajo sobre las tres imágenes posibles de una idea cristiana de la Historia. Allí se distingue entre la imagen del gran paralelismo y la imagen del *Katechon*. El cesarismo es para Schmitt un fenómeno moderno "que no surge hasta la Revolución de 1789 y pertenece históricamente a la época del gran paralelo entre la situación del primer cristianismo y la situación del siglo XIX; un paralelo que se inicia precisamente con la Revolución Francesa, la cual suscita las palabras y los conceptos -surgidos de ese gran paralelo- de cesarismo, guerra civil, dictadura y proletariado"[44]. El imperio bonapartista, insiste, fue "el primer ejemplo más reciente y significativo de un cesarismo puro, es decir, separado de un reino y una corona real", es decir, muy diferente al Imperio medieval inspirado por la idea de *Katechon*. Desde entonces, ese Imperio *katechontico* no ha dejado de debilitarse, tanto con los Luxemburgo como con los Habsburgo, operando en un sentido meramente dinástico. Reyes y juristas laicos de la Edad Media tardía avanzan cada vez más en la dirección que conduce hacia el cesarismo moderno que olvida lo que cualquier teólogo de

42 Miguel Saralegui, *Carl Schmitt pensador español*, 1.ª ed. (Trotta, 2016), 161-165.

43 Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Jus Publicum Europaeum"*, 41-43.

44 Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Jus Publicum Europaeum"*, 41-43.

la Edad Media cristiana sabía en relación con la proclamación de los judíos antes de la crucifixión de Jesucristo: "No tenemos más rey que el césar" (Juan 19, 15). Este proceso histórico de decantación y, por mejor decir, desencantamiento, explica la transferencia de conceptos teológicos al espacio jurídico-político que tan perspicazmente supo describir Schmitt. Con ella se produce una ordenación totalmente distinta al derecho de gentes medieval. Con la idea moderna de soberanía que construye al Estado centralizado moderno (soberanía que se ejerce no solo contra cualquier potencia extranjera sino también -y sobre todo- contra el Emperador y el Papa) se produce un cambio de paradigma teológico-político que tiene como telón de fondo el debilitamiento de la conciencia histórica del *Katechon*.

Es aquí donde la relación de Schmitt con el pensamiento de Donoso Cortés adquiere un mayor sentido. Para Schmitt, Donoso se distingue de otros autores por una alta temperatura apocalíptica, que le hacía merecedor, a ojos de nuestro autor, de un juicio muy favorable. Juicio que Schmitt no extiende a los partidarios de la hermenéutica histórica del gran paralelo, como Tocqueville[45], Saint-Simon (su teoría del "nuevo cristianismo" es un ejemplar paradigmático de la idea de paralelismo), Proudhon o incluso Oswald Spengler. Ciertamente, Donoso es un testigo europeo del nuevo cesarismo, pero es de notar, por ejemplo, que el socialista ruso Alexandre Herzen le describía como una especie de Julián el Apóstata, incapaz de comprender la aparición del nuevo cristianismo que era, precisamente, el socialismo[46]. La metáfora de la ley de los termómetros invertidos, por ejemplo, coloca al diplomático español a la altura de un profeta religioso del crecimiento imparable del poder político. Su superioridad sobre Tocqueville, a ojos de Schmitt, se debe precisamente al hecho de que Donoso no buscaba compromisos históricos. En cierta forma, como fruto de una lúcida teología de la historia, su desesperado fatalismo era más genuino. Frente al carácter mayormente contemplativo del autor de *La democracia en América*, Schmitt valora en Donoso, tanto en su obra como en su vida política, una superior capacidad combativa de ecos nítidamente *katechonticos*. De hecho, cuando Schmitt se refiere al "pobre Donoso", lo que hace es lamentar que su teoría no haya tomado claramente partido por la idea del *Katechon*, que era en el fondo la única que podía servir de base a su imponente visión. "Pobre Donoso; el término teológico adecuado a su teoría política solo hubiese podido ser el *Katechon*; ¡en lugar de eso, cae en ese laberinto de la enseñanza del derecho natural absoluto

45 "Tocqueville no conocía ningún *Katechon*. En lugar de eso, buscó hábiles componendas". Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 1.ª ed. (Trotta, 2010), 32.

46 Paléologue, *Sous l'oeil du Grand Inquisiteur*, 171.

y relativo!"[47]. En vez de apostar por la idea del *Katechon*, Schmitt le reprocha al autor del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* que mantenga residuos de la tesis del gran paralelo, como cuando compara la decadencia de la civilización moderna y el final del mundo antiguo. De ahí la rivalidad entre las dos visiones de la historia, que parecen coexistir, no del todo pacíficamente, en la visión del embajador extremeño, que no termina de abrazar el concepto del *Katechon* a pesar de estar todo su pensamiento orientado hacia él. En suma, "Donoso Cortés fracasa teológicamente debido a que le es desconocido el concepto"[48].

Sin embargo, la realidad es que, de haber asumido la idea del *Katechon*, Donoso hubiera sufrido los mismos problemas hermenéuticos que Schmitt para identificarlo históricamente. Schmitt no deja de interrogarse sobre las figuras que podrían haber sido *katechones* en el siglo XX y ninguna le termina de convencer del todo: Masaryk, Pilsudski, Franco (demasiado humilde), John Foster Dulles o Churchill[49]. Y menos todavía países demasiado insignificantes en el tablero de la historia universal, como Suiza[50]. La progresiva incapacidad para identificar históricamente a la fuerza que frena permite postular la tesis del paulatino eclipse del *Katechon*. La obra de Schmitt es testigo del ocaso. Cuando escribe a Pierre Linn, Schmitt afirma que su teoría del *Katechon* es de 1932 (quizá la elección de la fecha no sea inocente, pues no hay pruebas fehacientes del dato) y también añade que no hablará de ella a los teólogos porque conoce "el destino deplorable del pobre y gran Donoso Cortés". Pero, como acabamos de ver, Donoso Cortés no habló del *Katechon*: ese era precisamente el reproche de Schmitt.

"¿Quién es hoy el *Katechon*?", se pregunta Schmitt el 19 de diciembre de 1947. "Hay que poder nombrar el *Katechon* de los últimos 1948 años. El puesto nunca estuvo vacante, en caso contrario no estaríamos aquí. (…) A veces hay titulares pasajeros, parciales, de esa tarea. Estoy seguro de que podríamos estar de acuerdo sobre muchos nombres concretos surgidos hasta el día de hoy, una vez tengamos claro el concepto"[51]. Y Schmitt lo tenía claro. Precisamente por eso encuentra cada vez más dificultades en identificarlo. Ya no se encuentra el *Katechon*. Evidentemente, la consecuencia natural de este crepúsculo de la fuerza que frena no puede ser otro, si nos ajustamos a la coherencia del sentido

47 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 88.

48 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 80.

49 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 80.

50 "Suiza no es, con toda seguridad, un *Katechon*". Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 564.

51 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 80.

histórico que se desprende de la obra del jurista alemán, que la aceleración escatológica. Una aceleración producto del derrumbe general que supone la impotencia política en la era de las disoluciones moralistas y economicistas del viejo orden político europeo. Los últimos *katechones* señalados y elogiados por Schmitt son débiles, humildes o locales, figuras como la del mariscal Pilsudski, el general Franco o el político checoslovaco Masaryk. Este último caso es todo un símbolo más que significativo y casi paradójico, puesto que Schmitt lo vincula directamente con la defensa de la democracia liberal occidental. Así, la resistencia al comunismo permite imprimir en la democracia liberal parlamentaria, a pesar de sus congénitas deficiencias impolíticas, un carácter *katechontico*. Es también la apuesta schmittiana por Occidente frente a Oriente, lo que nos recuerda que Schmitt nunca podía haber reconocido en Rusia a esa tercera Roma que herede el papel imperial de la fuerza que frena. En la indicativa fecha de 1948, esto es lo que leemos en *Glossarium*:

> El final del hijo de Masaryk me afecta profundamente y de modo muy personal, allí, en el lugar de lo privado donde se consume el contacto existencial de lo absoluto y de lo individual puesto a disposición del espíritu del mundo. Con el suicidio de Masaryk se acaba para Europa la posibilidad de elegir entre Occidente y Oriente. El padre de Masaryk había sido un verdadero *Katechon* europeo; el *Katechon* de la democracia liberal occidental. El viejo Masaryk optó por Occidente con toda la máxima convicción, con increíble conciencia histórica -con infinita mayor conciencia de la que fueron capaces de mostrar los políticos, filósofos e historiadores alemanes de entonces-. Conocía Rusia y el Este mejor que la mayoría de los alemanes, polacos o serbios de entonces; quería a aquella Rusia, pero su decisión espiritual cayó hacia Occidente. Se casó con una norteamericana y aquel matrimonio fue un símbolo personal de su opción por Occidente. El hijo de ese matrimonio, que ahora acaba de suicidarse en Praga, fue el garante de aquella opción por Occidente; con Beneš, el sucesor que designó Masaryk. Ahora, por tanto, finaliza aquella época, con el hijo defenestrado en el palacio de Černin. Esto es superior a las defenestraciones del edificio del Ayuntamiento de Praga en 1419 de los consejeros de Neustadt, superior a las de los consejeros imperiales de mayo de 1618; es la caída suicida de los checos que sigue a los caídos alemanes y a los muchos suicidios de abril de 1945. ¿Qué guerras comenzarán con esta tercera defenestración de Praga?[52]

52 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 142-143

Conociendo las críticas schmittianas sobre la incapacidad liberal para la toma de decisiones, es legítimo preguntarse en qué medida puede llegar a ser la democracia occidental, hipotéticamente, una fuerza *katechontica*. Pero esa es la diferencia: Masaryk eligió, asumió la realidad del enemigo con un gran sentido histórico. No rehuyó la decisión política a la hora de la verdad y defendió a Occidente contra la peste bolchevique oriental. Nos encontramos ante una reflexión reveladora, una reflexión en la que la teoría schmittiana sobre el *Katechon* resplandece. En ella podemos señalar algunas constantes de la visión de nuestro autor respecto a la idea paulina: la tendencia hacia la progresiva debilidad del *Katechon* (que explica su modulación democrático-liberal), el carácter germanocéntrico y occidental que se ejemplifica con el paralelismo de los suicidios de checos y alemanes, el sentido sacrificial (histórico y escatológico), el anticomunismo como símbolo de lucha político-espiritual que integra el binomio amigo-enemigo, sin olvidar la importancia del protagonismo personal que retoma la ambivalencia originaria de la carta de San Pablo (el que lo retiene, lo que lo retiene).

Es de destacar que cuando Alemania desaparece de la ecuación, ni el anticomunismo ni una visión histórica anglosajona son suficientes. No hay terceras fuerzas, solo modos sibilinos de esquivar la dialéctica de la enemistad política, neutral y estéril erasmismo. Esto arruina las posibilidades de una Europa fuerte, con conciencia política, y la empuja hacia el basurero de la historia. Es imposible que así emerja ningún *Katechon*. Estas referencias a Toynbee son del mismo año 1948, el año del suicidio del hijo de Masaryk. La oposición, por tanto, salta a la vista.

Arnold Toynbee (Int. Affairs, nov. 47) intenta el artificio de una tercera posición, tercera fuerza, tercera vía (entre la alternativa de los Estados Unidos capitalistas y la Rusia comunista) sin ser fascista; hacer de Europa occidental un factor con significado propio, tercero, sin dejar que Alemania vuelva a tener poder [al margen: «*Intermediate position, adaptation, practical question of circumstances*, etc., erasmismo»]. Europa no debe intentar volver a ser fuerte para que Alemania no vuelva a emerger. Mejor hundirse que dejar que Alemania emerja de nuevo. Todo esto se dice con toda nitidez, sin expresarlo, de modo apacible-erasmista. ¡Qué espíritu más taimado e instruido! ¡Al servicio de un corazón oculto! Lo que él llama Europa occidental (de la que queda excluida Alemania) es una ciudadanía en la situación social de la ciudadanía alemana de 1919; estado intermedio entre la prosperidad capitalista y la depauperación de los desvalidos pueblos asiáticos. Alemania pertenece por completo a los desvalidos. Le queda, por tanto, según Toynbee, solo la opción del comunismo ruso. Este es el fontanero de la posguerra de la

Segunda Guerra Mundial; análogamente a como Churchill se ha convertidlo en el Clémenceau de la Segunda Guerra Mundial; ningún κατέχων[53].

Para Schmitt, esta postura de reivindicación de las terceras fuerzas es la enmienda a la totalidad a su concepto de lo político. Esta es, a su juicio, la posición de Toynbee. Son las síntesis marítimas anglosajonas, antigermánicas y antitelúricas, antipolíticas en suma, ni por Occidente ni por Oriente: la debilidad y, por tanto, el enterramiento de cualquier comprensión de la función histórica *katechontica*. Porque el *Katechon*, aunque de naturaleza espiritual, o es una fuerza política, es decir, una fuerza que frena, o no es. Es la postura de la debilidad y, peor aún, la paradójica debilidad del vencedor, porque la del vencido todavía se puede comprender. Es el pacifismo de las utopías que no quieren oír hablar de enemigos, que usurpan la misión transhistórica de la escatología para despolitizar y, por consiguiente, rendirse ante el enemigo, malogrando el sacrificio del combate.

> Tocqueville es más modesto, más puro en la contemplación de la propia fortuna. Toynbee es ambas cosas, síntesis al modo inglés pero sin verdadera fuerza y solo con el objetivo de no dejar emerger de nuevo a Alemania. Esa clase de historiadores existen solo desde Versalles 1919; historiadores de la filosofía que estudian el hundimiento; ni vencedores ni vencidos; aquí escriben la historia una tercera clase de interesados, y su construcción de la tercera vía, una tercera vía falta de fuerza y asentada en el punto medio entre Occidente y Oriente, se corresponde con esa postura del tercero que se sienta en medio, del débil tercero, del vencedor vencido; muy triste y para nosotros (y personalmente para mí) muy peligroso[54].

Que esto, a ojos de Schmitt, representa la tradición histórica inglesa y la forma moderna de afrontar el hecho político se ejemplifica en ese otro apunte de 1949, en el que destacaba la negación de la tradición *katechontica* en Bacon y Hobbes que conduce, andando el tiempo, al cesarismo napoléonico. La negación de lo romano, que según Schmitt se encontraba ya en Francisco de Vitoria, es también la negación de lo universal en términos escatológicos y, por consiguiente, la renuncia histórica al *Katechon*.

Este mismo criterio explica la simpatía por Franco y Pilsudski: en ambos casos la limitación de la fuerza y acción *katechonticas* se debe a su carácter no universal. Combaten y derrotan valerosamente al comunismo, pero su lucha es estrictamente local, pese a su carácter altamente simbólico, algo que Schmitt

53 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 156-157.
54 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 158.

alaba en *Catolicismo romano y forma política*, a saber, "la resonancia espiritual de la gran retórica". Esto exige una conciencia de la propia misión. Sin embargo, Pilsudski se apresura a firmar una paz ventajosa con la Rusia soviética y termina por desistir del proyecto de una cruzada antibolchevique. Es un *Katechon* más débil por falta de un compromiso superior en la lucha contra la anomia.

VI. "YO SOY AHORA MÁS QUE THOMAS MASARYK"

El último Schmitt parece asumir, después de una larga historia de tribulaciones y desengaños, una verdad no exenta de ecos *katechonticos*. "¿Qué sucede, sin embargo, cuando el *Katechon*, exhausto, llega a su término, a 'tocar' la manifestación plena del Anticristo; cuando las potencias terrenas y espirituales ya no 'contienen' su ímpetu, ni siquiera al precio de asumirlo en sí?"[55]. Explica Cacciari, al hilo de esta exposición sobre las postrimerías históricas de la fuerza que frena, que este escenario es también el de la sustitución de Prometeo, que conservaba todavía la energía de organización y de proyección de la historia, por la persona de su hermano, Epimeteo. "Y quienquiera que crea que aún puede asumir esta función *katechontica* – añade- deberá investirse de esa persona". Con ella "cambia el sentido de la sabiduría política"[56]. Parece una descripción del caso de Carl Schmitt.

En efecto, en el diario de Schmitt el 25 de marzo de 1948 encontramos un único y enigmático apunte: "Yo soy ahora más que Thomas Masaryk"[57]. ¿Qué quiere decir? ¿Schmitt *Katechon*? ¿*Omphaloskepsis* de quien se cree Epimeteo cristiano? ¿La fuerza política que se contiene en la obra intelectual de una sola persona? En todo caso, al igual que Epimeteo, "el cristiano contempla retrospectivamente sucesos consumados y halla en ellos la razón e imagen esenciales en cuya contemplación activa el oscuro sentido de nuestra historia sigue creciendo"[58]. Como ha escrito Marcelo Cacciari, "la de Epimeteo será, ante todo, la Era de la *insecuritas* y las crisis permanentes. (…). A Epimeteo no le es dado conocer los tiempos y las modalidades de estas transformaciones. Lo que la crisis permanente permite hoy afirmar razonablemente es que de ellas no surgirán nuevas potencias *katechonticas*. (…) Prometeo se retiró, o de nuevo lo crucificó su roca. Y Epimeteo corretea por nuestro globo, destapando cada vez nuevas

55 Cacciari, *El poder que frena*, 114.
56 Cacciari, *El poder que frena*, 114.
57 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 148.
58 Schmitt, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia", 240.

cajas de Pandora"[59]. ¿No ha sido este, en efecto, el destino de la obra de Schmitt, el último *Katechon* que "escribe y se proscribe" entre la indiferencia de unos y el escándalo de otros, destapando sin cesar nuevas cajas de Pandora? La soledad *katechontica* y la orfandad política de nuestro autor se revela en las enigmáticas palabras anotadas en su diario el 25 de septiembre de 1949: "El *Katechon*, esa es la carencia, esa es el hambre, necesidad e impotencia"[60]. Si esto es así, la figura del *Katechon* no solo da cuenta del sentido de la obra de Schmitt sino también del valor vital y biográfico de la derrota en política en toda la historia. Así, no solo resulta ser una herramienta de interpretación cristiana contra las religiones políticas y seculares, sedientas de hiperpolitización escatológica. Logra además una historización significativa de las nobles capitulaciones, algo de lo que Tocqueville se mostró a su juicio incapaz. El *Katechon* les reconoce a los derrotados un lugar en la gran historia, y un sentido superior y político a su sacrificio. Es la conciencia "*katechontica*" la que permite a los derrotados relativizar su derrota y también politizarla. En cierta manera, el *Katechon* se convierte así en un arma metapolítica, en la última palabra contra los vencedores escatológicos que, erigiéndose en voceros de un Dios mortal o inmortal, pretenden eternizar su victoria despojándola de todo rastro de politicidad. Lo político, en este sentido, deposita en el *Katechon* su última esperanza, el único bien que los dioses reservaban a los hombres en el fondo de la caja de Pandora, con quien Epimeteo se desposó. Por eso, para Nietzsche, en el aforismo que se recoge en *Humano, demasiado humano*, "la Esperanza es en verdad el peor de los males, porque prolonga los suplicios de los hombres".

"Y no se me diga que, si el vencimiento es seguro, la lucha es excusada; porque en primer lugar, la lucha puede aplazar la catástrofe, y en segundo lugar, la lucha es un deber y no una especulación para los que nos preciamos de católicos. Demos gracias a Dios de habernos otorgado el combate, y no pidamos sobre la gracia del combate la gracia del triunfo a aquel que en su bondad infinita reserva a los que combaten bien por su causa una recompensa mayor que la victoria"[61]. No cabe duda de que, para Carl Schmitt, estas palabras dirigidas por su admirado Donoso Cortés al conde de Montalembert sobre combates retardadores de calamidades hubieran alcanzado, con la idea del *Katechon*, un eco todavía mayor.

59 Cacciari, *El poder que frena*, 121-122.
60 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 339.
61 Donoso Cortés, *Obras completas*, (Biblioteca de Autores Cristianos, 1970), 327.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Benoist, Alain de. "Schmitt, Peterson, Blumenberg: le grand débat sur la théologie politique". *Nouvelle École* 62 (2013): 63–82.

Blumenberg, Hans, y Carl Schmitt. *Briefwechsel 1971–1978*. 1.ª ed. Frankfurt: Suhrkamp, 2021.

Cacciari, Massimo. *El poder que frena*. 1.ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.

Christias, Panagiotis. *Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katéchontique*. 1.ª ed. París: Vrin, 2014.

Cortés, Donoso. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970.

Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. 1.ª ed. Buenos Aires: Katz, 2007.

Maschke, Günter. "La rappresentazione católica. Carls Schmitts Politische Theologie mit Blick auf italienische Beiträge". *Der Staat* 28 (1989): 569–595.

Negro, Dalmacio. "Modos del pensamiento político". *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 73 (1996): 525–568.

Paléologue, Théodore. *Sous l'œil du Grand Inquisiteur*. 1.ª ed. París: Cerf, 2004.

Parrilla, Desiderio. "La polémica de la teología política y su vigencia actual". *Cauriensia* 14 (2019): 387–405. doi:10.17398/2340425614387.

Saralegui, Miguel. *Carl Schmitt pensador español*. 1.ª ed. Madrid: Trotta, 2016.

Schmitt, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos, 2011.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1985.

Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Jus Publicum Europaeum"*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979.

Schmitt, Carl. *Ex Captivitate Salus*. 1.ª ed. Madrid: Trotta, 2010.

Schmitt, Carl. *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*. 1.ª ed. Madrid: El Paseo, 2021.

Schmitt, Carl. *La situación de la ciencia jurídica europea*. 1.ª ed. Madrid: Tecnos, 2025.

Schmitt, Carl. "Beschleuniger wider Willen oder: die problematik des westlichen Hemisphäre ". *Das Reich*, abril 1942, 3–5. (Ed. esp.: "La lucha por los grandes espacios y la ilusión norteamericana ". En *Escritos de política mundial*. Madrid: Heracles, 1996, 105–111.)

Schmitt, Carl. "La visibilidad de la Iglesia ". En *Catolicismo romano y forma política*, 53–59. Madrid: Tecnos, 2011.

Schmitt, Carl. "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia ". *Arbor* 62, no. II (1951): 239–240.

Schmitt, Carl. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.

Sozek, Jonathan. "Bridging Eschatology and History. Blumenberg and Schmitt on the Figure of the Katechon ". Comunicación presentada en el coloquio "Radical Secularization?", Amberes, septiembre de 2021.

Storme, Tristan. *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien?* 1.ª ed. París: Cerf, 2008.

Domingo González Hernández
Facultad de Trabajo Social
Universidad de Murcia
Campus Universitario Espinardo
30100 Murcia (España)
https://orcid.org/0000-0003-3344-230X

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 781-802, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.781

SOBRE LA FALLIDA INTERPRETACIÓN DE ALBERTO CATURELLI DEL *KATÉCHON* EN LA OBRA DE DONOSO CORTÉS

ON ALBERTO CATURELLI'S MISREADING OF THE KATÉCHON IN THE WORK OF DONOSO CORTÉS

YESURÚN MORENO GALLARDO
Instituto Beatriz Galindo – La Latina

Recibido: 13/02/2025 Aceptado: 22/04/2025

RESUMEN

El presente trabajo persigue un doble objetivo. I) Por un lado, reconocer la significativa aportación del filósofo argentino Alberto Caturelli al haber vinculado, por vez primera en lengua española, el concepto de *katéchon* con la filosofía política de Juan Donoso Cortés. Este meritorio ejercicio intelectual, sin embargo, no está exento de problemas: debemos señalar los errores en los que incurrió el pensador argentino al confundir la "Ley del termómetro" con el *katéchon* donosiano. II) Por otro lado, presentaremos cuál es, en realidad, la correcta concepción donosiana del *katéchon*, para contrastarla con la fallida interpretación de Alberto Caturelli.

Palabras clave: Alberto Caturelli, *Anomia*, Anticristo, Carl Schmitt, Dictadura, Donoso Cortés, *Katéchon*, Teología política.

ABSTRACT

This paper has two objectives: I) Firstly, it aims to recognise the significant contribution of the Argentine philosopher Alberto Caturelli in linking the concept of *katéchon* with the political philosophy of Juan Donoso Cortés for the first time in Spanish. However, this commendable intellectual exercise is not without its problems; we must highlight the errors made by the Argentinian thinker in equating the 'Law of the thermometer' with Donoso's *katéchon*. Secondly, we will present the correct Donosian conception of *katéchon* in order to contrast it with Caturelli's erratic interpretation.

Keywords: Alberto Caturelli, *Anomie*, Antichrist, Carl Schmitt, Dictatorship, Donoso Cortés, *Katéchon*, Political theology.

> Os rogamos, hermanos, respecto a la venida de Nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con Él, que no os dejéis turbar en vuestra mente ni os alarméis por inspiraciones, discursos o por las palabras de una carta que se presente como nuestra, que os prevenga de la inminencia del Día del Señor. Que nadie os engañe de manera alguna, pues, si primero no ocurre la apostasía y no se revela el hombre de la anomia (*ho anthropos tes anomias*), el hijo de destrucción, quien se contrapone y se alza sobre cada ser que es conocido como Dios o es objeto de culto, hasta lograr sentarse en el templo de Dios, mostrándose como Dios mismo. ¿No os acordáis, que cuando aún me encontraba entre vosotros os decía estas cosas? Ahora sabéis de aquello que retiene (*ho katechon*) y será revelado en su momento. El misterio de la anomia (*mysterion tes anomia*; que en la Vulgata se traduce como *mysterium iniquitatis*; y en la traducción de la que se ocupa Ticonio *mysterium facinoris*) ya está en acto. Sólo aquel que lo contiene (*to katechon*) hasta que no sea quitado de en medio, y entonces sea revelado el impío (*anomos*: literal "el sin ley"), que el Señor Jesús eliminará con el soplo de su boca y lo dejará inoperante con su aparición en el momento de su Venida.
>
> San Pablo, (2 *Tes* 2, 1-11)[1]

1 Traducción de Giorgio Agamben.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo da continuidad a la línea de investigación iniciada con mi ponencia "La dictadura en Donoso Cortés: notas para una política katechóntica", presentada en el XV Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración (AECPA). Línea que seguí con la ponencia "La raíz farmacológica en el pensamiento de Donoso Cortés: sobre la anomia revolucionaria", presentada en las III Jornadas de Investigación de la Sociedad de Filósofos Cristianos (SOFIC). Ambos trabajos acabarían dando lugar al capítulo "La dictadura en Donoso Cortés: una política katechóntica contra la crisis en la España del siglo XIX", publicado en el libro colectivo dirigido por Antonio Robles Egea y Manuel Menéndez Alzamora: *Pensar las crisis políticas en la España contemporánea* (Tecnos, 2024). Asimismo, estos temas se abordan en la "Introducción" de la antología *Donoso Cortés. La razón antiliberal (Editorial Manuscritos, 2024)* y en el "Introito" de la antología ampliada *El verbo y la espada: la filosofía política de Donoso Cortés* (Editorial Conservadora, 2025, *actualmente en prensa*). Ambas antologías, fueron preparadas por mí para el público español e hispanoamericano, respectivamente.

En este artículo, nuestro objetivo es examinar en mayor profundidad la fallida interpretación de Alberto Caturelli (1927-2016) acerca del papel que juega la noción de *katéchon* (del griego Kathēkon, lo que frena o contiene el caos) en la obra del pensador español Juan Donoso Cortés (1809-1953). Partiendo de las ideas esbozadas en trabajos anteriores, sostenemos que, en lugar de la Caridad (como defiende el argentino), Donoso Cortés atribuye a la Dictadura un rol análogo al del *katéchon* paulino: frenar y retrasar el advenimiento de la Revolución y prolongar, por un tiempo más, el orden vigente o eón cristiano[2].

Formulamos la siguiente hipótesis: Alberto Caturelli yerra al considerar que el *katéchon* es para Donoso la Caridad en lugar de la Dictadura. En la base de su interpretación está la equivocada asunción de que la "Ley del Termómetro", desarrollada en el *Discurso sobre la Dictadura* (1949), hace las veces de *katéchon* en el pensamiento de Donoso. La sensación que nos ofrece la atenta lectura de la, por lo demás sugestiva obra de Caturelli, *Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia* (1958), es que el filósofo argentino confundió con

2 Como ha mostrado Pilar Pena-Búa al hablar de la monarquía hispánica, se puede hablar de una "modernidad católica ajena al universo filosófico y político salido de la Reforma y la Ilustración" (Pena-Búa 2023).

torpeza la donosiana "Ley del termómetro" con el *katéchon* por analogía con el agustiniano *Ordo Amoris* (*Amor sui/Amor Dei*).

Este artículo se inscribe en el contexto de mi tesis doctoral en Filosofía Política, que desarrollo en la Universidad de Murcia (UMU), bajo la dirección del profesor Jerónimo Molina, catedrático de Política Social. En las páginas que siguen se abordará, en primer lugar, el trasfondo conceptual del término *katéchon* junto al gran aporte introducido por Alberto Caturelli a los estudios donosianos; a continuación, se analizará la interpretación fallida de Caturelli, demostrando punto por punto la imposibilidad de que sea la Caridad la pieza katechóntica que da sentido al puzle donosiano; y, finalmente, se esbozará sucintamente la que consideramos correcta concepción donosiana del *katéchon*.

La estructura del texto se organiza en torno a dos objetivos principales: I) reconocer el gran aporte de Alberto Caturelli al vincular el concepto de *katéchon* con la filosofía política de Donoso Cortés, señalando al mismo tiempo los errores de su interpretación; II) exponer, aunque sea de forma sumaria, la correcta concepción donosiana del *katéchon*.

I. EL GRAN APORTE DE ALBERTO CATURELLI A LOS ESTUDIOS DONOSIANOS

1. LOS MÉRITOS DEL ANÁLISIS DE ALBERTO CATURELLI

Primer mérito: la vinculación del katéchon *con el corpus donosiano*

El mérito fundamental del pensador tradicionalista argentino Alberto Caturelli (1927-2016) es haber identificado la filosofía de la historia de Donoso Cortés, primero, con la Teología de la Historia y, luego, con la figura paulina del *katéchon*. Él supo ver tempranamente, allá por la década de 1950 la intimísima relación que existe entre la filosofía política del orden de Juan Donoso Cortés y el concepto de *katéchon*[3].

3 Este gran aporte teórico adquiere mayor significación si atendemos al hecho de que los artículos en donde sostiene esta vinculación datan de 1958 y, a pesar de ser Caturelli ávido lector de Carl Schmitt, el *Glossarium*, obra en la que se recogen los reproches del alemán hacia Donoso por no haber empleado el concepto paulino, se publicó casi 40 años más tarde, en 1991. En opinión del jurista de Plettenberg: "Pobre Donoso; el término teológico adecuado a su teoría política solo hubiese podido ser *κατέχον*; ¡en lugar de ello, cae en ese laberinto de la enseñanza del derecho natural absoluto y relativo!" (Schmitt 2021, 88). Quizá pudo haber accedido a los diarios y anotaciones de los años 1947 y 1948 en los que –como el pasaje citado– Schmitt sugería la importancia de esta ausencia, pero, francamente, nos resulta poco probable que el pensador argentino tuviera acceso a tales documentos. Sea como fuere, como discípulo de Nimio de Anquín –quien

Caturelli había trabajado con denuedo la obra *Donoso Cortés in gesamteuropäischen Interpretation* (Greven Verlag, 1950), publicada al español dos años más tarde, en 1952. Libro, que, si bien contribuyó a mantener vivo el interés por Donoso Cortés, desvirtuó considerablemente lo esencial de su pensamiento, pero esa es harina de otro costal… En dicha obra –que es una recopilación de artículos– no hay rastro, por parte del jurista alemán, de vinculación alguna entre el misterioso concepto de San Pablo y la obra de Donoso. De lo que se desprende que el filósofo argentino pudo haber tenido la genuina idea de asociar este concepto al corpus donosiano sin mediaciones y al margen de la tutela intelectual de Carl Schmitt. Algo loable y que, desde luego, abre la puerta a contribuir sobremanera a los estudios donosianos.

Aunque fuera el de Plettenberg quien invocara el concepto paulino de *katéchon* (sobre todo en *El nomos de la tierra* (1950), y en su *Teología política* (1922)), como aquello que "retiene" o "demora" el advenimiento del Anticristo; quien mejor traduce este concepto (aun desconociéndolo) es Donoso, que no propuso la Dictadura como una teología política al estilo schmittiano, sino que propuso, en su lugar, una teología de la historia basada en la escatología cristiana.

En palabras de Caturelli:

> en el fondo de todos ellos [los escritos de Donoso] hay una teología de la historia (...), su conocido y célebre pronóstico sobre el despotismo universal sólo puede ser comprendido, según nuestra opinión, desde las alturas de la Revelación y, particularmente, desde una adecuada interpretación del misterioso *katéchon* de San Pablo (Caturelli 1958a, 107).

A estas alturas, conviene ir bosquejando los contornos de este misterioso concepto paulino. Este trabajo se abre con un fragmento de la *Segunda epístola a los Tesalonicenses* de San Pablo. ¿Por qué? Hay un consenso ampliamente extendido en la literatura especializada acerca de la autoría de esta epístola: no es propiamente de Pablo de Tarso, pero sí de algunos de sus discípulos más directos. Dirigiéndose a la comunidad de Tesalónica, en un lenguaje oscuro, críptico, cuasi gnóstico, la epístola lanza unas enigmáticas palabras que, en el

había estudiado en Alemania con Ernst Cassirer en los años 1920– Caturelli estuvo inmerso desde joven en un ambiente intelectual con fuerte impronta germana. De hecho, en 1952 Caturelli co-dirigió junto a Anquín la revista *Arkhé* (Revista de Metafísica), publicando artículos bilingües en alemán y español. Dicha revista contó con la colaboración de filósofos alemanes invitados, cuyos textos se imprimían incluso en su versión original. La activa participación de Caturelli en tal proyecto muestra que, para principios de la década de 1950, él ya manejaba la lectura en alemán, al menos el alemán filosófico, pues coordinaba traducciones y ediciones bilingües de obras breves ensayísticas y filosóficas alemanas.

seno de la historia de la filosofía cristiana, darán lugar a un fecundísimo e inconcluso debate:

> ¿No os acordáis, que cuando aún me encontraba entre vosotros os decía estas cosas? Ahora sabéis de aquello que retiene (*ho katechon*) y será revelado en su momento (…). Sólo aquel que lo contiene (*to katechon*) hasta que no sea quitado de en medio, y entonces sea revelado el impío, que el Señor Jesús eliminará con el soplo de su boca y lo dejará inoperante con su aparición en el momento de su Venida[4] (2 *Tes* 2, 5-8).

El *katéchon* es una fuerza que abre una prórroga, un paréntesis, un *todavía no*. Podríamos decir que es el *pharmakós* de la cristiandad: "en el contexto evangélico se refiere al poder que por medio de una violencia retiene o pospone otra violencia apocalíptica" (Agamben 2013, 54). En efecto,

> la historia de los hombres discurre al son de esta secreta lucha ocultamente animada por poderes sobrenaturales. Por eso se lo llama un misterio, es decir, porque hunde sus raíces más allá del plano natural (...). El principio de comprensión del núcleo esencial de la historia está más allá de la mirada humana (Sáenz 2013, 14-15).

Pero, aunque el *katéchon* participe en esta lucha sobrenatural, no puede extirpar ontológicamente el mal del mundo, no está en su naturaleza erradicarlo, sólo puede contener y demorar la llegada del Impío. Algo de lo que Donoso Cortés era plenamente consciente cuando confesaba al cardenal Fornari el 19 de junio de 1852:

> Este estado de riqueza material y de indigencia religiosa es seguido siempre de una de aquellas catástrofes gigantescas que la tradición y la historia graban perpetuamente en la memoria de los hombres (…). Es imposible de toda imposibilidad impedir la invasión de las revoluciones y el advenimiento de las tiranías, cuyo advenimiento y cuya invasión son una misma cosa (Donoso Cortés 1854 [1852], 42).

4 Giorgio Agamben en *El tiempo que resta* (2000) hace una precisión filológica que podría tener implicaciones para lo que aquí nos ocupa (la distinción entre *ho katéchon* y *to katéchon*), ya que comentando otros pasajes dice: "carece de valor en el texto paulino la distinción entre *ho christós* con artículo y *christós* sin artículo. De un modo absolutamente análogo Pablo escribe a veces nomos [ley] con artículo y otras veces sin él, lo que no implica que nomos se haya convertido para él en un nombre propio" (Agamben 2006, 27). ¿Y si el de Tarso –o sus discípulos– no le hubieran dado mayor importancia al uso del artículo y emplearan indistintamente las fórmulas *ho katéchon* y *to katéchon*?

Tratar de erradicar el mal utópicamente dista mucho de las intenciones farmacológicas del extremeño.

En opinión del teórico Panagiotis Christias, autor de *Platon Et Paul Au Bord de l'Abime* (2014), en realidad, el *katéchon* se puede rastrear ya en Platón. Pablo de Tarso era un estudioso que conocía en profundidad la filosofía griega. Según Christias, el *katéchon* es un préstamo que toma San Pablo de la filosofía helénica y que introduce en su doctrina de forma casi clandestina… De hecho, el empleo de lenguaje críptico quizá responda al intento de burlar –a modo de escritura straussianamente esotérica– la persecución que sufría entre sus propios correligionarios que le acusaban de "paganizar" el cristianismo (seguidores judíos de Cristo que veían con cierta suspicacia la introducción de ideas filosóficas en el contexto de la interpretación escatológica). En resumidas cuentas:

> La naturaleza espiritual del *katechón* es opaca (…); No es una hueste celestial (…), es un instrumento humano puesto por la cristiandad al servicio de la comunidad política (…). Tampoco está fijado en el tiempo (…). El drama escatológico del *katechón* dibuja una teología de la historia, una *res mixtae* ubicada entre la primera y la segunda venida de Cristo, cuya solución ha de dirimirse en el fin de los tiempos como dilación del Apocalipsis (De Borja Gallego 2019, 40).

Entonces, ¿de qué se trata? ¿qué o quién es? ¿es una persona histórica…? A lo largo de los siglos se ha sostenido que puede ser la Iglesia, el Imperio, el Estado, la Oración, la Caridad del Cuerpo Místico. El debate es inacabable y sigue totalmente abierto. En opinión del por entonces anglicano John Henry Newman:

> Mientras el mundo dure, este pasaje de la Escritura será de reverente interés para los cristianos. Es su deber estar siempre expectantes por la Venida de su Señor, indagar los signos de la misma en todo lo que ocurre alrededor suyo, y por sobre todo tener en mente este sobrecogedor signo del cual San Pablo habla a los tesalonicenses (Newman 2010, 19).

Ahora bien, esta fuerza *qui tenet*, que participa del misterio de la lucha secreta entre poderes sobrenaturales no se retira porque haya sido vencida por las potencias del Mal, sino porque así estaba previsto en los planes de Dios. No es fruto de una impotencia, sino justamente de la omnipotencia del Señor: "No se nos dice cuál es este Impedimento. Sin embargo, el Anticristo no se manifestará por haber vencido este Impedimento, sino solamente porque éste, por especial designio divino, dejará de actuar" (Sáenz 2013, 14).

Del mismo modo, siguiendo a Josef Pieper, podemos decir que "no se entiende nada del Anticristo si, pese a todo su poder en la historia, no se le reconoce como a alguien que en el fondo ya está vencido" (Pieper 1998, 122). Donoso no era para nada ajeno a esta verdad y muestra con toda nitidez que su filosofía de la historia es de signo retardatorio o katechóntico al afirmar que "la lucha puede aplazar la catástrofe":

> […] tengo para mí por cosa probada y evidente, que el mal acaba siempre por triunfar del bien acá abajo: y que el triunfo sobre el mal es una cosa reservada a Dios (…). Por esta razón no hay periodo histórico que no vaya a parar a una gran catástrofe (…). Esta es para mí la filosofía, toda la filosofía de la historia (…), pero la lucha puede aplazar la catástrofe (Donoso Cortés 2024 [1849], 182-183).

La incorporación de Alberto Caturelli del *katéchon* como clave exegética del pensamiento donosiano es la principal aportación del filósofo argentino, aunque a ella podemos agregar la pertinente observación de Caturelli de que Donoso Cortés no adopta la postura mayoritaria dentro de la ortodoxia patrística, en torno al problema específico del *katéchon*, ya que no considera que este deba identificarse necesariamente con el Imperio Romano.

Segundo mérito: la pertinente separación de la farmacología donosiana con respecto de las opiniones de los Padres de la Iglesia

Alberto Caturelli tuvo también, a su modo, la perspicacia de comprender que Donoso Cortés no participó de la extendida opinión entre los Padres de la Iglesia de que el *katéchon* debía ser a la fuerza el Imperio.

Huelga decir que el mundo en que vivió el pensador pacense es el mundo de la consumación de la secularización y, por ende, el de los Estados nacionales. El Sacro Imperio romano-germánico había fenecido en 1806, tres años antes de su nacimiento. Y como observa John Henry Newman en uno de sus famosos sermones del Adviento de 1835: "en los primeros tiempos se consideraba que este poder obstaculizante era el Imperio romano; pero este imperio, se arguye, hace tiempo que ha desaparecido", (Newman 2010, 25). En esta línea, el filósofo Francisco Canals sugería que su maestro, el Padre Orlandis, en 1947: "en un estudio de teología de la historia, citaba a san Roberto Belarmino en sus controversias, que afirmaba: 'Vosotros reconocéis que existe el Imperio romano', luego no puede haber venido el Anticristo en el mundo" (Canals 2005, 89).

En el corazón de la *disputatio* patrística habría, principalmente, dos posturas encontradas. Por un lado, estaban los partidarios de equiparar el *katéchon* a

la forma política *Imperium* (Imperio). Por otro lado, estaban los partidarios de equiparar el *katéchon* a la *Ekklesia* (Iglesia).

1. Imperio: en este grupo los Padres más destacados son Jerónimo e Ireneo, pero más tarde aparecerán variaciones como la de Cornelio a Lapide, para quien el *katéchon* no era ya el Imperio *per se*, sino el "orden romano" en general.

Al mismo tiempo, hubo teólogos y pensadores del protestantismo que acusaban al Papado de ser el Anticristo, frente a ellos, el propio Cornelio a Lapide argumentaba: "*Vosotros reconocéis a Rodolfo como vuestro emperador romano. Si todavía existe el Imperio romano, no puede haberse manifestado el Anticristo*" (Canals 2005, 89). Ciertamente, el Anticristo –con mayúscula– es incompatible con el *katéchon*, puesto que, para que se revele el *Hijo de la anomia*, debe haber sido retirada la fuerza que lo detiene.

Recuerden las palabras de Juan: "Hijitos, es la hora final y, según habéis oído que viene el Anticristo, así ahora muchos se han hecho anticristos" (*Jn* 2, 18). Al igual que Adán es el *typo* o prefiguración de Cristo (*antitypo*), el Impío tiene sus propias prefiguraciones, los anticristos en minúscula (pero en plural) son el poder vicario e históricamente actualizado de aquel que se revelará. Como sugiere Alfredo Saenz:

> En este pasaje, el Apóstol y evangelista [San Juan] habla del 'Anticristo', en singular, y de los 'anticristos', en plural (...). En efecto, 'Anticristo viene', dice San Juan. Quiere decir que la realidad que recibe este nombre, realidad opuesta a Dios y usurpadora de su nombre, está viniendo ahora, en este tiempo que media hasta que llegue el fin del mundo (…). Los 'anticristos' pueden considerarse como concreciones temporales del 'Anticristo', tal como lo deja entender 1 Jn 2, 7: '*muchos seductores han salido al mundo, que no confiesan que Jesús ha venido en carne. Ese es el seductor y anticristo*' (…). Tal vez pueda decirse, por ahora, que las fuerzas anticristianas que actúan en la historia de los hombres en contra de Jesucristo, desencadenando persecuciones contra la Iglesia, doctrinas falsas y escándalos sembrados por herejes y apóstatas, al final de los tiempos se encarnarán en un jefe determinado. Estos anticristos cumplen, por lo tanto, la función del misterio de iniquidad de San Pablo. Por eso, en términos paulinos, puede decirse que el Anticristo del final se refleja y anticipa en los actores humanos del misterio de iniquidad, a los que San Juan llama 'anticristos' (Sáenz 2013, 17-19).

Tal y como sugiere Josef Pieper en su sugerente ensayo *El fin del tiempo. Meditaciones sobre la filosofía de la historia* (1998):

> El Anticristo es una manifestación del campo político. No es algo parecido a un hereje, a un disidente, que sólo tenga importancia dentro de la historia *de la Iglesia* (...). La *potentia saecularis*, el poder mundano sería –según lo afirma Tomás de Aquino– el verdadero instrumento del Anticristo, que es por esencia alguien dotado de poder (...). A éste, pues, no se le concibe al margen del terreno histórico, sino que más bien es una figura eminentemente histórica, toda vez que la historia es primordialmente historia política (Pieper 1998, 125).

Parece razonable, pues, pensar que la fuerza retardante que se le opone sea también histórica, puesto que es su imagen especular, invertida. El adversario del Adversario debe comparecer en el drama de la intrahistoria humana para retenerlo.

Muchos son los personajes históricos que, a lo largo del tiempo, han sido considerados por diversas tradiciones cristianas y exégetas como arquetipos o prefiguraciones del Anticristo, ya sea por su persecución a los fieles, su blasfemia, su poder totalitario o su pretensión de divinidad: Antíoco IV Epífanes (215-164 a.C.), "Calígula" (12-41 d.C.), Nerón (37-68 d.C.), Domiciano (51-96 d.C.), Juliano el Apóstata (331-363), Mahoma (570-632), Federico II Hohenstaufen (1194-1250), Napoleón Bonaparte (1769-1821) o Adolf Hitler (1889-1945).

Desde esta perspectiva, aunque el Imperio Romano haya desaparecido históricamente *de facto*, podemos aceptar que en los Estados-nación aún existen elementos de romanidad que pueden llevar a cabo la tarea histórica del Imperio cristiano, esto es, la tarea retardatoria o katechóntica. De lo contrario, el Anticristo se habría revelado ya. Es el Estado el que, mediante la figura romana del *Diktator* puede poner en cauce las costumbres desbordadas (por decirlo en terminología donosiana). El Padre Bover escribe: "Podemos admitir como muy verosímil la interpretación tradicional de que el Imperio romano era lo que detenía el misterio de iniquidad, matizando esta afirmación en el sentido de que *en él se encamaba el principio del ejercicio de autoridad*" (Bover citado por Canals 2005, 90).

Recordemos que Napoleón quiso ser el heredero de Carlomagno, por ello otorgó a su sucesor el título de Rey de Roma. Los zares rusos, cuando Iván contrajo matrimonio con Sofía Paleólogo (sobrina del último emperador de Bizancio), se consideraban herederos de la segunda Roma, de Bizancio (Constantinopla). Hasta la reforma de Pío XII, la Iglesia, en la liturgia del Viernes Santo, rezaba por el Imperio Romano: "Oh, Dios, que riges los Imperios, contempla benigno al Imperio romano". ¿Qué hay, por otro lado, del socorrido mito de la Tercera Roma…? Si el Imperio sigue vivo o si bien siguen vivos algunos elementos de su naturaleza retardante, puede que se manifiesten los anticristos "que

están actuando", pero hasta que no sea retirado por completo el *katéchon*, el Anticristo no se revelará.

No obstante, el teórico italiano Massimo Cacciari en su magnífica obra *Il potere che frena* (2013) nos proporciona un elemento de juicio más. El Imperio tiene la pretensión de universalizar el propio dominio, de hacer del mundo el propio sistema. En sus palabras:

> Fare época, per l'impero, non può equivalere a esercizio di potere frenante, poiché la sua idea del potere è, all'opposto, pro-duttiva (…). Secondo cuesta prospettiva la forma politica dell'impero non potrà mai confondersi con quella del *katechon* (…). L'impero che ha in sé il katechon debe, per intrinseca necessità, *fare-epoca*, ma (…) la 'provvisorietà' dell'azzione catecontica glielo impedisce (…). E possibile ridurre il potere imperiale ad una dimensione catecontica, senza perderne la volontà di fare-epoca? (Cacciari 2013, 30-39).

La forma *Imperium* tiene la pretensión histórica y política de "hacer época". Si el *katéchon* es algo que debe ser *quitado de en medio* (depuesto) y, por tanto, desaparecer una vez haya logrado "contener" la llegada del Anticristo, ¿no resulta antitético el *ethos* imperial con la dimensión katechóntica?

2. Iglesia: entre los defensores y partidarios de la segunda opción destacan Ticonio, Teodoro de Antioquia y Teodoreto de Ciro (para estos dos últimos, el *katéchon* es la oración como un "velar por el mundo". Opinión compartida también por Tertuliano, quien invitaba a rezar "para que se posponga el final").

Alberto Caturelli, aunque incardinado en este segundo grupo, va un paso más allá al identificar la *Charitas* (constitutiva del Cuerpo Místico) como el auténtico *katéchon*, de tal modo que es ésta:

> *Lo* que detiene la plenitud de iniquidad, *lo* que detiene al gran imperio anticristiano y demagógico, *tò katéchon*, es la caridad de los miembros del Cuerpo; *el* que detiene, claro está, *ó katéchon*, es Cristo, en última instancia. Quien sabe desde la eternidad cual es el 'debido tiempo' para la manifestación del inicuo (Caturelli 1958a, 127).

He ahí la gran equivocación del filósofo argentino...

2. El principal error de Alberto Caturelli

Cuando Alberto Caturelli trata de esbozar el concepto de *katéchon* que se juega en la obra Donoso adolece de graves inconsistencias. ¿Por qué? ¿Cómo es posible después de los meritorios aportes señalados?

Cuando uno comienza a bucear en la misteriosa figura del *katéchon* paulino, rápidamente, se percata de que este tiene unos atributos más o menos delimitables, debe cumplir una serie de características. ¿Cuáles son?

1. Que esté encarnado en una persona (to katechon). Ya que al decir del filósofo italiano Massimo Cacciari: "come quella dell'anomia, così quella catecontica sono forze che si incarnano, che assumono la vivente realtà di persone". Al igual que el Anticristo, es una realidad individual según la tradición primitiva: San Justino, San Ireneo, Tertuliano, Lactancio, San Cirilo de Jerusalén, etc. El katéchon tiene, necesariamente, una dimensión personal.
2. Que además de la dimensión personal, sea al mismo tiempo de naturaleza no humana, esto es, institucional o divina (ho katechon). Una naturaleza *per mixta*.
3. Que una vez haya contenido al Mal, sea retirado de en medio (para que pueda ser revelado el Impío). Es decir, un carácter provisional.
4. Que "contenga" dentro de sí mezcla de mal para oponerse al Hijo de la anomia (*ho anthropos tes anomias*), esto es, oponerse con una cierta violencia a la violencia, con un cierto desorden al desorden. Lo que descartaría, en primer lugar, a Dios, el Paráclito, los ángeles y cualquier otra entidad que sea de naturaleza puramente divina. Puesto que, como observa atinadamente el profesor Domingo González:

   > la religión, por sus mitos y sus ritos, sirve para 'contener' la violencia, y esto en los dos sentidos del verbo 'contener': mantener una cosa dentro de sí y suspender o impedir el desarrollo de un proceso. Lo político cumple una función completamente similar, lo cual aboca al fracaso el intento moderno de ocultar su filiación. Lo político-religioso obedece al sistema farmacológico (uso del mal para luchar contra el mal) (González 2020, 20).

5. Puesto que la anomia y el katéchon son de carácter personal, ambas fuerzas se desarrollan en el plano de la intrahistoria humana, es decir, intervienen en el tiempo humano comprendido entre la Creación y la Segunda venida del Señor. Son fuerzas históricas.
6. La sexta característica es que no debe ser una fuerza productiva, que persiga erradicar el mal mediante su expansión, sino un poder retardante, provisional y limitado.

En nuestra humilde opinión, tanto Schmitt como los defensores del Imperio no tienen en cuenta que el *ethos* de la forma política *Imperium* es expansivo y, por ende, antagónico al *ethos* katechóntico/farmacológico.

Con todo, Alberto Caturelli, tuvo la deferencia de reconocer que se trata de una interpretación entre otras, pero, francamente, se equivoca al pensar que "parece la única aplicable" ya que su esquema interpretativo hace aguas por todas partes: "Reconocemos que es una interpretación más sobre el *katéchon*, pero debería reconocerse también que parece la única aplicable a la doctrina de Juan Donoso Cortés" (Caturelli 1958a, 161-162).

Si el *katéchon* debe ser personal e institucional; tener una naturaleza mixta (con participación del mal para oponerse al mal); ser histórico y concreto; ser removible; y no ser productivo, algo falla en la interpretación del argentino… A pesar de la indiscutida talla intelectual de Caturelli, este no logró enfocar correctamente el problema. El *katéchon* no puede ser el orden de la caridad, ya que la Caridad, entendida como virtud teologal y atributo divino, carece de todas estas condiciones, al ser: eterna, incorruptible, no susceptible de "retirarse de en medio", ahistórica y expansiva.

Consideramos que el origen del equívoco reside en identificar el *katéchon* donosiano con la "Ley del termómetro". Tal y como indica el propio nombre, la "Ley del termómetro" es una de las leyes de la *dýnamis* histórica que establece Donoso Cortés para enjuiciar el sentido de la Historia, no el *katéchon*. Podría especularse con el hecho de que la existencia de los *katéchon* "parciales" sea en sí misma otra "Ley" interna de la Historia ("en caso contrario no estaríamos aquí"). Pero, insistimos, haber confundido esta Ley con el *katéchon* y, por analogía, extrapolarlo al *Ordo Amoris* agustiniano, lleva al filósofo a un callejón sin salida.

Tratemos de reconstruir la argumentación de Caturelli en su Ensayo de 1958. Comienza el capítulo XI, titulado "El *Katéchon* paulino" del siguiente modo: "¿Debemos creer que la 'represión interior' se comporta como el Obstáculo que impide el advenimiento del contra-reino de Dios? Si así fuera ¿fue consciente en Donoso Cortés esta identificación?" (Caturelli, 1958a, 149). En opinión del pensador argentino, la fuerza retardante es la "caridad" del Cuerpo Místico:

> Cuando la caridad 'decrezca' al mínimo y no sea ya capaz de *detener* al que vendrá en su propio nombre, habrá llegado el momento de la plenitud de iniquidad (...). La historia para un cristiano es la historia del Cuerpo Místico de Cristo (...). Cristo, principio de la historia universal, es su centro porque toda la historia anterior a la Encarnación se desarrolla hacia Él y en función de Él y toda la historia posterior a Cristo es ya historia escatológica desde el momento que Cristo es persona escatológica porque en Él está el fin de la historia; en resumen, puede decirse que la historia es *cristológica* (...), por un lado, este Cuerpo

> es *uno*, 'muchos son los miembros, uno empero, el cuerpo'; y, por otro, aquello que hace que el Cuerpo sea tal, que exista, es la *caridad* (...). De modo que, a un aumento de la caridad, corresponde una disminución, es decir, un retardamiento de la iniquidad; a una disminución progresiva de la caridad, corresponde un aumento de la iniquidad. La historia no es pues otra cosa que eso: El desarrollo de la historia se resuelve en esta *tensión* entre el misterio de la caridad y el misterio de la iniquidad; al Cuerpo Místico de Cristo se opone el *sómatos sarcós* o cuerpo de muerte (Caturelli 1958a, 150-159).

A primera vista, su argumento parece impecable, convincente, ponderado… Prosigue Caturelli con su argumentación:

> El Obstáculo no es entonces el *Imperium* (además no sabemos qué queda ya del orden romano) ni tampoco la predicación del Evangelio, ni es por cierto el florecimiento de tendencias reaccionarias, sino la *charitas* constitutiva del Cuerpo Místico. *Lo* que detiene la plenitud de iniquidad, *lo* que detiene al gran imperio anticristiano y demagógico, *tò katéchon*, es la caridad de los miembros del Cuerpo; *el* que detiene, claro está, ò *katéchon*, es Cristo (...). Si bien Cristo es el supremo Obstáculo (*ò katéchon*), la caridad de los miembros del Cuerpo Místico constituye el Obstáculo (*tò katéchon*) que retarda la venida del Anticristo (...). La doctrina del Cuerpo Místico, que es la única que permite una explicación y comprehensión profunda de la historia, nos permite vislumbrar el sentido escondido del misterioso pasaje de San Pablo (Caturelli 1958a, 160).

Atendiendo al esquema de características katechónticas planteado más arriba, veamos ahora las razones nos impiden asumir como válida la interpretación de Caturelli.

Sobre el carácter personal y concreto del katéchon

i) Si la *anomia* es histórica y concreta o personal (Nerón, para los Padres o Proudhon para Donoso), el *katéchon* debe serlo también. La caridad (*charitas*) es un atributo esencial de Dios, no una persona. La persona (cabeza) del Cuerpo Místico es Cristo, pero Cristo no puede retardarse a sí mismo, no puede retardar su Segunda venida. Tendría sentido llegar a pensar que el *katéchon* puede ser el Cuerpo Místico en sí, pero nunca "la caridad del Cuerpo Místico", ya que esta es impersonal. A la fuerza, deben darse simultáneamente carácter personal e institucional. Acierta, quizá, el argentino al sostener que hay un "supremo Obstáculo", en tanto en cuanto hay anticristos epocales (*typos*) que deben ser demorados por *katéchon*(s) también epocales. La tarea de la conciencia histórica escatológica cristiana es identificar qué mal azuza al mundo en cada época histórica y velar por el *katéchon* concreto y personal que pueda retardar la Gran Apostasía. Como afirma John Henry Newman: "el hombre de pecado nace de

una apostasía, o por lo menos accede al poder por medio de una apostasía, o es precedido por una apostasía, o no existiría si no fuese por una apostasía" (Newman 2010, 35).

Sobre el carácter institucional del katéchon

ii) *Lo* que lo detiene, además de una persona, es una "cosa" movida por fuerzas divinas. Este carácter institucional (Imperio, Iglesia, Gobierno, etc) es fundamental a la hora de hablar del *katéchon* ya que, en caso de que fuera pura acción divina, estaríamos frente a algo sencillamente preternatural, pura Providencia. El *katéchon*, al contrario, requiere necesariamente de la concurrencia humana. Todo lo humano (dada la herida del pecado original) tiene una naturaleza mixta: no puede ser ni el *mal sin mezcla alguna de bien*, ni el *bien sin mezcla alguna de mal*. Por ende, si consideramos que la *charitas*, es un atributo esencial de Dios, y Dios mismo y sus atributos son "bien sin mezcla alguna de mal", se nos revela su incompatibilidad con la mixtura sustancial del *katéchon*. He ahí la ambivalencia de la palabra "contener". El *katéchon* "contiene" el mal en el sentido de demorar, posponer, retardar, pero también "contiene" el mal en su seno (en tanto que institución humana). Como sugiere mi buen amigo Francisco de Borja:

> que el Estado sea el *katéchon* también alberga la posibilidad de que el mal, no tanto como enemigo del cristianismo sino como su principal imitador, habite en su interior, pero disfrazado de un poder legítimo, es decir, protegido por la propia legalidad estatal (De Borja Gallego 2021, 259).

Para Donoso Cortés frente a los males históricos concretos, esto es, las revoluciones, el desorden, las crisis políticas y sociales, sólo caben cuatro respuestas. En sus *Lecciones de derecho político* (1837) y en su *Filosofía de la Historia. Juan B. Vico* (1838), Donoso apunta hacia lo que podríamos denominar provisionalmente: "esquema ascendente de la *anomia* societaria".

Siempre que sea posible el Legislador, así como el Gobierno, deben velar por el orden mediante: 1. Las *reformas* y 2. La *Dictadura*, respectivamente. Si la gravedad de la situación desbordara el margen de actuación del Poder político, lo más probable es que la Comunidad Política o bien desaparezca mediante 3. La *conquista* por un pueblo extranjero o bien sea exterminada por los bárbaros, esto es, 4. La *aniquilación*. Si el mal que pone en jaque a la sociedad puede solventarse mediante la mera razón, la discusión o las reformas legales, se trata de un mal venial que no debería considerarse anticrístico. El Anticristo pone patas para arriba todo el orden humano, es la *anomia* absoluta. Un mal de poca importancia no puede invocar al *katéchon*. Tanto la *conquista* por un pueblo

extranjero como la *aniquilación* son formas de excepcionalidad dentro del propio orden instaurado por Dios. Es decir, son herramientas excepcionales de la Providencia para castigar a las naciones. No hay intervención institucional ni concurrencia humana, son acciones unilaterales reservadas a la soberanía y omnipotencia de Dios. Por ende, tampoco pueden ser conquista y aniquilación sinónimo del *katéchon*.

El pastor anglicano John Henry Newman parece haber reparado en ello: El poder anómico

> ha estado obrando siempre, desde los tiempos de los apóstoles, aunque sujeto por aquel que lo 'retiene'. En este preciso momento, un recio combate tiene lugar entre el espíritu del Anticristo que trata de emerger y el poder político, en aquellos países que, proféticamente romanos, firme y vigorosamente lo reprimen. Y de hecho tenemos operando por doquier delante de nuestros ojos, como nuestros padres lo tuvieron delante de los suyos, un principio feroz y sin ley, un espíritu de rebelión contra Dios y contra el hombre, que los poderes de gobierno en cada país apenas pueden con el mayor esfuerzo sujetar. Sea que este fenómeno del cual somos testigos *es* ese espíritu del Anticristo que un día será desencadenado, ese espíritu ambicioso, padre de toda herejía, cisma, sedición, revolución y guerra –sea que lo sea o no–, al menos sabemos por las profecías que la presente organización de la sociedad y del gobierno, mientras sea representativa del poder romano, es aquello que lo retiene, y que el Anticristo es aquel que surgirá cuando este obstáculo desfallezca (Newman 2010, 27-28).

Quizá su anglicanismo le prevenía del prejuicio güelfo de considerar que el *katéchon* no puede ser, bajo ningún concepto, una institución humana que concurra con la Providencia. Ahora bien, entiéndase "Gobierno" en sentido lato, sin importar demasiado la forma política concreta que este adopte. Siguiendo a Dalmacio Negro en su opúsculo *Gobierno y Estado: dos modos de pensamiento* (2016), el Estado es tan sólo

> […] una de las formas posibles de lo Político, cuya forma institucional permanente es el Gobierno (...). El Gobierno existe desde el principio de los tiempos si vale la expresión, como la institución natural o normal de lo Político, siendo el Estado una excepción (Negro Pavón 2016, 411-416).

De este "esquema ascendente de la *anomia* societaria", extraemos la certeza de que sólo en la Dictadura se da el entrecruzamiento perfecto entre el hecho providente y la intervención humana. Solo en la "dictadura comisaria" se reúnen todas las características señaladas.

Sobre el carácter provisional del katéchon

iii) Por la misma razón, a saber, que la *charitas* (ese cemento del Cuerpo Místico de Cristo) es un atributo esencial de Dios, que no puede no-ser, en consecuencia, es que afirmamos que tampoco puede ser retirado de en medio. El amor de Dios es *incondicional* San Pablo lo sabía y así lo testimonia:

Epístola a los Romanos:

> Seguro estoy que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni cosas presentes ni futuras, ni poderíos, ni altura ni profundamente, ni otra alguna criatura será capaz de apartarnos del amor de Dios que está en Cristo Jesús (*Rom* 8, 38-39).

Epístola a los Corintios:

> El amor[5] jamás dejará de existir. Un día el don de profecía terminará, y ya no se hablará en lenguas, ni serán necesarios los conocimientos. Porque los conocimientos y la profecía son cosas imperfectas, que llegarán a su fin cuando venga lo que es perfecto. Tres cosas hay que son permanentes: la fe, la esperanza y el amor; pero la más importante de las tres es el amor (*Cor* 1, 13).

Sobre la naturaleza mixta del katéchon

iv) El *katéchon* es farmacológico. Así como el antídoto del veneno contiene la medida justa de la sustancia venenosa para activar los anticuerpos en el cuerpo enfermo, así el *katéchon* debe contener el mal dentro de sí. De nuevo, la caridad en tanto que atributo de Dios, (*Deus caritas est*, *Jn* 4, 8 y 4, 16) y, por extensión, la *caridad* en tanto que virtud teologal (participar del amor de Dios) es el *bien sin mezcla alguna de mal*, no puede contener partícula de mal alguna.

Sobre el carácter histórico y limitado del katéchon

v) Suponiendo que Alberto Caturelli no se refiere a la "caridad" del Cuerpo Místico de Cristo, sino al Cuerpo Místico en sí, tampoco cumpliría la quinta y penúltima característica básica del *katéchon*. En la doctrina católica, el Cuerpo Místico (Iglesia) está compuesto por tres realidades espirituales que forman un "Todo", a saber:

1. La Iglesia Militante.
2. La Iglesia Purgante.
3. La Iglesia Triunfante.

5 En otras traducciones la palabra "amor" aparece directamente como "caridad".

Sólo una de estas tres realidades comparece, directamente, en el drama de la historia humana: la Iglesia Militante. Por ende, para que pudiéramos considerar el Cuerpo Místico de Cristo equivalente al *katéchon* tendríamos que vernos forzados a amputarlo de sus dimensiones Purgante y Triunfante, es decir, estaríamos desnaturalizándolo.

Es interesante detenerse en la *Parábola del trigo y la cizaña* de Mateo el Evangelista, para ir concluyendo. El trigo (el justo) y la cizaña (el impío) conviven y coexisten juntos. En palabras de Mateo el Evangelista:

> No sea que al recoger la cizaña arranquéis también el trigo. Dejadlos crecer juntos hasta la siega. Y al tiempo de la siega diré a los segadores: recoged primero la cizaña y atadla en manojos para quemarla, y el trigo recogedlo en mi granero (*Mt* 13,30).

Esta parábola guarda estrechísima relación con lo señalado en *De civitate dei* por San Agustín. Para el de Hipona el justo y el impío coexisten aquí en la tierra y sólo con el Juicio Final se separará el trigo de la cizaña. Volviendo a la concepción de Alberto Caturelli sobre el *katéchon*, sólo en el tiempo histórico de la Iglesia Militante coexisten bien y mal. La Iglesia triunfante está ya deleitándose en la Jerusalén Celeste, mientras que la Iglesia Purgante es un *todavía no*, ambas son realidades ahistóricas.

Otra parábola que nos sirve a nuestro propósito es la *Parábola del juez inicuo y la viuda importuna*: "Les propuso una parábola sobre la necesidad que orasen siempre sin desalentarse". Como hemos señalado, hay algunos Padres de la Iglesia que han identificado el *katéchon* con la oración de los fieles (aunque por razones similares a las expuestas no creemos que sea satisfactoria esta postura, menos aún en Donoso Cortés)[6].

Entonces, el Cuerpo Místico de Cristo tampoco puede ser el *katéchon*, no sólo porque tendríamos que desnaturalizarlo tomando la parte por el todo, sino porque, además, la Iglesia Militante es irreductible, no puede "quitarse de en medio" ni siquiera con la llegada de la Gran Apostasía. Aunque la Iglesia visible puede reducirse, ser perseguida o estar profundamente corrompida, siempre habrá un "resto fiel" (*Is* 10,22 y *Rom* 11,5). Este remanente puede ser muy pequeño, oculto, incluso clandestino, pero permanecerá incólume hasta la Parusía. La persecución arrinconará a los cristianos hasta las catacumbas, pero jamás

6 En su carta a Blanche-Raffin de 21 de julio de 1849, Donoso parece apuntar tímidamente en la línea contraria de lo expuesto al afirmar: "Mi convicción en este punto es tan firme que creo que, si hubiera una sola hora de un solo día en que la tierra no enviara al cielo oración ninguna, ese día y esa hora sería el último día y la última hora del Universo".

podrá extinguir del todo a la comunidad de fieles. Sólo se puede separar el trigo de la cizaña en el Juicio Final si queda trigo y cizaña. Da igual el número de justos, da igual el número de fieles, da igual el número que represente la Iglesia Militante, esta no puede desaparecer ni en la Gran Apostasía, ni con la llegada del Anticristo. Por todo ello, el *Corpus mysticum* no puede ser considerado el *katéchon*. Menos aún en el seno de la Teología de la Historia de Donoso Cortés.

Alberto Caturelli realizó una lectura profundísima de Donoso Cortés, ¡qué duda cabe! situándolo con razón en la tradición de los teólogos de la historia. No obstante, su intento por identificar el *katéchon* con la caridad del Cuerpo Místico resulta ampliamente insatisfactorio. Más plausible es ver en la figura del dictador providencial, según Donoso, una encarnación histórica y mixta del *katéchon*, capaz de frenar temporalmente la expansión del mal absoluto en el tiempo de los hombres.

II. EL CONCEPTO DONOSIANO DE *KATÉCHON*: LA DICTADURA COMISARIA

En resumen, el *katéchon* toma la forma de la Dictadura en la obra de Donoso Cortés. Así lo reconoce el profesor Miguel Saralegui en su obra *Carl Schmitt: pensador español* (2016): "Cualquier lector del 'Discurso' que conozca el pensamiento de Schmitt reconoce que el dictador de Donoso no es otra cosa, sino un gran y poderoso *katéchon*" (Saralegui 2016, 105). Como señalaba en la primera nota a pie de este artículo, el propio Schmitt se lamentaba en sus anotaciones personales de que Donoso no hubiera empleado el concepto paulino como clave de vuelta de la arquitectura de su Teología de la Historia:

> Al respecto de κατέχον: creo en el *κατέχον*; para mí es la única posibilidad, como cristiano, para entender la historia y encontrarle sentido (…). Quien no sabe en concreto nada del *κατέχον*, no puede interpretar el párrafo (...). Los teólogos actuales ya no lo saben y en el fondo tampoco quieren saberlo (…). Hay que poder nombrar al κατέχον de los últimos 1948 años. El puesto nunca estuvo vacante, en caso contrario no estaríamos aquí. Cada gran emperador de la Edad Media cristiana se ha mantenido fiel con toda la fe y conocimiento al *katechon*, y él también lo era (…). A veces hay titulares pasajeros, parciales, de esa tarea (…). Donoso Cortés fracasa teológicamente debido a que le es desconocido el concepto (Schmitt 2021, 80).

1. SOBRE LA DICTADURA KATECHÓNTICA EN DONOSO CORTÉS

La Dictadura katechóntica donosiana cumple satisfactoriamente las 6 características básicas señaladas. A saber:

1. Está encarnada en una *persona histórica*: el dictador Narváez (*to katechon*).
2. Que a su vez tiene una dimensión no-humana o *institucional*: el dictador "contiene" el mal mediante la fuerza del Estado español (*ho katechon*). Donoso, entiende esto a la perfección: "Torcer el curso de las cosas, en el estado que hoy tienen, no se me oculta que sería una empresa de gigantes. No hay poder en la tierra que por sí solo pueda llevarla a cabo" (Donoso en Schramm 1936, 183).
3. Tiene *carácter provisional*. Puesto que se trata de una "dictadura comisaria" que se removerá: lo mismo defendió la atribución de poderes excepcionales para Narváez que, posteriormente, su destitución (mediante su Discurso de 1850).
4. Que *contenga dentro de sí el mal* (*pharmakós*). En sus propias palabras dos cosas le eran imposibles: "condenar la dictadura y ejercerla (…). Digo, señores, que la dictadura en ciertas circunstancias, en circunstancias dadas, en circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo, es un gobierno bueno, es un gobierno provechoso, como cualquier otro gobierno" (Donoso Cortés 2024 [1849], 101-102).
5. Asimismo, se trata de una *fuerza histórica* que comparece en el traumático contexto de las revoluciones europeas, de las que el Donoso adulto abominó.
6. A diferencia tanto de Schmitt como de los Padres de la Iglesia[7], que abogaban por la forma Imperio (*productivo-expansiva*), Donoso era favorable a una fuerza *retardante* consciente-de-límite, ya que no puede erradicarse el mal en el mundo. Como defendía en sus *Lecciones* del Ateneo de Madrid (1837):

> Si la razón absoluta es la única que tiene un derecho omnímodo al dominio del mundo, la inteligencia del hombre, que es un reflejo pálido de la razón absoluta, deberá ser un reflejo pálido de su poder omnipotente, y ese reflejo pálido es la soberanía social (Donoso Cortés 1984 [1837], 68).

Donoso, que sentía un inmenso pavor tanto por el despotismo (*tiranía*) como por el desorden (*anarquía*), mediante su teología de la historia, persigue "determinar si las circunstancias requeridas para la aparición de la dictadura se

7 Para quien '*solange das Imperium da ist, geht die Welt nicht unter'* (mientras el Imperio siga ahí el mundo no perecerá).

han dado ya" (Caturelli 1958b, 39). Si el Marqués de Valdegamas en su mítico *Discurso sobre la dictadura* (1849) está en lo cierto y el mundo "camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres" y "las vías están preparadas para un tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso; [y] todo está preparado para ello", la conclusión que extrae se nos antoja plenamente lógica: "ya no hay resistencias, ni físicas ni morales" (Donoso Cortés 2024 [1849], 113-118). Y si, además, como constatara en su *Discurso sobre la situación de España* (1850) esas condiciones se han dado en nuestro país, solo queda una salida:

> Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable; yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble (Donoso Cortés 2024 [1850], 122).

Donoso quedó para la posteridad –por intercesión del jurista de Plettenberg– como el "Filósofo de la Dictadura". Pero, mientras uno desplegó una Teología política, el otro jamás defendió "la dictadura como tal en sí y por sí, como un régimen mejor al que haya que aspirarse" (Schramm 1936, 170). Donoso siempre pensó la Dictadura de forma subsidiaria a la libertad y como su garante, en última instancia. Esa era su más íntima preocupación...

Esperamos haber podido arrojar luz a esta compleja discusión repleta de aristas teológico-políticas, pero consideramos, al menos, haber logrado con éxito poner los puntos sobre las íes acerca de la fallida interpretación de Alberto Caturelli en torno a la noción katechóntica en la obra de Juan Donoso Cortés.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. 2006. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta.

Agamben, Giorgio. 2013. *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Cacciari, Massimo. 2013. *Il potere che frena. Saggio di Teologia Politica*. Milán: Adelphi Edizioni.

Canals, Francisco. 2005. *Mundo histórico y Reino de Dios*. Navarra: Ediciones Scire.

Caturelli, Alberto. 1958a. *Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia*. Córdoba: Imprenta de la Universidad de Córdoba.

Caturelli, Alberto. 1958b. "Despotismo universal y Katechón Paulino en Donoso Cortés (I)". *Sapientia. Revista Tomista de Filosofía* 13 (47, enero–marzo): 36–42.

Caturelli, Alberto. 1958c. "Despotismo universal y Katechón Paulino en Donoso Cortés (II)". *Sapientia. Revista Tomista de Filosofía* 13 (48, abril–junio): 109–127.

De Borja Gallego, Francisco. 2019. "Estado y 'katéchon': la despolitización de lo político y la politización de lo humano". *Revista de Derecho UNED* 24: 35–59.

De Borja Gallego, Francisco. 2021. *Las religiones políticas. Sobre la secularización de la fe y la sacralización del mundo*. Navarra: Editorial Aranzadi.

Donoso Cortés, Juan. 1837. *Lecciones de derecho político*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. (Ed. de 1984).

Donoso Cortés, Juan. 1848. "Discurso académico sobre la Biblia". En *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, tomo 3. Madrid: Imprenta de Tejado. (Ed. de 1854).

Donoso Cortés, Juan. 1849. "Carta al conde de Montalembert". En Y. Moreno (ed.), *Donoso Cortés. La razón antiliberal. Una antología*. Madrid: Editorial Manuscritos, 2024.

Donoso Cortés, Juan. 1849. "Discurso sobre la dictadura". En Y. Moreno (ed.), *Donoso Cortés. La razón antiliberal. Una antología*. Madrid: Editorial Manuscritos, 2024.

Donoso Cortés, Juan. 1850. "Discurso sobre la situación de España". En Y. Moreno (ed.), *Donoso Cortés. La razón antiliberal. Una antología*. Madrid: Editorial Manuscritos, 2024.

González, Domingo. 2020. "La monarquía sagrada y el origen de lo político: una hipótesis farmacológica". *Xiphias Gladius: Revista Interdisciplinar de Teoría Mimética* 3: 43–80.

Negro Pavón, Dalmacio. 2016. "Gobierno y Estado, dos modos de pensamiento". *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*: 411–428.

Newman, John Henry. 2010. *Cuatro sermones sobre el Anticristo*. Madrid: El Buey Mudo.

Pena-Búa, Pilar. 2023. "El mundo de ayer: la monarquía hispánica. Aspectos filosóficos del orden político-jurídico de la Modernidad católica". *Cauriensia* 18: 1205–1224. https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1205

Pieper, Josef. 1998. *El fin del tiempo. Meditaciones sobre la filosofía de la historia*. Barcelona: Herder Editorial.

Sáenz, Alfredo. 2013. *Perspectiva teológica de los últimos tiempos*. Buenos Aires: Ediciones del Alcázar.

Saralegui, Miguel. 2016. *Carl Schmitt: pensador español*. Madrid: Editorial Trotta.

Schmitt, Carl. 2021. *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*. España: El Paseo Editorial.

Schramm, Edmund. 1936. *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*. Madrid: Espasa-Calpe.

Yesurún Moreno Gallardo
Instituto Beatriz Galindo – La Latina
Avda. de Salamanca 40
37004 Salamanca (España)

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 803-824, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.803

EL *KATECHON* EN SU PRIMER CONTEXTO: 2 TESALONICENSES 2,1-17*

THE KATECHON *IN ITS FIRST CONTEXT: 2 THESSALONIANS 2,1-17*

ÁLVARO PEREIRA-DELGADO
Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Recibido: 16/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

La filosofía política utiliza con frecuencia el *katechon*, categoría paulina que indica la existencia de una fuerza interina que frena la manifestación del mal a la vez que difiere el triunfo del bien. El presente artículo estudia el primer significado del *katechon*. A tal fin, analiza la situación comunicativa de la 2 Tesalonicenses y la articulación de 2 Tes 2,1-17, contexto original del *katechon.* Seguidamente examina el significado, el referente histórico y la función pragmática de la expresión. Finalmente se infieren algunas conclusiones para orientar la apropiación contemporánea del concepto. El texto de 2 Tes 2,1-17, enraizado en la tradición apocalíptica judía, presenta el escenario global de la historia desde el punto de vista del Dios del Mesías Jesús. En esta descripción

* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación de 2024.

sobre el tiempo del fin, el autor de 2 Tesalonicenses recurre al *katechon* para evitar que los creyentes se evadan de la realidad o la tergiversen. Intenta que ellos vivan con perseverancia su presente histórico, aún asediado por el mal, pero con la confianza cierta de que la historia y su final están en manos de Dios.

Palabras clave: 2 Tesalonicenses; Agamben; anticristo; escatología; filosofía política; *katechon*.

ABSTRACT

Current political philosophy frequently uses *katechon*, a Pauline term that denotes the existence of a temporary force that restrains the manifestation of evil while at the same time postponing the triumph of good. This article investigates the first meaning of *katechon* by analyzing the communicative context of 2 Thessalonians, particularly the articulation of 2 Thessalonians 2:1-17, which provides the context for the term. It specifically examines the meaning, historical referent, and pragmatic function of the expression. The final section draws conclusions that aim to guide the contemporary appropriation of this concept. The text of 2 Thessalonians 2:1-17, rooted in the Jewish apocalyptic tradition, presents a panoramic view of history from the perspective of the God and Father of the Messiah Jesus. In this depiction of the time of the end, the author of 2 Thessalonians employs the *katechon* to prevent believers from fleeing or misrepresenting their reality. His intent is to encourage them to persevere in their historical present, which is still under threat from the forces of evil, while assuring them that the history is ultimately in God's hands.

Keywords: 2 Thessalonians; Agamben; antichrist; eschatology; political philosophy; *katechon*

INTRODUCCIÓN

Las cartas paulinas gozan de una actualidad sorprendente en las obras de influyentes filósofos como Badiou, Agamben o Žižek[1]. Particularmente relevante es el uso que la filosofía política ha hecho de la enigmática expresión "lo que / el que lo retiene" (τὸ κατέχον / ὁ κατέχων: 2 Tesalonicenses 2,6.7) para

1 Cf. Ward Blanton, "Paul and Contemporary Philosophy", in *The Oxford Handbook of Pauline Studies*, ed. M. V. Novenson and R. B. Batlock (Oxford University Press, 2022), 1-23; y Ole Jakob Løland, *El apóstol de los ateos. Pablo en la filosofía contemporánea* (Trotta, 2023).

reflexionar sobre la naturaleza y los límites del poder. Carl Schmitt, Jacob Taubes o Giorgio Agamben, entre otros muchos y en sentidos diferentes, se han servido del misterioso κατέχον/ων para, por un lado, afirmar el carácter interino de toda institución política y, por otro, reconocer en el Estado una eminente fuerza histórica que frena el poder avasallador del mal, aunque al detenerlo también difiera la victoria del bien[2]. El presente monográfico de *Cauriensia*, de índole interdisciplinar, estudia diversas apropiaciones filosóficas, políticas y jurídicas de esta expresión paulina. El propósito de este artículo introductorio es explicar el sentido del κατέχον/ων en su primer contexto, la situación comunicativa de la 2 Tesalonicenses. No pretendemos presentar una interpretación original; sería osado querer decir algo nuevo después de dos mil años de exégesis sobre el pasaje. La pertinencia del estudio estriba, más bien, en el esfuerzo de la síntesis, para que sirva de punto de partida a los estudiosos de otras disciplinas —filosofía, derecho, ciencias políticas— que tratan de comprender el enigmático uso paulino del κατέχον/ων y se encuentran con innumerables estudios bíblicos con posturas diversas, a veces contrarias entre sí.

Nuestro ensayo se desarrollará en cuatro momentos. Primero presentaremos de forma sucinta la situación comunicativa de la 2 Tesalonicenses. Después analizaremos el sentido y la articulación de 2 Tes 2,1-17, pasaje en el que aparece el κατέχον/ων. Luego nos centraremos en el significado, el referente y la función de la expresión. Finalmente, sacaremos algunas conclusiones a la hora de orientar la recepción actual del κατέχον/ων.

I. AUTORÍA Y SITUACIÓN COMUNICATIVA DE LA 2 TESALONICENSES

Los especialistas están divididos en la preguntar por la autoría de la 2 Tesalonicenses: ¿la carta fue dictada por Pablo y sus colaboradores o fue escrita en un tiempo posterior, cuando el apóstol ya estaba muerto, como elaboración pseudoepigráfica?[3]. La pregunta es pertinente para esclarecer las circunstancias en las que se formuló el κατέχον/ων. Estas son las pruebas principales.

2 Cf. los recientes estudios sobre teología política, que recogen los anteriores, de Massimo Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica* (Adelphi, 2013); y Panagiotis Christias, *Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katéchontique* (Vrin, 2014). Más en general, cf. Desiderio Parrilla Martínez, "La polémica de la teología política y su vigencia actual", *Cauriensia* 14 (2019): 387-405, doi: 10.17398/2340-4256.14.387.

3 Edgar Krentz, "A Stone that Will Not Fit: The Non-Pauline Authorship of Second Thessalonians," in *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, ed. J. Frey *et al.*

Primero, la 2 Tesalonicenses replica el modelo literario de la 1 Tesalonicenses[4], pero se distancia de ella en la orientación escatológica. Tanto la argumentación como la exhortación de la primera carta se basan en la certeza de la inminente venida del Señor que aparecerá como un ladrón, por sorpresa (1 Tes 4,13–5,11). Pablo y sus compañeros creen que la parusía del Señor sucederá muy pronto, porque ellos estarán vivos (1 Tes 4,15.17). En cambio, 2 Tes 2,1-17 rechaza una expectativa escatológica inminente. Para refutar a los que piensan que el día del Señor es ya presente (2 Tes 2,2), los autores describen el calendario del fin, lo que tiene que pasar "antes", la retirada del poder misterioso que retiene el mal, la gran apostasía contra Dios y la manifestación del hombre impío, personaje afín a la figura del anticristo que no aparece en ninguna otra carta paulina[5]. La 2 Tesalonicenses, pues, subraya el "todavía no" a diferencia de la 1 Tesalonicenses que insistía en el "ya". Además, el autor de la 2 Tesalonicenses recalca el justo juicio de Dios (1,5) y el castigo de los infieles (1,6.8-9; 2,10-12); mientras que en las protopaulinas, si bien aparece la idea del juicio final según las obras (Rom 2,1-11), se insistía más en la buena noticia de la justificación de los impíos (Rom 4,5; 5,1.6-8, etc.). En síntesis, la explicación más razonable que concierta los datos expuestos es que el autor de la 2 Tesalonicenses escribió una nueva carta, imitando el modelo de la 1 Tesalonicenses, para actualizar su mensaje escatológico en la nueva coyuntura de los creyentes.

Segundo, en la 1 Tesalonicenses aparecen numerosas noticias sobre la relación del equipo apostólico y la comunidad: las idas y venidas de Timoteo, las

(WUNT 246; Mohr Siebeck, 2009, orig. 1983), 439-470; Tobias Nicklas, *Der Zweite Thessalonicherbrief* (KEK 10/2; V&R, 2018), 41-56; y Carlos Gil Arbiol, *Escritos paulinos* (Verbo Divino, 2024), 221-223.593-607, defienden el carácter pseudoepigráfico de la carta. En cambio, P. Foster, "Who Wrote 2 Thessalonians? A Fresh Look at an Old Problem," *JSNT* 35 (2012): 150-175. doi:10.1177/0142064x12462654; y S. Kim and F.F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians*. 2ª ed. (WBC 45; Zondervan, 2023), 102-113, están a favor de la autoría paulina, entre otros.

4 El *praescriptum* es idéntico (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1-2); se repite una anómala segunda acción de gracias (1 Tes 2,13-16; 2 Tes 2,13-14); dos oraciones con optativo se suceden al final de las dos secciones principales de cada carta (1 Tes 3,11-13; 5,23-24; 2 Tes 2,16-17; 3,16); la locución λοιπὸν... ἀδελφοί... introduce en ambas la segunda sección, de tenor parenético (1 Tes 4,1; 2 Tes 3,1); se repiten muchos términos e ideas: la parusía, el trabajo día y noche, la fidelidad divina, la oración mutua, etc.; y, decisivo en mi opinión, dos pasajes significativos de la 1 Tes no aparecen en la 2 Tes (1 Tes 2,1-6; 2,7–3,10), pero todos los párrafos de la 2 Tes corresponden a una sección de la 1 Tes en el mismo orden (cf. Krentz, "A Stone that Will Not Fit…": 458-461, basado en Wrede).

5 La idea del antimesías está atestiguada a partir del 70 d. C., por lo que sugiere también una datación de la 2 Tesalonicenses más allá de la generación paulina: 1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7; y Mc 13,6.22 (|| Mt 24,5.11.24; Lc 21,8); Ap 13,11-18; Ireneo, *Contra las herejías* 3.16.5-6; 3.30.1; Tertuliano, *Sobre la resurrección de la carne* 24; Orígenes, *Contra Celso* 6.45-46, etc. Cf. Mateusz Kusio, *The Antichrist Tradition in Antiquity: Antimessianism in Second Temple and Early Christian Literature* (WUNT II/532; Mohr Siebeck, 2020); y Anthony C. Thiselton, *1 & 2 Thessalonians through the Centuries* (Wiley-Blackwell, 2011): 213-217, para la recepción patrística.

ansias de Pablo por volver a verlos, las noticias sobre los sufrimientos en Filipos, etc. La comunicación es directa y afectiva. En la 2 Tesalonicenses, en cambio, desaparecen las noticias concretas sobre los viajes ministeriales, las experiencias compartidas ya no son cercanas, no hay expresiones del apóstol sobre la añoranza de la comunidad, el tono es menos afectivo y se insiste en la tradición heredada, ya venga oralmente o por escrito (2 Tes 2,15; 3,6). Las palabras y el modelo de Pablo parecen haberse convertido en autoridad reconocida, lo que sugiere que él ya había muerto, y sus palabras y ejemplos se habían convertido en tradicionales. De hecho, en el discurso de la 2 Tesalonicenses se recurre más a la autoridad que a la argumentación[6]. Esta acreditación de las tradiciones paulinas también apunta al tenor pseudoepigráfico del escrito.

Tercero, en la 2 Tesalonicenses se dice que podría circular alguna carta mal atribuida a Pablo (2,2) en contraste con otras cartas auténticas (2,15, una carta anterior, probablemente la 1 Tesalonicenses; 3,14, la actual, 2 Tesalonicenses; 3,17, otras cartas paulinas)[7]. Este conflicto entre cartas auténticas y cartas atribuidas también sugiere un escenario posterior en el tiempo, en el que ya circulaban cartas del apóstol como escritos autorizados, y era posible que sucesores suyos le adscribieran nuevos escritos para conferir autoridad a sus ideas.

Por consiguiente, si la hipótesis más razonable parece ser la naturaleza pseudoepigráfica de la 2 Tesalonicenses, ¿en qué tiempo y para qué destinatarios se ideó la carta? En cuanto a la fecha, el acuciante problema del retraso de la parusía y la mención de maestros y grupos disidentes invitan a pensar en el final del siglo I o principios del II, época a la que pertenecen otros escritos con temáticas similares[8]. Ahora bien, la carta aparece ya en el *Apostolikon* de Marción[9], por lo que la datación no puede ir más allá del 150 d. C. También pudo ser conocida por Policarpo de Esmirna, por lo que habría que ubicarla antes[10].

6 Cf. Yann Redalié, *Deuxième épître aux Thessaloniciens* (CNT Deuxième série 9c; Labor et fides, 2011), 21.

7 Cf. Eve-Marie Becker, "ὡς δι' ἡμῶν in 2 Thes 2.2 als Hinweis auf einen verlorenen Brief", *NTS* 55 (2009): 55-72, doi:10.1017/s0028688509000034.

8 Cf. 1 Tim 4,1-16; 2 Tim 3,1-9; Judas 18-19; 2 Pe 3,3-10; Did 16,3-8, etc.

9 Cf. esta noticia en Tertuliano, *Contra Marción* 5.16, y Epifanio, *Panarion* 42.11.10-11. También aparece el "hombre de la apostasía" (2 Tes 2,3) en Justino, *Diálogo con Trifón* 110,2 (h. 165 d. C.).

10 Según Kenneth Berding, *Polycarp and Paul: An Analysis of their Literary & Theological Relationship in Light of Polycarp's Use of Biblical & Extra-Biblical Literature* (VCSup 62; Brill, 2002), 112-115, Policarpo alude en *Filipenses* 11.3 a 2 Tes 1,4; y en *Filipenses* 11.4, a 2 Tes 3,15. Policarpo fue obispo de Esmirna, ciudad de la costa asiática enfrente de Tesalónica, lo que hace plausible esta conexión. Juan José Ayán Calvo data la carta de Policarpo en el 135 d. C. (cf. Fuentes Patrísticas 1; Ciudad Nueva, 1999, 201). Por otra parte, no hay evidencias textuales que haga pensar en una datación tardía de la carta. En el $\mathfrak{P}^{30}$ (P.Oxy. xiii 1598; siglo III o principios del IV), el final de 1 Tes y el inicio

En cuanto a los destinatarios, la Iglesia de Tesalónica sigue siendo una buena opción, si la imitación de la 1 Tesalonicenses es un recurso del autor para que los lectores de aquella comunidad aceptaran el documento. No obstante, las cartas paulinas circularon pronto entre las Iglesias (cf. Col 4,16). Por ello, la 1 Tesalonicenses pudo ser leída de manera temprana por otras comunidades de Macedonia, Acaya o Asia de modo que no solo la autoría sino también la destinación puede ser ficticia.

En resumen, la 2 Tesalonicenses fue escrita por un seguidor de Cristo (o varios) a finales del siglo I, conocedor de la 1 Tesalonicenses —y quizás otras cartas como la 1 Corintios y Romanos—, que reconocía la autoridad del Apóstol, que estaba cultivado en la Septuaginta y las tradiciones apocalípticas judías. La carta fue enviada a una comunidad (o comunidades) de tradición paulina y logró en poco tiempo ser admitida en el corpus paulino.

Aunque no se pueda precisar más la datación y localización de la carta, su lectura atenta revela que estaba dirigida a una audiencia concreta que vivía una situación determinada. Así lo sugiere el ἀκούομεν de 3,11 ("*oímos* que algunos viven desordenadamente"). Se trata de una Iglesia —o Iglesias cercanas— de creyentes, de extracción gentil, que tenían algún tipo de familiaridad con las Escrituras de Israel en su versión griega y de las tradiciones apocalípticas judías. Estaban viviendo "persecuciones y tribulaciones" (1,4.5-7), lo que no implica una abierta hostilidad del Imperio, sino la existencia de conflictos en las familias, con los vecinos y las autoridades locales, una clase de ostracismo social, probablemente debido a que los nuevos creyentes no daban culto a sus divinidades ancestrales y adoptaban conductas que tensionaban las relaciones familiares, laborales y cívicas[11]. Al autor, sin embargo, le preocupaban sobre todo ciertos problemas intracomunitarios. El agravamiento de los conflictos sociales con los de fuera —interpretados por algunos como signo de las tribulaciones escatológicas de la edad mesiánica[12]—, junto a la espera ansiosa de la segunda venida del Señor, fueron el caldo de cultivo para que algunos creyentes pensaran que

de 2 Tes aparecen en el orden canónico actual; y en 𝔓92 (P. Narmuthis inv. 69,39a + inv. 69.229a; finales siglo III o inicios del IV) hay restos de Efesios y 2 Tes (1,4-5.11-12). Ambos papiros parecen ser restos de códices con colecciones de cartas paulinas.

11 Redalié, *2 Thessaloniciens…*, 60, interpreta estas persecuciones en general, como descripción global de la situación de los fieles. En cambio, Abraham J. Malherbe, *The Lettters to the Thessalonians* (AncB 32B; Doubleday, 2000), 388, apunta a una situación concreta de ostracismo social. La segunda opción es preferible, incluso si mantenemos el tenor pseudoepigráfico del escrito.

12 Cf. Dan 12,1; Sof 1,14-18; Nah 1,7; Hab 3,16; Ab 12-15; 1QM 1,11-12; 15,1; Mc 13,19.24 (cf. 4,17) || Mt 24,21; Jn 16,33; Hch 14,22; Ap 3,10; 7,14; 2 Baruc 25,2-4. Cf. Paul Metzger, *Katechon. II Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens* (BZNW 135; De Gruyter, 2005), 110-111.

el día del Señor les era ya presente (2,2)[13]. Esta convicción, quizás minoritaria en la comunidad, impactaba en el estado de ánimo de la mayoría, les producía agitación y pánico (σαλευθῆναι... θροεῖσθαι: 2,2)[14]. Y probablemente influía en la conducta de algunos fieles, que era percibida como "desordenada" por el autor (ἀτάκτως: 3,11). De hecho, ciertos miembros de la comunidad habían dejado de trabajar (3,6-12), quizás alentados por las urgencias escatológicas expresadas en 2,2[15]. El autor considera urgente corregir estas creencias y prácticas, que sus defensores avalaban con una revelación profética (διὰ πνεύματος), una palabra autorizada (διὰ λόγου), o una carta que supuestamente procedía del apóstol (δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν)[16]. Estaba también en juego, por consiguiente, la interpretación correcta de la tradición paulina. Por ello, el autor de la 2 Tesalonicenses trata de salvar el legado de Pablo escribiendo en su nombre una carta que aclarara el modo recto de entender su doctrina escatológica[17].

13 La expresión ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου (2 Tes 2,2) debe ser traducida "el día del Señor es presente" y no "está cerca" o "es inminente". Cf. Colin R. Nicholl, *From Hope to Despair in Thessalonica: Situating 1 and 2 Thessalonians* (SNTS.S 126; Cambridge University Press, 2004), 115-125. Ahora bien, a diferencia de Nicholl, no creo que el autor imagine el "día del Señor" como una jornada de 24 horas, de manera que los creyentes se angustiarían porque este día ya había sucedido y ellos seguían sufriendo, lo que implicaría que habían sido excluidos de la salvación. Me parece mejor la opinión de quienes conciben la llegada del día del Señor como un proceso en curso (Metzger, *Katechon…*, 109-110; Kim and Bruce, *1 & 2 Thessalonians*..., 560-561). En este sentido, Tobias Nicklas und Michael Sommer, "'Der Tag des Herrn ist schon da' (2 Thess 2:2b) — Ein Schlüsselproblem zum Verständnis des 2. Thessalonicherbriefs", *HTS Teologiese Studies* 71 (2015): 1-10, doi:10.4102/hts.v71i1.2874, aportan un interesante testimonio del comentario de Hipólito sobre Daniel (4,19). El obispo Hipólito, citando 2 Tes 2,2, cuenta que en el Ponto los creyentes reaccionaron espantados a los sueños de ciertos videntes que anunciaban que el juicio final sucedería en un año. Aunque esta apropiación del texto no tiene por qué reflejar su sentido original sí aporta un plausible escenario de lectura: los profetas a los que el autor de 2 Tesalonicenses quería rebatir afirmaban que los acontecimiento finales ya habían comenzado, por eso los creyentes debían abandonar sus prácticas cotidianas y dedicarse únicamente a esperar al Señor.

14 "Shaken and terrified" traduce Nicholl, *From Hope…*, 115.

15 La conexión entre el abandono del trabajo y la convicción de que el día del Señor les era presente no resulta evidente en el texto, aunque es una idea bastante asentada (v. gr. Nicklas, *Der Zweite Thessalonicherbrief…*, 41). Cf. otras explicaciones en Redalié, *2 Thessaloniciens…*, 159-160.

16 Sigo a Becker, "ὡς δι' ἡμῶν...", 55-72, para quien 2 Tes 2,2b se refiere a una carta falsa atribuida a Pablo, aunque la frase también podría referirse a una interpretación tergiversada de 1 Tes 4,16–5,11.

17 Es relevante, en este sentido, cómo explica Hindy Najman la pseudoepigrafía a partir de "the notion of *a discourse tied to a founder*: a practice of ascribing texts to an ideal figure, in order not only to authorize the texts in question but also to restore the figure's authentic teachings… Seen in these terms, pseudonymous attribution is a literary device that engages, elaborates on, and reinterprets a tradition": Hindy Najman, "How to Make Sense of Pseudonymous Attribution. The Cases of 4 Ezra and 2 Baruch", in *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Ed. Matthias Henze (Eerdmans, 2012), 326 (308-336).

II. EL KATEXON/ΩN EN 2 TESALONICENSES 2,1-17

La temática escatológica monopoliza la carta desde su inicio. El autor elogia la "perseverancia" de sus destinatarios ante las "persecuciones y tribulaciones" que sufren (1,4) y les expone la creencia judía tradicional acerca del justo juicio de Dios[18]: Él pagará con tribulación a los que los afligen y con descanso a los que son atribulados (1,5-10). El mensaje es consolador, pues los lectores son ubicados de la parte de los salvados. Ahora bien, si todavía deben perseverar en su fe y caridad (1,3-4) y si el autor reza por ellos para que respondan dignamente a su llamada (1,11), es porque todavía queda un tiempo en el que pueden ser fieles o fracasar. Por eso, no podían tener razón los que pensaban que el día del Señor era ya presente (2,1-2), aún no había llegado el fin.

Esta sección, 2 Tes 2,1-2, funciona como *propositio* de la siguiente argumentación. A tal fin, el autor relata en 2,3-12.13-17 los eventos que sucederán "primero" (πρῶτον, v.3b). El pasaje describe de forma narrativa y con tonos apocalípticos el sentido de la historia desde la perspectiva de Dios. Hacemos un elenco de estos eventos, desde el pasado hacia futuro:

- *Al principio* ("en el origen": 2,13)[19], Dios eligió a los creyentes destinándolos a la salvación.
- *En el presente*, existe una figura que retiene (ὁ κατέχων) la manifestación del hombre impío, aunque el misterio de la impiedad ya está actuando (2,7a). Los creyentes perseveran (1,4) y deben mantenerse firmes en toda palabra y obra buena, gracias al auxilio del Señor (2,16).
- *En el futuro*, el que retiene (ὁ κατέχων) al hombre impío será removido (2,7b).

18 Cf. 1 Henoc 5,7; 25,6; Jubileos 23,29; 4 Esdras 7,36; 10,24, etc., citas en Redalié, *2 Thessaloniciens…*, 64-65.

19 Es preferible la variante ἀπ᾽ ἀρχῆς ("desde el principio"). Está atestiguada en ℵ D Ψ 0150 6 104 263 424 436 459 1175 1241 1319 1852 1962 2200 *Byz* [K L] *Lect* it$^{ar, b, d, g, mon, o}$ vg^{ms} syr^{p} cop^{sa} arm eth geo slav Crisóstomo Teodoro$^{lat1/2}$; Ambrosiaster Ambrosio$^{/2}$. La otra variante, ἀπαρχήν ("como primicia"), aparece en B F G P 075 33 81 256 365 1573 1739 1881 1912 2127 2464 it^{f} vg syr^{h} cop^{bo} Dídimo^{dub} Teodoro$^{lat1/2}$; Ambrosio$^{1/2}$ Pelagio. Las dos lecturas están bien atestiguadas tanto en Oriente como en Occidente, pero es preferible ἀπ᾽ ἀρχῆς porque la ausencia de un genitivo con ἀπαρχήν (v. gr. "primicias *de Acaya*": 1 Cor 16,15) hace muy confusa la frase y porque ἀπ᾽ ἀρχῆς nunca aparece en las cartas paulinas, lo que sugiere que esta variante es la *lectio difficilior*, mientras que ἀπαρχή sí designa a menudo a los primeros convertidos de una región (Rom 8,23; 11,16; 16,5; 1 Cor 15,20.23; 16,15). Redalié, *2 Thessaloniciens...*, 129, explica que los copistas debieron "paulinizar" la rara expresión ἀπ᾽ ἀρχῆς convirtiéndola en ἀπαρχήν.

- *Después* tendrá lugar la gran rebelión (ἡ ἀποστασία), provocada por la manifestación del Impío (2,3.6.8.9), que se sentará en el santuario de Dios y se autoproclamará Dios (2,4). Estos eventos serán acompañados por el influjo de Satanás que realizará prodigios engañosos (2,9).
- *Al final* sucederá el día del Señor (2,2). Entonces el Señor Jesús se manifestará en su parusía y destruirá al Impío con el soplo de su boca (2,8).

Ahora bien, el autor no expone estas ideas en orden cronológico, sino que va haciendo continuos saltos temporales, normalmente centrando su atención en el presente de los lectores. Comienza con la idea principal: la gran rebelión, entendida no solo de manera religiosa sino también político-social, tiene que suceder antes de que llegue el día del Señor (2,3b). Por eso no es sensato creer que el día del Señor es ya presente. A continuación explica cómo sucederá la *futura* manifestación del hombre impío (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, "el hombre sin-ley": 2,4.7-8), del que no se ahorran calificativos: es el hijo de la perdición, el adversario[20], el que se alza contra Dios (2,3b-4) y contra su Mesías (2,8.10a)[21]. El pasaje desarrolla sobre todo este contraste entre el hombre impío y el Señor Jesús: los dos se manifestarán (ἀποκαλύπτω; el Señor Jesús 1,7; el Impío 2,3.6.8), los dos harán su parusía (παρουσία; el Señor Jesús 2,1; el Impío 2,8.9) y los dos remiten a una figura superior, Jesús a su Padre (1,2.12; 2,16) y el Impío

20 Según Fritz W. Röcker, *Belial und Katechon: Eine Untersuchung zu 2Thess 2,1-12 und 1Thess 4,13-5,11* (WUNT II/262; Mohr Siebeck, 2009), la raíz griega ανομ- (de ahí "el *impío*" y "el hijo de la *impiedad*") es correlativa al hebreo *belial*. De ello deduce que "el hijo de la impiedad" es Satanás, el adversario de Dios por excelencia. Sin embargo, en 2 Tes 2,9 se dice que el hombre impío es agente de Satanás, por lo que debe ser distinguido de él.

21 El autor retoma aquí LXX Daniel 11,35b-36: "Por un tiempo, hará según su voluntad el rey, y se irritará *y se exaltará contra todo dios, y contra el Dios de los dioses* dirá cosas extrañas y prosperará hasta que se consume la cólera. Pues la consumación llega para él" (trad. Cañas Raíllo). Asimismo, la idea de que el Impío se sentará en el santuario de Dios como si fuera Dios (2 Tes 2,4) evoca la colocación de la "abominación de la desolación" (Dan 11,31; 12,11; cf. 9,27) en el templo de Jerusalén. Estas expresiones de Daniel se referían a Antíoco IV Epífanes y su colocación del dios sirio Baal Shemayin en el altar del templo (168 a. C.; cf. 1 Mac 1,54.59; 6,7; 2 Mac 6,2). La profecía de Daniel fue actualizada cuando Calígula intentó colocar su efigie en el templo (39-41 d. C.; cf. Filón, *Embajada a Gayo* 203-346; Flavio Josefo, *Guerra judía* 2,184-203; Tácito, *Historias* 5,9); y más tarde cuando Marcos la puso en boca de Jesús (Mc 13,14) para referirse a ciertas profanaciones en torno a la guerra judía, como pudieron ser la ocupación del templo por parte de los zelotas y la instauración de un sumo sacerdote ilegítimo, Fanias (67-68 d. C.; Josefo, *Guerra judía* 4,151-157.163), o la entrada de Tito en el santuario cuando ya estaba en llamas (Josefo, *Guerra judía* 6,260). Cf. Joel Marcus, *Mark 8–16* (Yale University Press, 2009), 889-891. Estos paralelos sugieren que el autor de 2 Tesalonicenses imagina el Impío como un ser humano y no un ser sobrenatural como Satanás; así Kim and Bruce, *1 & 2 Thessalonians...*, 571.

a Satanás (2,9). Sin embargo, la victoria del Señor será indiscutible pues "destruirá (al Impío) con el soplo de su boca (expresión tomada de LXX Is 11,4) y lo aniquilará con su venida majestuosa" (2 Tes 2,8). En síntesis, el autor reitera que, pues ni una ni otra manifestación han acontecido, no es posible que haya llegado el último día.

Además, esta pugna final entre la manifestación del Impío y la victoria del Señor aún no ha sucedido porque existe en el presente una figura que lo "retiene" (2 Tes 2,6-7). En el siguiente epígrafe estudiaremos la expresión en profundidad. Ahora notamos que el autor insiste en relacionar los eventos futuros con el presente de sus lectores. Y este presente previo a los eventos últimos no está exento de luchas. El "misterio de la impiedad" (2,7) está ya actuando, aunque de manera encubierta, y por eso la mentira se extiende. El autor precave a sus lectores para que nadie los engañe (ἐξαπατάω: 2,3); les recuerda que ya les habló de estas cuestiones (2,5); y les dice que la venida del Impío, bajo el influjo de Satanás, estará rodeada de prodigios "mentirosos" (ψεῦδος: 2,9) que efectivamente engañarán a los que no aman la verdad (2,10). No obstante, el misterio de la impiedad o, dicho de otro modo, el poder embaucador de Satanás, tiene una influencia limitada, pues el κατέχων lo retiene en el presente y será derrotado por el Mesías en el futuro. De ahí que exista un poder mayor que Satanás y su esbirro, el hombre impío. Dios, el Padre de Jesús Mesías, es quien en última instancia lo controla todo, tanto las fuerzas de la historia como el momento de su manifestación[22]. Por eso el autor afirma que es Dios quien realmente entrega a la mentira a los que van a ser condenados porque no han creído en la verdad y han preferido la impiedad (2,12)[23]. Así pues, pese a la actividad seductora de Satanás, la 2 Tesalonicenses deja claro que es Dios quien está detrás de todo, incluso de los que se pierden; no porque Dios sea injusto con ellos, sino como juicio de condena ante su pecado.

En la segunda parte (2,9-12.13-17), el autor pasa de la confrontación entre el Mesías y su antagonista, el Impío, a centrarse en sus seguidores: la comunidad mesiánica y los que se pierden. Ciertamente la futura disputa final entre el Impío y el Señor remite a la confrontación presente entre "los que se pierden"[24], que

22 La idea de que Dios es Señor del tiempo es típica del judaísmo apocalíptico: Mc 13,32; 1 Tim 6,15; 4 Esdras 4,34-37; 2 Baruc 21,8 ("Tú, el único que conoces el final de los tiempos antes de que venga"); 48,2-3; 56,2; cf. Redalié, *2 Thessaloniciens…*, 110-111.

23 Los autores bíblicos aceptaban pacíficamente que Dios pudiera confundir, embotar e inspirar a los falsos profetas: 2 Sam 24,1 || 1 Crón 21,1; 1 Re 22,23; Is 6,10-13; 29,10; Jer 4,10; Ez 14,9; Mc 4,12; Jn 12,39-41; Rom 9,18.22; cf. Redalié, *2 Thessaloniciens…*, 118.

24 El léxico de "los que se pierden" (τοῖς ἀπολλυμένοις: 2,10) retoma "el hijo de la perdición" (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας: 2,3), apelativo usado para caracterizar al hombre impío.

viven en la mentira y han sido seducidos por Satanás (2,9-12), y el "vosotros" de los destinados "a la salvación", los miembros de la comunidad que creen en la verdad (2,13-17). Estos "que se pierden" son probable referencia histórica al grupo de creyentes que creían que el día del Señor ya había llegado y que estaban soliviantando a los demás. Así pues, la óptica apocalíptica del autor le lleva a interpretar las disensiones comunitarias como reflejo de la lucha entre Dios y las fuerzas del mal en el tiempo del fin[25].

Ahora bien, 2 Tes 2,13-17 imprime una tonalidad positiva al discurso precedente. A diferencia del miedo que suscitaron estas ideas apocalípticas posteriormente, el autor dice a sus lectores que agradece en todo momento la acción de Dios en favor de ellos (2,13), les exhorta a mantenerse firmes en las tradiciones recibidas (2,14-15), y ora al Señor Jesús Mesías y a Dios Padre para que conforte y afiance sus corazones en toda obra y palabra buena (2,16-17). Esta (segunda) acción de gracias da una clave de interpretación decisiva para comprender el discurso precedente: los miembros de la comunidad mesiánica han sido elegidos por Dios "desde el principio" (ἀπ᾽ ἀρχῆς: 2,13) para salvarse. El autor gira así la atención de sus lectores desde el *eschaton* al origen, "al punto cero del tiempo"[26], para que reconozcan que el que verdaderamente controla la historia no es Satanás, el hombre impío o el κατέχον/ων, sino Dios quien "desde el principio" destinó a unos a la salvación y a otros a la perdición. De ahí que los miembros de la comunidad deban poner su confianza en Dios, sin angustiarse por ciertas noticias de que el día del Señor ya esté presente.

III. SIGNIFICADO, REFERENTE Y FUNCIÓN DEL KATEXON/ΩN

A la hora de elucidar el κατέχον/ων de 2 Tes 2,6-7 es conveniente estudiar de manera separada su significado, su posible referente histórico y su función pragmática.

25 Una generación antes, Pablo seguía una lógica parecida en 1 Cor 11,18-19 (cf. Álvaro Pereira-Delgado, *1 Corintios* [BAC, 2017], 289) y 2 Cor 4,1-6 (cf. Álvaro Pereira-Delgado, *2 Corintios* (BAC, 2026, en imprenta), 132.

26 Alain Gignac, "Lorsque le *katechon* permet de repenser le politique. Discussion critique d'une thèse de Georgio Agamben en regard de la discursivité de 2 Th 2.1-17", *NTS* 66 (2020): 421 (406-432), doi: 10.1017/s0028688519000493.

En cuanto a su *significado*, el participio presente con artículo τὸ κατέχον (2,6) indica "lo que contiene/frena/retiene"[27]. Su objeto implícito es la manifestación del hombre impío (2,3b.6b). Lo que retiene su manifestación aparece en neutro en 2,6 y por tanto apunta a una entidad impersonal. A continuación, sin embargo, es declinado en masculino, ὁ κατέχων ("el que [lo] retiene"), y entonces hace pensar en una figura personal. Esta ambivalencia entre el neutro y el masculino puede expresar dos matices distintos de la figura que retiene al impío o puede ser un recurso retórico que aprovecha la ambigüedad de los géneros para recalcar el tenor misterioso y elusivo de la figura que frena el desencadenamiento de los eventos finales. En 2,7b, se dice que llegará un momento en que lo/el que retiene al Impío será quitado de en medio. No queda claro si esta expresión implica una destitución forzosa o una retirada voluntaria. En cualquier caso, la actuación del κατέχον/ων aparece subordinada a un poder mayor, el de Dios. Esto es sugerido por tres motivos: la locución εἰς τό ("para que", v.6) que apunta al propósito divino; la referencia a "su propio tiempo" (ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ, v.6), el tiempo designado por Dios para la manifestación del Impío; y tanto la voz pasiva de "revelar" (ἀποκαλυφθῆναι, v.6) como la expresión "sea quitado de en medio" (ἕως ἐκ μέσου γένηται, v.7) insinúan a Dios como sujeto implícito.

En cuanto al *referente* del κατέχον/ων, el debate entre los estudiosos es enconado. Ya san Agustín se declaraba absolutamente perplejo ante la pregunta[28]. A mi modo de ver, la opción más probable es el imperio romano (neutro) y consiguientemente uno de sus emperadores (masculino). Esa fue la explicación de Tertuliano y Juan Crisóstomo en la Iglesia antigua y de las mejores investigaciones recientes (Metzger, Redalié, Kim, Atkinson)[29]. Otros han pensado en

27 Cf. BDAG 1c, p. 532, con valor transitivo. Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians* (NIGTC; Carlisle/Paternoster, 1990), 253-254, propuso una traducción alternativa con valor intransitivo, "el que reina", "el que prevalece", referido al misterio de la impiedad, que no ha ganado la aceptación de la crítica.

28 *Ego prorsus quid dixerit me fateor ignorare* (*La ciudad de Dios* 20.19).

29 Cf. Tertuliano, *Sobre la resurrección de la carne* 24,19; Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la 2 Tesalonicenses* 4. Algunas razones: ya Pablo decía que las autoridades romanas imponían un freno saludable al mal (Rom 13,1-7; cf. Juan Manuel Granados Rojas, "From Submission to Love: Understanding the Motivations in Romans 13:1-10," *Isidorianum* 33 [2024] 207-233, doi:10.46543/ISID.2433.1057). Otros textos de finales del siglo I usan el lenguaje apocalíptico para referirse al Imperio romano, en este caso reimaginado como poder demoníaco: Ap 17,10-14 (*Nero redivivus*); y 4 Esdras 5,3.6; 11,45-46 (el águila, símbolo de Roma). Cf. también Salmos de Salomón 17,21-26 y Oráculos Sibilinos 2,165-173 en el análisis de Kenneth Atkinson, "The 'Man of Lawlessness' as an Eschatological Enemy in 2 Thessalonians and Its Second Temple Period Jewish Background", in *Receptions of Paul during the First Two Centuries*. Ed. Frantisek Abel (Lexington/Fortress, 2023), 203-221. Ahora bien, incluso si el referente más plausible es Roma, Cacciari (*Il potere che frena…*, 22-38)

el plan salvador de Dios (Strobel, Malherbe, Röcker) y, más concretamente, en la misión universal de los predicadores (Teodoreto de Ciro, Calvino), el mismo Pablo (Cullmann, Röcker) o la propia Iglesia, en su doble dimensión de bella y oscura (Ticonio). Otras propuestas son figuras hostiles a Dios (Giblin), como los demonios (Freese), o favorables, como los ángeles (Gunkel, Stählin), específicamente el arcángel Miguel (Dibelius, Hannah, Nicholl, Weima), incluso el Espíritu Santo (Severiano de Gábala, Powell)[30]. Ya se decanten por una u otra opción, la mayoría de los exégetas presupone que dicho referente sería un contenido implícito conocido tanto por el autor, el Pablo real o ficticio, como por sus lectores, de ahí lo dicho en 2,5: "¿No os acordáis de que ya os decía esto cuando estaba entre vosotros?". Sin embargo, esta pregunta retórica podría ser un recurso pseudoepigráfico para legitimar el discurso del autor. En este sentido, si admitimos el tenor pseudoepigráfico del escrito, es posible que tampoco los primeros lectores de la carta identificaran claramente el referente del κατέχον/ων. De hecho, el silencio del referente podría ser pretendido conscientemente por el autor que escribía una generación después de Pablo y al que él atribuía sus palabras[31]. Según Gignac, el κατέχον/ων funcionaría, precisamente por su indeterminación y apertura a diferentes interpretaciones, como un "super blanc"[32], una expresión autorreferencial que no apuntaría a ninguna realidad en concreto, sino que funcionaría como un procedimiento del discurso para rebatir las ideas de los que creían que ya estaban viviendo el día del Señor. En consecuencia, la difícil identificación del referente del κατέχον/ων no sería un problema exegético debido al paso del tiempo, sino una refinada estrategia de su autor primero para evitar que sus lectores se saltaran la necesaria reserva escatológica de la que él quería advertirles.

Esta interesante propuesta, que ubica la indeterminación del κατέχον/ων ya en el contexto original de producción, me parece sin embargo demasiado sutil y algo moderna. Los primeros oyentes de la carta debieron inmediatamente hacer sus cábalas sobre el posible referente de la expresión, así que lo lógico es pensar que también su autor podría tener en mente algún candidato histórico (o metahistórico). No obstante, la propuesta de Alain Gignac precave frente a una exégesis —errada, a mi modo de ver— que consiste en identificar el referente,

demuestra que el Imperio —todo imperio— intenta no reconocer su contingencia y provisionalidad, expresada por la doctrina del κατέχον. Todo imperio pretende siempre "fare-epoca", al decir de Cacciari.

30 Cf. el *status quaestionis* de Metzger, *Katechon…*, 15-47, y más sintético en Paul Metzger and Markus Mühling, "Katechon", in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 15 (De Gruyter, 2017), 80-85.

31 Así propone Gignac, "Lorsque le *katechon...*", 406-432.

32 Gignac, "Lorsque le *katechon...*", 422.

escogiendo alguna de las posibles hipótesis, y después decodificar todo el pasaje a partir de dicha identificación[33]. Si el autor hubiera querido que se leyera su carta de esta manera, habría explicitado él mismo el referente del κατέχον/ων. En cambio, la notoria oscuridad del pasaje sugiere, más bien, que el autor quiere dejar velado el referente del poder que contiene el desenvolvimiento de los eventos finales.

Así llegamos a la pregunta más importante, la *función pragmática* de la expresión. ¿Por qué el autor adujo el κατέχον/ων para que lo escucharan sus primeros destinatarios? Se trata, en primer lugar, de un motivo que ayudaba a frenar la alarma comunitaria que habían creado aquellos que sostenían que el final de la historia les era ya contemporáneo. Era un modo de admitir una necesaria reserva escatológica. Con este propósito, el autor creyó oportuno no solo oponer su énfasis en el "todavía no" al "ya" de los que estaban alterando a la comunidad, además les expuso que existía un poder que retenía la manifestación del hombre impío y la gran rebelión que precedía a la parusía del Señor. No era indispensable identificar el referente del κατέχον/ων porque se daba por un contenido ya conocido por Pablo y los tesalonicenses (2 Tes 2,5; cf. Mc 13,23 || Mt 24,25). Ahora bien, si la carta se escribió una generación después de que Pablo muriera y fue leída por destinatarios posteriores —quizás también por destinatarios de otras iglesias que no eran la de Tesalónica—, entonces era muy útil el silencio el torno al κατέχον/ων, porque este poder que retenía el fin podía cambiar de referente histórico, aunque su función continuara siendo la misma. La indeterminación daba actualidad a 2 Tes 2,1-17.

En segundo lugar, el κατέχον/ων ocupa un papel central en la argumentación. No me refiero solo a que 2 Tes 2,6-7 esté en el centro del modelo concéntrico con el que se articulan las ideas de 2,1-17[34]. Antes notamos que los eventos

33 Por ejemplo, Kim and Bruce, *1 & 2 Thessalonians...*, 589-593, identifica el κατέχον/ων con el Imperio Romano y el emperador Claudio, respectivamente, y propone que Pablo emplea este término codificado para evitar que el Imperio entorpeciera su misión de traer a la salvación a la plenitud de los gentiles y, consiguientemente, a Israel, según Rom 11,25. En mi opinión, sin embargo, el tema de la misión de los gentiles y la salvación de Israel no es relevante para interpretar 2 Tes 2,3-8.

34 Según Maarten J.J. Menken, *2 Thessalonians* (Routledge, 1994), 71-73, el pasaje se articula a partir del siguiente modelo concéntrico:

A	2,1-3a	advertencia
B	2,3b	la apostasía, y
C	2,3b-5	la revelación del hombre de la impiedad, el hijo de la perdición
D	2,5-7	el poder/persona que lo retiene
C'	2,8	la revelación y aniquilación del Impío
B'	2,9-12	el extravío de los infieles
A'	2,15	exhortación (a la que hay que añadir la acción de gracias de 2,13-14 y la oración de 2,16-17).

futuros sobre el fin no aparecen dispuestos de forma ordenada en el discurso, sino que el autor remite constantemente al presente de los lectores que, por un lado, se saben destinados a la salvación y exhortados a la perseverancia y, por otro, sienten la amenaza del misterio de la impiedad que ya actúa entre ellos por el influjo de Satanás, que engaña incluso a miembros de su comunidad. Pues bien, en este presente de esperanza y perseverancia, la figura que retiene la manifestación del Impío aparece controlada por Dios, que es en quien los fieles deben confiar. Por eso da igual si el referente del κατέχον/ων es una figura afín a Dios (Pablo, los misioneros, la Iglesia, los ángeles, Miguel) o no (el Imperio y su emperador, los demonios). Dios controla su desempeño actual y el momento de su remoción futura, por tanto solo en Él hay que confiar[35]. En este sentido, el κατέχον/ων evita la tendencia de los primeros creyentes a hacer cábalas sobre el día del Señor y sus signos, y los devuelve al presente de la lucha, el trabajo y la esperanza perseverante. Ellos deben recuperar la calma y la unidad de una comunidad agrietada por las posturas ansiosas de algunos. Esa es, en definitiva, la función del que retiene los eventos futuros: centrar a los lectores en la vivencia perseverante de su hoy.

CONCLUSIONES

Juan Crisóstomo, uno de los mejores intérpretes de Pablo de todos los tiempos, ofrece una acertada clave hermenéutica a propósito de Rom 7,14: "¿Ves que si no elegimos las expresiones con la oportuna precaución y no nos fijamos en el objetivo (σκοπόν) del apóstol, se seguirán multitud de absurdos (ἄτοπα)?"[36]. La historia de la recepción del κατέχον/ων es un buen ejemplo de cómo la interpretación de un pasaje bíblico puede llevar a conclusiones bastante distantes de él. Evidentemente los filósofos y teóricos de la política contemporáneos son muy libres de apropiarse de la expresión paulina como les convenga. Sin embargo, resulta aconsejable tener claro hasta qué punto un uso posterior del texto va contra el texto mismo (o no), pues el halo de sacralidad que posee, merced a su reconocimiento canónico, puede conferirle un peligroso excedente de autoridad. Por ello hemos hecho este esfuerzo de síntesis sobre el primer sentido del κατέχον/ων con la esperanza de que las apropiaciones filosóficas,

35 Nicklas, *Der Zweite Thessalonicherbrief*…, 38: "... besteht die Funktion dieser Bezeichnung [*Katechon*] darin, die Souveränität Gottes als Herr der Zeit zu wahren".

36 Juan Crisóstomo, *homilías sobre Romanos* 13.1 (PG 60,508).

políticas y jurídicas actuales lo tengan en cuenta. Terminamos con unas sugerencias para orientar futuras apropiaciones de la expresión.

Primero, es necesario percatarse de la distancia de mentalidad entre los primeros lectores de la carta y los presentes. Su autor escribía a unos destinatarios con apremiantes expectativas escatológicas acerca de la segunda venida del Señor y adujo el κατέχον/ων para evitar que dichas ansias los sacaran de la realidad. En cambio, la apropiación actual se hace en un contexto de fuerte secularización en el que o bien las ideas escatológicas no son significativas, o bien son concebidas desde un punto de vista exclusivamente inmanente; ya positivo, como el transhumanismo más candoroso, ya negativo, como tantos temores distópicos de la opinión pública. Es necesario reparar en esta distancia para evitar que los discursos actuales sobre el κατέχον/ων conduzcan precisamente a lo contrario que su autor pretendía: alarmar e hipnotizar a las gentes con presuntos cumplimientos de las profecías sobre el fin y favorecer en consecuencia la evasión de su respuesta moral, social y política. El κατέχον/ων establece una necesaria reserva escatológica para esperar el "ya" viviendo con realismo el "todavía no". Ahora bien, la expresión tampoco sugiere un "tiempo suspendido"[37] que desescatologiza la historia, sino la convicción de que un evento —la muerte y resurrección de Cristo— ha cambiado el signo del tiempo y ha marcado una nueva orientación al porvenir[38]. Por eso, la doctrina del κατέχον/ων enseña que el momento presente debe ser vivido a la par en un *sano realismo* que ancla a la persona en el "todavía no", lúcidamente consciente de que la actividad engañadora del misterio del mal corrompe incluso el poder institucionalizado, y en una *esperanza inteligente* en el "ya" de la presencia actuante del Mesías que volverá victorioso a reordenarlo todo. Se trata de saberse situar en la paradoja de un tiempo escatológico del que la pascua de Cristo ha señalado ya el fin, pero su consumación todavía no ha tenido lugar. Todo lo que sea descentrar esta dialéctica entre el "todavía no" y el "ya" es malinterpretar 2 Tes 2.

37 Como acertadamente denuncia Agamben en su refutación contra Carl Schmitt y Erik Peterson. Cf. Giorgio Agamben, *El reino y la gloria* (Adriana Hidalgo, 2011), 24: "Lo que verdaderamente está en juego en el debate no es tanto, entonces, la mayor o menor admisibilidad de la teología política, sino la naturaleza y la identidad del *katéchon*, del poder que retarda y elimina «la escatología concreta» (...). La exclusión de la escatología concreta transforma el tiempo histórico en un tiempo suspendido, en el que toda dialéctica es abolida y el Gran Inquisidor vela porque la parusía no se produzca en la historia ".

38 De nuevo lo explica bien Giorgio Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos* (Adriana Hidalgo, 2014), 27-28: "Lo que le interesa al Apóstol no es el último día, no es el *fin del tiempo*, sino el *tiempo del fin*, la transformación interna del tiempo que el evento mesiánico ha producido de una vez y para siempre y la consiguiente transformación de la vida de los fieles".

Segundo, el κατέχον/ων es considerado en 2 Tes 2,1-17 como un poder mediador provisional y subordinado. Según el autor de la carta, el κατέχον/ων retiene el desencadenamiento de los eventos últimos en virtud del designio de Dios, que tiene determinado cuándo y cómo se desplegará el calendario del fin[39]. En consecuencia, toda apropiación filosófica que secularice el concepto debe tener en cuenta que a su autor le parecería inconcebible entender la fuerza e influencia del κατέχον/ων sin el respaldo de un poder mayor que lo controla: el poder del Dios y Padre del Señor Jesús que hará justicia, castigará a los opresores y resarcirá a las víctimas. Este poder, además, dona paz y confianza a los lectores, considerados miembros de la comunidad de salvación, de manera que la noticia del κατέχον/ων invita a la acción de gracias (2 Tes 2,13-14) y no a la zozobra.

Ahora bien, en tercer lugar, esta actitud de confianza creyente en la victoria final no exime de perseverancia y vigilancia. Estas actitudes proactivas implican, por un lado, reconocer el valor de la convivencia pacífica y el trabajo afanoso[40] y, por otro, la cautela y discernimiento ante el poder embaucador del mal. De hecho, las noticias sobre el κατέχον/ων aparecen junto a diversas constataciones de la acción escondida del mal —el misterio de la impiedad actuante— y de la convicción realista de que muchos, incluso miembros de la comunidad (2 Tes 2,9-12), están siendo engañados por Satanás. Por tanto, el autor del κατέχον/ων no tiene una visión irénica de la historia: los fieles deben estar alerta, deben discernir dónde está la verdad y mantenerse firmes en ella, pese a que ello les acarree tribulaciones y persecuciones.

Cuarto, el discurso original sobre el κατέχον/ων fue creado en una situación de consciente pertenencia a una comunidad. En tiempos de individualismo autorreferencial e insolidario, es delicado esgrimir la doctrina del κατέχον/ων sin aclarar que su misterio no se esclarece por una reflexión gnóstica acerca de los secretos del texto paulino, sino por la adhesión coherente y corresponsable a una comunidad en la que a veces hay posturas encontradas que deben ser discutidas y aclaradas. La 2 Tesalonicenses nació en un ámbito eclesial al servicio de un propósito eclesial: restaurar la calma y concordia de la *ekklesia*. En este sentido, es lógico que los teóricos sobre la *polis* contemporánea empleen una categoría

39 Malherbe, *Thessalonians…*, 432: “Revelation at the proper time is the main theme of the section”.

40 Es curioso reconocer que la frase de 2 Tes 3,10 “el que no trabaja que no coma” es el único versículo bíblico que aparece en una constitución política de un Estado moderno, ¡nada menos que en la constitución comunista soviética de 1936! Cf. Roland Boer, “Stalin’s Biblical Hermeneutics: From 2 Thessalonians 3 to Acts 4,” *Journal of the Bible and its Reception* 4 (2017): 71-89, doi: 10.1515/jbr-2017-2003.

inescindiblemente unida al sentido de comunidad, pero debe ser examinado si realmente sus propuestas contribuyen a la comunión social en la verdad.

Quinto, el autor sostiene en 2 Tes 1,5 que las persecuciones y tribulaciones que sufren los creyentes son paradójica prueba (ἔνδειγμα) del justo juicio de Dios. Es decir, sus adversidades no son signo de derrota o ausencia de Dios, sino confirmación de su fidelidad a él. Los sufrimientos quedan así redefinidos y se convierten en acicate de la exhortación a perseverar en hacer el bien (3,13). El sentido del sufrimiento injusto —y específicamente el sufrimiento de algunos grupos humanos singulares— es también un tema mayor de la teología y filosofía política actual.

Sexto, el autor no explica si la figura del κατέχον/ων es personal o no; si ejerce su poder voluntaria y conscientemente, o no; si es una figura positiva (Carl Schmitt) o negativa (Giorgio Agamben)[41]; y, pese a los extraordinarios esfuerzos de los exégetas, ni siquiera deja pistas claras para identificar su referente. Por tanto, ninguna de estas cuestiones es sustantiva para entender la expresión. Las elucubraciones e hipótesis apocalípticas acerca del κατέχον/ων pueden contribuir, por consiguiente, a conducir a posibles absurdos (ἄτοπα) como los que denunciaba Juan Crisóstomo. Sería recomendable, en consecuencia, una austera prudencia para no hacer decir a la 2 Tesalonicenses lo que no quería decir.

Séptimo, constatamos que algunas apropiaciones del texto a lo largo de la historia también se han convertido en significativas, incluso tradicionales, para las generaciones sucesivas. Un interesante ejemplo es la relevancia contemporánea que ha tomado la antigua interpretación de Ticonio en el siglo VI[42]. Más en concreto, el filósofo Agamben, siguiendo la línea abierta por Carl Schmitt de explicar problemas políticos a partir de conceptos teológicos pero cambiando su interpretación, expresó que la abdicación de Benedicto XVI debía ser leída a la luz de la lectura de 2 Tes 2,3-12 que hizo Ticonio, interpretación muy significativa para Ratzinger en su reflexión teológica de juventud[43]. Según Agamben,

41 O ambigua, como sugiere Cacciari, *Il potere che frena…*, 62: "Il *katechon* non può che partecipare intimamente al principio che intende frenare, ritardare, se non arrestare. È impossibile non *tenere in sé* ciò cha si vuole *contenere*...".

42 Cf. K. P. Kulpa, *Tyconius' Theological Reception of 2 Thessalonians 2:3–12* (Mohr Siebeck, 2022); y, en general, sobre el fenómeno de la recepción actualizante en la Antigüedad, cf. José Antonio Antón Pacheco, "Algunos aspectos de la Hermenéutica en la Antigüedad", *Isidorianum* 10 (2001) 403-429, doi: 10.46543/ISID.0210.1056.

43 Cf. Joseph Ratzinger, "Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im *Liber Regularum*", *Revue d'Études Augustiniennes* 2 (1956): 173-185; Agamben, *El misterio del mal…*; y Gignac, "Lorsque le *katechon…*", 423-431.

Benedicto XVI, al percibir que dentro de la Iglesia, en su misma curia, el misterio de la iniquidad estaba muy activo, habría abdicado para remover el κατέχον/ων, desenmascarar así el poder ilegítimo y resituar a la Iglesia ante el problema decisivo de la escatología. Esta interpretación de Agamben manifiesta un largo recorrido discursivo que parte del texto fuente (2 Tes 2,3-12), se apoya en la recepción de Ticonio, y decodifica un hecho contemporáneo, la renuncia papal, como un acto de formidable relevancia política. Es interesante constatar que, si bien la interpretación de Ticonio estaba situada históricamente en las disputas entre donatistas y cecilianistas en las Iglesias africanas del siglo IV, la reapropiación de Agamben de esta tradición hermenéutica es coherente con el propósito original de la 2 Tesalonicenses: recalibrar la comprensión del presente a la luz de la venida del Señor para evitar el engaño de las fuerzas del mal, también activo —y divisivo— en la comunidad de salvación, y exhortar a una lúcida perseverancia ante los conflictos del presente.

En fin, este último ejemplo revela hasta qué punto es importante el fenómeno de la recepción para leer 2 Tes 2,1-17. Si nuestra hipótesis pseudoepigráfica es cierta, el autor primero ya creó el texto en su origen como un modo de apropiarse y reorientar la incipiente tradición paulina para afrontar los problemas de su *ekklesia*, en su caso, la convulsión comunitaria que generaba la creencia de que el día del Señor había llegado. Así pues, el autor recibió las ideas escatológicas de la 1 Tesalonicenses y elaboró a partir de ellas un nuevo texto epistolar para que Pablo siguiera conversando, después de muerto, con sus iglesias y así responder a los nuevos problemas que les surgían. Es lo que continuaron haciendo Ireneo, Orígenes, Ticonio o Agustín: retomar la tradición paulina, asumirla creativamente y producir nuevos textos a partir de los antiguos para ayudar a sus Iglesias a afrontar sus crisis coetáneas. Los filósofos actuales se insertan en esta historia de la recepción de 2 Tesalonicenses en vista de afrontar las aporías políticas contemporáneas. Sin embargo, la mayoría de ellos ya no reconocen la inspiración del texto (aunque de manera implícita aprovechan su autoridad tradicional), ni escriben desde el convencimiento de pertenecer a la comunidad mesiánica (aunque a veces su destino les parezca altamente significativo, como se ve en la reflexión de Agamben). Es preciso tomar conciencia y discernir las consecuencias de esta doble dinámica de continuidad y discontinuidad en la reapropiación actual del *katechon*. De ahí que nuestro artículo haya intentado explicar el primer sentido del *katechon* para que la tradición paulina siga siendo significativa hoy.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.

Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.

Antón Pacheco, José Antonio. "Algunos aspectos de la hermenéutica en la Antigüedad". *Isidorianum* 10 (2001): 403–429. doi:10.46543/ISID.0210.1056.

Atkinson, Kenneth. "The 'Man of Lawlessness' as an Eschatological Enemy in 2 Thessalonians and Its Second Temple Period Jewish Background". En *Receptions of Paul during the First Two Centuries*, editado por Frantisek Abel, 203–221. Minneapolis: Lexington/Fortress, 2023.

Ayán Calvo, Juan José. *Fuentes Patrísticas. Vol. 1*. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.

Becker, Eve-Marie. "ὡς δι' ἡμῶν in 2 Thes 2.2 als Hinweis auf einen verlorenen Brief". *New Testament Studies* 55 (2009): 55–72. doi:10.1017/S0028688509000034.

Berding, Kenneth. *Polycarp and Paul: An Analysis of their Literary & Theological Relationship in Light of Polycarp's Use of Biblical & Extra-Biblical Literature*. VCSup 62. Leiden: Brill, 2002.

Blanton, Ward. "Paul and Contemporary Philosophy". En *The Oxford Handbook of Pauline Studies*, editado por M. V. Novenson y R. B. Batlock, 1–23. Oxford: Oxford University Press, 2022.

Boer, Roland. "Stalin's Biblical Hermeneutics: From 2 Thessalonians 3 to Acts 4". *Journal of the Bible and Its Reception* 4 (2017): 71–89. doi:10.1515/jbr-2017-2003.

Bruce, F. F., y S. Kim. *1 & 2 Thessalonians*. 2.ª ed. WBC 45. Grand Rapids: Zondervan, 2023.

Cacciari, Massimo. *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*. Milán: Adelphi, 2013.

Christias, Panagiotis. *Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katéchontique*. París: Vrin, 2014.

Gil Arbiol, Carlos. *Escritos paulinos*. Estella: Verbo Divino, 2024.

Gignac, Alain. "Lorsque le katechon permet de repenser le politique. Discussion critique d'une thèse de Georgio Agamben en regard de la discursivité de 2 Th 2.1–17". *New Testament Studies* 66 (2020): 406–432. doi:10.1017/s0028688519000493.

Granados Rojas, Juan Manuel. "From Submission to Love: Understanding the Motivations in Romans 13:1-10". *Isidorianum* 33 (2024): 207–233. doi:10.46543/ISID.2433.1057.

Krentz, Edgar. "A Stone that Will Not Fit: The Non-Pauline Authorship of Second Thessalonians". En *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, editado por J. Frey et al., 439–470. WUNT 246. Tubinga: Mohr Siebeck, 2009 (orig. 1983).

Kusio, Mateusz. *The Antichrist Tradition in Antiquity: Antimessianism in Second Temple and Early Christian Literature*. WUNT II/532. Tubinga: Mohr Siebeck, 2020.

Løland, Ole Jakob. *El apóstol de los ateos. Pablo en la filosofía contemporánea*. Madrid: Trotta, 2023.

Malherbe, Abraham J. *The Letters to the Thessalonians*. Anchor Bible 32B. Nueva York: Doubleday, 2000.

Marcus, Joel. *Mark 8–16*. New Haven: Yale University Press, 2009.

Menken, Maarten J. J. *2 Thessalonians*. Londres: Routledge, 1994.

Metzger, Paul. *Katechon. II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens*. BZNW 135. Berlín: De Gruyter, 2005.

Metzger, Paul, y Markus Mühling. "Katechon". En *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 15, 80–85. Berlín: De Gruyter, 2017.

Najman, Hindy. "How to Make Sense of Pseudonymous Attribution. The Cases of 4 Ezra and 2 Baruch". En *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, editado por Matthias Henze, 308–336. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

Nicholl, Colin R. *From Hope to Despair in Thessalonica: Situating 1 and 2 Thessalonians*. SNTS.S 126. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Nicklas, Tobias. *Der Zweite Thessalonicherbrief*. KEK 10/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

Nicklas, Tobias, y Michael Sommer. "'Der Tag des Herrn ist schon da' (2 Thess 2:2b) — Ein Schlüsselproblem zum Verständnis des 2. Thessalonicherbriefs". *HTS Teologiese Studies* 71 (2015): 1–10. doi:10.4102/hts.v71i1.2874.

Parrilla Martínez, Desiderio. "La polémica de la teología política y su vigencia actual". *Cauriensia* 14 (2019): 387–405. doi:10.17398/2340-4256.14.387.

Pereira-Delgado, Álvaro. *1 Corintios*. Madrid: BAC, 2017.

Pereira-Delgado, Álvaro. *2 Corintios*. Madrid: BAC, 2026 (en imprenta).

Ratzinger, Joseph. "Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im *Liber Regularum*". *Revue d'Études Augustiniennes* 2 (1956): 173–185.

Redalié, Yann. *Deuxième épître aux Thessaloniciens*. CNT 2ª serie, 9c. Ginebra: Labor et Fides, 2011.

Röcker, Fritz W. *Belial und Katechon: Eine Untersuchung zu 2Thess 2,1–12 und 1Thess 4,13–5,11*. WUNT II/262. Tubinga: Mohr Siebeck, 2009.

Thiselton, Anthony C. *1 & 2 Thessalonians Through the Centuries*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

Wanamaker, Charles A. *The Epistles to the Thessalonians*. NIGTC. Carlisle: Paternoster, 1990.

Álvaro Pereira-Delgado
Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla
C/ Cardenal Bueno Monreal, 43
41013 Sevilla (España)
https://orcid.org/0000-0002-7124-0162

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 825-846, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.825

EL SACRO IMPERIO ROMANO, EL EMPERADOR DE LOS ÚLTIMOS TIEMPOS Y EL *KATECHON*

THE HOLY ROMAN EMPIRE, THE EMPEROR OF THE LAST DAYS AND THE KATECHON

MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA
Universidad CEU San Pablo

Recibido: 15/03/2025 Aceptado: 21/04/2025

RESUMEN

El mito medieval del Emperador de los Últimos Tiempos, estrechamente vinculado conceptualmente con el arquetipo paulino del *Katechon*, jugó un papel importante en las narrativas propagandísticas y la profecía política del Sacro Imperio Romano a partir de mediados del siglo XII. En concreto, la teología política de la Monarquía universal cristiana como heredera de Roma estuvo vinculada con la escatología del *Katechon*. En este ensayo abordaremos tres momentos en los que el mito del Emperador de los Últimos Tiempos jugó un papel destacado en el discurso imperial: el periodo de los Hohenstaufen, la revolución romana de Cola di Rienzo y la época de los primeros Habsburgo.

Palabras clave: *Katechon*, Emperador de los Últimos Tiempos, Profecía política, Hohenstaufen, Habsburgo, Sacro Imperio Romano, Monarquía universal.

ABSTRACT

The medieval myth of the Emperor of the Last Days, closely linked conceptually with the Pauline archetype of the *Katechon*, played an important role in the propaganda narratives and political prophecy of the Holy Roman Empire from the mid-twelfth century onwards. Specifically, the political theology of the Christian universal monarchy as the heir of Rome was linked to the eschatology of the *Katechon*. In this essay we will address three moments in which the myth of the Emperor of the Last Days played a prominent role in the imperial discourse: the period of the Hohenstaufen, the Roman revolution of Cola di Rienzo and the time of the first Habsburgs.

Keywords: Katechon, Emperor of the Last Days, Political Prophecy, Hohenstaufen, Habsburg, Cola di Rienzo, Holy Roman Empire, Universal Monarchy

I. INTRODUCCIÓN: EL *KATECHON* Y EL IMPERIO CRISTIANO MEDIEVAL

El gran filósofo austriaco Eric Voegelin vio una clara "conexión ontológica" y un "paralelismo de sentido" entre los fenómenos simultáneos de los primeros imperios universales y el surgimiento de las religiones salvíficas y las filosofías cosmológicas: "Una afinidad de sentido conecta sutilmente la creación de un imperio que pretende representar a la humanidad con la eflorescencia espiritual que reclama una humanidad representativa"[1]. Los ejemplos son numerosos: el Imperio Romano y el Cristianismo, el Imperio Persa Aqueménida y el Zoroastrismo, el Imperio Maurya y el Budismo, la China Han y el Confucianismo, el Califato de Damasco y el Islam… Ahora bien, estos antiguos imperios universales, nos advierte el propio Voegelin, "fueron imperios mundiales, no por la declaración arbitraria de los investigadores modernos, sino por su propia autointerpretación"[2].

Sobre esta *autointerpretación* de los imperios universales gira este artículo. En concreto sobre un aspecto del universalismo imperial: la autointerpretación de uno de esos imperios universales, el heredero medieval del Imperio Romano en Occidente, como un actor decisivo en la lucha entre el Bien y el Mal y en la salvación de la humanidad. Esto es, queremos abordar la dimensión escatológica

1 Eric Voegelin, "El Imperio mundial y la unidad de la Humanidad", *Política, Historia, Conciencia*, ed. Ch. R. Embry y G. Hughes (Guillermo Escolar, 2023), 106-07.

2 Voegelin, "El Imperio mundial…": 107.

y cosmológica del Sacro Imperio Romano medieval en conexión con el paradigma del *Katechon*.

Dentro de los imperios universales podemos distinguir una categoría específica que serían los *imperios cosmológicos*, aquellos que no sólo pretendieron ser universales y contener a la humanidad toda, sino que también pretendieron erigirse ellos mismos en el fin último de la civilización, encerrando el propio sentido del *Kosmos* (en el sentido griego) en su seno. Eran, por así decirlo, *imperios-mundo*. Como señala Eric Voegelin, estos primeros imperios universales eran eternos por vocación y "ensayos de creación de un mundo, que alcanzaba todos los niveles de jerarquía del ser"[3]. Los antiguos imperios mesopotámicos, el Egipto faraónico o la China Han son los mejores ejemplos de este modelo de eternidad cosmológica.

Obviamente, esto no es aplicable a un imperio cristiano. De hecho, los tratadistas medievales del Imperio operaron dentro de los límites de una teología política cristiana, unos límites que están muy claros: el Imperio, en un marco cristiano, no puede nunca ser ni eterno ni tampoco un fin en sí mismo (un *telos*) y, mucho menos, proveer de sentido a la Cristiandad. El Imperio medieval era profundamente cristocéntrico y, por consiguiente, su concepción era instrumentalista.

Ahora bien, sí se le podía otorgar al Imperio cristiano, sin incurrir en herejía, un papel decisivo en el gran drama escatológico del Milenio como instrumento de la Divina Providencia. Carl Schmitt lo ha explicado mejor que nadie: "Cada gran emperador de la Edad Media cristiana se ha mantenido fiel con toda la fe y conocimiento al *katechon*, y él también lo era. No es posible escribir una historia de la Edad Media sin ver y entender ese *factum* central"[4]. No obstante, remacha Schmitt en otro texto, "lo fundamental de este Imperio cristiano no es el hecho de que sea un Imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica (…) Únicamente el Imperio Romano y su prolongación cristiana explican la persistencia del eón y su conservación frente al poder avasallador del Mal. Esta luminosa creencia cristiana de los monjes germanos posee una fuerza histórica extraordinaria"[5].

3 Voegelin, "El Imperio mundial…": 115.

4 Carl Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958* (El Paseo Editorial, 2021), 80.

5 Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del 'Ius publicum europaeum'* (Comares, 2002), 23. Sobre el pensamiento apocalíptico de Schmitt, véase Adam Armin, "Carl Schmitt und die politische Apokalyptik", en *Zeit-Zeichen: Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit*, ed. G. C. Tholen y M. O. Scholl (Acta Humaniora, 1990), 97-107.

Un pensador que en España ha realizado una labor de reflexión metahistórica parecida a la de Eric Voegelin y Carl Schmitt ha sido el recientemente fallecido Dalmacio Negro. Este filósofo ha argumentado que a la configuración de Europa "contribuyeron en grado sumo la idealización de la antigua *Polis* y de Roma", además de ser "decisivos el Imperio medieval y la Iglesia". En lo tocante al Imperio medieval, lo describe como "una forma política que se decía heredera del Imperio Romano", pero que también estaba "íntimamente ligada al Cristianismo en tanto se justificaba como *Katechon* o dique frente al Anticristo: *Sacro Imperio*"[6].

A mi juicio, resulta significativo que, a la hora de pensar la vinculación con el Cristianismo del Sacro Imperio Dalmacio Negro se hiciera eco de la teoría schmittiana del Imperio medieval como encarnación en el orden político del *Katechon* paulino, "aquel que retiene al Anticristo" (el *misterio de iniquidad*: 2 Tesalonicenses, 7)[7]. Y es que pensar el Imperio en términos escatológicos no es, ni mucho menos, una obviedad. De hecho, pocos historiadores de las ideas actuales lo han hecho. Y, sin embargo, Dalmacio Negro, siguiendo a Carl Schmitt, había captado la importancia de esta cuestión.

Démosle la palabra a Carl Schmitt: "La historia de la Edad Media es la historia de una lucha *en torno* a Roma, no de una lucha *contra* Roma (…) El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el de *Kat-echon.* Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del Anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet,* según las palabras de San Pablo Apóstol en la segunda Carta de los Tesalonicenses, capítulo 2 (…) Incluso puede descubrirse aquí el signo de un período histórico. El imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea del *Kat-echon*"[8].

Contra lo que pudiera parecer, no estamos ante elucubraciones anacrónicas de la teología política de un pensador del siglo XX como Carl Schmitt. Lo cierto es que la sacralidad del Imperio medieval, el *Sacrum Imperium Romanum*, estuvo vinculada a su papel escatológico para no pocos autores medievales. En efecto, es posible documentar esta idea del Imperio Romano (el de Oriente y el de Occidente) como aquel que detiene al Anticristo en numerosos materiales textuales de la Edad Media bizantina y latina, sobre todo en el ciclo profético del 'Emperador de los Últimos Tiempos'.

6 Dalmacio Negro Pavón, "Lo que Europa debe al Cristianismo", *Verbo* 417/418 (2003): 733-734.
7 Véase Otto Betz, "Der katechon (the katechon)", *New Testament Studies* 9 (1963), 276-291.
8 Schmitt, *El Nomos*, 23-24.

Después del fin del paganismo en Roma, los *Oráculos Sibilinos*, un texto apócrifo que cristianizó una antigua tradición pagana romana, continuaron dando un significado escatológico a la figura del emperador romano. Gracias a su recepción en la Alta Edad Media, surgiría primero en Bizancio y luego en el Occidente latino el mito/profecía del Emperador de los Últimos Tiempos, íntimamente conectado con el *Katechon* paulino. Fue en el Bizancio asediado por los califas árabes del siglo VII, en concreto en el llamado *Pseudo-Methodius*, una profecía atribuida a Metodio de Patara, obispo y martir del siglo IV, donde eclosionó esta temática[9].

En el texto griego del *Pseudo-Methodius* leemos como un *basileus romaion*, un emperador romano durmiente[10], al que durante mucho tiempo se había creído muerto, despierta de su letargo para vencer a los musulmanes, devastando sus tierras con el fuego y la espada. Prefigurando las posteriores Cruzadas, el Emperador de los Últimos Tiempos se dirige, en una marcha triunfal, hacia Jerusalén para esperar allí la temida aparición del Anticristo[11]. Pero para que se produzca el reinado del 'misterio de iniquidad' (*mysterium iniquitatis*), primero tiene que retirarse el que lo contiene, el *Katechon*. Por consiguiente, el Pseudo-Metodio, quizá el primero en identificar *Katechon* e Imperio, tiene que retirar al Emperador de la escena. Así, en su momento triunfal, tras haber entrado en Jerusalén, el Emperador de los Últimos Tiempos coloca humildemente su corona sobre la cruz del Gólgota, renunciando al Imperio, para morir a continuación y dar inicio al reinado del Anticristo. Por supuesto, esto no es más que la antesala de la Segunda Venida de Cristo, pero esto no nos ocupa ahora.

En el siglo VIII el *Pseudo-Methodius* fue traducido al latín en la Galia franca y el mundo carolingio, testigo de la restauración en la Navidad del 800 del Imperio Romano en Occidente en la persona de Carlomagno, comenzó a reelaborar enseguida el mito, 'desbizantinizando', por así decirlo, al Emperador de los Últimos Tiempos[12].

Una profecía política que hasta ese momento resultaba inservible en el Occidente latino por no haber un *Imperator* al que aplicársela se convirtió en una fuente de enorme valor para la apología de la monarquía. Los primeros autores

9 Norman Cohn, *En pos del Milenio* (Alianza, 1981), 29-30. Para las últimas investigaciones sobre el origen del mito, véase Christopher Bonura, "When Did the Legend of the Last Emperor Originate? A New Look at the Textual Relationship between the Apocalypse of Pseudo-Methodius and the Tiburtine Sibyl", *Viator* 47 (3) (2016), 47-100.

10 En la traducción latina esto se tradujo como *Rex Grecorum sive Romanorum*, indicando su doble condición de emperador romano y monarca griego.

11 Cohn, *En pos del Milenio*, 31.

12 Cohn, *En pos del Milenio*, 70-71.

en hacer incursiones en este sentido fueron dos monjes benedictinos: el Obispo Haimo de Halberstadt (†853) en su comentario de la Segunda Epístola a los Tesalonicenses y el Abad Adso de Montier-en-Der (†992) en su carta a la Reina Gerberga (*Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi*)[13].

Pero no nos vamos a detener aquí en los complejos avatares de la profecía del Emperador de los Últimos Tiempos entre su recepción en Occidente en el siglo VIII y el siglo XII. Nos vamos a centrar en el momento en el que este mito realmente salió del ámbito reducido de los *scriptoria* y bibliotecas monásticos para pasar al campo de la propaganda política y la imaginación de las masas. Y ese momento fue la segunda mitad del siglo XII.

II. *SACRUM IMPERIUM*: OTÓN DE FREISING Y EL KATECHON

La popularización del mito del Emperador de los Últimos Tiempos tiene mucho que ver con la figura carismática del Emperador Federico Barbarroja. Tradicionalmente se ha venido atribuyendo la divulgación de esta profecía al momento posterior a la muerte en la Tercera Cruzada del monarca alemán. Sirva como botón de muestra este pasaje de la obra referencial sobre el milenarismo medieval, *En pos del Milenio*: "Tan pronto como el Emperador Federico Barbarroja hubo perecido en la Tercera Cruzada en el año 1190 empezaron a aparecer profecías en Alemania que hablaban de un futuro Federico, quien, como Emperador de los Últimos Tiempos, completaría la obra dejada incompleta; un salvador escatológico que, liberando el Santo Sepulcro, prepararía el camino para la Segunda Venida y para el Milenio. Cuando, treinta años más tarde, fue colocada la corona imperial sobre la cabeza de Federico II, nieto de Barbarroja, estas profecías se le aplicaron confiadamente. De este modo, por primera vez la imagen del Emperador de los Últimos Tiempos se relacionó con el dirigente verdadero de un complejo territorial, centrado en Alemania, pero abarcando asimismo Borgoña y la mayor parte de Italia, conocido en el occidente como el Imperio Romano"[14].

Sin embargo, lo cierto es que la elaboración del mito del Emperador de los Últimos Tiempos en el entorno cortesano de los Hohenstaufen es anterior a la muerte en la Tercera Cruzada de Barbarroja. Sin ser historiador, Carl Schmitt

13 Sobre esto, véase Maurizio Rangheri, "La *Epistula ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi* di Adsone di Montier-en-Der e le sue fonti", *Studi Medievali* III, 14 (1973), 677-732; Pablo Ubierna, "Notes sur l'apocalyptique et l'eschatologie byzantines aux Xe-XIe siècles", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* [En ligne], 2 (2008).

14 Cohn, *En pos del Milenio*, 110.

supo verlo perfectamente. En efecto, el pensador alemán apunta al papel jugado por Otón de Freising, un obispo y monje cisterciense que era el tío abuelo del propio Federico Barbarroja[15].

Ciertamente, en la obra de este obispo cronista del siglo XII, casi un portavoz del pensamiento político de la corte imperial de los Hohenstaufen, encontramos la primera exposición sistemática 'oficial' del papel escatológico del Sacro Imperio. De hecho, parece que el propio Barbarroja se interesó mucho por la *Historia de duabus civitatibus* ('Historia de las dos ciudades') de Otón de Freising, solicitando a su tío una copia. Al no tener suficiente dominio del latín, el Emperador tuvo que encargar una traducción al alemán[16].

La obra de Otón de Freising era de interés para Barbarroja debido a que giraba en torno a un tema que le preocupaba: la 'resacralización' del *Reich*. Un Imperio al que los Papas de la Reforma Gregoriana habían desacralizado en el marco de la Querella de las Investiduras. Ciertamente esta fue una de las prioridades de los primeros años de reinado de Barbarroja. Formaba parte de su ambicioso programa de *renovatio Imperii*, donde el universalismo romano, el renacimiento de la jurisprudencia romana y un nuevo tipo de sacralidad imperial estaban interrelacionados. Cuando se produjo el ascenso al trono de Federico Barbarroja, la monarquía alemana estaba seriamente debilitada y fue necesario reconstruir los fundamentos de su autoridad. Este programa de *renovatio imperii* fue la respuesta de Barbarroja a este desafío, una respuesta basada primordialmente en la idea de *romanitas*, una "concepción inequívoca de la continuidad histórica" con la antigua Roma[17].

A diferencia de la tradición bizantina, desde Carlomagno hasta Conrado III, las cancillerías imperiales y reales del Occidente latino "eran generalmente reacias a atribuir una sacralidad al monarca o al reino". En marzo de 1157, Barbarroja rompió por completo con esta tradición cuando proclamó que el Imperio Romano era un *Sacrum Imperium* ('Imperio Santo/Sagrado') y una *diva res publica* ('Estado bendito')[18]. Esta denominación *de Sacrum Imperium* era novedosa

15 "Surge con frecuencia el presentimiento de que el mundo es viejo y se aproxima a su ocaso; esta idea domina, por ejemplo, una parte de la obra histórica de Otón de Freising. Ello también formó parte de la visión histórica cristiana antes mencionada, que sólo considera el Imperio como una barrera contra el Anticristo, un *Kat-echon*" (Schmitt, *El Nomos*, 54).

16 Sobre Otón de Freising, véase Charles Ch. Mierow, "Bishop Otto of Freising: Historian and Man", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80 (1949), 393-402.

17 Robert L. Benson, "Political *Renovatio*: Two Models from Roman Antiquity", en *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. I. Benson, G. Constable y C. D. Lanham (University of Toronto Press, 1991), 360 y 371.

18 Benson, "Political *Renovatio*…": 363.

y, sin embargo, antigua, pues, por un lado, imitaba la sacralidad de las instituciones romanas y, sin embargo, por otro lado, trazaba una línea divisoria nítida entre el *Sacrum Imperium* y la *Sancta Romana Ecclesia*. En la evaluación de Walter Ullmann, "en más de un sentido puede la descripción (como *Sacrum Imperium*) ser vista como un renacimiento del antiguo imperio romano secular (...) La secularización del gobierno en este contexto significó la desacralización del gobernante en el sentido eclesiológico contemporáneo y su 'sacralización' en el sentido del Derecho romano"[19].

La continuidad con los Césares de la antigua Roma se estableció a través de la figura de Carlomagno. Para realzar el estatus sagrado de la dignidad imperial, Barbarroja obtuvo en 1165 del antipapa Pascual III la canonización del refundador franco del Imperio Romano, ampliamente percibido como un dechado de virtudes regias. Esta canonización fue ideada por su erudito canciller, Rainaldo de Dassel, la eminencia gris de la *renovatio imperii* federiciana y "el miembro más fanático" del círculo de Barbarroja[20]. Rainaldo, que también era Arzobispo de Colonia, dispuso el traslado del cuerpo de Carlomagno desde su cripta en Aquisgrán para ser venerado como un santo, "una señal muy clara" de que el Emperador franco no sólo era considerado por la corte de los Hohenstaufen como el predecesor de Federico, sino también de que Barbarroja quería ser percibido en Europa como el "verdadero defensor" de la tradición imperial carolingia contra reclamaciones similares de la Francia de los Capeto[21].

Pero volvamos a Otón de Freising. El obispo cronista estaba convencido de que estaba viviendo los Últimos Tiempos y expuso en su *Historia de duabus civitatibus* sus teorías sobre la lucha de las dos ciudades, la *Civitas Dei* y la *Civitas Diaboli*, y la venida del Anticristo. A este respecto, se puede aventurar, como ha hecho Peter Munz, que, al leer el libro escrito por su tío, "Federico Barbarroja, ya familiarizado con la antigua profecía, vio confirmada su creencia de que él iba a ser el Emperador de los Últimos Tiempos"[22].

En este sentido, resulta significativo el hecho de que el *Ludus de Antichristo*, una obra de teatro litúrgico en verso latino escrita alrededor de 1160 en el monasterio benedictino de Tegernsee (Baviera), también se hiciera eco de la profecía del último Emperador con motivo de la coronación imperial del propio

19 Walter Ullmann, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism* (Cornell University Press, 1977), 46.

20 Horst Furhmann, *Germany in the High Middle Ages (c. 1050-1250)* (Cambridge University Press, 1986), 154.

21 Furhmann, *Germany*, 154.

22 Peter Munz, *Frederick Barbarossa. A Study in Medieval Politics* (Eyre & Spottiswoode, 1969), 31.

Federico Barbarroja en 1152. Se ha sugerido incluso que esta pieza litúrgica estaba destinada a ser representada un día ante el propio soberano alemán[23], lo que no sabemos a ciencia cierta si llegó a suceder.

En el *Ludus de Antichristo*, el último Emperador, identificado como un monarca alemán, se convierte en el señor del mundo (*dominus mundo*) después de conquistar sucesivamente el Imperio Bizantino, Francia y Jerusalén antes de ser derrotado por el mismo Anticristo[24]. En un pasaje significativo, el último Emperador envía tres emisarios a tres reyes de la Cristiandad para exigir sumisión y para ello sus enviados hacen siempre la misma declaración altisonante: "Deberíais estar sujeto a la jurisdicción de Roma" (*ius romanum*)[25].

Ahora bien, en cuanto a la integración en la campaña de propaganda imperial del *De duabus civitatibus*, había un problema: esta monumental historia universal terminada por Otón de Freising en el año 1146, seis años antes del acceso al trono de su sobrino, era un texto escatológico que anunciaba la inminente venida del Anticristo y proponía como único antídoto el ascetismo monástico, la abnegación religiosa y la Cruzada[26].

Probablemente debido a ello, la copia de su crónica que Otón de Freising envió a su sobrino, el Emperador, fue una versión revisada, lo que hoy llamaríamos una segunda edición. Cuando envió esta copia a la corte imperial, iba acompañada de una carta al Canciller Rainaldo de Dassel. En la carta, Otón desarrolla la profecía bíblica del Libro de Daniel de los cuatro imperios universales, terminando con esta observación apocalíptica: "He mostrado en esta obra cómo cada imperio fue suplantado por otro imperio hasta la época del Imperio de los romanos, creyendo que el cumplimiento de lo que se dice de ese imperio –esto es, que será algún día completamente destruido por una piedra tallada en una montaña –, no debe esperarse que ocurra antes del final de los tiempos"[27]. De

23 Anne A. Latowsky, *Emperor of the World: Charlemagne and the Construction of Imperial Authority, 800–1229* (Cornell University Press, 2013), 171; Furhmann, *Germany*, 156; véase Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (Columbia University Press, 1998).

24 *Ludus de Antichristo*, vv. 53-54, 105-06, y 114 ff.; Furhmann, *Germany*, 156; Benson, "Political *Renovatio*…": 378.

25 *Ludus de Antichristo*, vv. 64-64; Benson, "Political *Renovatio*…": 376.

26 John O. Ward, "Some Principles of Rhetorical Historiography in the Twelfth Century", en *Classical Rhetoric and Medieval Historiography,* ed. E. Breisach (Medieval Institute Publications, 1985), 111 y 115-16; Munz, *Barbarossa*, 132.

27 Otón de Fresing, *Historia de Duabus Civitatibus*, Dedicatoria, ed. Ch. Ch. Mierow, en *The Two Cities* (Columbia University Press: 2002), 91.

este modo, el obispo cisterciense vinculaba el fin de los tiempos con el final del Sacro Imperio (concebido como la continuación directa del Imperio Romano).

Se ha argumentado que la interpretación de Otón de la profecía de Daniel era que esa "gran piedra no tallada por manos humanas" era la Iglesia misma, y que el Imperio Romano, trasladado en aquel entonces a los pueblos germánicos, era ese "coloso de la monarquía mundial"[28], que iba a ser destruido por la piedra. Sea como fuere, el sombrío final de la carta al Canciller Rainaldo puede relacionarse plausiblemente con la profecía del último Emperador.

No obstante, en una obra posterior, una biografía de su sobrino, la llamada *Gesta Friderici imperatoris*, Otón de Freising intentó matizar algo el tono sombrío de su *De duabus civitatibus* e introdujo un rayo de luz en las tinieblas anteriormente descritas en la forma de la vida gloriosa de un último gran emperador romano antes de la llegada del Anticristo, el reinado del propio Barbarroja[29]. Otón hizo uso ahora del antiguo *topos* de la universalidad de la monarquía imperial romana de una manera similar a lo que Virgilio, Suetonio y Orosio habían escrito sobre la *Pax romana* de la época de Augusto, vinculando el reinado de su sobrino Barbarroja con un tiempo de paz universal dispuesto por la divina Providencia[30].

En este nuevo panorama descrito por Otón de Freising, la querella entre el Papado y el Imperio ocupó su lugar, no ya como un campo de pruebas para la lucha escatológica del *sacerdotium* con el *regnum*, como en sus primeras obras, sino como "un episodio desgraciado del cual el Imperio emergió recuperando gradualmente su antiguo poder y avanzando hacia una serenidad desconocida hasta entonces bajo la égida de Barbarroja, alcanzando una preeminencia tal que incluso el bárbaro o el griego fuera de sus fronteras temblaban ante el peso de su autoridad"[31].

El día de Navidad del año 1194, el nieto de Barbarroja, Federico II, nacía en una pequeña ciudad de la Marca de Ancona llamada Iesi, lugar que pronto se convertiría en el Belén del gibelinismo italiano. Como señala Fulvio delle Donne, este fue "un evento que los contemporáneos saludaron enseguida como

28 Otón de Fresing, *Historia de Duabus Civitatibus*, II, 51; Ullmann, *Medieval Foundations*, 65.
29 Munz, *Barbarossa*, 134-38.
30 Latowsky, *Emperor*, 142.
31 Karl F. Morrison, "Otto of Freising's Quest for the Hermeneutic Circle", *Speculum* 55 (2) (1980), 233.

excepcional"[32]. En efecto, tras nueve años de matrimonio infecundo, el Emperador Enrique VI, el hijo de Federico Barbarroja, y Constanza de Hauteville, heredera de los soberanos normandos de Sicilia, engendraron su primer y único hijo, aquel Federico que parte del orbe cristiano reconocería como el César profetizado en los vaticinios, el Emperador de los Últimos Tiempos (así lo saludó Godofredo de Viterbo en su *Gesta Heinrici VI*)[33], aquel que – según la predicción de la Sibila Tiburtina – volvería a unificar Oriente y Occidente y traería una edad de oro de paz al mundo, similar a la de Augusto (así lo pronosticó Pedro de Éboli en un poema)[34].

En cierto sentido, estas grandes expectativas no quedaron defraudadas, al menos en lo tocante a la espectacularidad de su reinado. No en vano, Federico II fue conocido por sus coetáneos como el *stupor mundi* y el *immutator mirabilis* y fue el último soberano cristiano coronado en el Santo Sepulcro de Jerusalén. Pero para sus numerosos enemigos sería el Anticristo, la bestia demoníaca portadora de terribles calamidades apocalípticas[35].

Fulvio delle Donne ha subrayado el uso calculado que hizo Federico II de las profecías en torno a su figura: "El propio Emperador contribuyó de forma decisiva a la formación de su propio mito, también a su identificación con la figura demoníaca del Anticristo. Probablemente, cada gesto, cada acción suyos, eran pensados de tal manera que podían ser interpretados tanto como obra del Mesías enviado en la Tierra como representante de Dios, cuanto como obra del Anticristo, la bestia demoníaca que llevaría a la disolución de la Cristiandad. Cuando hizo la Cruzada, su ingreso triunfal en Jerusalén pudo verse bien como el del Emperador del fin de los tiempos, bien como la realización del Reino del Anticristo, también anunciada por los vaticinios, y confirmada por las interpretaciones bíblicas pseudo-joaquinitas, que fijaban en 1260 su advenimiento"[36].

En 1250 el Emperador Federico II murió excomulgado y maldecido por el Papa. Identificado por varios pontífices con el Anticristo, ciertamente fue el último emperador alemán medieval que pudo aspirar a la hegemonía geopolítica en Europa. A su muerte, el sueño gibelino de una Europa gobernada por los Hohenstaufen se esfumó y el Sacro Imperio entró en el caos del Interregno. Su

32 Fulvio delle Donne, "El Emperador y el Anticristo: La propaganda política en el siglo XIII", *Res Publica Litterarum* 10 (2005), 3.

33 Delle Donne, "El Emperador…": 3.

34 Delle Donne, "El Emperador…": 3-5.

35 Delle Donne, "El Emperador…": 3.

36 Delle Donne, "El Emperador…": 15.

fallecimiento resultó catastrófico no sólo para los gibelinos italianos, sino también para los franciscanos heterodoxos, que lo habían identificado con el Emperador de los Últimos Tiempos de las profecías milenaristas del abad cisterciense Joaquín de Fiore.

Empezaron entonces a circular en el sur de Italia y en Alemania todo tipo de leyendas populares sobre el emperador fallecido. Por ejemplo, se habría escuchado en Sicilia una misteriosa voz diciendo en latín *vivit et non vivit* ("el emperador vive y no vive") y un monje siciliano habría visto al difunto Federico II entrar en los cráteres del Etna mientras un ejército de caballeros, su escolta, descendía hacia el mar[37].

Aunque para el monje siciliano esto significaba que, sin duda, Federico II había ido directamente al infierno, otros lo interpretaron de otro modo. El volcán Etna era considerado en las leyendas populares de Sicilia tanto una de las puertas de entrada al Infierno como una morada de los héroes del pasado. Al tomar Federico II su lugar entre ellos se convirtió para sus seguidores en un emperador durmiente, alguien que, al igual que el Rey Arturo de la Materia de Bretaña, debía regresar un día de entre los muertos como un salvador. Si bien es cierto que, tras una efímera revuelta en torno a un impostor que se hizo pasar por él, en Sicilia pronto perdió su fuerza de atracción la leyenda de un Federico II durmiente, en Alemania siguió fascinando a generación tras generación, siendo sustituido en el imaginario colectivo el Etna por el Kyffhäuser (Turingia) como el lugar oculto en la montaña donde el emperador dormiría durante siglos esperando su momento[38].

III. COLA DI RIENZO Y EL EMPERADOR DE LOS ÚLTIMOS TIEMPOS

Cola di Rienzo, autoproclamado Tribuno de Roma en 1347, fue un revolucionario, un líder visionario cuyos avatares fueron más propios de la Atenas de Pericles o la Roma de los Hermanos Graco que de la Edad Media. Hizo de la restauración de la antigua República romana la misión de su vida. Pero, por otro lado, también se dio en él una clara tendencia milenarista. En efecto, en Cola hallamos una singular mezcla entre "la nostalgia por la austera democracia que la República romana de los tiempos de Catón había encarnado, y la inclinación,

37 Delle Donne, "El Emperador…": 15; Cohn, *En pos del Milenio*, 112.

38 Cohn, *En pos del Milenio*, 112. En el *legendarium* alemán medieval, el emperador Federico Barbarroja también reposaría en el Kyffhäuser. De hecho, allí el Káiser Guillermo II haría levantar un monumento a Barbarroja y a su propio padre, Guillermo I, a finales del siglo XIX.

compartida con los frailes franciscanos espirituales, por los sueños igualitaristas y mesiánicos del *Evangelio Eterno* de Joaquín de Fiore". De este modo, en sus decretos contra los privilegios de los nobles "había un sello de pureza democrática", al mismo tiempo que prohibía, al estilo de un Savonarola, la blasfemia, las apuestas y todo tipo de corruptelas[39]. En este sentido, hay quien ha querido ver en el mesianismo político de Cola di Rienzo y sus constantes invocaciones al Espíritu Santo un milenarismo apocalíptico de inspiración Joaquinita[40]. No en vano, el Tribuno veía en su empresa de resurrección de la grandeza de Roma un episodio escatológico que formaba parte del advenimiento de la profetizada Quinta Monarquía del fin de los tiempos[41]. En definitiva, la ideología personal de Cola se podría definir como una compleja mezcla de la antigua Roma y el Espíritu Santo[42].

Tras ser derribado por un movimiento de reacción aristocrática, el Tribuno romano pasó unos meses oculto como un penitente en medio de un grupo de eremitas en los Montes Abruzos, creyendo vivir el fin de los tiempos. Se produjo entonces un cambio en Cola di Rienzo. El romanismo cedió espacio en su alma al milenarismo franciscano. Y la República al Imperio. Siguiendo los pasos de Dante, Cola di Rienzo verá ahora en el Sacro Imperio, en concreto en la figura del Emperador Carlos IV de Bohemia, su última esperanza para la causa de la restauración de la grandeza de Roma.

De hecho, cuando abandone los Abruzos y busque asilo en la corte imperial en Praga, Cola se consagrará a escribir unos comentarios de la *Monarchia* de Dante, la apología por excelencia del Imperio medieval. En estos comentarios latinos, el Tribuno hizo suya la afirmación del poeta florentino de que sólo el Imperio podía traer la paz a Italia y a la humanidad toda[43]. La República romana cedía así paso al Imperio como la forma política que posibilitaría el renacimiento de la Urbe y la unificación de Italia. Era esta, en realidad, una evolución personal

39 Michel Mollat y Philip Wolff, *The Popular Revolutions of the Late Middle Ages* (Allen and Unwin, 1973), 99 y 101.

40 Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachinism* (Oxford University Press, 1969), 318; Viktor Klemperer, "Petrarcas Stellung zu Humanismus und Renaissance", *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 141 (1921), 228-29.

41 Alexander Lee, *Humanism and Empire. The Imperial Ideal in Fourteenth-Century Italy* (Oxford University Press, 2018), 116.

42 Andrea Giardina y André Vauchez, *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini* (Laterza, 2000), 50.

43 Lee, *Humanism and Empire*, 129; véase Pier Giorgio Ricci, "Il commento di Cola di Rienzo alla *Monarchia* di Dante", *Studi Medievali*, tercera serie, 6 (2) (1965), 665-708.

muy parecida a la del propio Dante, quien sólo durante su amargo exilio vino a sustituir a su amada Florencia por el Imperio como su referente político.

De hecho, fue el Cola di Rienzo del exilio el que arrastró a un antes escéptico Petrarca a sus posiciones proimperiales. Si, en el año 1347, Petrarca todavía no compartía la visión del Tribuno de una revolución romana precursora de una restauración del Imperio romano, en cambio, tras la caída y el exilio de Cola di Rienzo, "el pensamiento político Petrarca adoptó una nueva orientación y, en los años que siguieron al colapso del *Buono Stato*, transfirió sus esperanzas de *renovatio Romae* del pueblo romano al Sacro Imperio Romano"[44]. Este cambio en Petrarca marcó tendencia, pues no pocos humanistas del *Trecento y* el *Quattrocento* siguieron sus pasos en esta sustitución del republicanismo cívico por el Imperio[45].

En lo que Cola di Rienzo llegó a superar en *gibelinismo* a Petrarca e incluso al propio Dante fue en su vinculación del Imperio con la salvación de la humanidad. Durante su etapa como eremita en los Montes Abruzos había hallado santuario junto a una comunidad de *Fraticelli* excomulgados en la Montaña de Maiella. Allí Cola cayó bajo la influencia de su líder, el eremita visionario Angelo da Monte Volcano[46], quien alentó en el Tribuno su tendencia latente al milenarismo, una tendencia que la inmensa mortandad de la Peste Negra, que parecía ser uno de los cuatro jinetes del Apocalipsis, había también contribuido a acentuar[47].

De este modo, Cola di Rienzo comenzó a ver en el Imperio no sólo un instrumento providencial para devolver la gloria y la paz a su ciudad natal y a Italia, sino también un actor decisivo en la economía de la salvación. Carlos IV ya no era para él sólo el nuevo César cantado por Dante, también era el Emperador de los Últimos Tiempos, aquel que, junto al profetizado Papa Angélico, inauguraría la Sexta Edad y vencería al Anticristo[48]. De hecho, fue a instancias del propio eremita Angelo da Monte Volcano el que, finalmente, Cola abandonara su escondite en los Montes Abruzos en el Verano del año 1350 y recorriera mil kilómetros para pedir ser recibido en Praga por Carlos IV, el que creía Emperador de los Últimos Tiempos[49]. Seis años después, Petrarca haría el mismo viaje

44 Lee, *Humanism and Empire*, 133.
45 Lee, *Humanism and Empire*, 209.
46 También conocido como Angelo da Montecielo.
47 Ronald G. Musto, *Apocalypse in Rome. Cola di Rienzo and the Politics of the New Age* (University of California Press, 2003), 258-59 y 268.
48 Lee, *Humanism and Empire*, 131.
49 Musto, *Apocalypse*, 269 y 286.

como embajador de los Visconti, sorteando grandes peligros en los bosques alemanes como cuenta en una de sus cartas[50].

Al poco, Cola di Rienzo fue finalmente recibido por el Emperador. Era el 1 de Agosto de 1350. Así da cuenta el *Anónimo Romano* del florido discurso que pronunció el Tribuno en esa ocasión: "Serenísimo Príncipe, a quien se os ha concedido la gloria del mundo entero. Yo soy ese Cola a quien Dios dio la gracia de poder gobernar Roma y su distrito en paz, libertad y justicia (…) Puse freno a la arrogancia de los poderosos y puse fin a muchas iniquidades, pero no soy más que un gusano, un hombre débil, una mala hierba como todas las demás (…) Soy de vuestro linaje, el hijo natural del valiente Emperador Enrique. Con vos busco refugio. Bajo vuestras alas me cobijo (…) Y así es como debe de ser, porque vos sois el Emperador y vuestra espada ahuyenta a los tiranos. He aquí la profecía del Hermano Angelo da Monte Volcano, en la Montaña de Maiella. Dice que el águila matará a los cuervos"[51].

Evidentemente, el águila era el símbolo del Imperio y los cuervos el de los tiranos. Se puede comprender que, en el marco del milenarismo de los *Fraticelli*, reavivado por la Peste Negra, un eremita visionario viera en el emperador reinante la encarnación de la profecía del Emperador de los Últimos Tiempos.

IV. FEDERICO III Y EL AIEOU: EL SUEÑO MILENARISTA DE UNA MONARQUÍA UNIVERSAL

El 19 de marzo del año 1452 Federico III de Austria era solemnemente ungido y coronado *imperator romanorum* en la basílica de San Pedro del Vaticano por el Papa Nicolás V. No fue una coronación más. De hecho, era la última coronación imperial que tendría jamás lugar en la ciudad de Roma. Ningún otro emperador alemán pudo seguir los pasos de Carlomagno, ya que su hijo Maximiliano no llegaría a ser coronado por el Papa y su nieto Carlos V sería coronado por Clemente VII en Bolonia en 1530. Después ya no habría ninguna otra coronación imperial a manos de un Pontífice.

Sin ser un monarca escritor del rango del emperador Carlos IV, autor de una autobiografía en latín (*Vita Karoli IV*), o un monarca bibliófilo como Carlos V de Francia, lo cierto es que Federico de Austria tenía indudables inquietudes intelectuales que quedaron reflejadas en un libro de notas (*Notizbuch*) autógrafo

50 Musto, *Apocalypse*, 270.
51 *Anónimo Romano*, XXVII; Musto, *Apocalypse*, 276.

que comenzó a escribir muy joven en 1437, unos meses después de su regreso de una peregrinación a Jerusalén. En este libro secreto de notas, preservado en la Biblioteca Nacional de Viena (Cod. Vindob. Palat. 2674), además de una serie de reflexiones personales de todo tipo, el futuro emperador bosquejaba sus sueños imperiales tres años antes de ser elegido Rey de Romanos (2 de Febrero de 1440)[52].

Su temprana ambición imperial y dinástica ha quedado perfectamente reflejada en las arcanas elucubraciones que plasmó en el *Notizbuch*. Al comienzo de éste (fol. 1*r), de su propia mano, encontramos distintas variaciones del acróstico latino A.E.I.O.U que él mismo terminaría por establecer como divisa de la Casa de Austria. Las dos variaciones principales del acróstico, que Federico mantuvo en secreto y no serían desveladas hasta su muerte, eran *Austriae Est Imperare Orbi Universo* (en latín) y *Als Erdreich Ist Osterreich Underthan* en alemán. En lengua española vendría a significar "a Austria le corresponde imperar sobre el orbe universo"[53].

Con todo, no está suficientemente claro si Federico III tomó esta divisa de alguna otra fuente o se le ocurrió a él. Ciertamente, Dante la usa en el *Convivio* (IV, 6) en tanto que un símbolo arcano de *auctoritas* política de raíz filosófica: *È dunque da sapere che autoritade` non è altro che `atto d`autore´… sì che veramente imagina questa figura: A, E, I, O, U, la quale è figura di legame*[54]. Un siglo y medio antes de Dante, el obispo inglés Juan de Salisbury en su influyente tratado *Metalogicon* (I, 3), también mencionaba que el acróstico AEIOU denotaría en numerología sagrada los cinco poderes que pertecen por derecho a los reyes (*potestates vocalium quinque iura regnorum*). Como apuntan Lhotsky y Ladner, no es descartable que Federico III fuera consciente de estas lecturas previas del acróstico, si bien no hay forma de saberlo con certeza[55].

Calificada por un historiador como "una fórmula gnóstica al servicio de una loca ambición imperial"[56], lo cierto es que la divisa AEIOU alcanzaría un gran éxito a través de los siglos. En efecto, siempre acompañada del emblema de un águila imperial (*AIETOU* en griego significa "lo que pertenece al águila", algo

52 Gerhart Ladner, "The Middle Ages in Austrian Tradition: Problems of an Imperial and Paternalistic Ideology", *Viator* 3 (1972), 445.

53 Alphons Lhotsky, "*AEIOV*: Die Devise Kaiser Friedrichs III. und sein Notizbuch", *Mitteilungen des Osterreichische Institut für Geschichtsforschung* 60 (1952), 155. Además de estas dos variaciones principales, en el *Notizbuch* (fol 2r) entontramos diferentes combinaciones con las cinco vocales, tales como *Amor Ellectis, Iniustis Ordinor Ultor* ("Para los elegidos soy el amado, para los injustos soy ordenado vengador").

54 Lhotsky, "*AEIOV*…": 171; Ladner, "The Middle Ages…": 446.

55 Lhotsky, "*AEIOV*…": 171; Ladner, "The Middle Ages…": 446 y 448.

56 Gerhard Benecke, *Maximilian I (1459-1519). An Analytical Biography* (Routledge, 1982), 14.

que no le pudo pasar inadvertido al emperador según apunta Ladner)[57], inundaría durante el reinado de Federico III todo tipo de edificios, obras de arte y códices vinculados a los Habsburgo, incluida la propia tumba del emperador en la catedral de Viena[58].

Como ha señalado Gerhart Ladner, "las cinco vocales terminaron por convertirse en una popular profecía política que proclamaba con una engañosa certeza la misión única e imperecedera de la Casa de Austria"[59]. Ello en el contexto de "la casi increíble ampliación de los límites europeos de la idea medieval de Imperio a un nuevo horizonte geográfico planetario de la que serían testigos los reinados del hijo y el bisnieto de Federico III, Maximiliano I y Carlos V"[60].

Sin duda, los designios imperiales de Federico III, por utópicos que en ocasiones estos fueran, tuvieron mucho que ver con el nacimiento de un Imperio donde no se ponía el sol, un Imperio que fue hecho posible por la ambiciosa política dinástica de unos primeros Habsburgo que, a falta de recursos económicos y de tropas, construyeron una esplendorosa monarquía universal imaginaria en la que toda Europa acabó creyendo. Hasta que la Monarquía imperial de su bisnieto, el César Carlos V, la hizo realidad.

V. LA MONARQUÍA UNIVERSAL CAROLINA Y EL *KATECHON*

Todavía en pleno siglo XVI permanecía en el imaginario colectivo el mito del Emperador de los Últimos Tiempos. El humanisa italiano Mercurino Arborio di Gattinara, Gran Canciller imperial de Carlos V, veía en el Imperio universal carolino la encarnación de esta profecía mesiánica que hacía que el César cristiano jugara un papel decisivo en la contienda escatológica[61].

El humanismo cristiano, austero y 'racionalista', de su antiguo preceptor, Erasmo de Rotterdam, cada vez pesó menos en el ánimo de Carlos y no tardaría en la corte carolina en abandonarse esta 'vía flamenca' para evolucionar, de la mano del Gran Canciller Gattinara y luego de Alfonso de Valdés, hacia la adopción de modelos políticos clásicos del humanismo italiano, en particular

57 Ladner, "The Middle Ages…": 446. Precisamente fue Federico III quien introdujo en la heráldica de la Casa de Austria el águila bicéfala.

58 Ladner, "The Middle Ages…": 446.

59 Ladner, "The Middle Ages…": 447.

60 Ladner, "The Middle Ages…": 447.

61 Véase Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña, "La idea de Monarquía universal y los primeros Habsburgo", *Autoridad, poder y jurisdicción en la Monarquía Hispánica*, ed. C. Martínez-Sicluna (Dykinson, 2020), 49-68.

desde la coronación imperial de Bolonia de 1530[62]. Esto "significó la adopción de un discurso clasicista que exaltaba la figura imperial a través de la referencia a la Roma antigua"[63], un discurso político que significaba optar por un camino "cesaropapista y mesiánico" para obtener el Imperio universal, ya sin las cortapisas del erasmismo[64].

De hecho, a juicio de Manuel Rivero, la idea de Imperio universal del Gran Canciller no sólo procedía de un ideal humanístico elaborado a partir de la contribución de los erasmistas de la corte imperial: "El entorno mediato e inmediato de Gattinara se hallaba impregnado de un ambiente profetista y mesiánico. Nos consta que participó de él por sus lecturas, meditaciones e inquietudes intelectuales. Nos consta también que las proyectó en derredor suyo y que el profetismo marcó su trabajo y muchas de las decisiones que tomó"[65].

Y es que el complejo universo mental de Gattinara no era el propio del erasmismo, sino que hundía sus raíces en la mística del gibelinismo italiano de Dante, que se resistía a morir. En efecto, el Gran Canciller "tenía la firme creencia de que Carlos V encarnaba al monarca de la profecía joaquinista, el *Emperador de los Últimos Tiempos*. Saliendo del relato de la autobiografía, verificamos cómo las ideas que de forma constante aparecen en sus escritos de 1519 a 1526 se resumen en que Dios ha concedido a Carlos V la gracia de elevarlo por encima de todos los reyes, destinarlo a restaurar el Imperio de Carlomagno (y no el de Federico II como marcaba la tradición alemana) y dotarle de la responsabilidad de reducir al mundo bajo un solo pastor, exaltar la fe y reformar la Cristiandad conduciéndola hacia la *Tercera Edad* de la felicidad y la armonía"[66].

Las interesantísimas Memorias políticas del Gran Canciller Gattinara escritas en vísperas de la coronación imperial de Bolonia apenas unos meses antes de su muerte nos permiten entrever el gran diseño imperial de corte mesiánico-profético que la eminencia gris de la corte carolina tenía en mente. El eje de estas Memorias lo constituye una pugna épica por la consecución de la *Monarchia universalis*, junto con su devoción por la persona de Carlos V, del

62 José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez, "La coronación imperial de Bolonia y el final de la 'vía flamenca' (1526-1530)", en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, ed. J. Martínez Millán (Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001), 138-139.

63 José Luis Gonzalo Sánchez-Molero, "El humanismo áulico carolino: discursos y evolución", en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa*, 127.

64 Gonzalo Sánchez-Molero, "El humanismo áulico…": 133.

65 Manuel Rivero Rodríguez, "Memoria, escritura y Estado: la autobiografía de Mercurino Arborio di Gattinara", *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, 213.

66 Rivero Rodríguez, "Memoria…": 213-214.

cual Gattinara "se presenta como guía y mentor, no tanto por propia voluntad como por designio divino. Este mismo designio canaliza y vehicula el itinerario vital del Gran Canciller para situarlo en el proceso que había de hacer de él un instrumento para la instauración de la *Monarchia universalis*"[67].

Al comienzo de estas Memorias nos encontramos con un episodio muy ilustrativo de la dimensión mesiánica que la idea imperial tenía para el Gran Canciller. En efecto, Gattinara refiere un sueño que tuvo en el año 1517 en la Cartuja de Bruselas, antes de entrar al servicio de Carlos V. En el sueño vio al entonces joven príncipe Carlos de Gante como un nuevo Carlomagno, *maximum et omnium monarcham*, mostrándosele un futuro triunfal para la Cristiandad (*futuro christianorum triumpho*) en el que construirían juntos la *Monarchia orbis*[68]. Como apunta Manuel Rivero, "dicha revelación consagra en el texto la naturaleza casi sobrenatural" del proyecto imperial que había de vincular al Gran Canciller con Carlos V[69].

Más allá de las inquietudes personales de Gattinara, resultaba muy difícil que el proyecto imperial carolino se aislara del ambiente general europeo de esperanza profética y exaltación mesiánica que lo circundaba, pues desde el *Sacco* de Roma de 1527 se creía en la inminencia de una nueva era para la Cristiandad. De hecho, "el simple anuncio del viaje del Emperador a Italia para ser coronado por el Papa exacerbó este clima y cobró nueva actualidad la profecía joaquinita del Emperador de la *Quinta monarquía*", quien forjaría "un nuevo orden libre de la codicia, la tiranía y los turcos, dando fin al reinado del Anticristo"[70].

Resulta llamativo que en esta aproximación carolina al *Katechon*, el Emperador de los Últimos Tiempos es quien derrota al Anticristo, mientras que en el mito medieval su reinado era inmediatamente anterior al de este. El Anticristo comenzaba su reinado al caer o renunciar a su corona el *Katechon*, siendo Cristo mismo quien, en Su segunda venida, resultaba victorioso frente al misterio de iniquidad en la contienda escatológica final. En el cambio del papel asignado al *Katechon* probablemente jugó un papel el hecho de que los luteranos alemanes identificaran al Anticristo con el Papa y, al principio, depositaran sus

67 Rivero Rodríguez, "Memoria…": 210.

68 Mercurio di Gattinara, *Vita*, fol. 38: *Somnium interesens de futura orbis Monarchia ac futuro christianorum triumpho in personam ipsius divi Caroli, quem et Cesarem et maximum et omnium monarcham variis rationibus futurum predixit, ipsumque libellum eidem divo Carolo, prius quam ex gallia bélgica solveret in hyspaniamque navigaret, presentan fecit velut apertum futuri sui successus presagium* (Rivero Rodríguez, "Memoria…": 212).

69 Rivero Rodríguez, "Memoria…": 211.

70 Rivero Rodríguez, "Memoria…": 218.

esperanzas en Carlos V como ese Emperador de los Últimos Tiempos que terminaría con el Papado, conceptuada como la Gran Babilonia del Anticristo.

A raíz del célebre Saco de Roma por las tropas imperiales en el año 1527, un acontecimiento con tintes apocalípticos, no sólo dio comienzo una importante contienda propagandística, también fue ocasión para una eclosión de profecías políticas. El corpus de profecías puestas en circulación en toda Europa a partir de los impactantes sucesos de 1527 apuntaba en su mayoría al Papa Clemente VII como la figura negativa llamada a sufrir la ira divina. Así, la profecía de la ruina de Jerusalén publicada por el protestante alemán Caspar Hedio en torno a 1540 o la llamada *Profecía de Magdeburgo* anunciaban que un emperador llamado *Carolus* conquistaría toda Europa antes de reformar la Iglesia y el Imperio, mientras que la nave de Pedro sufriría terribles tormentas[71].

En definitiva, circularon profecías de todo tipo que predecían la victoria del César Carlos, última encarnación en la historia europea del mito del Emperador de los Últimos Tiempos, convertido ahora en el instrumento de Dios para Su victoria contra el Anticristo, identificado por los luteranos con el Papado y por los católicos con el propio Lutero.

Cabe preguntarse, con la perspectiva de los siglos, si la profecía medieval no era la más acertada. Pues podría argumentarse, usando los términos del lenguaje simbólico, que acaso Carlos V fuese el último *Katechon* y que, a su muerte, habría dado comienzo "el reinado del Anticristo". Dicho de otro modo, si el Sacro Imperio jugaba efectivamente ese papel de contención del misterio de iniquidad en el seno de la Cristiandad, no cabe duda de que, tras la abdicación del César Carlos, este se convirtió en una institución irrelevante en el tablero europeo (más allá del poder dinástico de la Casa de Austria). Y precisamente eran esos y no otros los términos de la profecía medieval.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anónimo Romano. *Cronica*. Cita a partir del cap. XXVII en Ronald G. Musto, *Apocalypse in Rome*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Armin, Adam. "Carl Schmitt und die politische Apokalyptik ". En *Zeit-Zeichen: Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit*, editado por G. C. Tholen y M. O. Scholl, 97–107. Bonn: Acta Humaniora, 1990.

71 Denis Crouzet, *Charles Quint: Empereur d'une fin des temps* (Odile Jacob, 2016), 235-236.

Benecke, Gerhard. *Maximilian I (1459–1519). An Analytical Biography*. Londres: Routledge, 1982.

Benson, Robert L. "Political Renovatio: Two Models from Roman Antiquity ". En *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, editado por R. I. Benson, G. Constable y C. D. Lanham, 339–381. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

Betz, Otto. "Der katechon (the katechon) ". *New Testament Studies* 9 (1963): 276–291.

Bonura, Christopher. "When Did the Legend of the Last Emperor Originate? A New Look at the Textual Relationship between the Apocalypse of Pseudo-Methodius and the Tiburtine Sibyl ". *Viator* 47, no. 3 (2016): 47–100.

Cohn, Norman. *En pos del Milenio*. Madrid: Alianza, 1981.

Crouzet, Denis. *Charles Quint: Empereur d'une fin des temps*. París: Odile Jacob, 2016.

Delle Donne, Fulvio. "El Emperador y el Anticristo: La propaganda política en el siglo XIII ". *Res Publica Litterarum* 10 (2005): 1–20.

Furhmann, Horst. *Germany in the High Middle Ages (c. 1050–1250)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Giardina, Andrea, y André Vauchez. *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*. Roma-Bari: Laterza, 2000.

Gonzalo Sánchez-Molero, José Luis. "El humanismo áulico carolino: discursos y evolución ". En *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530–1558)*, editado por J. Martínez Millán, 127–150. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

Klemperer, Viktor. "Petrarcas Stellung zu Humanismus und Renaissance ". *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 141 (1921): 225–242.

Ladner, Gerhart. "The Middle Ages in Austrian Tradition: Problems of an Imperial and Paternalistic Ideology ". *Viator* 3 (1972): 435–458.

Latowsky, Anne A. *Emperor of the World: Charlemagne and the Construction of Imperial Authority, 800–1229*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

Lee, Alexander. *Humanism and Empire. The Imperial Ideal in Fourteenth-Century Italy*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Lhotsky, Alphons. "AEIOV: Die Devise Kaiser Friedrichs III. und sein Notizbuch ". *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung* 60 (1952): 149–178.

McGinn, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. Nueva York: Columbia University Press, 1998.

Mierow, Charles C. "Bishop Otto of Freising: Historian and Man ". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80 (1949): 393–402.

Mollat, Michel, y Philip Wolff. *The Popular Revolutions of the Late Middle Ages*. Londres: Allen and Unwin, 1973.

Morrison, Karl F. "Otto of Freising's Quest for the Hermeneutic Circle ". *Speculum* 55, no. 2 (1980): 209–241.

Musto, Ronald G. *Apocalypse in Rome. Cola di Rienzo and the Politics of the New Age*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Negro Pavón, Dalmacio. "Lo que Europa debe al Cristianismo ". *Verbo* 417–418 (2003): 733–750.

Otón de Freising. *Historia de Duabus Civitatibus*. Edición de Charles C. Mierow en *The Two Cities*. Nueva York: Columbia University Press, 2002.

Rangheri, Maurizio. "La *Epistula ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi* di Adsone di Montier-en-Der e le sue fonti ". *Studi Medievali*, 3ª serie, 14 (1973): 677–732.

Reeves, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachinism*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Ricci, Pier Giorgio. "Il commento di Cola di Rienzo alla *Monarchia* di Dante ". *Studi Medievali* 3ª serie, 6, no. 2 (1965): 665–708.

Rivero Rodríguez, Manuel. "Memoria, escritura y Estado: la autobiografía de Mercurino Arborio di Gattinara ". En *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530–1558)*, 209–224. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

Rodríguez de la Peña, Manuel Alejandro. "La idea de Monarquía universal y los primeros Habsburgo ". En *Autoridad, poder y jurisdicción en la Monarquía Hispánica*, editado por C. Martínez-Sicluna, 49–68. Madrid: Dykinson, 2020.

Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del "Ius Publicum Europaeum"*. Granada: Comares, 2002.

———. *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*. Sevilla: El Paseo Editorial, 2021.

Ubierna, Pablo. "Notes sur l'apocalyptique et l'eschatologie byzantines aux Xe–XIe siècles ". *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* 2 (2008).

Ullmann, Walter. *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Voegelin, Eric. "El Imperio mundial y la unidad de la Humanidad ". En *Política, Historia, Conciencia*, editado por Ch. R. Embry y G. Hughes, 93–125. Madrid: Guillermo Escolar, 2023.

Ward, John O. "Some Principles of Rhetorical Historiography in the Twelfth Century ". En *Classical Rhetoric and Medieval Historiography*, editado por E. Breisach, 111–132. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1985.

Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación
Universidad CEU San Pablo
C/ Julián Romea 23 - 28003 Madrid (España)
arodriguez@ceu.es
https://orcid.org/0000-0001-7644-5717

MONOGRÁFICOS

II. El Misterio vivido, pensado y plasmado. Un diálogo entre teología, filosofía y arte

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 849-856, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.849

EL MISTERIO VIVIDO, PENSADO Y PLASMADO. UN DIÁLOGO ENTRE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y ARTE

THE MYSTERY LIVED, THOUGHT, AND EXPRESSED. A DIALOGUE BETWEEN THEOLOGY, PHILOSOPHY, AND ART

MANUEL PORCEL MORENO
Universidad Loyola Andalucía

MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN
Universidad de Granada

Recibido: 22/03/2025 Aceptado: 26/06/2025

El interés por el Misterio –entendido como la dimensión última, originaria y sobreabundante de la realidad– constituye uno de los ejes vertebradores de la experiencia humana y, en particular, de la reflexión teológica, filosófica y estética. A lo largo de las tradiciones culturales de Occidente, el Misterio ha sido abordado desde perspectivas diversas que, lejos de excluirse, se reclaman mutuamente: la experiencia creyente que lo vive como acontecimiento transformador; la razón filosófica que lo interroga como fundamento y horizonte; y la creación artística que lo expresa por medio de la forma sensible, revelando lo que el concepto por sí solo no logra agotar. Este número monográfico pretende explorar la confluencia fecunda entre estos tres ámbitos –teología, filosofía y arte– a

fin de mostrar que sólo un diálogo integrador permite apreciar plenamente la densidad del Misterio y su relevancia para la existencia contemporánea.

EL MISTERIO COMO CATEGORÍA FUNDAMENTAL DE LA EXISTENCIA HUMANA

Desde sus raíces etimológicas, el término "misterio" (μυστήριον) designa algo no simplemente desconocido, sino velado, reservado a quienes participan de una experiencia o revelación. En la tradición bíblica y cristiana, este concepto adquiere un carácter ontológico y salvífico: el Misterio es el designio divino, antes oculto y ahora manifestado en la historia (cf. Ef 1,9; Col 1,26). Esta dimensión revelada no elimina su carácter inagotable. Al contrario, lo intensifica, puesto que el Misterio de Dios es simultáneamente comunicable y excesivo, accesible y trascendente. La revelación cristiana se articula precisamente como un dinamismo en el que Dios se da a conocer sin dejar de ser infinitamente más de lo que revela. Esta tensión entre lo manifestado y lo inefable ha llevado tanto a la filosofía como a la teología a plantear el Misterio como categoría fundamental. De hecho, la teología –desde los Padres de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II– ha entendido el Misterio como realidad sacramental: algo visible que remite a lo invisible, algo histórico que transparenta lo eterno.

Pero el Misterio no es sólo objeto de reflexión. Es, ante todo, experiencia vivida. La conciencia humana se descubre remitida constantemente a una profundidad que la supera: en la finitud, en la alteridad, en la belleza, en el sufrimiento, en la esperanza. Tales experiencias, lejos de cerrar el acceso al Misterio, lo abren. En este sentido, el Misterio es condición de posibilidad para preguntar, pensar y crear. Es la huella de un origen y la llamada de un destino.

Este monográfico parte así de la convicción de que toda aproximación unilateral resulta insuficiente. Ninguna disciplina por sí sola puede hacer justicia al Misterio sin empobrecerlo: la teología corre el riesgo de abstraerse si prescinde del carácter existencial y simbólico que la filosofía y el arte iluminan; la filosofía pierde amplitud si no dialoga con la revelación que ensancha la razón; y el arte se desorienta si no reconoce las preguntas últimas que lo inspiran. Pensar el Misterio exige, por tanto, un espacio interdisciplinar en el que cada saber ofrezca sus categorías propias sin renunciar a la escucha mutua.

EL MISTERIO VIVIDO: EXPERIENCIA, REVELACIÓN Y COTIDIANIDAD

La expresión "Misterio vivido" remite a la experiencia concreta del sujeto, no como dato meramente psicológico, sino como acontecimiento existencial. En la tradición cristiana, lo vivido no es una dimensión secundaria, sino constitutiva: el Misterio de Dios se hace carne en la historia, en la cotidianidad de lo humano, en los gestos y en los símbolos que estructuran la vida. El cristianismo se caracteriza precisamente por la Encarnación del Misterio y, por ello, la experiencia es un *locus theologicus*.

Vivir el Misterio supone reconocer su presencia en los pliegues más modestos de la existencia, donde el exceso de sentido se manifiesta sin estridencias: en el amor que compromete, en el encuentro con el otro, en la apertura al sufrimiento, en la intuición de un bien que excede los propios límites. No se trata de un "misticismo privado", sino de un dinamismo que configura la responsabilidad, la justicia y la esperanza. Así lo han mostrado diversas corrientes espirituales, desde la tradición patrística hasta la teología del siglo XX, para las que el Misterio no es evasión, sino intensificación de la realidad.

De este modo, la experiencia vivida del Misterio no sólo precede al pensamiento: lo convoca. El sujeto, al verse afectado por algo que lo sobrepasa, busca comprender sin poseer, interpretar sin clausurar. La filosofía se concibe así como hermenéutica de la experiencia, y la teología como inteligencia de la revelación. Ambas se enraízan en lo vivido y se orientan a esclarecerlo, cada una según su método.

EL MISTERIO PENSADO: RAZÓN, HERMENÉUTICA Y EL DESAFÍO DEL LENGUAJE

El Misterio exige ser pensado. No porque aspire a ser dominado conceptualmente, sino porque su encuentro suscita preguntas que la razón no puede eludir. Pensar el Misterio es reconocer sus límites sin renunciar a la inteligencia. El pensamiento filosófico –desde la metafísica clásica hasta la fenomenología contemporánea– ha buscado comprender las condiciones del aparecer, el fundamento del ser, la estructura del sentido. En todos estos caminos se evidencia que la razón, lejos de neutralizar el Misterio, lo reafirma como su horizonte último.

La teología, por su parte, asume la tarea de pensar el Misterio revelado, es decir, de articular conceptualmente la fe. Este pensamiento no se opone a la experiencia, sino que nace de ella y contribuye a clarificarla. La teología cristiana, especialmente en su tradición agustiniana, tomista y contemporánea, ha desarrollado un pensamiento que reconoce la analogía como vía de aproximación al Misterio de Dios: se dice lo que Dios es, sabiendo que siempre será más aquello que no se dice. La analogía protege simultáneamente la trascendencia y la cercanía.

Aquí emerge un elemento crucial: el lenguaje. El Misterio desafía las capacidades expresivas del lenguaje ordinario y reclama otras formas más simbólicas, narrativas y performativas. La filosofía del lenguaje, la hermenéutica y la fenomenología de la religión han mostrado cómo el sentido excede al concepto, y cómo los símbolos, mitos y relatos permiten decir lo indecible sin caer en la arbitrariedad. Así, pensar el Misterio exige una atención renovada al modo en que el lenguaje media la experiencia y configura la comprensión.

EL MISTERIO PLASMADO: ARTE, SÍMBOLO E IMAGINACIÓN

El arte ocupa un lugar privilegiado en la aproximación al Misterio porque, a través de la forma, da cuerpo sensible a lo invisible. La obra de arte no es mera ilustración de ideas, sino revelación de una profundidad que se manifiesta a través del color, la palabra la poética, la música, la materia escultórica o la arquitectura. El arte no explica el Misterio, sino que lo sugiere, lo convoca y lo hace presente. La experiencia estética se convierte así en vía de acceso al Misterio.

Diversos autores han subrayado que la belleza posee una estructura de exceso: muestra más de lo que presenta. La belleza desborda, despierta, hiere y atrae. Por ello, su vínculo con el Misterio no es accidental. En la tradición cristiana, la belleza es vía hacia Dios (*via pulchritudinis*): no sólo porque refleja la armonía del Creador, sino porque revela la profundidad pascual de la realidad, donde la luz convive con la herida. El arte cristiano ha sido históricamente una forma de teología en imágenes, capaz de plasmar visual y simbólicamente aquello que la teología conceptual formula de otro modo.

El diálogo entre arte y teología se hace particularmente necesario en un contexto cultural donde lo simbólico ha quedado debilitado y donde el acceso al Misterio parece oscurecido por la inmediatez técnica. El arte tiene la capacidad de reabrir espacios de contemplación, de suscitar preguntas y de reactivar la sensibilidad ante lo sagrado. La literatura, la poesía, la música, la pintura o el cine contemporáneo muestran que, incluso en un mundo secularizado, persiste

la búsqueda de sentido y la intuición de un Misterio que no se deja reducir a lo simplemente funcional o útil.

UN DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR NECESARIO

La intención de este número monográfico es fomentar un diálogo profundo y riguroso entre teología, filosofía y arte, no como yuxtaposición de saberes, sino como interacción mutuamente enriquecedora. Este diálogo responde a una convicción metodológica: la complejidad del Misterio requiere un abordaje plural y articulado. Las disciplinas no se sustituyen ni se diluyen, sino que se complementan en un movimiento de reciprocidad.

Desde la filosofía, la teología recibe el impulso crítico y hermenéutico que evita caer en la repetición formalista y le permite dialogar con la racionalidad contemporánea. Desde la teología, la filosofía recibe un horizonte de sentido y un carácter ontológico que ensanchan las categorías de la razón manteniéndolas abiertas a lo trascendente. Por su parte, el arte –en su multiplicidad de lenguajes– aporta una mediación sensible que integra afectividad, simbolismo y narratividad, ampliando la comprensión intelectual del Misterio mediante la experiencia estética.

Este diálogo no busca imponer una síntesis artificial ni reducir las diferencias metodológicas entre disciplinas; antes bien, pretende mostrar cómo cada una, desde su especificidad, ilumina un aspecto del Misterio y necesita de las otras para evitar reducciones. Sólo cuando se reconocen recíprocamente –como saber, como búsqueda, como vocación interpretativa– es posible generar un espacio de sentido en el que la verdad se manifieste en toda su extensión.

Los estudios aquí reunidos tienen la pretensión de ayudar a renovar la comprensión del Misterio, actualizar el diálogo entre saberes y mostrar que la búsqueda de un propósito vital sigue abierta. Lejos de clausurar cuestiones, este monográfico pretende suscitar nuevas preguntas y conexiones y posibilidades de comprensión. Internamente, este número se articula en diez artículos, agrupados en cuatro bloques.

El primer bloque se centra en el Misterio pensado: la belleza como categoría teológica y camino de acceso a Dios. Francisco José García, en su texto "*La* via pulchritudinis*: ecos de trascendencia*", reivindica la belleza como un camino universal hacia Dios en un contexto cultural cansado de discursos meramente racionales. Enrique Gómez, por su parte, analiza, en su ensayo "*'Todo es hermoso en su lugar'. El misterio de la belleza en Agustín de Hipona*", el carácter

estructurante de lo estético dentro del pensamiento agustiniano, donde unidad, orden y armonía funcionan como principios de mediación hacia el Dios creador y salvador, aun en las denominadas experiencias de contraste. En este mismo contexto agustiniano, Bruno Nicolás D'Andrea, en su artículo "*'Algo grande, admirable, divino': capacidad de admiración inteligente y creyente en el* Contra Faustum *de san Agustín*", examina la noción agustiniana de milagro y naturaleza en el *Contra Faustum*, mostrando que lo milagroso no se opone a lo natural, sino que lo excede en sabiduría y sentido, produciendo la admiración que abre al conocimiento de Dios.

El segundo bloque aborda el Misterio plasmado: la traducción visual, artística y simbólica de las intuiciones teológicas. Miguel Córdoba, en su escrito "*La exégesis de la Sagrada Escritura y su repercusión en el arte. Cristo recogiendo sus vestiduras*", estudia la influencia que la renovación exegética postridentina tuvo en la iconografía religiosa, ejemplificada en el motivo de Cristo recogiendo sus vestiduras. José Antonio Díaz, por su parte, en su texto "*Las artes y la lógica de la identificación en el Misterio de la Eucaristía*", explora cómo el arte hace accesible y experiencial el misterio de la transubstanciación y de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. En este mismo horizonte, Henar Pizarro analiza, en su ensayo "*El carmelita Juan de las Ruelas y su obra sobre la belleza corporal de la Virgen*", el sevillano texto inmaculista *Hermosura corporal, de la madre de Dios*, mostrando cómo la descripción de la belleza mariana ofreció modelos de inspiración a pintores como Velázquez.

El tercer bloque se ocupa del Misterio interpretado: las relecturas culturales y teológicas de la revelación en contextos de tensión simbólica y transformación social. Ignacio Rojas, en su artículo "*'Comprados a precio' (1Cor 6,20). Teología e ¿impacto social?*", estudia las metáforas paulinas de rescate y esclavitud como expresión de identidad y transformación social dentro de las comunidades cristianas primitivas. Carmen Yebra, a su vez, en su escrito "*La transformación iconográfica de Judit en el siglo XIX y sus implicaciones teológicas*", analiza el paso de Judit –modelo de fe y salvación– a *femme fatale* en un siglo de creciente secularización, lo que permite repensar las interpretaciones contemporáneas de la revelación. Desde esta perspectiva interpretativa, Junkal Guevara, en su texto "*El Goliat apócrifo de Tom Gauld. Reinterpretación gráfica de un relato bíblico*", aborda la novela gráfica *Goliat* como inversión del relato bíblico: el gigante se convierte en protagonista vulnerable y silencioso, abriendo un espacio donde arte y fe rehabilitan la memoria de los vencidos.

El cuarto bloque se dedica al Misterio vivido: la revelación como experiencia ética que transforma la comprensión de la realidad y del compromiso social. Manuel Porcel, en su ensayo "*Los vulnerables como locus revelationis. Fenomenología, hermenéutica y teología de la liberación*", propone que los pobres deben ser leídos como un lugar privilegiado de la manifestación de Dios. Desde una fundamentación fenomenológica y hermenéutica, su estudio ofrece un recalibramiento de la teología de la liberación, situando la opción preferencial por los pobres en el corazón de la revelación –*apokalypsis*– cristiana y sugiriendo nuevos modos de repensar la acción solidaria y la justicia social.

El lector advertirá que la estructura interna de este monográfico se adapta a la dinámica propia de una auténtica dialógica cristiana. Cada autor, situado en el ámbito epistemológico propio de su área de conocimiento, entabla un diálogo fecundo con los demás saberes convocados, a fin de poner en acto una de las consideraciones en las que ha abundado de manera más reiterada el papa Francisco en *Veritatis Gaudium*: la interdisciplinariedad. Pensar hoy la fe cristiana –y, más dilatadamente, pensar el Misterio en su dimensión vivida, conceptual y estética– exige la valentía de un trabajo intelectual realizado *con* otros y no *contra* otros, un pensamiento que se sabe incompleto si no entra en interlocución con lo filosófico, lo teológico y lo artístico. En un contexto cultural crecientemente plural, complejo y fragmentado, esta tarea resulta no sólo necesaria, sino urgente. Con este espíritu, esperamos que el presente número de *Cauriensia*, titulado "El Misterio vivido, pensado y plasmado. Un diálogo entre teología, filosofía y arte", abra al lector nuevos ámbitos de reflexión, favorezca una mirada integradora sobre la totalidad de la fe cristiana y contribuya a renovar la comprensión del Misterio en el cruce siempre fecundo entre vida, pensamiento y creación estética.

Manuel Porcel Moreno
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Universitario Cartuja
C/ Profesor Vicente Callao, 15. Apdo. 2002
18080 Granada (España)
https://orcid.org/0000-0002-7174-7705

Miguel Córdoba Salmerón
Universidad de Granada
Campus Universitario Cartuja
C/ Prof. Clavera, s/n,
18011 Granada (España)
https://orcid.org/0000-0002-3916-3160

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 857-882, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.857

LA VIA PULCHRITUDINIS: ECOS DE TRASCENDENCIA

THE VIA PULCHRITUDINIS: ECHOES OF TRASCENDENCE

FRANCISCO JOSÉ GARCÍA LOZANO
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 04/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

La dimensión estética de la vida está continuamente presente en la actividad del ser humano. Es por ello un camino universal. El presente artículo aborda la vía de la belleza como alternativa al agotamiento de las vías discursivas de acceso a la trascendencia. En las últimas décadas, el camino de la belleza ha ido adquiriendo un protagonismo cada vez más relevante en la reflexión teológica y como camino de evangelización. Si la belleza puede ser considerada como uno de los caminos privilegiados del ser, puede ser también la vía de recuperación del fundamento del resto de trascendentales, luz que da lugar a la acción del bien (ética) y al acontecer de la verdad (teorética).

Palabras clave: fenomenología hermenéutica, trascendentales, pulchrum, posmodernidad, estética teológica

ABSTRACT

The aesthetic dimension of life is continually present in human activity. It is therefore a universal path. This article addresses the path of beauty as an alternative to the exhaustion

of discursive paths of access to transcendence. In recent decades, the path of beauty has been acquiring an increasingly relevant role in theological reflection and as a path of evangelization. If beauty can be considered one of the privileged paths of being, it can also be the path of recovery of the foundation of the rest of the transcendentals, light that gives rise to the action of good (ethics) and to the occurrence of truth (theoretical).

Keywords: hermeneutic phenomenology, transcendental, pulchrum, postmodernism, theological aesthetics

I. INTRODUCCIÓN

El lenguaje teológico ha dominado el discurso intelectual durante más tiempo que cualquier otra área del saber. Es lógico que, a pesar del proceso de secularización de la modernidad, dichos conceptos se hayan filtrado a distintas disciplinas. Los referentes son otros, pero ciertos conceptos son igualmente válidos bajo nuevos parámetros en el paradigma secular. No de otra intuición parte el célebre texto de Adam Schmitt, Teología política, cuando señala que "todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados". Tal es el caso de algunas de las teorías más contemporáneas que tratan de comprender lo artístico y lo estético.

Lo sagrado se ha vuelto arcaico, pero no ajeno. Los trascendentales del ser, como atributos o propiedades de todo ser se opacan. El comienzo del fin es la adopción de la ciencia no sólo como eje de conocimiento sino como modo de dominio. Ya no participamos de un cosmos; en adelante poseemos un universo, como objeto de pensamiento y como realidad a explorar. La verdad queda reducido a lo útil, a lo medible y constatable[1]. El bien a lo relativo a un sujeto o a un conjunto más o menos numeroso de sujetos determinados, o a las consecuencias o circunstancias de la acción. La crisis de los fundamentos, la especialización del conocimiento y la diversidad de contextos culturales… son signos de la quiebra del *unum* como propiedad inherente a todo ser. ¿Y la belleza, el último de los trascendentales?

A pesar de ser un trascendental tardío, incluso olvidado[2], aprendimos de los griegos, y luego pasó a través de todos los siglos, que todo ser por diferente que

1 Cf. H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1985), 22-23

2 Cf. E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (Madrid: Rialp, 1969), 200.

sea tiene tres características esenciales (están siempre presentes poco importa la situación, el lugar y el tiempo): es *unum*, *verum* et *bonum*, es decir, goza de una unidad interna que lo mantiene en la existencia, es verdadero, porque se muestra así como es en realidad, y es bueno porque desempeña bien su papel junto los demás seres ayudándolos a existir y coexistir. Sin embargo, serían los maestros franciscanos medievales, como Alexandre de Hales y especialmente San Buenaventura los que, prolongando una tradición venida de Dionisio Aeropagita y de san Agustín, añadieron al ser otra característica transcendental: lo *pulchrum*, es decir, lo bello. Una experiencia de lo bello, que de excepcional manera supo reflejar san Francisco, el esteta de Dios, que enriqueció nuestra comprensión e todo lo real, incluso la negatividad de lo sensible, con la dimensión de la belleza. Todos los seres, incluso aquellos que nos parecen repugnantes, si los miramos con afecto, en los detalles y en el todo, presentan, cada cual a su modo una belleza singular, si no en la forma, en el modo en que todo viene articulado en ellos con un equilibrio y armonía sorprendentes[3].

Con esto queremos señalar cómo, a pesar de sufrir un profundo proceso de desgaste, al igual que las otras dimensiones del ser, quizás sea el menos deteriorado de los cuatro trascendentales y el que pueda salvar al resto, de ahí que sea la primera palabra que deba ser tomada en consideración, como señala von Balthasar, siempre nos quedará la belleza que, a su modo, nos hablará de la verdad y nos mostrará el bien. Dostoyevski había profetizado que "la belleza salvará el mundo". Aludiendo Solzhenitsyn a esa enigmática expresión, la comenta diciendo en su discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura, 1970,

> "Así, tal vez esa vieja trinidad Verdad, Bien y Belleza, no sea sólo una vetusta fórmula sin contenido, como nos parecería en nuestra presuntuosa y materialista juventud. Si las copas de estos árboles confluyen, tal y como afirmaban los estudiosos, y los excesivamente rectos brotes de la Verdad y el Bien han sido aplastados, cortados, impidiéndoseles su desarrollo; entonces, quizás los de la Belleza, veleidosos, impredecibles, inesperados, se abran camino, y se eleven hasta el mismo lugar, cumpliéndose el trabajo de los tres. No es una frase, pues sino una profecía lo que dejó escrito Dostoievski: la belleza salvará el mundo. A él, en vedad, le fue dado ver más allá, asombrosamente iluminado"[4].

Por último, este texto quiere responder a la llamada al diálogo que mantiene la Iglesia desde hace años con los artistas y, de modo más concreto y actual, en

3 Cf. L. Boff, "La belleza salvará al mundo: Dostoyevski nos dice cómo", https://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=636

4 Discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura, 1970, en *Alerta a Occidente* (Barcelona: Acervo, 1978), 9-10.

la llamada *via pulchritudinis* que trata la belleza como camino que facilita el encuentro con Dios. Por ello comenzaremos con una exposición sintética de las principales intervenciones magisteriales sobre el tema, las claves hermenéutico-antropológicas del mismo y finalmente acercarnos a algunos modelos de teología estética en el marco de la secularización actual.

II. INTUICIONES MAGISTERIALES

El Magisterio en estos últimos años ha sido muy sensible a este camino de la belleza. En la apertura que supuso el Concilio Vaticano II a las nuevas realidades y al mundo, no podían faltar las referencias breves, pero muy significativas, del papa Pablo VI sobre el vínculo tan fundamental del la cultura y el arte con la fe. Vibrante fue su discurso dirigido a los artistas durante el singular encuentro en la Capilla Sixtina el 7 de mayo de 1964[5] y en la clausura del Concilio Ecuménico en su "Mensaje a los artistas": "A todos vosotros, ahora, que estáis prendados de la belleza y que trabajáis por ella; poetas y gentes de letras, pintores, escultores, arquitectos, músicos, hombres de teatro y cineastas… Hoy como ayer, la Iglesia os necesita y se vuelve hacia vosotros (…) Este mundo en que vivimos tiene necesidad de la belleza para no caer en la desesperanza (…) Recordad que sois los guardianes de la belleza en el mundo…"[6].

Avalado por su experiencia poeta, actor y escritor de teatro Juan Pablo II dedicó una Carta Apostólica a los artistas en la Pascua de Resurrección de 1999. En la mirada del papa a los artistas nos devela su gran sensibilidad hacia el arte y el llamado a la responsabilidad que tiene el artista en su creación, siguiendo la estela de Pablo VI, la influencia del arte en la evangelización y el arte como expresión de lo más íntimo del hombre y como tal expresión de Dios, el arte como una de las formas a través de la cual Dios se hace visible y nos comunica parte de su misterio, conjugando en la auténtica obra de arte lo bello con lo bueno. Un documento cuya dedicación es toda una declaración de intenciones: "a los que con apasionada entrega buscan nuevas epifanías de la belleza para ofrecerlas al mundo a través de la creación artística" y reivindicándolo como uno de los trascendentales que nos abren especialmente a la trascendencia: "en las condiciones de mayor desapego de la cultura respecto a la Iglesia, precisamente el arte continúa siendo una especie de puente tendido hacia la experiencia religiosa. En cuanto búsqueda de la belleza, fruto de una imaginación que va

5 AAS 56 (1964), 438-444.
6 AAS 54 (1966), 13.

más allá de lo cotidiano, es por su naturaleza una especie de llamada al Misterio"[7]. Acceso privilegiado que volverá a reivindicar en la Carta *Ap Duodecimun Saeculum*, en la celebración del XII centenario del II Concilio de Nicea el 4 de diciembre de 1978: "Si el Hijo de Dios ha entrado en el mundo de las realidades visibles, tendiendo un puente con su humanidad entre lo visible y lo invisible, de forma análoga se puede pensar que una representación puede ser usada en la lógica del signo como evocación sensible del misterio"[8].

Necesario es comentar el documento del Pontificio Consejo de la Cultura, que lleva precisamente por título *La "vía pulchritudinis", camino de evangelización y de diálogo*[9] (2004), en tres líneas de reflexión y diálogo: la belleza en la creación, en las artes y en Cristo, como modelo de santidad. El Magisterio, asumiendo el término *via pulchritudinis*, abre un nuevo horizonte a la transmisión de la fe, en una cultura que privilegia ante todo la imagen en la comunicación.

Por último, fue un tema que siempre tuvo presente, antes de asumir su pontificado, el cardenal Ratzinger[10] y posteriormente en numerosos mensajes[11] y documentos, especialmente su exhortación apostólica postsinodal, *Sacramentum caritatis*, dedicado a la belleza en el ámbito de la liturgia:

> "La relación entre el misterio creído y celebrado se manifiesta de modo peculiar en el valor teológico y litúrgico de la belleza. En efecto, la liturgia, como también la Revelación cristiana, está vinculada intrínsecamente con la belleza: es *veritatis splendor*. En la liturgia resplandece el Misterio pascual mediante el cual Cristo mismo nos atrae hacia sí y nos llama a la comunión. En Jesús, como solía decir san Buenaventura, contemplamos la belleza y el fulgor de los orígenes"[12].

Por su parte el papa Francisco no sólo ha continuado dicho camino, sino que lo ha explicitado en numerosos pasajes de su Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, como camino especialmente favorable para la catequesis: "es bueno que toda catequesis preste una especial atención al camino de la belleza (via pulchritudinis)". De este modo, se indica con claridad una opción a seguir.

7 Juan Pablo II, *Carta apostólica a los artistas*, nº 10: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html

8 AAS 80 (1988), 247.

9 Consejo Pontificio de la Cultura, *La vía pulchritudinis, camino de evangelización y diálogo*: http://www.cultura.va/content/cultura/es/pub/documenti/ViaPulchritudinis.html

10 Joseph Ratzinger, *La belleza. La Iglesia* (Madrid: Editorial Encuentro, 2006).

11 Discurso del papa Benedicto XVI a 250 artistas de renombre internacional a los que recibió en la Capilla Sixtina. Vaticano, 21 de noviembre de 2009

12 Benedicto XVI, *Sacramentus caritatis*, nº 38: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html

Tras este breve recorrido del ingreso del término *via pulchritudinis* en el Magisterio más reciente, nos centraremos en las bases hermenéutico-antropológicas del mismo.

III. DEL SUJETO AL PROYECTO

Antes que lo bello como *tema* y *problema*, tenemos el *tema* y *problema* del hombre[13], que en cada época encuentra su propia peculiaridad, ya que la comprensión de sí le permite ser dueño de su vida, moldearse de la forma que él mismo elija. Esta es la base de la condición histórica y hermenéutica del ser humano, como ya afirmara W. Dilthey: "toda vida en sí es hermenéutica"[14].

Sin embargo, en la modernidad y, en sus múltiples manifestaciones[15], la mismidad del sujeto que antes era *tema* ha pasado a ser *problema*, como bien dejó indicado Hume en su *Tratado de la naturaleza humana* o, más cercanos en el tiempo, M. Scheler el mismo año de su muerte en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*: "en ningún momento de la historia el hombre se ha vuelto tan *problemático* para sí mismo como en la época actual"[16]. Como resume muy certeramente H. U. von Balthasar, la "filosofía se volvió así antropología"[17]. Que el sujeto era para sí *tema*, significaba que para sí mismo se entendía como "algo perfectamente determinado, según la fuerza de la palabra griega; algo definido, estable, permanente"[18]. Tenía, pues, una concepción estática y determinada de sí. Las notas sustanciales se consideraban como definitivamente adquiridas, en cuanto al ser humano y su conocimiento. Este planteamiento ha cambiado radicalmente en los últimos tiempos. "La concepción moderna del universo, en la que todos estamos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como problema, en todos los órdenes"[19].

13 J. D. García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, (Caracas: UCV, 1947), cap. 2.

14 Cf. Landmann, *Antropología filosófica* (México: UTEHA, 1961), 8.

15 Cf. Sh. Eisenstadt, "Multiples Modernities": *Daedalus* 129 (2000) 1-29.

16 M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires: Losada, 1968).

17 H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1966), 86. La modernidad con su paso del *teocentrismo* al *antropocentrismo* parece estar entrando en otra etapa denominada *posthumana* o *transhumana*, caracterizada por lo zoocéntrico, lo biocéntrico, lo ecocéntrico y lo ecozoico (L. Boff), pero también, por otro, caracterizado por la biónica o robótica. En definitiva, la imagen actual de lo humano está poniéndose en entredicho desde dos extremos: lo *prehumano* (el ámbito animal) y lo *post/transhumano* (biónico-robótico). Cf. A. Cortina – M. A. Serra (coords.), *¿Humanos o post-humanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano* (Barcelona, Fragmenta Editorial, 2015); G. Chavarría Alfaro, "El posthumanismo y los cambios de la identidad humana": *Reflexiones* 94/1 (2015) 97-107.

18 J. D. García Bacca, *o.c.*, 31.

19 J. D. García Bacca, *o.c.*, 31.

Con todo, si hemos de hacer caso a la atinada observación de M. Buber, la dicotomía *tema* (pre-modernidad) – *problema* (modernidad, posmodernidad) no parece ser tan drástica y rigurosa. También en diversos momentos de épocas pasadas el hombre se ha vivido impregnado de problematicidad[20]. Tras hacer un breve recorrido de las diferentes interpretaciones antropológicas a lo largo de los siglos, Buber define dos tipos de épocas bien diferenciadas, que se suceden cíclicamente:

> "Podemos distinguir, en la historia del espíritu humano, épocas en que el hombre tiene aposento, y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña. En las primeras, el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico; en las segundas, ese pensamiento cobra hondura y, con ella, independencia"[21].

Aunque tampoco conviene minimizar el problema, tal era el convencimiento de M. Scheler en su atinado análisis: "En la historia de más de diez mil años, somos la primera época en que el hombre se ha convertido para sí mismo radical y universalmente en un ser "problemático": el hombre ya no sabe lo que es y se da cuenta de que no lo sabe"[22]. Sin embargo, el *antrhropos* tiene necesariamente que ser *anthropo-logos*[23].

Como ha explicitado Ch. Taylor en su conocida obra *A Secular Age*, la relación interconectada entre el espacio externo (de todos) y el interno (propio) toca directamente uno de los núcleos temáticos modernos por excelencia: el yo. Es en la vivencia directa de ese yo como espacio resguardado, en el fondo distanciado de los influjos "externos", donde se encuentra la primera causa del progresivo des-encantamiento del mundo. El yo se impermeabiliza en relación al mundo y este deje de ser un espacio de interpretación simbólica que lo afecta para alzarse como algo heterogéneo. Sin embargo, no hemos abandonado la religiosidad en la supuesta era secular, sino que, más bien, se han multiplicado las posibilidades religiosas y espirituales con las que los individuos y grupos socia-

20 El mismo Sócrates no sabe si es un hombre o algún otro animal: "No me preocupan las cosas indiferentes, sino yo mismo: trato de dilucidar si en verdad soy un monstruo (therion) más complicado y furioso que el propio Tifón, o un ser vivo (zoon) más amable (hemeros) y más simple que lleva la impronta de una naturaleza noble y divina", en Platón, *Fedro o la belleza* (Madrid: Gredos 2020), 11.

21 M. Buber, *¿Qué es el hombre?* (México: FCE 1976), 24-25.

22 M. Scheler, *El puesto de hombre en el cosmos* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1974), 24.

23 Cf. J. Moltmann, *El hombre*, (Salamanca: Sígueme 1980), 13.

les siguen intentando dar sentido a sus vidas y forma a sus aspiraciones espirituales. Secularización no sería así la eliminación de la experiencia religiosa sino más bien su transformación del exterior y de la objetividad institucional hacia el interior y hacia la subjetividad individual. El paso de la *religión* a la *espiritualidad* es una de esas manifestaciones. Un paso que presenta sobre todo dos características fundamentales, en numerosas variantes de su realización concreta: a) la concentración de la experiencia de sí mismo (del *self*) y b) la íntima relación de esa experiencia individualizada con ciertas formas de experiencia holística del universo circundante. Una primera dimensión que tendrá un correlato en el arte posmoderno, como veremos, centrado en el *self*.

De lo dicho y sin ser exhaustivos, podemos concluir cómo tras la *hybris* de la racionalidad moderna, que ha recorrido durante los últimos siglos con una especial intensidad y beligerancia, lo humano continúa manifestándose como una realidad cuya realidad abierta, intinerante e indagadora no se contenta con encapsular la inmanencia. El ser humano de las sociedades occidentales no ha perdido su impronta de ser simbólico, aunque aparentemente parezca que ha perdido conciencia de dicha cualidad pues, en definitiva, como ha subrayado el profesor Lluís Duch, el ser humano es por naturaleza un ser simbólico, *capax simbolorum*, "cuya característica fundamental es la autotrascendencia"[24] en sus muchas variantes, entre ellas la estética, como espacio epifánico y simbólico[25].

El agotamiento de la discursividad racional en torno a Dios, como tema y problema, y por tanto su no inclusión en las categorías del *logos*, nos lleva a situarnos en la senda de una fenomenología de la manifestación, dónde el misterio, lo numinoso, aun no siendo en principio lenguaje, deviene lenguaje inevitablemente para la comprensión humana[26]. "Potencia" es distinto de "palabra", aun cuando implique potencia de la palabra. La potencia no pasa a la articulación del sentido, es la eficacia por excelencia, lo sagrado es potencia, poder y fuerza, como puso en evidencia R. Otto, en su obra *Lo Santo*.

El reconocimiento de realidades saturadas de sentido, manifiesta no sólo la amplitud del campo hierofánico, sino también su pertenencia al nivel *estético*, más que verbal, de la experiencia[27]. Algo que proporciona más de lo que el

24 Ll. Duch y J. C. Mélich, *Antropología de la vida cotidiana*, vol. 2/1 (Madrid: Trotta: 2005), 166.

25 Cf. A. Gesché y P. Scolas (dirs.), *Le corps, chemin de Dieu* (Paris: Cerf, 2005). Ricardo Piñero ha subrayado que la experiencia estética auténtica no se reduce a un simple agrado subjetivo, sino que acontece como un lugar de desvelamiento de lo originario, R. Piñero, "Estética y ascética: el espíritu y las virtudes", *Cauriensia* 17 (2022) 373-402.

26 Cf. P. Ricoeur, *Fe y filosofía* (Buenos Aires: Prometo libros, 2008), 65-86.

27 Jean-Luc Marion, "Le phénomène saturé", en Jean-François Courtine (ed.), *Phénoménologie et théologie* (Paris: Criterion, 1992), 79-128. Para un estudio *in extenso* acerca del fenómeno saturado en el

pensamiento puede captar conceptualmente, en términos de la "idea estética" kantiana. La experiencia religiosa es una vivencia intencional que implica un proceso de expresión en el que la experiencia intencional se densifica y plasma en magnitudes simbólicas, aspecto certeramente expresa Juan Martín Velasco:

> "Llamamos mediaciones a todas las realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio, absolutamente trascendente, y el ser humano constitutivamente corporal, ser-en-el-mundo y necesitado de la referencia objetos para desarrollar su existencia; y la hacen posible ´mediando´ la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de los objetos, y expresando mundanamente esa peculiarísima forma de relación que hemos descrito como actitud religiosa fundamental"[28].

Tomamos aquí estético en el sentido de las categorías de lo imaginario, según la *Crítica del juicio*. Recordemos cómo, al hablar de las Ideas estéticas, Kant las relaciona con la imaginación productiva que, según él, "da más a pensar", porque la capacidad de determinar un objeto por un concepto resulta sobrepasada por la de presentar en imágenes las Ideas de la razón. Lo sagrado se encuentra en la misma posición con relación a sus manifestaciones que las Ideas de la razón, en Kant, con relación a su presentación en las producciones de la imaginación. Según Henri Corbin, lo sagrado despliega un espacio de manifestación que debe ser llamado *imaginal*, antes que *logos*:

> "Si utilizamos el término para aplicarlo a algo distinto al mundus imaginalis y a las formas imaginales, tal como están situadas en el esquema de los mundos que las necesita y legitima, se corre el riesgo de que esta palabra se degrade y pierda su significado. Recordemos al respecto, el esquema según el cual, el mundo imaginal es esencialmente el intermundo y la articulación entre lo inteligible y lo sensible, donde la imaginación activa como imaginatio vera es un órgano de conocimiento mediador entre el intelecto y los sentidos, tan legítimo como aquellos o como éste. Si lo utilizamos fuera de este esquema tan concreto, nos estamos equivocando, y nos alejamos completamente de lo que nuestros filósofos iraníes nos han impulsado a restablecer al usar esta palabra. Es inútil añadir,

pensamiento de Marion, véase: M. Porcel Moreno, «La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso», *Carthaginensia*, vol. 41, nº. 79 (2025): 243-286.

28 J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Trotta, 2006), 196. Cf. J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca: Secretario Trinitario, 2003), 377-385.

> porque el lector lo habrá comprendido ya, que el mundus imaginalis no tiene nada que ver con lo que la moda actual denomina la ´civilización de la imagen´" [29].

Estos rasgos atestiguan que en el universo sagrado la capacidad de decir se encuentra en la capacidad del cosmos de significar. La lógica del sentido, por tanto, procede de la estructura misma del universo sagrado. Su ley es la de las *correspondencias*. La ley de la *correspondencia* es la ley de la *manifestación*, esto es, "caminar hacia la belleza" (genitivo objetivo), no es sino dejarse alcanzar por el caminar de la belleza hacia nosotros (genitivo subjetivo), "vínculo" que nos conectará con los trascendentales de la escolástica, especialmente con el *pulchrum*.

IV. EL *PULCHRUM*: LO HUMANO COMO *CAPAX ENTIS* Y *CAPAX DEI*

1. EL *PULCHRUM* MEDIEVAL

En la Edad Media, varios teólogos parisinos abordaron el tema de los trascendentales, incluyendo a Felipe el Canciller, Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino[30]. A pesar de que las reflexiones acerca del concepto de la trascendentalidad presentes en las obras de estos teólogos, junto con las ideas de Enrique de Gante, Meister Eckhart, Duns Escoto y otros, la doctrina de los trascendentales posibilita, no obstante, obtener una percepción de la dimensión auténticamente filosófica del pensamiento medieval. Además, se ha considerado que se puede llamar de manera apropiada a la filosofía medieval como una filosofía trascendental[31].

Aunque las teorías de los trascendentales en la época medieval puedan fluctuar en cuanto al número y la secuencia de los conceptos trascendentales, en términos de cómo predicarlos, o sea, por analogía o univocidad, y en cuanto a su relación con Dios, todas estas teorías aclaran el concepto del ente (*ens*) en relación con conceptos más comunes -*communissima*- como lo uno (*unum*), lo verdadero (*verum*) y por lo tanto, las nociones trascendentales se interpretan como elementos o características del ser, o sea, aspectos que se derivan de manera necesaria del ente. Las teorías medievales presentan los elementos trascendentales en la metafísica como ciencia de lo real.

29 H. Corbin, *Un mapa de lo imaginal. Cuerpo Espiritual y Tierra Celeste* (Madrid: Editorial Siruela, 1978), 24.

30 Sobre la concepción escolástica del arte cf. J. Maritain, *Arte y escolástica* (Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1945); cf. E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (Madrid: Rialp, 1969).

31 Cf. J. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas* (Leiden. E. J. Brill, 1996).

Santo Tomás, por ceñirnos a una de las figuras más representativas de la escolástica, no escribió ningún tratado sobre la belleza ni incluyó la belleza entre los trascendentales que enumera en su obra *De veritate*, ya que sólo relaciona los trascendentales del *verum* y del *bonum* con el alma humana. Sin embargo, para Aristóteles y el Aquinate, el alma es "de cierta manera todas las cosas", puesto que la perfección de un ser intelectual se realiza a través de la asimilación de las formas de otros entes y, adicionalmente, el objeto propio del intelecto es el ente en su totalidad. Los trascendentales constituyen la base de todo saber intelectual humano. Entonces, se podría afirmar que el alma humana se distingue por una apertura trascendental[32].

Dado que todos los seres creados se distinguen por la unidad, la verdad, la bondad y la belleza en diferentes niveles, esta implicación de los trascendentales en todo lo creado proporciona a la razón humana no solo la capacidad de comprender todo lo que es y así ser *capax entis*, sino también el entendimiento de la fuente de los trascendentales, de manera que la razón humana se convierte en *capax Dei*. La razón natural tiene la capacidad de ascender desde las cosas hasta el conocimiento de Dios, y por ende, se podría afirmar que los trascendentales representan la ruta hacia el saber filosófico de Dios[33]. Esto es evidente en la cuarta vía de Santo Tomás, donde menciona nuestra vivencia de la verdad, bondad y nobleza o belleza que se manifiestan en las cosas, de acuerdo a grados o a una jerarquía. Según el Aquinate, "este más y este menos se refiere a las cosas que se aproximan más o menos a su máximo nivel"[34]. Siguiendo a Aristóteles en el segundo libro de su Metafísica, lo máximo es el origen del ser, de la bondad y de toda otra perfección, y a este pico se le denomina Dios.

Este breve recorrido de la unidad de los trascendentales encuentra su continuación y actualización, en la propuesta de Hans Urs von Balthasar cuando afirma que la belleza

> "reclama para sí al menos tanto valor y fuerza de decisión como la verdad y el bien, y que no se deja separar ni alejar de sus dos hermanas sin arrastrarlas consigo en una misteriosa venganza. De aquel cuyo semblante se crispa ante la sola mención de su nombre podemos asegurar que –abierta o tácitamente- ya no es capaz de rezar y, pronto, ni siquiera será capaz de amar"[35].

32 L. Clavell – M. Pérez de Laborda, *Metafísica* (Roma: EDUSC, 2006), 177.

33 J. Aertsen, *o.c*., 431.

34 *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, respectivamente.

35 H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma* (Madrid: Encuentro, 1985), 23. Para este aspecto de la obra balthasariana, son muy útiles los estudios de O. González de Cardedal,

El *pulchrum*, último de los trascendentales, es el puro resplandor del *verum* y del *bonum*, y, como tal, resume y sintetiza en sí todas las propiedades. De ahí que Balthasar, frente al orden habitual, proponga una nueva jerarquización de éstas, puesto que es el *pulchrum* el que primero llega a nuestra percepción y el que determina el *verum*, y éste, a su vez, determina el *bonum*, consideración que comparte J. Maritain cuando señala que la belleza es "el esplendor de todos los trascendentales reunidos"[36].

2. LA VÍA DEL *PULCHRUM* EN LA MODERNIDAD

El siglo XVI vio un resurgimiento de la escolástica. El trabajo de Francisco Suárez nos muestra un análisis sistemático de las características fundamentales del ser, destacando únicamente la unidad, la verdad y el bien[37]. Al plantear estos trascendentales, podemos afirmar que la perspectiva de Suárez respecto a ellos se alinea más con lo que sostiene Alberto Magno, puesto que, para este, *res* o cosa se relaciona con el ente, mientras que *aliquid* se halla en el concepto de unidad. La escolástica tardía sigue el camino propuesto por Suárez; su pensamiento también tendrá impacto en la filosofía contemporánea.

G. W. Leibniz es uno de los pensadores modernos que, de algún modo, aborda los asuntos trascendentales, en particular al elaborar la doctrina de la monadología. De acuerdo con Leibniz, la mónada se manifiesta como una unidad primordial que se forma mediante la percepción y el apetito, abarcando, por ende, la verdad y el bien. Entonces, se podría afirmar que, en este contexto, el ser se percibe como mónada e implícitamente como unidad, verdad y bien.

En su *Crítica de la razón pura*, Kant también hace alusión a la herencia escolástica respecto a los trascendentales, donde menciona la filosofía trascendental de los antiguos y hace referencia a la afirmación escolástica, "quodlibet ens est unum, verum, bonum". De acuerdo con Kant, esta afirmación no hace referencia a las características metafísicas del ser, sino más bien a las condiciones lógicas que anteceden la interpretación de un objeto; estas condiciones son imprescindibles para fundamentar algunas categorías como la unidad, la pluralidad y la universalidad[38]. Es indudable que la perspectiva kantiana sobre los trascendentales ejercerá influencia en la filosofía de Hegel, donde se abordarán

"La obra teológica de Hans Urs von Balthasar": *Communio* 8 (1986), 510-541, reproducido después en el número homenaje de la misma revista 10 (1988), 365-396.

36 J. Maritain, *Arte y escolástica* (Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1945), 177.

37 *Disputationes Metaphysicae* 3.2.3.

38 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Buenos Aires: Colihue, 2007), 154.

las características metafísicas del ente en su *Lógica*. Además, si se percibe la belleza como trascendental, es claro en la *Crítica del juicio* que Kant no considera lo bello como una característica inherente a las cosas; se refiere a la belleza como una característica o propiedad objetiva. En la estética de kantiana, lo que predomina es el interés por lo hermoso, el disfrute provocado por la vivencia de lo hermoso, y las condiciones necesarias para la validez universal del juicio estético. Según Kant, lo bello, sin aludir a las emociones del individuo o a la gratificación que siente, no es nada (en el segundo aspecto de lo bello, en la "Analítica del juicio estético" de la *Critica del Juicio*). Al igual que en Santo Tomás se establece una relación entre lo bello y lo verdadero y lo bueno, en Kant no se halla dicha relación, dado que el juicio estético no está vinculado, por decirlo así, a un concepto y por consiguiente no es un juicio discursivo, categorial o cognoscitivo.

Hegel en su filosofía del espíritu trata, en las secciones correspondientes, los aspectos del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. La realidad se organiza en función de tres grandes instantes. El primero es el pensamiento que se piensa y al realizarlo piensa las condiciones de todo lo posible. Sin embargo, al interpretarlo como una simple condición de posibilidad, revela su naturaleza abstracta, que solo adquiere realidad en la medida en que, consciente de la negatividad autorreferenciada, se rechaza a sí misma y se exterioriza, lo que constituye la naturaleza. Esta, en su calidad de Idea adquirida en la exterioridad del tiempo y el espacio, necesita ser recuperada mediante una reflexión del Espíritu para alcanzar la Idea plena[39].

El espíritu absoluto refleja las tres manifestaciones que él concibe para su sistema: el arte, la religión revelada y la filosofía:

> "Aunque tales manifestaciones sean espaciales y temporales, su contenido no lo es. En primer lugar, irrumpe la belleza como un hacerse presente de lo absoluto en la precariedad de lo sensible. En su multifacética y cambiante manifestación, el arte es presencia real y sensible de lo eterno y único, pero carece de la inferioridad que es propia del sujeto libre. Por ello, la religión es vista por Hegel como una superior manifestación de ese mismo absoluto, contrapuesta a la exterioridad sensible del arte, pero por ello mismo no menos unilateral que él. Será entonces en la filosofía donde se logre la adecuada manifestación de ese sentido último"[40].

39 Véase Jorge Aurelio Díaz, "La concepción metafísica de Hegel", en: J. E. Gracia (ed.), *Concepciones de la metafísica* (Madrid: Trotta, 1998).

40 *Ibid*., 198.

La filosofía del arte o Estética cierra el amplio programa hegeliano, su sistema completo. Además de la filosofía y la religión, concluye el programa de su Filosofía del Espíritu. Aquí, las funciones del concepto y lo sensible se ponen en práctica en el ámbito de las representaciones sensibles de lo supremo[41]. "Uno de los rasgos más geniales de la estética hegeliana, a pesar de su ubicación en un sistema de la filosofía, es hacer justicia, por medio de la consideración de su cualidad específica, a la obra de arte, que considera, como la filosofía misma, expresión de lo divino"[42].

Hegel incorpora, en su totalidad, el fenómeno estético en su amplio programa de lo fenómeno espiritual, reconociendo además la necesidad de filosofar sobre el arte justo en el instante en que este surge con el aura de su fenecimiento. En respuesta a la muerte del arte, según percibe Hegel, es necesario reinstaurar la conexión entre la belleza y el saber o la verdad, o, utilizando las palabras de Gadamer, recuperar la interrogante sobre la verdad del arte[43].

Si en Hegel, el campo de la estética se ajustaba a las demandas de unidad de su sistema filosófico, a una definición de lo que significaba lo bello artístico, para Kierkegaard, la estética se basaría principalmente en un desplazamiento del individuo en su condición de existente. La vivencia estética como camino imprescindible para alcanzar la desesperación, que permite el salto a la fe, es retratada por Kierkegaard a través de un complejo conjunto de categorías, estados emocionales y figuras, que transita por el "estadio estético". Su crítica al hegelianismo no se traduce en una caída en el pathos romántico que no identifica una verdadera alternativa entre estética y ética, sino que para Kierkegaard representa un camino novedoso, que no se subordina a las trampas de la mediación dialéctica, pero tampoco se deja en manos de la ebriedad de los estados de ánimo. Su crítica al hegelianismo no se traduce en una caída en el pathos romántico que no identifica una verdadera alternativa entre estética y ética, sino que para Kierkegaard representa un camino novedoso, que no se subordina a las trampas de la mediación dialéctica, pero tampoco se deja en manos de la ebriedad de los estados de ánimo[44].

41 "La estética de Hegel no sólo constituye ya parte de su sistema filosófico, se encuentra como síntesis monumental al final de una época en que la ocupación teórica estaba estrechísimamente ligada a la poesía de la investigación histórica y de la producción misma", en: P. Szondi, *Poética y filosofía de la historia I* (Madrid: Visor, 1992), 155.

42 *Ibid*., 164.

43 Véase H. G. Gadamer, "Recuperación de la pregunta por la verdad del arte", en: *Verdad y método I* (Salamanca: Sígueme, 1999), 121-142.

44 Es necesario advertir que Kierkegaard disentirá del pensamiento hegeliano desde la raíz. Si bien se considerará, como lo hemos señalado, y en cierto sentido, un discípulo de Hegel en lo que se refiere a su

Por lo tanto, la concretez de lo estético no deja de lado el camino del pensamiento y la vida, que se inicia en el estadio ético y finalmente alcanza el salto de la fe: el vínculo que sostiene unidos los distintos estadios es precisamente la singularidad. Es en ella donde la belleza brilla en lo escaso sin ser absorbida por el conjunto: "Lo único es la categoría que debe transitar -desde una perspectiva religiosa- el tiempo, la historia, la humanidad... Con esta categoría, cuando todo aquí se basaba en sistemas y sistemas, tomé una perspectiva polémica del sistema, y ahora ya no se habla de sistema"[45].

Para Kierkegaard, la *singularidad* es la dimensión determinante de la verdad tanto del ser humano como de Dios: "Lo singular: con esta categoría se sostiene o se derrumba la causa del cristianismo, una vez que el progreso del mundo ha llegado al nivel actual de reflexión... como singular, todo ser humano se encuentra solo: solo en todo el mundo, solo -en la presencia de Dios- y claro que entonces no será complicado obedecer". El vínculo no es más que la autoexpresión de la Verdad en lo Singular, la paradójica propuesta de la singularidad de lo verdadero: "el propósito de la fe es la presencia de Dios en la existencia, es decir, como un ser singular, es decir, que Dios ha vivido como un hombre singular"[46].

Lo hermoso, desde un punto de vista estético, es la manifestación de la totalidad en el fragmento, en lo único. La vivencia del "todo en el fragmento"[47] que se presenta como una definición espacio-temporal del infinito, de tal manera que lo mínimo se presenta como "kenosis" o "abreviatura" de la eternidad en el tiempo, de lo infinito en lo finito. Resumido en la alegre expresión de la *Fides et ratio* que afirma: "la Encarnación del Hijo de Dios posibilita la realización de la síntesis definitiva: el Eterno se infiltra en el tiempo, el Todo se oculta en la parte" (n. 12), un elemento que nos lleva también a la descripción de Jesucristo como "universal concreto personal" elaborada por H. U. von Balthasar en su *Teología de la historia* (1954), aclara así: "se ha dicho que la vida de Cristo es la ´idea universal´ de la Historia. Él mismo es Idea concreta, personal e histórica*, universale concretum personale*"[48].

valoración estética, su disensión radical estará ampliamente explicitada en lo que compete a los ámbitos ético y religioso, así se expresa cabalmente en su obra más densa en términos filosóficos y dialécticos: el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas.*

45 S. Kierkegaard, *Diario*. Citado por B. Forte, *En el umbral de la belleza* (Valencia: Edicep, 2004), 30.

46 *Ibid*., 34.

47 Cf. H. U. von Balthasar, *El todo en el fragmento* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2008).

48 H. U. von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid: Encuentro, 1991), 101.

3. EL *PULCHRUM* POSMODERNO, LA RECONFIGURACIÓN DE LA ESTÉTICA

Los procesos de estetización en el siglo xx juegan un papel clave en el agotamiento de las principales categorías de la estética, trascendentalidad, sublimidad, autenticidad… la belleza, entendida por los medievales como una propiedad trascendental presente en todo ser por el hecho de ser, y que, en último término remitía a Dios, desparece del vocabulario crítico y es sustituida por otras propiedades categoriales que sólo se aplican al ámbito del arte. Pasamos de una consideración "externalista" del arte, a un concepto "internalista", abonando el terreno para la total subejtivización y formalismo en el arte[49], todo se diluye en el juicio de gusto. El juicio estético solo nos habla ahora del individuo que juzga. Las "Vanguardias intratables", en palabras de Arthur C. Danto, en el que la propuesta artística ya no necesariamente establece un vínculo con la belleza (Pop Art, Duchamp…)

Se ha diluido un paradigma concreto: el sentimiento de lo sublime, la necesidad de trascendencia a través de la obra de arte, su inquietante capacidad para abordar la infinitud, de mirar lo invisible. Estamos ante un nuevo *sensorium* generacional, ¿pero ello significa que están agotadas las vías estéticas de acceso a la trascendencia? Y si no están agotadas, igualmente podemos hacernos la pregunta que al príncipe Myskin le hace el joven nihilista Hipólito en *El idiota*: "¿Es verdad, príncipe, que una vez dijiste que el mundo será salvado por la belleza?... ¿Qué belleza salvará al mundo?" Una cuestión que no ha dejado de resonar desde ámbitos estrictamente teológicos, como la que da título a la carta pastoral del cardenal C. Mª Martini:

> "Creo que la pregunta sobre la belleza sigue estimulándonos hoy fuertemente: ¿Qué belleza salvará al mundo? No basta deplorar y denunciar las fealdades de nuestro mundo. No basta tampoco, en nuestra época desencantada, hablar de justicia, de deberes, de bien común, de programas pastorales, de exigencias evangélicas. Es preciso hablar con un corazón cargado de amor compasivo, experimentando la cariad que da con alegría y suscita entusiasmo; es preciso irradiar la belleza de lo que es verdadero y justo en la vida, porque sólo esta belleza arrebata verdaderamente los corazones y los dirige a Dios"[50]

La belleza, como la verdad o la bondad, es una propiedad que tiene fuertes ecos metafísicos y teológicos que la hacen una incómoda compañera de viaje para muchos filósofos y teóricos del arte contemporáneos. El paso de lo bello a

49 Cf. Arthur C. Danto, *El abuso de la belleza* (Barcelona: Paidós, 2005).

50 C. Mª Martini, "*¿Qué belleza salvará al mundo? Carta Pastoral 1999-2000*", http://www.mercaba.org/ARTICULOS/Q/que_belleza_salvara_al_mundo.htm

lo sublime, en el esquema kantiano, esto es, el paso de lo que se adapta a nuestra racionalidad a lo sublime como experiencia de nuestros límites, radicaliza la conciencia de finitud e insignificancia en el universo[51]. La belleza como *consonantia cum claritate*, debe compartir su trono con otros rivales: lo pintoresco, lo característico y, sobre todo lo sublime. Y no sólo eso; los nuevos rivales bendicen estéticamente la fealdad bajo la forma del terror sublime o del placer que se halla en lo extraño o característico. Desde el *Laocoonte* de Lessing hasta la *Crítica de la facultad de juzgar* kantiana, son signos de lo moderno, la complacencia estética en el desgarramiento, el contraste violento y la desmesura. Los primeros románticos no harían sino culminar dicho proceso.

Tras la muerte de Hegel, el problema de la fealdad se configura decididamente como un problema lógico-estético. La idea estética no puede repeler de sí lo finito como absolutamente negativo, debe asumir esa negatividad y superarla. Los intentos de corregir esta disfución o carencia de la lógica de Hegel se traducen en la definitiva determinación de la fealdad como contrafigura de lo lógico, proceso llevado a cabo principalmente por tres autores paradigmáticos del post-hegelianismo: Weise, Vischer y Rosenkranz y su *Estética de lo feo*. Esto es, cuando la fealdad alcance estatuto sistemático, lo hará en un contexto donde ha alcanzado su culmen el proceso de destrucción del sujeto moderno. En el plazo de un siglo, desde Baumgarten hasta Rosenkranz, la estética idealista recorre, como en organismo vivo, todos los estadios vitales, desde el parto a la muerte, y su muerte coincide con la muerte del sujeto absoluto.

Paralelamente, al trasunto de lo sublime o lo abyecto (Manzoni, Serrano, McCarthy…), autores como Lyotard han querido ver en el arte del siglo xx, un intento serio de expresar lo sublime, entendido como lo que transciende cualquier concepto, cualquier idea, cualquier limitación, noción que vuelve a emparentarse con el sentimiento de lo sublime kantiano, como aquello que hace consciente al sujeto de su naturaleza suprasensible, una nueva sublimidad inefable[52].

Sin embargo, este horizonte de reflexión es complejo. En este sentido puede sernos de utilidad la aportación del filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han (Seúl, 1959) en su obra *La salvación de lo bello*. Han establece un curioso nexo entre el arte de las esculturas insulsas e hiperpulidas de Jeff Koons, el diseño ultrafino de los smartphones y la depilación brasileña. ¿Qué tienen en común

51 Cf. Terry Eagleton, *La estética como ideología* (Madrid: Trotta, 2006), 149.

52 B. Newman, "Lo sublime está aquí", en Herschel B. Chipp, *Teorías del arte contemporáneo* (Akal: Madrid, 1995), 589.

estas expresiones, aparentemente tan dispares, para proclamarlas señas de identidad de nuestra época? Según Han, el hecho de que todas responden a esa exigencia de positividad que impera en un mundo que difícilmente tolera alteridad o negatividad alguna.

Por eso gusta hoy tanto lo pulido, lo liso: porque no daña ni ofrece resistencia. Nuestro deleite tiende a circunscribirse a cosas puramente positivas, cada vez más planas y transparentes. Tal sería el modo de comunicación extendido por las redes sociales, limitado al "Me gusta" de Facebook, y donde la adicción al *selfie* testimoniaría el vacío interior de un yo que trata en vano de producirse a sí mismo, sin lograr a la postre otra cosa que reproducir ese mismo vacío de una vida sin consistencia. Un arte que "no ofrece nada que interpretar, que descifrar ni que pensar"[53].

Entonces, ¿qué forma artística indica –*in limine*-, vehicula, la irrupción del misterio, del todo en la parte, de la infinitud en la finitud? Para Han, vivimos en un sistema colonizado por nuevas formas de explotación, donde el hombre ha interiorizado los mecanismos de autocontrol para exigirse a sí mismo una mejora constante del rendimiento. El malestar que este estilo de vida genera se domestica a su vez con remedios espurios, bien sean las recetas individualistas de la autoayuda o cualquier otro imperativo de la pura positividad, que renuevan en el sujeto la convicción de que debe superar su cansancio, volver a mostrarse activo y atractivo ante los demás y recuperar su valor en el mercado.

La evolución de estos estilos de vida puede conectarse con el auge actual de la "estetización de lo cotidiano"[54] y de la propia comunicación con los otros en el espacio digital, que impediría, de acuerdo con el filósofo coreano, "la experiencia de lo bello como experiencia de lo vinculante. Lo único que engendra dicha estetización son los objetos de un agrado pasajero"[55]. Lo bello hoy ha dejado de ser un acontecimiento de la verdad (*verum*), carece de consagración, un mero ente, objeto del agrado inmediato del consumo. El verdadero arte es vinculante, como señala Platón, lo "bello en sí" es "aei on"[56] (eterno). Recuperar lo bello, es recuperar lo vinculante, lo normativo, lo que da la medida por excelencia. El eros platónico es la aspiración a lo vinculante, una apuesta a la religación[57], frente a al ser des-ligado. Badiou lo llamará "fidelidad" en su *Elogio del amor*:

53 Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello* (Barcelona: Herder, 2015), 12.

54 Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, 109.

55 *Ibid*.

56 Platón, *El banquete*, 211b.

57 X. Zubiri, *El Hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 12. Zubiri considera que este encontrarse ligado al poder de lo real es un "hecho", la religación. Todos al realizar nuestros actos nos

> "Pero es siempre para decir: de lo que fue un azar voy a sacar otra cosa. Voy a sacar de él una duración, una obstinación, un compromiso, una *fidelidad*. Entonces, ´fidelidad´ es una palabra que empleo aquí en mi jerga filosófica hurtándola de su contexto habitual. Significa justamente el pasaje de un encuentro azaroso a una construcción tan sólida como si hubiese sido necesaria"[58].

La fidelidad y lo vinculante se implican mutuamente. La fidelidad es incondicional y en eso consiste una posible *metafísica*. El proceso de estetización de lo cotidiano obedece, según Han, a un proceso de "anestetización"[59], en tanto que condena a la desaparición de lo bello de nuestra experiencia estética. A lo largo de su obra, el filósofo desgrana diversas razones que imposibilitan esta vivencia, entre las que resulta interesante destacar tres por su capacidad de sugerencia en la investigación desde una perspectiva comunicacional. En primer lugar, el autor plantea la transformación ontológica de la propia obra estética; aquí acude el filósofo a Hegel para recordar que "Lo bello es algo que hay delante y en lo cual desaparece toda forma de dependencia y coerción"[60]. De este modo, todo objeto de consumo, sujeto al uso y, por tanto, no independiente, no podrá ser bello: "el consumo y la belleza se excluyen mutuamente"[61].

Otro de los rasgos que explicaría la desaparición de lo bello, se relaciona con la naturaleza de los dispositivos táctiles que median el acceso a la obra estética o a la conexión con la alteridad, ya que el sentido del tacto -a diferencia de la vista- mermaría la distancia contemplativa precisa para el juicio estético en favor del consumo impulsivo de lo instantáneo. Esta consagración de la instantaneidad, de la emoción frente al sentimiento - que respondería a un vínculo, que necesita de una historia-, es potenciada por la cultura del dataísmo del internet de las cosas, que habría llevado los procesos de autovigilancia a nuevas cotas con la emergencia del yo cuantificado[62]. Tanto la obsesión por el autocontrol como la compulsión a la publicación de *selfies* son entendidos por Han como estrategias de autoafirmación que apuntarían hacia un creciente vacío del yo, a ese yo sin carácter que se autoafirma en el *like*, en el progreso que le ofrece la

experimentamos fundados en la realidad, al margen de lo que posteriormente entendamos y aceptemos que sea ese fundamento. Pero es un hecho de carácter "total", ya que abarca a la persona en su dimensión individual, social e histórica. Y finalmente es un hecho total "radical", que penetra estructuralmente al ser del hombre. Es imposible constituirnos como relativamente absolutos sin estar religados a algo otro que nos hace "ser".

58 A. Badiou, *Elogio del amor* (Buenos Aires: Paidós, 2019), 47s.

59 Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, 18.

60 Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, 79.

61 Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, 80.

62 Cf. Byung-Chul Han, *Psicopolítica* (Barcelona: Herder, 2014); Y. N. Harari, *Homo Deus: Breve historia del mañana* (Barcelona, Debate, 2016).

gráfica de kilómetros recorridos de una app o en la conexión digital a una red de contactos[63]. El tercer factor que el autor sostiene para explicar la imposibilidad de lo bello es el tiempo propio de la sociedad de consumo. Como aborda en el penúltimo epígrafe de la obra -"Belleza como reminiscencia"[64]-, lo bello, siguiendo a Platón, "es una repetición de lo que ha sido, un reconocimiento". Sin embargo, tanto el consumo como las imágenes digitales, según Han, precisan de una temporalidad distinta a la de lo bello como recuerdo, ya que el consumo destruye la temporalidad misma para maximizar la aceleración en la búsqueda de objetos y su renovación; mientras que las imágenes digitales se caracterizarían por un consumo instantáneo.

"En presencia de las esculturas bruñidas y abrillantadas, uno no se encuentra con el otro, sino solo consigo mismo", se trata de un monismo ontológico incapaz de pensar lo otro. De acuerdo con esto, la tarea del arte y de lo bello consiste en la salvación de lo otro como salida de su propio vacío, el paso del *ego* al *alter ego*[65]. El sí mismo ha de recorrer la senda de la otredad para encontrarse con su mismidad[66]. La salvación de lo bello es la salvación de lo distinto. Siendo lo enteramente distinto, lo bello cancela el poder del tiempo. Precisamente hoy, la crisis de la belleza consiste en que lo bello se reduce a su estar presente, a su valor de use o de consumo. El consumo destruye lo otro. Lo bello artístico es una resistencia contra el consumo.

Es posible el rescate de esta aséptica estética de la complacencia y del escaparate, de ese mundo en el que un escondite se convierte en lugar maldito. La primera posibilidad que apunta Han es poner en valor lo sublime (Adorno mediante), lo que no suscita placer de manera inmediata, sino que, incluso, nos

63 Frente a la otredad digital, recuperar la corporeidad como trascendental, una hermenéutica de la carne, que en su polisemia supone la alteridad como experiencia de lo extraño, y la alteridad como heteroafección (relación *Bewusstsein-Gewissen*): "La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas (…) en una palabra: ella es el origen de toda alteración de lo propio": P. Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo XXI, 2006), 360. En otra línea la obra de Didier Franck es una buena muestra de la relevancia de la fenomenología genética para poder determinar las "capas" de extrañeza (*Fremdheit*) en las que se asienta la subjetividad. Cf. D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (Paris: Minuit, 1981).

64 Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, 94-104.

65 P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 271: "El significado del *ego* no es unívoco, a falta de un género ego, ni equívoco, puesto que yo puedo decir *alter ego*. Es análogo. El término ego, constituido en su significación primitiva gracias a la hipótesis hiperbólica del solipsismo, es transferido analógicamente de yo a tú, de manera que la segunda persona significa otra primera persona. La analogía no es, pues un razonamiento, sino el trascendental de múltiples experiencias perceptivas, imaginarias, culturales."

66 Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 172: "Todavía es preciso que la irrupción del otro, que rompe el cierre del mismo, encuentre la complicidad de este movimiento de oscurecimiento por el que sí se vuelve disponible para el otro distinto de sí".

procura sobrecogimiento y dolor. Para sobrevivir, el arte necesita la "categoría de la resistencia" (*Kategorie des Widerstands*), resistencia de y contra la materia "social" cosificada, de y contra lo de-forme de esta última. La fuerza de la negatividad en la obra de arte es "proporcional" al espacio existente entre la praxis social y la utopía entendida en términos eudemónicos[67]. El mundo actual se muestra profundamente intolerante frente a la negatividad. La otra posibilidad que apunta Han, que es una prolongación de la primera, es la de introducir elementos negativos, opacos, en esta orgía pornográfica de la positividad y la transparencia. Lo inesperado, lo oculto o lo escondido. Lo secreto, lo sugerido o lo encubierto. Las imperfecciones, las tardanzas y lo metafórico.

V.CONCLUSIONES

Lo bello no es un brillo momentáneo, sino seguir alumbrando en silencio. Su preferencia consiste en este reservarse. Los estímulos y los logros inmediatos obturan el acceso a lo bello. Su oculta belleza, su esencia, las cosas solo se desvelan posteriormente y a través de rodeos, aquella "vía larga", hermenéutica, tan apreciada por P. Ricoeur[68]. Largo y espacioso es el paso de lo bello. A la belleza no se la encuentra en un contacto inmediato. Más bien acontece como reencuentro y reconocimiento.

El verdadero arte, lo verdadero, en general, es aquello que se nos revela desde el signo de lo contrario, de lo distinto, de lo ambiguo. Lo diferente como espacio de revelación. El cristianismo encontró en la cruz el símbolo en el que la divinidad adquirió su expresión suprema y su suprema diferenciación respecto de todas las demás revelaciones y revoluciones: en ese acto de entrega hasta el límite, la divinidad se ha manifestado no como poder, ni ha reaccionado como Absoluto, sino como Amor humilde y humillado, como Palabra silenciada, como Belleza ausente, "pues desfigurado no parecía hombre, sin figura, sin belleza, sin aspecto atrayente (Is 52,14; 53,2-3). La cruz es la heterotopía pura: lo otro, lo diferente contra lo cual se estrella toda la idolatría consoladora de una belleza manipulable, de consumo, hecha a la medida de los espejismos más ficticios de nuestro deseo y sociedad. Y, sin embargo, desde esa situación abyecta, el Misterio sacó a luz toda belleza, el amor se hizo digno de fe, la bondad se reveló más fuerte que el mal del pecado y de la muerte, la justicia alcanzó su

67 TH. W. Adorno, *Teoría estética* (Madrid: Taurus, 1971), 24.

68 "La *vía larga* que propongo tiene también por ambición llevar la reflexión al nivel de una ontología; pero lo hará gradualmente, siguiendo los reclamos sucesivos de la semántica y de la reflexión": P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, Barcelona 2003, 10.

máxima exigencia, y la verdad logró expresar su poder de convicción. De ese modo, la Gloria suprema de Dios se hizo absolutamente visible en la carne de su Hijo, como "gloria Dei et gloria hominis"[69]. En Él, en cierta manera, la belleza divina se une a la humana o, con otras palabras, el concepto meramente humano de lo bello queda transformado, elevado y que nos mueve al "amor a la belleza" (*philokalia*).

Cambiando de registro pero en una misma línea y aplicado a la imagen como elemento contemporáneo, Roland Barthes publicó en la revista *Cahiers du Cinéma*, un texto titulado "El tercer sentido"[70], donde asumía el reto de observar meticulosamente los procesos de percepción y sus repercusiones desde distintas perspectivas analíticas. En este texto, identifica tres niveles de sentido: el primero es el nivel de *comunicación*, el segundo el de *significado* y el tercero el de *significancia*. El primero proporciona información; indica cuáles son los objetos importantes. El segundo nivel dice lo que significa el objeto, donde el significado se basa en un léxico común y es intencional; en este nivel se descifran los signos. En el tercer nivel, por su parte, tiene lugar la significancia, que, al igual que la interpretación, es un acontecimiento; extrae un sentido no obvio, que se da por añadido, como un suplemento a la intelección, sólo que en ella las personas están más pasivas que en la interpretación. La significancia saca al significante del flujo narrativo y él mismo no tiene cabida en los códigos que gobiernan la circulación de los signos, que es el lugar de lo estable, lo general y lo obvio.

El *tercer sentido*, pues, contrariamente a los signos, es inestable, fugitivo y errático, y como tal requiere una lectura vertical del significante que lo separa de la serie horizontal de signos, el contexto, en la que aparece. La disyunción molesta, subvierte, es indiferente a la ley de la narración y discontinua con ella. Barthes califica este sentido de "obtuso"; al superar la perpendicular, puede parecer que un ángulo obtuso abre indefinidamente el campo del sentido, superando los sentidos obvios del conocimiento y la cultura. Este *tercer sentido*, para Barthes, es huidizo, ya que no se deja atrapar por ningún metalenguaje. Así, frente a la obviedad de los dos primeros sentidos, se impone el tercer sentido, el sentido obtuso, que surge de la representación misma que la excede y que no puede ser representada, pero sí experimentada. Como el mismo Barthes señala,

69 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985.

70 Cf. R. BARTHES, "Le troisième sense", *Cahiers du Cinema* (1970). Recogido en *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos y voces*, Paidós, Barcelona 1995, 49ss.

"igual incertidumbre se experimenta cuando se pretende describir el sentido obtuso (dar una idea acerca de dónde viene o adónde va); el sentido obtuso es un significante sin significado; por ello resulta tan difícil nombrarlo: mi lectura se queda suspendida entre la imagen y su descripción, entre la definición y la aproximación"[71].

Lo decisivo es "abrir la mirada" como respuesta a otra mirada abierta: "A la mirada le es inherente la esperanza de ser contestada por aquella mirada a la que se ofrece. Allí donde esta esperanza es contestada, le cae en suerte la experiencia del aura en su plenitud. Experimenta el aura de un fenómeno significa investirlo con la facultad de abrir la mirada"[72]. Sin embargo, no toda realidad estética posee esa dimensión del "aura de un fenómeno", en palabras de Benjamin, sino sólo aquellas que abren a un "tercer sentido" como vía de acceso a la "presencia".

> "Todo arte y literatura de calidad empiezan en la inmanencia. Pero no se detiene ahí. Y esto significa sencillamente que la empresa y el privilegio de lo estético es activar en presencia iluminada el continuum entre temporalidad y eternidad, entre materia y espíritu, entre el hombre y "el otro". En este sentido exacto y común, la poiesis se abre a lo religioso y lo metafísico, y está garantizada, asegurada por ellos. Las preguntas ¿qué es la poesía, la música, el arte?, ¿cómo pueden no ser? o ¿cómo actúan sobre nosotros y cómo interpretamos su acción? son, en última instancia, *preguntas teológicas*"[73]

En realidad, dice Steiner, todas las teorías que pretenden explicar la creación, sean sutiles como en Freud, artificiosas como en Derrida o banales como en el marxismo, escamotean lo esencial: aquella *presencia real* que, leyendo a Proust, contemplando la *Pietà* de Miguel Ángel, o escuchando el *Moisés y Arón* de Schönberg, dentro del hechizo y maravillamiento que estas experiencias estéticas nos hacen vivir, nos arranca de nuestro mundo y nos pone en contacto con otro, ajeno a la contingencia y lo inmanente, que la razón no llega nunca a entender, sólo la fe. El *sentido* profundo de toda obra de arte lo da Dios, la búsqueda o el miedo o la adivinación e incluso el odio de ese supremo Creador con mayúsculas del que todo creador con minúsculas -poeta, novelista, músico, pintor o escultor- es una mínima (a veces genialmente mínima) versión.

71 Cf. R. BARTHES, *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos y voces*, 61.

72 W. BENAJAMIN, *Gesammelte Scrhiften I/2*, Francfort 1974, 440.

73 G. STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* (Barcelona: Destino, 1991), 275. (Subrayado nuestro).

La revelación del misterio del ser se completa en el proceso de anonadamiento y no más allá de este. Para los poetas y místicos, es donde ocurre lo bello y en lo bello, la verdad y el bien, en una actitud de recepción antes que de construcción. Hoy no se trata tanto de "caminar hacia la belleza" (genitivo objetivo), sino de dejarse alcanzar por el caminar de la belleza hacia nosotros (genitivo subjetivo). No es el movimiento ascendente sino el descendente el que le confiere actualidad a la vía estética. La belleza se caracteriza por tres cualidades: gratuidad (de la luz excesiva y regalada), libertad (del ser que no se revela ante el dominador sino ante el inerme) y novedad (de lo que por su condición dinámica es sorpresa siempre fresca como el rocío matutino). Simone Weil también enfatizó la importancia de prestar mucha atención al pensamiento honesto, la creación y la acción ética, lo que para ella implicaba un estado previo de renuncia y desasimiento como condición de verdad, belleza y bien[74].

A la inversa todo esto enlaza con un movimiento contrario, todo lo que podamos "saber" acerca de Dios es fruto de su aperturidad a través de las mil manifestaciones de lo real. Ahí es donde pueden abrírsenos los supremos valores que nos permitan ir elaborando aquellas mediaciones conceptuales y simbólicas a través de los cuales podamos acercarnos de lejos a su misterio. Así, pues, cuanto más y mejor detectemos esos impulsos de Dios en la realidad, mejor orientaremos nuestra mirada y más limpias serán las imágenes que nos hagamos de él. Sin embargo, sólo una vida auténtica (*verum*), que acoge lo ético (*bonum*) y se abre a lo estético (*pulchrum*) y a lo espiritual, está en disposición de captar esos valores últimos que constituyen lo verdaderamente humano y lo divino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, Th. W. *Teoría estética*, Madrid: Taurus, 1971.

Aertsen, J. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden. E. J. Brill, 1996.

Barthes, R. *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos y voces*, Paidós, Barcelona 1995.

Benedicto XVI, *Sacramentus caritatis*: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html

Bingemer, M. C. *Simone Weil. Una mística en los límites*, Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2011.

74 Cf. M. C. Bingemer, *Simone Weil. Una mística en los límites* (Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2011), 75-76.

Boff, L. "La belleza salvará al mundo: Dostoyevski nos dice cómo": https://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=636

Buber, M. *¿Qué es el hombre?*, México: FCE 1976.

Chavarría Alfaro, G. "El posthumanismo y los cambios de la identidad humana": *Reflexiones* 94/1 (2015) 97-107.

Clavell, L. y Pérez de Laborda M. *Metafísica*, Roma: EDUSC, 2006.

Consejo Pontificio de la Cultura, *La vía pulchritudinis, camino de evangelización y diálogo*: http://www.cultura.va/content/cultura/es/pub/documenti/ViaPulchritudinis.html

Corbin, H. *Un mapa de lo imaginal. Cuerpo Espiritual y Tierra Celeste*, Madrid: Editorial Siruela, 1978.

Cortina, A. – Serra, M. A. (coords.), *¿Humanos o post-humanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2015.

Danto, A. C. *El abuso de la belleza*, Barcelona: Paidós, 2005.

Duch, LL. y Mélich, J. C. *Antropología de la vida cotidiana*, vol. 2/1, Madrid: Trotta: 2005.

Eagleton, T. *La estética como ideología*, Madrid: Trotta, 2006.

Eisenstadt, Sh. "Multiples Modernities": *Daedalus* 129 (2000) 1-29.

Forte, B. *En el umbral de la belleza*, Valencia: Edicep, 2004.

Gadamer, H. G. *Verdad y método I*, Salamanca: Sígueme, 1999.

García Bacca, J. D. *Antropología filosófica contemporánea*, Caracas: UCV, 1947.

Gesché A. – Scolas, P. (dirs.), *Le corps, chemin de Dieu*, Paris: Cerf, 2005.

Gilson, E. *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid: Rialp, 1969.

González de Cardedal, O. "La obra teológica de Hans Urs von Balthasar": *Communio* 8 (1986), 510-541.

Gracia, J. (ed.), *Concepciones de la metafísica*, Madrid: Trotta, 1998.

Han, Byung-Chul. *La salvación de lo bello*, Barcelona: Herder, 2015.

Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*, Barcelona: Herder, 2014.

Harari, Y. N. *Homo Deus: Breve historia del mañana*, Barcelona, Debate, 2016.

Hjarvard, S. *The mediatization of culture and society*, Abingdon/New York: Routledge, 2013.

Juan Pablo II, *Carta apostólica a los artistas*: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html

Landmann, *Antropología filosófica*, México: UTEHA, 1961.

Marion, J. L. "Le phénomène saturé", en Jean-François Courtine (ed.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992.

Maritain, J. *Arte y escolástica*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1958.

Martín Velasco, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta, 2006.

Martini, C. Mª. "*¿Qué belleza salvará al mundo? Carta Pastoral 1999-2000*": http://www.mercaba.org/ARTICULOS/Q/que_belleza_salvara_al_mundo.htm

Moltmann, J. *El hombre*, Salamanca: Sígueme 1980.
Newman, B. "Lo sublime está aquí", en Herschel B. Chipp, *Teorías del arte contemporáneo*, Akal: Madrid, 1995.
Piñero, R. "Estética y ascética: el espíritu y las virtudes". *Cauriensia* 17 (2022) 373-402.
Platón, *Fedro o la belleza*, Madrid: Gredos 2020, 11.
Porcel Moreno, M. «La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso», *Carthaginensia*, vol. 41, nº. 79 (2025): 243-286.
Ratzinger, J. *La belleza. La Iglesia*, Madrid: Editorial Encuentro, 2006.
Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
Ricoeur, P. *Fe y filosofía*, Buenos Aires: Prometo libros, 2008.
Riesman D. y otros, *La muchedumbre solitaria*, Barcelona: Paidós, 1971.
Sánchez Nogales, J. L. *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca: Secretario Trinitario, 2003.
Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1968.
Steiner, G. *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* Destino, Barcelona 1991.
Szondi, P. *Poética y filosofía de la historia I*, Madrid: Visor, 1992.
Von Balthasar, H. U. *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1966.
Von Balthasar, H. U. *El todo en el fragmento*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
Von Balthasar, H. U. *Gloria. Una estética teológica*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.
Von Balthasar, H. U. *Teología de la historia*, Madrid: Encuentro, 1991.

Francisco José García Lozano
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Universitario Cartuja
C/ Profesor Vicente Callao, 15 Apdo. 2002
18080 Granada (España)
https://orcid.org/0000-0001-9755-9270

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 883-918, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.883

"TODO ES HERMOSO EN SU LUGAR". EL MISTERIO DE LA BELLEZA EN AGUSTÍN DE HIPONA

"ALL THINGS BEAUTIFUL IN THEIR PLACE". AUGUSTINE AND THE MYSTERY OF BEAUTY

ENRIQUE GÓMEZ GARCÍA
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 04/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

La tradición cristiana ha desarrollado tres caminos principales para el conocimiento de Dios: el ontológico-cosmológico, el antropológico-trascendental y el histórico. No obstante, no hay que olvidar otra vía, que sintetiza los enfoques mencionados: la *via pulchritudinis*. Este artículo pretende rastrear la importancia de la estética en el pensamiento de Agustín de Hipona, presentándolo así como uno de los principales defensores del camino de la belleza en la tradición cristiana primitiva. Con este fin, el estudio aborda brevemente sus principios estéticos, para aplicarlos después a realidades concretas: Dios, la creación, la persona humana, Cristo e incluso el mal. En dicha aplicación, la filosofía se reinterpreta al trasluz de la fe; concretamente, la fe de un converso.

Palabras clave: Agustín de Hipona, belleza, creación, ser humano, antítesis estéticas.

ABSTRACT

The Christian tradition has developed three principal paths to the experience of God: the ontological-cosmological path, the anthropological-transcendental path and the historical path. Nonetheless, one must not overlook another route towards God; one that synthesises the aforementioned approaches: the *via pulchritudinis*. This article seeks to trace the significance of aesthetics in the thought of Augustine of Hippo, thereby presenting him as one of the foremost advocates of the way of beauty in the early Christian tradition. To this end, the study briefly engages with Augustine's aesthetic principles, for apply them afterwards to concrete realities: God, creation, the human person, Christ, and even the presence of evil. In such application, philosophy is reinterpreted through the lens of faith; specifically, the faith of a convert.

Keywords: Augustine of Hippo, beauty, creation, human being, aesthetic antitheses

I. INTRODUCCIÓN

Han transcurrido ya veinte años desde que la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura emitiera, en marzo de 2006, su documento "La *Via Pulchritudinis*, camino de evangelización y de diálogo". En él se expresa la convicción de que esta vía "se presenta como un itinerario privilegiado" para buscar a Dios, y se alude a que la "belleza sigue invitando hoy a los Agustines de nuestro tiempo" a elevarse desde la sensible a la eterna[1].

Afirmaciones como esta me conducen a plantear dos observaciones que considero de interés. La primera, en la que no me detengo, exige discernir la veracidad del contenido expresado. A la luz de múltiples manifestaciones artísticas, prácticas sociales o costumbres y comportamientos enraizados en determinadas culturas, surge la pregunta de si esta generación es sensible estéticamente o, más bien, se caracteriza por la negación o distorsión de lo estético. Ulteriormente, en la medida en que se adopten determinados parámetros estéticos, qué belleza emerge como un tensor de la experiencia religiosa[2].

1 Cf. Consejo Pontificio de la Cultura, "*La via pulchritudinis*, camino de evangelización y de diálogo", *Actualidad catequética para la evangelización* 270 (2022): 348.

2 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma* (Madrid: Encuentro, 1985), 22-23; Cecilia Avenatti de Palumbo, "*Via pulchritudinis*. Una puerta abierta al misterio en la 'era postmetafísica'", *Studium. Filosofía y teología* 29 (2012): 101-116; Teresa Bartolomei, "Deus há de encontrar o padrão e parti-lo. A presença de Deus como o grande 'desorganizador' na arte moderna e contemporânea", *Perspectiva Teológica* 54 (2022): 627-654.

La segunda atiende a la presentación de la experiencia de Agustín de Hipona como paradigma del buscador de Dios que transita la *via pulchritudinis* como camino privilegiado hacia lo divino. Tradicionalmente, la reflexión teológica ha reconocido tres grandes rutas a través de las cuales el ser humano puede elevarse hacia el Absoluto: la ontológico-cósmica, la antropológico-trascendental y la histórica[3]. Incluso se han pensado como contrapuestas, de modo que la primera, volcada en la exterioridad, resulta incompatible con la segunda, caracterizada por la interioridad. Al Hiponense se le sitúa como máximo exponente de esta, por lo que con dificultad podría atribuírsele aquella, previsiblemente más vinculada a la sensibilidad corporal.

El Consejo Pontificio, empero, invita a superar una visión reduccionista. Las vías no remiten a ámbitos cerrados o independientes entre sí ni la dimensión estética se restringe a lo sensiblemente perceptible. La belleza, en esta perspectiva, trasciende lo corporal y se manifiesta como una vía espiritual hacia lo trascendente. Es entonces cuando la experiencia y el pensamiento agustinianos adquieren su razón de ser, al presentar diversos grados y modalidades de belleza (la sensorial, la intelectual, la divina), e interrelacionar la hermosura cósmica tanto con la interioridad como con la historia[4].

En verdad, la inquietud existencial marcó la experiencia de Agustín (cf. *conf.* 1,1,1)[5], así como su constante búsqueda de Dios (cf. *en. Ps.* 104,3; *Trin.* 15,2,2) lo conduce a formular una cuestión esencial que lo interpela: ¿qué es la belleza?, ¿qué es, en verdad, lo hermoso? (cf. *conf.* 4,13,20). Por ello, la estética no resulta "un tema ocasional o menor" para él; al contrario, "toca la entraña de su pensamiento", porque "la belleza es rasgo profundo de lo real" y alcanza el "corazón mismo de la persona y de la vida"[6].

3 Cf. Walter Kasper, *Fe e historia* (Salamanca: Sígueme, 1973), 67-81.

4 En el contexto de una religiosidad posmoderna marcada por el nihilismo, el individualismo y una "religión a la carta", la *via pulchritudinis* aparece como un camino especialmente apto para suscitar experiencia de Dios allí donde las formas tradicionales de pertenencia se debilitan. Manuel Porcel Moreno, "La religiosidad posmoderna: nihilismo, individualismo y religión a la carta", *Cauriensia* 19 (2024): 1037-1077, doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1037.

5 Se cita el cuerpo agustiniano conforme a las abreviaturas utilizadas en *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, dir. por Allan D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), xli-xlvii.

6 Agustín Uña Juárez, "San Agustín ante la belleza. Claves de interpretación", *Religión y Cultura* 194 (1995): 592.

De hecho, "fue conducido a los problemas estéticos por su carácter, sus estudios y su profesión"[7]. Se percibe muy temprano su inclinación a la estética, tal como refleja en sus *Confesiones*, en las que se narra impresionable y apasionado, preocupado por amar y ser amado (cf. *conf.* 2,2,2; 3,1,1), amigo de sus amigos (cf. *conf.* 4,4,7–9,14), tendente a la empatía (cf. *conf.* 1,9,15) y sensible admirador de la naturaleza (cf. *conf.* 10,8,15). Por profesión y deleite, estima las artes, aunque no irracionalmente, y desarrolla alguna de ellas (cf. *conf.* 1,7,27; 10,33,49–34,51.53). En definitiva, la belleza emerge como una realidad que lo seduce, lo interroga y, finalmente, lo conduce hacia Dios.

En el presente artículo propongo adentrarme sucintamente en la pasión del obispo de Hipona por la belleza, con el propósito de presentarlo como un valedor de la *via pulchritudinis* en la tradición cristiana primitiva. Para ello, el estudio se articula en dos apartados: primero, se exponen los criterios estéticos fundamentales presentes en su obra; segundo, se analizan dichos criterios en su concepción de diversas realidades concretas –Dios, naturaleza, ser humano y ciertos contrastes ontológico-históricos–, aplicación en la que la filosofía de la que es deudor se reinterpreta al trasluz de la fe de un converso.

II. PRINCIPIOS ESTÉTICOS AGUSTINIANOS: ACERCAMIENTO PRELIMINAR

Hace algunos años, José A. Calvo presentó los diez conceptos clave que, a su juicio, posibilitan una aproximación al problema estético en Agustín[8]. En su exposición, pone de relieve que, para comprenderlo, se requiere conocer los criterios que configuran su noción de belleza. Fijó estos muy pronto, ya en su primera obra, *Sobre lo bello y lo apto*[9], escrita hacia el 381 o 382, perdida en vida

7 Karel Svoboda, *La estética de san Agustín y sus fuentes* (Madrid: Avgvstinvs, 1958), 11.

8 Cf. José A. Calvo Gómez, "Diez conceptos para una estética de san Agustín", *Cuadernos del Tomás* 1 (2009): 39-60.

9 Para esta obra, véase Svoboda, *La estética…* 21-30; Agustín Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*. Interioridad y orden en el ejemplarismo estético de san Agustín", *La Ciudad de Dios* 208 (1998): 864, n. 28. Este último autor subraya la "aproximación ontológica al hecho de lo bello tras la huella del platonismo" (p. 849), oponiéndose a quienes plantean el problema desde un enfoque ético (cf. Luis Rey Altuna, "Implicaciones éticas de la estética agustiniana", *Avgvstinvs* 33 (1988): 297-305). Para los influjos filosóficos (pitagóricos, Platón, Aristóteles, estoicos, Posidonio, Plotino…), además de la obra de Svoboda, cf. Jesús A. Martín, "San Agustín y la tradición estética platónica", en *Entre la muchedumbre y la soledad. Homenaje al Prof. Saturnino Álvarez Turienzo*, dir. por Enrique Bonete Perales (Salamanca: Universidad Pontificia, 1990), 299-306; Paloma Otaola González, *El 'De la música' de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica* (Valladolid: Estudio Agustiniano, 2005); Nello Cipriani, "Acerca de la fuente varroniana de las disciplinas liberales, en *De ordine*, de san Agustín",

del autor y de la que solo se conserva una sucinta reseña (cf. *conf.* 4,13,20-4,15,27). Ella resulta esencial para abordar esta temática, puesto que la evolución del pensamiento del autor debe interpretarse más como un proceso de profundización a partir de las constantes cristianas asumidas tras su conversión, que como una mera variación de sus principios estéticos[10].

1. Lo gratuito y lo provechoso

Apelando a su memoria, Agustín distingue en este tratado lo bello de lo conveniente (cf. *conf.* 4,13,20). La diferencia entre ambos conceptos, que tienen que ver con el ornato (*decus*), radica en que la belleza afecta al todo, es decir, a la conveniencia o armonía de algo consigo mismo (*congruentia, integritas*); mientras la aptitud atañe a la parte, en cuanto desempeña una función en favor del todo (*aptitudo*, *convenientia*) (cf. *conf.* 4,15,24). Como expresa hacia el 411, lo apto es relativo y depende del tiempo en el que se valora subjetivamente el hecho, mientras la hermosura se estima por sí misma y se reviste de una cierta atemporalidad por su conexión con la belleza eterna (cf. *ep.* 138,5).

A la luz de lo expuesto, y sin perder de vista la diversidad de matices implicados, cabe aplicar a la estética agustiniana su célebre distinción entre *frui* y *uti* (cf. *div. qu.* 30), entre lo orientado al disfrute, que se corresponde con lo bello, y lo que presenta alguna utilidad, equiparable a lo apto[11]. Esto es lo que parece desprenderse de la distinción que el Hiponense establece entre lo provechoso y

Avgvstinvs 55 (2010): 363-384; Michael P. Foley, "Cicerón, Agustín y las raíces filosóficas de los diálogos de Casiciaco", *Avgvstinvs* 54 (2009): 315-344.

10 La evolución del pensamiento estético agustiniano ha recibido diversas interpretaciones por parte de sus estudiosos. Algunos la interpretan como un proceso de progresiva devaluación de la belleza sensible y, simultáneamente, como una dinámica ascensional de carácter espiritual y escatológico, resultado de su tránsito del platonismo al cristianismo y en consonancia con la interioridad trascendida que definió su itinerario existencial (cf. Svoboda, *La estética…* 300; Luis Rey Altuna, "La estética de san Agustín", en *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy,* dir. por José Oroz Reta y José A. Galindo Rodrigo (Valencia: Edicep, 2005), vol. I, 644). Otros, sin desconocer el proceso de racionalización, intelección e interiorización al que Agustín somete la idea de belleza, rechazan, sin embargo, la tesis de una devaluación de la hermosura sensible, finita y sujeta al cambio (cf. Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*", 861-863). Hay incluso quienes destacan el carácter encarnado de su pensamiento, llegando a cuestionar el escatologismo agustiniano (cf. Robert J. O'Connell, *Art and the Christian intelligence in saint Augustine* (Cambridge-Harvard: University Press, 1978), 49).

11 Recogen tal razonamiento algunos planteamientos estéticos actuales, que insisten en la gratuidad como uno de los rasgos principales de la belleza (cf. Consejo Pontificio de la Cultura, "*La via pulchritudinis*", 349; Avenatti de Palumbo, "*Via pulchritudinis*", 107; Manuel Palma Ramírez, "Por la senda luminosa de un camino abandonado. *Via pulchritudinis* y la metafísica", *Isidorianum* 22 (2013): 28-39). Sobre la gratuidad como cualidad estética en Agustín, cf. Agustín Uña Juárez, "San Agustín: la finitud bella", *Revista española de filosofía medieval* 3 (1996): 177.

lo bello, al explicar la buena modulación (*modulatio*) –el arte de la medida y del moverse bien (cf. *mus.* 1,2,3; *ep.* 166,5,13)–, la cual hace posible el orden y, en definitiva, la existencia misma de la música (cf. *mus.* 1,3,4)[12]. Distingue entonces el movimiento con el fin de conseguir algo, como ocurre en el trabajo de un alfarero (lo provechoso), del movimiento por el movimiento, personificado en el danzarín (lo bello), que resulta gratuito y en absoluto utilitario[13].

Así pues, el Hiponense establece una primera gradación en la belleza, que permite aprehenderla ontológicamente como el estar en congruencia consigo misma. De este acercamiento inicial derivan categorías estéticas medulares, tales como totalidad, unidad y armonía.

2. HERMOSURA DE LA TOTALIDAD, UNIDAD Y ARMONÍA

Agustín aborda la noción del 'todo' como cualidad estética en múltiples pasajes. Para entenderla, no se puede obviar su comprensión sistémica de la realidad, por lo que la idea de todo dota de belleza tanto al conjunto como a cada parte que lo configura (cf. *ord.* 2,19,51; *mus*. 6,11,30; *vera rel*. 32,59-60), si bien la equivalencia relacional entre el todo y la parte difiere en el mundo sensible y el inteligible (cf. *ord.* 2,19,51). Ejemplifica, de hecho, su argumentación apelando a la hermosura de figuras geométricas que estima 'perfectas', como el círculo (cf. *quant.* 8,13–11,18) o el cuadrado (cf. *s.* 306B,3; 335E,1)[14].

Este principio de totalidad permite a Agustín abordar, en una clave quizá demasiado optimista, el lugar del mal y de la fealdad en un universo comprendido providencialmente como bello. Metafísicamente hablando, en cuanto la belleza de la parte se subsume en la del todo, cada cosa, incluso la estéticamente menos lograda e insignificante, adquiere belleza, relevancia y sentido (cf. *vera rel.* 40,76); sin esa dependencia del todo, empero, la parte resulta indecorosa (cf.

12 Agustín no restringe esta modulación al ámbito del sonido o de la danza, sino que la amplía al de la visión. En este contexto, en consonancia con los principios de armonía y proporción, resulta atractivo el color suave o moderado, al huir tanto de la excesiva claridad como de la mucha oscuridad (cf. *mus.* 6,13,38; *mor.* 2,16,39-43; *conf.* 10,8,13; 10,34,51).

13 Siguiendo a Gino Stefani, Prada Dussán señala que, con esta caracterización de la música y la insistencia en su índole gratuita, Agustín se posiciona a favor de quienes conciben aquella como una disciplina científica y culta, en oposición a quienes la rebajaban a algo obsceno, sensual, orgiástico e irracional (cf. Maximiliano Prada Dussán, "Estética formal y material agustiniana: caminos para la cristianización de la música", *Miscelánea Medieval Murciana* 34 (2010): 96, n. 14).

14 En esta clave, y derivando la ontología hacia una comprensión antropológico-ética, el círculo (y el punto) le sirve al obispo de Hipona como analogado principal de comparación tanto del alma como de la virtud (cf. *quant.* 16,27; 14,23; 12,19), así como el cuadrado para describir a los mártires, tal como se advierte en los textos referidos.

conf. 3,8,15)[15]. Desde una perspectiva antropológica y social, toda la persona y toda persona es bella: toda la persona, ya que su hermosura no solo depende de su corporeidad, sino de la sinergia espíritu-corpórea y consiguiente interioridad (belleza espiritual); y todas las personas, pues cada una se comprende desde el entramado social e histórico al que pertenece. Así, el pecador guarda cierta belleza, siempre en congruencia con el todo cósmico, social e histórico (cf. *vera rel.* 39,72; 41,77-78).

El Hiponense halla en la Escritura un fundamento sólido para este tipo de reflexiones. Así, el relato genesiaco expresa que todas las realidades creadas son buenas/bellas (cf. Gén 1,4.10.12.18.21.25), aunque aclara que, solo cuando Dios admiró la obra en su conjunto, exclamó que era 'muy bueno y hermoso' (cf. Gén 1,31; *Gn. litt.* 3,24,37; *Gn. Adv. Man.* 1,21,32; *conf.* 13,28,43), tal como denota la densidad estética del término hebreo *tôb* y la insistencia del hagiógrafo en el sentido de la visión[16].

Ahora bien, esta concepción sistémica de la realidad articula la noción de todo con las de unidad e integridad, tal como se expuso al analizar la de *decus*[17]. En *Sobre el orden*, Agustín canta la belleza del universo y constata que este recibe su nombre en virtud de la unidad que lo configura y lo torna íntegro (cf. *ord.* 1,2,3). Esta indicación cosmológica acarrea sus implicaciones antropológicas y comunitarias, tanto social como eclesial y monásticamente. Así, el ser humano puede considerarse bello si es uno –si no se presenta de forma fragmentada o desparramada, sino íntegra (cf. *s.* 46,37; 103,3)–; y si vive con

15 Este razonamiento resulta afín al expresado por el papa Francisco, quien defiende la superioridad del todo sobre las partes (cf. *EG* 234-237) y la interconectividad de lo existente (cf. LS 16,70, 91-92, 117, 137-138…), de modo que "hasta la vida efímera del ser más insignificante es objeto" del amor divino (cf. LS 77).

16 Parte de la exégesis contemporánea indica el componente estético del vocablo *tôb* (cf. Hermann Gunkel, *Genesis* (Macon: Mercer University Press, 1997), 106; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1–17* (Eedmans: Grand Rapids, 1990), 120, 141; Gianfranco Ravasi, "Bellezza", en *Temi teologici della Bibbia*, ed. por Romano Penna, Giacomo Perego y Gianfranco Ravasi (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010, 127-133). De hecho, la Septuaginta lo traduce por el καλός griego (cf. Alfred Rahlfs (ed.), *Septuaginta. I. Genesis* (Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1926), 49-51). Para un estado de la cuestión, cf. Arie C. Leder, "And God Saw That It Was Good", *Old Testament Essays* 37 (2024): 2-3; Taras Barščevski, "Beauty as a Gift and a Call to Goodness", *Religions* 14 (2023): 7-10 (https://doi.org/10.3390/rel14111429).

17 Cf. Rey Altuna, "La estética de san Agustín", 633. Aplicado a la reciprocidad esponsal, cf. Laura Consoli, *La belleza dell'unità. La teologia nuziale nel pensiero di Sant'Agostino* (Siena: Cantagalli, 2020).

los demás en unanimidad y concordia, tal como connota el término monje –*monos* (cf. *en. Ps.* 132,2.6)[18].

El principio de unidad se vincula, a su vez, con la relevancia de los números[19]. De hecho, en sus primeros libros, Agustín afirma que las diversas realidades "tienen ser en cuanto tienen sus números" (*lib. arb.* 2,16,42). Por número, no entiende una cantidad o una operación matemática, sino la estructura fundamental del ser, del conocimiento y de la belleza (cf. *ord.* 2,15,42), hasta el punto de que esta se inscribe en el ritmo (*numerus*) procedente de Dios (cf. *ord.* 2,14,41; *lib. arb.* 2,16,41-44; *mus.* 6,12,34-36; 6,17,57-58).

El número es, así, una ley universal del orden creado: rige lo sensible, la memoria, el juicio, la acción (cf. *mus.* 6,8,20.22; *conf.* 10,12,19); permite al ser humano conjugar lo sensorial y lo intelectual (cf. *ord.* 2,14,41), y procura la igualdad y la proporción de las distintas realidades (cf. *ord.* 1,1,2; *ep.* 3,4); la armonía, en definitiva (cf. *div. qu.* 78). Por ello, resulta útil para examinar la hermosura tanto de una composición poética, musical e incluso histórica (cf. *mus*. 3,3,5–6,14; 6,11,29), como del cosmos o de la interioridad humana (cf. *conf.* 5,4,7; *lib. arb.* 2,7,20-24), pues también el alma tiene sus ritmos (cf. *mus.* 6,11,31-33).

Entre los números, el uno se destaca como principio cohesionador y fundamento del orden aritmético (cf. *mus.* 1,11,18-1,12,26; 6,17,56-58)[20]. Efectivamente, dicho número representa la unidad, que debe ser amada y buscada en todos los ámbitos de la realidad: en el intelecto, ya que la razón es el número que regula todas las cosas y posee la facultad de unirlas o de separarlas; en los fenómenos naturales, pues posibilita la existencia de las cosas; en acontecimientos históricos, como el amor, la amistad, la sociedad, dado que la unidad fortalece la cohesión (cf. *ord.* 2,15,42-43; 2,18,47-48).

De lo expuesto se desprende su compromiso con la búsqueda de la unidad en todas las esferas de lo real, desde la personal hasta la cósmica, pasando por la social. Su propósito monástico radica en ella (cf. *reg.* 1,2), siendo la comunidad el paradigma de la sociedad romana, concebida una sin divisiones de clase

18 Para la integridad como categoría estética, véase Silvia Magnavacca, en Agustín de Hipona, *Confesiones* (Buenos Aires: Losada, 2005), 433, n. 61.

19 Cf. Paola Pascucci, "I numeri dell'uomo e i numeri eterni nel *De musica* di sant'Agostino", en *Tempo di Dio, tempo dell'uomo*, ed. por Massimiliano Ghilardi (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2019), 109-118.

20 Sobre la influencia platónica, maniquea y pitagórica en la dupla *monas/días*, cf. Svoboda, *La estética…* 29. Para la incidencia cristiana, baste la relación que establece entre la muerte del uno (Cristo, al unísono Dios y ser humano) y la del dos (el ser humano, dualidad corpóreo-espiritual) (cf. *Trin.* 4,2,4).

(cf. *reg.* 1,6; 3,16) y donde se vive en "comunión y conformidad de los objetos que ama" (*civ. Dei* 19,24); el desarrollo de su apologética se orienta a resolver las fracturas y disensiones eclesiales (cf. *ep.* 23,1.5); y su práctica pastoral promueve en sus interlocutores el amor y el esfuerzo por la unidad (cf. *s.* 103,3; 138,3.5).

Asimismo, el estudio de las formas (*species*) lleva a reconocer en la unidad la causa de la belleza (cf. *conf.* 4,13,20; *vera rel.* 20,40; *civ. Dei* 11,27,2)[21]. En virtud de este vínculo, afirma que "la unidad es la forma de cualquier hermosura" (*ep.* 18,2), o que "toda forma tiene que reducirse a una norma de unidad" (*Gn. Adv. Man.* 1,12,18). No hace falta insistir en que esta 'forma de unidad' es objeto de aprehensión intelectual y no sensorial, pues los sentidos pueden resultar engañosos (cf. *vera rel.* 30,55).

Este último texto introduce, a su vez, una conexión de notable relevancia. En efecto, según la estética ciceroniana, tanto la totalidad como la unidad dicen armonía, congruencia, concordia, proporción (en sentido ontológico) entre las partes del todo. Así, Agustín describe la hermosura corporal como "la proporción de partes, con cierta suavidad de color" (*ep.* 3,4; cf. *civ. Dei* 22,19,2), y la cósmica, como la similitud que guardan las partes entre sí (cf. *Gn. litt. imp.* 16,59). Igualmente, al hilo de la compresión de la música como la buena modulación (cf. *mus.* 1,2,2), valiéndose de la belleza del verso, enfatiza que aquella se ampara en la armonía con que se pronuncian las sílabas, porque un verso no viene "todo junto, sino según un orden de sucesión de lo anterior y posterior" (*vera rel.* 22,41).

Este ejemplo resalta dos aspectos importantes. Por una parte, diferencia un doble significado de la armonía: el concerniente a la sucesión, denotada por la modulación y referente al orden; y el correspondiente a la simultaneidad, que atañe más a la unidad y a la integridad. Por otra, estima que la belleza ontológica se manifiesta no solo en las realidades estáticas, sino también en las dinámicas. La belleza, por tanto, también reside igualmente en el ordenado transcurso del

21 Cf. Luis Rey Altuna, "La estética de san Agustín", 630, n. 50. La centralidad de la forma en la ontología estética agustiniana se manifiesta en la tesis de que el grado de ser de los cuerpos se mide por su perfección formal (cf. *imm. an.* 8,13). Aun con todo, la noción de forma reviste cierto grado de ambigüedad, porque, si bien todas las cosas tienen forma, no toda forma resulta bella al que la percibe, conforme a la subjetividad del deleite. Por ello, cuando algo no atrae a alguien, suele decirse que carece de forma, aunque, en rigor, dicha afirmación no se corresponda con la realidad. De ahí que Agustín denomine a la forma de la informidad 'nada algo' o "privación absoluta de forma que no llega, sin embargo, a la nada" (*conf.* 12,6,6). Esta categoría estética, por su parte, guarda una estrecha conexión con las de ritmo y orden, en tanto expresiones complementarias de la armonía formal (cf. *lib. arb.* 2,16,42).

tiempo, que otorga unidad a la historia, como si de un "gran cántico" se tratara (cf. *ep.* 138,5; *vera rel.* 22,42)[22].

Finalmente, como enfatiza la filosofía contemporánea, la noción de armonía no se limita a la relación entre las realidades para conformar el todo; también involucra la subjetividad del observador, dado que la armonía incide en la correspondencia entre la realidad y la percepción personal que se tiene de ella[23]. En este sentido, von Balthasar describe la aprehensión de la belleza como tensional y paradójica[24]. Aplicando este argumento a la estética agustiniana, se puede afirmar que la tensión entre lo sensible y la interioridad evidencia que la belleza no radica tanto en la apariencia superficial (el sentido más inmediato de *species*), sino en la producida por el alma, que remite al Bello supremo, Dios. Así, el ser humano requiere de la experiencia interna que le procura la razón para discriminar las armonías eternas diseminadas en la realidad, opacas a los sentidos corporales, tal como denota el papel de la interioridad[25].

3. SIGNIFICACIÓN ESTÉTICA DEL ORDEN

El análisis de estas categorías evidencia la importancia del orden, que le merece a Agustín un tratado específico[26]. Para algunos autores, esta "es la gran categoría estética agustiniana"[27], puesto que constituye el principio que regula la belleza, al aportar "proporción y armonía" a la realidad, aspecto que se manifiesta en las diversas artes (cf. *ord.* 2,11,33-34). De ahí que afirme sin tapujos en su madurez que no hay nada más hermoso que el orden (cf. *s.* 37,23).

22 Por ello, para Uña Juárez, la mayor muestra de armonía para el Hiponense viene dada por la *convenientia* entre los órdenes del crear –*ordo naturam* (cf. *civ. Dei* 12,2.8)–, del consumar y del gobernar –*ordo saeculum* (cf. *vera rel.* 22,43), *ordinate turbulentus* (cf. *conf.* 9,8,18), *ordo rerum labentium* (cf. *en. Ps.* 65,11), *ordenata disimilitudine* (cf. *civ. Dei* 12,19) (cf. "San Agustín ante la belleza", 584-585; "San Agustín: la finitud bella", 180-181; "San Agustín: belleza, música e historia. Un admirable cántico", *Augustinus* 43 (1998): 107-128).

23 Cf. Paul Gilbert, *Metafísica. La paciencia del ser* (Salamanca: Sígueme, 2008), 385.

24 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria. I*, 394.

25 Cf. Agustín Uña Juárez, "San Agustín: conocimiento estético e interioridad. La *visio mentis*", *Studium* 37 (1997): 435-452.

26 Cf. Svoboda, *La estética…* 37-79; Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*", 864-874; Bibiana Unger Parra, "*De Ordine*. La búsqueda de la belleza", *Universitas Philosophica* 28 (2011): 129-140.

27 Uña Juárez, "San Agustín: la finitud bella", 179; cf. Juan Domínguez Berrueta, "Estética de san Agustín", *Religión y cultura* 1 (1956): 611.

Ahora bien, se puede estudiar esta categoría desde múltiples perspectivas, de entre las que destaca la ética e incluso la política, conforme a la intuición del *ordo amoris* (cf. *civ. Dei* 15,22; *doct. Chr.* 1,27,28)[28]; sin embargo, se ha de pensar también en su vertiente ontológica. Así, según Uña Juárez, el Hiponense vincula el orden con el ser, tal como se desprende de que no exista nada fuera del orden (cf. *ord.* 1,6,15), o de que todos los seres resulten bellos, porque "nada hay ordenado que no sea bello" (*vera rel.* 41,77; cf. 40,76)[29]. En este sentido, el orden, en cuanto posibilita lo bello, puede considerarse la urdimbre de lo real, la contextura de lo real, de lo que se deriva la belleza inherente a toda realidad.

Ahora bien, conforme a su análisis del concepto de armonía, el orden no se limita al ámbito del ser, sino que se extiende igualmente al del devenir, estableciéndose así la dupla de una belleza constitutiva y otra dinámica[30]. Aun con todo, este enfoque 'historicista' no resulta menos metafísico que el primero, puesto que ese acontecer se concibe en función de los distintos grados del ser (cf. *civ. Dei* 12,2), que incluyen tanto las realidades corpóreas y sensibles (cf. *lib. arb.* 3,5,16) como las espirituales.

En sus tratados, quizás debido a su enfoque religioso[31], Agustín destaca esta gradualidad, que presenta un esquema ascensional: la nada, lo corpóreo informe, lo corpóreo formado, lo espiritual informe, lo espiritual formado (cf. *conf.* 13,2,2; 12,22,231); o, explícitamente, el cuerpo, el alma, el sentido íntimo, la razón, el juicio, la inteligencia, el ser (cf. *conf.* 7,17,23). En otras ocasiones, dicha gradualidad adquiere contornos más impresionistas: la superioridad de lo animado sobre lo inanimado (cf. *mor.* 2,16,39-43), de lo inteligible sobre lo sensible (cf. *conf.* 10,6,8), de la luz sobre la noche y del blanco sobre el negro (cf. *ep.* 29,11), de la verdad cristiana sobre la hebrea o de los mártires sobre los héroes (cf. *ep.* 40,7)…

Desde el acontecer se entiende que lo perfecto y lo imperfecto estén ordenados (cf. *Gn. Adv. Man.* 2,29,43; *lib. arb.* 3,5,16), posibilitando la belleza de lo bueno y de lo malo, habida cuenta de que los males también se insertan dentro del orden histórico universal (cf. *ord.* 1,6,16), idea aparentemente contradictoria

28 Cf. Domingo Natal Álvarez, "El *ordo amoris* en san Agustín", *Revista agustiniana* 49 (2008): 527-551; Mauricio Chapsal Escudero, "La política como *ordo amoris* según san Agustín de Hipona", *Revista de Filosofía UCSC* 11 (2012): 69-91; Santiago Sierra Rubio, "Orden y desorden en las etapas de la vida", en *Lo afectivo es lo efectivo. Fuerza y drama de la afectividad en la vida consagrada*, ed. por Antonio Bellella Cardiel (Madrid: Publicaciones Claretianas, 2025), 211-234.

29 Cf. Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*", 852; Magnavacca, en Agustín de Hipona, *Confesiones*, 207, n. 36.

30 Cf. Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*", 868.

31 Cf. Svoboda, *La estética…* 219.

con su clásica negación ontológica del mal, por lo que no podría ser bello (cf. *conf.* 2,6,12; 7,12,18).

Por último, cabe destacar la conexión entre orden y *pondus* (peso). Independientemente de la comprensión del peso derivada de las leyes gravitatorias, para Agustín el *pondus* remite a la cualidad que impulsa a cada realidad a ocupar su lugar, de modo que contribuye al ordenamiento de la realidad. Así, afirma que, debido a su peso, "las cosas menores ordenadas se hallan inquietas, se ordenan y descansan" (*conf.* 13,9,10); y, por respecto al alma, aclara que el placer, como su peso, la orienta a su lugar (cf. *mus.* 6,11,29).

4. HACIA UNA ESTÉTICA AL UNÍSONO CORDIAL Y RACIONAL

Otro concepto esencial en la estética agustiniana es el amor. Actualmente se sostiene que la totalidad de la creación está tejida de amor, reflejo del Dios que la origina desde su propio ser relacional[32]. Pues bien, ya en su primera obra, Agustín relaciona la entraña amorosa del ser humano y la belleza, fruto del amor divino (cf. *conf.* 4,13,20). Se ama lo bello (cf. *mus.* 6,13,38) en virtud de que produce en el ser humano deleite (cf. *mag.* 1,1; *ord.* 2,11,33–12,35). Años más tarde, asegura que las cosas son bellas porque deleitan, o deleitan porque son bellas, debido a su congruencia (cf. *vera rel.* 32,59; 39,72). Y en plena madurez, hacia el 408 y el 412, sostiene en un contexto homilético: "Si no fuese algo hermoso, no la amarías" (*s.* 335C,13); "¿por qué amas esas cosas, sino porque son hermosas?" (*en. Ps.* 79,14).

Es más, a través de un razonamiento paradójico, extrae esta enseñanza del robo de unas peras (cf. *conf.* 2,6,13): aun en su orientación hacia el mal o la deformidad, el ser humano actúa impulsado por el atractivo que persiste en alguna huella de belleza que en ellas permanece. Como formula en *Sobre la música*, "es evidente que nadie ama aquello cuya fealdad hiere su sentido de lo bello" (*mus.* 6,13,38). Esta posibilidad de hallar deleite incluso en el mal o en la deformidad, en la medida en que la belleza constituye la urdimbre del ser, permite una nueva perspectiva desde la que explorar la función de la interioridad –

32 "El amor es la textura de la realidad, su urdimbre fundacional", sostiene Juan L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander: Sal Terrae, 1986), 136. Esta intuición halla su desarrollo en el entramado trinitario de la creación (cf. GS 2; 19; Santiago del Cura Elena, "Creación 'ex nihilo' como creación 'ex amore': su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios", *Estudios Trinitarios* 39 (2004): 55-93; Samuel J. Youngs, "*Creatio ex amore Dei*: creation out of nothing an Gosd's relational nature", *The Asburi Journal* 69 (2014): 165-186).

y, por ende, de la subjetividad– en la experiencia de lo bello, dado que la capacidad de amar depende de la gratuidad del amante, no tanto de la realidad amada.

Aun así, para Agustín existen unos parámetros de belleza, insertos por Dios en el alma humana (cf. *s.* 360B,9; *Gn. litt.* 4,3,8). Por ello, con el amor, como ya se anticipó, la razón resulta crucial para aprehender la hermosura. Ella es el número que regula todas las cosas (cf. *ord.* 2,15,43) y goza también de su orden, lo que la capacita para elevarse hacia la unidad (cf. *ord.* 2,18,47-48) y descubrir las proporciones numéricas y ordenadas que configuran lo real, tal como expresa el requerimiento del correcto saber y el correcto vivir (cf. *ord.* 2,8,25). Ella, por medio de la vista y el oído (cf. *conf.* 10,33,49), brinda los criterios para discernir si la realidad es razonable: es decir, si lo que se dice o se hace se realiza según la misma razón y su orden interno, generándose entonces la fruición. Lo percibido por los sentidos inferiores, por el contrario, tan solo produce un 'placer sin razón', aunque razonable por relación a la utilidad (cf. *ord.* 2,11,30–12,37).

Esta referencia a la racionalidad y a lo razonable deja entrever, una vez más, las categorías de *ordo*, *modus*, *species*, *mesura*, *numerus*, *dimensio*, *pondus, color*… y su interrelacionalidad. Esta ya se ha advertido en lo dicho hasta el momento, pero resulta explícita en las famosas tríadas estéticas que surcan sus escritos: medida, número y peso (cf. *Trin.* 11,11,18); medida, número y orden (cf. *lib. arb.* 2,20,54); forma, medida y número (cf. *ord.* 2,15,42); modo, número y peso (*Trin.* 3,8,15)… En ellas, además de influjos filosóficos, se advierten influencias bíblicas, como Sb 11,21.

III. DESCRIPCIÓN DE LA BELLEZA EN DIVERSAS REALIDADES

La cita del libro de la Sabiduría permite rastrear las categorías estéticas enunciadas desde la experiencia fiducial del Agustín convertido, que mira la realidad con ojos nuevos. A sabiendas del fuerte influjo de las escuelas filosóficas en las que se educó en este sistema estético, no se ha de obviar que las integra conforme a un proceso de inculturación de la experiencia religiosa que fundamenta y orienta su pensamiento. De ahí la apelación a los influjos cristianos para conseguir una visión más cabal del objeto de estudio propuesto[33]. Esta sinergia se percibe en el análisis de determinadas realidades concretas.

33 Cf. Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*", 863, n. 27; David Sobrevilla, "La estética agustiniana": *Logos* 7 (1979): 21-28; Magnavacca, en Agustín de Hipona, *Confesiones*, 124, n. 34.

1. HERMOSURA DEL BELLO: BELLEZA CREADORA DE BELLEZA

Partiendo del *ordo pulchritudinis* agustiniano, la mirada se dirige primero al "Bello esencial", del que nacen todas las manifestaciones de belleza, tanto sensibles como espirituales: el Dios revelado en Jesucristo. En este sentido, resulta fundamental para Agustín la perícopa de Sb 13,1-9 (y su correlato Rm 1,18-23), donde el hagiógrafo confiesa que la belleza y el orden presentes en el mundo orientan al ser humano hacia su origen primero, Dios (cf. *Trin.* 15,2,3; *ep.* 55,4,7; *conf.* 8,1,2…; amén de paráfrasis como *conf.* 10,6,8-9; *en. Ps.* 26,II,12; 148,5).

En múltiples pasajes, el Hiponense confiesa que Dios es la belleza misma (cf. *en. Ps.* 32,II,2,25; *conf.* 10,27,28), eterna, "siempre antigua y siempre nueva" (*conf.* 10,27,38); la "hermosura de todas las hermosuras" (*conf.* 3,6,10), que atrae al ser humano hacia sí (cf. *conf.* 7,17,23); el más hermoso de todos los seres (cf. *sol.* 1,1,3; *conf.* 1,4,4; 1,7,12…), porque su belleza se sitúa por encima de la de las criaturas (cf. *conf.* 13,20,28; *en. Ps.* 34,1,13; 79,14…).

Dios es la belleza más anhelada, que requiere todo el amor por parte del ser humano (cf. *conf.* 10,27,38); una hermosura solo perceptible interiormente (cf. *lib. arb.* 2,16,41; *en. Ps.* 85,9; 96,11), dado que transciende tanto los sentidos corporales como espirituales, mas la razón, al contener las normas estéticas que le infundió, es capaz de aprehenderla (cf. *div. qu.* 46; *Jo. ev. tr.* 15,21), aunque solo sea enigmáticamente o como en un espejo (cf. *conf.* 8,1,1; 10,5,7), cuando se vive, se ora y se busca bien (cf. *ord.* 2,19,51).

Asimismo, Agustín expone los motivos por los que declara "Hermoso" al Dios de las Escrituras. Es bello, porque es el ser simplísimo, en el que coinciden vida y vida feliz (cf. *conf.* 13,3,4); el uno por antonomasia, en quien no existen partes, líneas ni colores (cf. *s.* 34,3; 341,14.17); el nunca deforme ni sujeto a cambio (cf. *ep. Jo.* 9,9). Es bello porque todo converge hacia él, de modo que posee en sí todas las cualidades que encarnan la belleza (cf. *sol.* 1,1,2-4; *Trin.* 5,2,3) y está dotado de unos atributos bellos, por coincidir con su misma sustancia (cf. *Trin.* 15,5,8): la sabiduría (cf. *sol.* 1,13,22; *en Ps.* 58,1,18; *div. qu.* 78), la paz (cf. *civ. Dei* 19,5-7.11.13; 22,30,1), la justicia (cf. *en. Ps.* 32,II,1,6), la verdad (cf. *ord.* 2,19,51; *vera rel.* 31,57)…

Ahora bien, de seguirse el argumento por esta vía, daría la sensación de que el Hiponense transfiere al Dios revelado las características de un constructo filosófico. Sin embargo, tras estas descripciones se halla el Dios de la salvación experimentado por Agustín (cf. *conf.* 1,5,5). En ellas, se percibe el rostro trinitario del Dios que lo apasionó, incluso intelectualmente. Es plausible atribuir la unidad al Padre, del que proviene y en quien radica todo (cf. *conf.* 4,10,15; *Jo.*

ev. tr. 47,7; *en. Ps.* 142,17)[34]; la igualdad, al Hijo, imagen del Padre e igual a él (cf. *Jo. ev. tr.* 35,4; *Trin.* 5,6,7; *s.* 229G,2.4.6), por lo que le son propios los mismos atributos de este (cf. *en. Ps.* 21,2,30; 49,13; 56,5)[35]; y el orden, al Espíritu, "suavidad del Padre y del Hijo" (*Trin.* 6,10,11)[36]. En cierto sentido, Agustín atribuye al Dios trino las características que observa en las criaturas, las cuales han recibido de él "toda la ley de la medida, toda la igualdad de los números y todo el orden de los pesos" (*Gn. litt.* 5,22,43).

Así, pues, este Dios trinitario crea todas las cosas bellas, porque todas tienen en él unidad, forma y orden (cf. *Trin.* 6,10,12); medidas, números y pesos (cf. *Trin.* 3,9,16), aunque él sea medida sin medida, peso sin peso y número sin número (cf. *Gn. litt.* 4,2,7–5,12). Dios, como reza Sb 11,21, es el creador de los fundamentos de la belleza (cf. *civ. Dei* 5,11): el orden, la forma, la armonía, la unidad (cf. *conf.* 1,7,12; 1,10,16; *Gn. Adv. Man.* 1,26); y concibe "las cosas que numeran, a quienes las numeran, el criterio de numeración y la inteligencia en virtud de la cual las numeran" (*conf.* 5,3,5).

Esta breve alusión remite, nuevamente, a lo expresado sobre el triple nivel de orden que el Bello imprime en toda la realidad: el creacional o natural, el consumador o futuro y el providente o fluctuante. Me centro aquí en el primero, a causa de las implicaciones de un Dios creador, cuya belleza se refleja en la hermosura creatural, bien por el principio de razón suficiente, según el cual lo hermoso exige una causa primera (cf. *Gn. Adv. Man.* 1,26,26; *ord.* 2,18,47-48; *ep.* 18,2); bien por el platónico de participación, conforme al cual las criaturas son bellas porque participan de la belleza divina (cf. *Gn. litt.* 16,58; *ord.* 2,19,51; *vera rel.* 39,72). Destaco dos aspectos de este ordenamiento creacional.

34 Sobre los atributos del Padre, cf. José Anoz, "El Padre en la predicación agustiniana", en *Dios, nuestro Padre*, ed. por Rafael Lazcano (Madrid: CTSA, 1999), 37, 42-44, 52.

35 Cf. Anoz, "El Padre en la predicación agustiniana", 46. Sobre la igualdad en Dios y su densidad estética, cf. *mus.* 6,11,29; 6,14,44.

36 Cf. Svoboda, *La estética…* 142.

Por una parte, Agustín describe a Dios en consonancia con las artes[37], aunque siempre salvaguardando la analogía (cf. *conf.* 11,5,7; *Trin.* 3,9,16). Así, es un arquitecto (cf. *s.* 68,4.5), un pintor (cf. *s.* 125,5), un compositor de poemas (cf. *ep.* 166,5,13)…; en fin, un artífice omnipotente (cf. *vera rel.* 31,57; *Trin.* 3,9,16; *en. Ps.* 98,12…), que diseña tanto lo más espectacular por grandioso (elefante) como lo más magnífico por pequeño (ratón) (cf. *s.* 2,7; *vera rel.* 39,72; *civ. Dei* 11,22). En verdad se le puede denominar *artifex*, debido a que posee "en su interior lo que obra exteriormente" (*s.* 177,9) y lo plasma al exterior con armonía y modulación, conforme a la versión de Is 40,26 de la Septuaginta (cf. *ep.* 166,5,13; *civ. Dei* 12,18). Asimismo, inspira el arte en la mente de los artistas para que generen hermosura (cf. *div. qu.* 78; *en. Ps.* 34,II,2; *imm. an.* 4,5).

Por otra, amparado en Jn 1,15 y Sal 33,6, Dios es la luz (cf. *Jo. ev. tr.* 13,5; *ep. Jo.* 1,4; *conf.* 8,10,22), que todo lo ilumina (cf. *conf.* 4,15,25; 9,4,10), disipando las tinieblas del error y del pecado (cf. *conf.* 7,10,16; 13,2,3; 13,3,4)[38]. Aún más, de acuerdo con Gén 1,1-3, Agustín afirma que todo lo que existe fuera de él constituye tinieblas: realidades deslucidas y deformes (cf. *conf.* 13,2,3; *Gn. litt.* 5,22,43), pues es Dios quien confiere a la realidad su forma, medida y peso, como se dijo. De este modo, apunta a una intuición del creacional relato sacerdotal, retomado en Jn 1,1-18: la entidad estética/ontológica de que la luz sea la primera criatura surgida de la boca de Dios.

Este planteamiento hebreo resulta novedoso con respecto al resto de cosmogonías de la época, en las que no se refiere la creación de la luz debido a la idolatrización del sol, la luna y las estrellas[39]. Lo verdaderamente valioso, sin embargo, es que Gén 1 muestre la luz como condición indispensable para vencer las tinieblas y posibilitar la transformación del caos en cosmos, de lo inhóspito en morada: ella permite distinguir y ordenar[40]. Por el contrario, la descreación

37 Tal como evidencian sus escritos, Agustín profesó un profundo aprecio por las artes, especialmente las liberales, que aspiró a compilar en una enciclopedia (cf. *retr.* 1,6; Paola Pascucci, "La disciplina della parola e il problema del significare", en Sant'Agostino, *Il Maestro. L'arte di insegnare* (Roma: Borla, 2012), 21-46; Giovanni Catapano, *Agostino* (Roma: Carocci Editore, 2010), 36-43). Tras su conversión, recondujo dicha estima, como consecuencia de la concupiscencia que afecta a diversos sentidos (cf. *conf.* 10,31,43–34,53; *ep. Jo.* 2,13), o a su estimulación de la soberbia y consiguiente alejamiento de la verdad y de la sabiduría (cf. *s.* 70,2; 133,4; *civ. Dei* 22,5). Además, no prodiga la estética de las artes figurativas, quizás porque dominaba la temática pagana (cf. *conf.* 1,18,28-29; *mor.* 1,34,75; *doc. chr.* 3,7,11). De ahí que las jerarquice, primando siempre la música (cf. *ep.* 166,5,13).

38 Se fija en este apunte teológico agustiniano Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos* (Madrid: Encuentro, 2007), 100.

39 Cf. Francisco Varo Pineda, *Génesis* (Madrid: BAC, 2017), 16; Georges Auzou, *En el principio Dios creó el mundo* (Estella: Verbo Divino, 1986), 231.

40 Cf. Medard Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien* (Barcelona: Herder, 2009), 184; Alexandre Ganoczy, *Doctrina de la creación* (Barcelona: Herder, 1985), 31.

consiste en el retorno a la oscuridad, que eclipsa todo lo existente y despertando al Leviatán, símbolo de lo caótico y desordenado (cf. Job 3,3-10). La luz, por tanto, posibilita el orden, clave de bóveda de la estética agustiniana.

2. Hermosura cósmica: belleza sacramental

De la belleza creadora parte la creada. Prosiguiendo el razonamiento de Agustín sobre la castidad, "todo lo bello es bello por la belleza", por doble motivo: porque, al ser la belleza misma, engendra belleza, algo que solo se aplica al Creador; y porque la participa, correspondiéndole esto a las criaturas (cf. *div. qu.* 23; *Gn. litt. imp.* 16,57-58). En la experiencia agustiniana, esta segunda razón introduce una dinámica tensionante de carácter sacramental, con lo que la belleza creada se torna camino de conversión y medio de acceso a Dios[41]: las cosas creadas son bellas, mas su hermosura remite a otra mayor: la del artífice que las ha 'formado' (cf. *en. Ps.* 148,15; *s.* 19,5; 68,5; *conf.* 10,6,8-9).

A fin de captar en profundidad esta reflexión, es necesario recordar la dinámica que vincula arte, artista y obra (cf. *s.* 272B,1; *imm. an.* 4,5-6; *conf.* 10,34,53). Según el obispo de Hipona, el artista, por medio de su memoria, fantasía y sensibilidad (cf. *ep.* 7,2,4; *conf.* 2,6,12), concibe en su mente una idea artística, que intenta materializar en una obra de arte. Aquella permanece viva e incorruptible, dado que no se sujeta a la variabilidad espaciotemporal, al contrario que esta, que es material (cf. *Jo. ev. tr.* 1,17; 37,8; *vera rel.* 30,56–31,57). Esta, empero, alberga en sí algo del artista, en cuanto encarna lo ideado por este en su imaginación según los criterios del arte, y posibilita que, al concretarse, la idea artística se independice relativamente del artista. Ahora bien, aquella no desaparece de la mente de este; permanece en ella como aún por realizar, dado que ninguna obra nunca reproduce del todo la idea imaginada por el autor. En este sentido, el arte, como *poiesis*, supera la obra artística y al propio artista (cf. *div. qu.* 78; *en. Ps.* 34,II,2).

Agustín, por consiguiente, sostiene un concepto puro de arte, que remite a Dios y que difiere considerablemente de aquel con el que ha regado la creación y ha configurado la razón humana y sus obras. Aquel lo considera auténtico o natural, por ser obra del genuino artista; este, artificial o secundario, por emanar de los seres humanos, que enriquecen la belleza natural con sus creaciones, mas

41 Agustín se sincera sobre el papel de la estética musical en su conversión (cf. *conf.* 9,6,14). Sobre la música en la experiencia de conversos, como Claudel, Frossard o García Morente, cf. Juan J. Asenjo Pelegrina, "La *via pulchritudinis*, sacramento del encuentro con Dios", *Isidorianum* 27 (2018): 12-14.

estas no dejan de imitar el auténtico (cf. *lib. arb.* 2,16,42; *mus.* 6,57; *civ. Dei* 12,25s.). En cualquier caso, tanto la belleza creacional como la artificial resultan limitadas y han de interpretarse sacramentalmente.

De ambas bellezas, destaco la natural, que visibiliza mejor los patrones estéticos enunciados, los cuales remiten al artífice de lo creado. En este sentido, la noción de creación reviste en Agustín una densidad conceptual digna de consideración. En *civ. Dei* 12,2 (cf. *mor.* 2,7,9; *en. Ps.* 144,13), la define como un otorgar el ser (*esse dedit)* –u otorgar formalidad (*species*)– y un ordenar (*ordinare*) la realidad conforme a "los grados de sus esencias". En *s.* 223A,2, asimismo, la describe como separar, ordenar y adornar, interpretación afín a la exégesis actual. De estos textos se deduce que el mundo es hermoso y "nos acaricia con la variedad de su variopinta hermosura" (*s.* 65A; cf. 68,5) porque es un cosmos, una realidad ordenada (cf. *en. Ps.* 103,III,25).

En dicho ordenamiento, sobresale el papel desempeñado por la sabiduría divina, parangonado en ocasiones con Cristo y su labor en la creación[42]: las cosas son bellas, ya que han sido creadas en y por la sabiduría divina (cf. *conf.* 9,10,24; 12,19,28; 13,2,2); una sabiduría que ilumina a toda criatura (cf. *conf.* 7,9,13-14; 11,9,11; 10,34,51), subrayándose de nuevo el lugar de la luz en dicho proceso de 'cosmificación' del mundo. De hecho, Agustín cataloga la tierra *incomposita* de los orígenes como una tierra 'sin orden ni luz' (cf. *conf.* 12,21,30).

Por otra parte, esta sabiduría desempeña un rol esencial en la configuración formal del universo[43]. En virtud y a través de ella, Dios modela, da forma, a una materia informe (cf. *conf.* 12,7,24-26), que tiene incoadas en sí todas las cosas (cf. *conf.* 12,20,29). Estas son bellas, ya que han sido "formadas y hechas todas ellas muy buenas" (*conf.* 13,2,2), advirtiéndose una vez más el influjo ontológico-estético del *tôb* hebreo (cf. *conf.* 13,29,43).

El concepto de orden, asimismo, corre a la par de los de unidad y totalidad, que distinguen al mundo como universo (cf. *ord.* 1,2,2). Ciertamente, es la manera en que se experimenta este como un sistema lo que permite aprehenderlo como ordenado. De no ser así, se percibiría el desorden y se juzgaría como defectuoso. Por ello, porque las cosas que integran este universo son partes del

42 Conviene subrayar que, en esta concepción, Agustín armoniza tres textos de la Escritura: 1Cor 1,24, que presenta a Cristo como sabiduría y poder de Dios; Jn 1,3, donde se manifiesta la mediación de Cristo en el acto creador; y Sb 8,1, donde se asegura que la Sabiduría gobierna bien todas las cosas (cf. *s.* 12,12; 51,20; 52,5.7; 53A,13; 174,1…). Acerca de la sabiduría de Dios, cf. *Trin.* 6,1,1-2; 7,1,1-2. Cf. Wendy Elgersma Helleman, "Cristo, la sabiduría de Dios. La lógica de atribución en *De Trinitate* 5-7 de Agustín", *Avgvstinvs* 56 (2011): 75-81.

43 Cf. Luis Rey Altuna, "La forma estética del universo agustiniano", *Avgvstinvs* 1 (1956): 242.

todo, tanto sincrónica como diacrónicamente, su belleza resulta efímera y se supedita a la del Creador, que es el único que ve con perspectiva (cf. Job 38-41). Para ilustrar su argumento, el obispo de Hipona se vale del ejemplo del discurso: este resulta hermoso cuando unas palabras dejan lugar a las siguientes hasta ofrecer una visión del conjunto, algo que solo acontece cuando terminan de pronunciarse las palabras (cf. *conf.* 4,10,15; *ep.* 166,5,13; *civ. Dei* 11,22).

Por ello, en sentido propio, la belleza natural no radica tanto en las cosas en sí, cuanto en el orden, las medidas y la integridad de las partes que el Creador inserta en ellas en la acción creacional con vistas al todo de la realidad (cf. *lib. arb.* 3,9,27; 3,15,43). Esta visión 'universal' del 'cosmos', empero, no exime la belleza inherente de cada cosa: son bellos el cielo corpóreo (cf. *conf.* 12,8,8), las aguas (cf. *conf.* 12,22,31), las criaturas todas (cf. *conf.* 3,6,10; 10,27,38), dispuestas con maestría y con orden (cf. *s.* 19,5).

Por su parte, los animales también se atienen a estos criterios estéticos. Son "en cuanto tienen su medida, número y orden", por lo que manifiestan una belleza temporal (cf. *Gn. litt.* 3,16,25), que subraya el gobierno de Dios sobre el mundo (cf. *Gn. litt.* 5,23,43). Incluso los animales o más insignificantes o más detestables (insectos, ratones, ranas y gusanos) le sirven para reivindicar la hermosura de lo más imperceptible e innecesario: poseen "cierta hermosura, propia de la naturaleza que cada uno posee" (*Gn. litt.* 3,14,22; *Gn. Adv. Man.* 1,16,26), porque, si no, no existirían, el Creador no los habría creado.

3. Hermosura del ser humano: belleza creada y creativa

Los criterios estéticos enunciados no sufren alteración cuando Agustín se fija en el ser humano: también este se ajusta a orden, medida e integridad. No obstante, adquiere ciertos matices propios, al tratarse de la criatura en la que confluyen la belleza sensible, por lo que atañe a la corporeidad, y la inteligible o espiritual, por lo que respecta a su interioridad; a la vez que, en virtud de su racionalidad, es el único que cuenta con los criterios de belleza, por lo que, no solo resulta bello, sino que está capacitado para percibir y juzgar la belleza de las diversas realidades, y remontarse a través de ella hasta la Belleza misma.

Así, el ser humano es bello por su unidad y totalidad (cf. *conf.* 5,10,18), en tanto que la fealdad antropológica proviene de la fragmentación interior, que conlleva desigualdad y desemejanza (cf. *conf.* 2,1,1)[44]. Por ello, en el ámbito

44 Vislúmbrese aquí una nueva vía de fundamentación de la unidad 'natural', 'esencial', 'sustancial' e incluso 'humano-personal' del ser humano en Agustín, más allá de la clásica catalogación

antropológico, las dimensiones ontológica y ética de la estética van de la mano, de modo que la vuelta del ser humano a Dios se equipara a un proceso de hermoseamiento: cuando aquel se somete a la pascua de la dispersión (tinieblas personales) a la unidad (luz), "siguiendo al Uno", entonces se embellece (cf. *conf.* 11,29,39; 11,31,41). Debe recordarse que este proceso conversivo lo modela según la norma de belleza que resulta agradable al Bello (cf. *s.* 301A,2).

Se percibe así que, a pesar de sus influjos filosóficos, Agustín prima una comprensión hebrea del ser humano, sancionada por su fe cristológica. Para ratificar esto, más allá de las múltiples citas bíblicas que podrían aducirse, baste referir su confesión sobre la persona de Cristo, en quien reconoce al "ser humano entero, no solo cuerpo de hombre o cuerpo y alma sin mente, sino al mismo ser humano" (*conf.* 7,19,25).

Es precisamente el principio cristológico el que domina cuando Agustín desarrolla la hermosura del cuerpo. La encarnación permite redescubrir la bondad y la belleza inherentes a lo sensible, sin espiritualización alguna. La resurrección le confiere a la belleza sensible un salto cualitativo, dado que esta trasciende lo perentorio e inestable de la condición corporal (cf. *civ. Dei* 19,3,1; 19,4,2) para vestirse de la corporeidad transformada, propia del cuerpo resucitado, ya incorruptible, dichoso, verdaderamente bello (cf. *civ. Dei* 22,19,1-3; 22,24,4; 22,30,1).

De ahí que, aun consciente de la corruptibilidad corpórea, el Hiponense recele del aforismo porfiriano, según el cual se ha de "huir del cuerpo" para ser feliz (cf. *civ. Dei* 10,29,2; 22,26), y se deleita de dicho cuerpo, habida cuenta de que "tiene su belleza; la disposición de sus miembros, la distinción de los sentidos, la posición erguida y otras cosas que, atentamente consideradas, causan estupor" (*s.* 241,7; cf. 126,4).

Fiel a su pensamiento, Agustín extiende a la estética del cuerpo el principio de unidad e integridad, según se aprecia en su interpretación de Gén 1,31 (cf. *conf.* 13,28,43). Así, pues, el cuerpo humano es bello por ser uno, por estar conjuntado y cohesionado (cf. *c. adv. leg.* 7-9; *c. Faust.* 21,6; *s.* 81,4). Atendiendo

de su pensamiento antropológico como dualista (cf. *ep.* 238,2,12; *en. Ps.* 68,1,5; *mor.* 1,4,6; Saturnino Álvarez Turienzo, *Regia medio salutis. Imagen de Dios en el hombre y su puesto en la creación* (Salamanca: Universidad Pontificia, 1988), 126-134; Modesto García Grimaldos, *El nuevo impulso de san Agustín a la Antropología cristiana* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005), 318-324; Roberto Esteban Duque, *Un enigma para mí mismo. El hombre y Dios en el pensamiento agustiniano* (Albolote: Comares, 2025), 1-12).

a dicha unidad, ningún miembro carece de hermosura, dado que todos desempeñan su rol en el conjunto: algunos resultan útiles; otros, tan solo bellos, como la barba, el pelo o las cejas (cf. *s.* 243,4.7).

El razonamiento agustiniano, empero, no se detiene ahí. La reflexión teológica actual, a la luz de Cristo, fundamenta una teología de la carne[45]. Pues bien, la encarnación y la resurrección capacitan a Agustín para cantar no solo la belleza sensible del cuerpo, sino incluso de la carne (*caro, carnis*) (cf. s. 335C,4.6.13). Cabe destacar, por ejemplo, que, cuando alude a la hermosura de la carne resucitada, indica que la resurrección también transmutará los criterios estéticos, de modo que los miembros corporales carecerán entonces de función y peso, mas no por ello de hermosura: constituirán una "carne incorruptible; una carne sin defecto, sin deformación, sin mortalidad, ligera, sin peso" (*s.* 240,3; 243).

El cambio estético propiciado por la transformación pascual facilita la referencia a la belleza del alma, que carece de forma y de color[46]. Dicha belleza se puede estudiar desde una triple perspectiva. La primera de ella es la gnoseológica[47]. Su belleza radica en que, debido a la razón, en la que anidan los criterios estéticos insuflados por el Creador, es la sede del conocimiento estético, y funge como presidente y como juez de lo bello (cf. *lib. arb.* 2,16,41; *Trin.* 9,6,10-11). En esta perspectiva, desentraña la dimensión subjetiva de la belleza, ya que esta se forja en el interior del ser humano (cf. *conf.* 10,6,9-10; *civ. Dei* 11,27,2). La belleza se percibe por los sentidos corporales, que, como mensajeros, se la notifican al alma; pero es en esta donde la razón discierne lo que sea bello. A diferencia de los animales, "que ven la belleza; pero no pueden interrogarla, al no estar dotados de una razón que presida los sentidos y dictamine sobre ellos", los seres humanos "preguntan con su mirada"; es decir, juzgan lo que ven, oyen, gustan, huelen, palpan, derivándose de aquí la belleza (cf. *conf.* 10,6,9-10). De hecho, quienes se dejan esclavizar por lo sensible se animalizan, pues su razón está impedida para discriminar lo bello.

Metafísicamente, la belleza del alma radica en que proporciona orden y hermosura al cuerpo (cf. *Gn. Adv. Man.* 1,25,43; *Jo. ev. tr.* 32,3). En consonancia con las escuelas filosóficas y bastantes santos Padres de la época, el Hiponense

45 Cf. José S. Béjar Bacas, "La carne y el cuerpo: un diálogo inacabado entre teología y filosofía", *Scripta theologica* 54 (2022): 171-201; Francisco García Martínez, "La mistagogía de Jesús. Encontrar a Dios en el propio cuerpo", *Gregorianum* 104 (2023): 293-315.

46 Cf. Rey Altuna, "La estética de san Agustín", 634. Recuérdese que el Hiponense cifra la belleza del cuerpo en "la armonía de sus partes con cierta suavidad de color" (cf. *civ. Dei* 22,19,2).

47 Cf. Uña Juárez, "San Agustín ante la belleza", 589.

otorga prioridad a lo anímico sobre la sensible. Fundamenta dicha superioridad filosóficamente en el rol del alma en la configuración de la belleza interior y en la función discriminatoria realizada por la razón (cf. *lib. arb.* 2,16,41), de modo que alcanza a remontarse a la belleza misma (*div. qu.* 30). Halla su justificación bíblica en que Dios la formó a su propia imagen de modo más inmediato que al cuerpo (cf. *ep.* 120,20; *ord.* 2,19,51).

4. SER HUMANO LUMINOSO Y MUSICALIZADO: LA HERMOSURA DE LA VIDA AJUSTADA

No obstante, Agustín antepone la perspectiva ética en su acertamiento a la estética del ser humano. Dadas las conexiones entre lo bueno y lo bello, y las referencias a la belleza interior, perceptible solo con los ojos del corazón o del espíritu (cf. *s.* 335C,13; 159,3), no extraña que, para él, la hermosura cualifique al ser humano virtuoso, interior, que ajusta su vida al querer divino.

Esto se percibe, sobre todo, cuando apela a la belleza de las virtudes, aunque carezcan de los indicadores estéticos de forma, color, movimiento y compostura (cf. *s.* 179,6; *Jo. ev. tr.* 40,4). Más aún, conforme a la gradualidad ontológico-estética, las virtudes son más hermosas que las realidades corpóreas (cf. *div. qu.* 36; *s.* 159,3; *Jo. ev. tr.* 3,21). Por si fuera poco, tienden a hermosear el alma humana, mientras los vicios la deforman y degeneran (cf. *Gn. litt*. 7,6,9). De hecho, los hombres se afean cuando pecan, cuando prefieren la corruptibilidad de las criaturas, por muy bellas que sean, a la gloria de un Dios incorruptible (cf. *conf.* 5,3,5; 7,9,15). Expresado teológicamente, el ser humano es hermoso cuando aquel lo inhabita y le da forma, mientras que pierde esta hermosura cuando lo abandona (cf. *s.* 312,2).

Enunciado este preámbulo genérico, Agustín enumera algunas virtudes. Denomina a la honestidad "belleza inteligible" (cf. *div. qu.* 30); pero atención particular recibe la justicia (cf. *en. Ps.* 64,8; *s.* 9,16; 159,2s.), reina de las virtudes (cf. *ep.* 120,18-20; *en. Ps.* 44,3), hasta el punto de preguntarse si existe algo más hermoso que ella (cf. *s.* 306B,4). La caracteriza por modulaciones sensibles, como la suavidad y la dulzura (cf. s. 159,7), y declara que hermosea al ser humano (cf. *en. Ps.* 44,14). Por ello, aunque, corporalmente, este presente deformidades e incluso cause rechazo a la vista, como ocurre con ancianos (cf. *Trin.* 8,6,9), mártires (cf. *Jo. ev. tr.* 3,21) y siervos (cf. *en. ps.* 33,II,15), si vive íntegramente y según justicia, se muestra bello ante los demás y es celebrado (cf. *en. Ps.* 32,II,s.1,6; 64,8).

Idéntica lógica aplica a la castidad (cf. *s.* 343,6-7), virtud que insistentemente le pide a Dios (cf. *s.* 343,9; *conf.* 10,29,40–37,60), y a la fidelidad. Para esta se fija en Job, en quien confluyen ser "podrido e íntegro, feo y hermoso, herido y sano a la vez" (*s.* 343,10); y, sobre todo, el siervo: bello es el fiel, aunque la dureza del trabajo haya deformado su cuerpo; mientras feo es el infiel, por muy hermosa que resulte su presencia (cf. *s.* 159,3.7; 9,16).

Igualmente, la sabiduría se muestra hermosa, llegando a equipararse con la verdad (cf. *lib. arb.* 2,13,36). De ella dice que incluso los malvados la perciben y desean (cf. *s.* 335C,4), que no se limita ni al tiempo ni al espacio, ni a los sentidos ni al juicio, porque es su norma (cf. *lib. arb.* 2,14,38). Aun la asocia a la vida eterna (cf. *s.* 243,7), a la felicidad (cf. *lib. arb.* 2,9,25-27), al número (cf. *lib. arb.* 2,11-30-32), a la luz que ilumina (cf. *lib. arb.* 2,10,28-29), entidades todas ellas estéticas.

Por otra parte, Agustín describe al ser humano virtuoso sirviéndose de las figuras geométricas, como el cuadrado, símbolo de armonía y equilibrio. Los mártires ejemplifican esta cuadratura axiológica (cf. s. 306D,4; 335E,1), porque tienen por piedra angular a Cristo y permanecen siempre estables, sin caer en la tentación (*s.* 107A,6; 306E,3).

Esta imagen recuerda, una vez más, la primacía de la virtud sobre la belleza sensible, por lo que se puede afirmar que el Hiponense sitúa la ética por encima de la estética (o de cierta estética). Así lo expresa el profesor de retórica, que prefiere usar barbarismos y modificar las normas métricas antes que condenarse (cf. *conf.* 1,13,20; 1,18,29; *ep.* 26,4); y, cuando enuncia los tres fines de la elocuencia (instruir, divertir y persuadir), vinculando el segundo a la suavidad y, por ende, a la belleza, matiza que esta nunca debe enfrentarse a la verdad (cf. *doct. Chr.* 4,12,27; 4,14,30-31; 4,27,59).

En consonancia con esta estética de la vida ajustada a la belleza divina, resulta coherente que Agustín insista en la hermosura de las costumbres y de las buenas obras, que engalanan el interior del ser humano (cf. *s.* 78,6; 166,11; 306B,5). Como asegura Grossi, aquel troca el principio estético de la armonía de las formas por el del amor, o la coherencia que ha de regir al ser humano uno, íntegro, que conserva el orden en (y entre) pensamiento, discurso y vida (cf. *s.* 365). En este contexto, resulta motivadora la que podría denominarse estética del ser humano musicalizado[48].

48 Cf. Vittorio Grossi, "Oración de los salmos y afectividad", *Avgvstinvs* 62 (2017): 490-492.

Se entiende mejor esta intuición si se atiende al contexto en el que surge: su contacto en Milán con la tradición ambrosiana, en la que se cantan los salmos y los himnos (cf. *en. Ps.* 4,1; 72,1; *s.* 22A,1). En esta esfera oracional, Agustín llama la atención de que no cualquier canto resulta auténtico.

Define el canto como sonido formado, siendo lo primero su materia, pero la aplicación de la forma (*species*) lo que posibilita que realmente haya canto (cf. *conf.* 12,29,40). A su vez, en la estética del canto, distingue, por una parte, la belleza de la melodía y, por otra, su interpretación, o la hermosura de la implicación existencial del cantor en lo que se canta, a sabiendas de que esta prima y supera a aquella (cf. *s.* 34,3,6). De este modo, un salmo o un himno se interpreta con verdadera belleza cuando el cantor, consciente de lo mucho que se le ama, lo refleja al ejecutarlo, dejando que su acción responda al amor primero amando y haciendo el bien. A esto denomina Agustín *cántico nuevo*: el que aúna canto, música y vida; o voz, corazón y costumbres (cf. *s.* 34,3,6; *en. Ps.* 39,4; 32,II,s.1,5).

Por lo que respecta a los instrumentos musicales, el Hiponense les otorga un sentido simbólico, de notable calado existencial. Relaciona el salterio y la cítara con las buenas obras, concretamente con un arpa de diez cuerdas, metáfora de los diez mandamientos. Según este lenguaje figurativo, toca el salterio quien cumple los mandamientos (cf. *s.* 9,5,6; *en. Ps.* 146,16; 91,3.5); mejor aún, quien imprime la ley de Dios en su corazón (cf. *en. Ps.* 85,10), quien responde con "obras corporales a la predicación de la palabra de Dios" (*en. Ps.* 80,5), quien vive para gloria de Dios (cf. *en. Ps.* 67,5); en definitiva, quien concuerda y acompasa las palabras y la música con las buenas obras (cf. *en. Ps.* 149,8), el amor a Dios con el amor al prójimo (cf. *s.* 33,5; *en. Ps.* 146,2; 119,9), la alabanza a Dios con el honrarse mutuamente los hermanos (cf. *en. Ps.* 150,8). Cantar el cántico nuevo, por tanto, se corresponde con vivir el mandamiento nuevo del amor (cf. *s.* 336,1; *en. Ps.* 149,1; 95,2).

Se desprende de lo dicho que, cuando el ser humano vive con coherencia –lo que corresponde a decir ordenada, íntegra, unitaria, rítmicamente, dejándose atraer por el peso que orienta hacia el que naturalmente tendemos (cf. *Jo. ev. tr.* 26,4-6)–, él mismo se constituye en instrumento de alabanza (cf. *en. Ps.* 150,8), en oración, en culto agradable a Dios (cf. Rm 12,1).

Fundado en esta correspondencia entre ser, decir y obrar, Agustín sostiene que únicamente canta el cántico nuevo el ser humano renovado, aquel que se deja transformar por las aguas bautismales (cf. *conf.* 13,12,13). El hombre viejo, por el contrario, sostiene en sí los mandamientos y los cumple por temor, no por amor (cf. *s.* 9,7,8); por ello, cuando interpreta el cántico nuevo, solo canta la

literalidad del canto, sin otorgarle el sentido de cantarlo con el amor dado por el Espíritu. Por el contrario, el hombre nuevo, que vive la vida de Cristo, suspira por Dios y lo ama "sin esperar recompensa" (cf. *s.* 22 A,1; *en. Ps.* 39,13), lo canta con el espíritu nuevo de hijo.

Como colofón de la belleza antropológica, puede decirse que, para Agustín, el ser humano hermoso, como muestran José (cf. *s.* 343,6.8), Job (cf. *en. Ps.* 55,20) o los mártires, es, ante todo, el espiritual o interior, que mentalmente se ha dejado reformar según los criterios divinos (cf. Rm 12,2), en virtud de lo cual juzga desde ellos toda la realidad (cf. 1Cor 2,15) (cf. *conf.* 13,23,33-34; *s.* 161,11-12; 343,6-7; *en. Ps.* 44,29). Pues bien, una vez más caracteriza la hermosura de este hombre espiritual recurriendo al campo semántico de la luz, que dimana del Bello y de vivir como hijos de la luz, conforme a 1Tes 5,5 (cf. *conf.* 13,14,15).

Amparado en el Sal 138,12, Agustín describe a este como quien ha sido revestido con los vestidos resplandecientes que nacen de Dios; es decir, con los vestidos luminosos de la resurrección (cf. *conf.* 13,8,9). De esta manera, profundiza en la exégesis de Gén 1. No solo en un principio existía la tierra *incomposita* (desordenada, informe, descompuesta), debido al dominio de las tinieblas; sino que el ser humano igualmente participaba de esta tierra caótica, como reza la versión de la Septuaginta de Sb 11,18 (cf. *conf.* 12,8,8). Mas, al prorrumpir el grito primero (cf. Gen 1,3), el que es la Luz iluminó también al ser humano, transformándolo asimismo en luz (cf. Ef 5,8).

Por ello, el ser humano espiritual es el hombre iluminado (cf. *conf.* 8,4,9; 8,10,22; 12,3,3; 12,8,8; 12,21,30), que, a su vez, recibe la encomienda de iluminar con su luz (cf. Is 58,8) todas las esferas de lo creado, desde la cosmológica hasta la ética, pasando por la social. Dicha luz, que redunda en la condición creativa del ser humano espiritual, viene dada por sus obras de misericordia, sus discernimientos y sus juicios (cf. *conf.* 13,18,22; *en. Ps.* 44,29); en expresión polar hebrea, por sus pensamientos y acciones; es decir, por todo lo que la persona es.

5. Admirarán al traspasado: la belleza de la antítesis

El examen de las realidades abordadas (Dios, cosmos, ser humano) evidencia la impronta del pensamiento cristiano, más allá del mero influjo filosófico, en la configuración de la estética agustiniana. Sin embargo, si algún aspecto refleja a cabalidad que la fe guía y transforma sus valores estéticos, ese es Cristo, encarnación del Hermoso e imagen suya, por lo que la realidad humana de aquel

transparenta su hermosura divina (cf. *s.* 6,1; 12,4-11). Por ello, Agustín lo presenta como el "más bello de los hombres, con una hermosura tanto más amable y admirable, cuando menos corporal" (*civ. Dei* 17,16,1; cf. *en. Ps.* 103,1,4). Ahora bien, en el texto citado subraya que, desde la unión hipostática del Dios humanado, la accesibilidad a la hermosura resulta paradójica, habida cuenta de que en él convergen señorío y servidumbre (cf. Flp 2,6-7), hermosura y deformidad (cf. Is 53,2-3). Más aún, Cristo permite descubrir la belleza subyacente a lo antiestético.

A lo largo de estas páginas se ha insinuado que Agustín da pie a cierta estética de lo deforme, de lo que causa rechazo a los sentidos sensoriales. Como retórico que es, contextualiza dicha estética con las figuras literarias, matizando que en absoluto falsean la realidad (cf. *doct. Chr.* 2,6,7*;* 4,20,39-44.21,45-50; *c. Faust.* 12,7). Para explicar la estética de lo desagradable, se sirve de la antítesis, que define como "ornamento precioso de la elocución, que en latín recibe el nombre de opuestos o, con más precisión, contrastes", y la explica por medio de las contraposiciones paulinas (cf. 2Cor 6,7-10, *civ. Dei* 11,18; *ord.* 1,7,18). Eso sí, sostiene que la mayor contribución estética de esta figura está en función del objetivo final de la disertación, no en sí misma.

El obispo de Hipona ratifica su pensar con la alusión a otras artes. Se fija en la belleza de los silencios musicales (cf. *Gn. litt. imp.* 5,25) y en el manejo de los colores en la pintura, arte en el que me detengo. Sabedor de que el pintor genera belleza a través de los colores, subraya el papel del negro en un cuadro (cf. *s.* 125,5; *vera rel.* 40,76; *civ. Dei* 11,23,1). Es más, reconoce que, en ocasiones, aquel lo utiliza para plasmar aquellas realidades eminentemente estéticas, como el pelo, la barba o las cejas (cf. *s.* 125,5; 243,6; *civ. Dei* 22,24,4). Así concluye que un color de por sí frío e incluso repugnante, asociable a las tinieblas y el pecado, contribuye a la belleza del cuadro, que ha de verse en su totalidad (cf. *vera rel.* 40,76; *quant.* 36).

Aplica esta constatación artística a los ámbitos cosmológico, histórico y ético, indicando que la creación se entreteje con claroscuros, como el mal, el dolor y el pecado[49]. Aunque estos se sucedan en la historia, empero, ni deforman la creación ni la existencia ni la sociedad, sino que las embellecen, pues son "partículas de este siglo en el admirable cántico de las cosas que pasan" (*ep.* 166,5,13). Por ello reconoce que dichas realidades redundan en "bien de los

49 Cf. O'Connell, *Art and the Christian intelligence in St. Augustine*, 157.

buenos, y así embellece(n) el orden de los siglos como un hermosísimo canto de variadas antítesis" (*civ. Dei* 11,18)[50].

Al mal, tratado como privación de bien (cf. *c. adv. leg.* 1,5,7; *c. Jul.* 1,9,42) y como corrupción de lo bueno (cf. *conf.* 7,12,18; *mor.* 2,5,7), se refiere sobre todo en sus tratados filosóficos. En ellos destaca que se halla inmerso en la armonía y belleza universales impresas por Dios en el mundo al crearlo (cf. *ord.* 1,6,15–7,18; *lib. arb.* 3,9,27). Nada existe que pueda "llevar a cabo su malicia con el fin de corromper o perturbar en parte la hermosura y el orden" creacionales (*Gn. litt.* 11,21,28).

Por otra parte, Dios no crea las cosas malas ni las privaciones, aunque sí las 'pone en orden' (cf. *civ. Dei* 9,23; *Gn. litt. imp.* 5,25), en atención al conjunto del canto cósmico (cf. *vera rel.* 40,76; *civ. Dei* 16,8,2)[51]. La contemplación de un mosaico, verbigracia, denota que el desorden tiene su belleza (cf. *ord.* 1,1,2).

50 Este argumento estético-ontológico, muy influido por su optimismo cosmológico, por algunas citas bíblicas (como Si 33,15) y por el sentido providencialista de la existencia, se comprende mejor desde la dimensión dinámica de la belleza y la calificación estética del devenir, propio de la finitud (cf. Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*", 874-880; "San Agustín: la finitud bella", 173-182). En efecto, Agustín distingue entre la belleza *in statu* y la belleza *in motu* (cf. *vera rel.* 40,76; *civ. Dei* 8,6). Esta última afecta, sobre todo, a los seres finitos (creados), que, debido a su contingencia y a la distensión que les es propia (cf. *conf.* 11,15,19), se hallan en un proceso constante de devenir: requieren configurarse, realizarse, actualizarse, con lo que estéticamente implica reordenarse, reformarse, resituarse. Se muestran como realidades huidizas, marcadas por el paso, la mutabilidad e incluso la corrupción (cf. *lib. arb.* 3,7,21; *conf.* 11,28,38). Es más, el tiempo mismo expresa esa carencia de plenitud. Así, la finitud posibilita la sucesión, ya que lo imperfecto ontológicamente hablando debe desplegarse en el tiempo. Ahora bien, esta sucesión no es caótica ni arbitraria, sino que se articula según una lógica interna que estructura el fluir temporal: un orden turbulento (cf. *conf.* 9,8,18). Por ello, en la creación existe una "mutabilidad ordenadísima", expresión que manifiesta que incluso el cambio, cuando es comprendido desde la perspectiva divina, participa de un cierto orden: el propio del gobierno y de la providencia divinos (cf. *civ. Dei* 9,4,2). Es en esta dimensión dinámica de la belleza, según la cual la temporalidad es hermosa y ayuda a la belleza total de la historia (cf. *lib. arb.* 3,15,42; *Gn. litt.* 1,8,14; *ep.* 166,5,13), donde se puede hablar de la estética propia de la sucesión, tal como se advierte en un discurso literario o en el llanto de los necesitados (cf. *conf.* 4,5,10), y de la estética de la antítesis o contraposición, donde lo bello se revela en el contraste y la tensión entre elementos opuestos. De ahí que Agustín entienda la historia como un bello poema o cántico (cf. *mus.* 6,11,29; *ep.* 138,1,5), algo que solo se percibirá cuando aquella sea consumada al final de los tiempos.

51 En este marco conceptual del todo, la belleza no radica únicamente en la forma singular de las criaturas, sino en su integración armónica dentro del orden universal querido por Dios. A partir de esta clave, Agustín desciende a realidades concretas que, a primera vista, parecen antiestéticas, como la lucha de gallos, cuyo enfrentamiento se desarrolla, sin embargo, según una ley y medida (cf. *ord.* 1,8,25); o la existencia de animales perniciosos y dañinos, que responden a los principios de orden, medida y número. Dios, artífice supremo, conoce la función de cada elemento dentro del conjunto de la creación, de modo que nada resulta finalmente inútil ni enteramente negativo. Incluso las criaturas que parecen nocivas hallan su lugar en la pedagogía divina: los animales peligrosos, por ejemplo, cumplen una función simbólica y moral, al recordar la fragilidad de la vida presente y despertar en el ser humano el deseo de una existencia mejor, en la que reine la suma dicha. Para toda esta reflexión, cf. *Gn. adv. Man.* 1,16,25–26.

Por otro lado, la corrupción indica que la realidad corrompida está dotada de cierta integridad y pureza, insertadas por Dios al crearlas, por lo que Agustín estima ilegítimo afirmar, como hacen los maniqueos, que la creación sea 'el reino de las tinieblas' (cf. *mor.* 2,5,7); más bien hay que hablar de un *mundus pulcherrimus* (cf. *sol.* 1,1,2).

Afronta la belleza del dolor, por ejemplo, en *conf.* 3,2,3. Situando como marco reflexivo la compasión, explica que, por lo general, todo ser humano tiende a mostrarse misericordioso con el necesitado, al tiempo que constata la imposibilidad de ejercitar la misericordia sin dolor, como tampoco existe ninguna amistad indolora. Por ello, aunque del sufrimiento no se derive el deleite, Agustín defiende que "precioso será que alguna vez se amen los dolores". Acto seguido establece como principio social que es preferible una sociedad donde no haya necesidad de compasión, porque el compasivo "quisiera más que no hubiera de qué dolerse". Y concluye que "hay algún dolor que merece aprobación, mas ninguno que merezca ser amado". Más adelante (cf. *conf.* 4,5,10), explora cómo, en determinadas circunstancias, el llanto adquiere un sabor dulce para quienes sufren, aunque tal afirmación se enmarca en la experiencia orante y no directamente en el duelo por la pérdida de un ser querido.

Por último, el Hiponense interpreta el pecado a la luz del orden cósmico universal (cf. *mus* 6,11,30): la creación es bella (cf. *conf.* 5,2,2), porque ningún pecado logra alterar "el orden de tu imperio (Dios) en lo bueno ni en lo mínimo" (*conf.* 12,11,11). "Así, la totalidad de las cosas, si hay quien pueda contemplarla, incluso con los pecadores, se presenta hermosa, aunque considerados estos en sí mismos se vean afeados por su deformidad" (*civ. Dei* 11,23,1). Dios, como se lee en Mt 25,31-46, "coloca a los pecadores en su propio lugar", contribuyendo con ellos al orden armónico del conjunto (cf. *Gn. litt. imp.* 5,25), tesis afín a la utilizada para reconocer cierta hermosura, si bien engañosa, en los vicios (cf. *conf.* 2,16,12).

Tras esta argumentación, además de cierto optimismo cósmico, se advierte un marcado sentido providencialista, según el cual, Dios tiene todo de la mano, todo bajo control (cf. *conf.* 2,6,13; 4,14,22; 13,17,20)[52]. Dicho providencialismo

52 Cf. Vittorio Grossi, "La providencia de Dios en las calamidades humanas". *Avgvstinvs* 62 (2017): 419-447. En cuanto a la traducción del término *pantocrátor* (*omnipotens* en latín), Agustín estima más fiel a la tradición bíblica glosarlo por *omnitenens*: 'el que todo lo tiene de la mano', 'el que todo lo sostiene' o 'el que todo lo domina' y 'al que nada se le escapa', en el sentido de 'el que todo lo cuida', distinguiéndose el dominio profundo y consciente de Dios del limitado de los seres humanos (cf. *Jo. ev. tr.* 106,5; *Gn. litt.* 8,26,48; *en. Ps.* 45,9; 49,18; 114,3). Sobre esta interpretación de *pantocrátor*, cf. Adolphe Gesché, *El sentido* (Salamanca: Sígueme, 2004), 36; Gerald L. Bray, *El Credo*

adquiere relieve en el ámbito moral, tal como denota la asunción de una interpretación pedagógica de la presencia del pecado en el mundo: Dios saca bienes incluso de los malos (cf. *s.* 214,3). El ejemplo más elocuente es, para él, la crucifixión de Cristo a manos del pueblo judío (cf. *s.* 223B,1). En este acontecimiento se expresa suprema y definitivamente la profundidad teológica y estética de la antítesis, clave hermenéutica ya esbozada al considerar la belleza de los mártires y justos ancianos.

Para desarrollar esta intuición, Agustín lee intertextualmente diversas perícopas a la luz de la unión hipostática, por la cual el Verbo asume la debilidad de la carne sin perder la gloria de su divinidad: uno (cf. Sal 44,3) proclama la belleza excelsa del Esposo y se predica propiamente de Cristo en virtud de su naturaleza divina, fuente de toda hermosura eterna; otro (cf. Is 53,2) presenta el rostro sufriente, desfigurado y sin apariencia atrayente del Siervo, expresión del anonadamiento redentor, y se refiere a la naturaleza humana de aquel, asumida en la encarnación y sujeta a la vulnerabilidad y deformidad propias de la carne limitada y caduca; el último (cf. Flp 2,6-7) expone la dinámica kenótica del Hijo, quien, sin dejar de ser Dios, asumió la forma de siervo, abrazando lo despreciable según el mundo para, en un acto supremo de libertad, transfigurar lo vil y embellecerlo desde dentro. Este último, interpretado a través de una rica simbólica musical, permite al Hiponense armonizar belleza divina y deformidad humana, cual si se tratara de dos flautas que, a pesar de emitir sonidos distintos, no incurren en disonancia, porque las anima un único aliento: el Espíritu (cf. ep. Jo. 9,9; en. Ps. 103,1,5; s. 27,6; 375A,2-3).

He aquí la paradoja cristológica por excelencia: Cristo es el 'hermoso deforme', no por contradicción, sino por la unidad de sus dos naturalezas, que se conjugan sin confusión ni separación (cf. en. Ps. 43,16). Su hermosura divina permanece velada a los sentidos corporales (capaces de captar solo la humanidad, visible y sufriente), y es accesible a quienes miran con los ojos espirituales, otorgándoseles el juicio de ver la belleza interior (cf. en. Ps. 127,8; s. 51,2). El ascenso desde lo sensible hasta lo espiritual únicamente se realiza si los ojos son purificados y en ellos, ya sanos, permanecen las tres virtudes teologales (cf. *sol.* 1,6,12-13; *en. Ps.* 32,II,s.1,6).

comentado por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patrística. 1. Creo en un solo Dios (Madrid: Ciudad Nueva, 2018), 178.

Aunque son muchos los lugares donde Agustín se sirve de estos versículos, añade dos matices reseñables cuando comenta el Sal 44,3. Según el primero, "hasta de la cruz le vino la hermosura" (*en. Ps.* 44,3)[53]. Mientras en otros textos afirma que, en cuanto hombre, carece de hermosura y decoro (cf. *s.* 138,6; 210,4), ahora destaca que su deformidad no solo engendra belleza (cf. *s.* 254,5), sino que igualmente resulta hermosa. Por ello, la totalidad de la realidad de Cristo es bella, al igual que cada uno de los misterios que tejen su vida (cf. *en. Ps.* 44,3).

Esta estética cristológica halla una expresión simbólica elocuente en los relatos pascuales, donde la luz adquiere protagonismo. En la senda de Is 49,6, Agustín proclama que Cristo es la luz (cf. *s.* 89,2) y, como tal, ilumina, seca y calienta (cf. *s.* 12,12). Esta luz no tiene en demérito dejarse atrapar por la oscuridad de la noche, para resucitar en ella y reflejar así que su luz brilla en las tinieblas (cf. 2Cor 4,6; *s.* 223D,2). El obispo de Hipona presenta de este modo la pascua como un nuevo acto creacional: embellecedor, ordenador y otorgador de forma a todo lo recreado (cf. *s.* 117,3).

El segundo indica la razón de su hermosura: la cruz es bella, porque explicita la misericordia del Crucificado. El desarrollo de esta antítesis juega con la misma paradoja del divino intercambio acontecido en la encarnación (cf. *s.* 185,1; 192,1): el Hermoso se deforma para que su deformidad 're-forme' a las criaturas 'desordenadas' por el pecado (cf. *s.* 27,5-6; 62,8; 95,4; 285,6). Esta kénosis se cimenta en un amor que torna dignos de amor a los deformes (cf. *s.* 142,5; 163B,2) y, por tanto, los hermosea (cf. *Jo. ev. tr.* 10,13). Así, la belleza del Crucificado radica en su capacidad para embellecer lo corrompido por medio del poder del amor (cf. *ep. Jo.* 9,9).

Conviene subrayar, además, la gratuidad que caracteriza este amor divino (cf. 1Jn 4,19). Desde esta lógica, aplicada tanto al plano eclesial como antropológico, Agustín insiste en que el amor de Cristo no se dirige a algo ya hermoso, sino que hermosea esto al amarlo: "Amó el Esposo, no a la hermosa, sino para hacerla hermosa" (en. Ps. 132,10; cf. 64,3; 83,11; 95,7; 103,I,4–6; s. 138,6). La

53 En consonancia con Dt 21,23 y Gál 3,13, Agustín es consciente del carácter ignominioso que la crucifixión reviste para el judío, tratándose del peor género de muerte, el más terrible, insoportable y deforme que se pueda imaginar (cf. *s.* 68,11; 88,7; 95,4). Mas ello no le impide sostener que la cruz es la *gemma pretiosior in diademate* (cf. *s.* 51,2). Sobre la continuidad de esta intuición en la teología actual, cf. Palma Ramírez, "Por la senda luminosa de un camino abandonado", 27-28; Olegario González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera* (Madrid: Trotta, 1996), 592-593; Bruno Forte, "La belleza via del Vangelo", en *Dios es Espíritu, luz y amor. Homenaje a R. Ferrara*, ed. por Víctor M. Fernández y Carlos M.ª Galli (Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2005), 203-211.

amabilidad, por tanto, no es objetiva, sino conferida por el libre amor que transforma y embellece.

Esta gratuidad radical del amor contribuye a explicar la crucifixión de Cristo y el martirio de los mártires como verdaderos *spectacula* (s. 51,2): realidades que, aunque marcadas por la repulsa, se tornan dignas de contemplación, pues en ellas resplandece una belleza no inmediata, sino revelada al trasluz del amor que se entrega hasta el extremo y resulta generativo y embellecedor.

IV. CONCLUSIÓN

El desarrollo de estas páginas permite extraer algunas conclusiones sobre la estética agustiniana. Se ha ratificado, por ejemplo, que la preocupación por la belleza en Agustín no es fortuita, sino que constituye un eje articulador de su pensamiento sobre Dios, Cristo, la creación, la percepción y participación del ser humano, habida cuenta de la inherente relación entre realidad y belleza. De ello dan fe un rico vocabulario estético (*decus, pulchrum, ornamentum, splendor, species, numerus, pondus, ordo, mensura…*) y un cúmulo de principios ya presentes en su primera obra y aquilatados al convertirse.

La convicción de la belleza de todo lo que existe, por otra parte, le lleva a elaborar un sistema estético que, si bien disperso en sus obras, no deja de caracterizarse por su comprensión sistémica de esta realidad, integrando aspectos teológicos, filosóficos y estéticos dentro de un marco unitario y coherente. La reflexión agustiniana abre así a un triple nivel de belleza: sensorial, intelectual y divino; pero este triple ámbito se comprende interrelacionado en virtud de la interioridad humana, en la que confluyen los sentidos corporales, la memoria, la razón y el espíritu. Además, para aprehender lo bello se requiere aunar las perspectivas desde las que se ha estudiado: tanto la metafísica como la teología, pasando por la gnoseología, la ética, la antropología, la pedagogía, la espiritualidad e, incluso, la soteriología. No basta, por tanto, con limitarse a un único enfoque.

Por lo que respecta a sus influjos, en este sistema confluyen un cúmulo de escuelas filosóficas que existencialmente transitó (pitagorismo, platonismo y neoplatonismo, aristotelismo, academicismo…), así como una serie de convicciones fiduciales. De entre estas sobresale la fe católica, mas no deben obviarse otras que lo marcaron por oposición. Criterios estéticos como *ordo*, *unitas* y *congruentia* o *coaptatio partium* denotan la incidencia del maniqueísmo y del donatismo, pudiéndose aplicar aquí que, para acrisolar y enriquecer el sentido de lo bello, cuenta también el "contraste con las heterodoxias que nacen y se

propagan en la Iglesia de su tiempo, y frente a las cuales se ve precisado a tomar posición"[54].

En cualquier caso, este sistema estético halla su razón de ser en el horizonte de la fe a la que se ha convertido. Los principios filosóficos que sirvieron de mimbres un día son repensados e incluso corregidos en aras de la aprehensión de la realidad con una mirada nueva. Por ello, el rostro trinitario de Dios y principios teológicos como creación, encarnación y pascua resultan indispensables en la construcción y para la comprensión de dicho sistema. A su amparo, el optimismo cosmológico y el providencialismo adquieren una nueva significación, la estética humana se abre a nuevas intuiciones metafísico-espirituales y, sobre todo, tienen cabida en él la hermosura de la transformación, la índole agónica del discurrir existencial e histórico y la estética del reverso de lo bello, algo inusual en una filosofía de la época.

Finalmente, sin minusvalorar la primacía del sonido y de la música en este sistema, destaco en él la fuerza estética de la luz, a la que Agustín alude tanto protológica (creación) como escatológicamente (resurrección). Ella no es simple símbolo sensible, sino epifanía del ser mismo de Dios, de Cristo y, salvando las distancias, del ser humano; y posibilita y visualiza el orden, la distinción y la claridad, en los que todo halla su medida y forma. La luz no solo ilumina la belleza: la funda, porque en su resplandor la criatura puede encaminarse hacia la 'Belleza siempre antigua y siempre nueva' que lo atrae.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez Turienzo, Saturnino. "Comunidad en san Agustín y comunitarismos actuales". En *Soledad, diálogo, comunidad*, dirigido por Rafael Lazcano, 25-83. Madrid: CTSA, 2000.

Álvarez Turienzo, Saturnino. *Regia medio salutis. Imagen de Dios en el hombre y su puesto en la creación*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1988.

Anoz, José. "El Padre en la predicación agustiniana". En *Dios, nuestro Padre*, editado por Rafael Lazcano, 23-58. Madrid: CTSA, 1999.

Asenjo Pelegrina, Juan J. "La *via pulchritudinis*, sacramento del encuentro con Dios". *Isidorianum* 27 (2018): 387-402.

Auzou, Georges. *En el principio Dios creó el mundo*. Estella: Verbo Divino, 1986.

54 Saturnino Álvarez Turienzo, "Comunidad en san Agustín y comunitarismos actuales", en *Soledad, diálogo, comunidad*, dir. por Rafael Lazcano (Madrid: CTSA, 2000), 43.

Avenatti de Palumbo, Cecilia. "*Via pulchritudinis*. Una puerta abierta al misterio en la 'era postmetafísica'". *Studium. Filosofía y teología* 29 (2012): 101-116.

Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos*. Madrid: Encuentro, 2007.

Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1985.

Barščevski, Taras. "Beauty as a Gift and a Call to Goodness". *Religions* 14 (2023): 1429 (https://doi.org/10.3390/rel14111429).

Bartolomei, Teresa. "Deus há de encontrar o padrão e parti-lo. A presença de Deus como o grande 'desorganizador' na arte moderna e contemporânea". *Perspectiva Teológica* 54 (2022): 627-654.

Béjar Bacas, José S. "La carne y el cuerpo: un diálogo inacabado entre teología y filosofía". *Scripta theologica* 54 (2022): 171-201.

Bray, Gerald L. *El Credo comentado por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patrística. 1. Creo en un solo Dios*. Madrid: Ciudad Nueva, 2018.

Calvo Gómez, José A. "Diez conceptos para una estética de san Agustín". *Cuadernos del Tomás* 1 (2009): 39-60.

Catapano, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci Editore, 2010.

Chapsal Escudero, Mauricio. "La política como *ordo amoris* según san Agustín de Hipona". *Revista de Filosofía UCSC* 11 (2012): 69-91.

Cipriani, Nello. "Acerca de la fuente varroniana de las disciplinas liberales, en *De ordine*, de san Agustín". *Avgvstinvs* 55 (2010): 363-384.

Consejo Pontificio de la Cultura. "*La via pulchritudinis*, camino de evangelización y de diálogo". *Actualidad catequética para la evangelización* 270 (2022): 345-381.

Consoli, Laura. *La belleza dell'unità. La teología nuziale nel pensiero di Sant'Agostino*. Siena: Cantagalli, 2020.

Cura Elena, Santiago del. "Creación 'ex nihilo' como creación 'ex amore': su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios". *Estudios Trinitarios* 39 (2004): 55-130.

Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo, dirigido por Allan D. Fitzgerald. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

Domínguez Berrueta, Juan. "Estética de san Agustín". *Religión y cultura* 1 (1956): 611-633.

Esteban Duque, Roberto. *Un enigma para mí mismo. El hombre y Dios en el pensamiento agustiniano*. Albolote: Comares, 2025.

Foley, Michael P. "Cicerón, Agustín y las raíces filosóficas de los diálogos de Casiciaco". *Avgvstinvs* 54 (2009): 315-344.

Forte, Bruno. "La belleza via del Vangelo". En *Dios es Espíritu, luz y amor. Homenaje a R. Ferrara*, editado por Víctor M. Fernández y Carlos M.ª Galli, 203-211. Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2005.

Ganoczy, Alexandre. *Doctrina de la creación*. Barcelona: Herder, 1985.

García Grimaldos, Modesto. *El nuevo impulso de san Agustín a la Antropología cristiana*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005.

García Martínez, Francisco. "La mistagogía de Jesús. Encontrar a Dios en el propio cuerpo". *Gregorianum* 104 (2023): 293-315.

Gesché, Adolphe. *El sentido*. Salamanca: Sígueme, 2004.

Gilbert, Paul. *Metafísica. La paciencia del ser*. Salamanca: Sígueme, 2008.

González de Cardedal, Olegario. *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Madrid: Trotta, 1996.

Grossi, Vittorio. "La providencia de Dios en las calamidades humanas". *Avgvstinvs* 62 (2017): 419-447.

Grossi, Vittorio. "Oración de los salmos y afectividad". *Avgvstinvs* 62 (2017): 487-509.

Gunkel, Hermann. *Genesis*. Macon: Mercer University Press, 1997.

Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis Chapters 1–17*. Eedmans: Grand Rapids, 1990.

Helleman, Wendy E. "Cristo, la sabiduría de Dios. La lógica de atribución en *De Trinitate* 5-7 de Agustín". *Avgvstinvs* 56 (2011): 75-81.

Kasper, Walter. *Fe e historia*. Salamanca: Sígueme, 1973.

Kehl, Medard. *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*. Barcelona: Herder, 2009.

Leder, Arie C. "And God Saw That It Was Good". *Old Testament Essays* 37 (2024): 1-27.

Magnavacca, Silvia. "Estudio preliminar, traducción directa y notas". En Agustín de Hipona, *Confesiones*. Buenos Aires: Losada, 2005.

Martín, Jesús A. "San Agustín y la tradición estética platónica". En *Entre la muchedumbre y la soledad. Homenaje al Prof. Saturnino Álvarez Turienzo*, dirigido por Enrique Bonete Perales, 299-306. Salamanca: Universidad Pontificia, 1990.

Natal Álvarez, Domingo. "El *ordo amoris* en san Agustín". *Revista agustiniana* 49 (2008): 527-551.

O'Connell, Robert J. *Art and the Christian intelligence in saint Augustine*. Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

Otaola González, Paloma. *El 'De la música' de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica*. Valladolid: Estudio Agustiniano, 2005.

Palma Ramírez, Manuel. "Por la senda luminosa de un camino abandonado. *Via pulchritudinis* y la metafísica". *Isidorianum* 22 (2013): 9-40.

Pascucci, Paola. "La disciplina della parola e il problema del significare". En Sant'Agostino, *Il Maestro. L'arte di insegnare*, 21-46. Roma: Borla, 2012.

Pascucci, Paola. "I numeri dell'uomo e i numeri eterni nel *De musica* di sant'Agostino". En *Tempo di Dio, tempo dell'uomo*, editado por Massimiliano Ghilardi, 109-118. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2019.

Porcel Moreno, Manuel. "La religiosidad posmoderna: nihilismo, individualismo y religión a la carta". *Cauriensia* 19 (2024): 1037-1077, doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1037.

Prada Dussán, Maximiliano. "Estética formal y material agustiniana: caminos para la cristianización de la música". *Miscelánea Medieval Murciana* 34 (2010): 93-101.

Rahlfs, Alfred (ed.). *Septuaginta. I. Genesis*. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1926.

Ravasi, Gianfranco. "Bellezza". En *Temi teologici della Bibbia*, editado por Romano Penna, Giacomo Perego y Gianfranco Ravasi, 127-133. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010.

Rey Altuna, Luis. "Implicaciones éticas de la estética agustiniana". *Avgvstinvs* 33 (1988): 297-305

Rey Altuna, Luis. "La estética de san Agustín", en *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy,* diririd por José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo, Vol. I, 619-674. Valencia: Edicep, 2005.

Rey Altuna, Luis. "La forma estética del universo agustiniano", *Avgvstinvs* 1 (1956): 235-247.

Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986.

Sierra Rubio, Santiago. "Orden y desorden en las etapas de la vida". En *Lo afectivo es lo efectivo. Fuerza y drama de la afectividad en la vida consagrada*, editado por Antonio Bellella Cardiel, 211-234. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2025.

Sobrevilla, David. "La estética agustiniana". *Logos* 7 (1979): 7-51.

Svoboda, Karel. *La estética de san Agustín y sus fuentes*. Madrid: Avgvstinvs, 1958.

Unger Parra, Bibiana. "*De Ordine*. La búsqueda de la belleza". *Universitas Philosophica* 28 (2011): 129-140.

Uña Juárez, Agustín. "*Pulchritudinis leges*. Interioridad y orden en el ejemplarismo estético de san Agustín". *La Ciudad de Dios* 208 (1998): 849-881.

Uña Juárez, Agustín. "San Agustín ante la belleza. Claves de interpretación". *Religión y Cultura* 41 (1995): 577-598.

Uña Juárez, Agustín. "San Agustín: belleza, música e historia. Un admirable cántico". *Avgvstinvs* 43 (1998): 107-128.

Uña Juárez, Agustín. "San Agustín: conocimiento estético e interioridad. La *visio mentis*". *Studium* 37 (1997): 435-452.

Uña Juárez, Agustín. "San Agustín: la finitud bella". *Revista española de filosofía medieval* 3 (1996): 173-182.

Varo Pineda, Francisco. *Génesis*. Madrid: BAC, 2017.

Youngs, Samuel J. "*Creatio ex amore Dei*: creation out of nothing an Gosd's relational nature". *The Asburi Journal* 69 (2014): 165-186.

Enrique Gómez García
Universidad Loyola Andalucía
Campus Universitario Cartuja
C/ Profesor Vicente Callao, 15. Apdo. 2002
18080 Granada (España)
https://orcid.org/0000-0001-5661-6136

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 919-942, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.919

"ALGO GRANDE, ADMIRABLE, DIVINO": CAPACIDAD DE ADMIRACIÓN INTELIGENTE Y CREYENTE EN EL *CONTRA FAUSTUM* DE SAN AGUSTÍN

"SOMETHING GREAT, ADMIRABLE, DIVINE": THE CAPACITY FOR INTELLIGENT AND FAITHFUL ADMIRATION IN SAINT AUGUSTINE'S CONTRA FAUSTUM

BRUNO NICOLÁS D'ANDREA
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 12/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

En este artículo quisiéramos presentar, al hilo de una disputa de orden cristológico entre Fausto maniqueo y Agustín de Hipona, cómo el Hiponense llega describir el concepto de milagro, junto al de naturaleza, para afirmar la manera en que el hombre debe situarse ante el poder de Dios, que no es caprichoso, sino manifestativo de su ser que, a su vez, se corresponde con la verdad. De hecho, la potencia de Dios se revela en la sabiduría y la belleza de las leyes que rigen el cosmos creatural, ante las que el hombre solo puede posicionarse y expresarse de manera aproximada y casi siempre inadecuada. En definitiva, el hombre goza de la capacidad de admiración creyente, que nace de la aceptación del Dios que se revela en el Verbo encarnado.

Palabras clave: *Admirabile commercium*, Cristología, Eclesiología, Encarnación, Fausto, Maniqueísmo.

ABSTRACT

In this article we would like to present, in the context of a christological dispute between manichaean Faustus and Augustine of Hippo, how Augustine came to describe the concept of miracle, together with that of nature, to affirm the way in which man must place himself before the power of God, which is not capricious, but manifestative of his being, which, in turn, corresponds to truth. In fact, God's power is revealed in the wisdom and beauty of the laws that govern the creaturely cosmos, before which man can only position himself and express himself in an approximate and almost always inadequate manner. Ultimately, man enjoys the capacity for believing wonder, which is born of the acceptance of the God who reveals Himself in the incarnate Word.

Keywords: Admirabile commercium, Christology, Eclesiology, Incarnation, Faust, Manichaeism.

I. INTRODUCCIÓN

Expresada de distintas formas, para los Padres de la Iglesia la fe conlleva una dimensión estética que puede sintetizarse, entre otras cosas, en la revelación de Dios como belleza suprema y en la capacidad del hombre para la admiración, como la expresión *admirabile commercium* expresa, haciendo referencia al misterio pascual y a las posibilidades reales de divinización que ha desplegado en el tiempo[1]. Es como si el misterio del Dios hecho hombre hasta las últimas consecuencias demandara del hombre, sin violentarlo, sino persuadiéndolo de una respuesta, un asentimiento cargado de admiración, más honda que el mero asombro filosófico. Se trata de un aspecto particular de la *via pulchritudinis*[2]. En cualquier caso, es otra manera de ver al hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, y como tal capaz de diálogo con la creación, gran "libro" donde

1 Una formulación agustiniana se encuentra en el *s.* 218C (o *s. Guelf.* 3), cf. Agustín, *s.* 218C, 1. De ahora en adelante, en el caso específico de Agustín, citaremos sus obras según el *Agustinus-Lexikon,* cf. C. Mayer (ed.)*, Augustinus-lexikon*, vol. 1 (Basel: Schwabe, 1986-1994), 43-45. Para el *Contra Faustum* se citará la edición del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, número 25/1. Para la traducción española, aunque podamos introducir cambios, cf. P. de Luis Vizcaíno (ed.), *San Agustín. Contra Fausto*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

2 En el caso del obispo de Hipona, si bien es dinámica su comprensión de la *pulchritudo*, se puede decir con H. von Balthasar que: "ninguno como Agustín, en los años de su conversión y en los siguientes, loó tan constantemente a Dios como belleza suprema y nadie como él se esforzó, consecuentemente, en definir la verdad y el bien con categorías estéticas. El eros, con que busca la verdad y quiere el bien, es, ya cristiana, ya platónicamente, un acto del entusiasmo que aún en el período tardío de la carga y la humildad de los deberes eclesiásticos retorna de continuo al momento en que Dios se manifestó como belleza suprema al corazón del joven y varonil hombre" (H. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos* [Madrid: Ediciones Encuentro, 1986], 97-142, aquí 97).

también habla y se manifiesta[3], que para Agustín tiene sin duda un valor sígnico o sacramental[4].

En este artículo quisiéramos presentar, al hilo de una disputa de orden cristológico entre Fausto maniqueo y Agustín de Hipona, cómo el Hiponense llega describir el concepto de milagro, junto al de naturaleza, para afirmar la manera en que el hombre debe situarse ante el poder de Dios, que no es caprichoso, sino manifestativo de su ser que, a su vez, se corresponde con la verdad. De hecho, la potencia de Dios se revela en la sabiduría y la belleza de las leyes que rigen el cosmos creatural, ante las que el hombre solo puede posicionarse y expresarse de manera aproximada y casi siempre inadecuada[5].

Dicho esto, presentamos aquí brevemente la obra de Agustín. Se trata una réplica a los llamados *Capitula* de Fausto[6]: escrito del obispo maniqueo destinado a la instrucción de los maniqueos del norte de África y a la refutación de las acusaciones que los católicos formulaban a aquellos. De alguna manera, Fausto se habría propuesto presentar al maniqueísmo como "verdadero cristianismo"[7], buscando, además, atraer nuevos correligionarios, demostrando que el judaísmo no es más que una superstición y los católicos no son más que semicristianos. En cualquier caso, y sin entrar en detalles que nos puedan apartar de nuestro objeto de estudio, nos centraremos en una serie de *Capitula* y en los correspondientes libros que contienen la respuesta agustiniana, para demostrar la pertinencia de nuestra perspectiva.

3 Cf. Agustín, *c. Faust.* 32,20 (CSEL 25,1,781/22 – 782/14). Véase también: B. N. D'Andrea, "Disposición dialógica y acceso a la verdad en Agustín de Hipona", *La ciudad de Dios-Revista Agustiniana*, 234, n°. 3 (2021): 817-846.

4 Ya en su controversia con los maniqueos desarrolla una incipiente teología de la creación que subraya la bondad de todo lo creado y su belleza: "san Agustín resalta la belleza de la creación, y la dimensión sacramental de todo lo creado. Todo es un signo que muestra la belleza, la omnipotencia y la grandeza de Dios. La creación es un signo donde el ser humano debe descubrir la presencia del Señor, y la creación es por tanto también un camino de acercamiento a Dios" (E. A. Eguiarte, *La ecología en san Agustín. Leer y cuidar el "libro" de las criaturas* [Madrid: Ciudad Nueva-Editorial Augustinus, 2025], 74).

5 Para un análisis filosófico reciente del vínculo entre *thauma*, dolor y maravilla, que ayuda a matizar la diferencia entre admiración filosófica y admiración creyente, véase N. Tarquini, "Thauma: Pain or Wonder? Considerations Starting from Emanuele Severino and Martin Heidegger", *Cauriensia* 18 (2023): 599-612

6 Cf. F. Decret, "Faustum Manichaeum (contra-)", en C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, (Basel: Schwabe, 1996-2002), col. 1244-1252; G. Wurst, "Contra Faustum Manichaeum (Gegen den Manichäer Faustus)", en Volker H. Drecoll (ed.), *Augustin Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 312-316.

7 Cf. J. K. Coyle, "Fausto manicheo", en A. Di Berardino (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 2 (Torino: Marietti, 2007), 1913-1914; M. Dulaey - A. Massie, "Les circonstances de la rédaction", en M. Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018), 9-15; B. N. D'Andrea, "Catequesis y Escritura en *c. Faust.* XIII, 7-16", *Augustinus*, 69, n°. 272-272 (2024): 65-88.

En un primer momento, ofreceremos un breve sumario de los libros XXVI, XXVII, XXVIII y XXIX del *Contra Faustum* que tratan sobre la encarnación del Hijo de Dios y, en específico, sobre el momento de su muerte. En un segundo momento, nos centraremos fundamentalmente en el objeto de las *disputationes*[8] presentes en los libros XXVI y XIX, ya que hacen referencia explícita al concepto de naturaleza sobre el que queremos profundizar y en el que se abre paso la pregunta sobre la forma en que Dios actúa en ella. Finalmente, presentaremos una serie de conclusiones con las podamos hacer manifiesta la aportación del *Contra Faustum* con relación a la manera de tratar el milagro como *locus* en el que se revela Dios en sí mismo o un aspecto de su economía y la consiguiente respuesta admirativa del ser humano. Sin duda, futuras aproximaciones filosóficas y teológicas podrán aprovechar los resultados de este trabajo.

A modo de presupuesto, y para delimitar mejor nuestra perspectiva, comencemos por aclarar los diversos significados que tienen las palabras *natura* y *miraculum* en la obra agustiniana. Con relación a la primera, podemos decir que son fundamentalmente dos, ambos tomados de Cicerón, como ya otros han sabido indicarlo[9]: 1) las características físicas o cualidades de una cosa, así como lo que determina las actividades que una cosa es capaz de realizar; y 2) el poder o los principios rectores del universo o el universo mismo, esto es, el conjunto de naturalezas individuales que componen la Naturaleza[10]. En el caso de Agustín la palabra *natura* y sus términos afines aparece más de 6000 mil veces, lo que hace necesaria una distinción o delimitación del concepto que queremos tratar específicamente en este lugar. De hecho, el *Corpus Augustinianum Gissense*[11] presenta unas 209 entradas al considerar solo el *Contra Faustum*. En cualquier caso, desde una aproximación a los textos de carácter analítico, nos limitaremos a la segunda acepción antes mencionada, ya que es en este sentido en que los adversarios lo traen a cuento.

Con relación a la segunda palabra, *miraculum* viene del verbo latino *miror, mirari*, "admirarse, maravillarse, asombrarse". Entre los escritores eclesiásticos, Agustín ofrece una de las definiciones que gozarán de mayor fortuna en la posteridad, aunque su comprensión sea más compleja si se tiene en cuenta toda su

8 Cf. Th. Fuhrer, "Disputatio", en C. Meyer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2 (Basel: Schwabe, 1996-2002), col. 504-508.

9 Cf. F. van Fleteren, "Naturaleza", en A. Fitzgerald (ed.), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo* (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 934-947; véase también, J. Söder, "Natura", en R. Dodaro – C. Mayer – Ch. Müller (eds.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 4 (Basel: Schwabe, 2012-2018), col. 160-177.

10 Agustín, *conf.* 12, 28 (CCL 27,230/4-5).

11 Cf. *Corpus Augustinianum Gissense*, C. Meyer (ed.), Basel 2002.

producción: *miraculum uoco quicquid arduum aut insolitum supra spem uel facultatem mirantis adpare*[12]. Aquí me limitaré a decir que para Agustín, que de alguna manera es la síntesis de la patrística al respecto, el milagro se asemeja mucho al concepto de singo del cuarto evangelista y en ningún caso se desliga de un contexto de fe y de evangelización. De hecho, Agustín se queja de un concepto reductivo de milagro, especialmente por ser considerado mero portento o acción divina que altera las leyes naturales. Se inclina por pensar en un concepto mucho más amplio, que demanda la apertura de los ojos del corazón del creyente que puede ver milagros-signos diariamente: "Mayor milagro es el gobierno del mundo entero que saciar a cinco mil hombres con cinco panes; y empero nadie se asombra de aquello; se asombran de esto los hombres no por ser mayor (*non quia maius est*), sino por ser raro (*quia rarum est*)"[13]. Basta con estas premisas por el momento. Volveremos sobre este punto.

II. SUMARIO DE LOS LIBROS REFERIDOS A LA MUERTE DE CRISTO

Los temas sobre los que versa el *Contra Faustum* están suficientemente delimitados en la presentación que Agustín hace de la réplica en sus *Retractationes*[14]. Estos son: validez del Antiguo Testamento, acusaciones de interpolación que hacían los maniqueos con relación al Nuevo Testamento, concepción maniquea de Dios y defensa de la encarnación[15]. Este último, ha sido menos estudiado según las últimas reseñas bibliográficas sobre el *Contra Faustum*[16] y es el que aquí nos compete más.

Según los estudios más significativos que existen a propósito de la réplica agustiniana, unos nueve libros están dedicados a la defensa de la encarnación (cf. II, 1; III, 1; V, 1-3; VII, 1; XXIII, 1-4; XXVI, 1-2; XXVII, 1-2; XXVIII, 1-

12 Agustín, *util. cred.* 34 (CSEL 25,1,43/16-17). Cf. A. Blaise, "miraculum", en *Dictionnaire latin - français des Auteurs chretiens* (Turnhout: Brepols, 1954), 533.

13 Agustín, *Io. eu. tr.* 24,1 (CCL 36,244/11-14).

14 Agustín, *retr*. 2,7,1 (CCL 57,95/2-6).

15 Cf. P. Monceaux, *Le manichéen Faustus de Milev: restitution de ses Capitula* (Paris: Imprimiere Nationale, 1926); F. Decret, "Faustum Manichaeum (contra-)", col. 1244-1252; A. Massie, *Peuple prophetique et nation témoin. Le peuple juif dans le Contra Faustum de saint Augustin* (Paris: Études Augustinennes, 2011); G. Wurst, "Les *capitula* de Fauste", en M. Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018), 9-84.

16 Cf. G. van Gaans, "The State of Research on the Manichaean Bishop Faustus", en J. van Oort (ed.), *Augustine and the Manichaean Christianity. The First South African Symposium on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-25 April 2012* (Leiden: Brill, 2013), 197-227; B. N. D'Andrea, "Un nuevo *status quaestionis* sobre el *Contra Faustum*: hacia una revalorización de sus elementos cristológicos", *Augustinus*, 70, n°. 257-258 (2020): 323-369.

3; XXIX, 1). En nuestra artículo tendremos presentes aquellos que se refieren a la muerte de Cristo, es decir, a los libros XXVI, XXVII, XXVIII y XXIX, y nos centraremos fundamentalmente en los últimos dos. Para avanzar, pasemos a enumerar los núcleos fundamentales de los libros, cuyo centro de la *disputatio* es la muerte del Salvador.

Libro XXVI

– *Quaestio*: "Si Jesús no nació, ¿cómo murió?"[17];

– Fausto es coherente con la negación del nacimiento humano de Cristo y por esto niega también que haya muerto. Recurriendo a la Escritura y también a la literatura apócrifa, argumenta con los casos de la asunción de Moisés y de Elías para hacer notar que Jesús ocurre algo similar, pero en sentido contrario (cf. XXVI, 1-2);

– Agustín, en primer lugar, deja claro que para responder se ciñe a la Escritura canónica, la única que goza de autoridad. En este sentido, aquello que se diga con relación a Elías debe ser creído. En segundo lugar, desarrolla una reflexión sobre el concepto de *natura* y acerca del modo en que Dios actúa en el mundo. También sobre los límites que tiene el hombre para conocer qué es conforme o contrario a la naturaleza. Finalmente, con la regla de fe sostiene que Cristo nació verdaderamente y murió verdaderamente por la salvación del género humano (cf. XXVI, 3-8).

Libro XXVII

– *Quaestio*: "Si Jesús no nació, tampoco sufrió la pasión; si la sufrió, es que nació"[18];

– Fausto recrimina a los católicos creer que Jesús haya podido nacer sin previa fecundación y decir que nació de una mujer. Con ello, pretende justificar su idea de que Jesús ni ha nacido ni ha sufrido (cf. XXVII, 1);

– Agustín recurre a la consideración de la voluntad soberana y libre de Cristo que sí quiso nacer de una virgen sin previa fecundación, pero no así sufrir sin haber nacido: lo primero se encuentra en el evangelio de la verdad (*in euangelio ueritatis*), lo segundo, no. No se puede preferir la autoridad de Manes a la autoridad del evangelio (cf. XXVII, 2).

17 Agustín, *c. Faust*. 26, 1 (CSEL 25,1,728/13-14): *Iesus si natus non est, quomodo mortuus est.*

18 Agustín, *c. Faust*. 27, 1 (CSEL 25,1,737/26): *si natus non est Iesus, nec passus est; si autem passus est, ergo et natus est.*

Libro XXVIII

– *Quaestio*: "Pero no podía morir de no haber nacido"[19];

– El obispo maniqueo muestra cómo siguiendo el razonamiento de los católicos se llega a la plausibilidad de su sufrimiento sin muerte. Si pudo ser Dios y nacer, ¿por qué no pudo no nacer y morir? Acaso no afirman los católicos que nada es imposible para Dios. La lógica racional no es el mejor camino para responder estas cuestiones. Se debe tratar de saber qué proclamó Jesús y qué los apóstoles acerca de él (cf. XXVIII, 1);

– El Hiponense procura demostrar que los argumentos racionales no tienen por qué ser desechados, pero más aún trata de señalar que Fausto hace afirmaciones que no están en el evangelio, cuyo testimonio ofrece lo que él mismo dice que se debe buscar: aquello que proclamó Jesús acerca de sí mismo y lo que un apóstol dijo acerca de él. Las genealogías son una muestra de ello. En efecto, reenvía a otros libros donde trató la cuestión (cf. II, III y VII). La autoridad de Mateo es superior a la de Manes. La autoridad del evangelio, y de la Escritura en general, viene del reconocimiento de la autoridad de la Iglesia y de las sucesiones garantizadas en las iglesias apostólicas (cf. XXVIII, 2-5).

Libro XXIX

– *Quaestio*: "Entonces, si no nació, fue obra de magia el que fuera visto y sufriera la pasión"[20];

– Se trata de una acusación contra los maniqueos que sostendrían el sufrimiento aparente de Jesús en la cruz hasta el punto de crear una ficción de su muerte. Fausto, a partir de la técnica retórica de la *retorsio*, dice que igual de mágico puede ser el nacimiento virginal de Jesús del que hablan los católicos. Los maniqueos ven más coherente confesar que sufrió en apariencia y que no murió (cf. XXIX, 1);

– El axioma por el cual sería obra de magia que una persona muera sin haber nacido es refutado por el ejemplo de Adán, como ya lo había dicho en el libro XXVIII. Agustín entiende que los maniqueos hacen a Cristo un mentiroso, así como también no entienden en qué consisten sus milagros y cómo actúa Dios en la naturaleza. Asimismo, no reconocen que los evangelistas no quisieron callar el parto virginal de María (cf. XXIX, 2-4).

19 Agustín, *c. Faust*. 28, 1 (CSEL 25,1,738/23): *sed non poterat mori, nisi natus esset.*

20 Agustín, *c. Faust*. 29, 1 (CSEL 25,1,743/15-16): *ergo magia erat, quod uisus ac passus est, si natus non est.*

Hasta aquí un breve sumario sobre los libros que nos interesan directamente para se tenga presente que, dentro de los libros de estricto argumento cristológico, esto es, referidos a la encarnación, existe un subgrupo en los que se disputa sobre la falsa o verdadera muerte de Cristo. De modo consecuente, si se tiene en cuenta la impronta doceta de la cristología maniquea[21], al negar el nacimiento temporal del Hijo de Dios, Fausto y su comunidad no pueden menos que oponerse a su muerte verdadera. De su crucifixión llegarán a decir que es mística[22], para evitar decir que aconteció realmente. Es en este marco en el que –en dos de estos libros antes presentados– Agustín desarrollará el concepto de *natura*, especialmente ante la acusación de *magia* que Fausto hacía a los católicos.

III. LA PERSPECTIVA DE FAUSTO A PROPÓSITO DE LA MUERTE DE CRISTO

1. ES POSIBLE MORIR SIN HABER NACIDO

"Si Jesús no nació, ¿cómo murió?", o también: "¿Cómo murió Jesús si no fue hombre?". Así se formula la pregunta del católico ficticio con la que se abre otro *capitulum* de Fausto[23]. Adelantemos la respuesta: para Fausto Jesús no murió realmente. Todo el *capitulum* será el intento de demostrar que Jesús no habiendo nacido, no podía morir, o también que, no naciendo, no murió. Recordemos que en todo momento Fausto niega el nacimiento temporal del Hijo de Dios, indigno del Salvador espiritual[24] que no puede contaminarse con la materia de este mundo decadente.

A la pregunta antes mencionada, Fausto responde con otra pregunta: "¿Cómo no murió Elías si fue hombre?". Como podemos ver, trae a cuento el caso de Elías que fue llevado a los cielos (cf. 2Re 2,1-13). Más aún, añade el de

21 Cf. M. Kudella, "Christologie in der antimanichäischen Polemik Augustins. Eine Frage der Abgrenzung", *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 58, n° 1 (2012): 1-39; J.-D. Dubois, "La christologie manichéenne (V,3)", en M. Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018), 405. Para una visión algo distinta de la cristología maniquea: J. D. BeDuhn, "The Manichean Jesus", en O. Hammer (ed.), *Alternative Christs* (New York: Cambridge University Press, 2014), 51-70;

22 Cf. Agustín, *c. Faust*. 32, 7 (CSEL 25,1,766/15-24).

23 Cf. Agustín, *c. Faust*. 26, 1 (CSEL 25,1,728/13-19).

24 Cf. F. Decret, "La doctrine centrale du *spiritalis saluator* dans les sources manichéennes", en R. E. Emmerick – W. Sundermann – P. Zieme (eds.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongres zum Manichäismus, Berlin, 14-18. Juli 1997* (Berlin: Akademie Verlag, 2000), 138-153.

Moisés, que según cuenta un apócrifo fue también asunto a los cielos (*Testamento de Moisés*[25]), y el de Enoc, que sí encontramos en los textos canónicos (cf. Gn 5,24). Fausto sostiene que por el hecho de la asunción de Elías podría pensarse que el profeta no murió y además es inmortal. Si esto es así, sería legítimo pensar que Jesús podía morir, aun sin nacer, porque es mayor el poder de Jesús que el de Elías, y si se le concede la inmortalidad al profeta, con mayor razón sería lógico pensar que Jesús tendría el poder de morir, aun sin nacer.

Ahora bien, el pensamiento de Fausto se decanta por otra opinión acerca de la muerte de Jesús:

> "Ya desde el comienzo, cuando asumió la semejanza humana, fingió todas las perturbaciones de la condición humana (*sumpta hominis similitudine omnes humanae condicionis simulauit adfectus*). De idéntica manera, no era ajeno a esto el que, al final, dejase también la impresión de que moría de acuerdo con un plan prefijado"[26].

Los católicos, según esta manera de interpretar los evangelios, especialmente los relatos del nacimiento y de la pasión y muerte de Jesús, se engañan con meras impresiones o percepciones equivocadas. En otras palabras, se equivocan porque no nació en carne humana y pudo morir, pero, de hecho, eligió simular la muerte.

Por otro lado, según Fausto cabe otra manera de plantearse el problema acerca de la muerte de Jesús. Por ejemplo, uno podría preguntarse qué es lo que se le permite a la naturaleza humana. Según los evangelios, Jesús obró grandes milagros como dar la vida a un ciego de nacimiento, curar una mano paralizada por completo, devolver el habla a mudos, etc. Realidades todas que suponen un cambio en la naturaleza. Pero, dice Fausto, los fieles maniqueos no ponen su atención en la naturaleza, sino en el poder y la fuerza de Dios[27]. Además, Jesús

25 Cf. J.-D. Dubois, "Les manichéens et les apocryphes (XIX, 3; XXII, 79; XXIII, 4; XXX, 4). Notes complémentaires", en M. Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020), 617-618; para el *Testamento de Moisés*, véase A. Díez Macho, *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006).

26 Agustín, *c. Faust.* 26, 1 (CSEL 25,1,729/19-22): *ut enim ab initio sumpta hominis similitudine omnes humanae condicionis simulauit adfectus, sic ab re non erat, si in fine quoque consignandae oeconomiae gratia fuisset uisus et mori*.

27 Agustín, *c. Faust*. 26, 2 (CSEL 25,1,730/10-11): *non consideratione iam naturae, sed potestatis tantum et uirtutis Dei.*

mismo salió ileso luego de ser arrojado desde la cima de una montaña[28], y "si no murió porque no quiso, ¿por qué no pudo morir también cuando quiso?"[29].

Como podemos ver, Fausto finaliza el *capitulum* con una pregunta que parece pertenecer al orden de la dialéctica, más que a la exégesis. En efecto, lo reconoce al reprochar al adversario católico el recurso a la dialéctica que no sería más que un arma ajena al tipo de *disputatio* que pretende llevar adelante. Aquí se pone en evidencia que Fausto quiere, en línea de principio, por un lado, una modalidad de debate que verse exclusivamente en la exégesis, pero, por otro, no deja de recurrir a razonamientos propios de la dialéctica y de sostener algunas de sus posiciones con argumentos de razón[30].

2. ACUSACIÓN DE MAGIA

El libro XIX, dedicado a una cuestión estrictamente cristológica, en este caso, también la muerte de Cristo refleja una posible acusación de los católicos hacia los maniqueos que negaban el nacimiento temporal de Hijo de Dios: si Jesús no nació, pero murió −siempre según el razonamiento maniqueo−, entonces eso solo es posible atribuirlo a la magia.

Fausto se defiende, de la misma manera en que Agustín lo sabía hacer, por medio del recurso de la *retorsio*[31]: si los católicos consideran magia que Cristo haya sufrido, sin haber nacido, entonces también es magia que haya nacido de una Virgen, algo que está fuera de la naturaleza. Veamos por extenso el modo de argumentar de Fausto:

> "Esa argumentación se vuelve contra ti (*eadem in te uicissim argumentatio retorquetur*): si no fue fecundada su madre, fue obra de magia el que fuera llevado en el seno y fuera alumbrado. Consta que cae fuera de la ley de la naturaleza (*extra legem naturae*) el que una virgen haya dado a luz y mucho más el que después del parto haya permanecido virgen. ¿Por qué no quieres que, contraviniendo también a la naturaleza, haya podido padecer por su propia voluntad sin haber nacido?

28 Cf. Lc 4,29-30. El texto no dice que efectivamente lo hayan arrojado de la cima de la montaña.

29 Agustín, *c. Faust.* 26, 2 (CSEL 25,1,730/14): *cur non potuerit etiam mori cum uoluit?*

30 Fausto combina permanentemente distintos tipos de argumentos: de razón, de autoridad, *ad hominem*. Para estos argumentos, cf. P. de Luis Vizcaíno, "Introducción", en P. de Luis Vizcaíno (ed.), *San Agustín. Contra Fausto* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), 15-20.

31 En fránces, "rétorquer", "tourner contre son adversaire les raisons, les arguments dont il s'est servi" (H. Lausberg, *Manual de retórica literaria. Fundamento de una ciencia de la literatura*, vol. 1-3 (Madrid: Gredos, 1966, 381). Se trata de una de las tácticas más utilizadas por el obispo maniqueo: "revertir contra los católicos las acusaciones que ellos dirigen a los maniqueos, de modo que la argumentación les dañe a ellos mismos" (de Luis Vizcaíno, "Introducción", 19).

> Créeme; al respecto los dos mantenemos cosas contrarias la naturaleza (*utrique in hoc naturae contraria profitemur*), pero hay diferencias: nosotros con honra, vosotros con deshonra. Nosotros damos una razón probable de su pasión (*nos passionis eius rationem aliquam reddimus et probabilem*); vosotros no presentáis ninguna de su nacimiento, o, si la presentáis, es falsa. Finalmente, nosotros confesamos que sufrió solo en apariencia y que no murió (*denique nos specie tenus passum confitemur nec uere mortuum*); vosotros creéis como cosa segura el parto y que fue llevado en el seno de una mujer. O, si no es así, confesad también vosotros, que eso aconteció de forma ilusoria, dando la impresión de que había nacido. Así toda nuestra disputa habrá llegado a su fin"[32].

Es importante retener de este texto la consideración del nacimiento de la Virgen como una realidad que acontece fuera de la ley de la naturaleza. Idea que lleva a Fausto a identificar este hecho con la magia[33]. Más aún, Fausto afirma que católicos y maniqueos afirman cosas contrarias a la naturaleza, ya sea con relación al nacimiento como con relación a la muerte de Jesús. Como podremos ver, Agustín tendrá un concepto diferente de naturaleza como de milagro.

Por otro lado, Fausto no deja de reafirmar que la muerte de Jesús no ha sido tal, sino un sufrimiento fingido y una muerte ilusoria. La pasión y la muerte eran una posibilidad, por eso dice que ellos dan una razón probable de la misma, sin embargo, no aconteció realmente. Fue una ilusión. Esto pone de manifiesto, una vez más, las distancias entre una confesión de fe y otra.

Finalmente, Fausto alude a una argumentación más de los católicos a favor de la encarnación real y efectiva del Hijo de Dios: tuvo que nacer para ser visto, de lo contrario no se le hubiera podido ver. Para Fausto este argumento es fácil de desestimar, ya que los ángeles han sido vistos y han hablado a los hombres, y no han nacido. Es interesante notar que Fausto no se apoya aquí en la Escritura, sino en autores maniqueos que no menciona por el nombre[34].

32 Agustín, *c. Faust.* 29, 1 (CSEL 25,1,743/16 – 744/5).

33 Cf. F. Decret, "Le manichéisme présentait-il en Afrique et à Rome des particularismes régionaux distinctifs?", *Augustinianum*, 34, n° 1 (1994): 5-40, aquí 33-34.

34 Agustín, *c. Faust.* 29, 1 (CSEL 25,1,744/5-9). "Faustus fait sans doute allusion ici à l'enseignement de Mani ou, plus probablement, de son *discipulus* Adimantus" (F. Decret, "Le manichéisme", 32).

IV. LA RESPUESTA DE AGUSTÍN: LA CAPACIDAD DE ADMIRACIÓN INTELIGENTE Y CREYENTE

1. NACIÓ Y MURIÓ EN VERDAD, NO HA SIDO UN HECHO CONTRA NATURAM

Ya hemos visto cual es la *quaestio* que se aborda en el libro XVI. Allí Agustín se extenderá en una serie de argumentos que, al menos a nivel de contenido, exceden el ámbito cristológico. En cualquier caso, vamos a tratar de presentar de manera sucinta la respuesta a Fausto, subrayando lo que es objeto de nuestro interés. En este caso, se trata de la cuestión acerca de la muerte de Jesús: si no nació, como dicen los maniqueos, ¿tampoco murió?

Fausto había ofrecido una respuesta a partir de dos tipos de argumentación: una se refiere a los casos de "inmortalidad" de algunas figuras importantes para judíos y cristianos (Enoc, Elías y Moisés), supuestamente aceptadas y creídas por los católicos; la otra se refiere al concepto de *natura* y a lo que Dios puede hacer en ella y con ella. Los milagros para Fausto acontecerían fuera de la naturaleza.

Agustín, en primer lugar, limita y circunscribe la discusión a los escritos canónicos[35]. De este modo, aquello que pueda saberse acerca de Enoc, Elías y Moisés, atestiguado en las Sagradas Escrituras, es objeto de fe para los católicos en razón de la *auctoritas* de los textos sagrados. Aquí se pone en evidencia cómo Agustín excluye cualquier consideración acerca de la asunción de Moisés narrada en uno de los conocidos apócrifos del Antiguo Testamento.

En segundo lugar, decide reflexionar sobre el concepto de naturaleza (*natura*) en cuanto orden universal constituido por la diversidad de naturalezas individuales creadas por Dios. Para el obispo de Hipona, la naturaleza es lo real o lo verdadero, mientras que los seres humanos consideran *contra naturam* aquello que contradice lo que es habitual en ella. En otras palabras, es el conocimiento de lo que regularmente acontece en el orden creatural lo que hace que el ser humano discrimine, a la luz de dicho conocimiento, una situación o cambio como conforme o contrario a aquel. En lo que se refiere a Dios, Agustín dirá que no hace nada contra la naturaleza ni tampoco contra sí mismo. Isabelle

35 Cf. C. Basevi, *San Agustín: la interpretación del Nuevo Testamento: criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el "De Doctrina Christiana", en el "Contra Faustum" y en el "De consensu Evangelistarum"* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1977); I. Bochet, "L'herméneutique biblique dans le *Contra Faustum*", en M. Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020), 13-74.

Bochet sintetiza muy bien todo el argumento agustiniano: decir que Dios es todopoderoso debe significar que Dios no puede actuar contra la naturaleza, contra la verdad, contra la lógica o lo que es Él mismo[36].

Que no hace nada *contra naturam* lo afirma Agustín en el siguiente texto:

> "Dios, creador y autor de todas las naturalezas, no hace nada contra la naturaleza (*Deus autem creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit*); pues pertenecerá a la naturaleza de cada cosa lo que le haya hecho aquel de quien procede toda medida, número y orden de la naturaleza. Pero tampoco hace algo contra la naturaleza, a no ser cuando peca, el hombre, que es restituido a la naturaleza por el castigo. Pertenece al orden natural de la justicia el que no se cometan pecados, o el que no queden impunes. En cualquiera de los dos casos se respeta el orden natural, si no por el alma, sí por Dios"[37].

Como podemos ver, Agustín tiene una visión histórica del hombre[38], en el marco siempre de las coordenadas teológicas de creación y redención, por tanto, a la naturaleza humana le corresponde no pecar; solo el hombre "caído" hace con el pecado algo contrario a la naturaleza humana y, ante este difícil panorama, Dios le ayuda a vivir conforme a la misma con el auxilio de la gracia. En cualquier caso, aquí nos interesa la primera afirmación: Dios creador no hace nada *contra naturam*. Asimismo, aparece aquí un tema de inspiración bíblica, pero que pertenece a la metafísica de Agustín. Toda la creación lleva impresa los vestigios de la Trinidad: según Sab 11,21 todo lleva su medida, número y orden, que de alguna manera refleja al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo[39].

36 Cf. I. Bochet, "Puissance de Dieu et ordre de la nature (XXVI). Notes complémentaires", en M. Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XXII-XXXIII)* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2024), 628-634.

37 Agustín, *c. Faust*. 26, 3 (CSEL 25,1,731/4-12): *Deus autem creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit; id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. sed nec ipse homo contra naturam quicquam facit, nisi cum peccat, qui tamen subplicio redigitur ad naturam. ad naturalem quippe iustitiae ordinem pertinet, ut aut peccata non fiant, aut inpunita esse non ualeant. quodlibet horum sit, naturalis ordo seruatur, si non ab anima, certe a Deo.*

38 "Augustine's anthropology surveys the sweep of human history from a Christian perspective. History begins with God creating and concludes with Christ, in whom all creation will be united and presented to the Father. Augustine is unable to speak of history without speaking of creation, incarnation, and final unity in diversity in Christ. Nor can he speak of humanity while remaining reticent about sin and grace. Real history, is a drama involving all this" (S. J. Duffy, "Anthropology", en A. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia* [Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999], 24-31, aquí 31).

39 Algunas referencias fuera del *Contra Faustum*: *conf.* 5, 7; *trin*. 11, 18; *Gn. litt.* 2, 1, 2; 4, 3, 7; 4, 5, 11*; c. litt. Pet.* 2, 43; *ciu*. 11, 30; 12, 19; *c. adu. leg*. 1, 7; *Io. eu. tr.* 1, 13; *en. Ps*. 146, 11; *s*. 8, 1. Véase también, M. Bettetini, *La misura delle cose: Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona* (Milano: Rusconi, 1994).

En el *Contra Faustum* la medida (*mensura*), el número (*numerus*) y el orden (*pondus*) de cada uno de los seres creados es un indicio de la obra del artífice, del Dios verdadero y creador, que no tiene otro principio opositor de igual magnitud como pretendían los maniqueos:

> "¿Qué decir? En el mismo cuerpo, las vísceras vitales que se acomodan al todo, los miembros para obrar, los centros sensitivos, todos distintos por su ubicación y funciones, pero unidos en concorde unidad por la moderación de las medidas, la igualdad de los números, el orden de los pesos, ¿no indican que su artífice es el Dios verdadero, a quien se dijo con verdad: *Has dispuesto todo con medida, número y peso*? Por tanto, si no tuvierais el corazón extraviado y corrupto por las fábulas vacías de contenido, veríais con la inteligencia lo invisible de Dios a través de estos seres creados, incluso mediante las criaturas ínfimas y de carne. En efecto, ¿de dónde proceden las cosas que he mencionado sino de él, cuya unidad mantiene toda medida, cuya sabiduría da forma a toda belleza, cuya ley dispone todo orden? Y si no tenéis los ojos para ver esto, que los conduzca a ello la autoridad apostólica"[40].

La *fabula*, término técnico y peyorativo en este caso con el que se refiere constantemente al mito maniqueo[41], se opone a la *ueritas* que transmiten las Sagradas Escrituras, que manifiestan que Dios, Padre de Jesucristo, es el mismo Dios creador del que habla la Torá. Las criaturas, incluso las más bajas, manifiestan vestigios del Creador, aunque el hombre no siempre descubre la capacidad de admiración inscrita en su ser, al mismo tiempo que necesita de la purificación de la mirada y la disposición correcta del espíritu.

Dicho esto, y retornando al libro que analizamos especialmente, el Hiponense se preocupa por aclarar que:

> "No es incongruente (*non incongrue*) decir que Dios hace algo contra la naturaleza, cuando hace algo contra lo que conocemos que se da en la naturaleza. Pues llamamos naturaleza a lo que nosotros conocemos como su curso habitual (*hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae*), y cuando Dios hace algo contrario a él hablamos de portentos y maravillas (*magnalia uel mirabilia*). En cambio, contra aquella ley suprema de la naturaleza, que desconocen tanto los impíos como los aún débiles, nada

40 Agustín, *c. Faust*. 21, 3 (CSEL 25,1,575/3-16).

41 Cf. J.-M. Roessli, "Fabula", en C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2 (Basel: Schwabe, 1996-2002), col. 1221-1225.

> hace Dios de modo alguno, igual que tampoco hace nada contra sí mismo (*contra se ipsum non facit*)"[42].

En esto consiste la segunda gran afirmación del primer intento de respuesta a Fausto: reconociendo las limitaciones del lenguaje humano, queda firme que Dios no solo no obra contra la naturaleza, sino que tampoco obra contra sí mismo. En definitiva, Agustín expone un concepto de omnipotencia vinculado estrechamente a la verdad: Dios es omnipotente con relación a la naturaleza y a sí mismo en el respeto de la verdad que es Él mismo y de su voluntad que coincide con ella[43]. Por tanto, lo que haya ocurrido con Elías debe ser leído a partir de esta clave hermenéutica, junto con la consideración de la *auctoritas* de las Sagradas Escrituras: ellas expresan la verdad con fidelidad y lo que allí se diga que pueda ser contrario a la naturaleza ─es decir aquello que no pertenece al conocimiento actual que tiene el ser humano acerca de la misma─ no puede rechazarse como si fuese imposible para Dios o como si fuese contrario a su voluntad.

De hecho, para el Hiponense el obispo maniqueo pierde de vista la diferencia ontológica entre Dios y hombre que es preciso tener presente para evitar equívocos, sobre todo si se puede llegar a la conclusión de que la muerte de Cristo pudiera significar un empeoramiento de la naturaleza divina. Fausto olvida que "la naturaleza del hombre es mutable, mientras que la de Dios es inmutable" (*hominis est natura mutabilis, Dei autem incommutabilis*)[44]. Por eso, Cristo en cuanto Dios no puede morir y, en todo caso, si ha muerto es porque ha querido padecer en la carne asumida[45].

La preocupación del creyente debe ser conocer la verdad y la voluntad de Dios en las Sagradas Escrituras y para ello debe acceder a ellas con piedad, es decir, disponerse a leerlas para aceparlas tal como fueron recibidas. Incluso la dialéctica, que en línea de principio Fausto rechaza como arma ajena al debate, cede su lugar para demostrar que es la fe en las Escrituras y en el Símbolo la que permite creer que Cristo murió realmente por los pecadores:

42 Agustín, *c. Faust*. 26, 3 (CSEL 25,1,731/15-22): *sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id, quod nouimus in natura. hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia uel mirabilia nominantur. contra illam uero summam naturae legem a notitia remotam siue inpiorum siue adhuc infirmorum tam Deus nullo modo facit quam.*

43 Cf. Agustín, *c. Faust*. 26, 4 (CSEL 25,1,732/1-21).

44 Agustín, *c. Faust*. 26, 6 (CSEL 25,1,734/7-8).

45 Cf. I. Bochet, "Puissance de Dieu", 633.

> "Oíd de nosotros, sin raciocinio de ninguna clase y con la desnuda verdad de la fe (*sine ulla ratiocinatione et plana fidei ueritate*), por qué creemos que Elías, nacido hombre, fue arrebatado por Dios de la tierra, y que Cristo nació verdaderamente de una virgen y verdaderamente murió en una cruz: Creemos tanto lo referente a Elías como lo referente a Cristo porque lo atestigua la Sagrada Escritura en la que solo cree el piadoso (*pius*), y solo no cree el impío (*inpius*). Vosotros negáis lo referente a Elías, porque hacéis de todo una ficción. Con referencia a Cristo tampoco afirmáis que no pudo nacer y que pudo morir; solo que su nacimiento de la virgen fue inexistente y su muerte en la cruz falsa, es decir, también inexistente (*mortem autem in cruce falsam fuisse contenditis, hoc est etiam ipsam nullam*), aunque simulada para engañar a los ojos humanos, con la única intención de que quienes crean estas cosas os perdonen a vosotros que mentís en todo"[46].

Esta frase final, como otras tantas en la réplica, nos recuerda que en el estudio analítico de estos textos debemos contar con las características del género literario de la invectiva. El ataque de Agustín muestra el intento de desacreditar al adversario acusándolo de distorsionar el mensaje de los evangelios y presentar otro Cristo. La última razón que da Agustín para sostener con vehemencia la fe en la humanidad de Cristo es la Escritura, pero no deja de afirmar que el Señor, por quien todo fue hecho (cf. Jn 1,3; Col 1,16), pudo tomar su cuerpo de algunos de los elementos corporales creados por Él o darse a sí mismo una carne verdadera creada de la nada. Ambas cosas para el católico serían dignas de crédito como lo afirma Agustín con una notable antítesis entre lo que no creen los católicos y lo que sí creen, reforzada por el uso anafórico de verbo *credere*:

> "Por tanto, no creemos (*non ergo ideo credimus*) que nació de la virgen María porque no podía existir en carne verdadera y manifestarse a los hombres de otra manera, sino porque así está escrito en aquella Escritura, a la que si no le damos fe ni somos cristianos ni podremos salvarnos. Creemos, por tanto (*credimus ergo*) que Cristo nació de la virgen María, porque así está escrito en el evangelio; creemos (*credimus*) que fue crucificado y que murió, porque así está

46 Agustín, *c. Faust*. 26, 6 (CSEL 25,1,734/23 – 735/9): *postremo ut sine ulla ratiocinatione et plana fidei ueritate a nobis audiatis, cur Heliam hominem natum raptum esse diuinitus de terra credamus, Christum autem et ex uirgine uere natum et in cruce uere mortuum: haec ideo credimus, quia et illud de Helia et hoc de Christo sancta scriptura testatur, cui nemo pius nisi qui credit, nisi inpius nemo non credit. illud autem de Helia uos negatis, quia omnia simulatis; de Christo autem, quod nasci non potuerit et mori potuerit, nec uos dicitis, sed eius ex uirgine natiuitatem nullam, mortem autem in cruce falsam fuisse contenditis, hoc est etiam ipsam nullam, sed ad ludificandos humanos oculos simulatam, ad nihil aliud, nisi ut ab eis, qui ista crediderint, etiam uobis omnia mentientibus ignoscatur.*

> escrito en el evangelio; y que nació y murió en verdad porque el evangelio es la verdad"[47].

Como podemos ver, del asentimiento que da la fe a las Escrituras depende la identidad cristiana y la salvación de los hombres. Los argumentos de razón deben esgrimirse dentro de la lógica interna de la Escritura y de la *regula fidei*[48] que busca expresar el núcleo de la revelación de Dios en Cristo.

Por otra parte, Agustín ofrece una respuesta que ya conocemos: al asumir la condición de hombre y nacer de mujer habría querido honrar los dos sexos. Pero deja entrever que puede ser otra la razón. De lo que no le quedan dudas es acerca de la calidad de las afirmaciones de los evangelios con relación a la encarnación, pasión y muerte de Cristo[49].

Finalmente, en un retorno a fórmulas de descrédito del adversario, Agustín acusa a Fausto de falaz al presentar un Cristo falaz. El obispo de Hipona rechaza con vehemencia la idea maniquea de un Cristo que es capaz de simular la muerte. No existen pruebas para creer que la intención de Cristo haya sido la de fingir su muerte. Por otra parte, todos los textos en los que los evangelistas hacen referencias a las perturbaciones anímicas de Cristo serían falsas. ¿Qué lleva a los maniqueos a pensar de esta manera? Con palabras semejantes se pregunta Agustín:

> "¿Quién te concederá, contradiciendo al evangelio, que simuló todas las perturbaciones de la condición humana (*omnes humanae condicionis simulauit adfectus*)? Si el evangelista dijo: *"Jesús durmió"*; si dijo: *"Tuvo hambre, sintió sed, se entristeció, se alegró"*, y cualquier otra cosa por el estilo: es verdad todo lo que está narrado; consta por lo escrito que no lo fingió, sino que lo hizo o lo mostró, no por exigencia de su condición, sino por su intención de enseñar y por su divino poder"[50].

47 Agustín, *c. Faust*. 26, 7 (CSEL 25,1,735/26 – 736/6): *non ergo ideo credimus natum ex uirgine Maria, quod aliter in uera carne existere atque hominibus adparere non posset, sed quia sic scriptum est in ea scriptura: cui nisi crediderimus, nec christiani nec salui esse poterimus. credimus ergo ex Maria uirgine natum Christum, quia sic scriptum est in euangelio; credimus crucifixum et mortuum, quia sic scriptum est in euangelio; et uere natum et uere mortuum, quia ueritas est euangelium.*

48 Cf. M. Mendoza, "La "regula fidei" en la teología de S. Agustín", *Estudio agustiniano*, 27, n° 1 (1992): 3-32; R. Teske, "Augustine's Appel to Tradition", en R. J. Rombs – A. Y. Hwang (eds.), *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church* (Washington: Catholic University of America Press, 2010), 153-172.

49 Cf. Agustín, *c. Faust*. 26, 7 (CSEL 25,1,736/6-16).

50 Agustín, *c. Faust*. 26, 8 (CSEL 25,1,737/10-17): *quis enim tibi hoc contra euangelium concessurus est, quod omnes humanae condicionis simulauit adfectus? prorsus si dixit euangelista: dormiuit Iesus, si dixit: esuriuit, sitiuit, contristatus est, exhilaratus est et si quid aliud: omnia uera sunt, quae ita narrata sunt, ut non*

La diferencia entre los hombres y Cristo reside en que Él quiso libremente padecer, mientras que el ser humano se ve obligado a hacerlo porque las afecciones a las que se ve sometido les son inamisibles debido a su condición de creatura.

2. "ALGO GRANDE, ADMIRABLE, DIVINO": LÍMITE DEL CONOCIMIENTO HUMANO Y ADMIRACIÓN CREYENTE

El último de los libros del *Contra Faustum* dedicado a una cuestión vinculada estrechamente a la cristología como lo es la pasión y la muerte de Cristo, además de estar vinculado temáticamente al conjunto de libros ya presentados, trata acerca de la muerte de Cristo como resultado de la magia[51].

Como ya sabemos, Fausto transmite una suerte de acusación de parte de los católicos, por la que los maniqueos, al sostener que creen en un Cristo capaz de sufrir y padecer la muerte sin nacer, no harían más que hablar de una realidad perteneciente al orden de la magia. Fausto simplemente acusará a los católicos de pensar y creer lo mismo con relación al nacimiento humano de Cristo de una virgen sin fecundar, algo contrario, según el obispo maniqueo, a la naturaleza.

Agustín, por su parte, muestra que los católicos no acusan a los maniqueos de magia, si ello significa pensar en la posibilidad de la muerte de un hombre sin haber nacido, ya que el caso de Adán es un ejemplo de ello y está atestiguado en las Sagradas Escrituras. Sin embargo, si no se hubiese dado nunca, los cristianos deberían simplemente dar crédito a lo que hizo Jesús y que está atestiguado en los evangelios, y no llegar a la conclusión, como hacen los maniqueos por no aceptar las genealogías de Mateo y Lucas, de que Cristo realmente ni nació, ni murió, ni resucitó[52].

Por otro lado, el obispo de Hipona propone una mirada diferente a la de su adversario con relación a la idea de naturaleza y, en definitiva, de milagro. A propósito de este último concepto, debemos precisar los significados que tiene en Agustín. La terminología agustiniana es variada (*mirabilia, miracula*), pero

eum simulasse, sed plane fecisse uel exhibuisse conscripta sint sane non necessitate condicionis, sed magisterii uoluntate et diuina etiam potestate.

51 Recordemos aquí que la teología bíblica y la patrística rechazan la magia y distinguen claramente de la auténtica actitud religiosa, cf. J. Vidal, "Magia y religión", en P. Poupard (ed.), *Diccionario de las religiones* (Barcelona: Herder, 2003), 1059-1061. En el caso de Agustín, conviene recordar que desde su ordenación presbiteral y, más aún, al asumir el episcopado, combatió la magia, cf. A. Merkt, "Magia", en C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 3 (Basel: Schwabe, 2004-2010), col. 1085-1087.

52 Agustín, *c. Faust*. 29, 2 (CSEL 25,1,744/10 – 745/1).

más importantes son los tres niveles de significación: 1. A nivel físico es algo que supera el curso habitual de la naturaleza conocido por el hombre; 2. A nivel psicológico es un acontecimiento que suscita admiración en el espectador por su cualidad de ser insólito; 3. A nivel teológico es un signo de Dios que tiene la fuerza de movilizar al hombre del inmovilismo espiritual y de volver sus pasos hacia el Creador[53]. La primera de las acepciones tiene predominancia en los textos que analizamos, aunque no se prescinde de un marco de fe y, por tanto, no se desliga completamente de la tercera acepción.

Para Fausto la "muerte" de Cristo es un acontecimiento *extra legem naturam* o *contra legem naturam*, al igual que su nacimiento humano según lo creen los católicos. En cambio, para el Hiponense esto no es así. Una vez más distingue entre la *natura*, que es la realidad creada por Dios tal cual existe en la realidad y que goza de sus propias leyes, y lo que el ser humano conoce o alcanza a conocer de ella, que no coincide necesariamente con la misma. De este modo, lo que acontece en el nacimiento humano de Jesús no es magia, sino un evento que supera el conocimiento que se tiene acerca de la naturaleza. De lo contrario, todos los milagros de Dios deberían ser considerados magia:

> "Todos los milagros de Dios (*miracula Dei*) serían obra de la magia, porque fueron únicos. Pero sucedieron de verdad y manifestaron la verdad; no hubo burla de los hombres con engañosas prestidigitaciones. Con frecuencia se afirma de ellos que son contra la naturaleza, no porque se opongan a ella, sino porque superan los límites conocidos por nosotros (*quae quidem contra naturam plerumque appellantur, non quod naturae aduersentur, sed quod naturae modum, qui nobis est usitatus, excedant*)"[54].

Un poco más adelante, subraya la misma idea con una frase muy precisa sobre el *nouum* que significó el nacimiento humano del Verbo:

> "Esto fue una realidad, no un engaño; pero es algo nuevo, algo insólito, algo contra el curso sumamente conocido de la naturaleza, porque es algo grande, admirable, divino y por eso mismo verdadero, seguro, confirmado (*sed noua sunt, sed insolita sunt, sed contra naturae cursum notissimum sunt, quia magna, quia mira, quia diuina et eo magis uera, certa, firmata*)"[55].

53 Cf. J.-M. Roessli, "Mirabilia, miracula", en R. Dodaro – C. Mayer - C. Müller (eds.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 4 (Basel: Schwabe, 2012), col. 25-29.

54 Agustín, *c. Faust*. 29, 2 (CSEL 25,1,745/8-13).

55 Agustín, *c. Faust*. 29, 4. La encarnación del Verbo, según los niveles de significación del milagro que arriba mencionados, no solo merece el reconocimiento de un *miraculum* con connotaciones físicas o con

Como podemos ver, Agustín parece ofrecer una visión sobre la intervención de Dios en la naturaleza en la que no se percibe una alteración de las leyes que la regulan, sino un despliegue de ciertas posibilidades virtualmente presentes en ella, desconocidas por los hombres[56].

Por otro lado, Agustín regresa al argumento de autoridad. Los maniqueos hablan de muerte ilusoria y de nacimiento inexistente. Él les opone el peso de la autoridad evangélica: dos evangelistas ofrecen un relato del nacimiento de Jesús y los cuatro afirmaron que tuvo una madre[57]. Con estos datos, la carga de la prueba recae en los adversarios.

En este contexto, Agustín aprovecha el momento para negar todo tipo de visión pesimista acerca del cuerpo e, incluso, de los miembros genitales, cuya importancia para la procreación es incuestionable. Con 1Cor 12,22-25 recuerda el valor positivo de la corporeidad y, en todo caso, distingue entre la dignidad objetiva de los miembros del cuerpo y su *usus* que puede llegar a ser ilícito[58], cosa que es inadmisible en la Virgen María, de ahí que concluya su razonamiento de la siguiente manera:

> "Por tanto ¡cuánto menos torpes fueron dichos miembros en la virgen María que concibió por la fe la carne de Cristo! No sirvieron ni siquiera a la concepción humana y lícita, sino exclusivamente al alumbramiento de Dios. Con razón ella fue tan honrada que, conservando incluso su integridad corporal, nos trasvasó a Cristo para que le concibiéramos por la fe en nuestros corazones íntegros, y en cierto modo le alumbráramos por la confesión"[59].

No se trata de una reflexión estrictamente moral, porque a lo largo de la obra existen otros lugares donde el Hiponense se explaya al respecto, es decir, en otros libros desarrolla una crítica a la ética maniquea. En este caso, se trata de una breve consideración sobre la dignidad del cuerpo humano y, en definitiva, del nacimiento *ex femina* del Hijo de Dios. El contexto de la reflexión sobre el valor

repercusiones psicológicas en los sujetos que fueron capaces de contemplarlo, sino que posee un significado teológico: pertenece a los *miracula Dei* con los que el Creador procura la salvación de los seres humanos.

56 Cf. J. Söder, "Natura", col. 160-177.

57 Cf. Agustín, *c. Faust*. 29, 3 (CSEL 25,1,746/1-2).

58 Cf. Agustín, *c. Faust*. 29, 4 (CSEL 25,1,746/14-28).

59 Agustín, *c. Faust*. 29, 4 (CSEL 25,1,747/4-10): *quanto magis ergo in sancta uirgine Maria, quae Christi carnem fide concepit, nihil habuerunt turpitudinis membra, quae nec humano licitoque conceptui, sed diuino tantum partui seruierunt? merito plane sic honestata, ut nobis Christum, quem cordibus integris credendo conciperemus et confitendo quodammodo pareremus, etiam corporaliter seruata integritate transfunderet.*

positivo de la corporeidad[60] es netamente antimaniqueo y, más precisamente, cristológico, en el sentido de ser una crítica a la cristología doceta de Fausto.

Por último, cabe destacar que Agustín no olvida lo que había dicho Fausto a propósito de los ángeles. No niega que los ángeles sean seres que fueron vistos y hablaron a los seres humanos sin haber nacido. No obstante, esto no es un argumento dirimente sobre el nacimiento humano de Cristo. El Hijo de Dios podría haber querido asemejarse a los ángeles, pero no lo hizo y evidentemente no lo quiso[61]. No actuó por necesidad, como parece haberlo hecho el Dios maniqueo, sino libremente: quiso encarnarse y así lo hizo. Se lo ha visto al modo humano y no a la manera de un ser angelical.

V. CONCLUSIONES

En los apartados anteriores hemos podido constatar que detrás de una serie de *disputationes* de orden cristológico que se desarrollan en el *Contra Faustum*, se encuentran argumentos más que sugerentes sobre conceptos como *natura* y *miraculum*. Ciertamente, ambos adversarios, Agustín y Fausto, llegan a ciertas conclusiones por diversos caminos y, especialmente, debido a distintos puntos de partida.

En el obispo maniqueo pesa más el dogma fundamental del maniqueísmo llamado "de los dos principios y de los dos tiempos" –extraído de la doctrina de Manes– que muchos textos del Nuevo Testamento que, por otra parte, no coinciden exactamente con los reconocidos como canónicos por Agustín y su comunidad. La negación de la encarnación –sea del nacimiento temporal de Cristo o de su pasión y muerte– es la única salida que ve a dilemas que él mismo se ha impuesto: o es mera ilusión, o se trata de una acción fuera de la naturaleza, o es simplemente magia. Se percibe claramente el problema que se deriva de esta comprensión de la encarnación, especialmente para quien presentaba su fe (la *fides manichaea*) como "verdadero cristianismo". A costa de la fidelidad a la soteriología maniquea –la del Salvador espiritual, evocación del Padre de la Grandeza, que trae consigo un conocimiento salvífico para los elegidos maniqueos–, se doblega el quicio de la fe cristiana: la venida del Hijo de Dios en carne humana.

60 Puede ser útil recordar aquí la reflexión mesurada de G. Madec en el capítulo de su libro ya citado: ""La chair chrétienne": Saint Augustin et la corporalité" (cf. G. Madec, *Lectures Augustiniennes* [Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2001], 257-270).

61 Cf. Agustín, *c. Faust*. 29, 4 (CSEL 25,1,747/17-23).

Agustín, por su parte, rebate estas falsas alternativas y este modo de comprender la salvación tomando como punto de partida las Escrituras canónicas, aspecto que considera insustituible para quienes pretendan ser considerados verdaderos cristianos. Asimismo, no renuncia al ejercicio de la razón. Es ella misma, don del Creador, la que le permite descubrir los vestigios de la Trinidad en los milagros y en la naturaleza. Ante aquellos, no cabe pensar que Dios obre *contra naturam* ni contra sí mismo, sino que es el ser humano el que no logra acceder plenamente al tipo de acción de Dios en la naturaleza, esto es, desplegando virtualidades presentes en ella, pero ignoradas por los hombres. Como sucede en no pocas partes de la obra agustiniana, el Hiponense subraya la limitación del lenguaje humano, pero aquí exigiendo el reconocimiento de la capacidad admirativa del hombre. De hecho, la encarnación aparece en el *Contra Faustum* como la paradoja que nos presentan los evangelios que, sin ser contraria a la razón, sí demanda la admiración creyente de quien acepta al Dios que se revela en el Verbo encarnado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agustín de Hipona. *Contra Faustum Manichaeum*. En I. Zycha (ed.), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/1. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1891.

Agustín de Hipona. *Corpus Augustinianum Gissense.* En C. Mayer (ed.), Basel: Schwabe Verlag, 2002.

Agustín de Hipona. *De ciuitate dei libri uiginti duo*. En B. Dombart – A. Kalb (eds.), Corpus Christianorum Latinorum, 47-48. Turnhout: Brepols, 1955.

Agustín de Hipona. *De trinitate libri XV*. En W. J. Mountain – F. Glorie (eds.), Corpus Christianorum Latinorum 50-50/A. Turnhout: Brepols, 1968.

Agustín de Hipona. *Escritos antimaniqueos*, vol. 2. En Pío de Luis (ed.), Obras completas de san Agustín, 31. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

Agustín de Hipona. *Retractationes*. En A. Mutzenbecher (ed.), Corpus Christianorum Latinorum 57. Turnhout: Brepols, 1984.

Balthasar, U. von. *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos.* Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

Basevi, C. *San Agustín: la interpretación del Nuevo Testamento: criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el "De Doctrina Christiana", en el "Contra Faustum" y en el "De consensu Evangelistarum"*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1977.

BeDuhn, J. D. "The Manichean Jesus". En O. Hammer (ed.), *Alternative Christs*. New York: Cambridge University Press, 2014.

Bettetini, M. *La misura delle cose: Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*. Milano: Rusconi, 1994.

Blaise, A. "Miraculum". En *Dictionnaire latin - français des Auteurs chretiens.* Turnhout: Brepols, 1954.

Bochet, I. "L'herméneutique biblique dans le *Contra Faustum*". En M. Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020.

Bochet, I. "Puissance de Dieu et ordre de la nature (XXVI). Notes complémentaires". En M. Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XXII-XXXIII)*.Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2024.

Coyle, J. K. "Fausto manicheo". En A. Di Berardino (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 2. Torino: Marietti, 2007.

D'Andrea, B. N. "Disposición dialógica y acceso a la verdad en Agustín de Hipona", *La ciudad de Dios-Revista Agustiniana*, 234, n°. 3 (2021): 817-846.

D'Andrea, B. N. "Catequesis y Escritura en *c. Faust*. XIII, 7-16", Augustinus, 69 (2024): 65-88.

D'Andrea, B. N. "Un nuevo *status quaestionis* sobre el *Contra Faustum*: hacia una revalorización de sus elementos cristológicos". *Augustinus*, 70, n°. 257-258 (2020): 323-369.

Decret, F. "Le manichéisme présentait-il en Afrique et à Rome des particularismes régionaux distinctifs?", *Augustinianum*, 34 (1994): 5-40, aquí 33-34.

Decret, F. "Faustum Manichaeum (contra-)". En C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2. Basel: Schwabe, 1996-2002.

Decret, F. "La doctrine centrale du *spiritalis saluator* dans les sources manichéennes". En R. E. Emmerick – W. Sundermann – P. Zieme (eds.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongres zum Manichäismus, Berlin, 14-18. Juli 1997*. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

Dubois, J.-D. "La christologie manichéenne (V,3)". En M. Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII).* Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.

Dubois, J.-D. "Les manichéens et les apocryphes (XIX, 3; XXII, 79; XXIII, 4; XXX, 4). Notes complémentaires". En M. Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020.

Duffy, S. J. "Anthropology". En A. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

Dulaey, M. – Massie, A. "Les circonstances de la rédaction". En M. Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII).* Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.

Eguiarte, E. A. "*Familia Christi*. La eclesiología en el libro XII del *Contra Faustum* de Agustín de Hipona", *Augustinus*, 65 (2020): 323-369.

Eguiarte, E. A. *La ecología en san Agustín. Leer y cuidar el "libro" de las criaturas*. Madrid: Ciudad Nueva-Editorial Augustinus, 2025.

Fleteren, F. van. "Naturaleza". En A. Fitzgerald (ed.), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

Fuhrer, Th. "Disputatio". En C. Meyer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2. Basel: Schwabe, 1996-2002.

Gaans, G. van. "The State of Research on the Manichaean Bishop Faustus". En J. van Oort (ed.), *Augustine and the Manichaean Christianity. The First South African Symposium on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-25 April 2012*. Leiden: Brill, 2013.

Kudella, M. "Christologie in der antimanichäischen Polemik Augustins. Eine Frage der Abgrenzung", *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 58 (2012): 1-39.

Lausberg, H. *Manual de retórica literaria. Fundamento de una ciencia de la literatura*, vol. 1-3. Madrid: Gredos, 1966.

Madec, G. *Lectures Augustiniennes*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2001.

Massie, A. *Peuple prophetique et nation témoin. Le peuple juif dans le Contra Faustum de saint Augustin*. Paris: Études Augustinennes, 2011.

Mendoza, M. "La "regula fidei" en la teología de S. Agustín", *Estudio agustiniano*, 27, n° 1 (1992): 3-32.

Merkt, A. "Magia". En C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 3. Basel: Schwabe, 2004-2010.

Monceaux, P. *Le manichéen Faustus de Milev: restitution de ses Capitula*. Paris: Imprimiere Nationale, 1926.

Roessli, J.-M. "Fabula". En C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2. Basel: Schwabe, 1996-2002.

Roessli, J.-M. "Mirabilia, miracula". En R. Dodaro – C. Mayer - C. Müller (eds.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 4. Basel: Schwabe, 2012.

Söder, J. "Natura". En R. Dodaro – C. Mayer – Ch. Müller (eds.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 4. Basel: Schwabe, 2012-2018.

Tarquini, N. "Thauma: Pain or Wonder? Considerations Starting from Emanuele Severino and Martin Heidegger", *Cauriensia* 18 (2023): 599-612.

Teske, R. "Augustine's Appel to Tradition". En R. J. Rombs – A. Y. Hwang (eds.), *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church*. Washington: Catholic University of America Press, 2010).

Vidal, J. "Magia y religión". En P. Poupard (ed.), *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder, 2003.

Wurst, G. "Contra Faustum Manichaeum (Gegen den Manichäer Faustus)". En Volker H. Drecoll (ed.), *Augustin Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

Wurst, G. "Les *capitula* de Fauste". En M. Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.

Bruno Nicolás D'Andrea
Universidad Loyola Andalucía
Campus Universitario Cartuja
C/ Profesor Vicente Callao, 15. Apdo. 2002
18080 Granada (España)
https://orcid.org/0000-0002-8320-8282

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 943-966, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.943

LA EXÉGESIS DE LA SAGRADA ESCRITURA Y SU REPERCUSIÓN EN EL ARTE. CRISTO RECOGIENDO SUS VESTIDURAS

THE EXEGESIS OF SACRED SCRIPTURE AND ITS IMPACT ON ART. CHRIST GATHERING HIS GARMENTS

MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN
Universidad de Granada

Recibido: 06/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

El arte religioso, como no podía ser de otra forma, tiene como una fuente fundamental la Sagrada Escritura. Los artistas se acercaban a ella para inspirarse y representar las escenas, sobre todo, de la vida de Jesucristo. Por eso, eran muy numerosos, durante los siglos XV-XVI, los libros en los que se encontraban comentarios a los evangelios, muchos de ellos con un contenido espiritual-moralizante. Pero, tras el Concilio de Trento, se potenciará el estudio exegético del texto sagrado, un deseo de la búsqueda de la verdad. Los jesuitas, en los primeros momentos, destacarán en estos estudios, especialmente el P. Maldonado y el P. Suárez. Estos trabajos de acercamiento al texto sagrado se elaborarán teniendo como base, no solo el conocimiento lingüístico de las lenguas originales en las que se escribió las Sagradas Escrituras, sino también en los comentarios de los santos Padres y los textos procedentes del Magisterio. Ello tendrá varias repercusiones, entre la que está el enriquecimiento del contenido de las representaciones plásticas, aumentando su mensaje teológico-espiritual y moral.

Palabras clave: Sagrada Escritura; exégesis; Concilio de Trento; jesuitas; escuela granadina; José de Mora; arte religioso, siglos XV-XVI.

ABSTRACT

Religious art, as was to be expected, has Sacred Scripture as its fundamental source. Artists turned to it for inspiration and depicted scenes, especially from the life of Jesus Christ. For this reason, during the 15th and 16th centuries, there were numerous books containing commentaries on the Gospels, many of them with a spiritual and moralizing content. However, after the Council of Trent, the exegetical study of the sacred text was strengthened, a desire to search for truth. The Jesuits, in the early days, stood out in these studies, especially Father Maldonado and Father Suárez. These works of approach to the sacred text were developed based not only on linguistic knowledge of the original languages in which the Sacred Scriptures were written, but also on the commentaries of the Holy Fathers and texts from the Magisterium. This will have several repercussions, including enriching the content of the visual representations, enhancing their theological-spiritual and moral message.

Keywords: Holy Scripture; exegesis; Council of Trent; Jesuits; Granada School; José de Mora; religious art; 15th-16th centuries.

I. INTRODUCCIÓN

Los estudios de la Sagrada Escritura tomarán un gran impulso tras el Concilio de Trento. En él se fomentará la búsqueda de la verdad, saber y conocer el texto sagrado con profundidad, para poder hacer un comentario profundo y científico del mismo. Será por ello, por lo que aparecerá, en este tiempo, la teología positiva que se apoya en la Sagrada Escritura, los santos Padres y el Magisterio[1].

Con este impulso, junto a los libros más espirituales sobre la vida de Cristo, comenzaron a aparecer otros con un carácter más exegético e históricos. Estos no solo tendrán una repercusión en los estudios teológicos sobre la Sagrada Escritura, sino que influirán en los predicadores a la hora de elaborar y exponer sus predicaciones a los fieles. Al mismo tiempo, esto quedará plasmado, de una forma u otra, en las representaciones plásticas que decoran los espacios sagrados, con la intención de transmitir un claro mensaje teológico-catequético.

1 Este artículo se inserta en el contexto del Grupo de Investigación "Andalucía Oriental y su relación con América en la Edad Moderna" de la Universidad de Granada.

Será por ello, que la intención de este trabajo, tras hacer una aproximación a la importancia de los estudios de la Sagrada Escritura entre los miembros de la Compañía de Jesús, y la creación de una cátedra específica en el Colegio Romano para su estudio, nos acercaremos a cómo estos primeros estudios pudieron tener o no su reflejo en las artes plásticas, más concretamente en la escuela granadina del siglo XVII.

II. LA IMPORTANCIA DEL ESTUDIO DE LA SAGRADA ESCRITURA EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

San Ignacio de Loyola con sus *Ejercicios Espirituales* hizo un recorrido por la historia de la salvación. Abarca desde la creación del mundo hasta la Ascensión. Recoge tanto pasajes del Antiguo como del Nuevo Testamento[2]. Para ello, Ignacio, insiste en el segundo punto de la introducción a los mismos, del fundamento histórico que tiene cada uno de los pasajes que se proponen para las meditaciones y contemplaciones, recordando que más vale gustar y sentir las cosas, que dejarse llevar por la imaginación y el querer saber más:

> "La segunda es que la persona que da a otro el modo y orden de meditar o contemplar debe narrar fielmente la historia de dicha contemplación o meditación, recorriendo solamente los puntos con breve o sumaria explicación; porque si la persona que contempla toma el fundamento verdadero de la historia, y discurre por sí misma y halla alguna cosa que explique o haga sentir un poco más la historia (bien sea por el razonamiento propio, o bien en cuanto el entendimiento es esclarecido por la ayuda divina), es de más gusto y fruto espiritual que si el de que da los ejercicios hubiese declarado y ampliado mucho más el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface el alma, sino el sentir y gustar las cosas internamente"[3].

Además, los *Ejercicios* fueron definidos por un breve del papa Paulo III, *Pastorali officii cura*[4], de 1548 como: "documenta ex Sacris Scripturis et vitae

2 Sobre este tema se puede consultar: Carlo Maria Martini, "Biblia y Ejercicios", en *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, ed. José García de Castro, Manresa 37–38 (Bilbao: Mensajero, 2007).

3 Ignacio de Loyola, "Ejercicios Espirituales", accedido 22 de marzo de 2025, https://loyola.global/es/descargas/category/2-textos.

4 Fabrizio Pieri, "Alla scuola dell'affinità di Paolo di Tarso ed Ignazio di Loyola per "essere discernimiento spirituale" nel nostro oggi credente", s. f., https://www.ignaziana.org/wp-content/uploads/2024/01/24-2017.pdf.

spiritualis experimentis elicita" ("Documentos que se apoyan en la Sagrada Escritura y en la experiencia de la vida espiritual")[5].

Los primeros jesuitas, aquellos que conformaron el primer grupo, fueron dando lecciones sobre la Sagrada Escritura e incluso escribieron comentarios a los textos[6]. De esa forma, Pedro Fabro fue encargado, en 1537, por el papa Paulo III que impartiera lecciones de Sagrada Escritura en la Universidad de la *Sapienza* de Roma, lo cual hizo durante dos años.

Pero, también el resto de compañeros lo hicieron en sus diferentes misiones, ante un variado público, desde los púlpitos de las iglesias, en las diferentes lenguas vernáculas. Según los investigadores los primeros que lo hicieron fueron Pedro Fabro y Diego Laínez, en 1539, en los estados italianos de Parma y Plasencia. En 1542, Laínez publicó una explicación al evangelio de san Juan; en 1542, Claude Jayo hizo un comentario a la epístola de los Gálatas en Ratisbona, siete años después a los salmos en Ingolstadt, y, en 1551, el comentario a la epístola a los Romanos. Pero, fue Alfonso Salmerón quien sobresaldría en este ministerio durante veinte años, comenzando en 1548 en Verona y terminando en 1569. A ellos tenemos que sumar la interpretación que hizo Pedro Canisio a los Evangelios y a las dos epístolas a Timoteo.

Diego Laínez dio una serie de reglas sobre las lecciones de Sagrada Escritura[7], *Documenta ad hene interpretandas Scripturas (Disputationes)*, que Jerónimo Nadal explicaría en la sexta exhortación: *De ministerio verbi Dei*[8].

Todas estas lecciones quedaron, en algunas ocasiones recogidas en meditaciones sobre los diferentes textos de la Sagrada Escritura. Los primeros en aparecer están las meditaciones sobres los Evangelios de Francisco de Borja (1562-1566). Luego tenemos, en 1570, la publicación de Pedro Canisio con los sermones de Adviento y Navidad, y dos volúmenes en latín sobre anotaciones a los evangelios del año litúrgico. Siguiendo esta estela, Jerónimo Nadal publica unas meditaciones sobre los evangelios. Y, por supuesto, como fruto de sus veinte años de lecciones, tenemos los doce volúmenes de Alfonso Salmerón, en los que se recoge los comentarios a los Evangelios (1569-1575) y a los Hechos de los

5 Martini, "Biblia y Ejercicios", 228.

6 M. Gilbert, "Biblia Sagrada", en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, ed. Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (Roma: Institutum historicum S.I, 2001), 437.

7 P. Bautista Ferrer et al., "La Enseñanza de la Sagrada Escritura en el "Ratio Studiorum" de la Compañía de Jesús y en los Documentos Pontificios (Cont.)", *Biblica* 6, n.o 2 (1925): 129-40.

8 Jerónimo Nadal, *Epistolae P. Hieronymi Nadal, Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 nunc primum editae et illustratae, a patribus ejusdem Societatis*, vol. 4, Monumenta Historica Societatis Iesu (Typis Augustini Avrial, 1905), 659-61.

Apóstoles (1597-1601). Después tenemos los comentarios, en cuatro volúmenes, de las epístolas (1601-1602)[9].

Este interés de la Compañía por el conocimiento de la Sagrada Escritura quedó reflejado en sus Constituciones, y en la *Ratio Studiorum*. En la parte cuarta de las Constituciones, en el capítulo XII, en el n. 446, nos dice que uno de los medios para alcanzar el fin de la Compañía es el estudio de la Sagrada Escritura:

> "Como sea el fin de la Compañía y de los estudios ayudar a los prójimos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas, siendo para esto el medio más propio la Facultad de Teología, en ésta se debe insistir principalmente en las Universidades de la Compañía, datándose diligentemente por muy buenos maestros lo que toca a la doctrina escolástica y sacra Escritura, y también de la positiva lo que conviene para el fin dicho, sin entrar en la parte de Cánones que sirve para el foro contencioso"[10].

En el número 447, capítulo XII, se especifica que, para la doctrina de Teología, como para el uso de ella, se requiere de personas que conozcan el latín, griego y hebreo. Añade que donde fuera menester, también debe haber buenos maestros de caldeo, árabe e indiano[11].

El capítulo XIV habla sobre los libros que se han de leer, y como no podía ser de otro modo, para la Teología se ha de leer el Antiguo y el Nuevo Testamento, "y la doctrina escolástica de Sto. Tomás. Y de lo positivo escogerse han los que más convienen para nuestro fin"[12], así como alguna parte de los cánones y concilios.

En el número 366 marca el orden del estudio. De este modo, podemos ver, solo los que estén estudiando Teología pueden iniciarse en el estudio de la Sagrada Escritura.

"Guárdese orden en las ciencias, y antes se funden bien en el latín que oigan las Artes. Y en éstas, antes que pasen a la Teología escolástica. Y en ella, antes que estudien la positiva. La Escritura juntamente o después podrá estudiarse".

Como podemos observar, para san Ignacio y los primeros jesuitas, se trata de unos estudios fundamentales, y parte muy importante de la formación de sus

9 Gilbert, "Diccionario histórico de la Compañía de Jesús", 438.

10 José Alberto Mesa, ed., *La pedagogía ignaciana: textos clásicos y contemporáneos sobre la educación de la Compañía de Jesús desde San Ignacio de Loyola hasta nuestros días*, Manresa 70 (Bilbao: Mensajero, 2019), 94.

11 Mesa, 94.

12 Mesa, 99.

miembros. Ello llevará con el tiempo a la aparición de la Cátedra de Sagrada Escritura en el Colegio Romano actual Pontificia Universidad Gregoriana.

III. CÁTEDRA DE SAGRADA ESCRITURA EN EL COLEGIO ROMANO

A finales de la Edad Media, los estudiosos de la Sagrada Escritura y sus intérpretes venían usando como texto la edición de la Vulgata en latín. Después del concilio de Trento los métodos buscaron responder al protestantismo, mientras que se usaba una teología devocional en las lenguas vernáculas[13].

Los que pertenecían al movimiento escolástico reverenciaban los comentarios clásicos, así, por ejemplo, vemos, en esos momentos, la reedición de los trabajos de san Ambrosio[14], la edición de la Septuagésima (1580), o la que es considera, por algunos autores, una edición "desafortunada" de la Vulgata en 1590[15].

Los comentarios libro por libro continúan siendo un derivado de las lecturas y sermones como, por ejemplo, los dieciséis volúmenes del Nuevo Testamento que publica, en 1597, por el jesuita Alfonso Salmerón, como ya hemos comentado. También están las obras de Gregorio de Valencia (1545-1603), quien escribió un comentario a los cuatro volúmenes de la *Summa* de santo Tomás, y realizó la primera teología sistemática escrita por un jesuita[16]; o los ocho volúmenes que escribió, el también jesuita, Gabriel Vázquez (1549-1604)[17]. Ambos profesores del Colegio Romano, siendo el último quien sustituyó en la cátedra al jesuita granadino Francisco Suárez (1548-1617). Éste será quien haga un comentario al Nuevo Testamento en que se produzca una combinación entre la Escritura y otras fuentes.

13 Ellie Gebarowski-Shafer, "The Bible in Roman Catholic theology, 1450–1750", en *The New Cambridge History of the Bible: Volume 3: From 1450 to 1750*, ed. Euan Cameron, vol. 3, New Cambridge History of the Bible (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 509.

14 Aunque san Ambrosio en su tratado sobre san Lucas se comporta más bien como un alegoristas que como un exegeta y, al mismo tiempo, como un moralista. Santo Ambrosio y Manuel Garrido Bonaño, *Obras de San Ambrosio. I, Tratado sobre el Evangelio de San Lucas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966).

15 Ellie Gebarowski-Shafer, "The Bible in Roman Catholic theology, 1450–1750", en *The New Cambridge History of the Bible: Volume 3: From 1450 to 1750*, ed. Euan Cameron, vol. 3, New Cambridge History of the Bible (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 509.

16 Javier Burrieza Sánchez, "Gregorio de Valencia", accedido 22 de febrero de 2024, https://dbe.rah.es/biografias/21289/gregorio-de-valencia.

17 Javier Burrieza Sánchez, "Gabriel Vázquez", accedido 22 de febrero de 2024, https://dbe.rah.es/biografias/21310/gabriel-vazquez.

En la cátedra de Sagrada Escritura, durante el siglo XVI, se sucedieron Emanuel Sa, Juan de Mariana, Beniro Perera. Francisco de Toledo, teólogo escolástico, que también entró en el campo de la exégesis bíblica, cosa que también hizo, aunque en menor medida, Benedetto Guistiniani (1551-1622), que hizo un reconocido comentario sobre san Pablo.

En el año 1600, ocupó la cátedra el jesuita de Aviñón, Giovanni Lorini (1559-1634), comentando el libro de los Números, con gran erudición patrística y conocimiento del texto original. También comentó los libros del Deuteronomio, Salmos, Eclesiastés, Sabiduría, Hechos de los Apóstoles, y las cartas de Juan, Pedro, Santiago y Judas. En el 1616 le sucede el conocido escritor Cornelio a Lapide (1568-1637), que escribió extensos comentarios sobre la Sagrada Escritura.

El P. Giovanni Stefano Menocchio (1575-1655) hizo un gran trabajo al explicar el sentido literal de todos los libros de la Sagrada Escritura, acentuando el Salterio y el libro de Job. Otros profesores fueron el P. Teófilo Raynaud (1587-1663) y el P. Pietro Poussines (1609-1686). El P. Antonio Casini (1687-1755) alternaría las clases con la composición de una enciclopedia de Sagrada Escritura.

IV. LOS EXEGETAS JESUITAS ESPAÑOLES

Según el profesor M. Grabmann, en su libro *Historia de la teología católica*[18], después de Trento se produce el siglo de oro de la exégesis católica, afirmando que "al comienzo sobre todo en España y entre los jesuitas tomó un impulso tan grandioso, que al siguiente tiempo apenas le quedó algo por hacer, y durante siglos uno se podía nutrir de los frutos entonces producidos"[19].

Entre los principales escrituristas del primer siglo de existencia de la Compañía están Alfonso Salmerón (1515-1585), Francisco Ribera (1537-1591), profesor de Sagrada Escritura en Salamanca durante dieciséis años con sus obras *In librum duidecim Prophetarum commentarii* (1587), *In Sacram b. Iohannis Apostoli et Evangelis Apocalypsim Commentarii* (1591), *In Epistolam B. Pauli*

18 Martin Grabmann, *Historia de la teología católica desde fines de la era patrística hasta nuestros días* (Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1940).

19 Natalio Fernández Marcos, "Los jesuitas y los estudios bíblicos", en *Jesuitas. Impacto cultural en la Monarquía hispana (1540-1767)*, vol. 1 (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2022), 310. El peso de esta tradición exegética, que articula lectura literal, espiritual y recepción estética del texto, ha sido subrayado también en estudios recientes sobre la traducción musical y pictórica de la Escritura en la temprana modernidad, cf. Marta Vela, "*Canticum canticorum*, de la interpretación literal y espiritual de Fray Luis de León a la traducción pictórica de Tomás Luis de Victoria", *Cauriensia* 19 (2024): 443-474.

Apostoli ad Hebraeos Commentarii (1598); Jerónimo Prado (1547-1595), profesor de Sagrada Escritura durante dieciséis años en Córdoba, autor de *In Ezechielem Explorationes* que fue continuada por Juan Bautista Villalpando (1552-1596)[20] y publicada, en Roma, en 1596. Pero, en sus obras, no se pueden hablar de una labor estricta textual[21]. Benito de Perera, profesor en Roma publicó, entre sus libros, *Commentarium in Danielem prophetam* (1587) y *Commentarium et disputationum in Genesim* (1591-1595). A ellos tenemos que sumarle, como no podría ser de otro modo, el que es considerado uno de los primeros padres de la exégesis moderna, el padre Juan Maldonado (1534-1583), del que hablaremos más ahora después.

Dentro de lo que se ha llamado segunda generación, había jesuitas procedentes de todas partes de Europa, y pertenecen a la primera mitad del siglo XVII[22]. Entre ellos, nos encontramos con los siguientes españoles: Gaspar Sánchez, profesor de Sagrada Escritura en Murcia y Alcalá, que publicó ocho comentarios sobre ocho libros del Antiguo Testamento, como por ejemplo su *In quatuor Libros Regum et duos Paralipomenon Commentarii* (1623); Luis de Alcázar, profesor durante veinte años en Córdoba de Sagrada Escritura, que publicó *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi* (1614-1619); Juan de Pineda, que enseñó durante dieciocho años en Córdoba, Sevilla y Madrid, publicando *Coment. in Job* (1595-1601), y un *Commet. in Ecclesiastem* (1619); Fernando Quirino de Salazar, profesor en Murcia, Alcalá y Madrid, que publicó una *Expositio in Proverbia Salomonis* (1618) y *Cant. Canticorum Salomonis* (1642).

Dentro de los autores que hicieron anotaciones breves y precisas destacan dos españoles: Manuel Sá, profesor de en el Colegio Romano y, como hemos comentado, colaborador en la revisión y edición de la *Vulgata*, que escribió *Notationes in totam Sacram Scrituram* (1598); y Juan de Mariana, profesor en Roma y París con sus *Scholia in Vetus et Novum Testamentum* (1619).

20 Jerónimo de Prado, *Hieronymi Pradi et Ioannis Baptistae Villalpandi e Societe Iesu in Ezechielem explanationes et Apparatus Vrbis, ac templi Hierosolymitani: Comentariis et imaginibus illustratus opus tribus tomis distinctum ...* (Romae: ex typographia Aloysij Zannetti: apud S. Marcum, 1596).

21 Heinrich Zimmermann y Gumersindo Bravo, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969), 22.

22 Gilbert, "Diccionario histórico de la Compañía de Jesús", 439. Ver también: Ricardo García Villoslada, *Manual de historia de la Compañía de Jesús* (Madrid: Aldecoa, 1941), 283-84.

Dentro de la teología bíblica está José de Acosta[23], que fue misionero en las Indias y superior en España, con su obra *De Christo revelato* (1590)[24]. Sobre la exégesis espiritual destaca Luis de la Puente con su *Expositio moralis et mystica in Canticum Canticorum* (Paris y Colonia 1622), y Luis de la Palma con su *Historia de la Sagrada Pasión* (Alcalá, 1624), "joya de la literatura espiritual española, traducida a muchas lenguas y siempre reeditada"[25].

De la segunda mitad del siglo XVII, a pesar del avance en los estudios de Filología y de la historia crítica, no sobresalieron grandes nombres en la escriturística[26]. Entre los jesuitas españoles tenemos que señalar a Diego de Celada (+1661), Juan Antonio Velázquez (+1669), Cristóbal de Vega (+1680), Ignacio Zuleta (+1695), Manuel Nájera (1680), Diego Quadros (1746). Todos ellos comentadores de diferentes libros de la Sagrada Escritura.

A la hora de acercarse al estudio y análisis de la obra de estos jesuitas, tenemos que tener en cuenta dos cosas. La primera es que todos ellos tienen una experiencia común como jesuitas que son: los *Ejercicios espirituales* de mes. Estos los han hecho por lo menos dos veces. Una primera durante el noviciado y otra durante la conocida tercera probación. Esta es una experiencia fundante para ellos, y que, posiblemente, también se esté reflejando, de fondo, en sus obras. Además, debemos tener en cuenta que cuando estos hombres contemplan y meditan los ejercicios espirituales, propuestos por san Ignacio de Loyola, al mismo tiempo, que están conectando en la teología medieval y con la teología patrística[27], de la que son herederos.

Otro dato a tener en cuenta a la hora de analizar las obras de los jesuitas, es que, los relatos evangélicos no son una biografía científica en concepto moderno, y que, como lo contemplaban las primeras comunidades, la vida terrenal de Jesús se ve desde la luz de la resurrección (Hch 10, 37-43). A continuación, vamos a cercarnos a dos autores principales de los inicios de la exégesis bíblica. De sus comentarios exegéticos extraeremos aquello, si lo hubiera, que nos ayude a com-

23 Manuel Díaz Palacios, "Estilo espiritual de un misionero jesuita: El P. José Acosta (1540-1600)" (2021), https://biblioteca.comillas.edu/cgi-bin/digital/On5OOYlng3tMRpnzWV3KysloURp/NT2.

24 Benedetta Albani y Rafael Gaune, "De Christo revelato y De temporibus novissimis de José Acosta: viajes, impresos y mediación política en Roma (siglo XVI)", *Memoria americana* 31, n.o 2 (2023): 94-107.

25 Gilbert, "Diccionario histórico de la Compañía de Jesús", 440.

26 García Villoslada, *Manual de historia de la Compañía de Jesús*, 398.

27 Álvaro Barreiro Luaña, *Los misterios de la vida de Cristo*, 1a, Manresa 53 (Bilbao - Santander: Mensajero; Sal Terrae, 2014), 98.

prender la iconología de una escena de la Pasión: Jesús recogiendo sus vestiduras. Ello lo acompañaremos de otros textos más de carácter espiritual y moralizantes.

Debemos tener presente, también, que no sería hasta Herman Samuel Reimarus (1694-1768) cuando se iniciase la primera búsqueda del Jesús histórico, haciendo la distinción del "Jesús histórico" y el "Cristo de la fe".

1. JUAN DE MALDONADO SJ: COMENTARIO A LOS CUATRO EVANGELIOS

El padre Juan de Maldonado es considerado como "el príncipe de los exegetas jesuitas y uno de los fundadores de la exégesis moderna, que juntaba erudición, profundidad, amplitud de miras y sensatez" [28], destacando sus comentarios por su "profundidad, erudición, amplitud de miras y sensatez"[29]. Para él, la teología positiva, debe de entenderse como aquella que versa sobre la exposición de la Sagrada Escritura, Tradición, Concilios y Santos Padres[30].

Nació en el pueblo extremeño de Casas de Reina (Badajoz), hacia 1533. Estudió en la Universidad de Salamanca Gramática, Artes y Teología. Fue discípulo, en la disciplina filosófica, de Toledo y, en la teológica, de Domingo de Soto.

Tras su formación, fue profesor de filosofía y teología del colegio Clermont en París durante trece años[31]. Allí escribirá tres de sus obras de exégesis escriturística: *In quatuor prophetas Jeremiam, Baruch, Ezechielem et Danielem comentario* (París, 1610), *Expositio in psalmum 109 et Epistola de collatione sedanensi cum ministris calvinianis* (Maguncia, 1611) y *Commentarii in Vetus Testamentum* (Paris, 1643). Por diferentes dificultades, en la Sorbona, fue retirado a Bourges en donde compuso su comentario a los evangelios[32]: *Commentarii in quatuor evangelistas*. Esta obra fue publicada por orden del general Claudio Aquaviva (1596-1597).

28 Gilbert, "Diccionario histórico de la Compañía de Jesús", 439.

29 Fernández Marcos, "Los jesuitas y los estudios bíblicos", 313.

30 Amalio Bayón, "La escuela jesuítica desde Suarez y Molina hasta la Guerra de Sucesión", en *Historia de la teología española*, ed. Melquíades Andrés Martín, Santiago Fernández Ardanaz, y Seminario "Súarez.", Publicaciones de la Fundación Universitaria Española 38 (Madrid: Fundación Universitaria Española, Seminario Súarez, 1983), 43.

31 Se recomienda la lectura de: Philippe Lécrivain, "The Struggle for Paris. Juan Maldonado in Francia", en *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture 1573–1580*, ed. Thomas M. McCoog (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2004), 295-321.

32 Gilbert, "Diccionario histórico de la Compañía de Jesús", 439.

En esta obra, dividido en cuatro partes, siguiendo cada uno de los evangelios, se hace patente una gran preocupación por la ortodoxia, patente en su método exegético, tal como queda señalado en las doce reglas que se han de dar para la interpretación bíblica, que irían "desde la crítica textual hasta las aplicaciones teológicas y oratorias"[33]. Así, en la regla quinta, deja escrito: "con un gran juicio, consulta primero la fe católica, después de utilizar los ejemplares hebreos y griegos, colacionar otros lugares de la Escritura, y de leer siempre los mejores comentarios, aflorará el núcleo del sentido verdadero"[34].

2. Francisco Suárez SJ: Misterios de la vida de Cristo

El granadino Francisco Suárez nació el 5 de enero de 1548. Sabemos que en 1561 está tomando lecciones de Derecho Canónico. Tres años más tarde, ingresó en la Compañía de Jesús, el 16 de junio de 1564. El noviciado lo hizo en Medina del Campo, para luego trasladarse a Salamanca y seguir con los estudios de Filosofía hasta 1566. Los de teología los realiza entre el año mencionado y 1570.

En el año 1574 reside en Valladolid, y un año después está en Segovia y Ávila como lector de teología. A partir de 1576 lo ejercerá en la primera ciudad mencionada, hasta 1580, en la que impartió lecciones sobre la primera parte de la *Summa Theológica*.

En dicha fecha es trasladado a la Ciudad Eterna, al Colegio Romano, en donde estará entre 1580-1585 para ser lector en teología en diferentes materias. Entre 1585-1586 sigue con las clases de teología, pero, en esta ocasión, en la Universidad de Alcalá de Henares. Luego irá a Salamanca en el curso 1587-1588, para luego mudarse a la Universidad de Coimbra y a la de Lisboa, en donde muere en 1617.

Entre los rasgos de la metodología del P. Suárez está su capacidad de análisis y de síntesis, en donde el método positivo está presente, potenciando el uso de la Sagrada Escritura, Concilios y los Santos Padres[35].

Va a ser definido como el "primer teólogo moderno, que aborda los problemas y los examina científicamente con independencia y erudición"[36].

33 Fernández Marcos, "Los jesuitas y los estudios bíblicos", 313.
34 Fernández Marcos, 313.
35 Bayón, "La escuela jesuítica desde Suarez y Molina hasta la Guerra de Sucesión", 53.
36 Bayón, 54.

El título original de la obra que vamos a examinar, no es con el que se le conoce actualmente, que recoge el subtítulo con el que llamó Suárez a su libro, sino que se llamaba *Comentarios y disputas acerca de la tercera parte de Santo Tomás, tomo II, que abarca los misterios de la vida de Cristo y de sus dos venidas, diligentemente examinados; de manera que pueda servir a los estudiosos de la doctrina escolástica, lo mismo que a los predicadores de la Palabra Divina*. Su primera edición ve la luz en 1592 en Alcalá de Henares. Se trata de la obra teológica suareziana que más ediciones a alcanzado, con un número no inferior a once[37].

Ya, en el mismo título, se puede ver la doble misión que quiere abarcar el P. Suárez en su libro: la teológica-escolástica y la teológica-oratoria. El mismo nos dice:

> "Otra ventaja: la de que los oradores que en los sagrados templos explican en sus sermones los escondidos arcanos de los misterios y los fijan y enclavan en las almas de sus oyentes, y la de que los maestros que escudriñan en las escuelas o clases los mismos misterios con discusiones más sutiles, lo hagan unos y otros con mayor diligencia, observando el rigor de la verdad; de modo que la piedad pueda apoyarse en la verdad y la verdad pueda ser investigada más útilmente con la dulzura de la piedad. Y es que la piedad sin la verdad es flaca y débil, así como la verdad es estéril y ayuna sin la piedad"[38].

En la presentación de la obra, el P. Suárez, nos dice que es lo que vamos a encontrar:

> "En ella están los arcanos misterios de la vida y muerte del eterno Juez, Mediador entre Dios y los hombres, y ese material está sacado de riquísimo tesoro de los Libros Sagrados y de las clarísimas fuentes de los Santos Padres, y luego está ajustado al rigor escolástico con un poco de trabajo nuestro, y con esfuerzo, pequeño ciertamente, si se considera la magnitud del asunto, pero grande si se atiende a la diligencia empleada"[39].

Así, el jesuita nos especifica cuales son los cimientos de la obra, y la metodología empleada. En ella veremos, por lo tanto, la escolástica y los inicios de la teología positiva, con ese apoyo fundamental que tiene en las Sagradas Escrituras y en los Padres de la Iglesia. Al mismo tiempo, podemos observar cómo,

37 Francisco Suárez, *Misterios de la vida de Cristo*, vol. 1 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948), XXI.

38 Suárez, 1:XVII.

39 Suárez, 1:XXXIII.

también, va haciendo aclaraciones sobre los contenidos erróneos de Calvino y Lutero.

El texto está dividido en cincuenta y ocho disputas, y cada una de ellas cuenta con un proemio y una serie de secciones, de número variable, en el que se trata una serie de cuestiones específicas. Para el estudio de la Pasión nos interesan las disputas desde la treinta y tres a la cincuenta y una, ambas inclusive. De ellas iremos extrayendo aquellos contenidos que consideremos puede afectar, de una manera, u otra al contenido teológico-didáctico de la plasmación artística de nuestro estudio. Teniendo en cuenta, aquello que el propio autor granadino decía, que era un material para la predicación en manos del orador. Recordemos la importancia que la predicación tenía, en ese tiempo, fomentada por diferentes cánones del Concilio de Trento, y como ésta era apoyada, en algunas ocasiones, por las representaciones artísticas.

V. LA ICONOLOGÍA Y LA DIDÁCTICA DE CRISTO RECOGIENDO SUS VESTIDURAS

Estamos ante una temática pasionista propia del barroco, de los siglos XVII-XVIII, en la que se buscaba mostrar la humanidad de Cristo, y el sufrimiento asumido libremente por la salvación del género humano. Esto se fomentó, sobre todo, a raíz de las herejías luteranas. Pero, esta iconografía, tiene sus precedentes en los siglos XV-XVI.

Según algunos investigadores, el hecho de que Jesús busque sus vestiduras es aprovechado, por los artistas, para poder recrearse en la desnudez total de la imagen de Cristo. Con ello, dan entender que al escultor o pintor lo que le interesa es eso, solo la parte plástica, olvidando que estas obras de arte están realizadas con un objetivo claramente devocional, con la misión de ayudar a conectar al fiel con Dios, de hacer palpable el sufrimiento padecido por Cristo para la salvación del género humano. En un momento, además, se demanda expresar de forma clara la humanidad de Cristo. No se persigue el morbo, sino la realidad, la verdad ante el sufrimiento incruento recibido. Se abandonan esos cuerpos idealizados que mostraban y acentuaban la divinidad —como puede apreciarse en las obras del Renacimiento—, para centrarse, como decimos en la humanidad.

Las fuentes de inspiración para la representación, de esta escena, no la podemos buscar en un pasaje relatado por los Evangelios. Cabría preguntarse, por lo tanto, de dónde procede esta temática, pues, incluso en las primeras exégesis

bíblicas, que se están haciendo en el Barroco, el tema ni es nombrado directamente. La inspiración, por tanto, proviene de la literatura mística y espiritual.

Esto provoca una posible confrontación entre la verdad y la piedad. Esto se debe, a que durante este período del siglo XVII, se está promoviendo una búsqueda de la verdad, sobre todo a raíz de la gran reforma promovido dentro del catolicismo, tras el concilio de Trento, que, entre otras cosas, lo que hace es responder a la promovida por Lutero y sus seguidores, como acabamos de mencionar. Tal vez, por eso, esta iconografía perduró poco en el tiempo, pues, a no tener una base evangélica se prefirió ir abandonándola, aunque detrás tenga un sentido moral y ejemplarizante.

Dentro de este tipo de literatura espiritual, los estudiosos dicen que el primer texto, en donde se puede hablar de que Jesús "busca" sus vestiduras, es en la obra de Pedro Jiménez de Prejano[40], *Lucero de la vida cristiana* (1495), en la que se nos relata lo siguiente:

> "E desatado el señor de la columna: trahemlo assi desnudo: açotado: y corriendo sangre por la casa cogiendo los paños y vestiduras: que estauan derramadas por la casa: y mira lo bien como esta tan afligido y atormentado: y temblando de frio, y considera bien todas las cosas"[41].

Pero, el primer texto en el que Jesús busca literalmente sus vestiduras es en la obra, de santa Brígida de Suecia:

> "¿Queréis matar a este hombre sin que lo juzguen, y hacer vuestra la causa de su muerte? Y al decir esto cortó la soga con que lo tenían atado. Luego que mi Hijo se separó de la columna, fué a buscar sus vestidos, mas apenas si le dieron lugar para ello, y mientras lo llevaban a empellones, iba poniéndose la túnica"[42].

Luego tendremos que esperar al siglo XVI, para volverlo a leer, en este caso en la obra en verso de Juan de Padilla, *Retablo de la Vida de Christo*…; dice la estrofa:

"Después de açotado su cuerpo precioso
lo desataron de aquella columna:
quedaua su carne bien como la luna

40 Antonio Rafael Fernández Paradas y Rubén Sánchez Guzmán, "El antequerano Cristo del Mayor Dolor y sus fuentes de inspiración", *Revista Jábega*, 2010, 83.

41 Pedro Jiménez de Prejano, *Lucero de la vida christiana* (Burgos: Impr. Fabrique Alemán Basilea, 1495), LVIII.

42 Brígida de Suecia, "Profecías y Revelaciones", Google Docs, accedido 27 de agosto de 2024, https://drive.google.com/file/d/1I-Y5soCYhB4QM56ayuibJRdh7LjQjBZr/view?usp=embed_facebook.

quando padece el eclypsi forçoso.
Por entre los malos mi dios vergonçoso
buscaua su ropa ya quasi perdida:
las llagas rezientes y muy denegrida
la sangre por cima del cuerpo leproso"[43].

Pero ¿cómo se difundió esta escena? Los promotores de la devoción, meditación o contemplación fueron los franciscanos y jesuitas. Nació, sin duda, a la sombra de la mística franciscana[44], y durante la primera mitad del siglo XVI su influencia es esencial, siendo apuntado explícitamente por san Buenaventura en sus meditaciones sobre la Pasión:

> "Desatado de la columna el Señor, desnudo y azotado, lo conducen por toda la casa, para que recoja las vestiduras que había esparcido los que le desnudaron. Contémplalo en este tormento, tan afligido y temblando, pues hacía mucho frío, como dice el Evangelio"[45].

Tenemos que sumar, en la misma línea descriptiva, a san Pedro de Alcántara, quien, en su *Tratado de la oración*, en las meditaciones sobre la Pasión nos dice:

> "Considera luego acabados los azotes, como el Señor se cubría, y como andaría por todo aquel Pretorio buscando sus vestiduras, en presencia de aquellos crueles carniceros, sin que nadie le sirviese, ni ayudase, ni proveyese de ningún lavatorio, ni refrigerio de los que se suelen dar a los que así quedan llagados"[46].

El relevo, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, lo tomarán los miembros de la naciente orden religiosa, la Compañía de Jesús; de entre sus miembros podemos destacar: Luis de la Puente y Diego Álvarez de Paz.

En la obra del primero mencionado, *Meditaciones de los Misterios de nuestra Santa Fe con la practica de la oracion mental sobre ellos*, que llegaría a tener más de 377 ediciones en diferentes idiomas, describe la escena con mucha plasticidad, recordándonos la composición de lugar, antes de meditar un pasaje, en los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio:

43 Juan de Padilla, *Retablo de La Vida de Christo Fecho En Metro Por vn Deuoto Frayle de La Cartuxa* (Alcalá de Henares: En casa de Miguel de Eguia, 1529), LIIIIr.

44 Francisco Javier Martínez Medina, *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca: estudio iconológico* (Granada: Facultad de Teología, 1989), 80.

45 San Buenaventura, *Obras de San Buenaventura: edición bilingüe*, vol. 2, Biblioteca de Autores Cristianos 6 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946), 779.

46 Pedro de Alcántara, *Tratado de oración y meditación*, vol. 1, 1749, 151.

> "Últimamente, ponderaré, como acabada esta justicia tan injusta, y desapiadada, los soldados desataron a Christo nuestro Señor, el qual como quedó molido con los golpes, y enflaquecido, por la mucha sangre que auia vertido por las llagas, es de creer que caería e tierra: Y como se vio desnudo, y las vestiduras estarían algo apartadas, iría por ellas medio arrastrando, bañándose en su propia sangre que estaua alrededor de la columna, y como mejor pudo se las vistió, porque los verdugos, parte por crueldad, parte por desden, no le querían ayudar a vestir"[47].

El otro escritor jesuita, Diego Álvarez de Paz, nos dirá en sus meditaciones: "Las almas justas te contemplan arrastrándote sobre el pavimento, limpiando la sangre del propio cuerpo, y recogiendo las ropas esparcidas por ahí"[48].

El modelo que se impuso será el que es relatado por estos dos jesuitas, que acabamos de mencionar, y que se difundió gracias a un grabado de Cornelis Galle "El Viejo", *O Tristimum Espectaculum*, que es fechado hacia 1640. Éste es el que seguirá José de Mora para realizar su obra, *Jesús del Mayor Dolor*, en la ciudad de Granada para los franciscanos descalzos.

En los comentarios exegéticos a los Evangelios del P. Maldonado no aparece referencia alguna a este pasaje, posiblemente, pues, como decíamos, este no es recogido por los Evangelios, por lo que el jesuita mite la escena.

Sin embargo, el P. Francisco Suárez, cuando trata el tema de los azotes recibidos por Cristo, introduce el tema de la desnudez, haciéndose eco, de este modo, de aquello que la piedad popular está haciendo plasmar a través de las artes plásticas. De esta forma, introduce un contenido teológico, moral y espiritual a esta escena, ayudando, con ello, a que el fiel se centre en lo importante, y que no se deje llevar solo por la plasticidad artística, sino en lo representado, en el dolo y el sufrimiento de Cristo.

Así, lo primero que plantea es que parece lógico que después de la flagelación se le permitiese vestirse con sus propios vestidos. Después Pilatos, por alguna razón, dijo que lo desnudaran de nuevo, y fue, según se puede entender del texto de Mateo, cuando lo cubrieron con la clámide escarlata. Por lo que se deduce que

47 Luis de la Puente, *Meditaciones de los Misterios de nuestra Santa Fe con la practica de la oracion mental sobre ellos* (por Diego Diaz de la Carrera, impressor del Rey[no], 1655), 218.

48 Diego Álvarez de Paz, *Meditationes tripartitae. Omnibus tàm saecularibus, quam religiosis, vitam purgatiuam, Illuminatiuam, Unitiuam exercentibuss, non minus vtiles quàm necessariae* (Coloniae Agrippinae: Apud Antonium Boetzerum. Sub signo Rubri Leonis, 1620), 251.

fue desnudado para esta ocasión siendo esta "la exposición más común de todos los intérpretes"[49].

Esto nos llevaría a: ¿Fue desnudado por completo? Supuesta la explicación anterior, lo que se entiende es que solo fue despojado de su vestidura exterior, pues la clámide se trata, exclusivamente, de este tipo. No se adaptaría, si estuviera completamente desnudo, para "la representación que pretendían los mismos soldados"[50].

A pesar de ello, nos dice que Orígenes apoya que fue desnudado por completo, no solo de lo exterior sino también de la túnica inconsútil y la estola, tal como indica la frase de Mateo en el evangelio (Mt 27,28). Y así,

> "esta sentencia es probable, y apta a para la piedad (pues de este modo se entiende que esta injuria no ocurrió ni sin gran dolor, porque los vestidos estaban adheridos a las carnes laceradas por la reciente flagelación, por lo que no pudieron ser arrancados sin un gran dolor; ni sin una gran vergüenza, que se originaba de aquel desnudarse), y apta también para los sentimientos místicos. Porque así se entiende que a Cristo se le desnudó enteramente tres veces de sus propias vestiduras, para ser azotado, para ser burlado y para ser crucificado; hechos en que fácilmente pueden idearse o imaginarse muchas enseñanzas morales"[51].

VI. LA ICONOLOGÍA EN LA ESCUELA GRANADINA

La iconografía nació en el Flandes católico, llegando a la Península, aproximadamente, a mediados del XVII, siendo en la zona de Andalucía en donde va a proliferar el tema. Si bien, será en Sevilla por donde, dicen los investigadores, entra la temática, será en Granada la que se convierta en el "centro productor y difusor del nuevo modelo"[52].

Dentro de la escuela granadina, el modelo más antiguo, sin antecedentes escultóricos, sería la obra realizada por Alonso de Mena para el templo de Alcalá la Real, y que se perdió en un incendio[53]. La pieza que marca el prototipo en

49 Francisco Suárez, *Misterios de la vida de Cristo*, vol. 2 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950), 78.

50 Suárez, 2:78.

51 Suárez, 2:78.

52 Fernández Paradas y Sánchez Guzmán, "El antequerano Cristo del Mayor Dolor y sus fuentes de inspiración", 90.

53 Miguel Ángel Sorroche Cuerva, "Una iconografía andaluza en Iberoamérica: Jesús recogiendo sus vestiduras", *Quiroga*, n.o 1 (junio de 2012): 47.

adelante, dentro de la escultura, será la obra José de Mora, *Jesús del Mayor Dolor* (1685-1704), que por desgracia desapareció durante un incendio en la parroquia de El Salvador, en 1936. Según el profesor Juan Jesús López-Guadalupe, representa "una nueva oportunidad para ejercitarse en el estudio del desnudo, tan poco frecuente"[54] en el escultor. En principio, fue hecha para un particular[55], pero acabó en manos de los franciscanos descalzos del Convento de San Antonio de Padua y San Diego, conocido, en alguna ocasión con el nombre de convento de San Pedro de Alcántara. Los franciscanos en sus crónicas alabaron mucho la inteligencia de Mora y la plasticidad de esta obra.

El precedente de esta obra puede estar en el grabado de Galles, o en el lienzo de *Cristo recogiendo sus vestiduras* (h. 1645), de Antonio Árias Fernández, del Convento de RR.MM. Jerónimas del Corpus Christi de Madrid. A diferencia del grabado de Galles, Mora representa a Cristo con la espalda recta, y en lugar de tener los brazos en paralelo, retrocede el brazo izquierdo hacia atrás, aportando un toque personal a la obra. Además, para contextualizar la obra, siguiendo el esquema de la composición de lugar de los ejercicios espirituales ignacianos, el escultor pone de fondo la columna en la que había sido flagelado y un fingido enlosado del Pretorio de Pilatos.

Desconocemos el culto que pudiera recibir esta imagen, en los primeros momentos, pero, a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, tuvo un repunte, pues podemos encontrarnos con una serie de grabados en los que se la representa[56]. La primera estampa está datada en 1773, obra de Juan Antonio Salvador Carmona, aunque en ella el brazo izquierdo no aparece retraído y gira la cabeza para que Cristo mire al fiel. Las otras dos si son más fieles a la obra de Mora, ambas bajo la advocación del Jesús del Mayor Dolor y, además, las dos dicen que la imagen se encuentra en el convento de San Antonio. La primera es de 1806, realizada por G. Merino, mientras que la otra es de 1811, obra de Felipe Vallejo. En esta última se puede apreciar la hornacina en la que estaba protegida la imagen.

Una imagen que sigue el modelo de José de Mora, es la que se encuentra en el Convento de la Encarnación de las RR. MM. Carmelitas Calzadas de Granada. La obra presenta una serie de rasgos que la hace deudora de la estética del

54 Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, *José de Mora*, Biografías granadinas 12 (Granada: Comares, 2000), 110.

55 José Antonio Díaz Gómez, *La búsqueda de la excelencia: un ensayo histórico-artístico sobre el Cristo de Mora* (Baena: Tambriz, 2020), 76.

56 Francisco Izquierdo y Aránzazu Izquierdo, *La estampa devota granadina. Siglos XVI al XIX* (Granada: Caja de Ahorros y Junta de Andalucía, 2003).

taller de los Mora, pero en un análisis más detenido, el investigador Isaac Palomino Ruiz nos comenta que "resulta más afín al tratamiento de la talla y características propias de Torcuato Ruiz del Peral"[57]. Además, se aleja del modelo de José, pues nos presenta a Cristo elevando la mirada hacia el fiel que lo contempla y el brazo izquierdo no está echado hacia atrás. Recuerda más al modelo del grabado, mencionado con anterioridad, de Juan Antonio Salvador Carmona. Siguiendo este mismo modelo, tenemos otra escultura en el convento de la Concepción (foto 1). Además, en los fondos patrimoniales del Ayuntamiento de Granada, se conserva otra imagen, que fue donación de la familia de Manuel de Falla, que estuvo expuesto en el Carmen de los Mártires, de donde fue retirada en el año 2008[58].

Para finalizar, mencionar dentro del género pictórico cuatro obras. Las dos primeras, con la técnica al fresco, los encontramos en los muros de la iglesia de San Miguel Bajo en el Albaicín, obra de Martín de Pineda (1729) (foto 2), y la que encontramos en la iglesia de los Hospitalicos (foto 3). Las otras dos, son óleos sobre lienzo; uno está en el mencionado convento de la Concepción, obra atribuida a Pedro Atanasio Bocanegra (foto 4), y el segundo lienzo está ubicado en el Convento de Santa Isabel la Real, sobre el acceso al coro alto, data del siglo XVIII, y muestra "a Cristo en una inquietante postura que deja ver su espalda por completo"[59].

Como hemos podido ver, de la obra de José de Mora, se destacó, aún por los propios franciscanos, la plasticidad de la misma, sin añadir con contenido más espiritual. Pero, cuando se comenzó a difundir la imagen por Granada nos habla de ese componente más tocante a la fe y la piedad. Además, en algunas representaciones posteriores se hace girar el rostro a Cristo para que mire al fiel, y así producirse, un diálogo, una interpelación. A esto hay que añadir la preocupación por mostrar la humanidad y el dolor padecido por Cristo para la salvación del género humano.

Con ello, podemos observar como la parte espiritual y teología si es transmitida por la obra plástica, aunque debido a la originalidad de la temática y su ausencia de los pasajes evangélicos su interpretación se hace más dificultosa, aunque no por ello exenta.

57 Isaac Palomino Ruiz, "Diego de Mora: Vida, obra e influjo de un artista de saga" (Tesis doctoral, Granada, Universidad de Granada, 2017), 205, https://digibug.ugr.es/handle/10481/47154.

58 "Ayto. Granada. Patrimonio: Cristo recogiendo las vestiduras", accedido 28 de agosto de 2024, https://www.granada.org/inet/patrimonio.nsf/wwtod/C8ECFADE4404E07DC12577AB0025C32F.

59 Sorroche Cuerva, "Una iconografía andaluza en Iberoamérica: Jesús recogiendo sus vestiduras", 49.

Tabla de figuras



Fig. 1. *Cristo recogiendo sus vestiduras* (s. XVIII). Convento de la Concepción. Fotografía: Miguel Córdoba Salmerón.



Fig. 2. *Cristo recogiendo sus vestiduras* (1729). Martín de Pineda. Iglesia de san Miguel Bajo. Fotografía: Miguel Córdoba Salmerón.



Fig. 3. *Cristo recogiendo sus vestiduras*. Hospitalicos.
Fotografía: Miguel Córdoba Salmerón.



Fig. 4. *Cristo recogiendo sus vestiduras* (S. XVII). Pedro Atanasio Bocanegra (atribuido). Convento de la Concepción.
Fotografía: Miguel Córdoba Salmerón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albani, Benedetta, y Rafael Gaune. "De Christo revelato y De temporibus novissimis de José Acosta: viajes, impresos y mediación política en Roma (siglo XVI)". *Memoria americana* 31, n.º 2 (2023): 94-107.

Álvarez de Paz, Diego. *Meditationes tripartitae. Omnibus tàm saecularibus, quam religiosis, vitam purgatiuam, Illuminatiuam, Unitiuam exercentibuss, non minus vtiles quàm necessariae*. Coloniae Agrippinae: Apud Antonium Boetzerum. Sub signo Rubri Leonis, 1620.

Ambrosio, Santo, y Manuel Garrido Bonaño. *Obras de San Ambrosio. I, Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.

"Ayto. Granada. Patrimonio: Cristo recogiendo las vestiduras". Accedido 28 de agosto de 2024. https://www.granada.org/inet/patrimonio.nsf/wwtod/C8ECFADE4404E07DC12577AB0025C32F.

Barreiro Luaña, Álvaro. *Los misterios de la vida de Cristo*. 1ª. Manresa 53. Bilbao - Santander: Mensajero; Sal Terrae, 2014.

Bayón, Amalio. "La escuela jesuítica desde Suarez y Molina hasta la Guerra de Sucesión". En *Historia de la teología española*, editado por Melquíades Andrés Martín, Santiago Fernández Ardanaz, y Seminario "Súarez.", 39-73. Publicaciones de la Fundación Universitaria Española 38. Madrid: Fundación Universitaria Española, Seminario Súarez, 1983.

Brígida de Suecia. "Profecías y Revelaciones". Google Docs. Accedido 27 de agosto de 2024. https://drive.google.com/file/d/1I-Y5soCYhB4QM56ayuibJRdh7LjQjBZr/view?usp=embed_facebook.

Buenaventura, San. *Obras de San Buenaventura: edición bilingüe*. Vol. 2. Biblioteca de Autores Cristianos 6. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.

Burrieza Sánchez, Javier. "Gabriel Vázquez". Accedido 22 de febrero de 2024. https://dbe.rah.es/biografias/21310/gabriel-vazquez.

Burrieza Sánchez, Javier. "Gregorio de Valencia". Accedido 22 de febrero de 2024. https://dbe.rah.es/biografias/21289/gregorio-de-valencia.

Díaz Gómez, José Antonio. *La búsqueda de la excelencia: un ensayo histórico-artístico sobre el Cristo de Mora*. Baena: Tambriz, 2020.

Díaz Palacios, Manuel. "Estilo espiritual de un misionero jesuita: El P. José Acosta (1540-1600)", 2021. https://biblioteca.comillas.edu/cgi-bin/digital/On5OOYlng3tMRpnzWV3KysloURp/NT2.

Fernández Marcos, Natalio. "Los jesuitas y los estudios bíblicos". En *Jesuitas. Impacto cultural en la Monarquía hispana (1540-1767)*, 1:305-24. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2022.

Fernández Paradas, Antonio Rafael, y Rubén Sánchez Guzmán. "El antequerano Cristo del Mayor Dolor y sus fuentes de inspiración". *Revista Jábega*, 2010.

Ferrer, P. Bautista, P. J. Maldonado, D. Nostri, A. Card. Macchi, y José M. Bover. "La Enseñanza de la Sagrada Escritura en el "Ratio Studiorum" de la Compañía de Jesús y en los Documentos Pontificios (Cont.)". *Biblica* 6, n.º 2 (1925): 129-40.

García Villoslada, Ricardo. *Manual de historia de la Compañía de Jesús*. Madrid: Aldecoa, 1941.

Gebarowski-Shafer, Ellie. "The Bible in Roman Catholic theology, 1450–1750". En *The New Cambridge History of the Bible: Volume 3: From 1450 to 1750*, editado por Euan Cameron, 3:489-517. New Cambridge History of the Bible. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Gilbert, M. "Biblia Sagrada". En *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, editado por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 1:437-43. Roma: Institutum historicum S.I, 2001.

Grabmann, Martin. *Historia de la teología católica desde fines de la era patrística hasta nuestros días*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1940.

Ignacio de Loyola. "Ejercicios Espirituales". Accedido 22 de marzo de 2025. https://loyola.global/es/descargas/category/2-textos.

Izquierdo, Francisco, y Aránzazu Izquierdo. *La estampa devota granadina. Siglos XVI al XIX*. Granada: Caja de Ahorros y Junta de Andalucía, 2003.

Jiménez de Prejano, Pedro. *Lucero de la vida christiana*. Burgos: Impr. Fabrique Alemán Basilea, 1495.

Lécrivain, Philippe. "The Struggle for Paris. Juan Maldonado in Francia". En *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture 1573–1580*, editado por Thomas M. McCoog, 295-321. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2004.

López-Guadalupe Muñoz, Juan Jesús. *José de Mora*. Biografías granadinas 12. Granada: Comares, 2000.

Martínez Medina, Francisco Javier. *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca: estudio iconológico*. Granada: Facultad de Teología, 1989.

Martini, Carlo Maria. "Biblia y Ejercicios". En *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, editado por José García de Castro, 37:228-29. Manresa 37–38. Bilbao: Mensajero, 2007.

Mesa, José Alberto, ed. *La pedagogía ignaciana: textos clásicos y contemporáneos sobre la educación de la Compañía de Jesús desde San Ignacio de Loyola hasta nuestros días*. Manresa 70. Bilbao: Mensajero, 2019.

Nadal, Jerónimo. *Epistolae P. Hieronymi Nadal, Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 nunc primum editae et illustratae, a patribus ejusdem Societatis*. Vol. 4. Monumenta Historica Societatis Iesu. Typis Augustini Avrial, 1905.

Padilla, Juan de. *Retablo de La Vida de Christo Fecho En Metro Por vn Deuoto Frayle de La Cartuxa*. Alcalá de Henares: En casa de Miguel de Eguia, 1529.

Palomino Ruiz, Isaac. "Diego de Mora: Vida, obra e influjo de un artista de saga". Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2017. https://digibug.ugr.es/handle/10481/47154.

Pedro de Alcántara. *Tratado de oración y meditación*. Vol. 1, 1749.

Pieri, Fabrizio. "Alla scuola dell'affinità di Paolo di Tarso ed Ignazio di Loyola per "essere discernimiento spirituale" nel nostro oggi credente", s. f. https://www.ignaziana.org/wp-content/uploads/2024/01/24-2017.pdf.

Prado, Jerónimo de. *Hieronymi Pradi et Ioannis Baptistae Villalpandi e Societe Iesu in Ezechielem explanationes et Apparatus Vrbis, ac templi Hierosolymitani: Comentariis et imaginibus illustratus opus tribus tomis distinctum ...* Romae: ex typographia Aloysij Zannetti: apud S. Marcum, 1596.

Puente, Luis de la. *Meditaciones de los Misterios de nuestra Santa Fe con la practica de la oracion mental sobre ellos*. por Diego Diaz de la Carrera, impressor del Rey[no], 1655.

Sorroche Cuerva, Miguel Ángel. "Una iconografía andaluza en Iberoamérica: Jesús recogiendo sus vestiduras". *Quiroga*, n.º 1 (junio de 2012): 42-56.

Suárez, Francisco. *Misterios de la vida de Cristo*. Vol. 1. 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.

Suárez, Francisco. *Misterios de la vida de Cristo*. Vol. 2. 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.

Marta Vela, "*Canticum canticorum*, de la interpretación literal y espiritual de Fray Luis de León a la traducción pictórica de Tomás Luis de Victoria", *Cauriensia* 19 (2024): 443-474

Zimmermann, Heinrich, y Gumersindo Bravo. *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

Miguel Córdoba Salmerón
Campus Universitario Cartuja
C/ Prof. Clavera, s/n,
18011 Granada (España)
https://orcid.org/0000-0002-3916-3160

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 967-996, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.967

LAS ARTES Y LA LÓGICA DE LA IDENTIFICACIÓN EN EL MISTERIO DE LA EUCARISTÍA

THE ARTS AND THE LOGIC OF IDENTIFICATION IN THE MYSTERY OF THE EUCHARIST

JOSÉ ANTONIO DÍAZ GÓMEZ
Universidad de Granada

Recibido: 06/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

A lo largo de los siglos, el misterio de la transubstanciación ha constituido uno de los puntos fundamentales de la discusión teológica y una cuestión de difícil comprensión para el común del pueblo cristiano. En las siguientes páginas, se propone una revisión de los temas iconográficos de que se ha servido la tradición para hacer la vivencia del misterio más fácilmente asimilable, a la luz del desarrollo teórico que la teoría de la representación ha adquirido en sistemas de pensamiento contemporáneos y que abordan la teoría de la imagen desde la perspectiva de la lógica de la identificación simbólica. Así, se llegará a concluir cómo arte y fe se dan la mano para acercar, a veces de manera poco diferenciable, la carga de realidad que reviste el misterio eucarístico.

Palabras clave: Arte occidental; iconografía eucarística; Edad Media; Edad Moderna; Filosofía del arte; Teoría de la imagen; misterio de la transubstanciación.

ABSTRACT

Throughout the centuries, the mystery of transubstantiation has been one of the fundamental points of theological discussion and a concept difficult to grasp for the common Christian faithful. This study reviews the iconographic themes employed by tradition to make the experience of this mystery more accessible. This analysis considers the theoretical developments in Representational theories within contemporary thought systems, which approach the Theory of the Image from the perspective of the logic of symbolic identification. Ultimately, this study concludes that art and faith intertwine to bring forth —sometimes indistinguishably— the reality that underlies the Eucharistic mystery.

Keywords: Western Art; Eucharistic Iconography; Middle Ages; Early Modern Period; Philosophy of Art; Theory of the Image; Mystery of Transubstantiation.

I. INTRODUCCIÓN: LO QUE DE ORIGINARIO TIENE LO HUMANO

Afirmar que la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas consagradas constituye uno de los misterios centrales de la fe católica se presenta como una perogrullada innecesaria a la hora de iniciar la redacción de este trabajo. La doctrina en torno a la transubstanciación, al igual que ocurre con el misterio cristológico de la unión hipostática, probablemente haya constituido uno de los asuntos de más difícil comprensión entre el pueblo cristiano y, tal vez, lo siga siendo. Aunque en el ámbito de la teología católica la discusión pueda aparentar estar cerrada en la actualidad, esta circunstancia no siempre ha sido así y prueba de ello es el énfasis particular y concentrado que se deposita en el sometimiento cuidadoso de las artes a impulsar, entre otras dimensiones, el culto y las devociones eucarísticas en occidente a partir del siglo XVI.

Como bien es sobradamente conocido, fue entonces cuando cobró tintes de ruptura la disputa acrecentada ya en el periodo carolingio cuando, desde la Escuela de San Martino, Berengario de Tours (c.999-1088) defendió la tesis mimética, por la cual el pan y el vino consagrados no son entendidos como el cuerpo y la sangre reales de Cristo, sino como una figura o representación que, por una cuestión de similitud, permiten asimilar la Pasión de Cristo. Si bien es cierto que, en el Concilio de Burdeos del año 1080, Berengario se vio en la necesidad de retractarse sobre sus postulados y hacer profesión de fe en torno a la

creencia firme en la presencia real[1], la semilla de las dudas a este respecto se mantuvo latente[2].

Es por esta razón por la que no tardarían en emerger otros teóricos que construyesen sólidas tesis en pro de la transubstanciación, un concepto que ya se dibuja en la defensa de la presencia real acometida por el francés Hugo de San Víctor (c.1096-1141) y el italiano Pietro Lombardo (c.1100-1160), para consolidarse en los escritos del mismo Rolando Bandinelli que acabaría gobernando la Iglesia como Alejandro III[3]. Con estos precedentes se gestó la atmósfera bajo la que se acabó celebrando el IV Concilio de Letrán de 1215 y en el que Inocencio III incorporó la defensa de la transubstanciación en la profesión de fe con que se cerró el encuentro ecuménico y que elevó esta doctrina al rango dogmático[4].

Con todo, la discusión teológica sobre estas cuestiones no quedó zanjada. Muestra de ello fue el modo en que, con posterioridad, Martín Lutero (1483-1546) y, de forma más radical, Ulrico Zwinglio (1484-1531) retomaron las tesis miméticas del primer Berengario de Tours para abordar las teorías de la consubstanciación o del mero simbolismo, respectivamente[5]. Frente al calado de estas últimas posiciones emergió el Concilio de Trento (1545-1563) que, apoyándose en la *Summa Theologiae* del aquinate, confesó en el canon II[6] lo que

1 George E. McCracken, *Early Medieval Theology* (Londres: Westminster John Knox Press, 1956), 92. Rik Van Nieuwenhove, *An Introduction to Medieval Theology* (Cambridge: University Press, 2012), 131-132.

2 Tanto es así que el debate iniciado por Berengario de Tours llegó con plena vigencia al siglo XIII en territorio francés y zonas limítrofes. Frente al avance de estos postulados, surgieron focos de resistencia que pusieron todo su empeño en promover la devoción eucarística como medio de contención. El más notable de todos fue el iniciado en la región de Valonia por el obispo Albero de Lieja a partir de 1124, con epicentro ritual en la Abadía del Monte Cornillón. Es en este clima donde se consideran fundadas varias costumbres eucarísticas, como las exposiciones y bendiciones con el Santísimo Sacramento, el uso de las campanillas durante la consagración o el establecimiento de una festividad litúrgica dedicada al Cuerpo de Cristo. Así, esta celebración acabó cobrando tintes de oficialidad a partir de las visiones y experiencias místicas de la abadesa de Cornillón, santa Juliana de Fosses, que sirvieron de pretexto al obispo Roberto de Thorete para convocar un sínodo diocesano en 1246 a fin de establecer la Solemnidad del Corpus Christi en la diócesis de Lieja a partir del año siguiente. En dicho evento, participó el archidiácono de Lieja, Jacques Pantaleón de Court-Palais, quien más tarde llegaría al Solio Pontificio con el nombre de Urbano IV, extendiendo la solemnidad para toda la Iglesia a partir de 1264. Véase, Remedios Morán Martín, "Representaciones religiosas: aspectos jurídicos de la festividad del Corpus Christi (siglos XIII-XVIII)", en *La fiesta del Corpus Christi*, ed. por Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002), 72-74.

3 Nieuwenhove, *An Introduction*…, 131-132.

4 Como sentencia doctrinal, la transubstanciación ya figuraba desde el siglo IV, dentro del catecismo redactado por Cirilo de Jerusalén.

5 Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia (Enchiridion Symbolorum)* (Barcelona: Herder, 1963), 246 (nº 877).

6 Denzinger, *El Magisterio*…, 246 (nº 877).

con idéntica contundencia se mantiene en el artículo III.V (1373 a 1381) del Catecismo de la Iglesia Católica, es decir que, tras la consagración, las especies permanecen pero substancialmente contienen realmente el cuerpo y la sangre de Jesucristo y "ni el sentido ni el entendimiento pueden apreciar que estén en el sacramento (…) sino sola la fe, que se apoya en la autoridad divina"[7].

II. HACER COMPRENSIBLE LA TRANSUBSTANCIACIÓN

En el campo cultural y, más concretamente, artístico, tuvieron una especial repercusión las crisis generadas en torno a las disputas teológicas sobre la transubstanciación de los siglos XI-XIII y, especialmente, a partir del siglo XVI, como se apuntaba anteriormente. Frente al avance de las teorías adversas, la gran preocupación era generar en la totalidad del pueblo fiel, tanto entre el más erudito como entre el más iletrado, una conciencia sensible a un misterio que no se puede percibir con los sentidos y que no resulta comprensible al entendimiento más inmediato. Es en este punto en el que las artes desempeñan un papel crucial, ya sea en formatos plásticos, a través de la palabra recitada o escrita, o mediante las puestas en escena de las celebraciones litúrgicas y los actos religiosos externos.

A fin de cuentas, toda obra de arte encierra en sí misma un potencial que apunta hacia una transubstanciación, como defiende Arthur C. Danto en *The Artworld*. ¿Acaso un actor que interpreta un libreto de Calderón no es en apariencia sino una persona del tiempo presente con cierto talento y un maquillaje? Pero cuando hace arte, esto es, cuando interpreta, hay una transformación por la cual ante nuestros ojos ya no está Mengano disfrazado, sino Segismundo, don Mendo o el personaje de que se trate. En especie, una dolorosa de bulto redondo del Barroco andaluz, no es otra cosa que una serie de piezas de madera ensambladas y policromadas, un evocador maniquí. Pero, en el debido contexto, el devoto aprecia en ella un cambio de substancia por la cual, cuando la honra, está honrando a la Virgen misma[8].

Así, cuando en lo sagrado se afirma que el pan *es* el cuerpo de Cristo o en lo artístico que un actor *es* el Segismundo de Calderón, se da lo que Danto denomina como una *lógica de la identificación*, en base a la cual, ese *es* no se

7 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994), V, 654 [parte III, cuestión 75, artículo 1].

8 Algunos autores, se referirán a estos procesos de encarnación real de lo representado dentro del ámbito religioso como una *epifanía*. Hans Belting, *Imagen y culto* (Madrid: Akal, 2009), 623-624.

corresponde con el ser de una identificación natural[9]. En lo sagrado y en lo artístico hay un elemento diferenciador por el que uno o varios componentes físicos resultan ser otra cosa, por mediación de la fe o de las emociones, respectivamente. En consecuencia, en estos planos no se da una identificación natural, como se apuntaba, sino una identificación religiosa o una identificación artística, según aquello a lo que apunte ese *es* que es tan difícil de comprender, pero que hace que una lata de sopa de la marca Campbell presentada por Andy Warhol ya no sea la que se podía encontrar en el supermercado, sino una obra de arte[10]; o la que hace que el fenómeno religioso que se pueda dar en la Eucaristía ya no sea el de asimilar un alimento cotidiano, sino el de comulgar con un misterio.

En esta particular lógica de la identificación, el arte y el misterio de fe se encuentran, se apoyan y se auxilian, puesto que la fe es capaz de elevar el sentido de una obra de arte, tanto como la obra de arte contribuye a disipar las tinieblas de la experiencia de fe[11]. El arte, puesto al servicio de la Eucaristía ayuda a tomar conciencia del misterio que se celebra ya que, en el preciso instante en que se duda de la transubstanciación, de la presencia real de Cristo en las especies consagradas, "la comunión se convierte en una representación ritual y deja de ser una participación mística"[12]. La duda, como la incredulidad, hacen focalizar la atención en la falsedad de lo literal/natural del caso, despreciando la veracidad trascendental del misterio o de la representación artística: "es artísticamente verdadero, pero literalmente falso, que un cantante es Cherubino o que esta pieza de mármol es la Virgen"[13], pero realmente lo son dentro de la lógica particular de la identificación artística o de la religiosa, respectivamente.

En este punto, puede pasar a afirmarse que el arte dota al misterio de fe de un simbolismo, de un código que lo hace accesible a la comprensión de aquellos a quienes se dirige esta comunicación. El misterio no es un mero símbolo, pero está revestido de un simbolismo construido por un pensamiento concreto que le ha dotado de contenido y que expresa un significado. Si, dentro del culto eucarístico fuera de la misa el énfasis apenas se pusiese en la adoración de una hostia desnuda, sin mayor adorno ni acompañamiento, difícilmente se trasladaría nin-

9 Arthur C. Danto, "The Artworld", *The Journal of Philosphy* 61, n.º 19 (1964): 577.

10 Danto, "The Artworld": 582.

11 Cf. Ricardo Piñero, "Estética y ascética: el espíritu y las virtudes", *Cauriensia* 17 (2022): 373-402.

12 Arthur C. Danto, *La transfiguración del lugar común* (Barcelona: Paidós, 2002), 186.

13 Sixto J. Castro, *Teología estética: fundamentos religiosos de la filosofía del arte* (Salamanca: San Esteban, 2017), 101.

gún tipo de mensaje al fiel. El misterio, por sí mismo, es inaccesible e incomprensible, por lo que exponerlo en su dureza si no genera indiferencia acabará generando rechazo.

Ahora bien, si como ha ido asentándose a lo largo de los últimos cinco siglos, la hostia es expuesta en una custodia que se dispone sobre el altar, un tabernáculo, un manifestador (o una torre eucarística a la manera portuguesa), en torno a ella se inician cantos de adoración y con ella se imparte una bendición solemne, muchos de los presentes seguirán sin tener claro cómo ese pedazo de pan puede haberse convertido realmente en el cuerpo de Cristo, pero habrá calado con mayor fuerza el mensaje en torno a la importancia y la sacralidad de dicho trozo de pan. El simbolismo es fundamental para hacer más comprensible y más vivible el misterio —a fin de cuentas, la liturgia es puro simbolismo— y dicho simbolismo viene prestado por las manifestaciones artísticas, hasta el extremo de que puede hacerse imperceptible la frontera que separa la lógica de la identificación artística de la lógica de la identificación religiosa. ¿Acaso, en la celebración de la solemnidad del Corpus Christi, sin perder de vista la centralidad del misterio, el peso identitario de la fiesta, no recae en el simbolismo de la custodia? (Fig. 1)

En este contexto, el símbolo no puede simplificarse en su definición como si de una mera alusión alegórica se tratase. El símbolo es "un fragmento de otro mundo"[14]; no es del mundo, pero está en él. El símbolo se identifica plenamente con su significado y hace presente y patente aquello que contiene[15]. En este sentido y no en otro es en el que san Agustín alude a la Eucaristía como símbolo, en tanto que el pan y el vino son realmente aquello en lo que se han transubstanciado[16]. Y, asimismo, el símbolo —artístico— asociado a la Eucaristía no es un mero complemento, sino que se presenta como una vía de prolongación del misterio, entendiendo aquí, por tanto, el sentido del arte a la manera del Hegel, es decir, vislumbrando el sentido de la obra de arte en su forma de encarnar un significado concreto[17]. Como consecuencia de estas nociones, Danto llega a preguntarse si "¿consiste todo el mundo en obras de arte latentes esperando,

14 Arthur C. Danto, *Más allá de la caja Brillo: las artes visuales desde la perspectiva posthistórica* (Madrid: Akal, 2003), 69.

15 Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello* (Barcelona: Paidós, 1991), 84-98.

16 Alfonso Garrido Sanz, "Realismo y simbolismo eucarístico agustiniano", *Estudio Agustiniano* 14, nº. 3 (1979): 531-535.

17 G.W.F. Hegel, *Lecciones de Estética* (Barcelona: Península, 1991), 20-23.

como el pan y el vino de la realidad, a ser transubstanciadas[18], mediante un oscuro misterio, en la carne y la sangre indiscernibles del sacramento?"[19].

Es evidente que Danto lanza sus reflexiones filosóficas desde un punto de vista externo a la experiencia de la fe y llega a entender la obra de arte como una "celebración sacramental de lo ordinario"[20], esto es como un ámbito en el que lo trascendente se hace patente a través del carácter simbólico que adquieren los signos materiales del mundo en que vivimos. En este sentido, no se aleja demasiado de la relación conceptual que ya se daba en santo Tomás entre *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* y la *res tantum*[21], y así todo objeto banal encierra el potencial de transmutarse en una obra de arte, en algo nuevo, diferente —"totalmente otro", en palabras de Heidegger[22]— que prolongue el sentido trascendente de los misterios de la vida —y de la fe—. Evidentemente, este proceso no se puede dar de forma espontánea, sino que requiere de la generación de un código que haga accesible todo un trasfondo teórico que es el que ayuda a —siguiendo a Wittgenstein— *ver-como*[23] trascendente lo que podría ser un mero objeto banal.

Es en este punto en el que el culto eucarístico precisa, forzosamente, de la gestación de dicho código y las artes plásticas se ponen al servicio del misterio de la transubstanciación para prolongar su verdad en medio de las disputas teológicas. El lenguaje iconográfico del arte cristiano occidental se complejiza paulatinamente para auxiliar al incrédulo y al iletrado en ese *ver-como* que *es* el mismo Jesucristo un alimento cotidiano. El punto de partida surge poco después de la clausura del IV Concilio de Letrán, al que ya se ha aludido en líneas anteriores. Es evidente que ese origen no se encuentra en las representaciones de la Última Cena; pese a que en ese pasaje se localice la centralidad de la institución de la Eucaristía y del misterio de la transubstanciación, a ojos del fiel del siglo XIII, esta era ya una representación iconográfica sobradamente acostumbrada, que ilustraba uno de los momentos álgidos del relato de la Pasión. Su presencia en ornamentos y vasos litúrgicos se constata, al menos, desde el siglo VI, entre

18 Desde su posición externa a la fe, en su producción filosófica, originalmente, Danto emplea el concepto *transfiguración* en un sentido que la crítica reciente ha venido considerando que se adecúa más a la concepción católica de la *transubstanciación*. Véase, Castro, *Teología*…, 93-98.

19 Danto, "The Artworld": 581.

20 Castro, *Teología*…, 105.

21 Castro, *Teología*…, 105-106.

22 Martin Heidegger, *El origen de la obra de arte* (Madrid: La Oficina, 2016), 65-98.

23 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, Basil Blackwell, 2001), II, 193-194. María Sol Yuan, "Sobre la noción de interpretación en el "ver-como" de Ludwig Wittgenstein", *Ideas y valores* 71, n.º 179 (2022): 171-178.

las páginas del *Evangeliario de Rossano* y del *Codex de Rabbulos* que se conservan en la Biblioteca Laurenciana de Florencia; también en los relieves que adornan una serie de patenas procedentes del área siria de Riha y que hoy se exhiben en el Harvard Art Museum[24].

¿Cómo consolidar en la conciencia colectiva un dogma de fe recientemente proclamado a través de un tema iconográfico inevitablemente explotado por la tradición occidental? Estableciendo un paralelismo con Mc 2, 22, podría decirse que a dogma nuevo convienen temas iconográficos nuevos que, empleando las artes plásticas como más eficiente vehículo de comunicación, acercasen al común de los fieles el inefable misterio de la transubstanciación. Por tanto, el recurso ya no habría de ser la Última Cena sino la representación de los milagros eucarísticos[25] que, además, abría la puerta a la veneración de las reliquias a ellos vinculadas. Así, si en 1215 se cerraba el IV Concilio de Letrán, para 1263 ya se difundía por todo el plano católico el suceso que las artes habrían de explotar durante lo restante de la Edad Media y la práctica totalidad de la Edad Moderna.

En el verano de aquel año, un sacerdote, de nombre Pedro de Praga, que dudaba del misterio de la transubstanciación y que se encontraba de peregrinación a Roma, detuvo sus pasos en la ciudad de Bolsena, muy cerca de Orvieto. Una vez allí, mientras celebraba misa en la gruta de la Basílica de Santa Cristina, al elevar la hostia durante la consagración, esta empezó a sangrar sobre el corporal. Ese elemento textil, manchado de sangre, fue reconocido como una reliquia auténtica por el papa Urbano IV, que dispuso su traslado a la Catedral de Orvieto para veneración de los fieles. Un año más tarde, este suceso servía de pretexto al mismo pontífice para extender a la Iglesia universal la celebración de la solemnidad del Corpus Christi, en el primer jueves tras la octava de Pentecostés, encargando a santo Tomás de Aquino la composición de los textos litúrgicos de la nueva festividad[26].

Precisamente, en los cantorales confeccionados *ad hoc* aparecen las miniaturas[27] que constituyen las representaciones más antiguas del milagro de Bolsena, que sería encumbrado finalmente por el arte italiano del Renacimiento, con los frescos de Ugolino de Prete Ilario para la Capilla del Corporal de Orvieto

24 Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2008), I (2), 432-435.

25 Réau, *Iconografía*…, I (2), 441-442.

26 J.A. Wiesheipl. *Tommaso D'Aquino: Vita, pensiero, opere* (Milán: Jaca Book, 2016), 182-190. Morán, "Representaciones religiosas", 72-74.

27 Andrea Lazzarini, *Il miracolo di Bolsena: testimonianze e documenti dei secc. XIII e XIV* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1952), 11 y ss.

(1447-1502)[28] y, por supuesto, con la decoración diseñada por Rafael para la Estancia de Heliodoro del Palacio Apostólico de Roma (1512)[29]. Asimismo, el énfasis de todas estas representaciones, con raíz en la segunda mitad del siglo XIII, recae en el componente veraz y natural de la sangre que gotea de la hostia y se vierte sobre el corporal, que queda como reliquia privilegiada y destacada del singular acontecimiento. (Fig. 2)

En las décadas siguientes al milagro de Bolsena, las artes plásticas del occidente católico se seguirán haciendo eco de hechos prodigiosos que demostraban la realidad de la transubstanciación durante la misa. Así, en 1290, la defensa dogmática se sumaba al clima antisemítico que se respiraba en Europa, gestándose el milagro de la Iglesia des Billettes, en París, donde el judío Jonathas –tan pérfido como irreal– sustrajo una forma consagrada para profanarla: al acuchillarla sangró y al hervirla en un caldero brotó un crucifijo[30]. El calado del difundido suceso tuvo sus ecos en la pintura tardogótica española, pues la escena del apuñalamiento de la hostia aparece reflejada en el *Retablo de la Virgen*, procedente de Sigena y conservado actualmente en el MNAC[31]. Bien conocido es igualmente el ciclo mural que Paolo Ucello acometió sobre este tema para el Palacio Ducal de Urbino entre 1465 y 1469[32]. Este suceso se acaba entremezclando con el también parisino milagro de Lendil, en el que una hostia se elevó en el aire tras ser enterrada por el ladrón que la había profanado[33]. Con esta tesitura y excesivas similitudes, los milagros eucarísticos de los siglos XIII y XIV se multiplican. Uno de los mejores compendios que los recogen es, sin duda, el *Promptuarium exemplorum* (1440) de Jean Herolt, prior de los dominicos de Nuremberg, y que sirvió de base para la amplísima colección de tapices eucarísticos que el duque de Anjou financió entre para la Abadía de Ronceray en Angers[34].

Como queda puesto de manifiesto, la mayor parte de estos relatos destinados a afianzar en la conciencia colectiva la verdad del misterio de la transubstanciación tienen como trama un intento de profanación perpetrado, bien por un judío, bien por un criminal o bien por una mujer de dudosa reputación. (Fig. 3)

28 Dominique Nicole Surh, *Corpus Christi and The Capella del Corporale at Orvieto* (Virginia: University Press, 2000), 150-214.

29 Pierluigi De Vecchi y Elda Cerchiari, *I tempi dell'arte* (Milán: Bompiani, 1999), II, 206.

30 Réau, *Iconografía*…, I (2), 441. Surh, *Corpus*…, 133-134.

31 VV.AA. *Catàleg de la col·lecció del gòtic. Museu Nacional d'Art de Catalunya* (Barcelona: MNAC, 2012), 91.

32 Flavio Unia, *Paolo Uccello: Maestro solitario* (Zanica: Soldiershop, 2016), 82.

33 Réau, *Iconografía*…, I (2), 441.

34 Paulino Rodríguez Barral, *La imagen del judío en la España medieval* (Barcelona: Universitat Autònoma, 2008), 179-180.

Son abundantes las narraciones en que un personaje de este tipo arroja la forma sagrada a un animal y este, en lugar de comérsela o pisarla, se postra ante ella en veneración y reconocimiento de la presencia divina. En esta tesitura se inserta el popular milagro de la mula, rescatado del olvido de entre las páginas de la *Leyenda dorada* del dominico Jacobo de la Vorágine[35], dentro de una narración protagonizada por san Antonio Padua, durante su etapa de predicación en Rímini en el año 1227. Mientras el franciscano repartía la comunión en la plaza de los Tres Mártires, un ciudadano incrédulo que pasaba con su mula se negó a prestar reverencia ante el Santísimo Sacramento y, a la increpación de san Antonio, la bestia se postró reverentemente, sin reaccionar ante el forraje que le ofrecía su amo, de quien se ganó la conversión.

Un templete erigido por Donato Bramante en 1518 conmemora el lugar del suceso acaecido tres siglos antes[36] y popularizado a la par que la propia devoción a san Antonio de Padua, siendo una de las escenas irrenunciables dentro de sus ciclos hagiográficos ya en el *Trecento*. Así lo ponen de manifiesto los frescos de la Iglesia de San Francisco de Cagli[37], o el famoso relieve en bronce realizado por Donatello para el altar mayor de la Basílica de San Antonio en Padua (1446-1453[38]), pudiendo traerse a colación numerosos ejemplos más. También en el *Trecento* se recuperó de la *Leyenda Dorada* otro milagro eucarístico, incluso más remoto que el anterior, pues es a partir del Jubileo del año 1350 cuando empieza a popularizarse en el arte cristiano la famosa *Misa de San Gregorio*. Este milagro que se remontaría al siglo VI, narra una visión del papa Gregorio Magno, quien en plena consagración habría visto emerger sobre el altar a Cristo como varón de dolores, lo que habría ocurrido en respuesta a sus oraciones de intercesión para convencer a un fiel que dudaba de la transubstanciación[39]. (Fig. 4)

Si bien las primeras noticias del suceso parecen remontarse al siglo VIII en la biografía de san Gregorio escrita por Pablo el Diácono, como se indicaba, no será hasta el año 1350 cuando se constate su representación en las artes, dentro de los testimonios dados por los peregrinos que pudieron contemplar una tabla bizantina con este tema dentro de los muros de la Basílica de la Santa Cruz en

35 Réau, *Iconografía*…, I (2), 441-442.

36 Luigi Tonini, *Guida del forestiere nella Città di Rimini* (Rimini: Malvolti ed Ercolani, 1864), 54. Réau, *Iconografía*…, II (3), 123-131.

37 Silvia Blasio, "Percorsi della pittura toscana nelle Marche del Cinque e Seicento", en *Marche e Toscana: terre di grandi maestri tra Quattro e Seicento*, ed. por Silvia Blasio (Pisa: Banca Toscana, 2007), 186.

38 Vecchi y Cerchiari, *I tempi*…, II, 99-100.

39 Réau, *Iconografía*…, II (4), 53-54. Surh, *Corpus*…, 123-125.

Jerusalén de Roma. La veneración de este icono se recompensaba con el nada desdeñable beneficio de 14.000 años de indulgencia concedido por el papa Clemente VI[40]. Cabe destacar que este componente indulgente se mantuvo en el tiempo de manera no autorizada y, así, entre el Jubileo de 1350 y el del año 1500, se convirtió en el milagro eucarístico más reproducido y preferentemente empleado por los predicadores de la época para aludir en sus sermones a la certeza del misterio de la transubstanciación, a través de la veracidad del milagro[41]. A fin de cuentas, no se puede obviar que estos trabajos artísticos no son meras ilustraciones de un relato, sino un objeto de veneración y un medio para ganar la salvación, por lo que la lógica de la identificación artístico-religiosa hacía que contemplar una pintura con la *Misa de San Gregorio*, el *Milagro de la mula* o la *Misa de Bolsena* comportase para el fiel ser testigo directo de un acontecimiento en el cual el mismo Jesucristo revelaba su presencia incuestionable en las especies eucarísticas.

La mayor parte de obras centradas en este trasunto de la *Misa de San Gregorio*, como la tabla de Diego de la Cruz custodiada en el MNAC (1470)[42] o la versión que decora las caras externas de las puertas que cierran el *Tríptico de la Adoración de los Magos* de El Bosco en el Museo del Prado (h. 1494)[43], entre otros numerosísimos ejemplos que podrían ponerse, viene a evidenciar que este tema iconográfico era estimado como una representación ejemplar para ser ubicada en el espacio del retablo, sobre el altar. Así, a partir del siglo XV, se inicia una tendencia por la que la utilidad del retablo trasciende el plano devocional, para consolidarse como refuerzo visual de la doctrina que recibían los fieles. A las puertas del Concilio de Trento va a llegar ya una cierta inercia de la tradición retablística para servir, ante todo, a la figuración de la Eucaristía, tanto de manera expresa —en altares, sagrarios, manifestadores o tabernáculos—, como de forma simbólica mediante las artes plásticas. En este sentido, la utilidad catequética de las mismas se hará incuestionable de forma definitiva en el marco de la Contrarreforma.

Los grandes reformadores del siglo XVI sujetarán buena parte de sus vivencias espirituales a la contemplación divina a través de las artes. Si santa Teresa afirmó haberse convertido ante la visión de un "Cristo muy llagado"[44], o

40 Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambidge: University Press, 1992), 120-122.

41 Réau, *Iconografía*…, II (4), 53-54.

42 VV.AA. *Catàleg*…, 130-131.

43 Pilar Silva, "El Bosco. Tríptico de la Adoración de los Magos", en *El Bosco: La exposición del V Centenario* [catálogo] (Madrid: Museo Nacional del Prado, 2016), 195-207.

44 Santa Teresa de Jesús, *El libro de la vida* (Norderstedt: Culturea, 2023), 49.

san Ignacio de Loyola estimará las artes como un refuerzo que ayuda a mirar "con los ojos interiores"[45], san Juan de la Cruz hará una sentida apología de cuanto para él suponía la delectación con la pintura sacra a comienzos del libro II de su *Subida del Monte Carmelo* (1586), al identificar los niveles de recepción de una pintura en la experiencia estética, con los grados de la visión beatífica en la experiencia mística:

> Está una imagen muy perfecta con muchos y muy subidos primores y delicados y sutiles esmaltes, y algunos tan primos y tan sutiles, que no se puedan bien acabar de determinar por su delicadez y excelencias; a esta imagen, el que tuviere menos clara y purificada vista, menos primores y delicadez echará de ver en la imagen, y el que la tuviere algo más pura echará de ver más primores y perfecciones en ella; y si otro la tuviere aún más pura, verá aún más perfección, y finalmente, el que más clara y limpia potencia tuviere irá viendo más primores y perfecciones; porque en la imagen hay tanto que ver, que por mucho que se alcance, queda para poderse mucho más alcanzar della[46].

Semejantes sentencias no venían sino a corroborar lo que la Iglesia entera proclamaba desde el 3 de diciembre de 1563, en que Trento promulgó el *Decreto de la invocación, veneración, y reliquias de los santos, y sobre las sagradas imágenes*, marcando una continuidad con lo que ya se venía asintiendo y aprobando desde el II Concilio de Nicea del año 787 para frenar las posturas iconoclastas[47]. Empero, el efecto particular que sí tuvo el decreto tridentino fue el de potenciar en la iconografía de los templos los ciclos eucarísticos, junto con otros temas como la Santísima Trinidad, las advocaciones marianas o el culto a los santos. Así, las representaciones artísticas ligadas a la Eucaristía validaban e intensificaban su valor simbólico al reforzar la evidencia de la transubstanciación y ayudando a los fieles a percibir la revelación corporal de Jesucristo en la hostia durante la consagración, comprendiendo mejor cada uno de los gestos y ritos de la liturgia eucarística.

> El drama litúrgico que termina con la *depositio* en la tumba tiene su contraste gozoso en la Resurrección (*elevatio*), a su vez revivida con la elevación de la Hostia o consagración del pan sacramental. La iconografía de la Piedad angélica, en la que Cristo es sostenido por uno o varios ángeles –recuerdo de las

45 Miguel Córdoba Salmerón, *La Teología cristiana a través del arte barroco* (Granada: Universidad-Facultad de Teología, 2019), 28-31.

46 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* (Madrid: San Pablo, 2007), 304.

47 Juan Luis González García, *Imágenes sagradas y predicación visual en el Siglo de Oro* (Madrid: Akal, 2015), 319-320.

> antiguas representaciones de Hypnos y Thanatos–, combina la realidad del sacramento con la de la Encarnación, y la muerte sacrificial con la vida de la Resurrección[48].

En este sentido, durante la Edad Moderna, no tardarían en desarrollarse nuevos temas iconográficos que supondrán una evolución de los ya existentes y que irán más allá del plano de los milagros eucarísticos, para poner todo su empeño en destacar, aún más si cabe, la noción de que el pan blanco consagrado se hace equiparable a la certeza del bien, de la vida, de Dios mismo. La Eucaristía se mostrará como ámbito en que, cotidianamente, se hace patente, aunque de modo imperceptible, el rompimiento celeste que demarca la atmósfera de la pintura sacra, esa unión del Cielo y la tierra en que se disipan todas las fronteras por Cristo, quien se hace tan presente en una como en otra dimensión.

III. EL CRISTO EUCARÍSTICO

Desde el ámbito religioso, cultural y artístico hispánico del siglo XVI, los temas iconográficos de exaltación eucarística se van a propiciar con particular singularidad. En 1564 y por Real Cédula, el rey Felipe II ordenaba la publicación de los decretos tridentinos en todos sus reinos y consideraba sus disposiciones de obligado cumplimiento[49]. Así, para favorecer con mayor intensidad y por parte de los fieles, la percepción de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, se procedió a aislar su representación en el acto de la *elevatio* de la hostia durante la Última Cena. La figura de Jesús en el cenáculo pasa a presentarse en solitario, desprovisto de la compañía de los discípulos, de cualquier mobiliario o de los alimentos y utensilios habituales en la recreación de dicho pasaje iconográfico. Ni siquiera el vino; ni el pan ácimo como tal está presente.

La creación de la nueva propuesta iconográfica se debe al pintor Juan de Juanes. Para el año 1562, había realizado un gran lienzo con el tema de la *Santa Cena*, destinado a la Iglesia de San Esteban de Valencia (hoy en el Museo del Prado)[50]. A los elementos que habitualmente se recogen en este trasunto iconográfico, el artista levantino suma algunos rasgos singulares: por un lado, ante la figura de Jesús, sobre la mesa se dispone un cáliz que no permite ver su contenido, pues lo importante es el carácter de vera efigie que comporta, al ser una

48 González García, *Imágenes*…, 363.

49 Virgilio Pinto Crespo, "La actitud de la Inquisición ante la iconografía religiosa: tres ejemplos de su actuación (1571-1665)", *Hispania Sacra* 31, n.º 61-64 (1978-1979): 285-322.

50 Fernando Benito Doménech, *Joan de Joanes: una visión del artista y su obra* (Valencia: Museo de Bellas Artes, 2000), 148-160. Réau, *Iconografía*…, I (2), 426-432.

recreación pictórica del Santo Grial de la Catedral de Valencia; en segundo lugar, pese a la presencia de hogazas sobre la mesa del cenáculo, Cristo no aparece bendiciendo un pedazo de las mismas, sino que eleva, haciendo ostensión, una inmaculada forma eucarística; por esta razón, ni san Juan se recuesta sobre el regazo del Salvador ni los demás discípulos —salvo Judas Iscariote— adoptan la actitud tradicionalmente plasmada en la pintura sacra, pues todos ellos se encuentran en acto de adoración de la hostia.

En el lienzo de Juanes, hay una doble representación corporal de Cristo: la física y la sacramental, pero toda la atención y reverencia del cuadro se dirige hacia una sola de ellas, hacia la forma eucarística, como si Jesús estuviese más presente en ella que en su propia percepción anatómica; hasta dicho extremo se pretende conducir la lógica de la percepción en lo que se refiere al misterio de la transubstanciación. En versiones posteriores la atmósfera de la Santa Cena se disipará y solo figurará sobre el lienzo Jesucristo ante el Grial y presentando ante el espectador la forma, del modo en que el sacerdote lo hace en la misa tras recitar el *Agnus Dei*. Se trata del tema iconográfico del *Cristo Eucarístico* o *Sacramental*, del que existen numerosas versiones (la más popular de todas conservada asimismo en el Museo del Prado[51]), tanto de mano del propio Juan de Juanes, como de sus seguidores o de otros artistas posteriores. El precedente se quiere localizar en la tabla del mismo tema que el padre del artista, Vicente Maçip, ejecutó en 1483 para la capilla del Trasaltar de la Catedral de Valencia, como parte del proyecto de una Santa Cena en que cada personaje habría de presentarse en una tabla independiente, pero del que solo se materializó esta del *Cristo de la Última Cena*, sirviendo de puerta que custodia el relicario donde se guarda el Santo Cáliz[52].

Como se apuntaba, versiones posteriores vendrán a evidenciar la consolidación de este tema dentro del ámbito hispánico. Igualmente célebre es el *Cristo Eucarístico* (c.1655) que Alonso Cano pintó sobre tabla para la puerta del sagrario del retablo mayor del desaparecido convento de franciscanos descalzos de Granada[53]; en esta ocasión, la importancia de la corporalidad es compartida, pues el centro de la composición es únicamente la efigie cristológica que, en su mano izquierda, sostiene el cáliz sobre el que se eleva sobrenaturalmente la hostia (Fig. 6). No obstante, el modelo más difundido será siempre el consagrado

51 Ana Ávila, *El siglo del Renacimiento en España* (Madrid: Akal, 1998), 229.

52 Adela Espinós Díaz, *Líneas maestras: Dibujos del Museo de Bellas Artes de Valencia* (Burgos: Caja de Ahorros, 2010), 120-121.

53 Actualmente, custodiado entre los fondos del Museo de Bellas Artes de Granada, tras haber sido adquirido en subasta en 2008.

por Juan de Juanes en Valencia; prueba de ello es la presencia abundante de este tipo de lienzos en el ámbito hispanoamericano. En Tepotzotlán, entre los fondos del Museo Nacional de Virreinato, se conservan exquisitas representaciones de este tipo concordes con la estética de la pintura virreinal del siglo XVIII[54].

Más enriquecido resulta, por su parte, el lienzo ejecutado por Juan del Castillo en 1612 para la iglesia jesuítica de la Anunciación de Sevilla[55], donde el Cristo eucarístico aparece inclinado sobre un altar florido pronunciando las palabras rituales de la consagración eucarística. Un rompimiento celeste hace presentes a las otras dos hipóstasis de la Santísima Trinidad circundadas por coros angélicos, mientras san Juan Evangelista y san Ignacio de Loyola figuran en los ángulos inferiores como privilegiados testigos que dan fe de la veracidad del misterio de la transubstanciación ante los fieles, pues no son meros retratos, sino la transubstanciación artística de dichas personalidades sacras. Asimismo, de mano de los jesuitas se extenderá por Hispanoamérica en el siglo XVIII la devoción que unía el culto eucarístico con la veneración del Sagrado Corazón de Jesús. Así, en el Museo Soumaya de México, se pueden encontrar múltiples versiones, algunas de ellas con el estilo reconocible de Miguel Cabrera o de Juan de Villegas, de lo que se conoció como el *Corazón Eucarístico de Cristo*, donde la víscera cordista, inflamada, llagada y coronada de espinas, recibe el añadido de la hostia en su interior[56]. (Fig. 7)

Menos frecuentes serán las versiones en que aparece el propio Jesucristo administrando el sacramento, como en *La comunión de los Apóstoles* del Museo Diocesano de Cortona, que realizó Luca Signorelli en 1512, basándose en una obra previa de Justo de Gante para la Corte de Urbino, conocida como el *Altar del Corpus Domini*[57]. Como se indicaba, se trata de una temática muy inusual en el arte occidental, que podría interpretarse como una simplificación del más frecuente tema de la doble comunión de los apóstoles en el arte bizantino, en que Jesucristo figura doblemente en la misma escena, administrando a unos discípulos el pan y a otros el vino[58]. En cualquier caso, en la mayor parte de todas estas representaciones, el centro visual del discurso iconográfico es la forma

54 Cfr. Adalberto García Mendoza, *Museo Nacional del Virreinato Tepotzotlán* (Tepotzotlán: Museo Nacional del Virreinato, 2015).

55 Enrique Valdivieso González, "La pintura eucarística en el Barroco sevillano", *Isidorianum* 3 (1993): 151-152.

56 José Antonio Díaz Gómez, "Un debate ilustrado sobre el Corazón en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771)", *Quiroga* 9 (2016): 60.

57 Antonio Paolucci, "Luca Signorelli", en *I Protagonisti dell'Arte Italiana: Pittori del Rinascimento* (Florencia: Scala, 2004), 421-423.

58 Réau, *Iconografía*…, I (2), 434-435.

pura y elevada por el mismo Cristo, que los fieles podían identificar de inmediato con la elevación de la forma durante la misa por el sacerdote que actúa *in persona Christi*, evocándoles una expectación emocional similar en torno al misterio, como apunta el doctor González García:

> Popularmente, la elevación de la Hostia señalaba el momento culminante de la participación en la celebración eucarística. Este acto visivo se percibía como una anticipación de la contemplación futura de Dios. La gracia de la Sagrada Forma, más que disfrutarse durante su asimilación alimenticia, era consumida visualmente en el momento de su consagración, adorada por los fieles, de rodillas y dirigiendo su mirada hacia el altar. La contemplación eucarística fue una devoción medieval a la que se terminó concediendo tanta importancia que se llegaron a formular dos prácticas, la *manducatio per gustum*, o sea, la comunión tradicional, y la *manducatio per visum*, una suerte de "eucaristía visiva" o comunión mediante la contemplación del Sacramento, aunque santo Tomás de Aquino –y con él una legión de teólogos– nunca dudó de la superioridad absoluta de la comunión sacramental, por lo que hubo que corregir tales excesos y prácticas visuales, a veces recomendadas por clérigos poco aleccionados[59].

IV. LA VISIÓN APOTEÓSICA

Como consecuencia de las elevadas cotas a que llegó la exaltación del culto eucarístico dentro y fuera de la misa, desde finales de la Edad Media y hasta bien entrado el siglo XVIII, la dimensión simbólica de las representaciones artísticas que daban prolongación sensible y comprensible a la profundidad del misterio de la transubstanciación, se vio complementada con refuerzos de carácter alegórico. Conforme se avanzó en el Gótico, los retablos fueron adquiriendo cada vez una mayor monumentalidad, de tal forma que visualmente siempre quedaba reforzado el carácter sacrificial y salvífico del sacramento en la calle central. Así, sobre el altar se ubicaba el sagrario, siempre situado en un eje vertical presidido por la escena del Calvario, coronada por un rompimiento celeste del que emerge Dios Padre circundado por los coros angélicos. Tras el

59 González García, *Imágenes*…, 364.

Concilio de Trento, se incorporará un nuevo elemento: el manifestador o manifiesto o, en su defecto, el tabernáculo, destinado a dotar de mayor elevación sobre el altar y el sagrario a la exposición eucarística en la custodia[60].

En la tradición del Barroco portugués, los manifestadores llegarán a convertirse en el elemento protagonista del retablo, consistiendo en su configuración en base a una elevada torre eucarística albergada dentro de un espacioso camarín[61]. Por su parte, en los usos hispánicos, se llegará a cotas insospechadas de inventiva para dotar de una espectacularidad pretendidamente sobrenatural a la exposición con el Santísimo Sacramento. Ante todo, se trataba de fomentar una experiencia de impacto que trasladase al fiel a la misma presencia de la divinidad. Tal vez, los casos más singulares se encuentren en la ciudad de Granada, todos ellos configurados en el siglo XVIII por destacados artistas locales. En la Basílica de San Juan de Dios, un mecanismo facilita que un lienzo con el tema del *Niño Jesús Buen Pastor* —obra de Diego Sánchez Sarabia— caiga hacia abajo como un telón, dejando al descubierto el interior del manifestador que avanza hacia adelante sobre el sagrario[62]. En la cercana Iglesia de los Santos Justo y Pastor —otrora templo jesuítico de San Pablo)— el templete central y los lienzos laterales giran por completo, para dejar ver en su otra cara un repertorio de reliquias y, por supuesto, el espacio del manifiesto eucarístico[63]. (Fig. 8)

Igualmente, en la Cartuja de Granada, la capilla del Sagrario adquiere un desarrollo arquitectónico y ornamental absolutamente genuino, con un ciclo iconográfico que se apoya en las prefiguraciones veterotestamentarias de la Eucaristía: el sacrificio de Melquisedec, los panes de la Proposición, la ofrenda de Séfora y Abigail, la purificación de los labios de Isaías o el encuentro entre David y Ajimelec. Todos estos temas alegóricos fueron escogidos cuidadosamente por el pintor Antonio Palomino, basándose en el repertorio iconográfico de la *Psalmodia Eucharística* de Melchor Prieto (1662). Presidiendo todo el conjunto, emerge la cúpula con los frescos del *Triunfo de la Eucaristía*, que es elevada en

60 A.D. Wright, "The altarpiece in Catholic Europe: post-Tridentine transformations", en *The Altarpiece in the Renaissance*, ed. por Peter Humphrey y Martin Kemp (Cambridge: University Press, 1990), 243-260. González García, *Imágenes*…, 366-367.

61 Miguel Ángel Vallecillo Teodoro, "Principales características del retablo alto-alentejano (s. XVII y XVIII)", *Revista de estudios extremeños* 62, n.º 2 (2006): 891-918.

62 Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, *La Nueva Jerusalén desprendida de las esferas: el Retablo Mayor de la Basílica de San Juan de Dios de Granada* (Granada: Comares, 2020), 104-106.

63 Domingo Sánchez-Mesa Martín, "El retablo barroco como máquina y espectáculo: Díaz del Ribero y la iglesia de los jesuitas de Granada", en *Los clasicismos en el arte español* (Madrid: UNED, 1994), 273-282. Miguel Córdoba Salmerón, *Un secreto al descubierto: una lectura desde la espiritualidad ignaciana* (Córdoba: Tambriz, 2021), 78-95.

la custodia en la parte central de la composición sobre los hombros del fundador de la orden, san Bruno de Colonia[64].

Todo ello no es sino la consecuencia directa de la mentalidad sublime y fastuosa del arte barroco que sucedió al Concilio de Trento. Bajo los postulados de teóricos como Torquato Tasso, Emmanuele Tesauro, Baltasar Gracián o Maciej Sarbiewsky se demandaba en las artes el recurso a la inventiva y a la argucia que abrieron paso a la fastuosidad y sublimidad de las artes en los territorios de la Contrarreforma[65]. La puesta en escena de la Eucaristía debía ser necesariamente más grandiosa y, como sostiene Louis Réau, "para glorificar el sacramento de la Eucaristía se retornó al tema pagano de los *Triunfos*, que las *Canzoni* del poeta humanista Petrarca habían hecho familiares a los pintores del Renacimiento"[66].

El mayor desarrollo de las apoteosis eucarísticas en las artes vino de la mano del célebre Rubens quien, a partir de 1625, dibujó una serie de cartones para tapices de temática eucarística, destinados al Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid, por encargo de la archiduquesa Isabel Clara Eugenia[67]. Entre ellos se encuentran prefiguraciones como el encuentro entre *Abraham y Melquisedec*, el *Sacrificio de Isaac*, el *Descenso del Maná* o *Elías alimentado por un ángel*; también alegorías singulares, como *El Triunfo del Amor divino* o *El Triunfo de la Verdad sobre la Herejía*, donde la alusión sacramental resulta más velada.

En *El Triunfo de la Iglesia*, sobre un carro tirado por corceles blancos se dispone la personificación de la Iglesia Católica, circundada por un séquito que porta los atributos heráldicos pontificios, mientras somete esclavizadas a las personificaciones de la Furia, la Discordia y el Odio. Entre sus manos, la Iglesia coronada por la tiara papal, ostenta una custodia con la Sagrada Forma que va antecedida por el Espíritu Santo, evidenciando que en la veracidad del misterio eucarístico radica la autoridad incuestionable de la Iglesia. En la misma línea, en *El Triunfo de la Eucaristía sobre la Idolatría*, un ángel enérgico porta en su mano derecha el cáliz con la forma sobreelevada, ante cuya visión huyen despavoridos personajes que encarnan la identificación de los distintos pueblos paganos y sus cultos particulares. Por último, en el cartón titulado *Los defensores de*

64 Miguel Córdoba Salmerón, "El arte como retórica teológica: el discurso de la Cartuja de Granada", en *Del logos al agapè: en torno al giro teológico de la fenomenología*, ed. por Manuel Porcel Moreno y Miguel Córdoba Salmerón (Granada: Facultad de Teología, 2020), 205-240.

65 Jon R. Snyder, *La estética del Barroco* (Madrid: Antonio Machado, 2014), 73-160.

66 Réau, *Iconografía*…, I (2), 442-443.

67 Cfr. VV.AA. *Rubens, el triunfo de la Eucaristía* (Madrid: Museo Nacional del Prado, 2014).

la Eucaristía, los cuatro Padres de la Iglesia latina junto con san Norberto, rodean a las figuras de santo Tomás de Aquino y de santa Clara de Asís, quien sostiene la custodia entre sus manos como personalidad central, con ser la fundadora de la orden que regenta el cenobio destinatario de los tapices. (Fig. 9)

Las apoteosis eucarísticas planteadas por Rubens ejercieron un influjo capital que fue captado en los dominios hispánicos por artistas de la talla de Bartolomé Esteban Murillo. De su mano, procedente de la Iglesia de Santa María la Blanca de Sevilla, en la Colección Faringdon de Oxfordshire un medio punto con *El triunfo de la Eucaristía*, fechado entre 1662 y 1665. Sobre la superficie de este lienzo, si bien se ve menguado el caos dinámico que caracteriza a las composiciones de Rubens, se mantiene la concepción iconográfica de una edulcorada personificación de la Iglesia que muestra al pueblo sencillo la Sagrada Forma sobre el cáliz. Junto a ella, un ángel despliega una filacteria con la cita joánica "In finem dilexit eos —Los amó hasta el extremo—". Otros ejemplos andaluces no menos destacables, como son los triunfos eucarísticos de Juan de Sevilla para la iglesia conventual del Corpus Christi de Granada (1662), o de Francisco de Herrera el Mozo para la Catedral de Sevilla (1655-1656), suman a la exaltación sacramental el encumbramiento doctrinal de la Inmaculada Concepción de María[68]. De esta forma, al asentimiento popular ante el misterio de la transubstanciación, se buscaba vincular la obligación de reverencia para con otro misterio de no menor complejidad teológica, como era el inmaculista.

En última instancia, cabe traer a colación el modo en que, de igual forma, el Concilio de Trento autorizó la continuidad de otros temas de raigambre medieval que, sin embargo, no llegaron a tener tanta repercusión como los triunfos o apoteosis durante la Edad Moderna. Uno de esos temas es el conocido como *Molino místico*, que Réau define como una "ilustración ingeniosa y al mismo tiempo pueril, del misterio de la Transubstanciación"[69]. En ella, el Tetramorfos vierte sacos de trigo a través de una tolva, a la par que abren las esclusas de cuatro acequias cuyas aguas hacen girar la rueda del molino. Así, la harina va cayendo hacia la parte inferior de la escena, donde aguardan los Padres de la Iglesia Latina para recogerla mediante un cáliz del que emerge la figura de Jesucristo y del que extraen, al mismo tiempo, las formas para distribuirlas entre los fieles. Con escasísimas variantes, su origen se rastrea en Francia en una mi-

68 Enrique Valdivieso González, *Francisco de Herrera el Mozo: entre Sevilla y Madrid* (Sevilla: Diputación Provincial, 2015), 54.

69 Réau, *Iconografía*…, I (2), 437-438.

niatura del tratado *Hortus deliciarum* del siglo XII o en los capiteles de la Magdalena de Vezelay[70], encontrando una mayor popularidad en frescos y vidrieras alemanes del siglo XV[71].

Por otra parte, algo de mayor predicamento ha tenido a través del tiempo y del espacio el tema del *Lagar místico*, en que Jesucristo ha desclavado los pies de la cruz para pisar la uva de un lagar sobre el que derrama la sangre de sus llagas, la cual es recogida por ángeles en cálices. Es de los pocos temas eucarísticos en que el pan no aparece y el protagonismo es exclusivo de la sangre. Su presencia es frecuente ya en mosaicos de las basílicas del románico francés, región en la que sigue gozando de plena vigencia en el siglo XVII, como demuestran las vidrieras que decoran el claustro de San Esteban del Monte en Sainte-Geneviève, fechadas en 1622[72]. Un tema derivado de este *Lagar místico* que puede aparecer de manera residual en el Barroco es el de la *Nutrición mística de san Agustín*, donde el santo de Hipona comulga directamente la sangre de Cristo desde la llaga del costado, como puede verse en un excepcional lienzo de esta temática conservado entre los fondos de los padres agustinos de Granada[73].

V. CONCLUSIONES

A punto de culminar el Concilio Vaticano II, el 3 de septiembre de 1965, el papa Pablo VI publicaba la encíclica *Mysterium Fidei*, sobre la doctrina y el culto eucarísticos. La gran novedad del documento fue que, contra lo que determinados sectores del cristianismo esperaban, no aportó ninguna novedad. El propio título de la encíclica viene a enfatizar las palabras de aclamación mantenidas por el *Novus Ordo* que suceden inmediatamente al rito de la consagración eucarística; el sacerdote, haciendo ostensión de la hostia sobre el cáliz, pronuncia las palabras: "Este es el misterio de nuestra fe", no un misterio más, sino el misterio por excelencia, el don inefable de la Eucaristía. Asimismo, el artículo sexto de la carta, se centra en exclusiva en recalcar la presencia real de Cristo en el sacramento por medio de la transubstanciación, para proceder a continuación a consolidar el mantenimiento y continuidad de los cultos eucarísticos asentados por la Iglesia a lo largo de los siglos.

70 Hugue Delautre y Jacqueline Gréal, "Architecture cosmique et mystique de la lumière", en *La Madeleine de Vézelay : Guide et plans* (Lyon: Editions Franciscaines, 1981), 27-29.

71 Réau, *Iconografía*…, I (2), 437-438.

72 Réau, *Iconografía*…, I (2), 438-440.

73 Antonio Calvo Castellón, "La vida de San Agustín en la pintura barroca granadina", en *Granada tolle, lege*, ed. por Francisco Javier Martínez Medina, (Granada: Agustinos Recoletos, 2009), 135-142.

Por supuesto, estas notas de continuidad no se han entendido por el pueblo fiel desde una mentalidad de innovación en las formas en que se efectúa la veneración y exaltación de la Eucaristía, sino que se ha preservado, de manera prácticamente irrenunciable y natural, la utilización de las artes como prolongación del misterio eucarístico que haga su vivencia más accesible y auténtica a los fieles. Los repertorios iconográficos consolidados desde la Baja Edad Media en respuesta a las disputas teológicas acrecentadas por las tesis de Berengario de Tours y, posteriormente, del protestantismo, apenas han variado. La razón probablemente estribe, como se ha visto, en la forma en que Hegel, Wittgenstein, Gadamer y Danto han profundizado en los entresijos de las artes.

La puesta de las artes plásticas al servicio del misterio eucarístico ha culminado por consolidar una serie de códigos de comunicación con los que se ha salvado el abismo entre la lógica natural humana y la lógica propia del ámbito religioso, tan enmarañada con frecuencia, cuando no insondable. Así, en torno al sacramento eucarístico se han ido generando y depurando toda una serie de signos con los que el fiel no solo encontraba un mecanismo para una mejor comprensión de lo inefable, sino una vía directa para experimentar el propio misterio en comunión con la tradición de la Iglesia. Pinturas, relieves y esculturas han hecho del pueblo cristiano un privilegiado testigo de milagros eucarísticos que le eran remotos en el tiempo y el espacio. Así, con los santos como testigos figurativos, la contemplación de estas escenas llegaba a suponer para aquellas generaciones lo que para las contemporáneas vislumbrar un acontecimiento a través de imágenes de televisión o de redes sociales.

Las artes, por tanto, entrañan el potencial de acercar, con credibilidad, al entendimiento de los entresijos más complejos de manera alegórica, o directamente de enfrentar al espectador cara a cara con la realidad del misterio que se revela en ellas. Por ello, entre las prefiguraciones veterotestamentarias y las alusiones cuasi jeroglíficas de molinos y lagares místicos, emergen con fuerza las representaciones apoteósicas que evocan permanentemente la intensidad emocional que se asocia a la espectacularidad de las efímeras liturgias eucarísticas. Solo de esta forma puede entenderse la necesidad de inmortalizar sobre un lienzo un elemento auxiliar, como es una custodia, eso sí elevada a la gloria del cielo y circundada por la Iglesia triunfante.

Cierto es que durante la Edad Moderna no faltaron los intentos por rebajar la contemplación del misterio a niveles más cotidianos y humanizados, por no decir mundanos. Las imágenes sagreras, aquellas esculturas que podían emplearse como sagrarios o custodias, constituyeron una adaptación de los relicarios antropomorfos de origen medieval a los usos eucarísticos. Rápidamente, el

juicio tridentino las censuró con contundencia, pues el resultado no era otro que la imposición del poder sugestivo y emotivo del icono sobre el poder del misterio; a fin de cuentas, para la veneración de los fieles era y sigue siendo más fácilmente comprensible la relación simbólica con la imagen figurativa que con un trozo de pan, por más que se sepa que este sea realmente Cristo y aquella una representación que lo revela. Ni siquiera en la actualidad, con un pueblo cristiano más formado, se han podido realizar concesiones en esta línea, como ha podido comprobarse en los últimos años con los usos sagreros de las esculturas de la *Madre de Hakuna*.

En definitiva, puede colegirse que el sacramento eucarístico posee por sí mismo la contundencia del misterio, pero no la fuerza para que este sea vivido de forma auténtica por el creyente. Dentro de los mecanismos de la lógica de la identificación que propician el *ver-como* el símbolo es realmente aquello que encarna, el misterio eucarístico necesita prolongarse a través de las artes: de las pinturas y esculturas, de los ornamentos y vasos, de los retablos y custodias, de las liturgias y las exaltaciones para que no solo lo inefable sea real, sino también su experiencia a través de todas aquellas creaciones culturales en que la vivencia —y solo la vivencia— sea potencialmente transubstanciable.

TABLA DE FIGURAS



Fig. 1. Domingo da Costa Silva, *Retablo Mayor de la Iglesia de Nossa Senhora da Pena*, Lisboa, 1715. Fuente: Norberto de Araújo, *Inventário de Lisboa*, 1956.



Fig. 2. Ugolino di Prete Ilario, *Reconocimiento del corporal de Bolsena*, Catedral de Orvieto, 1357-1364, fresco. Fotografía del autor.



Fig. 3. Jaume Serra (atrib.), *Retablo de Sigena* (detalle), 1367-1381, temple sobre tabla. Localización y fuente: Museo Nacional de Arte de Cataluña (MNAC).



Fig. 4. Diego de la Cruz, *Misa de san Gregorio*, 1475-1480, temple sobre tabla. Localización y fuente: MNAC.



Fig. 5. Juan de Juanes, *Salvador Eucarístico*, 1545-1550, óleo sobre tabla. Localización y fuente: Museo Nacional del Prado (MNP).



Fig. 6. Alonso Cano, *Cristo Eucarístico*, c.1655, óleo sobre tabla. Localización y fuente: Museo de Bellas Artes de Granada.



Fig. 7. Juan de Villegas, *Alegoría al Sagrado Corazón de Jesús y de la Eucaristía*, siglo XVIII, óleo sobre lienzo. Localización y fuente: Museo Soumaya, México.



Fig. 8. Francisco Díaz del Ribero, *Retablo Mayor de la Iglesia de San Pablo* (hoy de San Justo y Pastor), Granada, 1650-1665, madera sobredorada y policromada. Fotografía del autor.



Fig. 9. Pedro Pablo Rubens, *Los defensores de la Eucaristía*, h.1625, óleo sobre tabla. Localización y fuente: MNP.



Fig. 10. Francisco de Herrera el Mozo, *El Triunfo del Sacramento*, Catedral de Sevilla, 1655-1656, óleo sobre lienzo. Fuente: Laboratorio de Arte de la Universidad de Sevilla.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez García, F. J. *La actividad musical en Salamanca a través de la prensa local. 1900-1910.* Tesis doctoral. Salamanca, 2009.

Aquino, (Santo) Tomás. *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

Ávila, Ana. *El siglo del Renacimiento en España.* Madrid: Akal, 1998.

Belting, Hans. *Imagen y culto*. Madrid: Akal, 2009.

Blasio, Silvia. "Percorsi della pittura toscana nelle Marche del Cinque e Seicento". En *Marche e Toscana: terre di grandi maestri tra Quattro e Seicento*, editado por Silvia Blasio, 181-230. Pisa: Banca Toscana, 2007.

Calvo Castellón, Antonio. "La vida de San Agustín en la pintura barroca granadina". En *Granada tolle, lege*, editado por Francisco Javier Martínez Medina, 135-142. Granada: Agustinos Recoletos, 2009.

Castro, Sixto J. *Teología estética: fundamentos religiosos de la filosofía del arte*. Salamanca: San Esteban, 2017.

Córdoba Salmerón, Miguel. *La Teología cristiana a través del arte barroco*. Granada: Universidad-Facultad de Teología, 2019.

Córdoba Salmerón, Miguel. "El arte como retórica teológica: el discurso de la Cartuja de Granada". En *Del logos al agapè: en torno al giro teológico de la fenomenología*. Editado por Manuel Porcel Moreno y Miguel Córdoba Salmerón, 205-240. Granada: Facultad de Teología, 2020.

Córdoba Salmerón, Miguel. *Un secreto al descubierto: una lectura desde la espiritualidad ignaciana*. Córdoba: Tambriz, 2021.

Cruz, (San) Juan de la. *Subida del Monte Carmelo*. Madrid: San Pablo, 2007.

Danto, Arthur C. "The Artworld". *The Journal of Philosophy* 61, n.º 19 (1964): 571-584.

Danto, Arthur C. *La transfiguración del lugar común*. Barcelona: Paidós, 2002.

Danto, Arthur C. *Más allá de la caja Brillo: las artes visuales desde la perspectiva posthistórica*. Madrid: Akal, 2003.

Delautre, Hugue y Gréal, Jacqueline. "Architecture cosmique et mystique de la lumière". En *La Madeleine de Vézelay : Guide et plans*, 27-29. Lyon: Editions Franciscaines, 1981.

Denzinger, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia (Enchiridion Symbolorum)*. Barcelona: Herder, 196.

Díaz Gómez, José Antonio. "Un debate ilustrado sobre el Corazón en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771)". *Quiroga* 9 (2016): 50-63

Doménech, Fernando Benito. *Joan de Joanes: una visión del artista y su obra* (Valencia: Museo de Bellas Artes, 2000.

Espinós Díaz, Adela. *Líneas maestras: Dibujos del Museo de Bellas Artes de Valencia* (Burgos: Caja de Ahorros, 2010.

Gadamer, Hans-Georg. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1991.

García Mendoza, Adalberto. *Museo Nacional del Virreinato Tepotzotlán*. Tepotzotlán: Museo Nacional del Virreinato, 2015.

Garrido Sanz, Alfonso. "Realismo y simbolismo eucarístico agustiniano". *Estudio Agustiniano* 14, nº. 3 (1979): 521-540.

González García, Juan Luis. *Imágenes sagradas y predicación visual en el Siglo de Oro*. Madrid: Akal, 2015.

Hegel, G.W.F. *Lecciones de Estética*. Barcelona: Península, 1991.

Heidegger, Martin. *El origen de la obra de arte*. Madrid: La Oficina, 2016.

Jesús, (Santa) Teresa de. *El libro de la vida*. Norderstedt: Culturea, 2023.

Lazzarini, Andrea. *Il miracolo di Bolsena: testimonianze e documenti dei secc. XIII e XIV*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1952.

López-Guadalupe Muñoz, Juan Jesús. *La Nueva Jerusalén desprendida de las esferas: el Retablo Mayor de la Basílica de San Juan de Dios de Granada*. Granada: Comares, 2020.

McCracken, George E. *Early Medieval Theology*. Londres: Westminster John Knox Press, 1956.

Morán Martín, Remedios. "Representaciones religiosas: aspectos jurídicos de la festividad del Corpus Christi (siglos XIII-XVIII)". En *La fiesta del Corpus Christi*, editado por Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil, 67-90. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

Nieuwenhove, Rik. *An Introduction to Medieval Theology*. Cambridge: University Press, 2012.

Paolucci, Antonio. "Luca Signorelli". En *I Protagonisti dell'Arte Italiana: Pittori del Rinascimento*, 420-434. Florencia: Scala, 2004.

Pinto Crespo, Virgilio. "La actitud de la Inquisición ante la iconografía religiosa: tres ejemplos de su actuación (1571-1665)". *Hispania Sacra* 31, n.º 61-64 (1978-1979): 285-322

Piñero, Ricardo. "Estética y ascética: el espíritu y las virtudes". *Cauriensia* 17 (2022): 373-402.

Réau, Louis. *Iconografía del arte cristiano*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2008.

Rodríguez Barral, Paulino. *La imagen del judío en la España medieval*. Barcelona: Univeritat Autònoma, 2008.

Rubin, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambidge: University Press, 1992.

Sánchez-Mesa Martín, Domingo. "El retablo barroco como máquina y espectáculo: Díaz del Ribero y la iglesia de los jesuitas de Granada". En *Los clasicismos en el arte español*, 273-282. Madrid: UNED, 1994.

Silva, Pilar. "El Bosco. Tríptico de la Adoración de los Magos". En *El Bosco: La exposición del V Centenario* [catálogo]. Madrid: Museo Nacional del Prado, 2016.

Snyder, Jon R. *La estética del Barroco*. Madrid: Antonio Machado, 2014.

Surh, Dominique Nicole. *Corpus Christi and The Capella del Corpotale at Orvieto*. Virginia: University Press, 2000.

Tonini, Luigi. *Guida del forestiere nella Città di Rimini*. Rimini: Malvolti ed Ercolani, 1864.

Unia, Flavio. *Paolo Uccello: Maestro solitario*. Zanica: Soldiershop, 2016.

Valdivieso González, Enrique. "La pintura eucarística en el Barroco sevillano". *Isidorianum* 3 (1993): 151-152.

Valdivieso González, Enrique. *Francisco de Herrera el Mozo: entre Sevilla y Madrid*. Sevilla: Diputación Provincial, 2015,

Vallecillo Teodoro, Miguel Ángel. "Principales características del retablo alto-alentejano (s. XVII y XVIII)". *Revista de estudios extremeños* 62, n.º 2 (2006): 891-918.

Vecchi, Pierluigi De y Cerchiari, Elda. *I tempi dell'arte*. Milán: Bompiani, 1999.

VV.AA. *Catàleg de la col·lecció del gòtic. Museu Nacional d'Art de Catalunya*. Barcelona: MNAC, 2012.

VV.AA. *Rubens, el triunfo de la Eucaristía*. Madrid: Museo Nacional del Prado, 2014.

Wiesheipl, J.A. *Tommaso D'Aquino: Vita, pensiero, opere*. Milán: Jaca Book, 2016.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosphical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 2001.
Wright, A.D. "The altarpiece in Catholic Europe: post-Tridentine transformations". En *The Altarpiece in the Rennaisance*, editado por Peter Humphrey y Martin Kemp, 243-260. Cambridge: University Press, 1990.
Yuan, María Sol. "Sobre la noción de interpretación en el "ver-como" de Ludwig Wittgenstein". *Ideas y valores* 71, n.º 179 (2022): 161-180.

José Antonio Díaz Gómez
Departamento de Historia del Arte
Universidad de Granada
Campus Universitario Cartuja
C/ Prof. Clavera, s/n
18011 Granada (España)
https://orcid.org/0000-0002-1910-2731

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 997-1018, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.997

EL CARMELITA JUAN DE LAS RUELAS Y SU OBRA SOBRE LA BELLEZA CORPORAL DE LA VIRGEN (1621)*

THE CARMELITE JUAN DE LAS RUELAS AND HIS WORK ON THE BODILY BEAUTY OF THE VIRGIN (1621)

HENAR PIZARRO LLORENTE
Universidad Pontificia Comillas

Recibido: 06/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

El libro titulado *Hermosura corporal, de la madre de Dios* escrito por Juan de las Ruelas, carmelita sevillano, tuvo un dilatado proceso desde que el autor inició su escritura hasta la publicación en 1621. Ha sido necesario abordar la correcta identificación del autor, así como la clarificación de la intención de una obra que se fue gestando en el contexto de la polémica inmaculista, cuyo epicentro tuvo lugar en Sevilla entre 1615 y 1617. Así mismo, las divisiones existentes en la Casa Grande carmelitana tampoco favorecieron un clima propicio para que la obra, sometida a diversas revisiones, viese la luz. Sin pretender ser un tratado de arte, puesto que el objetivo era sustentar una imagen

* Este trabajo es resultado de investigación realizada en el proyecto de I+D+i de Generación de Conocimiento titulado "Autoficción y egodocumentos en el Siglo de Oro" (Acrónimo: EGO. Referencia: PID2023-146789NB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación, el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y cofinanciado por la Unión Europea.

real de la Virgen, el tema abordado tuvo interés para los jóvenes pintores que se formaban en el taller de Francisco Pacheco, puesto que se había generado un modelo que estuvo relacionado con uno de los primeros encargos recibidos por Diego Velázquez.

Palabras clave: Duque de Béjar, Inmaculada Concepción, marquesa de Ayamonte, Diego Velázquez.

ABSTRACT

The book entitled *Hermosura corporal, de la madre de Dios* written by Juan de las Ruelas, a Carmelite from Seville, had a long process from the moment the author began writing it until its publication in 1621. It has been necessary to address the correct identification of the author, as well as the clarification of the intention of a work that was developed in the context of the Immaculate Controversy, whose epicenter took place in Seville between 1615 and 1617. Likewise, the existing divisions in The Carmelite Great House also did not favor a favorable climate for the work, subjected to various revisions, to see the light. Without pretending to be an art treatise, since the objective was to support a real image of the Virgin, the topic addressed was of interest to the young painters who were training in Francisco Pacheco's workshop, since a model had been generated which was related to one of the first commissions received by Diego Velázquez.

Keywords: Duke of Béjar, Immaculate Conception, Marchioness of Ayamonte, Diego Velázquez

I. INTRODUCCIÓN

La obra *Hermosura corporal, de la madre de Dios*, escrita por fray Juan de las Ruelas y Córdoba, perteneciente a la Orden de Nuestra Señora del Carmen, fue impresa en Sevilla, por Diego Pérez, en 1621, y elaborada en plena convulsión de la polémica inmaculista[1]. El autor, que ocupaba el cargo de definidor de la carmelita provincia de Andalucía, fue plasmando su interés por esta cuestión de forma paralela a los acontecimientos vividos en la ciudad, verdadero

1 Para la realización de este trabajo, hemos usado la edición digitalizada por Google Books sobre un ejemplar de la biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, ex-libris ms. de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de Madrid en portada, accesible en el siguiente enlace: https://books.google.com.ar/books?id=v441oDZ8LIEC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false

epicentro de las controversias en torno a la preservación de toda mancha de pecado en la Virgen, pero también con la nueva valoración del cuerpo en el contexto de los debates teológicos entre católicos y protestantes. La necesidad de persuadir como elemento esencial de la evangelización conllevó que la retórica se emplease en la exaltación de los sentidos, tanto a través de la proliferación de escritos piadosos o del auge de géneros como la hagiografía y la recreación a través de la oralidad de los predicadores, como también, y de manera principal, mediante el uso de las imágenes plásticas, lo que favoreció la formación de una nueva conciencia del cuerpo y de su representación. El discurso verbal y figurativo del cuerpo se convirtió en un elemento esencial para la propagación de la fe, por lo que en la celebración de la tercera etapa del Concilio de Trento se establecieron unas normas para evitar los errores y se favoreció la proliferación de nuevos géneros y estilos de pintura que conllevaron una clara ruptura con las formas estéticas del humanismo renacentista y el manierismo para adentrarse en el orden barroco. Así mismo, estas representaciones de Dios, de la Virgen o de los santos se concebían principalmente como un medio para la evangelización de los analfabetos y de fomento de la devoción[2]. La belleza del cuerpo era una manifestación de la espiritualidad interior, de modelos ideales de vida moral y cristiana. En consecuencia, las representaciones de Cristo y de la Virgen permitían acercarse a los ideales de belleza en consonancia con su condición. La imagen de sus cuerpos habían de ser perfectas en sus proporciones, color, etc., al no sufrir las distorsiones que provocaba el pecado en el género humano. De esta manera, se inició un proceso que proporcionó una valoración del cuerpo diferente, cuya representación se fue ajustando a las necesidades de la espiritualidad postridentina. La condición moral interior se reflejaba inexorablemente en el cuerpo material, cuya imagen debía entenderse y apreciarse dentro del contexto de la experiencia mística, que buscaba, a través de los sentidos, la identificación del espectador con la figura observada. Sin duda, la belleza en la representación y su iconografía facilitaron la extensión popular de las devociones[3].

2 Concilio de Trento. Sesión XXV, 04-12-1563; Alberto J. Álvarez Calero, "El antiguo convento Casa Grande del Carmen de Sevilla crisol de Hermandades y Cofradías hasta el siglo XIX", *Isidorianum*, 20 (2011): 154-155.

3 La bibliografía existente sobre estos aspectos es muy abundante, por lo que nos limitaremos a referir algunos estudios que abordan estas cuestiones desde diferentes puntos de vista y relacionados con el tema tratado específicamente en este trabajo: Aurora Egido, "'Como de dibujo a la verdad' Santa Teresa representada por ella misma en el *Libro de la vida*", en *Encrucijada de la palabra y la imagen simbólicas. Estudios de emblemática,* ed. Blanca Ballester Morell, Antonio Bernat Vistarini y John T. Cull (Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 2017), 6-13; Antoine Roullet, *Corps et pénitence. Les carmélites déchaussées espagnoles (ca. 1560-ca.1640)* (Madrid: Casa de Velázquez, 2015), 59-101; Jaime Humberto Borja Gómez, "El discurso visual del cuerpo barroco neogranadino", *Desde el jardín de Freud-Revista de Psicoanálisis* (2002): 168-181; Miguel Córdoba Salmerón, Salvador Gallego Aranda (pr.), *La teología cristiana a través*

II ¿JUAN DE RUELAS/ROELAS O JOHANES/JACQUES DE ROELAS?

Las escasas noticias que tenemos sobre la actividad de este autor carmelita vienen a enmarañarse con las referencias existentes sobre la biografía del pintor de origen flamenco Johanes/Jacques de Roelas o Juan de Roelas/Ruelas. La similitud en el nombre del artista, nacido en Sevilla hacia 1570, hijo de otro pintor flamenco homónimo, con el carmelita autor de la obra que nos ocupa ha generado cierta mezcolanza entre sus datos biográficos. Esta cuestión fue tratada en un breve trabajo por la profesora María Antonia Fernández del Hoyo[4]. Ciertamente, su objetivo era arrojar luz sobre el pintor Juan de Ruelas, a quien otorga un protagonismo significativo en la evolución de la pintura sevillana hacia formas naturalistas y más barrocas que las elaboradas por Francisco Pacheco. Concluía que el artista fue natural y vecino de Sevilla, pero que sus progenitores fueron flamencos, llamándose el padre igual que el hijo y dedicado al mismo oficio, lo que hacía aún más confusa la identificación. Igualmente, ambos se trasladaron a Valladolid, donde residieron a partir de 1594, produciéndose su regreso a Sevilla en los primeros años de la nueva centuria[5].

Si atendemos a las fuentes carmelitanas, Juan de las Ruelas y Córdoba nació en Sevilla en 1561[6]. Si bien el dato referido a la ciudad de nacimiento consta en el propio libro dedicado a la belleza corporal de la Virgen, otros autores situaron

del arte barroco (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2019); María Josefa Parejo Delgado, "La iconografía de la Inmaculada Concepción en las parroquias sevillanas", *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*: actas del simposium, 1/4-IX-2005, coord. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (Madrid: Ediciones Escurialenses, 2005), vol. 2, 967; Pablo González Tornel, *Ver es creer. La Inmaculada Concepción y España en el siglo XVII* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2021).

4 "Juan de Roelas pintor flamenco", *Boletín del Museo Nacional de Escultura* 4 (2000): 25-28.

5 Enrique Valdivieso González, "Hermosura del cuerpo y belleza del alma. Observaciones sobre la obra pictórica de Alonso Cano", *Cuadernos de Arte* 32 (2001): 125-137; https://historia-hispanica.rah.es/biografias/39676-juan-de-roelas: "las primeras noticias suyas aparecen en Valladolid en 1597, donde trabajaba al servicio del duque de Lerma. Antes debió de haberse formado como pintor en su patria y también es posible que estuviese algunos años en Italia, concretamente en Venecia, ya que en sus pinturas se constatan numerosas referencias artísticas procedentes de dicha ciudad. En 1603 ya debía de haber recibido órdenes sacerdotales, puesto que en dicho año aparece ejerciendo como capellán en la Colegiata de Olivares (Sevilla); en 1604 ya trabajaba en Sevilla como pintor y a partir de 1606 figura como capellán en la iglesia del Salvador de dicha ciudad. Desde estas fechas emprendió una brillante carrera como artista que le llevó a acaparar los principales encargos pictóricos que se realizaban en Sevilla. En 1616, Roelas se trasladó a Madrid, donde aspiró a obtener el nombramiento de pintor del Rey, al tiempo que también ejerció como capellán. Sin embargo, no obtuvo el nombramiento al que aspiraba y, pasados varios años, desanimado, optó por regresar en 1621 a su antigua capellanía en Olivares, donde permaneció hasta el año de su fallecimiento"; Rafael Japón Franco, "Juan de Roelas, pintor (h. 1570-1625)", *Identidad e Imagen en la Andalucía moderna:* https://www2.ual.es/ideimand/juan-de-roelas-pintor-h-1570-1625/ (consultado el 8 de febrero de 2025).

6 Balbino Velasco Bayón, *Diccionario biográfico del Carmelo ibérico*, ed. Henar Pizarro Llorente (Roma: Edizioni Carmelitane, 2020), 568-569.

su venida al mundo en Osuna, donde residió en su etapa de formación[7]. No menor ha sido la discrepancia sobre su origen familiar, aunque todos los estudiosos que se han ocupado de este escritor coinciden en señalar que provenía de noble estirpe. Algunos autores, como Ceán Bermúdez en su *Diccionario* o el conde de la Viñaza en las *Adiciones* al mismo, refiriéndose a la familia del pintor, le declararon hijo de Pedro de las Ruelas, general de armada, que falleció en 1566, y su esposa doña María de Guzmán, quienes tuvieron además otra hija, doña Mencía de Zúñiga[8]. Si, como hemos referido, este dato no se corresponde con el origen familiar del artista, tampoco fue esta rama familiar la originaria del carmelita. Ciertamente, los distintos linajes de los Roelas/Ruelas contaban entre sus integrantes con Diego López de las Ruelas, Veinticuatro de Sevilla, con Pedro de las Ruelas y Mexía, Caballero de la orden de Alcántara y gentilhombre de boca de Felipe II, y con el citado Pedro de Ruelas y Hernández, capitán general de la armada de averías a Indias, entre otros destacados miembros de la estirpe, en la que se repiten los nombres de Pedro y Juan con frecuencia. Además, sus componentes fueron probando su nobleza en diversas instituciones en la segunda mitad del siglo XVI. Sin embargo, solo aparece una rama del clan que enlace con el apellido Córdoba. Una hija de Diego López de las Ruelas, Beatriz Melgarejo y de las Roelas, se casó en Sevilla con Francisco Fernández de Córdoba, noveno Señor de Guadalcázar[9].

Juan de las Ruelas y Córdoba profesó como carmelita en el convento de Sevilla en 1578. Estudió en la Universidad de Osuna, desde octubre de 1584 hasta junio de 1585, dos cursos de Teología Escolástica y Positiva. El 5 de noviembre de 1591 se graduó de bachiller en Artes y Filosofía en la Universidad de Sevilla, y el 17 de noviembre del mismo año de bachiller en Teología. Finalizado su periodo de formación, fue prior en distintos conventos y estuvo estrechamente vinculado al colegio de San Alberto. Precisamente, siendo prior en Osuna, se doctoró en Teología en dicha universidad en 1594. En esta condición figuraba cuando se produjo la visita del general de la orden, Juan Esteban Chizzola, a dicho centro educativo al año siguiente. Pocos más datos han transcendido sobre su vida, salvo sus elecciones como definidor y provincial de los carmelitas de Andalucía. Este episodio estuvo acompañado por la polémica, puesto que tuvo lugar un doble (o cismático) capítulo provincial de 1614 en el

7 Miguel Rodríguez Carretero, *Epytome historial de los carmelitas de Andalucía y Murcia*. Ed. de Ismael Martínez Carretero, del ms. 18118 de la BNE (Sevilla: GRAFISUR, 2000), 271.

8 https://ceanbermudez.es/wiki/Roelas,_Juan_de; https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.do?id=578046, 321 (consultado el 1 de febrero de 2025).

9 Endika y Garikoitz de Mogrobejo*, Diccionario hispanoamericano de heráldica, onomástica y genealogía* (Bilbao: Mogrobejo-Zabala,1998), vol. LXXXVII, 470-471.

que resultó elegido como provincial, frente a otro capítulo que designó a Diego de Miranda. A pesar de esta fractura, Ruelas no descuidó sus obligaciones, puesto que estuvo presente y predicó en el acto fundacional del convento de Villalba del Alcor en calidad de prior del convento de Sevilla[10].

El autor dedicó su libro sobre la belleza corporal de la Virgen a doña Leonor Ana de Zúñiga y Sotomayor, marquesa de Ayamonte[11]. La dedicatoria desentrañaba el origen del impulso que había motivado que Ruelas dedicase largos años a la composición de la obra. Aseguraba que su necesidad de hallar mayor paciencia le llevó a leer el Libro de Job, lectura de la que obtuvo grandes enseñanzas. Quedó maravillado de que constasen los nombres de las cuarenta y tres hijas del santo, a las que se consideraba especialmente hermosas, cualidad que era significativamente destacada. Esta cuestión llamó su atención, así como que cada vez que aparecía en las Sagradas Escrituras una mujer bella era subrayada esta condición. De manera que:

> "De aquí tome motiuo para dudar, porque el Eſpiritu Sancto por ſus eſcritores y coroniſtas, no trató de la hermoſura de la Virgen Santiſsima Madre de Dios, ſiendo muy mas auentajada que la de las hijas de Iob, y muy mas para hazer memoria, que todas las demás que quenta".

Tras comprobar que, si bien algunos santos habían hablado de la gracia y agradable parecer de la Virgen, no se había realizado un tratado particular sobre este tema, se determinó a componerlo. Aseguraba que la elección de doña Leonor Ana era la más adecuada para amparar y defender el libro, puesto que versaba sobre hermosura con virtud, cualidades que adornaban a la marquesa, gran protectora de todas las órdenes religiosas, y especialmente de los carmelitas, a quienes honraba en albergar los capítulos provinciales y en muchas mercedes y beneficios. Afirmaba que era digna hija de su padre, el duque de Béjar, a quien el autor conoció y trató, especialmente con motivo de su actividad como visitador del convento de Gibraleón, y quien siempre le ofreció su favor y protección. En este sentido, el provincial Diego Gutiérrez confirmó al duque el patronato sobre la provincia carmelita de Andalucía, concedido en Roma el 19 de enero de 1601 por Domenico Pinelli, cardenal obispo de Ostia y protector de la Orden

10 Balbino Velasco Bayón, *Historia del Carmelo español* (Roma. Institutum Carmelitanum, 1994), III, 390, 395, 401-402, 602; Rodríguez Carretero, *Epytome historial*, 271; Pedro J. Godoy Domínguez, *Hijas de Trento. El Monasterio de San Juan Bautista de Villalba del Alcor (1618-1810): la vida en el primer convento español de carmelitas recoletas durante el Antiguo Régimen* (Roma: Edizioni Carmelitane, 2019), 91, 92 y 97.

11 Sobre el origen del título, véase, María Vicens Hualde, "El nacimiento de una Casa de segundogenitura: el marquesado de Villamanrique", *Tiempos modernos* 35 (2017/2): 118-150.

Carmelita. Del mismo modo, también se sentía obligado con el marqués de Ayamonte, cuyo apellido Córdoba, compartido por el carmelita, era resaltado por Ruelas de manera significativa, y a quien deseaba que se consolidase la sucesión a su Casa[12].

Del mismo modo, el prólogo al lector reflejaba igualmente el objetivo del autor, quien manifestaba que había iniciado la escritura de la obra en 1598 y había empleado diez años en finalizar el tratado. Aseguraba que, cuando inició su trabajo, no encontró precedentes sobre la temática abordada, pero que, según fueron pasando los años, algunos autores habían tomado interés:

> "Barradas ſobre los Euangelios , Viegas en el conmento del Apocalipti, Abrego ſobre el Cantico de la Magnificat, Granado en el tratado q hizo de la Concecion: eſtos doctores è viſto deſpues de tener hecha mi obra, y no me a dado poco gusto, el ver ayan hombres tán graues tratado eſta materia, auq no exprofeſo, ſeñal cierta q nos a mouido a todos Dios a tratar de ſu Satiſsima Madre, y como en eſtos tiempos ſe a dicho tanto de la hermofura de fu alma, defendiendola de la fealdad del pecado Original, me a parecido muy a propoſito el tratar yo y los demás dela hermofura de fu cuerpo".

La alusión a la polémica inmaculista se acompañaba del pesar generado por las tensiones habidas en su entorno. Así, Ruelas advertía a los lectores que, si alguno encontrase en otra obra algo semejante a lo contenido en su tratado, era un hurto a su labor, motivado porque él dejó leer su libro a un predicador famoso y este, bien por descuido o porque se lo dejó leer a otros, había deparado que algún otro autor imitó su estilo. No obstante, no pudo emular la originalidad del argumento. Aseguraba que, como el rey dio licencia de impresión en 1616, ya no pudo modificar los contenidos ni aprovechar lo que escribieron los demás autores. Así pues, se presentaba como víctima de una treta[13]. También reflejaba

12 En torno a Francisco Diego Zúñiga de Sotomayor y Mendoza, caballero del Toisón de Oro, duque de Béjar, entre otros títulos que ostentaba, y su cercanía a los carmelitas, véase, Rafael M. Pérez García, "Espirituales, cortes señoriales y linajes nobiliarios. Construcción y desarrollo de climas sacro-espirituales de referencia social en la Andalucía de los siglos XVI y XVII", *Historia y Genealogía* 1 (2011), 145-146; https://historia-hispanica.rah.es/biografias/26421-francisco-diego-lopez-de-zuniga-sotomayor-y-de-mendoza.; Sobre los vínculos entre las Casas de Béjar y Ayamonte: Jesús Ponce Cárdenas, "El ciclo a los Marqueses de Ayamonte: laus naturae y panegírico nobiliario en la poesía de Góngora", *XII Jornadas de Historia de Ayamonte*, aut. Enrique R. Arroyo Berrones (Ayuntamiento de Ayamonte, 2008), 106-132.

13 El auge de los tratados sobre la Inmaculada Concepción entre los carmelitas sevillanos fue especialmente importante en Sevilla. En el propio convento carmelita convivía con Ruelas el mariólogo Alonso Sobrino. Entre sus obras, se consigna un *Tratado de la Inmaculada Concepción de la Virgen María Nuestra Señora*, publicado en Sevilla en 1615, y una *Carta a los prelados en nombre de la Religión del Carmen*, para que pidiesen al papa la declaración en el Artículo de la Concepción, publicada en Málaga en 1616. Así mismo, encontramos a Francisco Espinosa, autor de un sermón sobre la Concepción Inmaculada.

su metodología de trabajo, puesto que había utilizado y recogido los textos en latín de la Sagrada Escritura, autoridades de santos, sentencias de filósofos y versos de poetas como fuentes de autoridad. Sin embargo, facilitaba la comprensión para aquellos lectores que no dominasen el latín traduciendo las citas a lengua romance y poniendo señales en el texto a través de paréntesis para que se pudiesen ignorar y la lectura, que no se vería interrumpida, resultase más agradable. Prometía acometer un segundo tomo con brevedad, condicionado a la buena acogida de la obra que presentaba, que tratase sobre la hermosura del alma de la Virgen, que había de servir como instrumento para la predicación. Suponía que esta segunda parte sería más larga por ocuparse de materia más difusa, pero le parecía más significativa esta obra inicial por tratarse de la primera y única que abordaba la cuestión de la belleza corporal. Igualmente, asumía que posteriormente otros autores contribuirían a mejorar y perfeccionar este escrito pionero. Ruelas nunca publicó el segundo tomo anunciado y tampoco su escrito era tan original como presumía, puesto que el tema ya había sido ampliamente tratado por otros autores[14].

En este sentido, la polémica en torno a la Inmaculada Concepción alcanzó en Sevilla mayor significación que en otras ciudades y fue muy popularizada en las artes plásticas, como demuestran los cuadros sobre esta temática ejecutados por los jóvenes pintores sevillanos que se formaban en el taller de Pacheco, así como los más de ochenta impresos que se publicaron entre 1615 y 1617 en torno a esta temática. Referido a esta cuestión, también hemos de tener presente el absoluto control que el arzobispo Pedro Vaca de Castro y Quiñones tuvo sobre el ámbito librario hispalense desde que tomase posesión de la sede en 1610, así como su implicación directa en los acontecimientos que tuvieron lugar en la ciudad, la problemática desatada y los bandos conformados. En 1615, el canónigo Mateo Vázquez de Leca, arcediano de Carmona, y Bernardo de Toro fueron comisionados para acudir a la corte de Felipe III, y obtenido su respaldo, se les

Fue sometido a proceso por el provincial de Andalucía, Bohórquez, que escribió en 1606 a Enrique Silvio, general de la orden aludiendo a un "Processus contra Franciscum Espinosa formatus anno 1606 de vita et pessimis moribus" (Velasco Bayón, *Historia del Carmelo español*, III, 464, 479, 533; Pablo Garrido, *La Virgen de la fe. Doctrina y piedad mariana entre los carmelitas españoles de los siglos XVI y XVII* (Roma, Institutum Carmelitanum, 1999), 371-379; Juan de Jesús María, *Los carmelitas de Andalucía y la Inmaculada Concepción, Siglos XVI y XVII* (Córdoba: 2006), 67-71.

14 Juan Leal, "La imagen corporal de la Santísima Virgen en la literatura antigua cristiana", *Estudios Eclesiásticos* 25 (1951): 475-508; Fernando Baños Vallejo, "Belleza y virtud en las "vidas de María" castellanas", *Medievalia* 18/2 (2015): 43-63; Suzanne Stratton, *La Inmaculada Concepción en el arte español* (Madrid: FUE, 1989), capítulo I; María Jesús Sanz, "El problema de la Inmaculada Concepción en la segunda década del siglo XVII. Festejos y máscaras: el papel de los plateros", *Laboratorio de arte* 8 (1995): 73-101; Parejo Delgado, "La iconografía de la Inmaculada Concepción…", 967-968.

diputaba para que fueran a la sede pontificia con la misión de alcanzar la definición del dogma de la Inmaculada Concepción. La alianza inmaculista entre franciscanos y jesuitas, a los que se sumaron las aportaciones de carmelitas y mercedarios, propició que los dominicos se vieron expulsados del ámbito editorial a pesar del importante número de conventos en la ciudad y de su relevante influjo. Este asunto se dirimió a través de la conformación de unas juntas de prelados y teólogos en la corte, proyecto impulsado por sor Margarita de la Cruz desde las Descalzas Reales, que se desarrollaron entre 1616 y 1619. En la segunda, mantenida entre diciembre de 1617 y enero de 1618, tomó parte el carmelita Francisco de Jesús Jódar como integrante del grupo inmaculista[15]. Las tensiones fueron creciendo, puesto que el nuncio Antonio Caetani apeló a lo establecido por el Concilio de Trento y apoyó la tesis maculista defendida por los dominicos. El rechazo al dictamen del arzobispo hispalense se materializó en su negativa a publicar el breve que prohibía todo acto en honor a la Inmaculada. Si bien se sucedieron tres años de gestiones diplomáticas, con un ambiente progresivamente favorable por parte del rey al inmaculismo, el papa Paulo V otorgaba finalmente un breve por el que se prohibía que se produjeran expresiones publicas contra la Inmaculada Concepción de la Virgen María, dando lugar a grandes fiestas en Sevilla[16].

15 Velasco Bayón, Diccionario, 333-334.

16 En torno a estas cuestiones, véase Aurora Domínguez Guzmán, "Algunas lecturas curiosas en la Sevilla del siglo XVII", *Archivo hispalense* 67 (1984): 82; José Domínguez y Antonio Sánchez-Jiménez, "El mundo del libro a través de las relaciones clientelares en la Sevilla de entresiglos (1582-1621)", *RILCE. Revista de Filología hispánica* 25.2 (2009): 256-318 268-270; María Jesús Sanz, "El problema de la Inmaculada Concepción…", 77-78; José Martínez Millán, "Las controversias sobre la Inmaculada Concepción. Surgimiento de la polémia (1613)", *La monarquía de Felipe III: La Casa del Rey*, dirs. José Martínez Millán y Maria Antonietta Visceglia (Madrid: Fundación Mapfre, 2008) I, 220-226; José Antonio Peinado Guzmán, "La monarquía española y el dogma de la Inmaculada Concepción: fervor, diplomacia y gestiones a favor de su proclamación en la Edad Moderna", *Chronica Nova*, 40 (2014): 247-276; Francisco Javier Martínez Medina, "La Inmaculada Concepción en los Libros Plúmbeos de Granada: su influjo en el catolicismo contrarreformista", *Magallánica: revista de historia moderna* 5 (2016), 6-47; Ídem, "La Real Junta de la Inmaculada de 1617 y los libros plúmbeos. Religiosidad popular y monárquica en la Andalucía barroca", *Proyección: Teología y mundo actual* 266 (2017): 311-330; José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini, (eds.): *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica* (Madrid: FCE, Red Columnaria, 2019); Víctor Mínguez Cornelles, "Pietas Austriaca y política mariana. Del Rosario a la Inmaculada", *La Vergine contesa: Roma, l'Immacolata Concezione e l'universalismo della Monarchia Cattolica (secc. XVII-XIX)*, coord. por Manfredi Merluzzi, Gaetano Sabatini, (Flavia Tudini, 2022), 105-124.

III. EL DILATADO PROCESO HASTA LA PUBLICACIÓN

Sin duda, todas estas tensiones y acontecimientos influyeron en que, cuando el libro vio la luz, llevaba más de una década terminado[17]. Esta cuestión se puso de manifiesto en la Aprobación realizada por el maestro Alonso de Bohórquez, definidor de la provincia de Andalucía y Lector de Prima del Colegio de San Alberto, que fue fechada el 10 de abril de 1606. Comisionado para cumplir con este cometido por el provincial Fernando Suárez, Bohórquez aseguraba no haber hallado nada tras su lectura que contraviniese la fe católica ni las buenas costumbres. La obra le merecía una opinión muy favorable y entendía que sería de especial agrado para los devotos de la Virgen[18]. Así mismo, conviene señalar que la siguiente aprobación, realizada por el maestro fray Baltasar Valdés, residente en el convento carmelitano de Sevilla, se dató siete años después, el 15 de febrero de 1613, siendo el provincial fray Pedro de Carranza, consultor y calificador del Santo Oficio, quien dispuso que se hiciese esta nueva Aprobación. La causa de esta dilación fue expuesta por el autor en la dedicatoria a la marquesa de Ayamonte y viene a suponer un reflejo del tenso ambiente existente:

> "Auiendo pues de ſalir a luz, temi no ſe anegaſe mi trabajo en vn diluuio de tantas lenguas, y peligraſe mi libro en el golfo de tan profundos entedimientos, como nueſtros dorados ſiglos lleuan; ſuſpendi algunos años el comunicarlo a el ſiglo, entreteniendome en meditarlo, leerlo, y de nueuo paſſarlo, y no fiandome de mi ingenio, trabajo, y eſtudio, lo fie de hombres doctos, curioſos, deuotos, y leidos, a quien parecio era juſto el tratar de imprimirlo".

El juicio del maestro Valdés no difería del emitido por su antecesor, resaltando la erudición del autor y su doctrina, que consideraba de mucha importancia para aficionar los ánimos de los fieles a la devoción de la Madre de Dios. Al día siguiente, firmaba su Aprobación el maestro fray Luis Velázquez de Godoy, catedrático de Osuna, quien significaba que el autor alcanzaba sus objetivos mediante la doctrina moral para instrucción de las conciencias y movía con la piedad la devoción a la Virgen. No obstante, el proceso para la publicación del libro se volvía a demorar durante tres años. Ciertamente, no debió de ser un tema menor el doble capítulo provincial celebrado en 1614. La llegada de una serie de comunicaciones contradictorias entre la concesión del capítulo general de un

17 Daba noticia del ejemplar conservado en la Biblioteca Capitular Colombina hispalense José Hernández Díaz, "Fuentes de la iconografía mariana", *Archivo Hispalense* 5 (1944): 281-282; Aurora Domínguez Guzmán, "Algunas lecturas curiosas... ", 90.

18 Velasco Bayón, *Diccionario biográfico*…, 105-106; Ídem, *Historia del Carmelo español*, III, 395-396; Rodríguez Carretero, *Epytome historial*, 133, 205, 215, 217, 220, 242-244, 459, 481.

año más de mandato al provincial ejerciente, Pedro de Carranza, y la orden recibida por Juan de Bohórquez por parte del General de presidir y convocar capítulo en el convento de Gibraleón para elegir un nuevo provincial, provocó que el provincial en ejercicio recurriese al nuncio Antonio Caetani, quien determinó que el capítulo había de ponerse a disposición del arzobispo de Sevilla, quien a su vez dispuso que se celebrase en el convento de dicha ciudad bajo la presidencia de su provisor. De los cincuenta y nueve vocales, cincuenta acudieron a esta convocatoria y eligieron como provincial a Juan de las Ruelas, mientras que los nueve restantes se reunieron en Gibraleón y procedieron a celebrar el capítulo provincial de forma paralela, siendo declarados en rebeldía todos aquellos que siendo convocados por mandato del general no habían acudido y se habían reunido en Sevilla sin autoridad legítima de la cabeza de la orden, y, por tanto, la elección se podía considerar fruto de una conspiración. De este capítulo salió elegido provincial Diego de Miranda, por lo que se inició un pleito entre ambas opciones, que supusieron un cisma en la provincia y grandes tensiones. Tras año y medio de batalla judicial, la sentencia favoreció a Miranda, quien pretendió impulsar una reforma, que hundía sus orígenes en los afanes de Chizzola. Sin embargo, no tuvo demasiado éxito, mientras que la resistencia a su implantación se encontraba en el fondo del conflicto entre los distintos bandos y capítulos[19].

Finalizada esta contienda, Ruelas pudo nuevamente ocuparse de su obra. Así, el teólogo jesuita Rafael Girau, residente en el colegio de Madrid, asumía el encargo del Consejo de Castilla para aprobar la publicación, que firmaba el 30 de abril de 1616[20]. Resaltaba que todo el libro se orientaba a promover la devoción a la Virgen, con contenidos extraídos de las Sagradas Escrituras y, por tanto, con doctrina sólida, que entendía de utilidad. Obtenida la licencia, el último permiso fue otorgado por fray Theodoro Estracio, Procurador de toda la Orden de nuestra Señora del Carmen de la regular observancia, Comisario y Visitador General en las Provincias de España y Portugal por mandato del general Fantoni, el 26 de noviembre del mismo año. Si bien se había aludido a que se trataba de un primer volumen de una obra compuesta de dos, la licencia de Estracio definía cada uno de los tomos, siendo el primero el titulado *Hermosura de la Madre de Dios* y el segundo *Itinerario protenpore quadragesima*. Como

19 Íbidem, 232-234, 238; Pedro J Godoy Domínguez (ed. lit.), *Flores del Carmelo de Andalucía* (Madrid, Ediciones Carmelitanas, 2023), 33-36.

20 Aurora Miguel Alonso, "Maculistas e inmaculistas en las bibliotecas jesuitas de Madrid: Colegio Imperial, Casa Profesa y Noviciado", *Advocaciones Marianas de Gloria: SIMPOSIUM (XXª Edición)*, San Lorenzo del Escorial, 6/9 de septiembre de 2012 (San Lorenzo del Escorial: Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Simposium2012), 747-770.

hemos referido, Ruelas nunca procedió a publicar el segundo volumen anunciado. No obstante, la primera parte tardó aún cinco años más en editarse, como constaba en el libro con la postrera licencia del provincial Francisco de Hojeda, fechada el 8 de febrero de 1621, cuando Juan de las Ruelas ocupaba el cargo de prior del convento sevillano. Fue entregado definitivamente a la imprenta a comienzos del mes de junio de dicho año, quince años después de su aprobación inicial y veintitrés de las fases primigenias del trabajo como resultado de las incidencias habidas dentro de la orden y de la polémica referida. No parece casual que la publicación se realizase tras el fallecimiento de Bohórquez y el nombramiento de Pedro de Carranza como obispo de Buenos Aires, y con el aparente cierre del conflicto con la celebración del capítulo provincial de 1621, puesto que el nuevo provincial, Diego Salvador, fue elegido por unanimidad[21].

El contenido de la obra se estructura en diecinueve capítulos, dedicados los siete primeros a tratar sobre la hermosura y el resto a cómo se aplicaba en la perfección corporal de la Virgen de manera detallada. Ruelas mantenía que, si bien Dios amaba a los hombres para darles, a través de este amor, todos los beneficios, los hombres solo amaban si encontraban razones o interés para hacerlo, que se concretaban en hermosura, virtud, riqueza o nobleza. En consecuencia, el autor mantenía que los devotos reparaban en primera vista en la hermosura exterior de la Virgen, lo que sin tener en cuenta el resto de las prerrogativas que acompañaban, era causa bastante para justificar y sustentar el amor que le tenían. Aseguraba que la belleza exterior hacía amable a la persona, que era favorecida en todos los aspectos, como daban cuenta de lo sucedido al respecto desde los autores de la antigüedad, que también mostraron cómo se penalizaba la fealdad[22]. Aseguraba que el poder de la hermosura superaba al de las riquezas, nobleza, liberalidad y elocuencia, o cualquier otro bien humano. Entre todos los ejemplos que alude, resulta significativa la impronta antisemita. Así, para demostrar la afirmación de que la hermosura era más poderosa que la nobleza, aludía a los matrimonios entre las bellas mujeres judías y los nobles cristinos, devastándose el linaje de estos últimos con la consiguiente pérdida de la limpieza de sangre[23]. Precisamente, por tener este poder, la hermosura podía

21 Precedían al Índice del tratado dos canciones dedicadas al autor por su hermano de hábito fray Juan Alcayde, poeta y teólogo, y por don Carlos de Sylva.

22 Capítulo I. Ruelas afirmaba que todo lo escrito por los filósofos se condensaba en el adagio español: "fe dize, buena cara tienes, buenos hechos haras", lo que vincula la hermosura con la bondad y la fealdad con la maldad.

23 Capítulo II. La alusión del carmelita a este tema se relacionaba con la renovación de la polémica. Sobre la misma, véase Albert A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XVI y XVII* (Madrid: Taurus, 1985), 222-246; Israël Salvator Révah, "La controverse sur les statuts de pureté

ser peligrosa y ocasionar males de diverso tipo, y frecuentemente se acompaña de la soberbia y la altivez. Por ello, el cristiano debía de tener cuidado en no dejar entrar por los ojos lo que podía derivar en ofensas a Dios y conducir al propio perjuicio[24]. Del mismo modo, recomendaba a las mujeres, fueran bellas o feas, que no dedicasen tanto tiempo y esfuerzo a este aspecto sino a la salvación de sus almas mediante un comportamiento virtuoso, puesto que no había hermosura sin virtud y buenas costumbres que sea valorada positivamente[25].

Una cuestión principal establecida por el autor es una definición de hermosura:

> "Hermoſura, no es otra coſa que vn parecer agradable, que nace de la correſpondencia de munchos contrarios, reducidos a concordia entre ſi, es vna pluralidad con vnidad, vna acordada diſcordia, vna relación de partes diferentes, que hazen vn todo comforme, variedad de vn ſolo compuesto, compueſto de variedad"[26].

La primera cuestión que había que considerar, tomando como guía a Aristóteles, los santos y la Sagrada Escritura, era que un cuerpo hermoso ha de ser grande y alto, considerando que los hombres y mujeres de baja estatura podía decirse que son "de buena gracia, y agradable forma, pero no hermoſos". Estimaba que la longitud ideal eran dos varas, puesto que menos era pequeño y más demasía[27]. Así mismo, no podía ser un cuerpo obeso, que consideraba feo, sino moderado en peso, sin que fuese un cuerpo derramado o flojo. Las partes del cuerpo debían estar ordenadas y bien dispuestas, el color del rostro rosado, ni encendido ni muy blanco, y que además desprendiese claridad y un resplandor agradable. Del mismo modo, la cara no era totalmente redonda, sino un poco alargada, pero sin romper la proporcionalidad con ser afilada. Establecidas estas normas básicas, el autor pasaba a abordar la verificación de que la Virgen tuvo

de sang. Un document inédit: "Relación y consulta del cardenal G[u]evara sobre el negocio de fray Agustín Saluzio" (Madrid 13 août 1600)", *Bulletin Hispanique* 73 (1971): 263-306.

24 Capítulos III y IIII (IV).

25 Capítulo V. Tras describir con imágenes propias del barroco ("Que otra coſa es la muger hermoſa quando no es templada, caſta y vergonçoſa, fino un fepulchro hermoſo por defuera, lleno de gufanos y de cuerpos muertos de dentro") los aspectos negativos de las mujeres hermosas que solo atendían a su belleza, también proporcionaba consejos de cómo debían proceder para conservarla: templanza en las comidas para tener salud y que se comunique poco y se estime mucho a través del recogimiento. Del mismo modo, en el capítulo VI, insiste en la cuestión de encaminar mal la hermosura o de tratar de aparentar mayor belleza con el uso de artificios con fines livianos.

26 Capítulo VII

27 Una vara es una "Medida de longitud que se usaba en distintas regiones de España con valores diferentes, que oscilaban entre 768 y 912 mm. (https://dle.rae.es/vara). De esta manera, la altura otorgada a la Virgen oscilaría entre 153,6 y 182,4 metros.

todas estas características, siendo la mujer más bella de cuantas ha habido[28]. En cuanto a la cabeza, manifestaba que ningún autor se había ocupado de su descripción, pero se deducía que debía de ser proporcionada al cuerpo. En cuanto al cabello, había de ser abundante, mientras que el color, que relacionaba con los humores, era negro[29]. Después pasaba a describir el rostro, de manera que la frente, "el indice que está ſeñalando el contento, o la triſteza, la clemencia, o ſeueridad", siempre aparecía semicubierta con el manto, por lo que no se podía dar más noticias sobre cómo era completamente descubierta. Las cejas, negras y en arco, protegían unos ojos y pestañas igualmente negros, a pesar de las diversas opiniones recogidas sobre su color, con una mirada grave, piadosa y llena de misericordia[30]. La nariz era recta y proporcionada, las mejillas sonrosadas, los dientes menudos y blancos, la boca proporcionada al rostro y con los labios rojos, si bien el autor desarrolló con mayor detalle el poco uso que la Virgen dio a su boca y labios para hablar, conducta que estimaba muy importante imitar[31]. Respecto al cuello, seguía siendo fundamental el criterio de la proporción, acompañado de la rectitud y la flexibilidad. Los pechos, dignos de alabanza por haber amamantado a su hijo, el autor aseguraba no haber encontrado descripción sobre su forma por ser una parte usualmente cubierta, lo que le permitió centrase en la importancia de la acción de lactar en la crianza[32]. En la misma línea abordaba la cuestión de las manos, puesto que, al no encontrar una fuente descriptiva, resaltaba el trabajo desarrollado con ellas, que finalmente era lo que conformaba su hermosura. No ocurría así con los pies, puesto que junto con su blancura se conocía su medida:

> "Eſta medida an traido religiofos de mi orden, que de Roma an venido hombres graues, deuotos, y fidedignos, que aſsi por ſu autoridad como por ſu deuocion an procurado no ſea mas ni menos de lo que alla està feñalado (…) Preguntando yo a los religiofos de aquel conuento, que tradicion tenia deſto; me dixeron que esta indulgencia, auian ſacado de vna tabla donde eſtaua eſcrito eſto; la qual eſtá en la ſanta Iglesia de Seuilla, en la capilla de la antigua. Tambien e viſto que anda eſtampado el pie de nuestra Señora, con vna letra en el meſmo pie, que

28 Capítulo VIII. Concluía que la Virgen fue de mediana estatura, tanto por los textos de los santos, como por la medida de su cuerpo que se conservaba en Roma como por el tamaño de su huella. En el resto de las características físicas, se ajustaba completamente a las expuestas. Entendía que también quedaba probaba esta cuestión por la mucha hermosura de su hijo (Capítulos IX y X).

29 Capítulo XI.

30 Capítulo XII.

31 Capítulos XIII-XV.

32 Capítulo XVI; Hubert Pöppel, "El seno desnudo de María. La Virgen de la leche en el arte del Siglo de Oro español", Teresa Hiergeist, Ismael del Olmo (Hrsg.), *Christian Discourses of the Holy and the Sacred from the 15th to the 17th Century* (Berlin: Peter Lang 2020), 173-195.

> dize; medida del pie ſantiſsimo de nuestra Señora: el qual ſe imprimió con licencia, en la Ciudad de Toledo, y ſe dirigio, a el cauallero de Gracia; y alli dize que el Papa luan 22 concedio, a quien lo beſare tres vezes; y rezare tres Aue Marias deuoraméte, a fu honor y reuerencia, ſetecieros años de perdón. Y el Papa Gregorio decimo tercio, de buena memoria, embiò la forma y tamaño del pie de la Virgen, al Rey de Portugal Don Sebaſtian, por remedio contra la peſte: creyendo el deuoto y fanto Padre con gran piedad, que Dios auia de ſer ſeruido de librar deſte contagio a cualquier perſona que truxera la medida del pie de la Madre de Dios; a quien auia de rezar nueue Salues, y vn Credo: tengola por buena deuocion, ya cada vno aprouechara, ſegun la mayor, o menor ſe con que la truxere"[33].

La importancia de este dato para el autor era, como había señalado anteriormente, la posibilidad de deducir la estatura y, sobre todo, porque sustentaba una afirmación que mostraba el contacto del autor con algún pintor, posiblemente sevillano:

> "Comunicando yo eſto con vn valiente y afamado pintor, muy curioſo en ſu arte, me dixo, que era mejor proporción la de ſiete pies, que no la proporción de ſeys; (como dize Pierio) porque el pie es menor ſiendo la ſeptima parte de la altura, y el pie pequeño, particularmente en vna muger es mas hermoso y agraciado"[34].

Lógicamente, Ruelas empleaba el último capítulo del libro dedicado a la descripción de la hermosura de la Virgen a hacer referencia al zapato conservado en el convento del Carmen de Valencia, cuya devoción obraba grandes beneficios en enfermos, gestantes y parturientas. Tras describir someramente la pieza, se remitía a una relación escrita por Jerónimo Gracián de la Madre de Dios impresa en Bruselas en 1609[35], e introducía una reproducción de la composición realizada por Gracián sobre la huella:

> "le puſo a eſte dicho çapato eſtos titulos, por quadrarle a la Virgen Santiſsima, y darſelos la Sagrada Eſcriptura. Lo Primero, porque la Sacratiſsima Virgen tiene debajo de ſus pies todo el vniuerſo, ſe pinta el orbe con eſta lletra. Omnia fubieſti ſub pedibus cius (…) Y los montes mas altos, porque, Fundamenta eiusinmontibus altis. La luna, porque eſta Señora veſtida del ſol la tiene debajo

33 Capítulo XVII, pp. 151-152. Sobre la estrecha vinculación de Jacobo de Grattis, Caballero de Gracia, con la orden del Carmen, véase Velasco Bayón, *Historia del Carmelo español*, III, 75-76.

34 Íbidem, p. 152.

35 Ismael Martínez Carretero, "Jerónimo Gracián (1545-1614) Entre la descalcez y la observancia", *Carmelus* 54 (2007), 156-160.

de ſus pies. Luna ſubpedibus eius. Y los Angeles porque tiene en el cielo mas alto lugar, las eſtrellas porque es. Ex celſa ſuper ſydera"[36].

Con todo lo expuesto, el autor pasaba a componer una imagen completa de la Virgen para favorecer una devoción que la descripción menuda de las partes del cuerpo podría distraer. Así mismo, incluía la alternativa a la propuesta realizada por él, aunque advertía que no tenía suficiente fundamentación física ni teológica[37].

	Propuesta de Ruelas	*Otros pareceres*
Altura	Mediana (dos varas)	Mayor de la ordinaria
Rostro	Rosado, luminoso y un poco alargado	Trigueño y largo
Cabeza	Pequeña, pero proporcionada al cuerpo y con orejas pequeñas	
Cabellos	Negro, abundante y largo	Rubio
Frente	Llana y serena. Semicubierta con el manto	
Cejas	Negras y en arco	Negras y en arco
Ojos	Grandes y negros	Garzos, con las niñetas del color de la aceituna
Nariz	Recta y proporcionada	

36 Capítulo XVII, p. 155. Interrumpía el texto para ofrecer inserta una reproducción gráfica de dicha huella (Domínguez Guzmán, "Algunas lecturas curiosas...", 90-91).

37 Capítulo XVIII, donde además introdujo unas oraciones a la Virgen.

Mejillas	Sonrosadas	
Dientes	Menudos, blancos y parejos	
Boca	Proporcionada, labios rojos y finos	
Cuello	Recto, flexible, fuerte, blanco y sin arrugas	
Pechos	Sin descripción, pero el autor opta por pequeños y parejos, no muy altos ni levantados	
Manos	Sin descripción, pero el autor opta por largas y delgadas. Uñas rubias.	Manos y dedos largos
Pies	Blancos y con medida exacta	

La obra se cerraba con un capítulo en el que se recogían las razones y argumentos que venían a probar la hermosura de la Virgen desde la perspectiva teológica.

IV. LA INFLUENCIA DEL MODELO

Ruelas consideraba que se debía tener un especial cuidado y respeto a las imágenes y retratos que se realizasen de la Virgen y de Cristo, puesto que a través de ellos y de sus cuerpos se habría de instruir y persuadir a los fieles. Ciertamente, el carmelita compuso un libro sencillo, sin pretensión de ser una guía para artistas, y que se mantenía al margen de las tendencias, que, por otra parte, debía de conocer a través de los jóvenes pintores sevillanos con los que

tuvo relación[38]. La preocupación de Ruelas parecía enlazar con la pretensión de favorecer el conocimiento de una imagen "real" de la hermosura de la Virgen, siempre con el objetivo de que fuese útil para fomentar la devoción y la labor evangelizadora[39].

Posiblemente, el autor dio especial significación a la composición realizada por Jerónimo Gracián no solo por la importancia de la huella para deducir la altura de la Virgen, sino también por la combinación iconográfica descrita en la que se representaba con todo el universo, la luna, las estrellas y los ángeles bajo sus pies. Por otra parte, Gracián estaba recreando modelos ya conocidos en las representaciones de la *Tota Pulchra* y de María *Mulier Amicta.* De la conjunción de ambos modelos surgió una nueva disposición que liberaba a la Virgen de símbolos, conservando solo los ángeles y la luna creciente. Sin duda, las representaciones en pintura y escultura de Velázquez, Montañés, Cano, Zurbarán y Murillo fueron esenciales para la mayor difusión de la doctrina inmaculista, finalidad última y verdadera de Ruelas[40]. No obstante, el reto era importante, porque la devoción a la Inmaculada Concepción era cuestionada por una parte importante de la Iglesia y, en consecuencia, no se disponía de una imagen comúnmente aceptada para transmitir visualmente una creencia teológica polémica y compleja. El fervor inmaculista en Sevilla impulsó una importante producción de obras artísticas al servicio de esta devoción y en coincidencia con una de las escuelas de pintura más importantes de la cultura barroca[41].

La preocupación de Alonso Cano por la belleza de los cuerpos de hombres y mujeres, y de manera muy especial de la Virgen, nos puede conducir a pensar que habría tenido interés por leer el libro de Ruelas cuando se encontraba dando los primeros pasos en el oficio e ingresaba con quince años en el taller de Francisco Pacheco en 1616. No obstante, debió realizar los estudios de anatomía al margen del maestro para poder plasmar mejor la belleza, así como aprender del trabajo de sus coetáneos como Juan de las Ruelas, el pintor. Semejante evolución se consolidó a partir de 1626 en la pintura de Francisco de Zurbarán. Así

38 Posiblemente, tendría presente, como Santa Teresa: "Porque es su hermosura muy diferente de lo que podemos acá imaginar, que no alcanza el entendimiento a entender de qué era la ropa ni cómo imaginar el blanco que el señor quiere que se represente, que parece todo lo de acá como un dibujo de tizne, a manera de decir" (Egido, "Como de dibujo a la verdad"…, 13-14).

39 Parejo Delgado, "La iconografía de la Inmaculada… ", 967, establece que "la iconografía de la Inmaculada Concepción, partiendo de un concepto de belleza sensual ha hecho más accesible a la devoción popular el componente intelectual del mito cristiano".

40 Ibídem, 967-972.

41 Víctor Mínguez Cornelles, "Hacer visible lo indefinible. Iconografías de la inmaculada concepción", *Intacta María: política y religiosidad en la España barroca*, coord. por Pablo González Tornel (Generalitat Valenciana: Museu de Belles Arts (València), 2017), 31-42.

pues, resulta plausible que los jóvenes artistas leyesen el libro del carmelita buscando respuestas a su intención de plasmar mejor la hermosura tanto del cuerpo como del rostro, sin dejar de tener presente que el maestro Pacheco fue nombrado por la Inquisición en 1618 "Veedor de Pinturas Sagradas"[42].

No obstante, entre todos sus discípulos, fue su posterior yerno, Diego de Velázquez, quien tuvo un contacto real y directo con el autor del libro que nos ocupa. Su Inmaculada, pintada para el convento del Carmen sevillano por encargo de Juan de las Ruelas durante su priorato, hubo de seguir las indicaciones del carmelita. En los dos cuadros pintados en estos años, obras de primera juventud, la descripción de Ruelas de la belleza corporal de la Virgen queda reflejada. Si bien el pintor tomó como inspiración el rostro de la hija de Pacheco, adelantó otras cuestiones relacionadas con la composición del cuadro que impulsaron la nueva tendencia[43].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso, Aurora Miguel. "Maculistas e inmaculistas en las bibliotecas jesuitas de Madrid: Colegio Imperial, Casa Profesa y Noviciado", *Advocaciones Marianas de Gloria: SIMPOSIUM (XXª Edición)*, San Lorenzo del Escorial, 6/9 de septiembre de 2012. 747-770. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Simposium 2012.

Álvarez Calero, Alberto J. "El antiguo convento Casa Grande del Carmen de Sevilla crisol de Hermandades y Cofradías hasta el siglo XIX". *Isidorianum*, 20 (2011): 153-196.

Baños Vallejo, Fernando. "Belleza y virtud en las "vidas de María" castellanas". *Medievalia* 18/2 (2015): 43-63.

Borja Gómez, Jaime Humberto. "El discurso visual del cuerpo barroco neogranadino". *Desde el jardín de Freud-Revista de Psicoanálisis* (2002): 168-181.

Córdoba Salmerón, Miguel-Gallego Aranda, Salvador (pr.). *La teología cristiana a través del arte barroco*. Universidad de Granada: Editorial Universidad de Granada, 2019.

Diccionario hispanoamericano de heráldica, onomástica y genealogía. Editado por Endika y Garikoitz de Mogrobejo. Bilbao: Mogrobejo-Zabala,1998.

42 Valdivieso González, "Hermosura del cuerpo y belleza del alma…", 125-137.

43 c. 1618, National Gallery, Londres; Martínez Carretero, *Los carmelitas en Sevilla*, 296; Victor I. Stoichita, "Imagen y aparición en la pintura española del Siglo de Oro y en la devoción popular del Nuevo Mundo", *Norba: Revista de arte*, 12 (1992): 83-102.

Domínguez, José y Sánchez-Jiménez, Antonio. "El mundo del libro a través de las relaciones clientelares en la Sevilla de entresiglos (1582-1621)". *RILCE. Revista de Filología hispánica* 25.2 (2009): 256-318.

Domínguez Guzmán, Aurora. "Algunas lecturas curiosas en la Sevilla del siglo XVII", *Archivo hispalense* 67 (1984): 57-76.

Egido, Aurora. ""Como de dibujo a la verdad" Santa Teresa representada por ella misma en el *Libro de la vida*". En *Encrucijada de la palabra y la imagen simbólicas. Estudios de emblemática*. Editado por Blanca Ballester Morell, Antonio Bernat Vistarini y John T. Cull. 6-13. Barcelona: José J. de Olañeta Editor, 2017.

Fernández del Hoyo, María Antonia. "Juan de Roelas pintor flamenco". *Boletín del Museo Nacional de Escultura* 4 (2000): 25-28.

Garrido, Pablo. *La Virgen de la fe. Doctrina y piedad mariana entre los carmelitas españoles de los siglos XVI y XVII*. Roma: Institutum Carmelitanum, 1999.

Godoy Domínguez, Pedro J. *Hijas de Trento. El Monasterio de San Juan Bautista de Villalba del Alcor (1618-1810): la vida en el primer convento español de carmelitas recoletas durante el Antiguo Régimen*. Roma: Edizioni Carmelitane, 2019.

Godoy Domínguez, Pedro J. Fernando de la Corte. *Flores del Carmelo de Andalucía*. Madrid: Ediciones Carmelitanas, 2023.

Hernández Díaz, José. "Fuentes de la iconografía mariana". *Archivo Hispalense* 5 (1944): 281-285.

Japón Franco, Rafael. "Juan de Roelas, pintor (h. 1570-1625)". *Identidad e Imagen en la Andalucía moderna*: https://www2.ual.es/ideimand/juan-de-roelas-pintor-h-1570-1625/

Juan de Jesús María. *Los carmelitas de Andalucía y la Inmaculada Concepción, Siglos XVI y XVII*. Córdoba, 2006.

Leal, Juan. "La imagen corporal de la Santísima Virgen en la literatura antigua cristiana". *Estudios Eclesiásticos* 25 (1951): 475-508.

Martínez Medina, Francisco Javier. "La Inmaculada Concepción en los Libros Plúmbeos de Granada: su influjo en el catolicismo contrarreformista". *Magallánica: revista de historia moderna* 5 (2016): 6-47.

Martínez Medina, Francisco Javier. "La Real Junta de la Inmaculada de 1617 y los libros plúmbeos. Religiosidad popular y monárquica en la Andalucía barroca". *Proyección: Teología y mundo actual* 266 (2017): 311-330.

Martínez Millán, José. "Las controversias sobre la Inmaculada Concepción. Surgimiento de la polémia (1613)". En *La monarquía de Felipe III: La Casa del Rey*, dirigido por José Martínez Millán y Maria Antonietta Visceglia, I, 220-226. Madrid: Fundación Mapfre, 2008.

Mínguez Cornelles, Víctor. "Hacer visible lo indefinible. Iconografías de la inmaculada concepción". En *Intacta María: política y religiosidad en la España barroca*. Coordinado por Pablo González Tornel. 31-42. Generalitat Valenciana: Museu de Belles Arts (València), 2017.

Mínguez Cornelles, Víctor. "Pietas Austriaca y política mariana. Del Rosario a la Inmaculada". En *La Vergine contesa: Roma, l'Immacolata Concezione e l'universalismo della Monarchia Cattolica (secc. XVII-XIX)*, coordinado por Manfredi Merluzzi, Gaetano Sabatini. 105-124. Flavia: Tudini, 2022.

Parejo Delgado, María Josefa. "La iconografía de la Inmaculada Concepción en las parroquias sevillanas". En *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*: actas del simposium, 1/4-IX-2005. Coordinado por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla. Madrid: Ediciones Escurialenses, 2005.

Peinado Guzmán, José Antonio "La monarquía española y el dogma de la Inmaculada Concepción: fervor, diplomacia y gestiones a favor de su proclamación en la Edad Moderna". *Chronica Nova*, 40 (2014): 247-276.

Pérez García, Rafael M. "Espirituales, cortes señoriales y linajes nobiliarios. Construcción y desarrollo de climas sacro-espirituales de referencia social en la Andalucía de los siglos XVI y XVII". *Historia y Genealogía* 1 (2011): 133-153.

Ponce Cárdenas, Jesús "El ciclo a los Marqueses de Ayamonte: laus naturae y panegírico nobiliario en la poesía de Góngora". En *XII Jornadas de Historia de Ayamonte* / Enrique R. Arroyo Berrones (aut.), 2008.

Pöppel, Hubert. "El seno desnudo de María. La Virgen de la leche en el arte del Siglo de Oro español", Teresa Hiergeist, Ismael del Olmo (Hrsg.), *Christian Discourses of the Holy and the Sacred from the 15th to the 17th Century*. 173-195. Berlin: Peter Lang 2020.

Révah, Israël Salvator. "La controverse sur les statuts de pureté de sang. Un document inédit: "Relación y consulta del cardenal G[u]evara sobre el negocio de fray Agustín Saluzio" (Madrid 13 août 1600)", *Bulletin Hispanique* 73 (1971): 263-306.

Rodríguez Carretero, Miguel. *Epytome historial de los carmelitas de Andalucía y Murcia*. Editado por Ismael Martínez Carretero, O.C. del ms. 18118 de la BNE. Sevilla: GRAFISUR, 2000.

Roullet, Antoine. *Corps et pénitence. Les carmélites déchaussées espagnoles (ca. 1560-ca.1640)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2015.

Ruelas, Juan de las. *Hermosura corporal, de la madre de dios / compuesto por ... Fray Iuan de las Ruelas, natural de la ciudad de Seuilla, del Orden de nuestra señora del Carmen y difinidor* [...].Impresso en Seuilla: por Diego Perez, 1621.

Ruiz Ibáñez, José Javier y Sabatini, Gaetano (eds.). *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*. Madrid: FCE, Red Columnaria, 2019.

Sanz, María Jesús. "El problema de la Inmaculada Concepción en la segunda década del siglo XVII. Festejos y máscaras: el papel de los plateros", *Laboratorio de arte* 8 (1995): 73-101.

Stoichita, Victor I. "Imagen y aparición en la pintura española del Siglo de Oro y en la devoción popular del Nuevo Mundo". *Norba: Revista de arte* 12 (1992): 83-102.

Stratton, Suzanne. *La Inmaculada Concepción en el arte español*. Madrid: FUE, 1989.

Sicroff, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XVI y XVII*. Madrid: Taurus, 1985.

Valdivieso González, Enrique. "Hermosura del cuerpo y belleza del alma. Observaciones sobre la obra pictórica de Alonso Cano". *Cuadernos de Arte* 32 (2001): 125-137.

Velasco Bayón, Balbino. *Diccionario biográfico del Carmelo ibérico*. Editado por Henar Pizarro Llorente. Roma: Edizioni Carmelitane, 2020.

Velasco Bayón, *Balbino. Historia del Carmelo español*. Roma: Institutum Carmelitanum, 1990-1994.

Vicens Hualde, María. "El nacimiento de una Casa de segundogenitura: el marquesado de Villamanrique", *Tiempos modernos* 35 (2017/2): 118-150.

Henar Pizarro Llorente
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Universidad Pontificia Comillas
C/ Universidad de Comillas, 3
28015 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0002-4703-4035

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1019-1046, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1019

"COMPRADOS A PRECIO" (1COR 6,20). TEOLOGÍA E ¿IMPACTO SOCIAL?

"BOUGHT AT A PRICE" (1COR 6:20). THEOLOGY AND, SOCIAL IMPACT?

IGNACIO ROJAS GÁLVEZ
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 06/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

En las cartas paulinas encontramos diversas metáforas de esclavitud que ejemplifican la redención en Cristo. Expresiones como "esclavo de Cristo" o "liberto en el Señor" han sido abundantemente estudiadas y, aún hoy, continúan siendo objeto de investigación. Dentro de este grupo de imágenes se encuentra un subgrupo de metáforas que aluden al rescate de esclavos. El presente estudio se centra en el análisis de este imaginario concretamente en la transacción económica y la situación resultante de la misma (cf. 1Cor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,5). La metáfora, marcadamente cristológica, aparece en contextos en los que el apóstol exhorta a los creyentes a tomar conciencia de su pertenencia a Cristo y del nuevo estatus adquirido "en Cristo", independientemente de su condición social: esclavo o libre.

Palabras clave: esclavitud, metáforas de rescate, precio, pertenencia, liberto en Cristo.

ABSTRACT

In Paul's letters, we find various metaphors of slavery that exemplify redemption in Christ. Expressions such as 'slave of Christ' or 'freed in the Lord' have been extensively studied and, even today, continue to be the subject of research. Within this group of images, there is a subgroup of metaphors that allude to the rescue of slaves. The present study focuses on the analysis of this imagery, specifically in the economic transaction and the situation resulting from it (cf. 1 Cor 6:20; 7:23; Gal 3:13; 4:5). The metaphor, which is markedly Christological, appears in contexts in which the apostle exhorts believers to become aware of their belonging to Christ and of the new status acquired "in Christ", regardless of their social condition: slave or free.

Keywords: slavery, metaphors of rescue, price, belonging, freed in Christ.

I. INTRODUCCIÓN

Pablo de Tarso, de origen helenista y formación judía, desarrolla su actividad evangelizadora entre los gentiles en un contexto jurídico y administrativo determinado por el derecho romano. La misión entre ellos le conduce a regiones geográficas alejadas de Israel, al encuentro de quienes únicamente podrían acceder a la salvación incorporándose al pacto de Dios con Israel, conforme a sus preceptos y rituales[1].

Este universo multicultural, a veces adverso por su singularidad, y, otras, favorable por su apertura a la innovación, explica que Pablo desarrollara su misión sirviéndose de los recursos que le proporcionó su formación y el bagaje adquirido durante su actividad misionera. Entre dichos recursos se encuentran las metáforas procedentes del Antiguo Testamento y, también, las que provienen de la observación de la realidad sociocultural. Metáforas que son familiares a la audiencia de sus cartas[2].

Dentro de estas imágenes se hallan las llamadas metáforas de esclavitud que, grosso modo, engloban términos vinculados al campo semántico de la li-

1 Carlos Gil Arbiol, *Qué se sabe de Pablo en el creciente cristianismo* (Verbo Divino 2015), 51.

2 La monografía de Willians nos permite hacernos una idea de la variedad de metáforas que encontramos en las cartas paulinas y de la importancia de leerlas e interpretarlas en su contexto. Cf. David John Williams, *Paul's Metaphors: Their Context and Character* (Hendrickson Publishers, 1999).

bertad, la esclavitud o la condición resultante tras la liberación. Entre ellas, merecen una especial mención las expresiones "esclavo de Cristo" (cf. Rom 1,1) o "esclavo en el Señor" (cf. 1Cor 7,22) que Pablo emplea para sí y para los creyentes. Otro conjunto de imágenes dentro de este grupo, quizá menos estudiadas en su contexto social, son las metáforas que aluden a la transacción económica de la compra de esclavos, presentes especialmente en: 1Cor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,5. La intención principal de nuestro estudio es analizar estas últimas considerando su contenido teológico y valorando el impacto social de las mismas.

Nuestro recorrido se desarrollará en tres etapas. En primer lugar, estudiaremos la metáfora como recurso de persuasión. Ello nos permitirá conocer las ventajas y los límites de su uso. Acto seguido nos adentraremos en el imaginario soteriológico presente en las cartas paulinas, imprescindible para situar las metáforas de rescate. En segundo lugar, estudiaremos la esclavitud en la época de Pablo. Concretamente nos centraremos en la compraventa de esclavos, para, posteriormente, introducirnos en el análisis de los textos paulinos que mencionan esta realidad. En tercer lugar, con los datos obtenidos, presentaremos un acercamiento teológico y social a la metáfora. Por último, expondremos las conclusiones obtenidas en nuestra investigación.

II. EL IMAGINARIO SOTERIOLÓGICO COMO RECURSO PAULINO

Pocos estudiosos dudan hoy de que el éxito de la predicación paulina dependió en gran parte de su capacidad de adaptar el evangelio a los contextos culturales y sociales de su audiencia. Para ello, Pablo se sirvió de recursos discursivos entre los que destaca el uso de la retórica, entendida como el arte de la persuasión por medio de la palabra.

1. La retórica paulina

En tiempos de Pablo, la retórica era considerada el arte de convencer, deleitar o persuadir mediante la palabra[3]. La finalidad de esta herramienta discursiva consistía en lograr que la audiencia modificara una idea previamente

3 Aristóteles acentúa en su definición que la retórica es "el arte de persuadir", posteriormente, el literato Quintiliano subrayará que se trata de "el arte del hablar bien". Uno acentúa la prueba, el otro el estilo.

sostenida y se adhiriera a la posición o al proyecto que el orador le proponía[4]. Aunque es cierto que el conocimiento de Pablo de las técnicas de persuasión es fruto de una influencia ambiental[5], en sus cartas percibimos la presencia del conocimiento de ciertos rudimentos propios del discurso retórico.

Citando a Aristóteles, Murphy-O'Connor señala tres factores que se encuentran en toda forma discursiva[6] y que conviene presentar al acercarnos al uso del imaginario en los escritos paulinos.

En primer lugar, el *ethos*, es decir, la autoridad moral del orador que es el que conduce al auditorio "a confiar en lo que dice porque cree en él como una buena persona"[7]. No son pocas las ocasiones en las que Pablo menciona su autoridad empleando expresiones del tipo: "yo, Pablo" (1Cor 16,21-24; Gal 5,2) o refiriéndose a su autoridad apostólica (cf. 1Cor 7,40). En segundo lugar, es importante el *pathos*, que "son las reacciones emocionales que experimentan los oyentes"[8], y hace que el discurso sea considerado persuasivo[9]. Para ello, se recurre a experiencias, emociones o acontecimientos históricos que resulten relevantes para la audiencia. Un ejemplo paulino lo encontramos en Flm 8-10 donde el apóstol apela a los sentimientos de Filemón al expresarle su situación personal -anciano y prisionero- para suplicarle su actuación.

Finalmente, un tercer componente es el *logos*, es decir, la forma y el fondo del discurso oral o escrito y su argumentación lógica[10]. Un *logos* efectivo se sirve de imágenes y conceptos que son familiares y convincentes para la audiencia. Un ejemplo en las cartas paulinas podría ser el uso del término *parusía* del

4 Esta práctica era común en diversos ámbitos del mundo grecorromano, especialmente en la política, donde los discursos retóricos se utilizaban, por ejemplo, para obtener el voto del Senado, incrementar recursos militares en determinados territorios o ajustar tasas fiscales. Piénsese, por ejemplo, en las famosas Catilinarias de Cicerón.

5 Hay pluralidad de opiniones y análisis de las cartas paulinas desde el punto de vista de la retórica literaria. A propósito, coincidimos con el pensamiento de C. Gil: "Por una parte, es innegable la influencia de la retórica, al menos como difusa idea de las estrategias para convencer y persuadir en el discurso, en el tiempo de Pablo y en su composición. Por otra parte, debemos de ser muy cautos para no proyectar en ella visiones ajenas, idealizadas o al servicio de otros intereses." Cf. Carlos Gil Arbiol. *Escritos Paulinos* (Verbo Divino 2024), 209.

6 "Las pruebas que se aportan a través del discurso son de tres tipos. Algunas residen en el carácter del orador [ethos], otras en una determinada disposición del público [pathos] y otras en el propio discurso [logos], a través de su demostración o aparente demostración" (*Retorica* 1,2). Jerome. Murphy-O'Connor, *Paul the Letter-Writer. His World, His Options*, *His Skills* (The Liturgical Press 1994), 75.

7 George A. Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento* (Editorial Trotta 1990), 37. Cf., también, Bice Mortara Gavarelli, *Manuale di retorica* (Giuffrè, 2002), 27.

8 Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento,* 37.

9 Mortara Gavarelli, *Manuale di retorica*, 27.

10 Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento,* 37.

que Pablo se sirve para explicar la venida del Señor (1Tes 4,15), y cuyo significado está relacionado con la visita del emperador a una localidad del Imperio. El uso del término resultaba comprensible para la audiencia grecorromana de las cartas y facilitaba la comprensión del mensaje cristiano[11].

Además de estos tres factores, algunos estudios más recientes añaden que en el Nuevo Testamento se ha de tener en cuenta también el contexto de la audiencia. Los estudiosos sostienen que *ethos*, *logos* y *pathos* "están determinados por su función contextual"[12], porque "las circunstancias de la vida y las muy diferentes audiencias condicionan los discursos humanos"[13].

2. Las imágenes soteriológicas paulinas

Al ser el *logos* un factor clave para el buen desarrollo de un discurso persuasivo, encontramos en los escritos paulinos un conjunto muy variado de metáforas, rápidamente reconocibles y fácilmente comprensibles por los destinatarios del mensaje evangélico[14]. Antes de adentrarnos en su estudio, es preciso clarificar cuáles son las potencialidades y los límites que tiene la expresión metafórica.

Una metáfora es un recurso del lenguaje, es decir, un instrumento de expresión. Aristóteles indica que cuanto es dicho en sentido metafórico, es "una traslación" [15]. Así, cuando Pablo utiliza una metáfora está únicamente ejemplificando para poner palabras a contenidos y realidades inefables[16]. Como recurso, el uso demostrativo de la metáfora se justifica cuando la realidad que se desea expresar es tan extensa o compleja que el lenguaje común resulta insuficiente. Pero se ha de tener en cuenta que el abuso de metáforas puede provocar el efecto contrario al deseado. Las metáforas e imágenes tienen esencialmente dos límites: a) no se emplean para ser interpretadas literalmente, sino que son

11 Manuel Lázaro Pulido, "La religión cristiana durante la época romana. Razones del 'éxito'," *Teocomunicação* 39, no. 3 (2009): 282.

12 Jan Lambrecht, "Rhetorical Criticism and the New Testament", *Bijdragen* 50 (1989): 240-241; véase también: Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento*, 36.

13 Lambrecht, "Rhetorical Criticism and the New Testament", 240.

14 "Sometimes his medium -his metaphors – reflects the Jewishness of his upbringing; for example, he portrays himself as the 'friend' of the bride or sees the olive as a symbol of the people of God. But in the main his figurative language is drawn, as Deissmann observes, from the wider world into which he was born and to which he was sent". David John Williams, *Paul's Metaphors*, 3.

15 Aristóteles, *Poética* (Gredos 1992), III, n.21.

16 Chris L. De Wet, *The Unbound God: Slavery and the Formation of Early Christian Thought* (Routledge 2018), 9.

una analogía de la realidad que se quiere comunicar; y b) ofrecen solo una parte de la realidad y no la totalidad en su conjunto.

Pablo emplea un arsenal de imágenes para exponer la salvación en Cristo[17]. El imaginario de la salvación que encontramos en las cartas paulinas puede sintetizarse en diferentes campos semánticos: jurídico, ritual, bélico, libertad y esclavitud entre otros[18]. Cada uno de ellos profundiza en un aspecto del mismo misterio. Por ello, si bien, el objeto de nuestro estudio es la metáfora de la compra de esclavos, una panorámica del conjunto puede sernos útil para captar su importancia y profundizar en el porqué de su uso.

El apóstol se sirve de algunos términos como justificación o justicia, pertenecientes al lenguaje jurídico, para explicar la salvación como el restablecimiento legal del equilibrio entre Dios y la humanidad. La imagen remite al ámbito legislativo y, por ende, a la restitución de un orden perdido y, en nuestro caso, a la absolución de una condena, pues "ser justificados es ser absueltos"[19]. Un ejemplo de este uso paulino se encuentra en Rm 5,1 donde el apóstol señala que el acceso a Dios por la fe restablece el equilibrio perdido a causa del pecado y conduce a la paz con Dios. El creyente accede a ella mediante la incorporación a Cristo por el bautismo.

Otro grupo de imágenes pertenece al espacio de la ritualidad judía y pagana: la purificación. Literalmente, la purificación consiste en la eliminación de impurezas o imperfecciones materiales o inmateriales. Pablo emplea estas metáforas equiparando la salvación a una purificación. A los corintios les recuerda su nueva condición adquirida mediante la purificación que proviene de Jesucristo y del Espíritu (1Cor 6,11). Como resultado de la purificación, afirma Dunn[20], Pablo acuña una serie de términos con los que denomina a los miembros de las comunidades con el título de "santos", "santificados", o, también, conceptos como, por ejemplo: "sacrificio" o "circuncisión".

17 Cf. James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Eerdmans 1998), 328-333.

18 Cfr. Antonio Bonora, "Redención" en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* (Paulinas 1990), 1604-1605; Romano Penna, "Pecato e redenzione" en *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Paoline 1991), 387-391.

19 Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 328.

20 Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 330-331.

Es posible que detrás de los términos relacionados con la purificación se encuentre también la idea del lavabo bautismal, si bien, Pablo prefiere referirse a este con imágenes provenientes del ámbito textil, como, por ejemplo, vestirse o revestirse[21].

Un tercer grupo de imágenes son las referidas a la pacificación. Se trata de términos que indican el acuerdo entre dos partes en contienda y que subrayan la nueva situación pacificada. La reconciliación o la pacificación obtenida en Cristo es el fruto de su victoria en el combate contra el pecado y la muerte que divide al ser humano o que separa a los pueblos, como puede leerse en Ef 2,14.

Finalmente, hay un grupo de imágenes que comprende el campo semántico de la libertad y la esclavitud[22]. La cantidad de referencias a este campo semántico, al menos 115, nos permite hacernos una idea de la importancia que tiene el tema en la tradición paulina. El grupo abarca metáforas sobre la libertad y la esclavitud, y también sobre la condición derivada de la acción redentora de Cristo. Recuérdese el ejemplo paradigmático de las dos mujeres de Abraham (Gal 4,21-5,1), empleado para explicar que la justificación proviene de la fe y no del cumplimiento de la ley. Dentro de este grupo de imágenes se halla la metáfora del rescate que explica el acto redentor y lo presenta con términos relativos a la compra de esclavos en el mercado.

La visualización del imaginario paulino de salvación nos ha permitido situar la metáfora del rescate en un mapa conceptual más amplio y, al mismo tiempo, conocer la importancia de lo que Pablo quiere comunicar y la pluralidad de metáforas que emplea para ello. Dada la amplitud del campo semántico nos centraremos únicamente en las referencias al hecho en sí del rescate, es decir, a la condición de esclavitud, la compra del esclavo, al precio requerido para adquirirlo y a las circunstancias vitales consiguientes.

21 "As the Romans donned their of manhood, so have Christians been invested with Christ, of which baptism is the outward sign (Col 2:12; cf. Gal 3:27)". Williams, *Paul's metaphors*, 94. Para consultar un estudio más detallado de la imagen del vestido y su significado bautismal en las cartas paulinas, Cf. Jung Hoon Kim, *The Significance of the Clothing Imagery in the Pauline Corpus*, JSNTSS 268 (London: T&T Clark, 2004), 152ss.

22 "In a slave-owning society the imagery of manumission and liberation was one which could hardly fail to appeal to gospel proclaimers", Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 228.

2.1. La cuestión sobre los antecedentes de las metáforas de la esclavitud

Las metáforas de esclavitud han sido objeto de numerosos estudios. En la monografía *Recent Research on Paul and Slavery* (2008)[23], Byron recoge doscientos años de investigación sobre el tema. Esta cifra nos permite hacernos una idea del interés que ha suscitado y sigue suscitando el argumento.

Después de la obra de Byron han surgido nuevas propuestas de lectura. Los trabajos más recientes son abundantes y abordan la temática desde diversos enfoques: metáfora y género, el discurso sobre los esclavos en la iglesia primitiva, la ambigüedad de la metáfora…[24]. En líneas generales podemos resumir la historia de la interpretación considerando que la imagen de la esclavitud ha sido interpretada desde dos antecedentes culturales: a) el mundo judío con la consideración de la imagen de Israel rescatado y propiedad de Dios, y b) el mundo grecorromano y el análisis de la realidad social de la esclavitud.

A partir del espacio cultural elegido como antecedente de la metáfora, los estudiosos han profundizado en la pertenencia a Cristo como la situación resultante del acto redentor y, especialmente, en el análisis de la metáfora "esclavo de Cristo" y sus implicaciones teológicas y culturales. A modo de ejemplo presentamos un breve recorrido por algunos autores con la intención de conocer algunos aspectos esenciales sobre el estado actual de la cuestión.

En *Slavery metaphors in early Judaism and Pauline Christianity* (2003), J. Byron[25] subraya la necesidad de considerar la matriz judía del imaginario del rescate. El mismo autor afirmará posteriormente que "ha intentado demostrar que la metáfora de Pablo sobre la esclavitud debe situarse dentro de las tradiciones del 'esclavo de Dios' en el judaísmo primitivo, más que en las practicas

23 John Byron, *Recent Research on Paul and Slavery* (Sheffield Phoenix Press 2008).

24 Por citar algunos: De Wet, *The Unbound God: Slavery and the Formation of Early Christian Thought* (Routledge 2017); Marianne Bjelland Kartzow, *The Slave Metaphor and Gendered Enslavement in Early Christian Discourse: Double Trouble Embodied* (Routledge 2018); Annette Merz, "Believers as 'Slaves of Christ' and 'Freed Persons of the Lord': Slavery and Freedom as Ambiguous Soteriological Metaphors in 1 Cor 7:22 and Col 3:22-4:1" *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 72 (2018): 95–110; Riemer Roukema, "The Metaphor of Being Bought at a Price (1 Cor. 6:20; 7:23) in Ancient Christian Interpretation," en *Bibel und Patristik: Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuem Testament. Festschrift für Martin Meiser* (Biblische Zeitschrift - Supplements, 2022), 245-259; Chih-Wei Chang, "Freedom in Galatians: A Socio-Historical Study of the Slavery and Adoption Imagery," *In die Skriflig* 56, no. 1 (2022); Martijn J. Stoutjesdijk, *"You Are My Slaves": A Comparative Study of the Slavery Metaphor in Early Rabbinic and Early Christian Parables* (Brill 2025).

25 John Byron, *Slavery metaphors in early Judaism and Pauline Christianity: A tradition-historical and exegetical examination* (Mohr Siebeck 2003).

esclavistas romanas"[26]. El autor fundamenta su afirmación exponiendo que, en la tradición judía, Israel es "rescatado" de Egipto[27], pero no es una manumisión, sino "un cambio de amo"[28], de lo que se deriva que la liberación no conduce a la autonomía, sino al servicio a Dios.

Esta concepción de la esclavitud como identidad teológica y comunitaria - liberación acompañada de servidumbre a un Señor- ha influido de manera directa en Pablo. Así, cuando el apóstol afirma que los creyentes han sido "comprados a precio", retoma la lógica judía: el rescate no significa independencia, sino transferencia de amo: del pecado a Cristo. Por tanto, la metáfora se halla en continuidad con las tradiciones judías sobre el rescate y ofrece una reinterpretación cristológica centrada en la pertenencia a Cristo y la identidad que configura a la comunidad de los creyentes.

Otros autores, en cambio, han identificado en la metáfora elementos característicos de la manumisión sacra[29]. En su análisis, D. Bradley (2010)[30] señala que la expresión "para libertad Cristo nos liberó" (Gal 5,1) puede compararse con las fórmulas rituales de manumisión del mundo grecorromano. En ellas leemos que un esclavo era liberado mediante un procedimiento formal, a menudo con un pago o una ceremonia, y pasaba a pertenecer a un nuevo señor. Según Bradley, la metáfora de Pablo combina dos elementos: la liberación y un cambio de pertenencia. Los creyentes son "rescatados" del poder del pecado o de la ley, pero ahora se reconocen como siervos de Cristo. El autor enfatiza que la metáfora tiene además implicaciones sociales y comunitarias, pues ofrece una nueva identidad a los creyentes que son miembros emancipados y, al mismo tiempo, subordinados a un nuevo Maestro[31].

26 John Byron, "Paul and the Background of Slavery: The *Status Quaestionis* in New Testament Scholarship", *Currents in Biblical Research*: 3.1 (2004), 124.

27 Byron, *Slavery metaphors*, 50-51.

28 Byron, *Slavery metaphors*, 197.

29 El vínculo entre la compra del esclavo y la manumisión sacra es conocido en la historia de la interpretación por las aportaciones de Deissman. Al respecto, Gerber testimonia que : "Cette pratique de vente fictive, par laquelle l'esclave était acheté par le dieu, est en effet attestée par de nombreuses inscriptions, gravées sur le mur de soutien polygonal de l'esplanade du temple d'Apollon pythien à Delphes au commencement du iie siècle avant notre ère". Cf. Daniel Gerber, "1 Corinthiens et l'archéologie : douze dossiers-test", *L'archéologie et la Bible*, Vol 21, n. 1 (2013): 232.

30 Daniel Bradley, "Freed Slaves and Enslaved Sons: Sacral Manumission Formulae and Servile Metaphors in Galatians 5", *Midwestern Journal of Theology* 9, n. 2 (2010): 122-135.

31 Bradley, "Freed Slaves and Enslaved Sons", 135: "Therefore, whatever scholars may debate concerning the precise meaning and role of the law in Galatians, this much is sure: that those who are in Christ fulfil law by the Spirit's leading through love, and owe no further allegiance to it because they have been emancipated by and have come under the authority of a new Master".

Un último ejemplo es el estudio de F. Tolmie (2005)[32] que analiza los términos de la metáfora de la compra y, junto a ellos, los conceptos referidos a la libertad en algunos textos de Pablo. El autor concluye con dos afirmaciones fundamentales: la primera es que las metáforas sirven para presentar cómo la muerte y resurrección de Cristo suponen "un cambio radical de estatus"[33] del creyente. La segunda es que este nuevo estatus trae consigo nuevas obligaciones que son fruto de la pertenencia[34] , y puntualiza que se trata de la pertenencia a un *oikos* particular o el cambio de un *oikos* a otro[35].

Los tres ejemplos aportan luces sobre el marco en el que debe circunscribirse la interpretación de la metáfora. Nos permiten constatar que el debate acerca del sustrato cultural de la metáfora es objeto de estudio y que la aproximación a la metáfora del rescate, salvo pocas excepciones, es un paso ineludible para el análisis de la situación resultante, pero, en pocos casos, es objeto de estudio en sí misma.

III. DE LA REALIDAD DE ESCLAVITUD A LA METÁFORA DEL RESCATE

Cuando Pablo describe la salvación con términos de rescate pone ante los ojos de la audiencia una realidad conocida, pero socialmente denostada. ¿Por qué Pablo asocia a los cristianos con el estrato social más bajo de la sociedad? Para responder a esta pregunta es necesario conocer las condiciones de vida de un esclavo en el siglo I, las implicaciones legales a las que se refiere la metáfora[36], y el impacto que pudo tener sobre la audiencia la presentación de la salvación en términos "degradantes y envilecedores"[37].

32 Francois Tolmie, "Salvation as Redemption: The use of Redemption's metaphors in Pauline Literature" en Jan G. van der Watt (Ed.), *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology* (Brill 2005), 247-269.

33 Tolmie, "Salvation as Redemption", 267.

34 Tolmie, "Salvation as Redemption ", 267: "… he never focuses on human beings in an individualistic sense. Rather, he always views them in terms of a relationship: because a status reversal has been brought about by Jesus Christ, they belong to Him".

35 Tolmie, "Salvation as Redemption", 267.

36 Señala H. Goede en el Nuevo Testamento hay enunciadas distinciones legales -como liberto, hijo, esclavo- y dichos "matices jurídicos" que es preciso conocer para entender bien cuanto indican las metáforas. Hendrik Goede, "The exhortations to slave-owners in the New Testament: A philological study", PhD dissertation (2010), 46.

37 "Los adeptos a la nueva religión expresaron la relación con su Dios en los términos más degradantes y envilecedores que la sociedad les ofrecía.". K. Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma* (Ed. Península 1998), 184.

1. Las condiciones del esclavo y su compraventa

La esclavitud era una realidad inherente a la sociedad romana del siglo I. De hecho, se estima que, a comienzos de la era cristiana, un muy alto porcentaje de la población de la Italia romana era o había sido liberada de la esclavitud[38]. Podían encontrarse esclavos en todos los oficios de la ciudad[39] y su existencia era imprescindible para el desarrollo de la actividad económica del Imperio[40]. Los historiadores sostienen que en tiempos de Augusto un 35% de la población eran sirvientes[41] y que "desde el año 50 a.C. hasta el 150 d.C. se necesitaron cada año más de 500.000 esclavos en todo"[42].

La base de la identidad social de una persona consistía en si dicha persona era libre de nacimiento, un exesclavo (es decir, manumitido) o un esclavo[43]. No es pues de extrañar que, a nivel estatal, en la sociedad romana los esclavos se encontraran situados en la base de la pirámide por debajo de pobres y extranjeros y, a nivel doméstico, por debajo de trabajadores contratados y esclavos liberados[44]. Aristóteles señala que jurídicamente el esclavo no es persona, sino "una propiedad viva" de los amos (Aristóteles, *Pol*. 1.2); si bien, se le reconocía su naturaleza humana.

En su estudio, Patterson sostiene que la esclavitud suponía la "muerte social"[45]. Los esclavos no podían contraer matrimonio legal[46], carecían de derechos patrimoniales y familiares, y los daños que causaban eran reclamados a sus amos. Eran una propiedad (*res mancipi*) y estaban sometidos al poder absoluto de sus amos, sin capacidad de autodeterminación más allá de los deseos de estos[47]. Sin embargo, las condiciones de vida del esclavo, como es lógico,

38 A.A., Rupprecht, "*Slave, slavery"* en G.F. Hawthorne, R.P. Martin & D.G. Reid (eds.), *Dictionary of Paul and his letters*, (InterVarsity 1993), 881–883.

39 Jennifer A. Glancy, *Slavery in Early Christianity* (Oxford University Press 2002), 42-ss.

40 Nicholas Thomas Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Fortress Press 2013), 699.

41 Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma*, 25.

42 Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma*, 47.

43 De Wet, *The Unbound God*,1.

44 Chang, "Freedom in Galatians", 2.

45 A propósito, puede verse la conocida monografía de Paterson que pone el acento en la pérdida del honor y de la identidad de los esclavos: Orlando Paterson *Slavery and Social Death*. A Comparative Study, (Harvard University Press 1982).

46 "Los esclavos no podían casarse bajo la ley. Por lo tanto, no podían tener hijos legítimos. En realidad, sin embargo, los esclavos llevaban a cabo uniones *(contubernio)* que ellos consideraban matrimonios y de las que naturalmente nacía descendencia". Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma*, 69.

47 De Wet, *The Unbound God*, 2; Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma*, 117.

variaban según su lugar de residencia o de trabajo: las casas, el campo o el trabajo en las minas[48].

En la metáfora del rescate, Pablo asocia la acción redentora a la compra de esclavos. En el mercado los esclavos eran expuestos para su venta y, tras la valoración de sus cualidades, eran vendidos y pasaban a ser propiedad de sus amos. El mercado de esclavos se abastecía de las guerras[49]; los enemigos derrotados, salvo que fueran rescatados por sus familiares o conocidos, pasaban a convertirse en mercancía puesta en venta en los mercados o eran regalados a la tropa en pago a sus acciones. Al respecto, ha de considerarse que la humillación del enemigo era uno de los mecanismos empleados por la propaganda romana para garantizar la paz y la seguridad que ofrecía el Imperio. Otra fuente de abastecimiento de esclavos provenía de la reproducción natural. Los hijos de las mujeres esclavas "adquirían la condición de sus madres"[50], eran los llamados *vernae*. Los niños abandonados también podían ser adquiridos como esclavos. Otras fuentes de abastecimiento eran el comercio en las zonas limítrofes del Imperio y la piratería[51].

Al ser tratados como "mercancía viva" la compraventa de esclavos era considerada una negociación[52] y se ajustaba a la legislación propia de cualquier mercancía. El procedimiento de selección de los esclavos se regía fundamentalmente por una especie de tasación que primaba las cualidades físicas y la edad del sujeto, lo que revelaba "la brutalidad del sistema"[53]. En el mercado tenía lugar una especie de ritual:

> "…la información relativa a un esclavo determinado que exigía la ley estaba escrita en una etiqueta que se colgaba del cuello del esclavo en el momento en el que tenía lugar la venta. El esclavo o la esclava se ponían de pie sobre una tarima elevada (*catasta*) a fin de que los posibles compradores los vieran bien, y, si eran recién importados, entonces llevaban una marca en el pie hecha con tiza para indicar esta última característica. Valía la pena indicar la diferencia

48 De Wet, *The Unbound God*, 2; Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma*, 77-104.

49 Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma*, 49.

50 Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma*, 50.

51 Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma*, 54.

52 Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma*, 73: "La venta de esclavos se consideraba normalmente como una transacción equivalente a la venta de ganado. Los esclavos eran simple mercancía (*merx*) y estaban desprovistos de cualquier pretensión de humanidad en el caso de que fueran defectuosos".

53 Glancy, *Slavery in Early Christianity,* 89.

> entre un esclavo nuevo (*novicius*) y uno veterano (*veterator*) porque era la opinión general pensar que era más fácil enseñar a un esclavo reciente que a uno antiguo"[54].

Hemos esbozado algunos elementos fundamentales que nos permiten hacernos una idea del significado social de la esclavitud, de la brutalidad de los procedimientos, de la irrelevancia social de los esclavos y su compraventa en la época. Todo ello nos consiente poner en valor el uso de la metáfora paulina y su significación en el contexto.

2. Los términos de la transacción redentora

Pablo utiliza tres términos metafóricos que pertenecen al ámbito de las relaciones comerciales y los vincula con la acción redentora de Cristo: *agorázō*, *exagorázein*, y *apolytrōsis*, pero no hace un desarrollo explicativo de lo que significa la metáfora, lo que da a entender que la metáfora era conocida por la audiencia[55].

Las palabras claves sobre las que pivota la metáfora de la compra son esencialmente *agorázein* (1Cor 6,20; 1Cor 7,23) y *exagorázein* (Gal 3,13; Gal 4,5), cuyo significado legal es asegurar el derecho sobre alguien pagando un precio, comprar, adquirir como propiedad. El verbo *agorázein* significa "comprar"[56] y remite a la idea de ir a la plaza pública (*agorá*) y realizar alguna de las actividades propias: comprar, vender, debatir, … Por su parte, el verbo *exagorázein* tiene el mismo significado, si bien, el prefijo "ex" (*ek*), acentúa la idea de "extraer o sacar de". Pablo, por tanto, evoca la redención realizada por Cristo con la imagen de la adquisición en el mercado.

Junto a estos dos términos encontramos también al término *apolýtrōsis* (1Cor 1,30; Rm 3,24; 8,23; Ef 1,7.14; 4,30) que indica el acto liberador y el pago del rescate (*lýtron*), y su aparición aporta significado a la comprensión de la transacción económica del rescate. Resulta interesante comprobar que *lýtron* traduce el hebreo *g'l* y *pdh*, mientras que *exagorázō* no tiene equivalencias en hebreo. Parecería que Pablo al usar este último alude explícitamente a la actividad propia de la plaza y no al imaginario proveniente de la tradición judía.

54 Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma*, 72.

55 Roukema, "The Metaphor of Being Bought at a Price", 246.

56 H. Balz - G. Schenider, "agorazo" en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol 1 (Ed. Sígueme 1996), 68.

3. LOS TÉRMINOS EN SU CONTEXTO

La lectura de cada término en su contexto nos permite conocer los contenidos a los que Pablo asocia la metáfora, y los focos de interés que quiere evidenciar.

Pablo usa el verbo *agorázō* en 1Cor 6,20 para recordar a los corintios el vínculo de pertenencia que une al creyente-esclavo con Cristo-amo, y también las obligaciones inherentes a dicha pertenencia. El elevado precio del rescate ha dado lugar a una nueva condición del creyente que es ahora un lugar donde habita el Espíritu Santo (cf. 6,19). Ello implica la disponibilidad total del sujeto incluyendo al cuerpo.

Pablo únicamente acentúa el elevado coste porque este conlleva una actitud de correspondencia por parte de quien ha sido adquirido. A mayor precio, mayor compromiso existencial. Por esta razón, indica que la compra también tiene implicaciones en el cuerpo físico del creyente y genera una dinámica nueva con relación al uso del propio cuerpo y al tratamiento que se ha de dispensar al cuerpo de los otros. Comprados en la plaza, los creyentes son constituidos espacio sagrado y se relacionan desde esta nueva identidad.

El término reaparece en otro contexto en 1Cor 7,23. El apóstol exhorta a los miembros de la comunidad a permanecer en el estado que tenían cuando conocieron al Señor. Así, el que es esclavo debe permanecer esclavo, aunque si tiene la oportunidad de alcanzar la libertad debe aprovecharla (v.21). Al hilo de esta exhortación, Pablo hace una trasposición de la realidad a la metáfora, y señala la nueva condición que ha generado la transacción de la redención. El que es esclavo ya tiene la libertad en Cristo y el que es libre es esclavo de Cristo. Aunque puede parecer un juego de palabras, Pablo expone la novedosa situación que genera el "estar en Cristo", que supone una modificación del estatus dentro de un espacio específico, el ámbito de Cristo[57]. Tal vez, como indica Kartzow, la idea era afirmar que "la esclavitud real no importaba porque de todas formas eran libres en Cristo"[58].

57 En la misma línea, Merz afirma que: "Paradoxical freedom can only be practised either by a free person or by a slave who has been liberated and left his or her slave status behind – if not in reality, at least in the shared contextual space of the household of Christ. So in my view, the passage 1 Cor 7:22 is not, as Byron and many others with him would have it, about abolishing 'the significance of status in light of a mutual calling in Christ.' It is actually about 'exalting those of low degree' (Luke 1:52). Paul is a true follower of Jesus in that regard". Cf. Merz, "Believers as 'Slaves of Christ' and 'Freed Persons of the Lord'", 106.

58 Kartzow, *The Slave Metaphor and Gendered Enslavement in Early Christian Discourse*, 99.

Después de recordar a los corintios que no se pertenecen porque han sido "comprados a buen precio" (v.23), Pablo les exhorta a no dejarse esclavizar por otros hombres, es decir, les recuerda las obligaciones que son connaturales al nuevo estatus adquirido; un *habitus*[59]que establece que quien pertenece a Cristo no se puede dejar someter. Pablo apela aquí la responsabilidad del creyente en la custodia de su propia libertad, que es un bien preciado que ha de preservar para no volver a la esclavitud[60].

El verbo *exagorázō* aparece también en dos ocasiones en Gálatas. En ambos casos, Pablo lo emplea en el marco de ejemplificaciones destinadas a hacer más comprensible el mensaje.

En Gal 3,13 aparece claramente en el contexto transaccional que recuerda la acción de liberar de una condición de esclavitud; en este caso, del dominio de la ley. Pablo presenta el modo del rescate al explicar que, para liberarnos de la maldición, Cristo se ha hecho maldición (*katára*). El apóstol especifica que con "maldición" se refiere a la muerte en cruz y cita Dt 21,23. Al asociar "compra" y "maldición" Pablo señala metafóricamente en qué consiste el "buen precio" que en 1Cor no había sido especificado. El alto precio es la donación de sí que Cristo hace en la cruz.

Ciertamente, aquí la metáfora se aleja de la realidad social en la que se inspira. Un libre no se hacía esclavo para liberar a un esclavo. Quizá esta es una de las aportaciones más sorprendentes de la metáfora y, al mismo tiempo, su límite. Pablo traslada simbólicamente a su audiencia a un orden absolutamente novedoso e impensable en el que la transacción se realiza ocupando el lugar del esclavo. Un intercambio que granjea la libertad al esclavo a coste de que el libre se haga esclavo. El libre comparte la naturaleza y la condición del esclavo, paga con su vida haciéndose maldición, así libera de la maldición al esclavo y lo aleja de un inevitable destino de muerte.

Como en los casos anteriores el texto también menciona la situación que sigue al acto redentor y señala la finalidad de la transacción: para que los rescatados tuvieran acceso a la bendición de Abraham (v.14).

59 Se entiende por *habitus* el sistema de disposiciones incorporadas, formas de ser que los individuos utilizan para estructurar y dar sentido a su posición en el mundo. Cf. De Wet citando a Bourdieu en: De Wet, *The Unbound God*, 21.

60 Como señala Glancy, algunos autores consideran que la exhortación explicita a no dejarse esclavizar por hombres podría ser una llamada "a evitar involucrarse con quienes los atraparían en prácticas inmorales, fomentando así una libertad "espiritual" o, también, una advertencia "contra la práctica real de la autoventa. Cf. Glancy, *Slavery in Early Christianity*, 84.

De nuevo, en Gal 4,5 Pablo menciona la actividad redentora de Cristo. La encarnación del Hijo de Dios tiene por objeto el rescate y la filiación. El sujeto de la acción es Cristo y su actividad está finalizada a obtener la filiación para los creyentes, es decir, un nuevo estatus derivado de la compra. El rescate se realiza mediante la asunción de la condición del cautivo[61]. La compra, por tanto, se realiza a través del sometimiento (*upó*) a lo que esclaviza, es decir, la ley. De este modo, la redención tiene lugar desde la condición del cautivo. En síntesis, Pablo presenta que la redención cristiana solo es comprensible desde la encarnación y desde la capacidad de compartir la debilidad de la humanidad esclava, como concretará posteriormente Hbr 4,15.

Otro término que ilumina el significado de la transacción es *apolýtrōsis* (redención). Se emplea para indicar la acción resultante de pagar un precio. En las llamadas cartas protopaulinas, Pablo lo usa en diversas ocasiones y contextos. En 1Cor 1,30, el término aparece al abordar la problemática de los partidos dentro de la comunidad. El apóstol, al exponer la sabiduría de la cruz, recuerda que el modo con el que Dios revela su sabiduría tiene como centro el acontecimiento del rescate, pues Dios ha hecho a Cristo Jesús redención para nosotros. La redención viene de la cruz y el creyente se introduce en este misterio por medio del bautismo. Jesús es sabiduría, justicia, santificación y redención. La *apolýtrōsis* indica aquí la peculiaridad de esta redención que se realiza desde la paradoja, lo que es necio para el razonamiento humano es sabio para Dios y superior a las sabidurías griega y judía.

En Rom 3,24 el término *apolýtrōsis* ayuda a entender la esencia de la acción redentora. Dunn[62] pone en valor la metáfora de la redención especialmente por esta cita. La justicia de Dios se dirige a una humanidad pecadora. La redención se realiza "en Cristo Jesús" y trae consigo la justificación gratuita. La redención es "el don de si en lugar de un acto de potencia que Dios podría haber realizado"[63] y este don justifica, es decir, restablece un orden perdido. La redención trae consigo la participación a la gracia y el equilibrio que conduce a nueva forma de relación con Dios.

Por último, en Rom 8,23 *apolýtrōsis* se refiere a la redención en clave escatológica y vinculada a la liberación definitiva. El apóstol indica tres gemidos

61 Al respecto, una breve mención merece el reciente trabajo de Stoutjesdijk y sus cuadros de imagen (*Bildfelder*) acerca de las imágenes neotestamentarias de compraventa de esclavos. Martijn J. Stoutjesdijk, *"You Are My Slaves",*129.

62 Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 227.

63 Romano Penna, "Pecato e redenzione. Una sintesi," en *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Paoline, 1991), 393.

anhelantes de libertad: el de la creación que espera vivamente la liberación de la corrupción (vv.19-22); el de la humanidad que anhela el rescate del cuerpo (v.23); y el de la voz del Espíritu que gime y suspira en el interior del creyente clamando a Dios Padre (v.26). El término aparece aludiendo al rescate del cuerpo (v.23). Los creyentes gimen anhelando la plena participación a la vida divina, fundados en la esperanza, con la certeza que les brindan las primicias del Espíritu que ya poseen.

Una ulterior profundización de la metáfora que es muestra de su importancia en la tradición paulina la encontramos otros textos de las cartas deuteropaulinas Así, el autor de Ef 1,7 con el término *apolýtrōsis* concreta que el precio pagado es la sangre de Cristo y que el rescate supone el acceso a un conocimiento espiritual profundo del misterio de la voluntad divina. Al respecto, Gnilka concluye que el resultado es la pertenencia del creyente rescatado a un nuevo Señor[64].

En Ef 1,14 y 4,30 la metáfora es retomada para señalar dicha pertenencia y las consecuencias concretas que tiene en la vida el creyente. En Ef 1,14 el término aparece unido a la expresión "pueblo de su propiedad", conectando el actor redentor y la adquisición de un nuevo pueblo. En cambio, en Ef 4,30, Pablo exhorta a la comunidad a vivir una serie de actitudes que la dispongan para alcanzar la redención definitiva.

El acercamiento a los textos nos ha permitido constatar las fortalezas y los límites de la metáfora del rescate, por lo que se refiere a la coherencia con la realidad en la que se inspira. Así, el marco social ilumina los textos que aluden a la nueva condición tras la compra, mientras que hemos podido comprobar que el modo de la redención -Cristo que se hace esclavo, maldición y sujeto a la ley-, revela la paradoja de la redención cristiana. Finalmente, resulta interesante constatar cómo la metáfora ha permanecido "viva" en la tradición paulina y cómo ha habido un desarrollo de esta en generaciones posteriores.

64 Joachim Gnilka, *Pablo de Tarso, apóstol y testigo* (Herder 1998), 241.

IV. "COMPRADOS A PRECIO" (1COR 6,20). APROXIMACIÓN TEOLÓGICA Y SOCIAL A LA METÁFORA PAULINA DEL RESCATE

La lectura de los textos en sus respectivos contextos ofrece datos que permiten un acercamiento teológico a la metáfora del rescate. Igualmente, el contenido teológico expuesto plantea cuestionamientos sobre el impacto social de la metáfora en las comunidades de los orígenes[65].

1. PROPUESTA DE ACERCAMIENTO TEOLÓGICO A LA METÁFORA DE LA COMPRA DE ESCLAVOS

Como hemos leído, en 1Cor 6,20 el apóstol recuerda a los corintios que han sido adquiridos a un precio elevado. La obra de la redención constituye un rescate legal, esencialmente porque se han seguido los cánones establecidos: un libre ha pagado el precio por los esclavos. Los textos en los que aparecen principalmente los términos *agorázō*, *exagorázō* y, también, *apolýtrōsis* evocan tres momentos: la llegada a la plaza pública, la compra y el nuevo estatuto bajo el que vive el esclavo rescatado.

El elevado coste del rescate

Desde el punto de vista teológico, la metáfora es clara. Cristo ha "adquirido a la humanidad" y ha pagado el precio para la liberación de esta que se hallaba esclava. La libertad obtenida conduce a los creyentes a una nueva relación con Cristo, el Señor. En Gal 4,4, el apóstol señala el tiempo de la compra, esta tiene lugar en "la plenitud del tiempo", y se realiza mediante "el envío del Hijo nacido de una mujer, nacido bajo la ley". La encarnación del Hijo de Dios, su asunción de la condición humana, la muerte en cruz y la exaltación, esbozados en Flp 2,6-11, pueden servir de marco para la comprensión de la imagen. Jesús se encarna tomando la condición de esclavo, despojándose de su rango y abajándose hasta la muerte de cruz, exaltado por el Padre es reconocido Señor por la humanidad liberada del pecado, pues "la redención se realiza por el combate victorioso de Cristo contra el pecado"[66].

65 Un acercamiento al impacto de la metáfora en otra tradición del Nuevo testamento, concretamente la joánica, en Estela Aldave, "Esclavitud y cambio de estatus en el cuarto evangelio. Una propuesta de lectura", *Cauriensia* 17 (2022): 145-168.

66 Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I. Problemática y relectura doctrinal* (Secretariado Trinitario 1990), 162.

Centrémonos ahora en el proceso legal, es decir, en la compra y en sus consecuencias. El tema de la compra y el precio pagado por el rescate de la humanidad ha sido largamente debatido en la historia. Los Padres de la Iglesia se sintieron interpelados a responder a la pregunta sobre la identidad del beneficiario del precio del rescate[67]. La metáfora no permite responder a la pregunta, esencialmente porque es un recurso que únicamente tienen la pretensión de iluminar el misterio de la salvación. En este punto parece claro que no hay una simetría perfecta entre la metáfora y la realidad.

Sesboüé[68] ha mostrado con agudeza que la interpretación de los textos del Nuevo Testamento en los que se señala el rescate realizado por Cristo no arroja ningún dato que permita decantarse por el sentido sacrificial, ni por el sentido compensatorio de la metáfora. Es decir, que no se pagó un precio al demonio, ni que tampoco fue la compensación de una deuda que la humanidad tenía con el Padre. En cambio, Sesboüé afirma "que el 'por nosotros' que impregna toda la existencia de Cristo lo condujo al don de su vida. La sangre de Cristo significa que nuestra redención le 'costó' la vida"[69]. De este modo, podemos afirmar que el énfasis en la cuantía del precio del rescate está finalizado a subrayar el valor del intercambio, más que la identidad del receptor del pago. Pablo subraya lo costoso de la redención: "a buen precio" (1Cor 6,20).

El análisis de los términos lo confirma. Particularmente la carta a los gálatas nos ha permitido profundizar esta idea. En Gal 3,13 Pablo acentúa la paradoja empleando el término "maldición", con él pone al descubierto el coste del rescate para que su audiencia tome conciencia del valor de la salvación. Cristo se ha hecho maldición, ha asumido el lugar del proscrito, del esclavo, y ha realizado la redención desde ahí; de este modo, ha inaugurado un camino de libertad que alcanza a toda la humanidad. Además, en Gal 4,5 leemos que Cristo ha asumido las condiciones de sometimiento a la ley bajo las que vivía la humanidad. Para Pablo el acento está en lo que supone esta transacción y su intención al

67 Una síntesis breve de la problemática la presenta Roukema "Los Padres de la Iglesia interpretan el precio en general como la sangre de Cristo (1 Pedro 1:18-19). Sin embargo, sus caminos se separan, ya que algunos dejan claro que este precio le correspondía al diablo, mientras que otros interpretan la metáfora con más cautela. En Orígenes y Pseudo-Macario se encuentran elaboraciones casi cómicas de la negociación de Cristo con el diablo y su redención de los creyentes del reino de los muertos. Juan Crisóstomo cuenta a este respecto una parábola sobre un buen amo que vende a un mal esclavo a un amo severo y luego lo vuelve a comprar". Roukema, "The Metaphor of Being Bought at a Price", 245.

68 Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 170-ss.

69 Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 164.

subrayarlo es esencialmente parenética. Es decir, dicha compra, un tan alto precio pagado, exige un compromiso existencial igualmente grande.

La paradoja de la pertenencia: rescatados, pero bajo un Señor

Aunque no hemos abordado el estudio sobre los términos relativos a la libertad y su campo semántico, merece un breve apunte el nuevo estatuto al que pertenece la humanidad liberada en Cristo. Como vimos la compra en la plaza implica una relación comercial entre el amo y el esclavo adquirido. En los textos paulinos se aprecia claramente que los liberados por Cristo se convierten en su propiedad. Él es el *Kyrios* y los rescatados se rigen por las normas de su casa, que tiene su propio código doméstico que regula las relaciones de los que habitan en ella. Así pues, los rescatados han pasado de la esclavitud a la libertad bajo el señorío de Cristo.

Al aludir a esta nueva condición, Pablo parece referirse a los esclavos domésticos que tenían más libertad en su vida cotidiana: se les daba *peculium* (dinero), podían ahorrar dinero y utilizarlo libremente, incluso para comprar su propia libertad[70]. Se dice que algunos esclavos en esta época tenían mejores habilidades que sus amos y, por ello, eran nombrados administradores del hogar o de las finanzas, o tutores e institutrices de los hijos de sus amos. E incluso había esclavos que poseían esclavos[71].

La identificación en la lectura teológica de conceptos pertenecientes al ámbito social plantea el interrogante de la nueva condición de los esclavos liberados. La situación es paradójica: los creyentes han sido liberados, pero tienen un Señor; son esclavos, pero con derechos de hijos. Cristo no los ha adquirido para mantenerlos en su antigua condición, sino para ofrecerles la libertad y el acceso a la herencia reservada a los hijos. Lo esencial para Pablo es que los creyentes reconozcan su pertenencia a un único Señor y participen plenamente de la nueva condición adquirida. De este modo, la metáfora no solo aporta claves soteriológicas sino también eclesiológicas, porque señala la nueva identidad del creyente "en Cristo" y su pertenencia al Señor dentro de un espacio concreto: la *ecclesía*.

70 Chang, "Freedom in Galatians", 2.

71 Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (Verbo Divino 1988), 40.

2. Acercamiento al impacto social de la metáfora de la compra de esclavos

Las metáforas del rescate que presentan la salvación en Cristo emplean un lenguaje que contrasta grandemente con cuanto significaban conceptos como amo, esclavo o liberto en la sociedad romana del s.I. Valorar dicho contraste nos permite acercanos al impacto de la metáfora desde una perspectiva social.

De la humillación a la adquisición de un estatus "en Cristo"

La propaganda imperial reforzaba la estructura social piramidal y definía el lugar de los esclavos mediante la representación pública de esclavos y prisioneros de guerra, la exaltación de la autoridad del emperador y la legitimación de la dominación a través de la humillación pública[72]. Los desfiles de prisioneros, la exhibición y venta en mercados, la participación en juegos o los conocidos triunfos romanos eran una oportunidad única para mostrar públicamente el sometimiento y el orden que Roma imponía[73]. Estas prácticas acentuaban más la distancia social entre libres y esclavos.

En contraste, la metáfora del rescate transforma radicalmente la noción de sumisión. El creyente, rescatado por Cristo, deja de ser "cosa" o "mercancía viva" para convertirse en miembro de la *ecclesía* (1Cor 6,20). La redención es un acto liberador, que inspira que el creyente desee y asuma la esclavitud voluntariamente, pues "en Cristo" esta conduce a la libertad (Gal 5,1). La obediencia y el servicio son connaturales a la condición creyente y la esclavitud que se invita a vivir es la del servicio desde el amor (Gal 5,13).

Mientras la propaganda imperial normalizaba el sometimiento al orden imperante y la desigualdad, Pablo declara que "en Cristo" no hay distinción entre libres, libertos y esclavos (1Cor 7,22). Como apunta Merz[74], dentro de la comunidad los esclavos debían ser tratados como hijos "libertos en el Señor", miembros de mayor estatus, y lo enfatiza recordando cuanto Pablo dice a Filemón sobre la nueva condición del esclavo bautizado Onésimo: "más que un esclavo, un hermano en el Señor" (Flm 15-16).

72 Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma*, 174: "esclavo era sinónimo de insulto y humillación".

73 Tonio Hölscher, *The Language of Images in Roman Art* (Cambridge University Press, 2004), 45: "las escenas de derrota no describen acontecimientos, sino estados simbólicos del mundo: el caos vencido por el orden romano" Cf. Mary Beard, *El triunfo romano. Una historia de Romas a través de sus victorias* (Editorial Crítica 2012)

74 Merz, "Believers as 'Slaves of Christ' and 'Freed Persons of the Lord', 105-106.

Esta permutación conceptual permite reinterpretar la obediencia y la esclavitud como herramientas de servicio y de edificación de la comunidad y, en un segundo plano, ofrece una perspectiva diferente y transformada de las estructuras de poder.

Del aislamiento social a la participación comunitaria

El modelo de comunidad propuesto por Pablo integraba creyentes procedentes de todas las capas sociales[75]. En las asambleas participaban personas que fuera de ella no tenían derechos y se relacionaban con quienes sí los tenían, personas que se movían en distintos espacios sociales, pero que en la asamblea se reconocían iguales, al menos idealmente. Sabemos que hubo dificultades al respecto. Pablo confirma dicha igualdad en Cristo cuando exhorta a los gálatas y les recuerda que "ya no hay judío, ni griego; no hay esclavo, ni libre; no hay varón, ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gal 3,28).

La asamblea reunida en el nombre de Cristo presenta una nueva cultura relacional que está en las antípodas de la estructura social imperante. En la *ecclesía* no existía la pirámide que relegaba a los esclavos al lugar más bajo, sino que se instaura -al menos así parece dibujarlo el texto- una estructura circular que equipara a todos los creyentes como adquiridos por Cristo. Él está en el centro y une a personas separadas por barreras de género, cultura, estatus social o religión. Pablo declara que el rescate invierte los roles sociales preestablecidos (1Cor 7,22). El uso de la expresión "libertos en el Señor" equipara a los miembros de la comunidad uniéndolos bajo un Señor e igualándoles en su condición "en Cristo". Los esclavos, material y socialmente desclasados y sin capacidad de relación, son ahora portadores del Espíritu y tienen plena participación en la comunidad.

La implementación de esta igualdad no fue inmediata ni universalmente aceptada. Los conflictos en Corinto sobre la Cena del Señor son un ejemplo que ilustra estas desigualdades: "cuando os reunís, pues, en común, eso ya no es comer la Cena del Señor; porque cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga" (1Cor 11,17ss). No es pues de extrañar que una parte de la misión paulina consistiera en inculcar el nuevo *habitus* a los ya bautizados para que reconocieran como hermanos a los que socialmente eran esclavos.

75 Véase: Meeks, *Los primeros cristianos urbanos,* 93-ss.

De la "muerte social" a la visibilización

La conocida afirmación de Patterson que define a la esclavitud como una "muerte social" muestra el rostro más cruel de las condiciones de la esclavitud. Los historiadores, si bien hacen matices sobre las condiciones en que vivían los esclavos en virtud del espacio donde desarrollaban su actividad, coinciden en el ostracismo identitario que acompañaba la ausencia de libertad[76]. La metáfora paulina del rescate pone el foco de atención sobre una realidad impactante y poco agradable de la sociedad. La identificación del creyente rescatado con un esclavo "en Cristo" permite socializar dicha realidad siempre deplorable.

Una manera de visibilizar la esclavitud social fue la asunción y la normalización del concepto de esclavo como un contenido identitario cristiano, es lo que De Wet llama *doulología*[77]. Más allá de la metáfora del rescate existen varios textos paulinos que presentan la esclavitud como categoría con la que el creyente cristiano debe identificarse[78]. Este grupo de citas paradójicas resulta especialmente interesante porque constituye una forma provocativa y directa de reconocer a un grupo social invisibilizado como modelo de participación e inserción en la comunidad creyente.

Como ya señaló Meeks[79], los esclavos aparecen y son reconocibles en las cartas paulinas, y, en ocasiones, desempeñan roles representativos[80]. De algunos sabemos su origen como los de Cloe u Onésimo, otros tienen nombres que delatan un pasado de esclavitud, por ejemplo, Épafras[81], evangelizador de la comunidad de Colosas y de la región del Valle del Lico; o Epafrodito, que sirve a Pablo en Éfeso y luego es devuelto a la comunidad de Filipos a causa de su enfermedad (Flp 2,25). Del mismo modo, los códigos domésticos (Col 3,22-25; Ef 6,5-8) revelan la presencia de esclavos dentro de las comunidades.

76 Bradley, *Esclavitud y Sociedad en Roma*, 43: "La debilidad y el aislamiento, la privación de derechos y la degradación eran las marcas de la servidumbre, y permitían a los propietarios de esclavos usar sus posesiones en beneficio propio".

77 Con el uso de este concepto De Wet argumenta que: "que la esclavitud fue una herramienta conceptual e intelectual indispensable para el cristianismo naciente". De Wet, *The Unbound God*, 8.

78 Véase la comprensión de la metáfora como *topos* retórico en Dale B. Martin, *Slavery as salvation: the metaphor of slavery in Pauline Christianity* (Yale University Press 1990), 86-ss.

79 Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, 107.

80 De Wet, *The Unbound God*, 3.

81 Ulrich Huttner, *Early Christianity in the Lycus Valley*, Ancient Judaism and Early Christianity 85, (Brill 2013), 87, n.54 citando a Trainor y Horsley.

También hay algunas expresiones vinculadas a la esclavitud que adquieren especial relevancia en la presentación del mensaje cristiano. Tres de ellas pueden completar de iluminar nuestra reflexión.

La primera de ellas es la afirmación sobre Cristo que asume la condición de esclavo (Flp 2,7). En algunas traducciones se emplea "siervo", pero Pablo utiliza *doulos* y no *diakonos*. La elección del término "esclavo" acentúa la *kénosis* del Hijo, y suraya el contraste entre su condición divina y el estrato social más bajo. La identificación de Jesús con el esclavo sugiere que la redención se realiza de abajo hacia arriba y, de este modo, alcanza a todos sin exclusión. La esclavitud se asocia aquí con la humildad y el sometimiento libre. La identificación del *Kyrios* con un esclavo que muere en la cruz, sin duda, debió causar un efecto impactante en los lectores cristianos de la colonia romana de Filipos.

Sin lugar a duda, la metáfora más estudiada es la expresión "esclavo de Jesucristo" (Ej. Gal 1,10) que Pablo usa para sí y, también, para el creyente. La expresión no es nueva, dado que la tradición semita ya les atribuía este título a algunos notables personajes de Israel como Moisés (Ex 14,31; Nm 12,7). Sin embargo, Pablo redefine su ministerio desde la condición de esclavo. La categoría "esclavo" representa la imagen con la que ha de identificarse el liderazgo cristiano que se fundamenta en el servicio al Señor y a su Iglesia. Paradójicamente, la esclavitud se convierte en la manera de presentar el servicio como el más alto rango al que debe aspirar quien está "en Cristo".

La última expresión pertenece a la exhortación de Gal 5,13: "haceos esclavos unos de otros por amor", que constituye la regla de oro del ejercicio de la caridad. Pablo contrasta esta dinámica con la que brota de la libertad "como pretexto de la carne". Si consideramos esta expresión a la luz de las reglas de discernimiento de la libertad (1Cor 6,12; 10,23), podemos captar cómo Pablo subraya que la libertad auténtica se alcanza a través del amor y el servicio, incorporando todas las características exigidas al esclavo: la obediencia, la disponibilidad y la entrega radical a los demás.

V. CONCLUSIÓN

Al inicio de nuestro estudio nos planteamos acercarnos a la metáfora del rescate en los escritos paulinos, poniendo el acento en los elementos teológicos y sociales que proporciona la investigación sobre la misma.

Los conceptos preliminares sobre la metáfora y su valor como recurso retórico nos han permitido constatar que Pablo emplea la metáfora del rescate para

comunicar el misterio de la salvación en términos de transacción legal y que dicho imaginario está al servicio del mensaje teológico y no viceversa, por tanto, la asimetría entre la idea metaforizada y la realidad es evidente. Hemos expuesto que hay aspectos de la realidad que no aparecen en la metáfora sencillamente porque el énfasis de lo que Pablo quiere comunicar no está en toda la realidad, sino únicamente en algunos aspectos de esta que hemos evidenciado.

El estudio de los antecedentes de la metáfora nos lleva a concluir que, si bien es cierto que Pablo por su formación judía considera el concepto de Israel como pueblo adquirido (cf. Ex 6,6-7; Lv 25,55; Is 43,1), el análisis de los textos en su contexto nos empuja a considerar que Pablo se sirve de la imagen pensando en su audiencia multiétnica. El hecho de que emplee términos griegos, como *exagorázō*, sin traducción en hebreo y que no se hallan con este significado en la traducción de los LXX (solo una vez en Dn 2,8), nos conduce a pensar que cuando emplea la metáfora piensa en la realidad social de su audiencia y en el impacto que provoca la imagen en ella.

El acercamiento al contexto social nos ha permitido estudiar la realidad de la esclavitud y, concretamente, la compraventa de esclavos en tiempos de Pablo y a situar los términos teológicos en su contexto, cuyo análisis nos ha ayudado a profundizar diferentes aspectos de la metáfora.

Pablo emplea la metáfora para presentar el modo de la redención y las consecuencias que se derivan de él, especialmente en la vida del creyente. Con el análisis de los textos hemos mostrado que el apóstol pone un especial énfasis en el coste del rescate y subraya dos aspectos de la nueva condición del creyente rescatado: su identidad y su pertenencia. El modo de la acción redentora es fundamental para entenderlo. Cristo se hace rescate, maldición, se somete a la ley. La redención es, por tanto, existencial porque el don de sí de Cristo ha sido el elevado precio por el que el creyente es adquirido.

El creyente adquiere una nueva identidad y un nuevo estatus en el espacio de la comunidad. Dicha identidad es consecuencia de su condición de pertenencia a un nuevo amo, Cristo. Como hemos demostrado, el creyente introducido en este espacio es llamado a desplegar un *habitus*, un estilo de vida que tiene una escala de valores alternativa a la que rige la sociedad que le rodea. El *habitus* es integral, pues afecta a la forma de tratar el propio cuerpo y el de los demás y promueve la custodia de la propia libertad. De este modo, Pablo cuando subvierte el estatuto social (1Cor 7,23) dibuja un espacio alternativo que tiene su origen en la redención en Cristo. Hay un antes y un después. La redención inaugura un nuevo orden donde todo ha sido transformado a partir de la entrega de Cristo.

No es pues de extrañar que el apóstol se considere esclavo y considere la esclavitud como la dinámica natural que vitaliza la comunidad cristiana. Pablo da un nuevo sentido a la esclavitud, la reconceptualiza e introduce en el concepto algo impensable: la voluntariedad. El "hacerse esclavo" como signo del dominio de sí. Quizá es este uno de los elementos más significativos que aporta la metáfora en su contexto social. La resignificación, a la luz del misterio de Cristo, del concepto de esclavitud dentro de la comunidad cristiana.

Finalmente, con el análisis del impacto social de la metáfora hemos podido constatar que la metáfora paulina del rescate no solo ofrece aspectos cristológicos y eclesiológicos, sino que también propone elementos de transformación social y cultural: el reconocimiento de la dignidad, la participación y la visibilización de los excluidos son algunos de ellos. Quizá es este uno de los aspectos en el que se debería continuar profundizando en el futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aldave, Estela. "Esclavitud y cambio de estatus en el cuarto evangelio. Una propuesta de lectura". *Cauriensia* 17 (2022): 145-168.

Aristóteles. *Poética*. Gredos, 1992.

Balz, H., y G. Schenider. "Agorazo" En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. 1. Ed. Sígueme, 1996.

Beard, Mary. *El triunfo romano. Una historia de Roma a través de sus victorias*. Editorial Crítica, 2012.

Bonora, Antonio. "Redención" En *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Paulinas, 1990, 1604-1605.

Bradley, Daniel. "Freed Slaves and Enslaved Sons: Sacral Manumission Formulae and Servile Metaphors in Galatians 5." *Midwestern Journal of Theology* 9, no. 2 (2010): 122-135.

Bradley, Keith. *Esclavitud y sociedad en Roma*. Ed. Península, 1998.

Byron, John. "Paul and the Background of Slavery: The Status Quaestionis in New Testament Scholarship." *Currents in Biblical Research* 3, n. 1 (2004): 121-145.

Byron, John. *Recent Research on Paul and Slavery*. Sheffield Phoenix Press, 2008.

Byron, John. *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Tradition-Historical and Exegetical Examination*. Mohr Siebeck, 2003.

Chang, Chih-Wei. "Freedom in Galatians: A Socio-Historical Study of the Slavery and Adoption Imagery." *In die Skriflig* 56, n. 1 (2022).

De Wet, Chris L. *The Unbound God: Slavery and the Formation of Early Christian Thought*. Routledge, 2018.

Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Eerdmans, 1998.
Gerber, Daniel. "1 Corinthiens et l'archéologie : douze dossiers-test." *L'archéologie et la Bible* 21, no. 1 (2013): 213-245.
Gil Arbiol, Carlos. *Escritos Paulinos*. Verbo Divino, 2024.
Gil Arbiol, Carlos. *Qué se sabe de Pablo en el creciente cristianismo*. Verbo Divino, 2015.
Glancy, Jennifer A. *Slavery in Early Christianity*. Oxford University Press, 2002.
Gnilka, Joachim. *Pablo de Tarso, apóstol y testigo*. Herder, 2002.
Goede, Hendrik. "The Exhortations to Slave-Owners in the New Testament: A Philological Study." PhD diss., 2010.
Hölscher, Tonio. *The Language of Images in Roman Art*. Cambridge University Press, 2004.
Huttner, Ulrich. *Early Christianity in the Lycus Valley*. Ancient Judaism and Early Christianity 85. Brill, 2013.
Kartzow, Marianne Bjelland. *The Slave Metaphor and Gendered Enslavement in Early Christian Discourse: Double Trouble Embodied*. Routledge, 2018.
Kennedy, George A. *Retórica y Nuevo Testamento*. Editorial Trotta, 1990.
Kim, Jung Hoon. *The Significance of the Clothing Imagery in the Pauline Corpus*. JSNTSS 268, 2004.
Lambrecht, Jan. "Rhetorical Criticism and the New Testament." *Bijdragen* 50 (1989): 239-253.
Lázaro, Manuel. "La religión cristiana durante la época romana. Razones del 'éxito'." *Teocomunicação* 39, no. 3 (2009): 269-297.
Martin, Dale B. *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. Yale University Press, 1990.
Meeks, Wayne A. *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*. Verbo Divino, 1988.
Merz, Annette. "Believers as 'Slaves of Christ' and 'Freed Persons of the Lord': Slavery and Freedom as Ambiguous Soteriological Metaphors in 1 Cor 7:22 and Col 3:22-4:1." *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 72 (2018): 95–110.
Mortara Gavarelli, Bice. *Manuale di retorica*. Giuffrè, 2002.
Murphy-O'Connor, Jerome. *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills*. The Liturgical Press, 1994.
Paterson, Orlando. *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Harvard University Press, 1982.
Penna, Romano. "Pecato e redenzione." En *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*. Paoline, 1991, 387-391.
Roukema, Riemer. "The Metaphor of Being Bought at a Price (1 Cor. 6:20; 7:23) in Ancient Christian Interpretation." En *Bibel und Patristik. Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuem Testament. Festschrift für Martin Meiser*,

editado por Siegfried Kreuzer, Wolfgang Kraus, Martin Karrer y Jörg Persch, 245-260. Brill Schöningh, 2022.

Rupprecht, A. A. "Slave, slavery." En *Dictionary of Paul and His Letters*, editado por G. F. Hawthorne, R. P. Martin y D. G. Reid, 881–883. InterVarsity, 1993.

Sesboüé, Bernard. *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I. Problemática y relectura doctrinal*. Secretariado Trinitario, 1990.

Stoutjesdijk, Martijn J. *"You Are My Slaves": A Comparative Study of the Slavery Metaphor in Early Rabbinic and Early Christian Parables*. Brill, 2025.

Tolmie, Francois. "Salvation as Redemption: The Use of Redemption's Metaphors in Pauline Literature." En *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*, editado por Jan G. van der Watt, 247–269. Brill, 2005.

Williams, David John. *Paul's Metaphors: Their Context and Character*. Hendrickson Publishers, 1999.

Wright, Nicholas Thomas. *Paul and the Faithfulness of God*. Fortress Press, 2013.

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología
Universidad Loyola Andalucía
Campus Universitario Cartuja
C/ Profesor Vicente Callao, 15. Apdo. 2002
18080 Granada (España)
https://orcid.org/0000-0001-8614-0554

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1047-1068, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1047

LA TRANSFORMACIÓN ICONOGRÁFICA DE JUDIT EN EL SIGLO XIX Y SUS IMPLICACIONES TEOLÓGICAS

THE ICONOGRAPHIC TRANSFORMATION OF JUDITH IN THE 19TH CENTURY AND ITS THEOLOGICAL IMPLICATIONS

CARMEN YEBRA ROVIRA
Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 06/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

Judit, la heroína judía tan frecuentemente utilizada a lo largo de la historia en la literatura y las artes como modelo de virtudes (castidad, valentía o piedad), se transforma en el siglo XIX en una mujer seductora, peligrosa y letal para el varón. Su erotización, distinta a la que ya se había dado en etapas anteriores, adquiere matices en un contexto secularizado en el que la mujer va conquistando nuevos derechos y espacios sociales. Este artículo estudia cómo y por qué se transforma a la protagonista judía en la iconografía decimonónica, desde una mujer piadosa y temerosa hasta una mujer fatal, y cuáles son las implicaciones para la interpretación del relato bíblico. A raíz de este ejemplo, se pregunta qué valor tienen para la reflexión teológica actual las obras de temas bíblicos nacidas en contextos secularizados y cómo, pese a que deforman parte de sus contenidos, desvelan y alertan sobre aspectos importantes de la revelación.

Palabras clave: Judit, iconografía XIX, erotización, mujer fatal, hermenéutica bíblica.

ABSTRACT

Judith, the Jewish heroine so frequently used throughout history in literature and the arts as a model of virtue (chastity, bravery and piety), was transformed in the 19th century into a seductive, dangerous and lethal woman for men. Her eroticisation, different from that which had already occurred in previous periods, acquires nuances in a secularised context in which women are conquering new rights and social spaces. This article studies how and why the Jewish protagonist is transformed in nineteenth-century iconography, from a pious and fearful woman to a femme fatale, and what the implications are for the interpretation of the biblical story. Based on this example, it asks what value have today biblical works born in secularised contexts for theological reflection, and how, despite distorting some of their content, they reveal and alert us to important aspects of revelation.

Keywords: Judith, iconography XIX, eroticisation, femme fatale, biblical hermeneutics.

I. INTRODUCCIÓN

La historia de Judit, la protagonista del libro de la Biblia que lleva su nombre, ha sido una de las más relevantes en la iconografía cristiana. Se ha plasmado en dibujos y grabados que ilustraban biblias, catecismos e historias sagradas, y en pinturas y esculturas que se han convertido en obras maestras de la cultura occidental (Caravaggio 1599, Artemisia Gentilleschi 1620, …)[1]. Su protagonista, una joven viuda rica judía, personaliza elementos nucleares del relato como son la confianza absoluta en el Dios que protege a los débiles, la valentía de quien se fía de su Dios, la opción por los más desfavorecidos o la esperanza en la transformación de las realidades más adversas. Todo ello se ha condensado, de modo particular, a través de la escena de la degollación de Holofernes, clímax de la narración, que, si bien a ojos de los espectadores contemporáneos, puede resultar chocante por la violencia que entraña, ha sido central a lo largo

1 Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano: Iconografía de la Biblia. Antiguo Testamento* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2007), 380-387; Louis Goosen, *De Abdías a Zacarías. Temas del Antiguo Testamento en la religión, las artes plásticas, la literatura, la música y el teatro* (Madrid: Akal, 2006), 167-174. La escena que ha sido representada en más ocasiones es "la degollación de Holofernes". A ella se suman la "salida del campamento" en la que se ve a Judit y a su sierva caminando de regreso a Betulia mientras llevan en la bolsa la cabeza del general y "la exposición de la cabeza de Holofernes" en las murallas de Betulia.

la tradición como expresión de la liberación del pueblo asediado y de la victoria de Dios sobre cualquier realidad destructiva.

El siglo XIX aporta un nuevo contexto de interpretación y plasmación de la historia de Judit y de su protagonista. En un marco de creciente pluralidad y secularización, la concepción religiosa del personaje convive con nuevas aproximaciones seculares, cuya finalidad es el entretenimiento, la reivindicación político-nacionalista y social[2] o el mero placer estético. Junto a su difusión literaria y visual en pinturas y esculturas religiosas, en historia sagradas, en compendios de vidas de mujeres bíblicas dirigidas especialmente al público femenino y devocionarios, su historia se recrea, seculariza y difunde en obras de entretenimiento como el teatro, la ópera y dramas líricos dirigidos al público en general[3]. El carácter épico de su relato se combina con interesantes tramas amorosas en las que se verán envueltos la protagonista y otros habitantes de la ciudad. También se aleja de lo religioso en la pintura y escultura decimonónicas donde la heroína de Betulia es retratada en lienzos presentados en concursos artísticos y salones proponiéndola como arquetipo de belleza oriental. Tanto la literatura como el arte erotizan paulatinamente la figura de Judit alejándola de la joven casta judía que pone su vida en peligro para salvar a su pueblo y la transforman en una mujer fatal, seductora y asesina, temida por los varones. Este tipo se desarrollará enormemente en las últimas décadas de la centuria y hallará su mejor expresión durante el siglo XX (Gustav Klimt *Judit I*, 1901 y *Judit II*, 1909).

La existencia de estas composiciones seculares y su éxito demuestran cómo el descenso en la producción de iconografía religiosa y su pérdida de relevancia no implican la desaparición de sus relatos y protagonistas. Estos siguen muy vivos por su interés social y artístico pues, al ser comprendidos como temas de historia o religioso-mitológicos, forman parte de los programas obligatorios de

2 Paolo L. Bernardini, "Judith in the Italian Unification Process, 1800-1900", en *The Sword of Judith. Judith Studies across the Disciplines*, ed. por Kevin R. Brine, Elena Ciletti, y Henrike Lähnemann (Cambridge, UK: Open Book Publishers, [2010]), 397-409; Margarita Stocker, *Judith: Sexual Warrior. Women and Power in Western Culture* (New Haven: Yale University Press, 1998).

3 Stocker, *Judith...*, 150-172; Carmen Yebra Rovira, "Judit, una heroína bíblica en el siglo XIX: dama virtuosa, madre de la patria o mujer fatal", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 26 (2020): 251-271, doi: 10.25267/Cuad_Ilus_romant.2020.i26.11; Kevin R. Brine, Elena Ciletti, y Henrike Lähnemann, eds., *The Sword of Judith. Judith Studies across the Disciplines* (OpenBook Publishers, [2010]). La influencia de esta obra en el siglo XX puede verse en: Marta Palenque, "Cabezas degolladas parlantes. Judith o la Cabeza de Holofernes, una versión inédita de la *Judith* (1910) de Goy de Silva", *Anales de literatura española contemporánea* 39, n.º 2 (2014): 439-459; Marta Palenque, "La *Judith* (1910) de Ramón Goy de Silva en la revista "Prometeo"", *´Testi e Languaggi*, 3 (2009): 231-250; Catiana Cortés Ruiz, "Judit en el teatro español y francés de la primera mitad del siglo XX", en *La Biblia en el arte y en la literatura: V Simposio bíblico español,* ed. por Vicente Balaguer y Vicente Collado (Valencia: Fundación Bíblica Española, 1999), 169-176.

formación en las nacientes academias de Bellas Artes y de los temas de concurso en los Salones y muestras de pintura patrocinadas por distintas instituciones. En ellos los jóvenes artistas se dan a conocer y pueden obtener premios económicos o becas para el estudio en el extranjero, siendo Roma y París los dos destinos preferidos. Este efervescente mundo cultural contribuye a la creación de un universo cultural-iconográfico compartido y a la internacionalización de los distintos estilos y escuelas del período. También al avance de los temas bíblicos que se adaptan a las sensibilidades del momento, aunque ello los aleje de su originario sentido religioso.

II. LA HISTORIA BÍBLICA DE JUDIT

Judit es una mujer judía, cuyas hazañas están relatadas en el Antiguo Testamento, en el libro homónimo[4]. Es, junto con la reina Ester y otras mujeres bíblicas, una de las grandes heroínas del pueblo judío. Su nombre significa "la judía" y constituye un prototipo de lo que debe ser una mujer, una judía fiel, en un contexto cambiante de dominación extranjera en el que es necesario reforzar la identidad judía. El libro de Judit, por su parte, es una obra tardía dentro del conjunto veterotestamentario. Dividida en 16 capítulos fue escrita, muy probablemente, durante el período helenístico, en torno al siglo II a. C., y únicamente se conserva en las versiones griegas. El estilo del texto hace pensar que haya habido una versión hebrea anterior[5]. Presenta una trama ficticia, a modo de novela histórica, cuya finalidad es entretener, confortar en la resistencia, alentar el espíritu nacionalista y patriótico exhortando a resistir en la dificultad actuando, rezando y confiando en Dios.

La historia narra en sus primeros siete capítulos el avance inexorable de Nabucodonosor y las invasiones de su general Holofernes hasta su llegada a las

4 José Vílchez Líndez, *Tobías y Judit* (Estella: Verbo Divino, 2000), 229-457; Daniel Doré, *El libro de Judit o la guerra y la fe* (Estella: Verbo Divino, 2006); Mercedes Navarro Puerto, "El libro de Judit", en *Historia y narrativa*. Ed. Por José Luis Sicre Díaz et al. (Estella: Verbo Divino, 2017), 589-616; Jennifer L. Koosed y Robert Paul Seesengood, *Judith* (Collegeville, MI: Liturgical Press, 2022).

5 El libro de Judit se conoce a través de la versión griega de *Septuaginta* y es canónico únicamente en la tradición cristiana. Las controversias en cuanto a la datación, lugar de creación y género literario son numerosas, aunque no especialmente relevantes en la historia de la recepción del texto y de su influencia. Véase: Natalio Fernández Marcos, "Libro de Judit", en *La Biblia griega - Septuaginta, II. Libros históricos*, ed. por Natalio Fernández y María Victoria Spottorno (Salamanca: Sígueme, 2018), 693; Martina Korytiaková, *The Concept of Space in the Book of Judith: A Contribution to the Narrative Analysis of Old Testament Texts* (Turnhout: Brepols Publishers, 2024), 406-412.

murallas de Betulia. El octavo se centra en el asedio de esta ciudad judía, llevándola a una situación desesperada, por lo que el consejo de ancianos, órgano máximo de gobierno, se plantea su rendición. Con ello evidencian una total falta de confianza en el Dios de Israel. Ante esa actitud, Judit, una mujer viuda, bella y honorable, alejada de la actividad pública, les pide calma y se ofrece para intervenir y salvar la ciudad (y con ella a todo Israel). La abandona y se introduce, junto con su sierva, en el campamento enemigo donde las tropas y el general quedan fascinados ante su presencia. Durante un banquete privado en la tienda de Holofernes, lo degüella, escapa del campamento y lleva su cabeza intramuros. La cabeza se cuelga desde las murallas y las tropas, al descubrir la caída de su mandatario, huyen, con lo que la ciudad queda salvada. Tras su hazaña y el reparto del botín, Judit es aclamada por los jefes de Jerusalén y por todas las mujeres de Israel por su acto heroico. Ella entona un cántico de alabanza con el que se cierra el libro y recuerda que Dios no abandona a su pueblo, sino que intercede por él a través de personas inesperadas o de los medios humanos aparentemente más débiles.

El libro está emparentado con otras historias bíblicas similares. El motivo de la mujer que seduce y vence al enemigo aparece tanto en el relato de Yael y Sísara (Jue 4,17-24) como en el de Dalila y Sansón (Jue 16,4-21). También hay un claro paralelismo con la historia de David y Goliat (1Sam 17) y la figura de Judit se confunde, en ocasiones, con la de Salomé, quien pidió a Herodes la cabeza de Juan Bautista (Mt 14,1-12; Mc 6,14-29; Lc 9,7-9). Está también relacionado con las narraciones de mujeres que protegen sus ciudades causando la muerte de un guerrero enemigo, como 2Sm 20,14-22, donde una mujer sagaz salva la ciudad de Abel-Bet-Maacá al arrojar la cabeza de Seba desde la muralla y Jue 9,50-55, donde una mujer salva a Tebas matando a Abimélec tirándole una rueda de molino desde una torre. Entre todas ellas hay coincidencias parciales como el protagonismo de una mujer, la ciudad asediada, la cabeza cortada o la desproporción entre el grado de preparación militar de la mujer y su víctima.

Como heroína bíblica el texto enfatiza de Judit su fe en Dios, alimentada siempre por una profunda y sincera oración (Jdt 9,2-14; 13,4-5; 16,1-17) y su autoridad, al rebatir a los ancianos de Betulia y denunciar su falta de confianza en Dios (Jdt 8,11-27). Además, cuando es llevada ante Holofernes, se presenta como conocedora de los designios divinos y como su enviada (Jdt 11,19). Es una mujer valiente, capaz de hacer un análisis de los acontecimientos viendo durante el asedio otras posibilidades que no implican la rendición. Es una mujer decidida y astuta que actúa por el pueblo, a quien sitúa por encima de los intereses personales, y por quien pone en peligro su propia vida y la de la sierva que la acompaña. Como protagonista es autónoma, tanto de pensamiento como de

acciones y su sabiduría, dignidad y virtudes la autorizan a hablar en público. En el texto, de hecho, se alaba el uso que hace de la palabra y la sorpresa y admiración que genera ante su pueblo y ante los generales enemigos. Es una heroína nacida de una alta clase social pero capaz de reconocer como superior a Dios, a quien alaba. Una vez obtenida la liberación de la ciudad, no busca la gloria, sino que regresa a Betulia, disfruta de su hacienda y antes de morir, a una edad muy avanzada (signo de bendición divina), reparte sus bienes entre los parientes de su marido y los suyos. Judit es, sobre todo, una mujer libre y creyente que se convierte en mediadora de un pueblo para lograr su libertad y salvación. Todo el relato salvaguarda su honor, su castidad y su fidelidad al Dios de Israel.

III. LA TRANSFORMACIÓN DE JUDIT EN EL SIGLO XIX: FACTORES LITERARIOS Y SOCIALES

El proceso de transformación de Judit en una mujer fatal no es nuevo, pero sí lo es el contexto en el que se produce y, sobre todo, su influencia y repercusiones en el siglo XIX y en las dos centurias posteriores. Según explican Stocker y Bornay esta desviación del sentido del relato se produjo en el renacimiento por influencia de las series de tapices o pequeñas estampas conocidas como el *triunfo del amor* que se hacían para regalar a recién casados y colgarlas en salones[6]. En ellas se muestra el peligro del matrimonio y de la infidelidad. Estaban protagonizadas por parejas bíblicas como Adán y Eva, Sansón y Dalila, David y Betsabé, Ajab y Jezabel o Salomé y Juan Bautista. En ese repertorio también se incluía a Susana y los viejos, a Yael y Sísara, a Esther y Asuero y a Judit y Holofernes, para evidenciar la negligencia de los varones y explicar por qué en sus historias aparecen la traición o el deseo sexual. Para lograrlo Judit comienza a ser representada de modos menos edificantes y laudatorios[7]. Su cuerpo se va desnudando o se retrata con mirada altanera dirigida directamente al espectador. De ese modo pasa, paulatinamente, a formar parte de las listas de mujeres que arruinan la vida y reputación de hombres importantes utilizando "artimañas

6 Stocker, *Judith…,* 6-7; 28-31; Erika Bornay, *Mujeres de la Biblia en la pintura del barroco: imágenes de la ambigüedad* (Madrid: Cátedra, 1998), 188-202; Erika Bornay, "La iconografía de la "*femme fatale*" en la pintura europea finisecular", en *Literatura modernista y tiempo del 98. Actas del Congreso Internacional, Lugo, 17 al 20 de noviembre de 1998*, ed. por Javier Serrano Alonso y Ana Chouciño Fernández (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2001), 115-122; Erika Bornay, *Las hijas de Lilith* (Madrid: Cátedra, 2004), 210-211.

7 *Judith* por Jan van Sanders van Hemessen (ca. 1540, Art Institute of Chicago, 99´1 x 77´2 cm.); Jan Massys, *Judit con la cabeza de Holofernes* (1543, Museum of Fine Arts, Boston, 102´2 x 75´6 cm.).

femeninas" y que se consideran "fatales": Elena, Circe, Pandora, Semíramis, Cleopatra, Dalila o Salomé, personajes que representan, a juicio de los varones, la fatalidad, la perversión y la unión indisoluble entre el erotismo y la muerte, o entre el deseo y la destrucción. Ello explica que, como afirma Camacho, "continuamente se las represente como criaturas híbridas"[8].

La imagen de Judit sexualizada y asesina se arraiga irremisiblemente en el imaginario colectivo masculino decimonónico[9]. La evolución en el significado e iconografía y los motivos que explican su éxito en la centuria obedecen a distintas razones.

En primer lugar, las propias características literarias del relato bíblico. El texto en sí mismo y en su contexto ya es subversivo. En él se da un cambio de roles guerrero-víctima y se acentúa la humillación de un militar, de Holofernes, porque murió por su propia espada, blandida por una mujer. Esto, que tiene un claro sentido teológico para mostrar la opción de Dios por los más desfavorecidos y la utilización de mediaciones inesperadas, se lee como una clara amenaza para los varones. Judit, así, es vista como una mujer peligrosa, independiente y fuerte que toma un arma (con un claro sentido fálico) y la utiliza contra el enemigo.

En el relato bíblico, la muerte de uno –Holofernes– implica la vida de muchos, además de su liberación. Ello trae consigo la estabilidad social y responde a los designios divinos. En el siglo XIX, sin embargo, la muerte del general a manos de una mujer supone un peligro de desestabilización social. Holofernes, que es el agresor, se transformará en víctima y Judit dejará de ser la liberadora para transformarse en la asesina[10].

Por otro lado, el texto, con su trama y silencios, permite ampliaciones que lo alejan mucho de la intención original. Así, la historia de una mujer que, sin una pareja masculina, entra sola en el campamento enemigo y en la tienda de un

8 José Manuel Camacho Delgado, "Del fragilis sexus a la rebellio carnis. La invención de la mujer fatal en la literatura de fin de siglo", *Cuadernos de Literatura* 10, n.º 20 (2006): 32, https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439843077002.

9 Koosed y Seesengood, *Judith*, 1xii-1xiii. En la introducción de esta obra se destaca que esta concepción de mujer fatal estaba tan normalizada que las primeras exegetas feministas ni siquiera se apercibieron de ello y no trataron su historia desde otras perspectivas. A lo largo de la exégesis reciente ha sido complejo articular las visiones antagónicas de este personaje polivalente: asesina sexualizada y/o mujer devota, casta y piadosa (p. 1xiii)

10 Esto mismo acontece en la historia de Yael y Sísara del libro de Jueces. La victimización de Sísara, contraria al texto bíblico, trae consigo la degradación de la figura femenina que pasa de salvadora a asesina impasible. Cf. Colleen M. Conway, *Sex and Slaughter in the Tent of Jael: a Cultural History of a Biblical Story* (New York, NY: Oxford University Press, 2017).

varón resulta fascinante, permitiendo la expansión de la historia de formas muy distintas, entre ellas, su sexualización, al detener y ampliar la historia incorporando tramas amorosas o directamente sexuales. Ello hace que, pese a que la figura femenina sea presentada en la Biblia como modelo de valentía, justicia, humildad y castidad, el contexto en el que acaece la acción –el campamento enemigo, el banquete nocturno y la tienda– claramente masculinos y dominados por el vicio, la soberbia y la lujuria, transforme a la mujer en licenciosa, seductora y peligrosa.

Por último, la proximidad literaria de esta historia a la de Salomé y la de Herodías permite la fusión de elementos y características que deformarán la historia de Judit y la asemejarán más a la de estas últimas, particularmente a la de la más joven de ellas. Salomé baila ante Herodes y, a petición de Herodías, su madre, pide como premio por su danza la cabeza de Juan el Bautista (Mc 6,21-26). Salomé es presentada como "el prototipo de mujer equívoca y turbadora, encarnación del mal y siempre enigmática"[11]. La decapitación justifica que tanto Judit como Salomé tengan como símbolo identificativo su arma; una cimitarra o espada en el caso de la betuliana, y un puñal y una bandeja con la que presentar la cabeza en el caso de la segunda. La proximidad entre ambas escenas hará que la filmografía y la iconografía representen también a Judit bailando ante Holofernes o en oración con los brazos en alto casi como una danzarina (Judit, Pedro Américo 1880, MNBA, Rio de Janeiro). La danza será uno de los elementos de seducción y no únicamente su belleza como menciona el texto bíblico. Así pues, las características literarias de la narración y sus posibilidades dramáticas facilitan que pase a ser absorbida por el erotismo del renacimiento y reinterpretada como mujer peligrosa en el barroco y como mujer fatal en los siglos XIX y XX. La tergiversación de la historia y de su protagonista se logra al transformar la acción salvífica de la mujer que mata al invasor enemigo y libera a su pueblo de una muerte segura, en un acto violento y despiadado más próximo a una acción personal de venganza.

El segundo motivo que explica el éxito de esta historia está relacionado con el gusto por el mundo oriental y por la fascinación por lo exótico que dominan la centuria. Todo ello aporta nuevas visiones a la historia y a su heroína. Tanto en la literatura como en el arte es posible descubrir cómo la visión de Judit y, en general, la recuperación del mundo bíblico, conecta con el interés por las culturas antiguas en el siglo XIX. Los personajes se orientalizan y se idealizan

11 Cf. Cristina Expósito de Vicente, "Visual Exegesis of Herodias and Salome from Feminist Rhetorical Criticism: The Construction of a Myth", *Religions* 15 (3). 328 (2024), 1-16, doi: 10.3390/rel15030328.

con el exotismo oriental, sensual, ambiguo y lleno de una belleza femenina altamente idealizada y transmitida por los viajeros que visitaron el sur de España (Andalucía) o los países de la cuenca sur mediterránea y que quedaron fascinados por sus culturas y habitantes[12]. En este sentido no puede olvidarse que es el varón quien crea y refuerza ese imaginario exótico y de mujer enigmática y perversa o, cuando menos, muy diferente a la mujer más conservadora y reprimida europea. Dentro de ese ambiente cultural recrea también a las protagonistas bíblicas para deleite de sus sentidos y como válvula de las tensiones sexuales que atenazan el inminente cambio de siglo. En el texto la escena más sugerente es la que ocurre dentro del campamento y de la tienda. El texto bíblico, para reforzar la castidad de Judit y evitar la posible ambigüedad de lo que podría haber pasado en ese espacio masculino, explicita que el general estaba borracho y que ella iba acompañada de una sierva. Además, afirma en varios momentos que ha sido siempre una mujer de conducta sexual intachable y una viuda que añora a su marido. Nada de ello se mantendrá en una literatura e iconografía que recreará la figura del invasor y ampliará el espacio haciendo de él un harén oriental del que Judit pasará a formar parte. Ello traerá consigo una construcción visual del espacio distinto al del barroco y también la orientalización de las vestimentas, los adornos, las joyas, tejidos y cambios en los ideales estéticos femeninos.

En tercer lugar, y en esta misma línea, es muy importante tener en cuenta los cambios sociales y antropológicos del período. El éxito de esta figura hay que enmarcarlo dentro de las transformaciones de la época relativas a la sexualidad, con publicaciones de distinto tipo en las que se habla abiertamente de relaciones de diferente naturaleza a las de varón/mujer en el ámbito del matrimonio y en las que la mujer va pasando de ser un sujeto pasivo a un sujeto capaz de "hacer perder el sentido a los varones"[13]. Se va generando una literatura y unas ilustraciones que ya no temen ser abiertamente subversivas, eróticas o pornográficas. Existen no solo publicaciones para ello sino, como no puede ser de otro modo, un público para contemplarlas. El mundo de la sexualidad comienza su lento proceso de destabuización. Desde ahí, la sexualización de las mujeres

12 Carmen Yebra Rovira, "El extranjero en la pintura bíblica del siglo XIX. Sansón y Dalila de José Echenagusía como ejemplo de interpretación", en *"Sal de tu tierra": Estudios sobre el extranjero en el Antiguo Testamento*, ed. por Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa (Estella: Verbo Divino, 2020), 127-143.

13 En esta línea es muy importante la literatura e iconografía relativa a los prostíbulos y la creación de los tipos literarios de viuda negra y mujeres seductoras. La novela *Fortunata y Jacinta* (1887) de Pérez Galdós reproduce bien el doble rasero con el que se mira a las mujeres y el comportamiento libertino de los varones socialmente tolerado. Cf. María López Fernández, *La imagen de la mujer en la pintura española, 1890-1914* (Madrid: A. Machado Libros, 2006), Cap. V - La prostituta, 167-202.

bíblicas puede hacerse sin ninguna censura y, en algunos contextos secularizados que ya tenían normalizada cierta iconografía bíblica del desnudo gracias a figuras como Eva, Betsabé, Susana, María Magdalena y otras, esta se ampliará hasta límites impensables en fechas anteriores[14]. Lo relevante no será ya únicamente mostrar sus cuerpos sino hacerlo en formas, posturas, gestos y actitudes seductoras, no habituales en las protagonistas bíblicas, o con desnudos integrales. Así, incluso algunas figuras femeninas virtuosas van progresivamente perdiendo sus vestidos hasta pintarse con el torso desnudo[15]. En las recreaciones de la historia de Judit se incorpora incluso la relación sexual explícita entre Judit y el general lo que hace que la judía quede prendada de su enemigo y ya no desee volver a Betulia.

Estos tres motivos se explican en el marco de la conocida como la batalla de sexos, surgida al hilo de los cambios en la concepción de la mujer, en un siglo de emancipación femenina. Así, se produce un incremento de presencia de la mujer en espacios considerados tradicionalmente masculinos y con acciones atribuidas al varón, que va de la mano del nacimiento y desarrollo de los feminismos y de las reivindicaciones de las mujeres. En ese sentido Judit es percibida como una figura liberadora para algunas de ellas, pero es vista como peligrosa por los varones, pues es capaz de vislumbrar y utilizar las debilidades del hombre, personalizado en Holofernes, demostrando a todos que puede superarlo en valentía, gallardía y fuerza. A ello se suma que resulta fascinante por su belleza y por una sensualidad creada por el contexto orientalizante. Se transforma entonces en una mujer seductora que sale de su espacio natural (la casa), del que no debería haber salido –pues pervierte el orden social–, ante la que el varón no puede defenderse. Este aparece dibujado como una víctima que está perdiendo su estatus social y su lugar[16]. Las acciones "militares" de Judit son un freno a la soberbia masculina.

14 En España la imagen preferida, tal y como refleja Concepción Lomba, fue Salomé. Ella y otras mujeres clásicas convivieron en nuestro territorio con las gitanas y la majas "esas hermosas y seductoras féminas, que hundían sus raíces en la tradición hispana y que fueron alabadas por los románticos europeos hasta el punto de convertirlas en un arquetipo a la moda y en cuya representación no se establecieron distingos aparentes entre las que procedían de una u otra clase social. Concepción Lomba Serrano, *Fatales y perversas en la pintura española (1885-1930)* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016), 26.

15 Véase el escote con el que A. Cabanel pinta a *Ruth* (Musée des Beaux-arts et d'Archéologie, de Châlons-en-Champagne). Además, no es extraño, por ejemplo, que el mismo pintor realice dos obras muy similares; una vestida y otra desnuda. Así, por ejemplo, las dos versiones de Francesco Hayez sobre *Ruth:* 1835, Bologna, Collezioni Comunali d'Arte y 1853 Museum of John Paul II Collection, Warsaw.

16 Este modelo se perfila con mucha claridad en la literatura finisecular. Cf. Jennifer Hedgecock, *The Femme Fatale in Victorian Literature: The Danger and the Sexual Threat* (Amherst, NY: Cambria

El riesgo a que se pierdan los papeles y espacios tradicionales para la mujer se contrarresta mostrando el peligro y la perversión que pueden causar. La sexualidad descontrolada genera temor (al tiempo que una enorme atracción). El extremo de esta metamorfosis llega al hacer de Judit una mujer exótica, oriental, licenciosa y pecadora, seductora y sanguinaria que, con su actitud, hace caer al hombre hasta el extremo de matarlo. Será entonces una *femme fatale* cuyos rasgos físicos son una belleza inusual, un cuerpo voluptuoso y sinuoso, una cabellera larga y abundante (que en ocasiones se pinta de tonos rojizos asociándola con caracteres demoníacos), una piel muy blanca, los labios carnosos y rojos, el cuello estilizado y las manos delicadas. Todo ello es percibido por los varones como una invitación al ejercicio de la sexualidad, lo que lleva irremisiblemente a su caída, destrucción y muerte[17].

IV. DE MUJER PIADOSA A MUJER FATAL: EVIDENCIAS ICONOGRÁFICAS

El proceso de erotización de Judit y los cambios en su percepción pueden observarse y corroborarse desde el tratamiento iconográfico. A lo largo de la centuria se pintan obras de enorme trascendencia que, al tiempo que visibilizan los cambios en la figura y en el gusto estético, incorporan elementos presentes en la literatura y el imaginario secular. Las imágenes también evidencian cómo la pintura bíblica se desdobla en función de un uso religioso (mucho más conservador y que perdura a lo largo del siglo) y uno secular. Las figuras bíblicas sirven no solo para templos o fuentes religiosas, sino, sobre todo como tema para la pintura de salón, concursos y decoración de casas o centros públicos o como ilustración de publicaciones periódicas.

En el Museo Diocesano de Jaca se conserva el óleo del pintor español Luis Paret y Alcázar (1746-1799), *Judit camino de Betulia* (1797, 125 x 93 cm.) (FIG

Press, 2008): 65-70; Camacho Delgado, "Del fragilis sexus a la rebellio carnis. La invención de la mujer fatal en la literatura de fin de siglo", 35.

17 Camacho Delgado, "Del fragilis sexus a la rebellio carnis. La invención de la mujer fatal en la literatura de fin de siglo", 33; Bram Dijkstra, *Idolos de perversidad: la imagen de la mujer en la cultura del fin de siglo* (Barcelona: Debate, 1994); Álvaro Molina, "La materia y la construcción de la imagen visual de las mujeres en la escultura conmemorativa hacia 1900", en *Representación, construcción e interpretación de la imagen visual de las mujeres: X Coloquio Internacional de la AEIHM*, ed. María Pilar Amador y Rosario Ruiz Franco (Madrid: Instituto de Cultura y Tecnología "Miguel de Unamuno", 2003), 471-472.

1)[18], realizado en la última etapa de su vida. En él representa a Judit y a su sirvienta huyendo del campamento asirio tras decapitar a Holofernes. La protagonista aparece a la izquierda del espectador ataviada con una túnica de color blanco con ribete dorado en la parte inferior, un manto rosado que le cubre parte del cabello y zapatos marrones atados con cordones. Con su mano derecha se levanta la túnica y con la izquierda sujeta el manto sobre su vientre. La manga derecha de su ropaje se sujeta con un prendedor, decorado con una flor y una perla, dejando al descubierto su antebrazo. El cabello moreno lo lleva sujeto por una diadema roja decorada con perlas y casi totalmente cubierto por la túnica. El cuello se adorna también con un collar de perlas. La sierva, de edad mucho más avanzada viste en tonos oscuros, creando un gran contraste con la joven. Calza sandalias y únicamente se le ve la mano derecha, pues la izquierda la esconde bajo su manto. Ambas dirigen su mirada hacia atrás. Lo más llamativo de la imagen es la expresión de terror que ambas tienen en sus rostros con las cejas levantadas, el ceño fruncido y los ojos muy abiertos. La escena se desarrolla al aire libre frente a un amplio paisaje. A la izquierda se percibe el campamento y al fondo una ciudad amurallada. La versión de Paret acentúa la idea de una mujer frágil que huye con temor y sigilo. La preocupación por no ser descubiertas y el dinamismo al estar ambas iniciando el paso aportan una idea de ocultamiento y transitoriedad a la imagen. Ellas pasan sin desear ser vistas.

Esta misma disposición se aprecia en otra obra un poco más tardía con la que está estrechamente relacionada. Se trata del óleo de Antonio María Esquivel, pintado en 1848, conservado en el Museo Nacional del Romanticismo y de tamaño mayor (211 x 148 cm.) (FIG 2)[19]. En él se sigue el mismo esquema compositivo de Paret e incluso el mismo cliché iconográfico en la representación de Judit, aunque incluye a la sierva de rodillas, introduciendo la cabeza del general degollado en el saco. Esta está sostenida por Judit, en lugar de agarrar su túnica como hacía en la versión de Jaca. Hay otro elemento diferente que sugiere la progresiva secularización de la escena y la incorporación de nuevos presupuestos compositivos; el hombro derecho de la heroína está descubierto, su túnica se pinta más caída, por debajo del trasero, sus cabellos ya no están cubiertos y sus senos están más marcados. De ese modo la figura ha perdido parte de su decoro

18 https://ceres.mcu.es/pages/ResultSearch?txtSimpleSearch=Judit%20camino%20de%20Betulia&simpleSearch=0&hipertextSearch=1&search=advanced&MuseumsSearch=&MuseumsRolSearch=1&listaMuseos=null

19 https://ceres.mcu.es/pages/ResultSearch?txtSimpleSearch=Judith%20entregando%20a%20su%20criada%20la%20cabeza%20de%20Holofernes&simpleSearch=0&hipertextSearch=1&search=advanced&MuseumsSearch=&MuseumsRolSearch=17&listaMuseos=null

insinuando que, o bien ella pudiera haber sido agredida, o que se habría mostrado sutilmente a su víctima. La escena, que además está en el interior de la tienda, antes de la salida, ha ganado nuevos significados. Las miradas de los tres personajes no se cruzan en ningún momento ni interaccionan con el espectador. Ambas representaciones, con un fondo paisajístico o neutro siguen esquemas compositivos clásicos barrocos y con la inclusión de la sierva (joven o anciana) refuerzan la integridad virtuosa de la protagonista y transmiten una acción colectiva.

Este tipo de representaciones nacen con una finalidad religiosa y acaban publicándose en obras devocionales. También lo son aquellas, como la del belga Jean-François Portael de 1872, en la que representa a Judit, acompañada por su sierva, ambas de pie, ante un cortinaje de una tienda, en actitud de oración (Fig 3)[20]. La transformación iconográfica viene dada por la estética orientalista. Las vestimentas llenas de colorido y joyas se alejan del blanco y rosa tradicional. Domina el dorado, rojo y verde. Su cuerpo se enjoya con un ancho brazalete dorado, un enorme collar que le cubre todo el pecho y una gran cinta en la frente. El preciosismo orientalista se percibe tanto en los tejidos como en las joyas.

Las transformaciones iconográficas y de significado de la historia se aprecian ya claramente en la Judith de Bernard de Gironde, quien pinta su obra en 1874 para el Salón de París[21]. La figura principal, de pie sobre una alfombra de piel, con un vestido blanco, amarillo y negro y los hombros al descubierto, dirige su mirada hacia su sierva negra que está arrodillada también observándola, mientras introduce en el saco la cabeza de Holofernes, aunque de ella apenas se ven unos cabellos. Su largo cabello negro está recogido en una coleta y se adorna con una diadema enjoyada. La postura de Judit derecha, segura, inclinada ligeramente hacia atrás, con su mano izquierda en jarras sobre su cadera y con su pie izquierdo ligeramente avanzado, transforma a la asustada Judit de Paret en una mujer segura, altiva y que contempla su hazaña sin inmutarse. La espada la sostiene con su mano derecha en descanso. En su muñeca luce un ancho brazalete dorado. En esta escena de interior no hay prisa, no hay miedo, solo una profunda mirada de complicidad entre las dos figuras femeninas. La acción está cumplida. Esta iconografía está en la línea de la versión de Charles Landelle (ca. 1879), aunque en ese caso la sierva ha desaparecido y Judit mira directamente al espectador.

20 https://anet.be/record/kmska/opackmska/a::art.4985

21 Bernard de Gironde, *Judith*, 1874, Musée Ingres Bourdelle, Montauban, MID. 877.1, óleo sobre tela, 193´5 x 130 cm. https://collections.museeingresbourdelle.com/fr/notice/mid-877-1-judith-f3e7956d-255f-4e38-b4eb-fd215579b13c

Un avance más en la interpretación iconográfica y en su erotización puede apreciarse a través de la obra del pintor catalán Francesc Masriera i Manovens. Este autor realiza al menos dos versiones muy similares de Judit y muy significativas. La primera en 1880 (col. privada, 81 x 53 cm.), de perfil, vestida con un vestido dorado, con transparencias en las mangas y escote en pico, con una túnica enrollada a la cintura que sujeta con su mano derecha sobre el vientre, altiva y con larga cabellera suelta, como la de una gitana con un amplio arete en su oreja izquierda[22]. Su mano izquierda reposa, ligeramente atrasada con respecto al cuerpo, sobre la espada. La luz enfatiza su piel blanca, el largo cuello, el escote y su rostro de perfil mirando ligeramente hacia lo alto. Esa altivez es desafiante para el contexto. La segunda versión, conocida como *La Vencida* (Museo Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires) fue realizada en el mismo año y casi en la misma postura pero con importantes modificaciones (Fig 5)[23]. Se representa con el pelo oscuro y recogido en un moño un tanto desordenado, el torso desnudo y sosteniendo una gran espada que coloca tras su trasero y que agarra con ambas manos. Parece como si estuviera descansando sobre ella. Viste una especie de falda sujeta por un cinturón y con una gasa bajo la tela principal en tonos ocres y profusamente decorada. Las transparencias y la postura dejan ver además sus sandalias árabes. En la cintura se ve un gran colgante redondo que pende de una cinta dorada que da varias vueltas a su cintura. Ella mira hacia su derecha. El fondo es indeterminado en tonos ocres lo que hace destacar el torso muy blanco de la mujer. El pie derecho avanza sobre una roca en el suelo, a modo de escalón, con lo que se ella flexiona la rodilla en una pose serpenteante que gana en sensualidad y también en dinamismo. El espectador ve de frente a una mujer absorta en otra actividad. El tipo iconográfico está en línea con el utilizado por el pintor francés Benjamin Constant quien pintó al menos cinco versiones distintas de Judit, todas ellas en estilo orientalista destacando en todas la mirada fija de la protagonista, su larga cabellera y el modo en el que sostiene la enorme espada (véase, por ejemplo, la Judit del Museo Metropolitano de Nueva York de 1886)[24].

Hay cuatro elementos que pueden ser aducidos para confirmar la erotización de la figura de Judit. El primero es una progresiva preferencia por la

22 El universo gitano tiene un gran éxito también en este contexto pues se percibe desde claves orientalistas.

23 Importantes especialistas abogan por la identificación de esta obra como Judit. Cf. Lomba Serrano, *Fatales…*, 35-36. Sin embargo, la página del Museo de Buenos Aires sigue identificándola como *Salomé*.

24 El mismo tipo fue utilizado por el pintor indio Raja Ravi Varma (*Judith,* Sri Chitra Art Gallery, Thiruvananthapuram).

retratística, ya sea en primer plano o de cuerpo entero, en lugar de representar la escena de la tienda. Con ello Judit gana más protagonismo y puede situarse mirando desafiantemente al espectador, que en este contexto siempre es masculino, a la sierva, o a un horizonte al que no teme. Además, esa mujer es desnudada, emplazada en un espacio con cortinajes, telas y joyas que trasladan al espectador a un ambiente oriental, privado, aparentemente solitario, donde únicamente se halla la protagonista. La estética orientalista transforma la historia erotizándola. La mirada desafiante y la postura más sinuosa, apoyando una de sus manos sobre la cadera y el modo de sostener la espada añaden sensualidad al relato. A ello se suman las joyas que se alejan de las clásicas perlas (símbolo de mujer virtuosa) y el oro de otras épocas, los tejidos y el modo de mostrar y/o sujetar el cabello.

El segundo es la desaparición de Holofernes y, especialmente la ausencia de su cabeza. Ello da mucho más protagonismo a Judit y logra silenciar el elemento clave del relato bíblico que es la desaparición del tirano, con lo que se modifica la historia al ocultarse al tirano/víctima masculina. El protagonismo de Judit y la desaparición de toda huella de Holofernes amplía el rango temporal de la historia y lo deja abierto. El espectador no sabe si la instantánea se ha tomado antes o después del fatal desenlace y ello hace aún más intrigante la escena y más peligrosa pues la fatalidad de la protagonista no tiene fin. Con ello se desvirtúan elementos temporales del relato de gran relevancia y se construye una historia inconclusa, aportándole un gran suspense.

El tercero es la desaparición de la figura de la sierva que abre a las posibles tramas de alcoba que sexualizan y fatalizan a la protagonista[25]. La acción de Judit en solitario, y ya no con la clásica testigo/guardiana de su virtud y decoro, se vislumbra como peligrosa, al tiempo que poderosamente atractiva.

Por último, hay que destacar la incorporación del espectador a la escena. Es imposible salvarse de una mujer que lo mira directamente, o ante el que parece que posa, que sostiene en sus manos una gran espada, ya no como apoyo, sino fuertemente agarrada y que no se amedrenta ante un enemigo que todos auguran como más fuerte que ella. Este nuevo personaje decimonónico se presenta como un *voyeur* que disfruta con el cuerpo de la protagonista y que se ve desafiado por esa belleza y esa mirada altiva y segura. Con esa interacción se transforma la identidad de la heroína.

25 Véase la relevancia de la representación de esta figura en Andrea M. Sheaffer, *Envisioning the Book of Judith. How Art illuminates Minor Characters* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014), 57-80.

V. CONCLUSIONES ICONOGRÁFICAS Y LECTURA TEOLÓGICA

El caso de Judit ejemplifica cómo la interpretación de la literatura religiosa y sus contenidos es enormemente plural, transformándose a lo largo de la historia en función de los contextos en los que se recibe y los usos a los que se dedique. Así, las figuras bíblicas pueden modificarse llegando incluso a tergiversarse el sentido del relato que protagonizan. Lejos de rechazar desde el punto de vista teológico estas composiciones o considerarlas como una anomalía o como una "interpretación errónea", deben acogerse como fuentes que permiten reflexionar sobre la revelación, la interpretación bíblica y el quehacer teológico.

En primer lugar, parece evidente que la reflexión teológica no puede vivir al margen de la interacción entre los textos y la cultura que los recibe, ni dejar de lado aquellas expresiones que reflejan nuevas interpretaciones, aunque estas vayan, aparentemente, contra las propiamente salvíficas. La creencia en el valor salvífico de los textos y en la capacidad de Dios para hablar en lenguas humanas (DV 12) invita a mirar críticamente esas formas "no religiosas" y hacerlo no únicamente como productos nacidos de un texto bíblico, sino también propiamente como fuentes teológicas para la actualidad. Las imágenes pueden ser interpretadas como una "nueva traducción" a través de la cual puede ser perceptible hoy el mensaje divino, ya sea como anuncio o como denuncia de las realidades y comportamientos humanos. Todas esas expresiones evidencian cómo el Misterio se abre paso a través de un contexto secularizado o de la interpretación deformada de un texto bíblico e invitan a contemplar de un modo crítico, más allá de lo estético, aquellas obras que se creen como "más religiosas" o se valoran como más fidedignas al relato.

A lo largo de este artículo se ha mostrado que la pervivencia y transmisión de los textos bíblicos traspasa los espacios e interpretaciones religiosas y confesionales. La secularización creciente del siglo XIX permite dos tipos de iconografías sobre Judit. Por un lado, aquella cuya finalidad está destinada a las publicaciones religiosas o a los templos, de tipo más continuista, aunque imbuida por los nuevos estilos artísticos como el orientalismo. Por otro, el de la producción secular en la que hay un dominio absoluto de la retratística sobre el cuadro de historia o escena bíblica y una progresiva sexualización de la protagonista. Ambas versiones al tiempo que acentúan elementos clave del texto, deforman otros, mostrando los límites de cualquier interpretación. Así las primeras, imbuidas del ideal romántico femenino presentan a una Judit débil y frágil (Paret) distinta de la del relato bíblico, mientras que las segundas, en la línea de una mujer fatal, la muestran como autónoma, activa y fuerte, virtudes

que, siendo propias del relato, pueden ser tergiversadas, pero no deben ser silenciadas. Toda interpretación, tanto literaria como visual de un texto recoge aspectos del mismo y tergiversa o silencia otros. Su pluralidad obliga al investigador a no desdeñar ninguna, pues todas ellas configuran un imaginario que permite la transmisión de determinadas versiones de la historia que conviven en el mismo contexto.

El estudio iconográfico ha permitido apreciar los mecanismos de transformación de la historia y su relación con el propio relato bíblico. Analizar el cambio en los elementos simbólicos y en cómo se cuenta la historia adentra al espectador también en los mecanismos de tergiversación de la verdad, en aquellos que la niegan o la deforman. Entre el principio el final de la centuria se producen importantes modificaciones. La primera es que el signo distintivo de Judit pasa a ser la espada y no la cabeza de Holofernes o su cuerpo yacente, que habían sido definitorios en la iconografía del medievo, renacimiento y el barroco. La segunda es, la erotización de la figura respondiendo a los intereses del siglo XIX. Ambos elementos dan cuenta de cómo se leen los textos y cómo las preguntas que se les hacen a las historias bíblicas van cambiando a lo largo del tiempo. La elección del retrato desvirtúa aspectos importantes del relato pues con el foco puesto Judit y en la escena de la alcoba se invisibiliza el peligro en el que se halla el pueblo de Betulia y el detonante de la acción. La supresión progresiva de la sierva transforma una acción que había sido hecha en pareja en una acción individual, perdiendo el carácter grupal de la acción salvífica. En el texto bíblico la acción de Judit no se entiende sin la sierva. En la pintura decimonónica sin embargo esto no es así y ello resta importancia la acción comunitaria. Tener en cuenta ese aspecto permite una reflexión eclesiológica de calado y contribuye a visibilizar mecanismos (que también pueden darse hoy en día) por los que el pueblo de Dios queda supeditado a un único individuo, que se considera más importante y cómo, por tanto, se infravaloran o silencian formas de actuar más sinodales y a sujetos cuyas acciones son menos visibles.

El estudio de la recepción de la historia y de su plasmación iconográfica en el contexto decimonónico desvela, además, la importancia que tienen/tenemos los lectores/espectadores en los procesos de interpretación y transmisión bíblica. Un texto bíblico se adapta, consciente o inconscientemente a los intereses de cada contexto y los lectores se aproximan a él desde su propio universo cultural e intereses. Ello provoca no solo la inclusión de elementos ajenos al relato, sino el desarrollo de tramas paralelas que pueden alejarse de la intención original de los autores bíblicos. Estas interpretaciones, lejos de definirlas como "erróneas" deben ser abordadas como fuentes de conocimiento del propio texto y de los contextos de lectura. La sexualidad con la que se presenta a Judit es agresiva,

diferente, cosmopolita, subyugante y alejada del entorno social real y normalizado del siglo XIX. Es, por tanto, un indicador del surgimiento de la transgresión y el reconocimiento de las transformaciones que acaecen en él. Visibiliza cambios imparables que conviven con modos tradicionales de vida y de interpretación de esas mujeres. Tomarlos en consideración permite ahondar en la concepción de una revelación que se actualiza constantemente y cuyos contenidos entran en diálogo y/o conflicto con los de la sociedad. Además, permite plantear y discernir los motivos que nos llevan a rechazar esos cambios y a tomar conciencia de las resistencias que como individuos y comunidades tenemos cuando se presentan alternativas a las formas tradicionales de concebir una realidad.

Las imágenes finiseculares de Judit más sexualizada o erotizada sirven como denuncia de todas aquellas situaciones en las que los seres humanos, especialmente las mujeres, son cosificados y propuestos como meros objetos para ser contemplados. Lanzan, igualmente, la pregunta sobre cuáles son los espacios contemporáneos en los que se sigue presentando falazmente a la mujer como un sujeto peligroso, y son un acicate para denunciar el maltrato sufrido por ellas. Al tiempo invitan a la reflexión sobre cómo miramos y qué miramos y cuál es nuestra responsabilidad como espectadores de las distintas realidades de nuestra sociedad contemporánea.

Por último, el estudio iconográfico abre a la pregunta sobre cómo representar las historias bíblicas o cómo elegir imágenes para ilustrarlas, sabiendo que cualquiera de ellas únicamente plasmará algunos elementos de la historia y que puede deformar otros. Esa elección debe ser crítica, preguntándose si son las más indicadas para el contexto actual, o si se debe generar una nueva corriente iconográfica de este libro en la que se enfaticen otras realidades del libro como, por ejemplo, a los betulianos como víctimas de un agresor que parece imparable o las acciones de otros personajes secundarios que permitan una visión más sinodal de los agentes liberadores en este libro.

TABLA DE FIGURAS



1 - Luis Paret y Alcázar, *Judit camino de Betulia*. 1797, Museo Diocesano de Jaca, INV. Nº 00063, óleo sobre lienzo 125 x 93 cm.



2 - Antonio María Esquivel y Suárez de Urbina, *Judith entregando a su criada la cabeza de Holofernes*. 1848, ©Museo Nacional del Romanticismo, CE10084, óleo sobre lienzo, 211 x 148 cm.



3 - Jean François Portael, *Judith´s Prayer*. 1872, Royal Museum of Fine Arts Antwerp, - Collection Flemish Community (public domain), Inv.no. 1537, óleo sobre lienzo, 164 x 127 cm. Foto: Hugo Maertens.



4 - Francesc Masriera i Manovens, *Salomé [Judit]*. 1888, ©Museo Nacional de Bellas Artes, Buenos Aires, INV Nº 6132, óleo sobre tela, 176 x 105 cm.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez Seijo, Begoña. "*Judith y Holofernes* de Antonio de Pereda: una excepcional representación de poder femenino en la pintura española del siglo XVII". *Boletín de arte* 41 (2020): 253-257.

Bernardini, Paolo L. "Judith in the Italian Unification Process, 1800-1900". En *The Sword of Judith. Judith Studies across the Disciplines*, editado por Kevin R. Brine, Elena Ciletti y Henrike Lähnemann, 397-409. Cambridge, UK: Open Book Publishers, [2010].

Bornay, Erika. *Mujeres de la Biblia en la pintura del barroco: imágenes de la ambigüedad.* Madrid: Cátedra, 1998.

Bornay, Erika. "La iconografía de la "femme fatale" en la pintura europea finisecular". En *Literatura modernista y tiempo del 98. Actas del Congreso Internacional, Lugo, 17 al 20 de noviembre de 1998*, editado por Javier Serrano Alonso y Ana Chouciño Fernández, 115-122. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2001.

Bornay, Erika. *Las hijas de Lilith.* Madrid: Cátedra, 2004.

Brine, Kevin R., Elena Ciletti, y Henrike Lähnemann, eds. *The Sword of Judith. Judith Studies across the Disciplines*: OpenBook Publishers, [2010].

Camacho Delgado, José Manuel. "Del fragilis sexus a la rebellio carnis. La invención de la mujer fatal en la literatura de fin de siglo". *Cuadernos de Literatura* 10, n.º 20 (2006): 27-43. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439843077002.

Conway, Colleen M. *Sex and Slaughter in the Tent of Jael: a Cultural History of a Biblical Story.* New York, NY: Oxford University Press, 2017.

Cortes Ruiz, Catiana. "Judit en el teatro español y francés de la primera mitad del siglo XX". En *La Biblia en el arte y en la literatura: V Simposio bíblico español*, editado por Vicente Balaguer y Vicente Collado, 169-176. (Valencia: Fundación Bíblica Española, 1999).

Dijkstra, Bram. *Idolos de perversidad: la imagen de la mujer en la cultura del fin de siglo.* Barcelona: Debate, 1994.

Doré, Daniel. *El libro de Judit o la guerra y la fe.* Edición ed. Estella: Verbo Divino, 2006.

Expósito de Vicente, Cristina. "Visual Exegesis of Herodias and Salome from Feminist Rhetorical Criticism: The Construction of a Myth". *Religions* 15 n.º 3, 328 (2024): 1-16. https://doi.org/10.3390/rel15030328.

Fernández Marcos, Natalio. "Libro de Judit". En *La Biblia griega - Septuaginta, II. Libros históricos*, editado por Natalio Fernández y María Victoria Spottorno, 691-726. Salamanca: Sígueme, 2018.

Goosen, Louis. *De Abdías a Zacarías. Temas del Antiguo Testamento en la religión, las artes plásticas, la literatura, la música y el teatro.* Madrid: Akal, 2006.

Hedgecock, Jennifer. *The Femme Fatale in Victorian Literature: The Danger and the Sexual Threat.* Amherst, NY: Cambria Press, 2008.

Koosed, Jennifer L., y Robert Paul Seesengood. *Judith.* Collegeville, MI: Liturgical Press, 2022.

Korytiaková, Martina. *The Concept of Space in the Book of Judith: A Contribution to the Narrative Analysis of Old Testament Texts.* Turnhout: Brepols Publishers, 2024.

Lomba Serrano, Concepción. *Fatales y perversas en la pintura española (1885-1930).* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016.

López Fernández, María. *La imagen de la mujer en la pintura española, 1890-1914.* Madrid: A. Machado Libros, 2006.

Molina, Álvaro. "La materia y la construcción de la imagen visual de las mujeres en la escultura conmemorativa hacia 1900". En *Representación, construcción e interpretación de la imagen visual de las mujeres: X Coloquio Internacional de la AEIHM*, editado por María Pilar Amador y Rosario Ruiz Franco, 457-476. Madrid: Instituto de Cultura y Tecnología "Miguel de Unamuno", 2003.

Navarro Puerto, Mercedes. "El libro de Judit". En *Historia y narrativa*, editado por José Luis Sicre Díaz, Jesús Campos Santiago, Victoriano Pastor Julián y Mercedes Navarro Puerto, 589-616. Estella: Verbo Divino, 2017.

Palenque, Marta. "La *Judith* (1910) de Ramón Goy de Silva en la revista "Prometeo"". *Testi e Languaggi,* 3 (2009): 231-250.

Palenque, Marta. "Cabezas degolladas parlantes. Judith o la Cabeza de Holofernes, una versión inédita de la *Judith* (1910) de Goy de Silva". *Anales de literatura española contemporánea* 39, n.º 2 (2014): 439-459.

Réau, Louis. *Iconografía del arte cristiano: Iconografía de la Biblia. Antiguo Testamento.* Edición ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2007.

Sheaffer, Andrea M. *Envisioning the Book of Judith. How Art illuminates Minor Characters.* Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.

Stocker, Margarita. *Judith: Sexual Warrior. Women and Power in Western Culture.* New Haven: Yale University Press, 1998.

Vílchez Líndez, José. *Tobías y Judit.* Estella: Verbo Divino, 2000.

Yebra Rovira, Carmen. "El extranjero en la pintura bíblica del siglo XIX. Sansón y Dalila de José Echenagusía como ejemplo de interpretación". En *"Sal de tu tierra": Estudios sobre el extranjero en el Antiguo Testamento*, editado por Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa, 127-143. Estella: Verbo Divino, 2020.

Yebra Rovira, Carmen. "Judit, una heroína bíblica en el siglo XIX: dama virtuosa, madre de la patria o mujer fatal". *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 26 (2020): 251-271.

Carmen Yebra Rovira
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Compañía, 5
37002 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-6185-7521

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1069-1094, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1069

EL GOLIAT APÓCRIFO DE TOM GAULD. REINTERPRETACIÓN GRÁFICA DE UN RELATO BÍBLICO

THE APOCRYPHAL GOLIATH BY TOM GAULD. A GRAPHIC REINTERPRETATION OF A BIBLICAL STORY

MIREN JUNKAL GUEVARA LLAGUNO
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: o6/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

La presencia de la religión, de sus imágenes, relatos y figuras, en la cultura popular, entendida ésta como cultura de masas, es frecuente y multidimensional. Esta presencia se hace visible en las reinterpretaciones que de sus historias y personajes que encontramos en la publicidad, las series, y los diseños gráficos. La novela gráfica, una de las formas de expresión popular más difundida en los últimos años, y que ha merecido el calificativo de "noveno arte", se puebla de historias de héroes bíblicos fácilmente reconocibles en la cultura popular. El ilustrador británico Tom Gauld, muy conocido por sus tiras gráficas en *The Guardian*, se introdujo en el campo de este género tan nuevo con una relectura gráfica de la historia del combate entre David y Goliat. El artículo, teniendo de fondo la reflexión acerca del diálogo entre filosofía, teología y arte, se ayuda de la metodología de E. Panofsky, y examina el tratamiento que Gauld da a la historia, tanto desde el punto de vista iconográfico como exegético, intentando desvelar los puntos en los que el diálogo entre arte y fe enriquece la lectura de la historia bíblica.

Palabras clave: Gauld, Goliat, novela gráfica, Pafnosky, intertextualidad.

ABSTRACT

Religion, with all its imagery, stories and figures, is a frequent and multidimensional presence in popular culture, or mass culture. This is evident in the reinterpretations of its stories and characters that can be seen in advertising, television series and graphic designs. One of the most widespread forms of popular expression in recent years is the graphic novel, which has earned the title of 'ninth art'. These graphic novels are filled with stories of biblical heroes who are easily recognisable in popular culture. Tom Gauld, a British illustrator well known for his comic strips in The Guardian, entered this new genre with a graphic reinterpretation of the story of the battle between David and Goliath. Drawing on E. Panofsky's methodology, this article reflects on the dialogue between philosophy, theology and art, examining Gauld's treatment of the story from iconographic and exegetical points of view. It attempts to reveal how the dialogue between art and faith enriches our understanding of the biblical story.

Keywords: Gauld, Goliath, Graphic Novel, Pafnosky, Intertextuality.

I. INTRODUCCIÓN

La presencia de la religión y sus imágenes, relatos y figuras en la cultura popular, entendida como cultura de masas, es común y multidimensional. Así venimos constatándolo en la literatura de *thriller religioso* que envolvió el fenómeno de la publicación del *Código da Vinci* de Dan Brown[1]; en los temas y personajes presentes en el arte Pop[2]; o en el éxito de los súper héroes/ heroínas. Y es que, como dice una de las protagonistas de "La llamada" de los Javis: "¡qué fuerte lo tuyo, que te mola Dios"[3].

1 Miren Junkal Guevara Llaguno, *Los apócrifos posmodernos*, Expresar Religioso (Khaf, 2012).

2 Miren Junkal Guevara Llaguno, *Biblia y Pop Media* (Mensajero, 2017).

3 *La llamada*, Comedia musical, dirigido por Javier Ambrosi y Javier Calvo (Film Factory Entertainment, 2017), 108m.

El mundo del cómic y sus desarrollos alternativos[4] también ha revisitado y reinterpretado personajes, creencias y relatos religiosos, principalmente cristianos[5], y lo ha hecho desde que las tiras cómicas se insertaron en la prensa diaria de los Estados Unidos y hasta nuestros días cuando el premio nacional de cómic 2024 se ha otorgado a la ilustradora Bea Lema por su novela gráfica "Cuerpo de Cristo", donde el peso de la religión sobre la enfermedad mental de su madre le ha ayudado a la ilustradora a reconciliarse con lo religioso[6].

Teniendo todo esto de fondo, y en un monográfico que investiga el diálogo entre filosofía, teología y arte, nuestro trabajo se centrará en el tratamiento del relato bíblico del combate entre David y Goliat (1 Sam 17-18,10) en la novela gráfica *Goliat* del ilustrador escocés Tom Gauld[7]. Examinaremos el diálogo que el artista gráfico establece con el relato bíblico, y el modo como éste queda enriquecido e iluminado por la mirada de alguien, Gauld, que mira la historia sin estar afectado por una lectura canónica previa, intentando identificar otros puntos de vista y enfoques que puedan desvelar lecturas, mensajes y sentidos del texto que la secular lectura canónica quizás ha empañado o ignorado.

Metodológicamente, para el examen de la novela gráfica tendremos de fondo, de alguna manera, la propuesta de E. Panofsky[8], historiador del arte y ensayista alemán, considerado el creador de la iconología. De esta manera, consideraremos cuestiones pre-iconográficas, las líneas, los colores, las formas y el trazo singular de Gauld. Identificaremos su representación de los seres humanos, el paisaje, los animales…, desvelando las cualidades expresivas de los elementos, por ejemplo, el espacio geográfico en el que se inserta la historia. Entraremos, además, en el análisis iconográfico, anotando los motivos artísticos, los temas o conceptos de cada elemento desvelado en la lectura, intentando mostrar el contenido temático de la obra. Y, para ser rigurosas con el método, también trabajaremos para desvelar el significado profundo de la obra mostrando, entre

4 Charles Hatfield, *Alternative Comics: An Emerging Literature* (University Press of Mississippi, 2009), ix.

5 No podemos detenernos aquí, pero las figuras y temas religiosos de tradiciones orientales aparecen últimamente de forma recurrente en la novela gráfica, y, así, en el mundo de la industria de la literatura gráfica japonesa; de la misma manera, a propósito de la fe Bahai, cfr. Jolyon Baraka Thomas, *Drawing on Tradition: Manga, Anime, and Religion in Contemporary Japan* (University of Hawaii Press, 2012); Aaron Emmel y C. Aaron Kreader, *Zanjan: A Graphic Novel Based on Actual Events* (Bahai Pub, 2011).

6 Bea Lema, "«No todas las maternidades son ideales y la infancia tampoco es siempre un lugar feliz»", entrevistado por María Quiles, 10 de octubre de 2024, Vogue España, https://www.vogue.es/articulos/bea-lema-comic-el-cuerpo-de-cristo-salud-mental.

7 Tom Gauld, *Goliat* (Apa&Apa Comics, 2012).

8 Manuel Antonio Castiñeiras González, *Introducción al método iconográfico*, 1. ed, Ariel patrimonio histórico (Ariel, 1998).

otros, la biografía de Gauld, y, particularmente, su trayectoria académica y profesional; los supuestos históricos, sociales y religiosos que se imprimieron en la obra; los autores gráficos que pudieron influir en el artista gráfico.

Una vez que tengamos los resultados de este análisis de la imagen, rescataremos unas notas básicas de la exégesis bíblica del relato del combate entre David y Goliat, para, después, combinar la lectura iconográfica-iconológica con la información exegética, intentando desvelar el aporte singular que el trabajo gráfico de Gauld aporta a la lectura del texto, notando la riqueza de su aportación y los perfiles de la historia que estaban ocultados por la lectura canónica y salen ahora a la luz.

Así, el artículo comenzará presentando brevemente el formato expresivo "novela gráfica", que, como veremos, surge con el deseo de tratar en formato ilustrado temas propios de adultos y que hoy es considerado el "noveno arte"[9]. En ese contexto apuntaremos el papel que han jugado la religión y, particularmente, los temas, historias y personajes bíblicos en sus tramas. A continuación, se presentará un estudio de la reinterpretación del combate entre David y Goliat en la novela gráfica de Gauld no sin antes contextualizarlo en el conjunto de la obra del ilustrador. Por último, se tratará de extraer el abanico de sentidos con los que el relato bíblico ha sido enriquecido, para ponderar el modo como las nuevas formas expresivas gráficas ayudan a establecer un diálogo entre el texto sagrado y esta nueva forma expresiva de la novela gráfica, diálogo más necesario que nunca en un tiempo colonizado por el imperio de lo visual.

II. EL FORMATO EXPRESIVO DE LA "NOVELA GRÁFICA"

1. UNAS NOTAS HISTÓRICAS

El origen de este formato expresivo que llamamos "novela gráfica" es un tema muy discutido[10]. Algunos estudiosos consideran que no se trata sino de un

9 Parece que la identificación como "noveno arte" se debe a Claude Beylie que utilizó la expresión por primera vez en un artículo de 1964 en el suplemento literario de Lettres et Médicins, "La bande dessinée est-elle un art ?".

10 Robert Petersen, *Comics, Manga, and Graphic Novels: A History of Graphic Narratives: A History of Graphic Narratives* (ABC-CLIO, 2010), 210-12; Stephen E. Tabachnick, "From Comics to the Graphic Novel: William Hogarth to Will Eisner", en *The Cambridge Companion to the Graphic Novel*, ed. Stephen E. Tabachnick (Cambridge University Press, 2017), 26-40.

desarrollo o evolución del cómic hacia una nueva forma expresiva capaz de conectar con las inquietudes y los gustos del público adulto[11]. Otros, por el contrario, consideran la novela gráfica como un género en sí mismo que, al permitir desarrollos narrativos más complejos y ediciones más costosas, ha generado un producto cultural más elitista, más propio de la "alta cultura"[12]. Finalmente, también hay autores que creen que la novela gráfica no es más que una herramienta que actúa como una suerte de trampolín hacia la lectura en prosa, y en consecuencia su único propósito es aficionar a la gente a leer.

Como podemos notar, el asunto es demasiado complejo para tratarlo en este trabajo, pero conviene tener presente que tanto Petersen como Tabachnick, reconociendo el valor de los trabajos de Frans Masreel a finales del s. XIX[13], atribuyen el origen de la novela gráfica en Estados Unidos a la publicación de la revista *Mad* (1952), ejemplo de mirada satírica y disparatada a los medios de comunicación de otras instituciones norteamericanas. Su editor, W. Gaina, para distanciarla del cómic y dirigirse a un público adulto, la denominó "revista", con lo que consiguió mantener su obra fuera del punto de vista de la *Comics Code Authority* que velaba por la idoneidad de los contenidos de estas publicaciones destinadas al público infantil. Así, *Mad* puede considerarse una de las principales instigadoras de la revolución cultural de los años 1960 y 1970 que trajo consigo la contracultura del "comix", un término que incorporaba la "x" como símbolo de rebeldía contra las convenciones sociales[14]. R. Crumb fue, probablemente, el gran representante de este nuevo formato expresivo, y su obra *Zap Comix* suele considerarse el acto inaugural del cómic *underground*, porque "no fue hasta la innovación de Crumb que se impuso la idea de crear una serie de cómic *underground* sostenible"[15].

Con todo, la popularización del término "novela gráfica" vino a finales de los años 70 de la mano del veterano dibujante Will Eisner que, con el fin de atraer a un nuevo público a sus proyectos en formato de libro, calificó así su trilogía "Contrato con Dios".

11 Adam Critchley, "The Graphic Novel's Dilemma: Debating a Genre's Search for Respect", Publishing Perspectives, 15 de diciembre de 2017, https://publishingperspectives.com/2017/12/graphic-novel-vs-comics-debate-guadalajara/.

12 Critchley, "The Graphic Novel's Dilemma".

13 Probablemente, *Passionate Journey* (1919) fue el más famoso de ellos, y la obra de Masreel fue retomada por los artistas estadounidenses Lynd Ward y Milt Gross, que publicaron varias "novelas en xilografía" sin palabras en los años 1920 y 1930, que -de hecho- fueron los precursores de la novela gráfica, cfr. Tabachnick, "From Comics to the Graphic Novel: William Hogarth to Will Eisner", 38-39.

14 Hatfield, *Alternative Comics*, 16-20.

15 Hatfield, *Alternative Comics*, 8.

Ahora bien, lo que realmente ayudó a que el término "novela gráfica" se volviera común y que el género se popularizara, fue la llegada a finales de los años 80 de varios volúmenes en formato de novela que originalmente habían sido serializados: el primer volumen de *Maus* de Spiegelman (1986), la primera novela gráfica que ganó un Pulitzer en 2006; *El regreso del caballero oscuro* de Frank Miller (1986); y *Watchmen* de Alan Moore y Dave Gibbons (1987)[16].

2. LOS RASGOS PROPIOS DE ESTE "NOVENO ARTE"

La *novela* gráfica es un formato expresivo híbrido o *transmedia* que fusiona los formatos del cómic clásico con la novela tradicional, tomando elementos de ambos géneros. De esta manera la historia que se quiere contar se desarrolla en una combinación de lenguaje visual y escrito, de forma que la fuerza del guion se consolida en la secuenciación de las escenas, el diseño de las páginas, el dibujo de las viñetas, los trazos, el color y las texturas.

En la mayor parte de los casos, la novela gráfica tiene formato de libro, con un tamaño estándar de 26x19 cm y alrededor de 120 páginas. Estas páginas contienen, o bien texto, o bien imágenes, o bien una combinación de ambas; la viñeta, que puede estar encuadrada o no, es el espacio en el que se insertan tanto el texto como las imágenes, y los llamados "bocadillos" son los huecos que suelen reservarse para el texto. La distribución de las viñetas en las páginas las alinea -normalmente- en calles, aunque una sola viñeta puede ocupar toda una página e incluso dos, y de su configuración depende el ritmo que se imprime el desarrollo de la historia.

Aunque el trabajo de Tom Gauld que vamos a examinar en este estudio se ha desarrollado en solitario, cada vez es más frecuente que la autoría de una novela gráfica sea coral, precisamente por la complejidad de la obra, surgiendo como fruto de la colaboración de un guionista que da forma al relato; un ilustrador que lo transmite en imágenes, y un letrista, que rotula todo el texto. En esta combinación todos hacen su propia interpretación de la historia y la enriquecen, precisamente, gracias a la singularidad de sus aportaciones. Y, así, la trama, que suele ser larga, recurre al uso de cualquier tipo de recurso literario, la polifonía

16 Sin olvidar que, en Europa, tras la Segunda Guerra Mundial, la prensa francófona consolidó su liderazgo produciendo algunos de los cómics de mayor calidad y circulación del mundo: las llamadas *bande dessinée*; que en Italia, a partir de los años 60 y durante los 70, las revistas gráficas de temática adulta de Hugo Prat y Guido Crepax crecieron en estatura y sofisticación; y que, en nuestro país, la literatura ilustrada tenía ya en 1947 una colección titulada precisamente "novela gráfica" editada por Bruguera.

lingüística (palabras, frases, onomatopeyas…) y el desarrollo de personajes con cierta complejidad a partir del conflicto que el argumento plantea; el trabajo visual combina color, forma y diseño; y la rotulación interpreta el sentido que se quiere dar a la suma de texto y trabajo multisensorial.

Aunque en nuestros días, y desde luego en España, los ilustradores y guionistas están trasladando a este formato todo tipo de contenidos, la novela gráfica surgió, propiamente, para tratar en formato ilustrado temas propios de adultos que reclamaban un tratamiento más en profundidad y que, por esa razón, se resistían a la serialización.

3. El diálogo teología y arte en la novela gráfica

Desde sus inicios, el mundo del cómic y la novela gráfica ha sido un ámbito poblado profusamente de historias, personajes y tramas de carácter religioso. Aunque existe alguna producción -poca y de relativa calidad- de carácter confesional, la mayor parte de los productos de literatura gráfica trabajan más allá de las tradiciones religiosas institucionalizadas.

Las tiras cómicas que aparecieron en la prensa americana a finales del siglo XIX, y que están en el origen de la popularización del cómic, pronto crearon los personajes de superhéroes (Superman; Batman; Spider-Man; Los Cuatro Fantásticos; Capitán América, etc.) que se convirtieron en figuras de enorme atractivo entre los lectores. Su lucha por salvar un modelo de vida contra quienes lo ponían en peligro, gracias a sus conocimientos o sus extraordinarios poderes salvíficos, se desarrollaba siempre desde la gratuidad y la abnegación total. De hecho, hay autores que afirman que "El Universo Marvel es virtualmente un panteón"[17]. Probablemente todas esas figuras se inspiraron en los grandes protagonistas de la tradición bíblica, y es que los barones de la prensa americana del siglo XIX (Hearts y Pulitzer), y, por supuesto, los grandes dibujantes del cómic del Siglo de Oro (J. Siegel; J. Schuster; J. Kirby...), eran todos judíos.

Por otro lado, muchas iglesias, aprovechando la naturaleza expresiva del cómic, vienen utilizando estas formas nuevas o alternativas para educar a los jóvenes en los elementos más importantes de su tradición. *Megillat Esther* (2005) de J. T. Waldman, *Marked* de S. Ross (2005) o *The Book of Ruth* (2020)

17 Douglas Rushkoff, "Foreword: Looking for God in the Gutter", en *Graven images: religion in comic books and graphic novels*, ed. A. David Lewis y Christine Hoff Kraemer (Continuum, 2010), ix.

de Meredith Finch son buenos ejemplos de este uso apologético del cómic[18]. Así, en nuestro país, la obra del conocido ilustrador José Luis Cortés puede entenderse alineada con esta misma pretensión. Como él mismo hizo notar, "hablo a la gente de hoy de un modo comprensible; intento transmitir la frescura y el compromiso del Evangelio a personas de nuestras generaciones mediante dibujos y también mediante un uso del lenguaje, tanto escrito como gráfico"[19]. Con todo, no debe descartarse que el cómic pueda utilizarse, precisamente, para criticar la religión. Así, por ejemplo, la obra de R. Köning (*Prototipo*, *Arquetipo* y *Antitipo*), o la conocida serie *The Battle Pope* de Robert Kirkman y Tony Moore.

Más allá de esta producción, "confesional" o crítica, desde los orígenes del cómic y hasta hoy, tanto los personajes e historias de la Biblia, como diferentes cuestiones relacionadas con la espiritualidad o la religión, constituyen el núcleo argumental de numerosas historias gráficas por razones estéticas, temáticas, literarias, o de valores. Así, el gato de un rabino mantiene profundas discusiones teológicas con su amo (*El gato del rabino*, Joann Sfar); el texto del Génesis, en manos del ilustrador Richard Crumb (*Génesis*) despliega toda su potencia narrativa; Chester Brown se concentra en reinterpretar los relatos bíblicos de mujeres (*María lloró a los pies de Jesús*), y Ralf Köning se embarca en una trilogía en la que libros, relatos y personajes de la Biblia son revisados desde una perspectiva crítica y hasta un punto "irreverente".

De manera que el éxito de este diálogo entre la teología, en el más amplio sentido del término, e historieta gráfica tiene, posiblemente, un variado abanico de explicaciones.

Hay una suerte de explicación primera de matriz teológica, y es que, desde el comienzo de la Revelación, esta se muestra en una doble condición, textual -"dijo Dios"- (Gn 1,3.6.9.14.20.24) e icónica, por cuanto el ser humano queda constituido imagen de Dios (Gn 1,26). De la misma manera, en Cristo Dios renueva esa doble condición, textual e iconográfica, de su revelación. Si la Biblia, es palabra de Dios en lenguaje humano, Cristo aparece como "brillante luz del Evangelio, imagen viva de Dios" (2 Cor 4,4)[20].

18 Timothy Paul Jones, "Culture: Comic-Book Superheroes in a Christian Worldview", Timothy Paul Jones, 23 de abril de 2019, https://www.timothypauljones.com/comics-biblical-worldview-comic/.

19 Texto de un correo electrónico del martes 23 de septiembre de 2008, recogido en el blog de Carlos Nath, en http://joseluiscortesysuscomic.blogspot.com.es/, consultado el 27 de octubre de 2024.

20 Cfr. Darío Sebastián Romano, "El cine como lugar teológico", *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu* (Universidad Católica Argentina), 17 de septiembre de 2013, https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4828.

Este postulado de la fe judía y cristiana explica, muy posiblemente, que fuera la confesión judía de los primeros magnates e ilustradores de la prensa de principios del XX, cuando se sufrían los efectos de la Gran Depresión, los japoneses comenzaban a exhibir su fuerza militar, y Hitler comenzaba su política expansionista, la que hiciera emerger las figuras de los súper héroes. Superman -por ejemplo-, evocaba, en tiempos socioeconómicos difíciles, el mesianismo, la salvación, la lucha y el compromiso[21].

Pero, además, la Biblia, texto vivo transmitido por la comunidad porque es palabra de Dios que le interpela "en su hoy", suscita toda una corriente de tradición a lo largo del tiempo y el espacio. Esa transmisión se dinamiza en un proceso por el que "la Biblia genera Biblia"[22], y que no es sino una forma de hablar de la intertextualidad, la presencia en los textos de expresiones, temas y características que provienen de otros textos en forma de alusiones, recreaciones, citas… De esta manera, la red de referencias que la Biblia teje en su interior, y que constituye el núcleo de la imaginación canónica[23], explica el potencial creativo de los textos bíblicos, su disposición a ser reutilizados -explícita o implícitamente-, "por ofrecer entretenimiento a los que leen por el solo gusto de leer; facilidad a los que quieren aprender de memoria y, en fin, utilidad a todos los que lean este libro" (2 Mac 2,25).

Ahora bien, en nuestros días, parece necesario aventurar otras explicaciones más allá de esta primera de carácter teológico, particularmente cuando los ilustradores hablan recurrentemente de su agnosticismo, y de su interés por la religión y la Biblia meramente como fuentes de inspiración[24].

En primer lugar, dado que la Biblia se fraguó en el seno del judaísmo y fue reinterpretada en claves griegas, podemos entender que haya determinado la

21 Greg Garrett, *La fe de los superhéroes: descubrir lo religioso en los "comics" y en las películas*, Pastoral 91 (Sal Terrae, 2009), 42.

22 Miguel Pérez Fernández, "Literatura rabínica", en *Literatura judía intertestamentaria*, ed. Gonzalo 1943-2016 Aranda Pérez et al., Introducción al Estudio de la Biblia 9 (Verbo Divino, 1996), 501.

23 Michael Fishbane, "Types of Biblical intertextuality", en *Congress volume: Oslo, 1998*, ed. André Lemaire y Magne Sæbø, Supplements to Vetus Testamentum 80 (Brill, 2000), 40.

24 "No creo que la Biblia sea la palabra de Dios; creo que es la palabra de los hombres. En todo caso, un texto poderoso con niveles de significado que llegan a la profundidad de nuestra conciencia colectiva e histórica. Su poder deriva de haber sido obra de un esfuerzo colectivo que se condensó a lo largo de muchas generaciones antes de alcanzar su forma final", cfr. Robert Crumb, *Génesis* (La Cúpula, 2012).

configuración de la cultura occidental. No sólo eso, sino que constituya la "lengua materna de la cultura actual"[25], y que, precisamente por eso, constituya una de las referencias indiscutibles de cualquier producción artística[26]. De hecho, es interesante advertir que, aun cuando el intenso espíritu religioso ha dejado de impregnar la creación cultural, las relaciones sociales, los valores etc., sin embargo, las historias, los personajes y los temas relacionados con la religión y la espiritualidad, y particularmente la Biblia, siguen interesando. Es posible que esta presencia recurrente de los temas y motivos bíblicos tenga que ver con el hecho de que, en cuanto literatura, la Biblia plasma de forma auténtica momentos y elementos clave de la existencia humana: vida, muerte, guerra, paz, amistad, traición ...[27]. Y es que, como hace notar poéticamente algún autor, "La cultura es alimento de la espera sabática. Por ella los hombres de todos los tiempos entran en comunión con las inextirpables preguntas de la existencia humana, e intentan compartir sus pequeñas o grandes revelaciones plasmadas en sus obras"[28].

Además, las historias bíblicas, que narrativamente no son abigarradas ni complejas, tienen distintas capas de significados que, de alguna manera, apelan a nuestra conciencia personal o colectiva. No sólo eso, sino que también despliegan mucho potencial creativo porque permiten explorar desarrollos más elaborados: "no suele haber detalles sobre los paisajes, los ropajes, los adornos; no hay apenas descripciones de los personajes, no se describe su color de piel, sus gestos o sus manos y dentro de los personajes colectivos, como el pueblo o "quienes seguían a Jesús" no se detallan sus características"[29].

Por otro lado, como medio visual y textual, la literatura gráfica juega un papel clave en la exploración de cómo lo sagrado aparece en la imagen y el texto.

25 Este fue, de hecho, el sugerente título del XXXVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra celebrado en Pamplona del 16 al 18 de octubre de 2019.

26 José Manuel Sánchez Caro, "Biblia y literatura: la mirada del escriturista", *Estudios Bíblicos* 71, n.o 3 (2013): 483-507.

27 "En una conferencia dictada en Harvard en 1969, dedicada al Arte de contar historias, Borges exaltando la épica como la forma más antigua de la poesía, reducía a un tríptico las obras capitales para la humanidad: «La Ilíada, La Odisea y un tercer "poema" que destaca por encima de los otros: los cuatro Evangelios... Las tres historias –la de Troya, de Ulises y de Jesús– han bastado a la humanidad... Pero, en el caso de los Evangelios, hay una diferencia: creo que la historia de Cristo no puede ser contada mejor»", cfr. Gianfranco Ravasi, "La Biblia según Borges", *Razón y fe* 271, n.o 1396 (2018): 149, 1396.

28 Marisa Mosto, "La luz en el cuadro de Chardin. Reflexiones sobre la sacramentalidad de la cultura", *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu* (Universidad Católica Argentina), 17 de septiembre de 2013, https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/4467/1/la-luz-en-el-cuadro-de-chardin.pdf.

29 Carmen Yebra, *La Biblia y el arte occidental*, Qué se sabe de... 15 (Verbo Divino, 2022), 22.

Así, como hace notar Gamzou[30], al transformar el texto en imagen, la novela gráfica -como el cómic- desafía los límites y principios más estrictos. El tiempo se configura como espacio, y los trucos involucran al lector en la lectura, provocando una cierta manera de ver y experimentar el mundo apelando directamente a la experiencia de los simbólico, activando la imaginación, avivando la memoria e invitándole a llenar los vacíos que el género sugiere. Por otra parte, todos estos elementos posicionan lo sagrado como espectáculo visual de transfiguraciones de la vida cotidiana y de momentos decisivos de la misma que, en la modernidad líquida, traslada la religión fuera de las instituciones especializadas[31].

Algún autor apunta, además, que el mundo social en el que aparecen los cómics y sus desarrollos tiene una cierta similitud con el ámbito religioso, por cuanto, en ocasiones, los cómics o las plataformas y espacios en los que aparecen, se sacralizan[32]. No sólo eso; a veces los cómics se experimentan como una alternativa funcional a la religión con respecto a la comprensión del mundo.

Por último, al volcar lo sagrado en este tipo de género híbrido y popular, se socavan las cadenas de autoridad, la ortodoxia y el dogma, de manera que lo sagrado parece llegarnos limpio, puro, directo y sin mediaciones que lo legitimen o normativicen. Como hace notar André Paul, hablamos de la construcción de una laicidad por la Biblia[33], de cómo se ha producido una suerte de "democratización" de su lectura, puesto que ha conseguido hacerse un hueco en la sociedad más allá del juicio de las comunidades en las que los textos se crearon y transmitieron.

III. TOM GAULD, EL ARTISTA GRÁFICO

Tom Gauld, el autor de la novela gráfica que vamos a estudiar es un dibujante e ilustrador escocés (Aberdeenshire, 1976) muy conocido en el Reino Unido por las viñetas que publica cada semana en la sección literaria del periódico *The Guardian*. Se graduó en el *Edinburgh College of Art* en 1999 y después

30 Assaf Gamzou y Ken Koltun-Fromm, eds., *Comics and Sacred Texts: Reimagining Religion and Graphic Narratives* (University Press of Mississippi, 2018), https://doi.org/10.2307/j.ctv7vcsv2.

31 Cfr. Ricardo Piñero, "Estética y ascética: el espíritu y las virtudes", Cauriensia 17 (2022): 373-402, https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.373

32 Kees de Groot, *Comics, Culture, and Religion: Faith Imagined* (Bloomsbury Publishing, 2023).

33 André Paul, *La Biblia y Occidente: de la biblioteca de Alejandría a la cultura europea* (Verbo Divino, 2008).

realizó un posgrado en el *Royal College of Art* (RCA) de Londres (2001), donde descubrió que lo que realmente quería era crear sus propias obras, en lugar de dibujar las ideas de otros: pensar la idea, escribir la historia, dibujarla y autopublicar sus propios cómics. Así, en 2001, cuando todavía estaba estudiando, empezó a trabajar con Simone Lía, compañera de estudios en el RCA, de modo que juntos iniciaron un proyecto de autoedición, *Cabanon Press*, donde publicaron sus primeras obras[34]. Tras estas primeras publicaciones, Gauld consiguió un trabajo semanal regular dibujando una viñeta para la revista *Time Out* y poco después conoció a Roger Browning, entonces director de arte en *The Guardian*, quien lo contrató como miembro permanente de su plantilla en 2005 y donde continúa trabajando allí hoy en día, en el que es, posiblemente, el trabajo por el que es más conocido.

Aunque Gauld reconoce la influencia que han ejercido en él artistas como W. H. Robinson, Ch. Ware o D. Clowe, su estilo es perfectamente reconocible en sus líneas uniformes, formas simples y cabezas redondas que el propio artista define como una especie de caligrafía[35], y que no pretenden emocionar al lector sino atraerle y atraparle en la lectura.

El dibujo siempre se realiza sobre papel, sin utilizar nunca técnicas digitales porque el artista quiere ver cómo funciona el dibujo frente a él y no en una pantalla[36]. Los cuadernos *Maruman* y los portaminas, bolígrafos y rotuladores, le permiten definir esas líneas sobrias tan características que nunca deslumbran al lector. Gauld no suele utilizar el color o utiliza una paleta muy básica, precisamente porque lo considera estresante; de hecho, su instinto natural es dibujar en blanco y negro, introduciendo, así, al lector en un ritmo relajado que despierta su interés en momentos específicos.

La obra de Tom Gauld puede ser un buen ejemplo de cómo la narrativa gráfica es un arte híbrido principalmente dirigido al público adulto y, quizás por eso, muy comprometido con lo que acontece; un arte que es una suerte de radar

34 Tom Gauld y Simone Lia, *First* (Cabanon Press, 2001); Tom Gauld y Simone Lia, *Second* (Cabanon Press, 2002).

35 Tom Gauld, "A Conversation with Tom Gauld", entrevistado por Noah Van Sciver, 12 de septiembre de 2016, The Comics Journal, https://www.tcj.com/a-conversation-with-tom-gauld/.

36 Irene Velentzas, "«Comics Open Up. The Idea of What a Story Can Be»: A Conversation with Tom Gauld", *The Comics Journal*, 18 de agosto de 2020, http://www.tcj.com/comics-open-up-the-idea-of-what-a-story-can-be-a-conversation-with-tom-gauld/.

del presente, abordándolo, en ocasiones, desde la perspectiva catártica de la ironía, la risa e incluso el sarcasmo[37]. De hecho, como otros autores, Gauld considera las tiras gráficas "herramientas o géneros de opinión" y, en cierto modo, un acto subversivo porque, ridiculizando a personas o situaciones, se rebelan contra el *statu quo*[38] ofreciendo cierta crítica de la realidad[39]. Así, sin llegar a la parodia, Gauld desmitifica, por ejemplo, personajes como Kafka, que sigue un programa de cocina en su intento de hacer un pastel de limón[40]; o a los grandes filósofos griegos de la antigüedad, que juegan con yo-yos o dan instrucciones a robots[41]. Y es que, como él mismo dice, siempre quiere hacer reflexionar al lector, para conseguir que el cómic no sea un mero entretenimiento sino un espacio en el que desarrollar sus propias ideas[42].

Como en otros artistas gráficos, la religión constituye también en la obra de Gauld un tema sobre el que reflexionar, aunque, aparece muy ocasionalmente. A pesar de no identificarse como una persona religiosa, cuando, en 2005, fue invitado por primera vez a colaborar en el volumen 7 *Kramers Ergot*, una antología de cómics publicada en Estados Unidos[43], dibujó su primera historia de tema religioso, bíblico en esta ocasión, contando la historia de Noé desde la perspectiva de sus hijos. Posteriormente, algunas de sus tiras han tratado temas explícitamente religiosos. Por ejemplo, en "Todo el mundo tiene envidia de mi mochila voladora"[44], algunas viñetas están relacionadas con la Biblia. Así, una primera se refiere a la traducción de la King James Bible, la Biblia utilizada por la Iglesia de Inglaterra, y otras tituladas "Historias apócrifas de la Biblia" reinterpretan la resurrección de Cristo y la asunción de María; además, hay una viñeta que interpreta la relación entre ciencia y religión, y otras dos tratan

37 Así por ejemplo, "Esperando a que Godot se una a la reunion por zoom", una viñeta que ironiza con el título de la obra de Beckett, cfr., Tom Gauld, "Waiting for Godot to Join the Zoom Meeting", Culture, *The Guardian*, 30 de enero de 2021, https://www.theguardian.com/books/picture/2021/jan/30/tom-gauld-imagines-waiting-for-godot-in-the-pandemic-cartoon.

38 Martha C. Chamorro, "El humor gráfico desde una perspectiva retórica", sec. Icono14, *Icono14* 3, n.o 2 (2005): 215-32.

39 *Primera Persona - Tom Gauld*, dirigido por La Casa Encendida, La Casa Encendida (Madrid), 2018, PT00H50M10S, https://vimeo.com/276827027.

40 Tom Gauld, *Baking with Kafka* (Drawn&Quarterly, 2017).

41 Gauld, *Baking with Kafka*.

42 Tom Gauld, "Tom Gauld", entrevistado por Xavier Guilbert, abril de 2014, Du9: l´autre bande dessinée, https://www.du9.org/en/entretien/tom-gauld/.

43 Sammy Harkham, *Kramers Ergot 7* (Buenaventura Press, 2009).

44 Tom Gauld, *Todo el mundo tiene envidia de mi mochila voladora* (Salamandra Graphic, 2020).

específicamente la cuestión de Dios: "Propósito de Año Nuevo: Adorar a un Dios" e "Inspector Dios: detective omnisciente".

La aproximación de Gauld a estas cuestiones no busca ofender los sentimientos religiosos sino, más bien, como ocurre cuando aborda otras cuestiones (ciencia, cine, libros…), quiere reírse de algunas discusiones contemporáneas y utilizar el potencial comunicativo de las historias bíblicas. De hecho, sus viñetas no son sino caricaturas humorísticas dirigidas a un público adulto capaz de reconocer que, a pesar de no confesarse creyente, él respeta y entiende ese mundo lo suficiente como para hacer chistes sobre él.

IV. EL GOLIAT DE GAULD, UN DIÁLOGO ENTRE LA NOVELA GRÁFICA Y EL RELATO BÍBLICO

Tom Gauld eligió por primera vez el formato de novela gráfica, precisamente para esta obra sobre la que estamos trabajando, y reconoce que le ha permitido comenzar a "dibujar narraciones", algo que le resulta cada vez más interesante[45].

La obra tiene el tamaño perfecto para una novela gráfica porque se desarrolla en 96 páginas de 17x24 cm, medidas estándar en este tipo de formato, que, por un lado, son suficientes para contar una historia perfectamente encapsulada con el necesario desarrollo de personajes, y, por otro, resultan cómodas a la lectura[46].

Goliat de Gat es un soldado filisteo que disfruta desempeñando funciones administrativas en el ejército. No es un guerrero; de hecho, no le gusta la violencia, pero debido a su gran tamaño, es elegido para una misión que beneficiará al capitán del ejército, que cree que el gigante le proporcionará el triunfo definitivo sobre los israelitas. Durante cuarenta días y acompañado de un muchacho que hace las veces de su escudero, Goliat sale a enfrentarse a un enemigo que nunca llega. Finalmente, la llegada de otro muchacho parecido a su escudero, cuyas palabras no puede oír ni entender con claridad, lo sorprende de tal modo que no puede esquivar la piedra que le golpea en la frente. Muere solo en medio de la nada como consecuencia del golpe. David, que es el pequeño adversario,

45 De hecho, en 2016 volvió a repetir con el formato y publicó "Moncop", cfr. Tom Gauld, *Un policía en la luna* (Salamandra Graphic, 2020).

46 Gauld, "A Conversation with Tom Gauld".

le corta la cabeza con su propia espada, los filisteos huyen y su escudero se va con la bolsa de Goliat, que contiene sus instrumentos de escritura.

La historia bíblica del combate entre David y Goliat la encontramos hoy en 1 Sam 17-18,10[47] y forma parte del conjunto de la historia de la subida de David al trono que encontramos entre1 Sam 16 y 2 Sam 7, y que coincide con la primera etapa de la vida de David, desde su juventud hasta que llega a rey, traslada el arca a Jerusalén y recibe de Dios la promesa de que su dinastía será eterna.

Los materiales que componen este relato de la subida son numerosos y muy diferentes entre sí; encontramos leyendas, sagas de héroe, relatos etiológicos, noticias históricas, elegías, listas de descendientes... La historia del combate entre el gigante y David pertenece, precisamente, a esas sagas de héroe a las que nos referimos. Con todo, y a pesar de la combinación de materiales, la lectura de la historia de la subida al trono nos deja la impresión de un relato cohesionado, coherente y rico en personajes, aventuras y acción.

El conjunto recoge dos tipos de mensajes netamente subrayados. Uno, político, favorable a la monarquía de David y contrario a las reclamaciones de otros pretendientes representados en Saúl el benjaminita; y otros, teológicos: que Dios guiaba la vida de David y así se afirmaba su condición de único rey legítimo de Israel, y que la acción de Dios llega siempre a través de personajes inesperados, en este caso, un joven sin experiencia alguna en la guerra.

La novela gráfica de Tom Gauld ha establecido un diálogo textual y visual con la versión canónica de la Biblia, y el modo como ésta, sus mensajes y acentos, han desvelado un potencial mayor.

El primer elemento que podemos tener en cuenta es la fuente textual.

La historia del combate entre David y Goliat que encontramos en 1 Sam 17 tiene dos versiones canónicas, la del *textus receptus*, el texto hebreo masorético, y la de la Septuaginta, entre las que existe diferencia notable por cuanto el texto griego es un 40% más breve que el hebreo[48].

47 Aunque el c. 17 narra la historia del combate entre ambos, el c. 18 ilustra las consecuencias que dicha confrontación tiene, precisamente, en el conjunto de la historia de la subida al trono. De hecho, las grandes variantes textuales de la edición griega B de la que hablaremos, se encuentran también en el c. 18.

48 Se puede ver gráficamente en Miren Junkal Guevara Llaguno, *El gigante que venció al rey: la historia del combate entre David y Goliat (1 Sam 17-18,10) y sus relecturas hasta Flavio Josefo*, Discursos Inaugurales 75 (Facultad de Teología de Granada, 2014), 19-22.

Nuestro examen del *Goliat* de Gauld ha desvelado que el autor ha leído el texto largo, el texto hebreo masorético, fundamentalmente porque apoya su trabajo en la referencia al tiempo de cuarenta días que el gigante espera la llegada del enemigo (1 Sam 17, 16) que sólo se encuentra en esa versión. Por otro lado, el ilustrador ha empleado la rotulación para indicar la diferencia entre el texto bíblico y el que él mismo ha recreado; así, ha utilizado para el texto sagrado que no se puede cambiar, una fuente *serif* -que, en su opinión sugiere un texto tradicional y autorizado-, y una fuente *sans serif* para su propia narrativa[49].

Por otra parte, se advierte que el escenario en el que se desarrolla el combate es el mismo en el relato bíblico y en la historia gráfica, la Sefela. Aunque Gauld no la nombra, sí la dibuja introduciendo pequeñas colinas y profundos valles con arroyos en un ambiente cálido definido por el color sepia dominante. Las rocas y otros elementos naturales de las viñetas sumergen al espectador en una historia que resulta creíble en los escenarios de la Tierra Santa[50]. Una paleta de colores limitada de tonos grises, sepia y blanco refleja la tranquilidad y la monotonía de los días; el cielo y el horizonte son blancos, dando sensación de amplitud, pero, a veces, se sombrea con unas pequeñas líneas que quieren dar la impresión de que está nublado.

Por otro lado, el análisis del tratamiento visual de los personajes nos hace sospechar que Gauld ha querido deslizar una nueva lectura del relato bíblico.

Gauld dibuja las figuras humanas de una manera muy general, con formas geométricas construidas con una especie de "figuras de palitos"[51]. Salvo el tratamiento de los ojos y las cejas, no hay mucha expresividad en ninguna de ellas, a no ser el gigante, a quien el ilustrador considera protagonista de la historia. Su figura es verdaderamente desproporcionada; físicamente, destaca por encima de todos los demás personajes, y por ello, se supone que derrotará a un oso que tienen atado en el campamento y cuya fuerza brutal le permitió matar a un leopardo y dos perros en una pelea con apuestas. El tamaño descomunal del gigante se acentúa, además, al dibujar junto a él al capitán, el escudero y David, en tamaños muy pequeños, y rodearlos de objetos también muy pequeños (la mesa del escritorio, la jarra de la que bebe, el campamento filisteo, y la piedra).

49 Tom Gauld, "Interview with Tom Gauld about His Forthcoming Graphic Novel Goliath: Serif as Sacred Font", entrevistado por Deane Galbraith, 21 de enero de 2012, Remnant of Gigants, https://remnantofgiants.wordpress.com/2012/01/24/interview-with-tom-gauld-about-his-forthcoming-graphic-novel-goliath/.

50 Gauld, "Interview with Tom Gauld about His Forthcoming Graphic Novel Goliath".

51 Velentzas, "«Comics Open Up. The Idea of What a Story Can Be»: A Conversation with Tom Gauld".

Las suaves líneas con las que Gauld marca las ropas de Goliat, que no son ni contemporáneas ni bíblicas, y algunos trazos en su rostro, parecen apuntar una barba descuidada, como subrayando el anhelo del gigante por vivir una vida sencilla y pacífica. Y es que, desde la primera viñeta en que aparece, Goliat está escribiendo en mitad de la noche y en el silencio del campamento filisteo; sabemos que ese es su trabajo habitual, porque la sucesión de viñetas sin texto nos mete en el ritmo de su tranquila vida, y porque también lo vemos trabajar a plena luz del día.

Por otro lado, cuando vienen a medirlo para la armadura, dice "no soy un campeón. Soy el quinto peor espadachín de mi pelotón… ¡hago papeleo! Soy un muy buen administrador". De hecho, le vemos dispuesto a intercambiar con el sereno del campamento su turno de patrulla para poder seguir trabajando en su escritorio; quizás por eso, Goliat afirma: "no es lo mío", y, así, se retira porque la lucha no le interesa, aunque hay mucho dinero en juego. De la misma manera, su escudero se hace eco de los rumores que corren por el campamento: "¿Es verdad que puedes quemar cosas con sólo mirarlas?"; "¿Has golpeado a un camello y lo has matado?"; y "¿Y no comes piedras?". Todo este desinterés por combate también se evidencia en la forma en que viste porque la cota de malla -hecha a su medida- está perdiendo sus eslabones, y no sujeta el escudo que va en manos del joven escudero porque el gigante sólo sostiene la lanza. Por otro lado, es tan raro ver al gigante en el combate que, cuando sale, el soldado que patrulla apenas lo reconoce "con tanto estaño", y tiene que ensayar y memorizar la arenga contra el ejército de Israel frente a un arbusto, aunque el mero hecho de escucharse le hace perder el conocimiento. Así, el capitán, que es el único interesado en la lucha, le señala que "es una batalla mental", y "si actúas como un campeón, el enemigo se acobardará ante nosotros. No habrá lucha".

Y es que Goliat es un personaje tan incapaz de abrazar el conflicto que, a pesar de que no le interesa la batalla, de que no sabe desenvolverse en ella, y de que sabe que está siendo utilizado por el capitán, no se opone a ella. De hecho, tras días y días esperando la batalla sin que ocurra nada, se acostumbra a la situación e incluso encuentra hermoso el escenario dispuesto, tanto a aceptar su fracaso, como a seguir esperando al enemigo.

De esta manera, Gauld invierte el protagonismo de David en el relato canónico en favor de Goliat, y hace desaparecer cualquier referencia a Saúl, rey de Benjamín. Así, la pretensión del autor bíblico de legitimar a David como rey de Israel frente a las pretensiones de los descendientes del benjaminita, ensalzando su valentía, la lealtad de su servicio en la corte de Saúl, la confianza en el Dios

de Israel como conductor de su historia personal y la del pueblo etc., desaparecen en la novela gráfica. La mirada del lector se concentra ahora en el gigante que en el relato bíblico no es sino un conjunto de medidas y pesos, y es que sólo se habla de Goliat para destacar su altura, el número de pie que calza, el peso de su cota de malla o de la hoja de hierro de su lanza[52].

El artista escocés consigue, así, prescindiendo del interés teológico del texto sagrado, olvidar a Saúl, empequeñecer a David, y reinterpretar la historia centrándose en el gigante, dándole a él la posibilidad de explicarse, y a nosotros de conocer algunos datos de su historia personal[53] y de, paso, de ahondar en otra forma de mirar el mensaje religioso del relato. Este acercamiento al mundo interior del gigante lo consigue utilizando la técnica de las *missing scenes*[54] con las que el autor rastrea los huecos del texto sagrado y se abre un camino entre ellos para volver a contar la historia desde su punto de vista. Estos huecos son, en la historia bíblica, dos, fundamentalmente; el primero, es el silencio del texto sagrado en relación con el personaje de Goliat del que sólo se apunta su tamaño descomunal, y el segundo, es el tiempo de cuarenta días que Goliat espera para que el enemigo aparezca (1 Sam 17, 16) y que, por la ausencia de David y el enfrentamiento con el ejército israelita, le permite entrar en la vida del gigante.

Con todo este trabajo gráfico y visual sobre el relato bíblico, el artista consigue poner de manifiesto que es más interesante contar historias sobre personas normales con defectos que sobre superhéroes perfectos, y es que el autor parte de la premisa de que los lectores también prefieren los personajes que de alguna manera se parecen a ellos y con los que pueden identificarse[55]. De hecho, Gauld confiesa sentirse muy identificado con este gigante que acepta las cosas como vienen porque aborrece y le asusta la confrontación, aunque puede que, en el fondo, también cultive la esperanza de que las cosas se arreglen por sí mismas[56].

Por otro lado, se reivindica que la historia del gigante da una oportunidad a un perdedor porque la historia bíblica, como todas las historias de confrontación

52 Tom Gauld, "Entrevista a Tom Gauld", entrevistado por David Fernández y Julio Soria, 23 de noviembre de 2012, Zonanegativa, https://www.zonanegativa.com/entrevista-a-tom-gauld/.

53 Hayley Campbell, "Small Human Ordinariness: An Interview with Tom Gauld", *The Comics Journal*, 23 de mayo de 2012, http://www.tcj.com/small-human-ordinariness-an-interview-with-tom-gauld/.

54 Kasper Bro Larsen, "Fan fiction and early Christian apocrypha", *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 73, n.o 1 (2019): 50, https://doi.org/10.1080/0039338X.2018.1552894.

55 Ksenia Barysheva, "The most interesting part of a comic happens between the pictures", Папмамбук, 31 de octubre de 2018, http://www.papmambook.ru/articles/3375/.

56 Gauld, "Entrevista a Tom Gauld".

y guerra, está contada desde la perspectiva de los vencedores, David y los judaitas. Es más, la novela gráfica intenta mostrar que la reinterpretación de la figura de Goliat es también un modo de invitar a pensar el mensaje que sobre Dios imprime la historia bíblica y que queda justificado cuando legitima a David castigando a Goliat[57].

Es importante notar que el interés de un artista, que -como ya dijimos- no se confiesa creyente, no es escandalizar; no quiere situarse como un ateo iconoclasta; tampoco tiene interés en cambiar la historia, en hacer bueno a Goliat y malo a David. De hecho, la historia se cuenta igual y con el mismo final; ahora bien, el ilustrador da la palabra a quien, en su opinión, ha sido ignorado por el texto bíblico, Goliat, un hombre sencillo en un lugar y un momento equivocados[58].

V. CONCLUSIONES

Aunque el trabajo habitual como ilustrador de Tom Gauld se desarrolla bien para portadas de revistas como *The New Yorker*, bien como autor de tiras cómicas en publicaciones como *The Guardian* y *The New Scientist Magazine*, la elección de este formato expresivo en Goliat le ha permitido desarrollar una reflexión sobre ciertos temas sugeridos por la trama del relato bíblico: la importancia de dar palabra y protagonismo a quien no cuenta; la necesidad de rehabilitar la memoria del perdedor; o la pertinencia de pensar acerca de los conflictos que nos envuelven... Así, combinando un guion en el que el gigante se convierte en protagonista, con un diseño gráfico en el que color -mayormente sepia- y una forma minimalista, se han hecho reconocibles valores que, porque nos hacen mejores, son hondamente religiosos, aunque el artista gráfico no se reconozca creyente.

Al imprimir al trabajo un ritmo relajado, jugando en el plano visual con las grandes viñetas tintadas de una paleta de color sobria, sin texto o -como mucho- con onomatopeyas, Gauld ha conseguido que el lector olvide el final inexorable que conoce perfectamente -la muerte del gigante-, dándole la posibilidad de pensar que, a lo mejor, no se produce, y que, por una vez en la vida, los perdedores natos van a ser vindicados. A este objetivo ha contribuido, además, el trabajo para notar el contraste visual entre cosas grandes y pequeñas, y la oposición en la narrativa entre grandes y heroicas ideas y lo pequeño de la vida ordinaria. A

57 Campbell, “Small Human Ordinariness”.
58 Gauld, “Entrevista a Tom Gauld”.

pesar de esto, el guion no ha convertido a los personajes en lo que no son, y no ha torcido la historia bíblica de 1 Sam 17-18,10, pero sí ha cambiado por completo en rol de los personajes en la historia. Si en el relato bíblico todo está centrado en David y en la legitimación de su figura en la historia de Israel, y eso a costa de un diseño del gigante que llevaba a los lectores a tomar distancia de él (tamaño, peligro, hostilidad, ejército filisteo…), Gauld, aquí, ha neutralizado todo eso para hacer que el lector empatice con el gigante, y acabe viéndolo como víctima[59].

Este trabajo del artista gráfico y guionista ejemplifica muy bien los cambios de significado que una obra puede experimentar, que son reflejo de los cambios sociales, y que forman parte del acervo cultural y axiológico de una sociedad. De hecho, aunque en la historia del arte -y los cómics de superhéroes perpetúan el estereotipo-[60], la figura de Goliat siempre ha jugado con el contraste fuerte-débil, despreciando lo primero en favor de lo segundo, el trabajo de Gauld nos ha recordado la reinterpretación de la figura del gigante en la saga del Capitán Trueno. Esta novela gráfica española de Mora y Ambrós que comenzó a publicarse en 1956, constituye "una de las referencias ineludibles en la cultura popular de la segunda mitad del siglo XX y uno de los grandes monumentos de la narrativa española en ese mismo periodo"[61]. Uno de sus personajes principales, Goliat, compañero de aventuras y amigo íntimo del protagonista, es un antiguo leñador dotado -como siempre- de una fuerza descomunal; sin embargo, los guiones no lo describen como el típico forzudo sin cerebro, sino que se subrayan su inteligencia y creatividad en los combates, añadiendo, además, su cualidad de amigo fiel y leal al Capitán Trueno, y su sentido del humor para animar las aventuras y dificultades en las que los personajes se ven envueltos[62].

59 Esta "nueva" lectura de un personaje tan conocido en su lectura normativa ya sorprendió a Ch. Exum cuando conoció la representación que de Sansón ciego hizo el pintor alemán L.Corinth, cfr. J. Cheryl Exum, "Lovis Corinth's Blinded Samson", en *Beyond the Biblical Horizon*, ed. J. Cheryl Exum (Brill, 1999), https://doi.org/10.1163/9789004664432_011.

60 Así, el Goliat del cómic de Danzel Fegen es un clon del Goliat bíblico desarrollado por el ejército de Estados Unidos; ha sido dotado de la más alta tecnología y de todo tipo de armas poderosas. En el universe Marvel, por su parte, Goliat aparece en The Avengers el 28 de mayo de 1966 y se distingue por la capacidad de multiplicar su tamaño de manera exponencial; porque proyecta bioenergía y porque tiene una fuerza sobre humana.

61 Patxi Lanceros, *Capitán Trueno. "Tras Los Pasos Del Héroe"* (Círculo de Bellas Artes, 2016), 11.

62 cfr. "Goliath", Wiki Capitan Trueno, accedido 13 de noviembre de 2024, https://capitan-trueno.fandom.com/es/wiki/Goliath.

De esta manera, la historia tal y como la cuenta la novela gráfica, al dejar hablar al gigante, ha cambiado la propuesta del relato bíblico, ofreciendo la posibilidad de considerar críticamente nuestros juicios sobre los perdedores[63]. Goliat, aunque muerto, revela que también se gana cuando uno define y mantiene sus lealtades[64]; cuando no se enreda en dinámicas de poder y corrupción. Así, prescindiendo de la interpretación normativa[65], el Goliat de Gauld ha desmitificado al rey David de la tradición judeocristiana, y, a la vez, ha propuesto una interpretación alternativa de las historias de héroes y perdedores con la que el propio autor se siente muy identificado[66]. Pero, además, el artista gráfico nos ha interrogado sobre la necesidad de revisar aquellas imágenes de Dios arraigadas en el imaginario colectivo, y ciertamente en la interpretación tradicional del relato bíblico de 1 Sam 17-18, 10, en las que este siempre se pone de parte de los protagonistas que se erigen en modelos con los que confrontarse.

Por otro lado, esta reinterpretación del mensaje tradicional cuestiona la "cultura del ganador", y de esta manera, confirma que el humor gráfico es, hoy por hoy, un arte comprometido con el presente, y, así, no es extraño que algunos lectores hayan interpretado la obra como una metáfora del conflicto palestino-israelí[67], pudiendo reaccionar negativamente, algo que, finalmente, no ha sucedido[68]. Pero, además, esta vindicación del perdedor se alinea con la denuncia que el Papa Francisco hizo recurrentemente, cuando se refirió a la "cultura del

63 Dos textos poéticos contemporáneos, "Goliath and David" de R. Graves, y "I took my power in my hand" de E. Dickinson subvierten también la historia bíblica. El primero, una elegía por su amigo D. C. Thomas, muerto en el marco de la 1 GM, cuestiona la posibilidad de que un soldado joven pueda mantener la esperanza en el marco del horror de la guerra, de ahí que cite primero a Goliat que, en el poema, mata a David. En el segundo, su autora explora la lucha con sus propias limitaciones y las consecuencias de su arrogancia. A pesar de su confianza inicia, su intento de desafiar al mundo termina en el fracaso, la muerte de David.

64 Es posible que algo así esté motivando la obra del pintor alemán Otto Dix, que en *David und Goliath* (1915), también en el marco de la 1 Guerra Mundial, estaría proponiendo una reflexión sobre las víctimas. De la misma manera, la litografía de S. Dali para la edición Biblia Sacra vulgatæ publicada por Rizzoli-Mediolani (1967-1969) plantea una reinterpretación iconográfica de la muerte del Goliat desde la evocación de la cruz de Cristo.

65 Basta revisar los diccionarios y enciclopedias para constatar dicha lectura normativa, cfr. Louis Reau, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la biblia: Antiguo Testamento* (Ediciones del Serbal S.A., 1999), 300 ss.

66 Puede resultar muy interesante para completar nuestro estudio atender al trabajo interdisciplinar acerca de los personajes secundarios de la historia de Judit, cfr. Andrea M. M. Sheaffer, "Envisioning Judith: Art illuminates minor characters' significant roles in the Book of Judith" (Graduate Theological Union, Berkeley, 2013), https://www.proquest.com/docview/1442476491/abstract/5AABF01B6A1F451BPQ/1? sourcetype=Dissertations%20&%20Theses.

67 Gauld, "Tom Gauld".

68 Moshe Dayan, que fuera ministro de Defensa de Israel durante la Guerra de los Seis Días (1967), utilizó la metáfora del combate entre el gigante filisteo y el judaíta para explicar el éxito de la misma, cfr. *Courageous Actions—Twenty Years of Independence* 11 (1968), 50-52.

descarte", la de quien "se siente con el derecho de despreciar; despreciar en forma altanera a los «perdedores»"[69].

Gauld nos ha permitido con su trabajo reconocer la contribución que la idea visual hace a que la historia bíblica funcione mejor[70]. No sólo eso; el artista, confesando que la religión no es importante en su vida personal, ha podido plantear a lector cuestiones relacionadas con la ética y los valores en el mundo contemporáneo que, de alguna manera, no estaban explicitadas en el relato bíblico. Esta constatación nos recuerda la reflexión de la profesora Yebra acerca de lo que hoy significa la expresión "arte bíblico"[71], y que apunta que puede considerarse tal cualquier obra que tenga como inspiración un relato o un personaje bíblico, aunque su finalidad no concuerde con el carácter religioso.

De esta manera, el exegeta bíblico ha sido interpelado en su humildad porque ha podido reconocer que, a pesar del método con el que estudia el texto, y a pesar de la tradición desde la que interpreta su sentido, no posee el control del misterio, sino que este se desborda en la lectura del artista gráfico que se ha atrevido a mirar más allá de la interpretación normativa. Y es que "para todos, creyentes o no, las obras inspiradas en la Escritura son un reflejo del misterio insondable que rodea y está presente en el mundo"[72].

Noveno arte y exégesis bíblica, arte y teología, se alían en un trabajo como este, bastante heterodoxo, haciendo reconocible el misterio, y es que, si la *teología* es palabra, textual u oral, sobre Dios, el arte puede ser entendido como *teoiconía*[73]. Esta alianza, además, visibiliza la hipótesis que C. Theobald ha llamado "el nuevo posicionamiento de la Escritura en la cultura de Occidente", su salida del ámbito de control exclusivo por la Iglesia para colocarse, como otros grandes textos de la humanidad, notando su fuerza inspiradora[74].

69 *Encuentro de Movimientos Populares: Hearing before the Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral* (2024), https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2024/september/documents/ 20240920-movimenti-popolari.html.

70 Alex Wong, "«It's Not Some Form of Primal Scream Therapy": An Interview with Tom Gauld», *The Comics Journal*, 27 de octubre de 2017, http://www.tcj.com/its-not-some-form-of-primal-scream-therapy-an-interview-with-tom-gauld/.

71 Yebra, *La Biblia y el arte occidental*, 18-28.

72 Juan Pablo II, "Carta a los artistas", 4 de abril de 1999, párr. 5, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html.

73 "Presentación", en *Arte y Teología*, ed. Fermín Labarga, Simposios Internacionales de Teología (EUNSA, 2017), 9.

74 "Hoy es el "momento favorable". Por un diagnóstico teológico del tiempo presente", en *Una nueva oportunidad para el Evangelio. Hacia una pastoral de engendramiento*, ed. Philippe Bacq y Christoph Theobald (Desclée De Brouwer, 2011), 84.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez García, F. J. *La actividad musical en Salamanca a través de la prensa local. 1900-1910.* Tesis doctoral. Salamanca, 2009.

Ambrosi, Javier, y Javier Calvo, dirs. *La llamada*. Comedia musical. Film Factory Entertainment, 2017. 108m.

Bacq, Philippe, y Christoph Theobald, eds. "Hoy es el "momento favorable". Por un diagnóstico teológico del tiempo presente". En *Una nueva oportunidad para el Evangelio. Hacia una pastoral de engendramiento*. Desclée De Brouwer, 2011.

Barysheva, Ksenia. "The most interesting part of a comic happens between the pictures". Папмамбук, 31 de octubre de 2018. http://www.papmambook.ru/articles/3375/.

Campbell, Hayley. "Small Human Ordinariness: An Interview with Tom Gauld". *The Comics Journal*, 23 de mayo de 2012. http://www.tcj.com/small-human-ordinariness-an-interview-with-tom-gauld/.

Castiñeiras González, Manuel Antonio. *Introducción al método iconográfico*. 1. ed. Ariel patrimonio histórico. Ariel, 1998.

Chamorro, Martha C. "El humor gráfico desde una perspectiva retórica". Sec. Icono14. *Icono14* 3, n.º 2 (2005): 215-32.

Critchley, Adam. "The Graphic Novel's Dilemma: Debating a Genre's Search for Respect". Publishing Perspectives, 15 de diciembre de 2017. https://publishingperspectives.com/2017/12/graphic-novel-vs-comics-debate-guadalajara/.

Crumb, Robert. *Génesis*. La Cúpula, 2012.

Emmel, Aaron, y C. Aaron Kreader. *Zanjan: A Graphic Novel Based on Actual Events*. Bahai Pub, 2011.

Encuentro de Movimientos Populares: Hearing before the Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral (2024). https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2024/september/documents/20240920-movimenti-popolari.html.

Exum, J. Cheryl. "Lovis Corinth's Blinded Samson". En *Beyond the Biblical Horizon*, editado por J. Cheryl Exum. Brill, 1999. https://doi.org/10.1163/9789004664432_011.

Fishbane, Michael. "Types of Biblical intertextuality". En *Congress volume: Oslo, 1998*, editado por André Lemaire y Magne Sæbø. Supplements to Vetus Testamentum 80. Brill, 2000.

Gamzou, Assaf, y Ken Koltun-Fromm, eds. *Comics and Sacred Texts: Reimagining Religion and Graphic Narratives*. University Press of Mississippi, 2018. https://doi.org/10.2307/j.ctv7vcsv2.

Garrett, Greg. *La fe de los superhéroes: descubrir lo religioso en los "comics" y en las películas*. Pastoral 91. Sal Terrae, 2009.

Gauld, Tom. "A Conversation with Tom Gauld". Entrevistado por Noah Van Sciver. 12 de septiembre de 2016. The Comics Journal. https://www.tcj.com/a-conversation-with-tom-gauld/.

Gauld, Tom. *Baking with Kafka*. Drawn&Quarterly, 2017.

Gauld, Tom. "Entrevista a Tom Gauld". Entrevistado por David Fernández y Julio Soria. 23 de noviembre de 2012. Zonanegativa. https://www.zonanegativa.com/entrevista-a-tom-gauld/.

Gauld, Tom. *Goliat*. Apa&Apa Comics, 2012.

Gauld, Tom. "Interview with Tom Gauld about His Forthcoming Graphic Novel Goliath: Serif as Sacred Font". Entrevistado por Deane Galbraith. 21 de enero de 2012. Remnant of Gigants. https://remnantofgiants.wordpress.com/2012/01/24/interview-with-tom-gauld-about-his-forthcoming-graphic-novel-goliath/.

Gauld, Tom. *Todo el mundo tiene envidia de mi mochila voladora*. Salamandra Graphic, 2020.

Gauld, Tom. "Tom Gauld". Entrevistado por Xavier Guilbert. abril de 2014. Du9: l´autre bande dessinée. https://www.du9.org/en/entretien/tom-gauld/.

Gauld, Tom. *Un policía en la luna*. Salamandra Graphic, 2020.

Gauld, Tom. "Waiting for Godot to Join the Zoom Meeting". Culture. *The Guardian*, 30 de enero de 2021. https://www.theguardian.com/books/picture/2021/jan/30/tom-gauld-imagines-waiting-for-godot-in-the-pandemic-cartoon.

Gauld, Tom, y Simone Lia. *First*. Cabanon Press, 2001.

Gauld, Tom, y Simone Lia. *Second*. Cabanon Press, 2002.

Groot, Kees de. *Comics, Culture, and Religion: Faith Imagined*. Bloomsbury Publishing, 2023.

Guevara Llaguno, Miren Junkal. *Biblia y Pop Media*. Mensajero, 2017.

Guevara Llaguno, Miren Junkal. *El gigante que venció al rey: la historia del combate entre David y Goliat (1 Sam 17-18,10) y sus relecturas hasta Flavio Josefo*. Discursos Inaugurales 75. Facultad de Teología de Granada, 2014.

Guevara Llaguno, Miren Junkal. *Los apócrifos posmodernos*. Expresar Religioso. Khaf, 2012.

Harkham, Sammy. *Kramers Ergot 7*. Buenaventura Press, 2009.

Hatfield, Charles. *Alternative Comics: An Emerging Literature*. University Press of Mississippi, 2009.

Jones, Timothy Paul. "Culture: Comic-Book Superheroes in a Christian Worldview". Timothy Paul Jones, 23 de abril de 2019. https://www.timothypauljones.com/comics-biblical-worldview-comic/.

Juan Pablo II. "Carta a los artistas". 4 de abril de 1999. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html.

La Casa Encendida, dir. *Primera Persona - Tom Gauld*. La Casa Encendida (Madrid), 2018. PT00H50M10S. https://vimeo.com/276827027.

Labarga, Fermín, ed. "Presentación". En *Arte y Teología*. Simposios Internacionales de Teología. EUNSA, 2017.

Lanceros, Patxi. *Capitán Trueno. "Tras Los Pasos Del Héroe"*. Círculo de Bellas Artes, 2016.

Larsen, Kasper Bro. "Fan fiction and early Christian apocrypha". *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 73, n.º 1 (2019): 43-59. https://doi.org/10.1080/0039338X.2018.1552894.

Lema, Bea. "«No todas las maternidades son ideales y la infancia tampoco es siempre un lugar feliz»". Entrevistado por María Quiles. 10 de octubre de 2024. Vogue España. https://www.vogue.es/articulos/bea-lema-comic-el-cuerpo-de-cristo-salud-mental.

Mosto, Marisa. "La luz en el cuadro de Chardin. Reflexiones sobre la sacramentalidad de la cultura". *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu* (Universidad Católica Argentina), 17 de septiembre de 2013. https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/4467/1/la-luz-en-el-cuadro-de-chardin.pdf.

Paul, André. *La Biblia y Occidente: de la biblioteca de Alejandría a la cultura europea*. Verbo Divino, 2008.

Pérez Fernández, Miguel. "Literatura rabínica". En *Literatura judía intertestamentaria*, editado por Gonzalo 1943-2016 Aranda Pérez, Miguel Pérez Fernández, y Florentino García Martínez. Introducción al Estudio de la Biblia 9. Verbo Divino, 1996.

Petersen, Robert. *Comics, Manga, and Graphic Novels: A History of Graphic Narratives: A History of Graphic Narratives*. ABC-CLIO, 2010.

Piñero, Ricardo. "Estética y ascética: el espíritu y las virtudes". Cauriensia 17 (2022): 373-402, https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.373

Ravasi, Gianfranco. "La Biblia según Borges". *Razón y fe* 271, n.º 1396 (2018): 1396.

Reau, Louis. *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la biblia: Antiguo Testamento*. Ediciones del Serbal S.A., 1999.

Romano, Darío Sebastián. "El cine como lugar teológico". *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu* (Universidad Católica Argentina), 17 de septiembre de 2013. https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4828.

Rushkoff, Douglas. "Foreword: Looking for God in the Gutter". En *Graven images: religion in comic books and graphic novels*, editado por A. David Lewis y Christine Hoff Kraemer. Continuum, 2010.

Sánchez Caro, José Manuel. "Biblia y literatura: la mirada del escriturista". *Estudios Bíblicos* 71, n.º 3 (2013): 483-507.

Sheaffer, Andrea M. M. "Envisioning Judith: Art illuminates minor characters' significant roles in the Book of Judith". Graduate Theological Union, Berkeley, 2013.

https://www.proquest.com/docview/1442476491/abstract/5AABF01B6A1F451BPQ/1?sourcetype=Dissertations%20&%20Theses.

Tabachnick, Stephen E. "From Comics to the Graphic Novel: William Hogarth to Will Eisner". En *The Cambridge Companion to the Graphic Novel*, editado por Stephen E. Tabachnick. Cambridge University Press, 2017.

Thomas, Jolyon Baraka. *Drawing on Tradition: Manga, Anime, and Religion in Contemporary Japan*. University of Hawaii Press, 2012.

Velentzas, Irene. "«Comics Open Up. The Idea of What a Story Can Be»: A Conversation with Tom Gauld". *The Comics Journal*, 18 de agosto de 2020. http://www.tcj.com/comics-open-up-the-idea-of-what-a-story-can-be-a-conversation-with-tom-gauld/.

Wiki Capitan Trueno. "Goliath". Accedido 13 de noviembre de 2024. https://capitantrueno.fandom.com/es/wiki/Goliath.

Wong, Alex. "«It's Not Some Form of Primal Scream Therapy»: An Interview with Tom Gauld". *The Comics Journal*, 27 de octubre de 2017. http://www.tcj.com/its-not-some-form-of-primal-scream-therapy-an-interview-with-tom-gauld/.

Yebra, Carmen. *La Biblia y el arte occidental*. Qué se sabe de... 15. Verbo Divino, 2022.

Miren Junkal Guevara Llaguno
Facultad de Teología
Universidad Loyola Andalucía
Campus Universitario Cartuja
C/ Profesor Vicente Callao, 15. Apdo. 2002
18080 Granada (España)
https://orcid.org/0000-0003-1097-1858

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1095-1118, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1095

LOS VULNERABLES COMO *LOCUS REVELATIONIS*. FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

THE VULNERABLE AS LOCUS REVELATIONIS. *PHENOMENOLOGY, HERMENEUTICS AND LIBERATION THEOLOGY*

MANUEL PORCEL MORENO
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 06/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

La pretensión de este artículo consiste en mostrar cómo la teología de la revelación, desde una perspectiva fenomenológica y hermenéutica, puede redimensionar de un modo más pleno y cargado de sentido la propuesta de la teología de la liberación y la preferencia por los pobres. Trataremos de fundamentar filosóficamente la opción preferencial por los pobres dentro del contexto de la revelación –*apokalysis*– cristiana. Esto nos permitirá no sólo considerar los más vulnerables como *locus revelationis*, sino también le posibilitará a la teología de la liberación recalibrar ciertas posiciones políticas y éticas respecto al modo de plantear solidariamente acciones concretas en contra de la pobreza.

Palabras clave: Fenomenología, Hermenéutica, Opción por los pobres, Teología de la liberación, Teología de la revelación.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show how the theology of revelation, from a phenomenological and hermeneutical perspective, can redefine the proposal of liberation theology and the preferential option for the poor in a fuller and more meaningful way. We will try to philosophically ground the preferential option for the poor within the context of Christian revelation –*apokalysis*–. This will allow us not only to consider the most vulnerable as *locus revelationis*, but will also enable liberation theology to recalibrate certain political and ethical positions on how to approach concrete actions against poverty in solidarity.

Keywords: Hermeneutics, Liberation theology, Option for the poor, Phenomenology, Theology of revelation.

I. INTRODUCCIÓN

La teología de la liberación surge en el seno de la Iglesia católica latinoamericana tras el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín en Colombia (1968), como una respuesta cristiana a la situación de pobreza que vive gran parte de la población de América latina. Insiste en priorizar el don de la vida como manifestación suprema de Dios, luchando por la erradicación de la pobreza y demás causas que provocan una muerte anticipada. Podemos afirmar que la teología de la liberación y la opción por los pobres son la afirmación del ser con el otro, con la comunidad y con la alteridad como parte de un todo. Es la opción por la vida solidaria con los demás, que desde la vertiente evangélica se denomina Reino.

Ahora bien, esta sacralización de la vida, que va más allá de la antinomia de la ética individual y la tecnociencia del liberalismo actual, plantea un universo incluyente como concepto filosófico-teológico de política terrenalizada. Debemos advertir que el amor al prójimo no es la domesticación y sumisión ética del prójimo a una orientación ideológica ético-política, sino que, muy al contrario, es el amor al ser humano como centro del cual dimana toda responsabilidad ética. Ciertamente, toda universalidad ética está cargada y teñida por nuestros valores y subjetividades, lo cual no quiere decir que se reduzca únicamente a esto. Los valores, para ser universales, tienen que ser incluyentes de la diversidad humana.

El objetivo principal de este ensayo consiste en sugerir algunas claves iniciales para fundamentar filosóficamente la opción preferencial por los pobres, concepto clave de la teología de la liberación. Para ello, partiremos de una reflexión filosófica sobre el concepto de revelación, tratando de enmarcar esta opción preferencial por los pobres dentro del contexto de la revelación cristiana. La hipótesis de nuestro trabajo es que la teología de la liberación y la preferencia por los pobres puede concebirse de un modo más pleno y cargado de sentido cuando se las comprende como una teología de la revelación[1].

Pero ¿por qué es necesario fundamentar filosóficamente la opción preferencial por los pobres? ¿No es acaso suficiente el compromiso que tiene la sociedad para con los más vulnerables? Sin restar importancia al compromiso social frente a la pobreza y los más desamparados, creemos que no se trata de un cuestionamiento forzado o innecesario fundamentar filosóficamente esta inclinación por lo más necesitados[2]. Son dos las razones que señalaremos y que apuntan a lo contrario.

En primer lugar, la religión cristiana y sus creencias fundamentales no resultan ya tan evidentes en un contexto social y cultural cada vez más pluralista. Incluso en Latinoamérica, donde el proceso de secularización ha golpeado menos fuertemente que en el occidente cristiano, se observan ciertas mutaciones en el escenario de las creencias religiosas que merecen atención. La presencia cada vez mayor del protestantismo e incluso de importantes sectores no-creyentes en el contexto latinoamericano invita a una reflexión profunda y fundamentada de

1 Cf. J. J. Tamayo Acosta, *Para comprender la teología de la liberación* (Estella: Verbo Divino, 1989), 57 y E. Gómez García*, Pascua de Jesús, pueblos crucificados* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2012), 140-162.

2 Gustavo Gutiérrez sugería en sus primeras obras que este cuestionamiento filosófico resulta ajeno a las preocupaciones reales de la teología de la liberación. Esta posición será matizada en sus obras posteriores. Para una crítica a Gutiérrez respecto de la ausencia de un cuestionamiento filosófico en su pensamiento más temprano, véase: D. Tracy, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1996), 254. Otros teólogos de la liberación, como Ignacio Ellacuría o Enrique Dussel, han propuesto una sólida fundamentación filosófica de la teología de la liberación. Concretamente, Dussel dedica una parte de su obra *Filosofía de la liberación* a la relación entre fenomenología y liberación: E. Dussel, "De la fenomenología a la liberación", en *Filosofía de la liberación* (Buenos Aires: Docencia, 2013), 35-88. Puede consultarse también la propuesta de J. C. Scannone, "De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión", en V. Durán et al. (eds.), *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2003), 175-208 y "Dios desde las víctimas. Contribución para un «nuevo pensamiento»", en V. Durán et al. (eds.), *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2004), 183-210.

las creencias cristianas[3]. De ahí que la teología de la liberación deba dialogar con la cultura latinoamericana actual y hacer inteligible a ambos grupos y más allá de ellos los fundamentos de sus creencias. Gustavo Gutiérrez ya sugería en su obra más tardía la necesidad de dialogar con el pensamiento moderno y postmoderno[4]. Así, la teología latinoamericana de la liberación tiene la tarea de pensar la cuestión de Dios y de las creencias religiosas con relación a las nuevas demandas de la razón y de la pluralidad de culturas y valores que están surgiendo[5].

En segundo lugar, la teología de la liberación debe hacer el esfuerzo de pensar críticamente sus presupuestos, sobre todo algunas cuestiones centrales como el problema de Dios, su revelación en la historia y la preferencia por los pobres, para no reducir su atractivo únicamente al mundo cristiano y darse a conocer en otros ámbitos religiosos y creyentes. La opción por los pobres no es una preferencia solamente de la religión cristiana, ni únicamente los pobres son a su vez cristianos. De ahí que la teología latinoamericana de la liberación tenga un carácter ecuménico y dialogante desde sus inicios en consonancia con el ecumenismo de la praxis sugerido por el Concilio Vaticano II[6]. En la opción por los pobres se debe convocar a creyentes y no-creyentes, puesto que lo central en esta opción es la vulnerabilidad del pobre y no, por el contrario, sus creencias o cualidades morales o religiosas. Creemos que la teología de la liberación debe continuar por este camino ecuménico y dialogante en una sociedad tan cambiante como la de hoy, que plantea algunos cuestionamientos distintos a los de

3 Cf. D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford-Cambridge: Blackwell, 1990); *Forbidden Revolutions. Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe* (London: SPCK, 1996); "Has Secularization Gone into Reverse?", en D. Wei y Z. Zhong (eds.), *Sociology of Religion. A David Martin Reader* (Waco: Baylor University Press, 2015).

4 Cf. G. Gutiérrez, "Situación y tareas de la teología de la liberación", *Theologica Xaveriana*, nº. 143 (2002): 503-523.

5 Estas mutaciones religiosas se entrecruzan además con transformaciones en los dispositivos de protección social, donde la gestión de la vulnerabilidad infantil pasa a articularse entre el Estado y redes caritativas de inspiración cristiana. Un ejemplo significativo es el caso chileno de SENAME durante la dictadura militar, en el que la retirada del Estado en derechos sociales dejó a la infancia vulnerada bajo un entramado híbrido de instituciones de caridad y agencias públicas. Cf. R. J. Cortés y M. Dehnhardt, "La caridad en SENAME durante la dictadura militar chilena", *Cauriensia* 18 (2023): 835-854. https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.835

6 Cf. *Unitatis Redintegratio* 12; Cristianismo y Justicia, *Religiones de la Tierra y sacralidad del pobre* (Santander: Sal Terrae, 1998); Julio de Santaana, *Ecumenismo y liberación* (Madrid: Paulinas, 1987) 116-122.

antaño y a los que debe intentar también dar una respuesta para que su mensaje sea más atractivo en la sociedad contemporánea[7].

Para la consecución del objetivo principal de este trabajo vamos a estructurar el presente ensayo en tres partes. En primer lugar, examinaremos filosóficamente la posibilidad misma de la revelación teniendo como marco la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. El problema de la revelación será analizado como una cuestión fenomenológica. En segundo lugar, plantearemos la revelación desde una perspectiva hermenéutica siguiendo algunas obras de Paul Ricoeur. Pensamos que la fenomenología de la revelación necesita un suplemento hermenéutico. Mientras que la fenomenología sólo puede mostrar la *posibilidad* de la revelación[8], la hermenéutica puede ocuparse de la revelación *bíblica*, la cual es fundamental para la tradición cristiana y, sin duda, para la teología de la liberación. En tercer lugar, articularemos la opción preferencial por los pobres con la cuestión de la relevación *bíblica* considerando los más vulnerables como *locus revelationis*.

II. ALGUNAS CONSIDERACIONES FENOMENOLÓGICAS ACERCA DE LA RELEVACIÓN

Dada la limitada extensión de este trabajo, no nos detendremos a examinar exhaustivamente el contexto filosófico en el que surgen las primeras discusiones sobre el problema de la revelación[9]. Tan sólo señalaremos que la revelación, al menos en occidente, se convierte en un problema filosófico con el surgimiento del pensamiento moderno. La modernidad trae consigo una concepción diferente de la autonomía de la razón y de la voluntad, donde la revelación terminará reduciéndose al sentimiento religioso que brota del subconsciente. Así, la revelación dejará de ser algo dado y se convertirá en un problema que ha de ser explicado.

7 Cf. R. Zegarra, "Arguedas y Gutiérrez. Los ríos profundos del pobre", *Páginas*, nº. 219 (2010): 52-59; *Dos lenguajes teológicos. Un ensayo sobre el carácter público de nuestras creencias religiosas* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2015), cap. 6.

8 Cf. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé* (Paris: Cerf, 2010), 13-34; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: PUF, 2013), 383-403.

9 Para un estudio *in extenso* acerca de esta cuestión, véase: A. Dulles, *Modes of Revelation* (New York: Double Day, 1983) y A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana* (Madrid: Trotta, 2008), cap. 2 y 3.

Curiosamente, aun cuando la mayoría de las reflexiones de los filósofos modernos sobre el problema de la revelación tratasen de defender su inteligibilidad filosófica, dichas reflexiones terminaron eclipsando la revelación misma sometiéndola a una forma particular de concebir tanto la racionalidad como la filosofía. Sólo basta recordar que, para Spinoza, la filosofía debe determinar el valor de la verdad de la revelación; a juicio de Schleiermacher, la revelación no es más que la intuición del universo; el intento de Kant de inscribir cualquier revelación posible únicamente dentro del marco de la moral; el deseo de Hegel de elevar la revelación a la categoría de concepto filosófico. Quizás la única excepción significativa sea el intento de Schelling de ampliar esta concepción tan estrecha de la razón que sostuvieron sus predecesores. Su propósito consistió en expandir los límites de la razón lo suficientemente como para que se pudiera comprender de algún modo la revelación y no quedase encasillada en lo que él denominó la filosofía negativa, esto es, la filosofía que restringe la revelación a los límites del ser y del concepto, en vez de someter la filosofía misma a la revelación, yendo así más allá del ser y de la mera conceptualización racional.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, cabe preguntarse: ¿es posible dar cuenta de la revelación con solidez filosófica sin terminar reduciéndola al ámbito de la razón? Antes de responder esta cuestión, convendría precisar qué entendemos por revelación. Ciertamente, las definiciones son varias. Pero la mayoría de ellas intuyen la revelación como un modo de darse, de donación, algo que se manifiesta en la experiencia y no es causado por nosotros mismos[10]. Si tenemos en cuenta el término griego "*apokalysis*", uno de los modos más arcaicos para referirse al concepto de revelación, observamos que etimológicamente significa la acción de "des-velar" o "des-cubrir". Por tanto, en una de sus etimologías más originarias el concepto de revelación implica "traer algo a la luz" o "dar a conocer algo". Luego parece sensato sugerir que una de las características clave de la revelación es su darse gratuitamente, sin que el origen de esta donación sea causado por nosotros mismos. De este modo, la donación parece convertirse en el corazón de la revelación.

Volviendo a la pregunta que nos ocupaba anteriormente, sostenemos que la fenomenología puede proporcionarnos un método filosófico adecuado para abordar el problema de la revelación, ya que nos facilitaría poder dar cuenta de la posibilidad filosófica de la revelación a través del método fenomenológico, cuya principal preocupación es el darse mismo de las cosas.

10 Sobre la conexión entre revelación y donación, consúltese: J.-L. Marion, *Givenness and Revelation* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

En metafísica –al igual que en todas las ciencias– se trata de demostrar. Pues la pretensión última de la metafísica no consiste sino en darle un fundamento a la apariencia, es decir, no sólo pretende reconducir la apariencia a su fundamento, sino además conducirla a la certeza sin otro fin que el de llegar a conocerla. En cambio, en el intento de pensar bajo un modo no metafísico, esto es, bajo un modo fenomenológico, ya no se trata de demostrar sino de mostrar. O mejor aún, ya no se trata de fundamentar la apariencia con el objeto de reconducirla a la certeza para conocerla sino de dejar aparecer, a saber, dejar que la apariencia aparezca en su plena aparición, sin otra intención que recibirla tal y como ésta se da. De este modo, la posibilidad de la revelación ya no se inscribiría dentro de un marco preestablecido de racionalidad, sino que se dejaría a la revelación misma poder manifestarse en sí misma y a partir de sí misma. Pero ¿es esto filosóficamente posible?

Jean-Luc Marion argumenta que sería posible si se eliminasen las limitaciones que el principio de razón suficiente impone de modo que se libere lo posible y "se abra el campo incluso a fenómenos marcados por su imposibilidad"[11]. Esta radicalización de la fenomenología posibilitaría la reaparición de los fenómenos religiosos en el ámbito de la reflexión filosófica: los estados vividos de conciencia y las intencionalidades de alabanza, de petición, de arrepentimiento, de reconciliación, las creencias, las voliciones de caridad, fraternidad, paz o sacrificio, etc. En opinión de Marion, todas estas experiencias de la conciencia aparecen ahora como fenómenos "de pleno derecho", al menos en la medida en que se dan a una conciencia. Es cierto que se podría poner en cuestión el valor cognitivo de todas estas experiencias religiosas y mostrar cierta sospecha respecto a la presencia de lo divino en dichas experiencias. Sin embargo, el filósofo francés indica que la validez de la experiencia religiosa vivida, en la medida en que ésta se da de manera intuitiva a una conciencia, se encuentra legitimada por la radicalización de la fenomenología[12]. Quizás convenga detenernos momentáneamente aquí para evaluar con más detenimiento esta radicalización fenomenológica.

A pesar de que Edmund Husserl intentó superar varios de los problemas que planteaba la teoría del conocimiento de Kant, la *epoché* husserliana termina fijando el *Yo* fenomenológico-trascendental como el escenario en el cual tiene lugar el drama fenomenológico. Es el *Yo* fenomenológico-trascendental "el que

11 J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 19.
12 Cf. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 19-22.

instituye todo sentido, de acuerdo con la doctrina de la intencionalidad constituyente"[13]. Según el pensamiento husserliano, el *Yo* trascendental es concebido como la fuente de todo sentido en general, esto es, como la fuente última de donación de sentido. Es el *Yo* trascendental el que da la razón última de ser de las cosas en tanto que fenómenos[14]. Pero, en opinión de Marion, "la revelación sólo merece su nombre realmente si sorprende cualquier anticipación de la percepción y si se supera cualquier analogía con la percepción. El yo no tiene la más mínima idea, noción o expectativa respecto de quien o qué se revela"[15]. Por tanto, si se ha dado, se da o se diese la revelación divina, ésta tendría que transgredir todas las dimensiones de la experiencia de tal modo que ella misma dejara de ser una experiencia más. Sin duda, la revelación supera los límites de la experiencia del *Yo*, puesto que se impone sobre nosotros fijando su claro carácter de verticalidad transcendente[16].

Asimismo, esta radicalización de la fenomenología implica una concepción de lo dado que supera incluso el ámbito del ser. Para Martin Heidegger, el ser es el horizonte ineludible para la manifestación de todo lo dado, incluido lo divino. Así, toda determinación de la manifestación y experiencia de la revelación divina solamente es posible desde la dimensión del ser. Desde esta perspectiva heideggeriana, la revelación no permanecería limitada más que a un concepto operatorio, que deberá someterse al *a priori* del ser. En definitiva, no se trata más que de dos reducciones deficientes que limitan el fenómeno de la revelación al horizonte insuficiente del *Yo* o del ser.

De ahí que Marion proponga una tercera reducción fenomenológica para que la revelación pueda, en efecto, darse más allá del ámbito del *Yo* y del horizonte del ser. Más allá del *Yo*, porque no hay ninguna razón fenomenológica fundamental que nos obligue a creer que el *Yo* se constituye forzosamente a sí mismo y que es el origen de toda intencionalidad. Desde Levinas, existe suficiente evidencia fenomenológica para considerar que el yo "sólo puede alcanzar

13 E. Álvarez, "La cuestión del sujeto en la fenomenología de Husserl", *Investigaciones Fenomenológicas*, nº. 8 (2011): 115.

14 Es necesario precisar aquí la inexistencia, según el filósofo alemán, de una multiplicidad de *yoes* diferentes, a saber, un yo humano natural, un yo psíquico, o un *Yo* fenomenológico-trascendental, sino que se trata de diferentes grados de profundidad o de distintos modos de consideración del yo. Desde el nivel natural hasta la experiencia trascendental, cada grado o modo de consideración del yo conlleva una diversa actitud y un modo distinto de experimentar el mundo. Para una mayor profundización en la reducción husserliana, consúltese: M. Porcel, "Jean-Luc Marion, lector de Husserl. La reducción fenomenológica-trascendental", *Liceo Franciscano*, nº. 216 (2021): 139-164.

15 J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 23.

16 Respecto a este concepto de verticalidad, véase:A. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007).

adecuadamente su posibilidad fenomenológica a partir de una donación que no puede ser constituida, no puede ser objetivada y es anterior al yo, ¿quizá incluso a partir de una revelación?"[17]. Pero esta reducción tendría que ir también más allá del ser, porque el propio hecho de circunscribir el fenómeno de la revelación al horizonte del ser presupone que la revelación necesariamente se comprende en relación con el ser. Sin embargo, en opinión de Marion, la donación propia de la revelación sólo podrá tomarse en serio si se rechaza cualquier condición *a priori* impuesta a su posibilidad.

Ahora bien, la fenomenología retorna a las cosas mismas en tanto que las hace visibles, las pone fenoménicamente en escena. Pero esta puesta en escena se despliega en un horizonte, el cual puede variar: la objetividad (Husserl), el ser (Heidegger), el rostro del otro (Levinas), la carne (Merleau-Ponty), etc. Si realmente queremos plantear filosóficamente la posibilidad de la revelación, ésta debería manifestarse en algún tipo de horizonte, pues, de lo contrario, perdería toda relación con la fenomenología y con la experiencia humana en general. Por consiguiente, este requisito nos fuerza a plantearnos el siguiente interrogante: si el horizonte de la objetividad ha sido rápidamente reconocido como inadecuado para una posible revelación divina, puesto que Dios no es un fenómeno que pueda ser objetivado; e igualmente el horizonte del ser también cierra la posibilidad de una revelación, ya que ésta no se comprende necesariamente en relación con el ser ni necesita de la previa manifestación del ser para poder donarse, ¿qué horizonte podría tolerar una revelación?

Según el pensamiento marioniano, la revelación implica una puesta en escena, por lo que se digna a asumir un horizonte. Sin embargo, dicha revelación rechaza cualquier condición *a priori* impuesta a su posibilidad. A su juicio, "la revelación sólo se escenifica en un horizonte al saturarlo"[18]. Es decir, la revelación únicamente podría acontecer si la concebimos como la *saturación* de todo posible horizonte de manifestación. De este modo:

> "La revelación puede permitirse ser refractada en el horizonte del ser, del otro, de la carne, etc. Sin embargo, en ese momento, lo que de ese modo se pone de manifiesto se realiza en las dimensiones y posibilidades que ese marco le confiere, de modo que el fenómeno resultante se desdibuja a sí mismo. La fuerza y el alcance de lo que se deja presentar a sí mismo puede entrar en los límites del horizonte fenomenológico únicamente para perturbarlo: cada línea del fenómeno interfiere con todas las demás, como si se hubiesen cruzado o reflejado

17 J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 31.
18 J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 33.

> las unas a las otras o interactuado dentro de sus respectivos marcos. Este desdibujamiento no indica ninguna confusión interna en la revelación, sino sólo la inconmensurabilidad de cualquier revelación en cualquier horizonte fenomenológico. El desdibujamiento del horizonte por la revelación marca, a modo de saturación, la relación correcta, es decir paradójica, de uno con el otro: una revelación entra en la fenomenicidad sólo bajo la figura de la paradoja de un fenómeno saturado que a su vez satura todo el horizonte de la fenomenicidad"[19].

Así, pues, la revelación en tanto que fenómeno saturado supera la intencionalidad del yo y los límites de cualquier horizonte, incluso el del ser. Podemos observar aquí una verdadera radicalización de la *epoché*. Esta reducción a lo dado-en-sí amplía el ámbito de la fenomenología admitiendo la posibilidad de la revelación y, por tanto, ofreciendo condiciones filosóficamente sólidas para reconocerla como un fenómeno saturado saturante. Ahora bien, las condiciones para que ello suceda exigen liberar a la fenomenología justamente de todo condicionamiento. Ciertamente, este rápido abordaje que realizamos aquí requiere más detalles que Marion ofrece en otros textos[20]. Sin embargo, creemos que estas breves observaciones son suficientes para esclarecer filosóficamente la posibilidad de la revelación en general. Nos parece que la argumentación marioniana es convincente y, por tanto, prueba la posibilidad de la revelación entendida como fenómeno saturado[21].

En la introducción de este ensayo indicábamos que la teología de la liberación y la preferencia por los pobres pueden concebirse de un modo más pleno y cargado de sentido cuando se las comprende como una teología de la revelación. Estas reflexiones fenomenológicas sobre la revelación podrían radicalizarse aún

19 J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 33.

20 Por ejemplo, respecto a los fenómenos saturados, en general, y al fenómeno saturado de la revelación, en particular, Marion ofrece un argumento fenomenológico minucioso en debate con Kant, en: J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, §§ 21-24. Se encuentra una ampliación de sus argumentos acerca del concepto de paradoja (inherente al de revelación), usando el término "certezas negativas", en: J.-L. Marion, *Certitudes negatives* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2010).

21 Debemos aclarar aquí que para Marion los fenómenos saturados no se reducen al ámbito de lo religioso, sino que ellos son más bien relativamente comunes. A su juicio, el arribo de los fenómenos saturados (acontecimiento, ídolo, carne, icono) satura los horizontes fenoménicos de expectativa colapsando las condiciones ordinarias de manifestación. Para el filósofo francés, el fenómeno saturado de la revelación concentra en él el modo de saturación de los otros cuatro tipos de fenómenos saturados. Se trata de una saturación de quinto tipo en la que el fenómeno de revelación se da y se muestra como acontecimiento, ídolo, carne e icono (rostro). Este fenómeno de la revelación representa el culmen de la saturación, lo que él llama la "saturación de la saturación". Respecto a esta cuestión, véase: J.-L. Marion, *Étant donné*, 370-403 y *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2010).

más si tuviésemos en cuenta el rol del pobre. Apuntamos únicamente la posibilidad de que la donación de la revelación podría concretizarse en la fuerza conminadora del rostro del otro, particularmente del rostro del pobre y más vulnerable. El dominio que el rostro del pobre y desamparado ejerce sobre mí radicaliza el método fenomenológico trastocándolo incluso por completo. La vuelta a las cosas mismas desarticula de algún modo el método fenomenológico sobre todo al poner de manifiesto la primacía originaria del rostro del otro sufriente e indefenso. Emmanuel Levinas llama a esta relación que se establece con el rostro del otro, con ese rostro que veo, que me mira y que me interpela reclamando en determinadas ocasiones una acción ética por nuestra parte, una "experiencia absoluta que no es desvelamiento sino revelación"[22].

III. UN ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICO A LA REVELACIÓN BÍBLICA

Una vez que hemos explorado la posibilidad fenomenológica de la revelación y cómo ésta puede iluminar a la teología de la liberación, aún nos resta enfrentarnos a otro problema, a saber, cómo pensar la revelación *bíblica*, la cual es fundamental para la teología de la liberación.

Según la tradición cristiana, Dios se revela a sí mismo en el texto sagrado. El acceso a lo divino se encuentra, por tanto, mediado por los escritos sagrados inspirados. Pero ¿es esto filosóficamente inteligible? ¿Cabría aquí la posibilidad de buscar una conexión entre la teoría del fenómeno saturado y la revelación de Dios en la Biblia? Para responder esta cuestión, nos vemos obligados a transitar de la fenomenología a la hermenéutica, o más concretamente, pensar en una fenomenología hermenéutica. Respecto a esta conexión entre fenomenología y hermenéutica, seguiremos el planteamiento de Paul Ricoeur en su ya clásico ensayo *Manifestación y proclamación*[23].

En este texto, Ricoeur distingue las dimensiones de la manifestación y la proclamación en lo sagrado, las cuales asocia a la fenomenología y la hermenéutica, respectivamente. Trata de oponer una hermenéutica de la proclamación a la fenomenología de la manifestación de lo sagrado con el objeto de hacer más

22 E. Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 1999), 89. Raúl Zegarra ha trabajado rigurosamente la relación entre la filosofía levinasiana y la teología de la liberación. Respecto a esta conexión, véase: R. Zegarra, *La subversión de la esperanza. Diálogo contemporáneo entre teología de la liberación, filosofía y la opción por los pobres* (Lima: PUCP, 2015).

23 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 65-86.

significativa la diferencia y la complementariedad entre estos dos polos. Primeramente, propone organizar la fenomenología de la manifestación de lo sagrado en torno a cinco rasgos, en los que intencionalmente acentúa el lado anti-hermenéutico para el beneficio del análisis. Nosotros, a su vez, trataremos de correlacionar la idea de la manifestación de Ricoeur con la noción de revelación de Marion.

El primer rasgo pone de relieve la potencia, el poder, la fuerza de la manifestación de lo sagrado. Esta cualidad de lo sagrado ha sido puesta en evidencia principalmente por Rudolf Otto en su obra *Lo santo*[24], donde insiste particularmente en la irracionalidad de lo sagrado y en su carácter "prepotente" (*tremendum*) y "fascinante" (*fascinans*). Ricoeur señala que, en este primer rasgo, la hermenéutica no juega ningún papel, ya que lo que se nos presenta es una manifestación pura, un puro exceso de lo dado. El elemento *numinoso* no es, en principio, lenguaje, aunque devenga posteriormente en lenguaje. A su juicio, la *maiestas* es justamente "aquello que no pasa a la articulación del sentido, es lo *Eficaz* por excelencia"[25].

El segundo rasgo subraya el carácter hirofánico de lo sagrado. Ya Mircea Eliade, en su obra *Lo sagrado y lo profano*[26], señala la imposibilidad de acceder a lo sagrado por nosotros mismos. Para poder llegar a tener un cierto conocimiento de lo *numinoso* es necesario que la manifestación de lo sagrado acontezca en realidades del mundo profano. Ricoeur sostiene que hierofanía es todo aquello por lo cual lo sagrado se muestra a través de ciertos objetos, formas, estructuras o articulaciones. Pero, en su opinión, todos estos medios de manifestación están "saturados de eficacia"[27], puesto que la realidad profana en la cual transparece lo sagrado se convierte en algo distinto. Podríamos decir que, aun permaneciendo el soporte objetivo, la realidad profana resulta trasmutada a lo sobrenatural. Esto sucede precisamente porque se revela lo sagrado y éste, para decirlo en terminología de Marion, satura nuestros horizontes de expectativa. Una vez más, Ricoeur aduce que, en este segundo rasgo, el lenguaje tampoco tiene mayor rol, ya que la amplitud del campo hirofánico (tiempo, espacio, experiencias, figuras, objetos, etc.) está referido más al carácter religioso de la experiencia que al verbal o lingüístico. Como señala Henri Corbin, lo sagrado

24 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt und Granier, 1917).

25 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 66. Las itálicas son de Ricoeur.

26 M. Eliade, *Das Reilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Hamburgo: Rowohlt, 1957).

27 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 67.

despliega un espacio de manifestación que debe ser llamado *imaginal* antes que *logos*[28].

El tercer rasgo acentúa la conexión existente entre el simbolismo y lo ritual en la manifestación de lo sagrado. Lo sagrado no sólo se manifiesta a través de símbolos a contemplar, sino también en comportamientos rituales significativos. Ricoeur entiende el rito como "una modalidad del hacer, como un hacer algo con la potencia"[29]. Algunas de estas expresiones rituales, litúrgicas e incluso festivas constituyen formas de saturación a través de las cuales se revela lo sagrado. Respecto al rol del lenguaje en este tercer rasgo, se puede objetar que mito y rito están imbricados. Es cierto que no hay manifestación de lo sagrado ni rito que no contenga un mito, es decir, un relato de los orígenes y, por tanto, un discurso. Sin embargo, aun cuando reconozca que el discurso tiene aquí una cierta participación, Ricoeur afirma que la dimensión lingüística no es autónoma en el mito, ya que "la función del mito es fijar únicamente los paradigmas de los ritos que sacralizan la acción"[30]. De ahí que defienda que el análisis de estas formas de manifestación de lo sagrado continúe siendo fundamentalmente fenomenológico.

El cuarto rasgo destaca la función de los "elementos" de la naturaleza (cielo, tierra, aire, fuego, etc.) en las manifestaciones hierofánicas y simbólicas de lo sagrado. Ricoeur admite que estos "elementos" de la naturaleza manifiestan lo sagrado en la medida en que son interpretados simbólicamente[31]. Sin embargo, no se trata aquí sino de una "hermenéutica mínima", puesto que "la palabra y la interpretación no está "libre" sino "ligada" a la aparición de los elementos y a la transparencia de lo sagrado en ellos"[32]. La interpretación está "ligada" a la manifestación, es decir, *depende* de ella. Dicho de otro modo, los fenómenos manifestativos de lo sagrado son interpretados simbólicamente debido a la saturación de éstos. En palabras de Ricoeur, "el mostrar funda el decir y no a la inversa", puesto que "la sacralidad es inmediata o no es"[33].

28 Cf. H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî* (Paris: Flamarion, 1958).

29 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 68.

30 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 69.

31 Respecto a esta cuestión de lo simbólico en el pensamiento ricoeuriano puede consultarse: F. J. García Lozano, *Los caminos de la acción: un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur* (Murcia: Espigas, 2015) y "Signos, símbolos y textos: el yo hermenéutico en Paul Ricoeur", *Proyección*, nº. 244 (2012): 75-93. Con relación al tema que abordamos en nuestro escrito, puede consultarse un interesante texto en el que se profundiza sobre la interpretación que plantea la teología de la liberación del símbolo religioso desde la filosofía hermenéutica de Ricoeur: I. Flores Olmos, "Paul Ricoeur y la interpretación del símbolo religioso en la filosofía de la liberación latinoamericana", *Proyección*, nº. 259 (2015): 445-458.

32 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 71.

33 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 71.

El quinto rasgo resume a su vez estas cuatro características precedentes y concierne a lo que Ricoeur llama la "lógica del sentido" o la "ley de correspondencias" en el universo sagrado. A su juicio, "en el universo sagrado la capacidad de decir se encuentra fundada en la capacidad del cosmos de significar algo distinto de sí mismo. La lógica del sentido, por tanto, procede de la estructura misma del universo sagrado. Su ley es la de las correspondencias"[34]. Por tanto, existe un "vínculo" entre la correspondencia misma y la manifestación, es decir, la ley de las correspondencias es la lógica de la manifestación. Siguiendo la terminología de Marion, podemos decir que los múltiples horizontes humanos de manifestación refractan lo sagrado, pero siempre de un modo imperfecto, puesto que apuntan –se corresponde con– hacia algo más –lo sagrado– que no pueden comprender plenamente.

El propósito de esta breve presentación de la fenomenología de la manifestación de lo sagrado es mostrar su conexión con las características de la revelación según el pensamiento marioniano. Pero estas consideraciones de Ricoeur tienen una ventaja respecto a la fenomenología de la donación propuesta por Marion y es que incluyen una breve reflexión sobre el lenguaje que no se encuentra del todo presente en el pensamiento marioniano. Esta misma reflexión sobre el lenguaje es ampliada de inmediato por Ricoeur al plantear finalmente la lógica de la proclamación en la segunda parte de su ensayo *Manifestación y proclamación*. Ricoeur es consciente de que la experiencia manifestativa de lo sagrado implica un nivel de saturación tal ("saturación de la saturación", lo denomina Marion) que el hombre experimenta la necesidad de estabilizarla y comunicarla. Dicho de otro modo, la manifestación de lo sagrado genera en el sujeto religioso la necesidad de dar una respuesta a su irrupción perturbadora. Se produce así el paso de la manifestación a la proclamación de lo sagrado. Ricoeur llama a este proceso "hermenéutica de la proclamación". Es aquí cuando el momento hermenéutico surge más propiamente. En adelante, seguiremos la senda de esta hermenéutica de la proclamación para tratar de encontrar algunas claves que nos ayuden a comprender mejor el problema de la revelación bíblica que planteamos anteriormente.

Ricoeur sostiene que, en la fe judía, "la "palabra" prevalece sobre lo numinoso"[35]. Podemos decir que lo numinoso es sólo el telón de fondo sobre el cual se destaca la palabra. Siguiendo a Gerhard von Rad, añade que la fe y toda la teología de Israel se organiza en torno a ciertos discursos fundamentales: relatos, instrucciones, profecías, etc. En todos los casos el eje religioso pasa por los actos

34 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 72.
35 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 73.

de la palabra. Quizás esta idea puede aplicarse a la Biblia en general. Tal es así que, en la fe judía, la escucha de la palabra ocupa el lugar de la visión de los signos. Es una teología del nombre y de la palabra, que se opone a la hierofanía del ídolo. A su juicio, en la Sagrada Escritura encontramos una variedad de modos discursivos –parábolas, proverbios, discursos escatológicos– que se encuentran en "diametral oposición a la lógica de las correspondencias". Esta nueva lógica es "la lógica de las expresiones-límite"[36]. Vale la pena señalar aquí que, cuando Marion denomina a los fenómenos saturados "paradojas" y reflexiona acerca de la revelación –la saturación de la saturación o la paradoja de paradojas–, se refiere a Jesucristo como un "fenómeno paradigmático" sirviéndose de ciertos textos bíblicos, que no son sino expresiones-límite en el sentido ricoeuriano[37].

En opinión de Ricoeur, estas expresiones-límite que hallamos en las parábolas, proverbios, discursos o narraciones colapsan nuestro horizonte de significación debido a su exceso de sentido. Ellas redescriben la vida a través de la ficción de su relato. Provocan la ruptura del discurso ordinario dislocando nuestra imaginación. Pero ¿con qué propósito? Ricoeur afirma que "el lenguaje religioso, al menos este lenguaje religioso, utiliza expresiones-límite sólo para abrir nuestra propia experiencia, para hacerla estallar en dirección a experiencias que son, a su vez, experiencias-límite. La parábola, dijimos, redescribe la experiencia. Pero no la redescribimos a la manera de un lenguaje poético más, sino de acuerdo con su aspirar a lo extremo"[38].

36 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 74, respectivamente. En otro texto más extenso, titulado *Hermenéutica de la idea de la revelación*, Ricoeur identifica una mayor variedad de formas discursivas que se encuentran en la Biblia. Aquí identifica al menos cinco: profecías, narraciones, prescripciones, sabidurías e himnos. Respecto a este texto, véase: P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 137-170. La idea que plantea en este texto es básicamente la que ya esbozaba en *Manifestación y Proclamación*: "los géneros literarios de la Biblia no constituyen una fachada retórica que podría derribarse para que aparezca un contenido de pensar indiferente al vinculo literario" (P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 150). Por el contrario, todos los diferentes modos discursivos en su interacción constituyen la revelación, aunque ninguno de ellos puede revelar suficientemente la plenitud de Dios. Podríamos decir que la revelación "acontece entre lo secreto y lo que se revela" (P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 152).

37 Respecto a esta cuestión, véase: J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 383-395; *Givenness and Revelation*, 61-88; *D'ailleurs, la révélation* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2020), 269-402. Desde esta perspectiva, puede consultarse un estudio nuestro cuya pretensión consiste en mostrar cómo la descripción fenomenológica que Jean-Luc Marion hace del fenómeno saturado encaja con precisión en la cristología característica del cuarto Evangelio: M. Porcel y I. Angulo, "Jesucristo como fenómeno saturado. Un acercamiento fenomenológico al Evangelio de Juan a partir del pensamiento de Jean-Luc Marion", *Perseitas*, nº. 10 (2022): 495-526.

38 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 79.

En definitiva, lo que experimentamos aquí es una extraordinaria transformación proporcionada por la flexibilidad y las infinitas posibilidades del lenguaje. Éste se convierte en un horizonte saturado capaz de refractar algo acerca de lo divino. Se puede decir que, en la Sagradas Escrituras, lo sagrado o divino se revela de un modo tan paradójico que satura el horizonte lingüístico haciendo que el texto no sea más un mero texto sino un fenómeno saturado. El texto en sí queda saturado por lo sagrado y se convierte en un fenómeno que satura nuestro horizonte como lectores y oyentes de la palabra. En el prólogo del Evangelio de Juan se puede entrever esta particular genialidad del lenguaje, cuando establece múltiples y complejas relaciones entre los distintos significados que adquiere el término *Logos*. Así, el *Logos* es la palabra, pero también el *Logos* es la vida y, sobre todo, el *Logos* es Dios. De ahí que Ricoeur afirme que manifestación y proclamación son, en realidad, dos categorías porosas:

> "Todas las antinomias sobre las que se ha edificado nuestra meditación deben ahora ser reconsideradas. La palabra, decíamos al comienzo, se emancipa de lo Numinoso. Y esto es cierto. ¿Pero no lo es en la medida en que ella asume por sí misma las funciones de lo Numinoso? No habría hermenéutica sino hubiera proclamación. Pero no habría proclamación alguna si la palabra, a su vez, no fuese poderosa; es decir, si no tuviese el poder para presentar el nuevo ser que proclama. Una palabra que se dirige a nosotros en lugar de que nosotros la hablemos, una palabra que nos constituye en lugar de que nosotros la articulemos, una "palabra que habla", ¿no es una palabra tal capaz tanto de reafirmar lo sagrado como de abolirlo? Esto último es hasta tal punto cierto que la escucha de la palabra no es posible sin una conversión de los valores de lo *tremendum* y lo *fascinans* en obediencia y fervor. Por mi parte, no concibo una actitud religiosa que no proceda ante todo de un "sentimiento de dependencia absoluta". Ahora bien, ¿y con ello no se encuentra acaso transmutada la relación esencial del hombre a lo sagrado en elementos de la palabra y, de este modo, reafirmada al mismo tiempo que suprimida?"[39].

La pretensión de este breve recorrido ha sido mostrar cómo la revelación puede transitar desde el ámbito de la fenomenología al de la hermenéutica con el objeto de hacer más inteligible la idea de que Dios puede revelarse en las Escrituras Sagradas. Como bien señala la hermenéutica ricoeuriana, esta posible revelación de Dios en los textos sagrados acontecerá a través de los recursos lingüísticos que el propio texto provee vía sus expresiones-límite para crear ex-

39 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 83.

periencias-límite. Experiencias en las que permaneceremos saturados por la irradiación de lo sagrado y que nos abran a la posibilidad de su encuentro. El último paso en nuestra argumentación consiste en analizar cómo este esquema fenomenológico-hermenéutico puede iluminar la opción preferencial por los pobres, concepto clave de la teología de la liberación.

IV. LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES Y VULNERABLES

En lo sucesivo trataremos de fundamentar bíblicamente la opción preferencial por el pobre. Ciertamente, son varios los textos que pueden identificarse como la fuente bíblica de la opción preferencial por los más vulnerables. Sin embargo, creemos que uno de los textos bíblicos más importantes en relación con la preferencia por los pobres es el último discurso escatológico del Evangelio de Mateo, que comúnmente se conoce como la parábola del juicio final (Mt. 25, 31-46). Este texto que nos parece particularmente útil en el contexto de la presente discusión es escogido también por Marion para explicar la naturaleza de la donación y su relación con la posibilidad de la revelación[40]. Esto nos ofrece un excelente punto de conexión. Prestemos ahora atención a las ideas principales que nos señala este texto, antes de advertir su relevancia teológica y filosófica:

> "[31] Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, entonces se sentará en su trono de gloria. [32] Serán congregadas delante de él todas las naciones y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. [33] Pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. [34] Entonces dirá el Rey a los de su derecha: "Venid benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. [35] Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; [36] estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel y acudisteis a mí". [37] Entonces los justos le responderán: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer; o sediento y te dimos de beber? [38] ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos; o desnudo y te vestimos? [39] ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y acudimos a ti?". [40] Y el Rey les dirá: "En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis". [41] Entonces dirá también a los de su izquierda: "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado

40 Cf. J.-L. Marion, "Sketch of a Phenomenological Concept of the Gift", en *The Visible and the Revelated* (New York: Fordham University Press, 2008), 97-98.

> para el diablo y sus ángeles. [42] Porque tuve hambre y no me disteis de comer; tuve sed y no me disteis de beber; [43] era forastero y no me acogisteis; estaba desnudo y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel y no me visitasteis". [44] Entonces dirán también éstos: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel y no te asistimos?" [45] Y él entonces les responderá: "En verdad os digo que cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo". [46] E irán éstos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna".

En una secuencia inicial, lo primero que se establece es la venida gloriosa del Hijo del hombre (v. 31). Frente a Él se encontrarán congregadas todas las naciones y su gente será dividida como cuando el pastor separa las ovejas de los cabritos (vv. 32-33).

Una segunda secuencia se inicia en el versículo 34. Aquí ya no se menciona más al Hijo del hombre y el Rey que se encuentra en continuidad con las acciones del Hijo del hombre se convierte en el centro de la perícopa. Él se dirige a aquellos que han sido separados por el Hijo del hombre (vv. 32-33). Ahora el juicio moral y ético es explícito: "los justos" (v. 37), a la derecha del Rey (v. 34), heredarán la vida eterna (v. 46); los de su izquierda heredarán el fuego eterno (v. 41).

Pero ¿cuál es el motivo que determina esta separación tan radical? La respuesta se encuentra en los dos casi idénticos discursos del Rey (vv. 34-40 y vv. 41-45). Para heredar el Reino es necesario ser misericordiosos con los más vulnerables. Ahora bien, esta misericordia no es interesada o instrumental. Los "justos" no ayudaron a los que se encontraban más desvalidos porque ellos estuviesen esperando alguna recompensa, como si de antemano supieran que, ayudando a cada uno de éstos, estuvieran ayudando al Rey mismo. De hecho, esto se comprueba en la sorpresa de los "justos", cuando le preguntan al Rey: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer; o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos; o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y acudimos a ti?" (vv. 37-39). Su justicia se encuentra precisamente en su falta de conocimiento explícito. Fueron misericordiosos gratuitamente sin conocimiento previo de la recompensa. Por el contrario, aquellos a la izquierda del Rey, desconociendo previamente su castigo, no tuvieron compasión del sufrimiento de quienes se encontraban en una situación de vulnerabilidad total y, por este motivo, ellos perecerán en el fuego eterno.

El propio Jean-Luc Marion nos da algunas ideas clave en el análisis que hace de este mismo texto. En su opinión, el capítulo veinticinco del Evangelio de Mateo es un ejemplo paradigmático de la donación que, como señalábamos

anteriormente, se encuentra en relación directa con la revelación. A su juicio, el don se da conforme a sí mismo, su propia naturaleza no depende de quien dona o recibe dicho don. Marion ve con claridad esta idea en la falta de conocimiento explícito de aquellos que se encuentran tanto a la derecha como a la izquierda del Rey. ¿De qué otro modo entender esta ignorancia sino como la esencia de la donación, esto es, su gratuidad? Ciertamente, el don no se da porque el destinatario lo merezca o porque quien lo dona espera algo a cambio. El don es pura donación, sin reciprocidad ni intercambio de intereses[41]. Según el pensamiento marioniano, esto es lo que garantiza la invisibilidad del Rey: "la invisibilidad manifiesta la puesta entre paréntesis del destinatario sin lugar a controversia. Sin embargo, lejos de impedir o debilitar la fuerza del don, la invisibilidad lo duplica vía su universalización: cada ser humano puede distinguir el rostro del destinatario precisamente porque ese rostro permanece invisible"[42].

Desde una perspectiva fenomenológica-hermenéutica, sostenemos que podemos vislumbrar aquí un fenómeno saturado. El texto *qua* texto es un ejemplo de saturación, puesto que satura nuestros horizontes de expectativa, ya sea como lectores de la escritura o como oyentes de la palabra. El texto en sí mismo nos revela una paradoja, un fenómeno saturado en tanto que hace posible lo que es imposible. Pero ¿cómo es posible saber justamente aquello que es imposible conocer? Dicho en otras palabras, ¿cómo podemos conocer en el tiempo presente aquello que nos está reservado para el tiempo escatológico? Evidentemente, nos vemos obligados a afirmar que no podemos. Ahí radica precisamente la paradoja de este texto: la gente enfrente del Rey accede a ese conocimiento sólo después de haber obrado gratuitamente, esto es, sin tener un conocimiento previo o explícito de las consecuencias de sus acciones. Y, sin embargo, el texto apunta a que sí podemos conocer de algún modo aquello que nos está reservado para el tiempo escatológico: si socorremos y amamos a los pobres, a los enfermos, a los encarcelados, en definitiva, a los más desfavorecidos, disfrutaremos del amor de Dios y de la vida eterna. En cambio, si no lo hacemos, no heredaremos más que un castigo eterno. Nos atrevemos a afirmar, por tanto, que la voluntad de Dios parece revelarse claramente en el texto.

Llegados a este punto, tan sólo nos quedan dos opciones. Por un lado, convertir el texto en un mero artefacto de estudio exegético donde la paradoja que señalamos no queda reducida más que a un simple recurso literario. Por otro lado, concebir la paradoja que nos revela el texto como un fenómeno saturado

41 Respecto a esta cuestión, consúltese: J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, §§ 7-8.

42 J.-L. Marion, "Sketch of a Phenomenological Concept of the Gift", 98.

y, por ende, como un potencial *locus revelationis*. Esta paradoja no es tanto el texto en sí, sino la realidad a la cual remite dicho texto. Porque debe tenerse en cuenta que lo paradójico (o lo revelador *sub contrario*) es que la gratuidad divina se exponga a ser contenida y expresada en lo más abyecto de la historia humana, y esa revelación es la que propone la teología de la liberación. Creemos que es posible considerar con seriedad esta segunda opción.

Del mismo modo, defendemos que es posible concebir no sólo que Dios puede revelarse en las Escrituras Sagradas, sino también que la realidad de la pobreza y la solidaridad con los más vulnerables, esto es, lo que la teología de la liberación llama la opción preferencial por los pobres, pueden convertirse en un lugar privilegiado de la propia revelación divina. Ahora bien, si este fuera el caso, la revelación divina se daría de un modo paradójico, sin obviar la ambigüedad reveladora de la realidad de la pobreza, bien por su opacidad, bien por los intereses humanos de quienes se acercan a ella. La revelación de Dios en el pobre no es automática. Por tanto, la revelación no se daría a través de enunciados claros y distintos que haya que tomar *ad litteram*, sino bajo el modo propio de la revelación entendida como *apokalysis*.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

Si el texto mateano afirma con claridad que Dios se encuentra en los pobres, los enfermos, los hambrientos y los marginados, debemos recordar que este es un conocimiento al que accedemos sin tener una intuición previa[43]. Dios se nos revela como un fenómeno saturado o paradoja en un tiempo en el que no podemos conocer el contenido de la revelación. Lo que se nos da a conocer se nos revela bajo la modalidad de *apokalysis*, esto es, como el "*des-velarse*" de lo que estaba inicialmente velado o como el "*des-cubrirse*" de lo que se encontraba originalmente cubierto. Así, la paradoja se mantiene siempre viva en ese juego interminable que vela y desvela al mismo tiempo, que cubre y descubre a la vez.

43 Ya al inicio de la teología de la liberación José Porfirio Miranda planteaba que "la cuestión no está en si alguien busca a Dios o no, sino en si lo busca donde Él mismo dijo que estaba" (J. P. Miranda, *Marx y la biblia* (Salamanca: Sígueme, 1972), 82). Basándose en este pensamiento, Jon Sobrino explicita la conversión a la que el sujeto debe proceder para descubrir a Dios en la realidad de los pobres. Es lo que quiere reflejar con su experiencia vital cuando habla de despertar del sueño de la cruel inhumanidad o, en clave más ellacuriana, al expresar que debemos dejarnos dar "la verdad". Respecto a esta cuestión, consúltese: J. Sobrino, *Jesucristo liberador* (Madrid: Trotta, 1991), 63 y "Teología desde la realidad", en L. C. Susin (ed.), *El mar se abrió* (Santander: Sal Terrae, 2000), 145-147.

De este modo, el propio texto se convierte en un fenómeno saturado capaz de interpelarnos y de dislocar nuestros limitados horizontes de expectativa.

Por el contrario, si el texto se concibe como un simple artefacto de estudio exegético, su mensaje terminaría convirtiéndose en un mero contenido a ser aprehendido incapaz de intrigarnos, desafiarnos y cuestionarnos. Ciertamente debemos sospechar del típico deseo humano de aprehender lo divino y poner en tela de juicio la capacidad del hombre de comprender la voluntad de Dios sobre todo cuando dicha comprensión se intenta imponer a los demás. Por este motivo creemos que examinar la opción preferencial por los pobres bajo el prisma de la revelación entendida como *apokalysis* no disminuye la fuerza del compromiso ético con los más vulnerables, sino que, por el contrario, lo reduplica al insertarlo en el misterio del amor de un Dios que únicamente conocemos por atisbos. La modalidad de *apokalysis* nos permite entrever que Dios se revela en las Sagradas Escrituras y que lo hace de un modo consistente en su propia opción por los más marginados. Pero a la vez nos permite leer las Sagradas Escrituras con más detenimiento y cuidado, sabiendo que en ellas Dios se revela vía mediaciones humanas, las cuales son saturadas en el proceso mismo de revelación llegando incluso a refractar de un modo imperfecto la voluntad divina.

En definitiva, creemos que abordar la opción preferencial por los pobres desde esta perspectiva de la revelación –*apokalysis*– puede iluminar a la teología de la liberación de otra forma, a modo de un recordatorio. Pues a pesar de que este texto bíblico que hemos analizado y otros textos de la Sagrada Escritura nos inviten claramente a la solidaridad con los pobres y marginados, debemos ser conscientes de que igualmente que no podemos conocer la plenitud de lo que Dios quiere, tampoco debemos asumir ciertas formas de solidaridad como necesariamente mejores que otras. Sostenemos que la modalidad de *apokalysis* permite a la teología de la liberación recalibrar ciertas posiciones políticas y éticas respecto al modo de plantear solidariamente acciones concretas en contra de la pobreza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

"Unitatis Redintegratio". En *Concilio Vaticano II*, 910-953. Madrid: BAC, 2004.

Álvarez, E. "La cuestión del sujeto en la fenomenología de Husserl". *Investigaciones Fenomenológicas*, nº. 8 (2011): 97-149.

Corbin, H. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*. Paris: Flamarion, 1958.

Cortés, R. J. y M. Dehnhardt. "La caridad en SENAME durante la dictadura militar chilena". *Cauriensia* 18 (2023): 835-854. https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.835

Cristianismo y Justicia. *Religiones de la Tierra y sacralidad del pobre*. Santander: Sal Terrae, 1998.

de Santaana, J. *Ecumenismo y liberación*. Madrid: Paulinas, 1987.

Dulles, A. *Modes of Revelation*. New York: Double Day, 1983.

Dussel, E. "De la fenomenología a la liberación". En *Filosofía de la liberación*, 35-88. Buenos Aires: Docencia, 2013.

Eliade, M. *Das Reilige und das Profane*. *Vom Wesen des Religiösen*. Hamburgo: Rowohlt, 1957.

Flores Olmos, I. "Paul Ricoeur y la interpretación del símbolo religioso en la filosofía de la liberación latinoamericana". *Proyección*, nº. 259 (2015): 445-458.

García Lozano, F. J. "Signos, símbolos y textos: el yo hermenéutico en Paul Ricoeur". *Proyección*, nº. 244 (2012): 75-93.

García Lozano, F. J. *Los caminos de la acción: un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur*. Murcia: Espigas, 2015.

Gómez García, E. *Pascua de Jesús, pueblos crucificados*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2012.

Gutiérrez, G. "Situación y tareas de la teología de la liberación". *Theologica Xaveriana*, nº. 143 (2002): 503-524.

Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1999.

Marion, J.-L. "Sketch of a Phenomenological Concept of the Gift". En *The Visible and the Revelated*, 80-100. New York: Fordham University Press, 2008.

Marion, J.-L. *Certitudes negatives*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2010.

Marion, J.-L. *D'ailleurs, la révélation*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2020.

Marion, J.-L. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2010.

Marion, J.-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013.

Marion, J.-L. *Givenness and Revelation*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Marion, J.-L. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2010.

Martin, D. "Has Secularization Gone into Reverse?". En D. Wei y Z. Zhong (eds.), *Sociology of Religion. A David Martin Reader*. Waco: Baylor University Press, 2015.

Martin, D. *Forbidden Revolutions. Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe*. London: SPCK, 1996.

Martin, D. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford-Cambridge: Blackwell, 1990.

Miranda, J. P. *Marx y la biblia*. Salamanca: Sígueme, 1972.

Otto, R. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917.

Porcel Moreno, M. y Angulo Ordorika, I. "Jesucristo como fenómeno saturado. Un acercamiento fenomenológico al Evangelio de Juan a partir del pensamiento de Jean-Luc Marion". *Perseitas*, nº. 10 (2022): 495-526.

Porcel Moreno, M. "Jean-Luc Marion, lector de Husserl. La reducción fenomenológica-trascendental". *Liceo Franciscano*, nº. 216 (2021): 139-164.

Ricoeur, P. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

Scannone, J. C. "De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión". En V. Durán et al. (eds.), *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, 175-208. Bogotá: Siglo del Hombre, 2003.

Scannone, J. C. "Dios desde las víctimas. Contribución para un «nuevo pensamiento»". En V. Durán et al. (eds.), *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*, 183-210. Bogotá: Siglo del Hombre, 2004.

Sobrino, J. "Teología desde la realidad". En L. C. Susin (ed.), *El mar de abrió*, 140-156. Santander: Sal Terrae, 2000.

Sobrino, J. *Jesucristo liberador*. Madrid, Trotta, 1991.

Steinbock, A. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007.

Tamayo Acosta, J. J. *Para comprender la teología de la liberación*. Estella: Verbo Divino, 1989.

Torres Queiruga, A. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta, 2008.

Tracy, D. *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1996.

Zegarra, R. "Arguedas y Gutiérrez. Los ríos profundos del pobre". *Páginas*, nº. 219 (2010): 52-59.

Zegarra, R. *Dos lenguajes teológicos. Un ensayo sobre el carácter público de nuestras creencias religiosas*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2015.

Zegarra, R. *La subversión de la esperanza. Diálogo contemporáneo entre teología de la liberación, filosofía y la opción por los pobres*. Lima: PUCP, 2015.

Manuel Porcel Moreno
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Universitario Cartuja
C/ Profesor Vicente Callao, 15. Apdo. 2002
18080 Granada (España)
https://orcid.org/0000-0002-7174-7705

MONOGRÁFICOS

III. Educación emocional y lenguajes artísticos: Una visión interdisciplinar

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1121-1136, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1121

EVALUACIÓN Y DESARROLLO DE COMPETENCIAS SOCIOEMOCIONALES A TRAVÉS DE LA MÚSICA EN ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS

ASSESSMENT AND DEVELOPMENT OF SOCIO-EMOTIONAL SKILLS THROUGH MUSIC IN UNIVERSITY STUDENTS

MARÍA TERESA DEL MORAL MARCOS
Universidad Pontificia de Salamanca, Universidad de Salamanca

Recibido: 8-9-2023 Aceptado: 20-12-2023

RESUMEN

La educación superior desempeña un papel fundamental en el desarrollo de competencias socioemocionales, habilidades clave para la inclusión social, el rendimiento académico y la proyección profesional de los estudiantes. Este estudio tuvo como objetivo principal analizar la percepción del alumnado sobre sus competencias socioemocionales mediante la Escala de Competencias Socioemocionales (ECSE). Se recopilaron datos sobre variables personales, como la edad, y académicas, como la rama de estudio. Los análisis mostraron una correlación positiva, pero débil, entre la edad y el nivel global de competencias socioemocionales. Por otra parte, se observaron diferencias significativas entre estudiantes de Ciencias y Ciencias Sociales, así como entre distintos grupos de edad, con tamaños de efecto moderados. Los resultados sugieren que la percepción del alumnado sobre sus competencias socioemocionales puede diferir de los indicadores estandarizados obtenidos mediante la ECSE, destacando la importancia de combinar métodos de evaluación cualitativos y cuantitativos. Asimismo, los resultados respaldan la incorporación de metodologías activas y el uso de lenguajes artísticos, como música, artes visuales o teatro, para favorecer el desarrollo de habilidades socioemocionales. El estudio resalta la necesidad de estrategias docentes centradas en el estudiante y de herramientas de evaluación, que permitan mejorar tanto la formación

socioemocional como la calidad de la enseñanza universitaria, proporcionando evidencia relevante para la innovación educativa en educación superior.

Palabras clave: Competencias socioemocionales, educación superior, música, aprendizaje basado en lenguajes artísticos, evaluación educativa.

ABSTRACT

Higher education plays a critical role in the development of socio-emotional competencies, which are essential for students' social inclusion, academic performance, and professional development. The aim of this study was to examine university students' perceptions of their socio-emotional competencies using the Social-Emotional Competence Scale (ECSE). Data were collected on personal variables, such as age, and academic variables, including field of study. The analyses revealed a weak but positive correlation between age and overall socio-emotional competencies. In addition, statistically significant differences were observed between students from Science and Social Science disciplines, as well as across age groups, with moderate effect sizes. The findings also suggest that students' self-perceptions may not fully align with standardised ECSE scores, underscoring the importance of combining both qualitative and quantitative assessment approaches. Furthermore, the results support the incorporation of active learning methodologies and the use of artistic languages, including music, visual arts, and theatre, to facilitate the development of socio-emotional skills. The study highlights the need for student-centred teaching strategies and comprehensive evaluation frameworks to enhance socio-emotional learning and the quality of higher education, providing empirical evidence to inform educational innovation.

Keywords: Social-emotional skills, higher education, music, arts-based method, educational assessment.

I. INTRODUCCIÓN

La educación, y particularmente la educación superior, desempeña un papel esencial en el desarrollo de competencias que facilitan la integración plena del alumnado en la sociedad contemporánea (Del Moral-Marcos et al., 2023). La Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OECD, 2018) subraya la relevancia de este nivel educativo no solo en la adquisición de conocimientos disciplinares, sino también en la garantía de principios vinculados a la dimensión social, tales como la accesibilidad, la equidad, la diversidad y la inclusión, reforzados en el marco del Espacio Europeo de Educación Superior (EHEA, 2020).

Los estudiantes universitarios del siglo XXI, además de requerir las competencias especializadas en su área de conocimiento y otras competencias como las digitales o competencias en inteligencia artificial, necesitan desarrollar habilidades blandas o competencias transversales como el trabajo en equipo, el pensamiento crítico, la creatividad, la autoeficacia, la innovación, la resiliencia, la empatía y la autorregulación emocional (Del Moral-Marcos et al., 2023; Navarro-González, 2023). Estas habilidades contribuyen a superar desafíos académicos y profesionales. En este sentido, el estudio de Fernández-Díaz et al. (2021) señala que una persona con altos niveles de creatividad y/o resiliencia está más preparada para alcanzar el éxito profesional.

La pedagogía o metodología basada en las artes (Hunter & Frawley, 2023) o aprendizaje basado en lenguajes artísticos (música, artes visuales, teatro o cine) se ha destacado como una de las estrategias pedagógicas con potencial para fortalecer estas competencias, al brindar espacios donde los estudiantes pueden explorar perspectivas novedosas y construir significados compartidos (Irimiás et al., 2022).

En esta línea, estudios previos han mostrado que los lenguajes artísticos, incluyendo la música, las artes visuales y el teatro, fomentan la experimentación creativa y facilitan la integración del conocimiento teórico con la sensibilidad personal (Irimiás et al., 2022; Mack, 2020; Yang et al., 2021).

A su vez, numerosos estudios han evidenciado que la educación musical contribuye de manera significativa al desarrollo social y emocional de los estudiantes desde edades tempranas (Mahoney et al., 2020; Váradi, 2022). La revisión sistemática de Váradi (2022) enfatiza la necesidad de continuar explorando la relación entre educación musical y aprendizaje socioemocional, poniendo especial atención no solo al alivio de problemáticas emocionales, sino también al diseño de estrategias que permitan fortalecer el bienestar, la autorregulación y el rendimiento académico.

II. COMPETENCIAS SOCIOEMOCIONALES EN EDUCACIÓN SUPERIOR

Las habilidades blandas (*soft skills*) se consideran fundamentales para el desarrollo académico, personal, social y profesional del alumnado universitario (Crespí y García-Ramos, 2021; González & Wagenaar, 2003, 2008; Ricchiardi & Emanuel, 2018; Santos et al., 2021). Estas habilidades complementan la formación disciplinar y permiten a los estudiantes desenvolverse con éxito en contextos complejos y dinámicos. Entre ellas destacan el pensamiento crítico, la

creatividad, la innovación, la resiliencia, la autorregulación emocional, la empatía y el trabajo en equipo.

Bisquerra y Pérez (2007) definen las competencias socioemocionales como un conjunto de conocimientos, capacidades, habilidades y actitudes que facilitan la comprensión, expresión y regulación adecuada de las emociones propias y ajenas, así como la automotivación y la gestión de las relaciones interpersonales.

El reconocimiento de la relevancia de estas competencias se remonta a la teoría de las inteligencias múltiples de Gardner (1983), donde se incluyen las inteligencias interpersonal e intrapersonal. Posteriormente, Salovey y Mayer (1990) acuñaron el concepto de "inteligencia emocional", el cual alcanzó una profunda repercusión social y académica tras la publicación del libro de Goleman (1996). En España, los avances en educación emocional se deben en gran medida a los trabajos de Bisquerra (2000) y del Grupo de Investigación en Orientación Psicopedagógica (GROP), quienes desarrollaron programas específicos para diferentes etapas del sistema educativo.

Uno de los marcos más influyentes a nivel internacional es el *Collaborative for Academic, Social, and Emotional Learning* - CASEL, que identifica cinco competencias clave para el aprendizaje social y emocional: autoconciencia, autogestión, conciencia social, habilidades relacionales y toma de decisiones responsable (CASEL, 2020). Este modelo ha orientado políticas educativas, prácticas de intervención e investigaciones (Mahoney et al., 2020; Váradi, 2022). En esta línea, la Unión Europea también impulsa el desarrollo de estas competencias en el marco curricular (Cefai et al., 2018).

Igualmente, la literatura científica destaca los beneficios de promover las competencias socioemocionales (CSE) en estudiantes universitarios dado que estas competencias pueden mejorar tanto el bienestar personal de los profesionales como su éxito laboral a la hora de prestar un servicio eficaz a los usuarios finales (Gandía-Carbonell et al., 2022).

1. COMPETENCIAS SOCIOEMOCIONALES Y APRENDIZAJE ACTIVO

El desarrollo de las competencias socioemocionales en el ámbito universitario requiere la implementación de metodologías que permitan la implicación activa del estudiante. El aprendizaje activo fomenta la comprensión profunda de

los contenidos, así como favorece la construcción significativa del conocimiento, integrando saberes previos con nuevas experiencias (Delors, 1996; Sansone & Bortolotti, 2021). En este tipo de metodologías, el docente desempeña un rol de facilitador que crea condiciones óptimas para el aprendizaje, mientras que los estudiantes participan de manera activa y reflexiva, empleando el entorno como recurso creativo (Del Moral-Marcos et al., 2023; Gleason et al., 2011; Palloan et al., 2021).

Dentro de estas metodologías se encuentra el Aprendizaje Basado en Proyectos (ABP), que, según Barak y Shiran (2021), fomenta el pensamiento innovador en estudiantes universitarios. Por otro lado, el Aprendizaje-Servicio (ApS) constituye una metodología docente con un fuerte componente formativo y social, útil para promover valores prosociales y facilitar la transición a la vida profesional (Santos et al., 2021), aspectos que coinciden con los retos identificados por la OECD (2018).

Asimismo, el aprendizaje basado en lenguajes artísticos o pedagogía basada en las artes (Hunter & Frawley, 2023) se presenta como una metodología idónea para abordar el desarrollo de competencias socioemocionales en estudiantes universitarios.

2. EVALUACIÓN Y FORMACIÓN EN COMPETENCIAS SOCIOEMOCIONALES

Las emociones desempeñan un papel crucial en los procesos de aprendizaje, evaluación y retroalimentación, siendo esta última un elemento esencial para garantizar la calidad de la docencia (Rowe, 2017). En este marco, han surgido diversos programas orientados específicamente al desarrollo de la educación emocional (Álvarez, 2001; Bisquerra, 2000; CASEL, 2020; Repetto, 2009).

Entre ellos, Repetto (2009) propuso un programa de formación en competencias socioemocionales –autoconciencia, autorregulación, empatía, motivación, asertividad, trabajo en equipo y resolución de conflictos– junto con la Escala de Evaluación de Competencias Socioemocionales (ECSE, 2009). Posteriormente, Ricchiardi y Emanuel (2018) ampliaron el ámbito de las *soft skills* a un modelo de doce competencias organizadas en cuatro áreas: tareas, *self*, motivación y relaciones interpersonales.

El desarrollo de estas competencias reviste especial importancia en la formación inicial del profesorado, independientemente del nivel educativo al que se destine su labor docente. Fernández-Berrocal y Ruiz-Aranda (2008) y Martín-Piñol et al. (2017) evidencian la necesidad de que los futuros maestros posean

una formación emocional adecuada. En esa línea, Cejudo et al. (2015) señalan que el alumnado de magisterio reconoce la relevancia de adquirir competencias socioemocionales para desempeñar con éxito su futura profesión.

3. COMPETENCIAS SOCIOEMOCIONALES Y LENGUAJES ARTÍSTICOS

Los lenguajes artísticos constituyen una herramienta pedagógica privilegiada para promover competencias socioemocionales en el ámbito universitario. Martín-Piñol et al. (2017) desarrollaron una propuesta de educación emocional en el grado de Maestro en Educación Primaria de la Universidad de Barcelona, dentro de la asignatura de educación visual y plástica. Los resultados indicaron que esta experiencia aumentó el conocimiento emocional del alumnado y favoreció la reflexión crítica sobre el papel de las emociones en la educación, además de proporcionar herramientas útiles para su futura práctica profesional.

Complementariamente, los estudios neuroeducativos continúan aportando evidencias sobre los procesos cerebrales que intervienen en la enseñanza y el aprendizaje (Goswami et al., 2006; Sousa, 2014; Torrijos-Muelas et al., 2021). Asimismo, diversos estudios señalan la influencia de las emociones (Mora, 2013) y de la música en el desarrollo emocional, social e intelectual (Albornoz, 2009; De Alba-Eguilez et al., 2021; García-Gil & Cuervo, 2020; Hallam, 2010; O'Kelly, 2016; Saarikallio, 2011). En esta misma línea, Campayo y Cabedo (2016) señalan que los contenidos propios de la educación musical pueden funcionar como herramientas eficaces para trabajar determinadas dimensiones emocionales, reforzando así el vínculo entre música y competencias socioemocionales.

En esta línea, Saarikallio (2011) sugiere que las experiencias emocionales vinculadas a la música constituyen una dimensión funcional del comportamiento humano y del desarrollo psicosocial en la edad adulta, lo que refuerza la pertinencia de incluirlas en los entornos educativos universitarios.

Igualmente, De Alba-Eguilez et al. (2021) llevaron a cabo un estudio en el ámbito universitario en el que se utilizaban la narración de relatos autobiográficos y la reflexión en grupos de discusión para complementar y profundizar en las experiencias vivenciales a través de la música.

III. OBJETIVOS E HIPÓTESIS

El objetivo principal de este trabajo es analizar la percepción de los estudiantes sobre sus competencias socioemocionales.

Los objetivos específicos son los siguientes:

OE1. Evaluar la percepción del alumnado sobre sus competencias socioemocionales mediante un instrumento validado.
OE2. Conocer la percepción de los estudiantes acerca de sus fortalezas y debilidades, así como de las amenazas y oportunidades relacionadas con su desarrollo personal y profesional.
OE3. Examinar la utilidad de algunas herramientas de evaluación y estrategias de innovación docente, como el empleo de lenguajes artísticos, para favorecer el desarrollo integral del alumnado universitario.
OE4. Contribuir a la promoción de un aprendizaje centrado en el estudiante y a la mejora de la calidad de la docencia universitaria.

Las hipótesis son las siguientes:
H_1. Existe una relación estadísticamente significativa entre la edad y el nivel de competencias socioemocionales.
H_2. Existe una relación estadísticamente significativa entre la rama de estudio y el nivel de competencias socioemocionales.

IV. MÉTODO

Se ha llevado a cabo un estudio exploratorio-descriptivo de enfoque mixto, basado en la metodología de investigación-acción (Stringer, 2014; Tomal, 2010).

1. PARTICIPANTES

En este estudio han participado 199 estudiantes universitarios de la Facultad de Educación de la Universidad Pontificia de Salamanca y de la Facultad de Educación de la Universidad de Salamanca. Se han recogido datos de alumnado de la mención de Educación Musical, alumnado de otras menciones del Grado de Maestro en Educación Primaria de la modalidad *blended-learning* o semipresencial y presencial de la Universidad Pontificia de Salamanca y de Pedagogía, Educación Social y del Máster Universitario de Formación del Profesorado de la Universidad de Salamanca de los cursos académicos comprendidos entre

2021 y 2023. La edad media del alumnado fue de 23,98 años (DT = 5,9), con un rango comprendido entre 18 y 49 años. En cuanto al sexo, la muestra estuvo compuesta por 147 mujeres y 52 hombres.

2. VARIABLES E INSTRUMENTOS

Como variables se han tenido en cuenta las competencias socioemocionales del estudiante (autoconciencia, autorregulación, empatía, motivación, asertividad, trabajo en equipo y resolución de conflictos).

En cuanto a los instrumentos, se han utilizado la Escala de Competencias Socioemocionales (ECSE) de Repetto (2009) y la técnica de análisis DAFO (Debilidades, Amenazas, Fortalezas y Oportunidades). El análisis DAFO surge alrededor de los años 60 dentro del marco de la dirección y administración de empresas. Fue descrito por Learned, Christensen, Andrews y Guth en 1969 (Helms & Nixon, 2010).

3. PROCEDIMIENTO

En cuanto al procedimiento, se administraron la escala ECSE (Repetto, 2009) y la técnica de análisis DAFO para mejorar el autoconocimiento de los estudiantes sobre sus competencias socioemocionales. Dependiendo de las asignaturas se introdujeron en momentos diferentes en función de las competencias y contenidos trabajados.

Por ejemplo, en la asignatura de Musicoterapia Educativa y Lenguaje Musical en el Grado de Maestro en Educación Primaria y Orientación Familiar y Profesional en el Grado de Educación Social, se combinó la metodología didáctica de aprendizaje basado en los lenguajes artísticos con la utilización de la técnica de análisis DAFO y la escala ECSE para el autoconocimiento personal.

En concreto, la primera tarea fue la elaboración de una autobiografía musical en la que el alumnado plasmaba las obras musicales más significativas de su vida y aspectos personales ligados a ellas a través de música, fotos, vídeos, frases, etc. recogidas en una presentación (Del Moral-Marcos, 2024).

La segunda tarea consistió en llevar a cabo la técnica de análisis DAFO, en la que identificaron sus fortalezas, debilidades y oportunidades y amenazas en su desarrollo personal (y musical en las asignaturas correspondientes), con el

objetivo de mejorar el autoconocimiento de los estudiantes sobre sus competencias socioemocionales, y musicales si procedía. Conjuntamente en esta tarea se planteaba un plan personal de mejora para que el estudiante pudiera implementar estrategias para mejorar sus competencias.

La tercera tarea (en la asignatura de musicoterapia educativa) se trataba de expresar emociones a través de lenguajes artísticos (música, danza, dibujo, poesía, etc.) y realizar una reflexión sobre la experiencia vivida como estrategias de autoconocimiento personal.

Al final de la asignatura (o en otros momentos según la materia), se administró la escala ECSE (Repetto, 2009) para facilitar el autoconocimiento de los estudiantes sobre sus competencias socioemocionales.

Por último, el alumnado desarrollaba un proceso de reflexión del aprendizaje conseguido a través de la asignatura mediante la técnica de portafolio, que a su vez facilitaba la recogida de los datos de los productos de aprendizaje.

En cuanto a la investigación, además se llevó a cabo una triangulación de los datos para obtener más información sobre la percepción del alumnado sobre sus competencias socioemocionales.

4. Análisis de datos

Para el análisis de datos se ha empleado el programa informático de análisis estadístico IBM SPSS Statistics (versión 28) y JASP para los datos cuantitativos y el programa CAQDAS (*Computer Assisted Qualitative Data Analysis Software*) NVIVO para los datos cualitativos.

V. RESULTADOS

En relación con los resultados cuantitativos obtenidos mediante la administración de la Escala de Competencias Socioemocionales (ECSE), la puntuación media global del alumnado fue de 3,67 (DT = 0,37), lo que indica un nivel medio-alto de competencias socioemocionales en la muestra analizada.

Con respecto a la H_1, se examinó la relación entre la edad del alumnado y el nivel global de competencias socioemocionales (Tabla 1). El análisis correlacional de Pearson mostró una asociación positiva y estadísticamente significativa entre ambas variables ($r = 0{,}141$, $p = 0{,}047$). Aunque la magnitud del coeficiente es pequeña, los resultados indican que los estudiantes de mayor

edad tienden a presentar puntuaciones ligeramente superiores en competencias socioemocionales.

Tabla 1. *Relación entre la edad y las competencias socioemocionales*

		r	Sig.
Competencias socio-emocionales	Edad	0,141	0,047

Nota: CSE: competencias socioemocionales.

De manera complementaria, se realizaron análisis comparativos por grupos de edad (Tabla 2). El contraste t de Welch evidenció diferencias estadísticamente significativas en las competencias socioemocionales entre los grupos etarios (t = −2,124, gl = 157,224, p = 0,035). El tamaño del efecto fue pequeño a moderado (d = −0,308), indicando que el grupo de mayor edad presentó niveles superiores de competencias socioemocionales.

Tabla 2. *Diferencias en competencias socioemocionales según la edad*

	t	gl	p	D de Cohen	ET D de Cohen
Competencias soc.	-2.124	157.224	0.035	-0.308	0.145

Nota. Contraste T de Welch.

En relación con la H_2, se analizaron las competencias socioemocionales en función de la rama de estudio. Desde un punto de vista descriptivo, el alumnado de Ciencias presentó una puntuación media global en competencias socioemocionales más elevada (M = 3,83; DT = 0,26) que el alumnado de Ciencias Sociales (M = 3,64; DT = 0,37). Asimismo, el grupo de Ciencias mostró una menor dispersión de las puntuaciones, lo que indica un perfil más homogéneo en el nivel de competencias socioemocionales, mientras que el grupo de Ciencias Sociales presentó una mayor variabilidad interindividual.

El análisis correlacional mediante la correlación biserial puntual de rangos mostró una asociación estadísticamente significativa entre la rama de estudio y la media global de competencias socioemocionales (r = −0,324, p = 0,013). Este coeficiente, de magnitud moderada, indica que la pertenencia a una determinada rama académica se asocia con distintos niveles de competencias socioemocionales. Desde el punto de vista inferencial, el contraste t de Welch (Tabla 3) evidenció diferencias estadísticamente significativas en el nivel global de competencias socioemocionales entre ambas ramas académicas (t = −2,982, gl = 32,989, p = 0,005). El tamaño del efecto fue moderado (d = −0,575).

Tabla 3. *Diferencias en competencias socioemocionales entre estudiantes de Ciencias y de Ciencias Sociales*

	t	gl	p	D de Cohen	ET D de Cohen
Competencias socioemocionales	-2.982	32.989	0.005	-0.575	0.228

Nota. Contraste T de Welch.

En el análisis DAFO, entre las competencias más citadas por los estudiantes destacaron la empatía, la autoconciencia, la autorregulación o el autocontrol. La empatía emergió como una de las competencias socioemocionales más mencionadas por el alumnado, identificándose como fortaleza en más del 80% de los casos. No obstante, la triangulación con los datos obtenidos mediante la escala ECSE reveló ciertas discrepancias entre la percepción subjetiva y la valoración estandarizada. Por ejemplo, algunos estudiantes que se percibieron como empáticos obtuvieron puntuaciones por debajo de la media normativa.

VI. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Las competencias socioemocionales constituyen un elemento clave para el éxito académico y profesional del alumnado universitario, tanto en relación con una inserción laboral temprana como con una adecuada consolidación profesional (Crespí & García-Ramos, 2021). En el actual contexto de transformación social y educativa, marcado por el uso intensivo de medios digitales, resulta especialmente relevante que los estudiantes desarrollen habilidades como la empatía, el trabajo en equipo y la autorregulación emocional, necesarias para desenvolverse eficazmente en entornos académicos y profesionales complejos.

Los resultados de este estudio muestran coherencia con investigaciones previas que destacan la empatía como una de las competencias socioemocionales más valoradas por el alumnado (Molero y Reina-Estévez, 2012). Por otro lado, las diferencias observadas en función de la edad son consistentes con la idea de que el desarrollo socioemocional aumenta progresivamente a lo largo del ciclo vital, en relación con la madurez cognitivo-afectiva y la acumulación de experiencias interpersonales. Desde esta perspectiva, el desarrollo evolutivo podría favorecer una mayor autorregulación emocional y un mejor manejo de las habilidades sociales (Bisquerra, 2007; Repetto, 2009). No obstante, dado el tamaño reducido del efecto encontrado, estos resultados deben interpretarse con cautela.

Asimismo, se identificaron diferencias en las competencias socioemocionales en función de la rama de estudio (Ciencias y Ciencias Sociales), lo que

sugiere que el tipo de formación académica podría desempeñar un papel relevante en su desarrollo. Este hallazgo coincide con lo señalado por Castejón et al. (2008), si bien, en el presente estudio, dichas diferencias podrían estar parcialmente condicionadas por la distinta edad y el nivel académico del alumnado de ambos grupos, lo que subraya la necesidad de interpretar los resultados considerando la interacción de múltiples variables.

Los hallazgos también ponen de manifiesto la importancia de complementar los datos cualitativos con medidas psicométricas estandarizadas, como el cuestionario ECSE, para obtener una comprensión más precisa y equilibrada del nivel real de competencias socioemocionales del alumnado.

En cuanto a las limitaciones del estudio, cabe señalar el tamaño reducido de uno de los grupos muestrales y el hecho de haber administrado la escala ECSE (Repetto, 2009) en un único momento temporal. En futuras investigaciones sería conveniente ampliar la muestra, incorporar diferentes titulaciones y centros universitarios, y emplear diseños longitudinales que permitan analizar la evolución de estas competencias.

Desde una perspectiva educativa, la calidad del sistema universitario debería contribuir de manera explícita al desarrollo de las denominadas habilidades blandas o competencias socioemocionales (Navarro-González, 2023). En este marco, las metodologías activas basadas en los lenguajes artísticos pueden facilitar la participación, la implicación y el compromiso académico del alumnado, además de favorecer procesos de introspección, expresión emocional y construcción de la identidad, fundamentales para el desarrollo de las competencias socioemocionales (De Alba-Eguiluz et al., 2021; Del Moral-Marcos, 2023, 2024; Smedema y Barahona, 2018).

En conclusión, las competencias socioemocionales resultan clave para lograr el éxito académico y profesional de los estudiantes. Se sugiere diseñar y desarrollar programas que favorezcan la adquisición, mejora y fortalecimiento de estas competencias a lo largo de la formación universitaria, así como desarrollar investigaciones para evaluar su eficacia, promoviendo con ello la calidad del sistema universitario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agencia Nacional de la Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) (2005). *Libro Blanco Título de Grado en Magisterio* (vol. I). http://www.aneca.es/var/media/150404/libroblanco_jun05_magisterio1.pdf

Albornoz, Y. (2009). Emoción, música y aprendizaje significativo. *Educere, 44*, 67-73. http://www.scielo.org.ve/pdf/edu/v13n44/art08.pdf

Álvarez, M. (Coord.) (2001). *Diseño y evaluación de Programas de Educación Emocional.* Praxis.

Barak, M., & Shiran, Y. (2021). A cultural perspective to project-based learning and the cultivation of innovative thinking. *Thinking Skills and Creativity, 39*, 100766. https://doi.org/10.1016/j.tsc.2020.100766

Bisquerra, R. (2000). *Educación emocional y bienestar.* Praxis.

Bisquerra, R. y Pérez, N. (2007). Las competencias emocionales. *Educación XX1, 10*, 61-82.

Campayo, E. A. y Cabedo, A. (2016). Música y competencias emocionales: posibles implicaciones para la mejora de la educación musical. *Revista Electrónica Complutense de Investigación en Educación Musical, 13*, 124-139. https://revistas.ucm.es/index.php/RECI/article/view/51864/49963

CASEL Program Guide Review Team & Program Guide Advisory Panel. (2020). *Evidence-based social and emotional learning programs: CASEL criteria updates and rationale*. https://casel.org/wp-content/uploads/2021/01/11_CASEL-Program-Criteria-Rationale.pdf.

Castejón, J. L., Cantero, M. P., & Pérez, N. (2008). Diferencias en el perfil de competencias socio-emocionales en estudiantes universitarios de diferentes ámbitos científicos. *Electronic Journal of Research in Educational Psychology*, *6*(2), 339-362.

Cefai, C., Bartolo, P. A., Cavioni, V., & Downes, P. (2018). *Strengthening social and emotional education as a core curricular area across the EU: A review of the international evidence [Report]*. European Union. https://doi.org/10.2766/664439

Cejudo, J., López-Delgado, M. L., Rubio, M. J., Latorre, J. y Miguel, L. A. (2015). Formación en educación emocional de los docentes: Una visión de los futuros maestros. *Revista Española de Orientación y Psicopedagogía, 26*(3), 45-62. https://www.redalyc.org/pdf/3382/338245392003.pdf

Collaborative for Academic, Social, and Emotional Learning. (2006). *What is the CASEL framework?* https://bit.ly/4iTGIJy

Crespí, P., & García-Ramos, J. M. (2021). Generic skills at university. Evaluation of a training program. *Educación XX1, 24*(1), 297-327. http://doi.org/10.5944/educXX1.26846

De Alba-Eguiluz, B., Arriaga-Sanz, C., Riaño Galán, M. E., & Abbett, E. (2021). Musical experiences through autobiographical narratives in initial teacher training. *Cadernos De Pesquisa, 51.* https://doi.org/10.1590/198053147388

De Miguel, M. (dir.) (2005). *Modalidades de enseñanza centradas en el desarrollo de competencias. Orientaciones para promover el cambio metodológico en el espacio europeo de educación superior.* MEC.

Del Moral-Marcos, M. T., Alé-Ruiz, R. y Zorroza, I. (2023). Metodologías activas, TIC y neuroeducación. En I. Aznar, M. N. Campos, J. C. de la Cruz y L. Hinojo, *Hacia nuevos estándares educativos para una educación de calidad* (pp. 121-129). Dykinson.

Del Moral-Marcos, M. T. (2024). Análisis de la importancia de la familia en la autobiografía musical de estudiantes universitarios. *Familia. Revista de Ciencia y Orientación Familiar, 62*, 189-208. https://doi.org/10.36576/2660-9525.62.189

Delors, J. (1996). *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión internacional sobre la educación para el siglo XXI*. Santillana/UNESCO.

European Higher Education Area (EHEA) (2020). *Advisory Group 1 on Social Dimension. Final Report*. https://ehea2020rome.it/storage/uploads/0479534b-a889-4fd9-9d15-64b49e6ee768/AG1_Social_Dimension_Final_Report.pdf

Fernández-Berrocal, P. y Ruiz, B. (2008). La inteligencia emocional en la educación. *Revista electrónica de investigación educativa, 15*(2), 421-436.

Gandía-Carbonell, N., Losilla, J., & Viguer, P. (2022). Strategies to assess and promote the socio-emotional competencies of university students in the socio-educational and health fields: A scoping review protocol. *International Journal Of Educational Research, 112*, 101922. https://doi.org/10.1016/j.ijer.2021.101922

García-Gil, D. y Cuervo Calvo, L. (2020). El impacto social, emocional y académico de las experiencias musicales. *Didacticae, 7*, 6-16.

Gardner, H. (1983). *Frames of mind: The theory of multiple intelligences.* Basic Books.

Gleason, B. L., Peeters, M. J., Resman-Targoff, B. H., Karr, S., McBane, S., Kelley, K., Thomas, T., & Denetclaw, T. H. (2011). An Active-Learning Strategies Primer for Achieving Ability-Based Educational Outcomes. *American Journal of Pharmaceutical Education, 75*(9), 186. https://doi.org/10.5688/ajpe759186

González, J., & Wagenaar, R. (2003). *Tuning Educational Structures in Europe.* Universidad de Deusto. https://bit.ly/3YbCqEd

González, J., & Wagenaar, R. (2008). *Universities contribution to the Bologna process. An introduction* (2nd edition). Publicaciones de la Universidad de Deusto.

Goswami, U., Huss, M., Mead, N., Fosker, T., & Verney, J. P. (2013). Perception of patterns of musical beat distribution in phonological developmental dyslexia: significant longitudinal relations with word reading and reading comprehension. *Cortex, 49*(5), 1363-1376. https://doi.org/10.1016/j.cortex.2012.05.005

Hallam, S. (2010). The power of music: Its impact on the intellectual, social and personal development of children and young people. *International Journal of Music Education, 28*(3), 269-289. https://doi.org/10.1177/0255761410370658

Helms, M. M. & Nixon, J. (2010). Exploring SWOT analysis – Where are we now? A review of academic research from the last decade. *Journal of Strategy and Management, 3*(3), 215-251. https://doi.org/10.1108/17554251011064837

Hunter, L., & Frawley, E. (2023). Engaging students using an arts-based pedagogy: teaching and learning sociological theory through film, art, and music. *Teaching Sociology, 51*(1), 13-25. https://doi.org/10.1177/0092055X221096657

Irimiás, A. R., Mitev, A. Z., & Volo, S. (2022). Digital arts-based collaborative learning in management education. *The International Journal Of Management Education, 20*(3)*,* 100727. https://doi.org/10.1016/j.ijme.2022.100727

Lombardi, D., & Shipley, T. F. (2021). The Curious Construct of Active Learning. *Psychological Science in the Public Interest, 22*(1)*,* 8-43. https://doi.org/10.1177/1529100620973974

Mack, K. S. (2020). Studio Practices in Management Education: Creative Adventures in Aesthetic Formativeness. *Organizational Behavior Teaching Review, 45*(6), 889-915. https://doi.org/10.1177/1052562920962544

Mahoney, J. L., Weissberg, R. P., Greenberg, M. T., Dusenbury, L., Jagers, R. J., Niemi, K., Schlinger, M., Schlund, J., Shriver, T. P., VanAusdal, K., & Yoder, N. (2020). Systemic social and emotional learning: Promoting educational success for all preschool to high school students. *American Psychologist*. Advance online publication. https://doi.org/10.1037/amp0000701

Martín-Piñol, C., Portela-Fontán, A., Gustems-Carnicer, J. y Calderón-Garrido, D. (2017). Arte y educación emocional: una propuesta en la formación inicial de maestros. *Universitas Tarraconensis. Revista de Ciències de l'Educació, 1*, 6-20, https://raco.cat/index.php/UTE/article/view/368071

Molero, D. y Reina-Estévez, A. (2012). Competencias socioemocionales y actitud para la empleabilidad en desempleadas universitarias. *Revista Española de Orientación y Psicopedagogía (REOP), 23*(2), 92-104.

Mora, F. (2013). *Neuroeducación.* Alianza.

Murillo-Zamorano, L. R., López Sánchez, J. A., Godoy-Caballero, A. L. y Bueno, C. (2021). Gamification and active learning in higher education: Is it possible to match digital society, academia and students' interests? *International Journal of Educational Technology in Higher Education, 18*(15), 1-27. https://doi.org/10.1186/s41239-021-00249-y

Navarro-González, I. (2023). La creatividad en el currículo y el desarrollo de la capacidad resiliente. *Revista De Educación Superior Del Sur Global - RESUR, 15*, e2023n15a3. https://doi.org/10.25087/resur15a2

O'Kelly, J. (2016). Music Therapy and Neuroscience: Opportunities and Challenges. *Voices, 16*(2). https://voices.no/index.php/voices/article/view/872/720

Organization for Economic Co-operation and Development (OECD) (2018). *Education 2030: The Future of Education and Skills*. https://bit.ly/2CpBOV2

Palloan, P., Usman, A., & Hakim, A. (2021). E-Learning Integrated Active Learning Strategies to Improve the Critical Thinking Skills. *Journal of Physics: Conference Series, 1899,* 012162. https://doi.org/10.1088/1742-6596/1899/1/012162

Palmer, A., Montaño, J. J. y Palou, M. (2009). Las competencias genéricas en la educación superior. Estudio comparativo entre la opinión de empleadores y académicos. *Psicothema, 21*(3), 433-438.

Repetto, E. (dir.) (2009). *Formación en competencias socioemocionales.* La Muralla.

Ricchiardi, P., & Emanuel, F. (2018). Soft Skill Assessment in Higher Education. *Journal of Educational Cultural and Psychological Studies, 18*, 21-53. https://doi.org/10.7358/ecps-2018-018-ricc

Rowe, A. D. (2017). Feelings About Feedback: The Role of Emotions in Assessment for Learning. In A. D. Rowe, D. Carless, S. M. Bridges, C. K. Y. Chan, & R. Glofcheski, *Scaling Up Assessment for Learning in Higher Education* (pp.159-172). Springer. https://doi.org/10.1007/978-981-10-3045-1_11

Salovey, P., & Mayer, J. D. (1990). Emotional Intelligence. *Imagination, Cognition and Personality, 9*(3), 185-211. https://doi.org/10.2190/DUGG-P24E-52WK-6CDG

Sansone, N., & Bortolotti, I. (2021). Technology Enhanced Active and Collaborative Learning in Distance Higher Education: Students' Perception. *Proceedings of the First Workshop on Technology Enhanced Learning Environments for Blended Education*. http://ceur-ws.org/Vol-2817/paper23.pdf

Santos, M. A., Mella, I., Naval, C., & Vázquez, V. (2021). The Evaluation of Social and Professional Life Competences of University Students Through Service-Learning. *Frontiers in Education, 6,* 606304. https://doi.org/10.3389/feduc.2021.606304

Saarikallio S. (2011). Music as emotional self-regulation throughout adulthood. *Psychology of Music, 39*, 307-327. https://doi.org/10.1177/0305735610374894

Siegel, D. (2014). *Brainstorm. The Power and Purpose of the Teenage Brain.* Scribe.

Smedema, Y. y Barahona, M. N. (2018). Autoestima y sentido de la vida en estudiantes universitarios. *Cauriensia, 13*, 39-55. https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.39

Sousa, D. (2014). *Neurociencia educativa: Mente, cerebro y educación*. Narcea.

Stringer, E. (2014). *Action Research in Education.* Pearson.

Tomal, D. R. (2010). *Action research for educators* (2nd ed.). Rowman & Littlefield Education.

Torrijos-Muelas, M. (2020). The Persistence of Neuromyths in the Educational Settings: A Systematic Review. *Frontiers in Psychology, 11,* 591923. http://doi.org/10.3389/fpsyg2020.591923

Váradi, J. (2022). A Review of the Literature on the Relationship of Music Education to the Development of Socio-Emotional Learning. *Sage Open, 12*(1) https://doi.org/10.1177/21582440211068501

Yang, C., Ivanova, E., & Hufnagel, J. (2021). Using contemplative photography in transformative sustainability management education: Pedagogical applications in the United States, Russia, and Germany. *The International Journal Of Management Education, 19*(3), 100568. https://doi.org/10.1016/j.ijme.2021.100568

Zabala, A. y Arnau, L. (2010). *11 ideas clave. Cómo aprender y enseñar competencias*. Graó.

María Teresa del Moral Marcos
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0001-8705-9918

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1137-1162, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1137

PROMOCIÓN DE COMPETENCIAS EMOCIONALES PARA EDUCADORES SOCIALES. ESTRATEGIAS PARA LA INTERVENCIÓN

PROMOTION OF EMOTIONAL COMPETENCES FOR SOCIAL EDUCATORS. STRATEGIES FOR INTERVENTION

PATRICIA TORRIJOS-FINCIAS
Instituto Universitario de Ciencias de la Educación. Universidad de Salamanca

VIRGINIA GONZÁLEZ-SANTAMARÍA
Instituto U. de Integración en la Comunidad. Universidad de Salamanca

EVA MARÍA TORRECILLA-SÁNCHEZ
Instituto Universitario de Ciencias de la Educación. Universidad de Salamanca

JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ-PRIETO
Instituto Universitario de Ciencias de la Educación. Universidad de Salamanca

Recibido: 19-02-2025 Aceptado: 28-10-2025

RESUMEN

El perfil donde desempeña su labor profesional el Educador Social es tan amplio y diverso como lo son las características individuales y colectivas de las personas y colec-

tivos con los que trabaja. Es por ello que se ha de disponer de competencias clave vinculadas al bienestar personal y social que permitan, por un lado, beneficiar a quienes acompañan, y por otro, mantener su propio equilibrio emocional. Para ello, se ha diseñado un programa de intervención destinado al desarrollo de competencias emocionales en Educadores Sociales, con el objetivo de favorecer el nivel de competencia emocional autopercibido, como paso previo para afrontar las adversidades y retos de la intervención socioeducativa. La implementación del programa ha supuesto una mejora en el nivel competencial de los participantes, quienes muestran altos niveles de satisfacción con la iniciativa formativa.

Palabras clave: Educación Social, bienestar, aprendizaje socioemocional, competencias para la vida.

ABSTRACT

The profile of the social educator where they carry out their professional work is as broad and diverse as the individual and collective characteristics of the people and groups with whom they work. This is why they must have key competences linked to personal and social well-being that allow them, on the one hand, to benefit those they accompany and, on the other, to maintain their own emotional balance. To this end, an intervention programme has been designed for the development of emotional competences in social educators, with the aim of favouring the level of self-perceived emotional competence, as a prior step to face the adversities and challenges of socioeducational intervention. The implementation of the programme has led to an improvement in the competence level of the participants, who show high levels of satisfaction with the training initiative.

Keywords: Social Education, wellbeing, emotional development, life skills.

I. INTRODUCCIÓN

1. LA REALIDAD PROFESIONAL DEL EDUCADOR SOCIAL Y SU DESARROLLO COMPETENCIAL: LAS COMPETENCIAS SOCIOEMOCIONALES

La Educación Social, como disciplina profesional especializada en la intervención socioeducativa se enfrenta, hoy día, a una serie de retos y exigencias para responder a las necesidades de la sociedad actual. Necesidades que surgen de una realidad cada vez más cambiante, más demandante y derivadas de nuevos

problemas sociales, nuevas diversidades y nuevos retos culturales (Beneyto et al., 2024; López-López et al., 2018). Es por ello que, desde la Universidad, en el marco de la formación inicial de futuros profesionales del ámbito socioeducativo, se deben plantear actuaciones pedagógicas en los planes de estudio que permitan a estos profesionales enfrentarse a las dificultades de la práctica, promoviendo estrategias para la adaptación social y el bienestar de las personas a quienes acompañan en procesos de ayuda (López-Jiménez, 2017; Millán-Franco et al., 2021). Sin embargo, el desempeño laboral del Educador Social no ha de terminar en el proceso de apoyo a los demás, sino que también, como profesional, debe disponer de herramientas suficientes para enfrentarse a contextos de riesgo para su bienestar, como pueden ser centros residenciales de menores o centros cerrados (Rueda, 2021; Ruvalcaba-Romero et al., 2021; Valente, 2021) así como para mantener en equilibrio su motivación y niveles de estrés (López-Arias y Rodríguez-Esteban, 2022) y su salud emocional (Álvarez-Fernández, 2017; Guay et al., 2022).

Es en este contexto, en el que la educación emocional se establece como un proceso educativo, innovador, continuo y permanente que busca favorecer competencias para el éxito profesional de los educadores sociales (Durlak et al., 2017; Matthews, 2022; Millán-Franco et al., 2021) que, además, garantiza un desarrollo de competencias que permiten trabajar en pro del bienestar personal y social (Bisquerra et al., 2015). Sin embargo, es preciso tomar en consideración la condición en la que se establece la imposibilidad de formar en competencias que no se han desarrollado o, lo que es lo mismo, es difícil desempeñarse en profesiones de ayuda si no partimos de un autocuidado y del bienestar personal (López-Arias y Rodríguez-Esteban, 2022). Esto lleva a plantear la siguiente cuestión ¿Cómo ayudar a un adolescente a regularse si no tenemos estrategias de gestión emocional? ¿Cómo trabajar el cuidado del otro sino partimos de nuestro propio autocuidado? Bajo estas premisas, la educación emocional se presenta como una de las estrategias pedagógicas fundamentales para el desempeño profesional del Educador Social (Costa-Rodríguez et al., 2021; Martínez-Otero, 2021), siempre que esta se plantee en el marco de una intervención socioeducativa planificada, sistematizada y longitudinal (Quintanal et al., 2016).

2. La intervención socioeducativa planificada, sistematizada y contextualizada en el desempeño profesional del Educador Social

Ya se ha puesto de manifiesto en los párrafos anteriores que la realidad actual del Educador Social hace que, como profesional del contexto socioeducativo, deba desarrollar competencias profesionales adaptadas a las necesidades

del siglo XXI. Bajo estas premisas, ¿No resultaría irracional que un hospital permitiese la génesis de una enfermedad para que, posteriormente hubiera que diseñar medidas que subsanaran las consecuencias de esta? ¿No resultaría ilógico que en los centros educativos se desarrollaran explícitamente problemas de lectura, de cálculo en los estudiantes para tener que diseñar, posteriormente, programas y una respuesta educativa para solventar dichas dificultades? Entonces… ¿por qué no se analiza la misma irracionalidad cuando se trata de problemas socioeducativos? Si los medicamentos y los programas de intervención médica se convierten en ese caso, en una herramienta clave para el médico, y los programas de intervención en habilidades lectoras y matemáticas lo son para el docente; lo mismo ocurre con la Intervención Socioeducativa: es una herramienta de intervención clave para el Educador Social, pero también, con un carácter preventivo.

La intervención socioeducativa ha sido, y sigue siendo, considerada como una acción didáctica, pues pretende facilitar a cada persona las herramientas, recursos y estrategias necesarias para un desarrollo personal y social ajustado a la sociedad en la que vive. Además, este término hace referencia también al proceso de ayuda y acompañamiento a personas (también desde el punto de vista individual) que pertenecen a colectivos desfavorecidos (por diferentes causas: económicas, laborales, personales, sociales, etc.) con el objetivo de mejorar su calidad de vida y favorecer su inserción social (Castillo y Cabrerizo, 2011). Es por ello que, en este contexto, presentar la Intervención Socioeducativa implica recurrir, de manera casi obligada, a la Didáctica en el contexto de la Educación Social como una disciplina que se encarga de los procesos de enseñanza – aprendizaje, lo cual resulta un hecho incuestionable. Sin embargo, a pesar de que una de las funciones de la Educación Social es favorecer el desarrollo integral de las personas mediado por la función pedagógica intencional y facilitadora que amplía sus perspectivas educativas, laborales, de ocio y participación social y que permite una incorporación activa a un contexto cultural determinado (Giné, 2007), no siempre se ha asumido esa relación tan directa entre Educación Social y Didáctica. Una posible explicación a este hecho es que en algunos ámbitos de la Educación Social ha existido poca tradición de reflexión explícita y de formalización de planteamientos didácticos (Parcerisa, 2008).

De este modo, en el diseño e implementación de una intervención que favorezca, por un lado, un desarrollo integral (Herrera et al., 2020), y que considere, por otro, todos los factores personales, del contexto, y de la interacción entre ambos (Herrera, 2021), con el objetivo de facilitar las herramientas necesarias a la persona para que pueda progresar por sí mismo (Long et al., 2018), es necesario recurrir a la planificación didáctica de la práctica educativa que permita

tomar decisiones sobre el propio proceso de enseñanza-aprendizaje, con el propósito de mejorarlo (Parcerisa y Forés, 2003; Parcerisa et al., 2010).

En este contexto, si tuviéramos que identificar los elementos que definen toda intervención socioeducativa, podríamos señalar los siguientes (Castillo y Cabrerizo, 2011):

- Necesita un diseño que se ajuste a unas necesidades reales, un diseño, por tanto, didáctico, personalizado y contextualizado.
- Requiere de unos agentes: con formación y habilidades para el trabajo en grupo.
- Se ejerce en diversos ámbitos: tanto individuales como colectivos que respondan a necesidades concretas o grupales.
- Diseña proyectos que parten de planes para responder a necesidades concretas de colectivos concretos partiendo de las necesidades socioeducativas generales.

En definitiva, se considera la Intervención Socioeducativa como una relación entre educador y persona (o grupo de personas), que se materializa en una negociación entre los valores que sustentan dicho vínculo y que se define por una serie de características que se presentan a continuación:

Sociocultural: Da respuesta a una necesidad concreta con unos valores culturales concretos.

Procesual: Tiene un principio, un desarrollo donde se llevan a cabo acciones para el cambio y un final.

Relacional: Se establecen relaciones entre uno o varios educadores y profesionales del contexto socioeducativo y una o varias personas con las que se interviene

Situada: Se enmarca en un contexto físico y temporal concreto, pero, además, en ocasiones, esta situación atañe también a la institución o centro donde se desarrolla la acción.

Política: Los límites legales marcados por políticas sociales, educativas y económicas condicionan el diseño, planificación y desarrollo de acciones de intervención.

Ética: Se ajusta a los valores de las personas implicadas en el proceso (educadores y destinatarios de la intervención), valores que se ven influenciados por

los valores propios de la organización donde se desarrolla la intervención, por la moral social o por los Derechos Humanos.

Considerando, por tanto, la importancia de la planificación y el diseño de la intervención socioeducativa, es importante conceptualizarla bajo las premisas de que toda acción humana requiere de una anticipación, primero intencional, esto es, hay que querer hacer algo y después metodológica (saber cómo hacerlo). Esta anticipación no es más que saber gestionar todos los elementos que se considerarán en la intervención. La acción educativa es algo tan complicado que no solo pone en juego el conocimiento, es decir, lo que se quiere aprender, sino todo un complejo sistema de relaciones comunicativas que son las que definitivamente transformarán la estructura cognitiva de quien aprende, si es que se ha producido aprendizaje (Hernández y Murillo, 2011).

De este modo, el diseño curricular de la intervención socioeducativa se justifica por las siguientes razones:

1. Es necesaria una previsión de la acción educativa que se sitúa en un contexto con antecedentes y consecuentes, pues requiere de unos prerrequisitos, de ella se esperan resultados, y hay que explicitarla para que no quede en la intimidad del docente, sino en una acción pública.
2. Diseñar las actuaciones a desarrollar es realizar una previsión de elementos, acciones, recursos o tiempos, con el objetivo de permitir valorar si lo necesario hay sido contemplado y está previsto.
3. El diseño curricular es una forma de establecer compromisos entre educador y educando, es un contrato en el que ambas partes se comprometen a cumplir ciertas funciones en ambas partes se producen cambios.
4. El diseño como planificación de los cursos de acción permite hacer un seguimiento de los mismos, mejorar el diseño a través de la reflexión y el análisis de su coherencia y ajuste a la práctica, así como que otros lo enjuicien o sea evalúen si fuera necesario.
5. Facilita su mejora por medio de evaluaciones que no solo miden los resultados obtenidos, sino que también dan información sobre el grado de ajuste de los elementos previstos al logro de los mismos.

Además, esta planificación permite saber cómo, cuándo, qué y para qué evaluar el proceso, no solo para rendir cuentas, sino para mejorar la calidad de dicha intervención en futuras prácticas profesionales (Parcerisa y Forés, 2003; Parcerisa et al., 2010). La planificación socioeducativa es una herramienta que lucha contra la improvisación, contra la dispersión de recursos, pues implica un procedimiento de toma de decisiones, desde un punto de vista racional y objetivo,

que responde a necesidades concretas vinculadas a una persona o colectivo determinado (Fidias, 2011; Pérez-Serrano, 2016).

Es por ello que el objetivo de este trabajo se centra en presentar una propuesta de intervención para potenciar el desarrollo emocional de los educadores sociales, detallando los elementos claves de la planificación e implementación.

II. MATERIAL Y MÉTODO

El desarrollo de competencias emocionales de los estudiantes del Grado en Educación Social lleva siendo una preocupación en la Universidad de Salamanca que ya ha sido abordada teóricamente en trabajos anteriores planteados por el equipo de investigación en Evaluación Educativa y Orientación (GE2O) y el equipo de Coordinación del Grado de la Facultad de Educación (Torrijos-Fincias et al., 2022; 2023). Así, en el marco de un proyecto de investigación financiado en el marco de los Programas propios de la Universidad de Salamanca,) se materializó el diseño, implementación y evaluación de una propuesta de intervención con objeto de dejar evidencia no sólo de la pertinencia y necesidad de esta formación, sino de las implicaciones prácticas que conlleva el dar cabida a la formación en competencias emocionales de los educadores sociales.

1. Evaluación de necesidades formativas en materia de educación emocional

Para el diseño de la intervención conviene partir no sólo de la fundamentación teórica que nos permite tener cierto aval académico sobre la pertinencia de la intervención, sino que se debe tomar en consideración el contexto de intervención y las necesidades de los participantes. Para ello, en el marco de la investigación evaluativa, a través de diseño de carácter no experimental de naturaleza cuantitativa (Juste et al., 2012), se parte de una evaluación inicial para conocer el nivel de competencia emocional autopercibido, la formación previa en educación emocional y el interés hacia la formación de los educadores sociales.

El instrumento utilizado quedo configurado a partir del cuestionario de Desarrollo Emocional para Adultos en su versión reducida (CDE-A35) (Pérez-Escoda et al., 2021). Este cuestionario se configura como una medida de autoinforme elaborada a partir del marco teórico de la Educación Emocional desarrollado por el Grupo en Evaluación y Orientación Psicopedagógica (GROP) de

la Universidad de Barcelona (Bisquerra y Pérez-Escoda, 2007). Según este modelo la competencia emocional se compone de cinco dimensiones: conciencia emocional (referente al conocimiento de las propias emociones y de las de los demás), regulación emocional (referente a la competencia de gestión emocional), autonomía emocional (que guarda relación con la autoconfianza e independencia para tomar decisiones), competencias sociales (relativa a la capacidad para establecer relaciones interpersonales saludables) y competencias para la vida y el bienestar (que guardan relación con la autosatisfacción).

El CDE-A35 está configurado por 35 ítems presentados en una escala de Likert de 11 puntos, de tal manera que las puntuaciones ofrecidas (tanto la puntuación global como para cada una de las dimensiones) oscilan entre 0 y 10 puntos, donde 0 indica carencia absoluta de competencia en la dimensión y 10 un dominio absoluto.

A la escala del cuestionario se incorporaron tres ítems en los que se les preguntaba a los participantes si tenían formación previa en educación emocional (de carácter dicotómico), las fuentes de información (en una pregunta de carácter abierto) y una pregunta en escala de 7 puntos para conocer su interés de cara a recibir formación en educación emocional.

Por otra parte, se incluyo un diario de campo para las diferentes sesiones del curso, el cual, los participantes cumplimentaban reflexionando en torno a los pensamientos, sentimientos o vivencias que experimentaban a lo largo del proceso formativo. Este diario de campo es analizado mediante análisis de contenido. Para ello, se utilizó un sistema de categorías que alude a los momentos del curso: inicio, fase media y final. A cada una de estas fases se le añadió relacionados con la eficacia-utilidad (en torno a los aprendizajes y/o contenidos desarrollados), la satisfacción (con respecto a las actividades, beneficios autopercibidos, los formadores, metodología y relaciones interpersonales) y los aspectos de mejora organizativos y didácticos de la intervención.

2. LA PLANIFICACIÓN DE LA INTERVENCIÓN

Tomando como referencia las necesidades autopercibidas en el estudio inicial realizado a los estudiantes se trabajó en el diseño de la propuesta de intervención. A continuación, se alude a los elementos curriculares que dan sentido a la propuesta.

Objetivos

Los objetivos generales del diseño de la intervención son:

I. Potenciar el bienestar personal y el equilibrio emocional de los estudiantes de Educación Social

II. Promover relaciones interpersonales saludables

Estos objetivos se concretan en una serie de objetivos específicos:

- Favorecer el reconocimiento de las propias emociones.
- Desarrollar un mayor vocabulario emocional.
- Regular las emociones que pueden desencadenar conflictos no deseables.
- Fomentar actitudes de aceptación y valoración personal.
- Prevenir situaciones de conflicto generadas por desequilibrio emocional.
- Desarrollar estrategias de comunicación efectiva y afectiva.

Contenidos

En la tabla siguiente (Tabla 1) se delimitan los contenidos del curso formativo, configurados en 5 bloques tomando como referencia la base teórica del modelo pentagonal de Educación Emocional planteado por el Grupo de Investigación en Orientación Psicopedagógica (GROP) de la Universidad de Barcelona (Bisquerra y Pérez-Escoda, 2007) y del modelo de programas de aprendizaje socioemocional de la Collaborative for Academic, Social, and Emotional Learning (CASEL) (Dermody et al., 2022).

Tabla 1. *Contenidos del curso formativo*

1. Conciencia emocional: La piedra angular de la Inteligencia emocional
1.1. Inteligencia emocional, competencias emocionales y aprendizaje socioemocional. Aproximación conceptual
a) ¿Qué son las emociones? b) ¿Cómo se producen? c) ¿Por qué desarrollar la conciencia emocional? El clima emocional
2. Equilibrio, gestión y/o control emocional
a) La identificación de emociones: pensamientos, sentimientos, acciones b) El manejo y la gestión emocional c) Estrategias de regulación emocional. Cómo evitar estar a merced de las emociones incontroladas
3. La autonomía y responsabilidad
a) Factores que influyen en la motivación

b) El diálogo interno ¿Qué te dices a ti misma…?
c) Logros y autoeficacia
4. La comunicación afectiva y efectiva
a) La importancia de realizar y recibir mensajes positivos
b) Criticas y peticiones difíciles
c) Estrategias para manejar la escucha activa
5. El autocuidado
a) Compromisos y responsabilidad. Implicación personal en el logro de objetivos
b) Responsabilidad afectiva
c) Actitud proactiva

Metodología y actividades

La formación se desarrolla a través de una metodología eminentemente práctica y experiencial. En la educación emocional y, en el desarrollo de competencias, es fundamental la participación y, como formadores, se ha de tener capacidades para dinamizar el grupo y favorecer el encuentro (Álvarez-González y Bisquerra, 2012; Bisquerra, 2010). Para que la intervención tenga éxito los participantes deben sentirse seguros, cómodos e implicarse y ello exige poner en marcha diferentes estrategias y tipologías de actividades. Se busca que los participantes experimenten emociones, poniendo el énfasis en la búsqueda por la promoción de otras competencias que vayan más allá de comprender la base teórica sobre cómo se producen las emociones. La música, la escritura, el dibujo, las actividades de visualización y de caracterización, el juego cooperativo o la meditación se ofrecen como oportunidades para la experimentación de emociones y para poder desarrollar estrategias de regulación emocional, potenciando la reflexión interpersonal y el encuentro grupal.

Por ende, los formadores deben tener competencias suficientes para gestionar y dinamizar el grupo, potenciando un clima emocional adecuado y garantizando el acompañamiento, lo que nos lleva a justificar el número reducido de participantes.

Con el fin de facilitar una mayor comprensión del diseño didáctico del programa formativo y de la diversidad de estrategias metodológicas empleadas se alude, como ejemplo, a la actividad sobre la visualización y reflexión de la leyenda de Farid al Din Attar del cuento popular del rey y el anillo. La clave es que se parte de una actividad de relajación a través de la música y de la lectura de la leyenda que se conecta con una actividad de reflexión sobre los logros y el

agradecimiento, a través de una carta autodirigida. Es, por tanto, una actividad que recoge un número relevante de estrategias metodológicas y que suele ser altamente valorada por los beneficiarios de la intervención.

Evaluación

Se concibe la evaluación como un elemento que nos permite no solo garantizar evidencias sobre la efectividad e impacto de la formación, sino también dinamizar el proceso formativo, permitiendo adaptar la intervención en el logro de los objetivos didácticos (Pérez-González, 2008; Pérez-Juste, 2006). Con objeto de profundizar en el impacto del programa sobre las competencias socioemocionales, así como evidenciar toda una serie de aspectos de mejora y potencialidades de la intervención, se diseña una estrategia evaluativa en la que se plantea el uso instrumentos de corte cualitativo y cuantitativo, algunos ya estandarizados y otros diseñados *ad hoc* basándonos en la experiencia e investigación previa sobre programas formativos en materia de educación emocional (Torrijos-Fincias et al., 2018). Dicha estrategia evaluativa puede verse en la tabla siguiente (Tabla 2):

Tabla 2. *Variables e instrumentos de medida*

Finalidad	Variables	Instrumentos de medida
Sumativa	I-Nivel de Competencia Emocional autopercibido	I.1. Cuestionario de desarrollo emocional en adultos (CDE-A35) (Pérez-Escoda et al., 2021).
	III-Motivación hacia la formación	I.3. Encuesta inicial: Cuestionario de motivación y expectativas *ad hoc*.
Formativa	V-Satisfacción VI-Seguimiento	I.4. Diarios de seguimiento

3. LA IMPLEMENTACIÓN DEL CURSO FORMATIVO

La propuesta de intervención se materializó a través de un curso formativo que fue denominado "Competencias emocionales para educadores sociales: Estrategias para el autocuidado", estructurado a través de 5 sesiones, con un total de 25 horas formativas que se llevaron a cabo en horario de tarde, durante los meses de marzo y abril de 2023.

Se ofertó como formación gratuita, voluntaria y extracurricular, es decir, no se circunscribe al desarrollo de ninguna materia del Grado en Educación Social, aunque si se le reconoció un certificado de participación. El curso tuvo una gran aceptación y demanda, recibiéndose un total de 46 solicitudes. No obstante, las características de la intervención no permitieron aceptar todas las solicitudes. Tras la consideración de las particularidades metodológicas, participaron en el curso formativo un total de 25 estudiantes del Grado en Educación Social de la Universidad de Salamanca. La selección de los participantes se llevó a cabo de acuerdo con dos criterios: orden de inscripción y el compromiso explícito de asistencia a todas las sesiones.

El curso fue implementado y coordinado, en su gran mayoría, por una formadora con experiencia y formación previa en educación emocional, quien conocía previamente a los participantes, ya que es docente en el Grado en Educación Social.

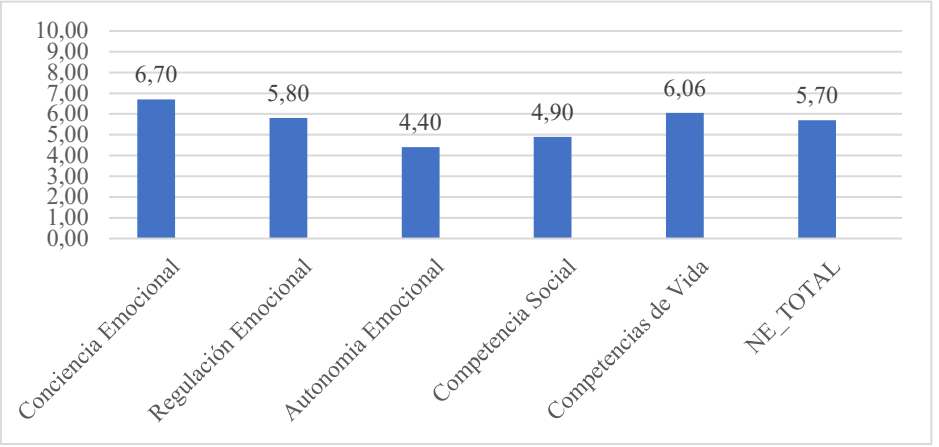
II. RESULTADOS

1. ESTUDIO DE NECESIDADES PREVIAS

El estudio inicial de necesidades previas nos permite identificar necesidades formativas de los estudiantes del Grado en materia de educación emocional, así como el interés hacia la formación y las fuentes de información previa. En el mismo participaron, de forma voluntaria, más del 70% de los estudiantes matriculados en el Grado en Educación Social en el curso académico 2022-2023. De los 219 participantes totales 195 eran mujeres (89% de la muestra total), siendo este un rasgo característico en los perfiles de las titulaciones en educación. En cuanto a la edad la media se sitúa en los 20,5 años (Sx=2,71).

En la figura siguiente (Figura 1) se presentan los resultados descriptivos del nivel de competencia emocional autoinformado de los estudiantes.

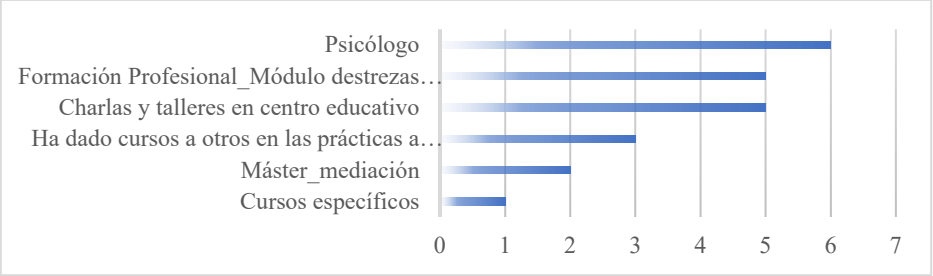
Figura 1. *Resultados del CDE-A35 en los estudiantes del Grado*



Los resultados generales, de acuerdo a las puntuaciones medias en cada una de las dimensiones que se toman en consideración en el CDE-A35, muestran las puntuaciones más bajas en la dimensión de autonomía emocional (Md=4,40; Sx=1,52) y competencia social (Md=4,90; Sx=1,88). Teniendo en cuenta que el CDE-A35 indica el potencial de desarrollo educativo de las diferentes dimensiones (tomando como referencia una escala de 0 a 10), vemos un importante margen de mejora en la dimensión 3, autonomía emocional, que guarda relación con la autogestión emocional, la responsabilidad, la capacidad para buscar ayuda y la autoeficacia personal. Lo mismo ocurre con la dimensión de competencia social, que hace referencia a la capacidad para mantener buenas relaciones con otros, a las actitudes prosociales, la comunicación efectiva y la asertividad.

En cuanto a la formación previa, únicamente 22 participantes de los 219 encuestados (10,04% de la muestra) manifestó tener conocimientos previos sobre el tema (Figura 2). La categorización con respecto a las fuentes de información, puso de manifiesto que 11 de ellos reconocían haber recibido formación en el ámbito de la formación reglada (bien por la formación previa en formación profesional en Animación Sociocultural o en Máster o en alguna charla puntual en su escolaridad). A su vez, 3 de ellos reconocían haber trabajado estos contenidos en trabajos o prácticas profesionales y 6 manifestaban haberlo trabajado a nivel de terapia individual.

Figura 2. *Fuentes de información en materia de educación emocional*

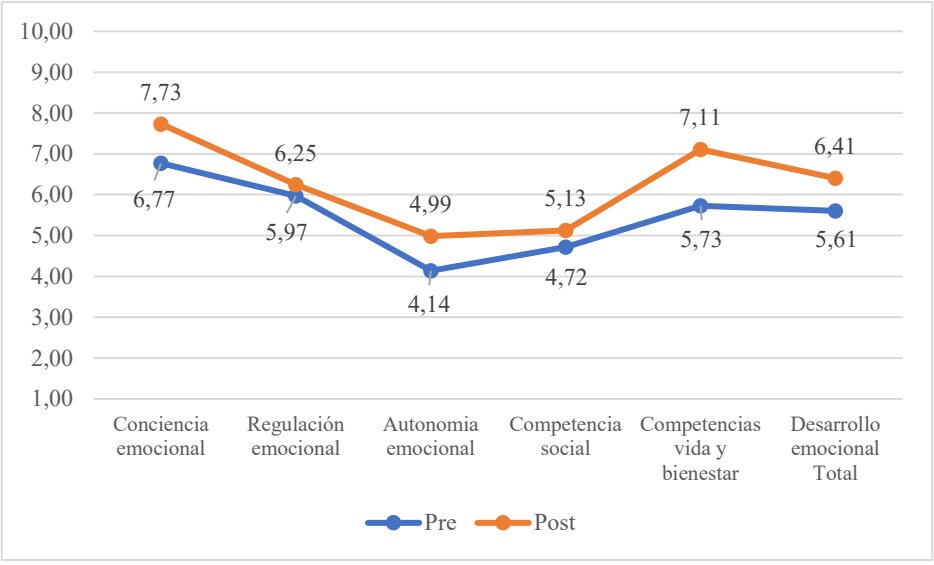


En cuanto al interés por recibir formación en la materia, el 83,1% de los encuestados manifestó (en una escala del 1 al 10) su interés sobre 9-10 puntos (el 74% de la muestra sitúo el valor máximo). El 7,7% otorgo un valor de 7-8 puntos. En suma, estamos ante unos valores que evidencian un interés muy elevado hacia este tipo de formación.

2. IMPACTO DEL CURSO FORMATIVO SOBRE EL NIVEL DE COMPETENCIA EMOCIONAL

El estudio sobre el impacto de la formación sobre el nivel de competencia emocional autoinformado (Figura 3) muestra como las medias de los estudiantes previo al curso, en comparación con las medias posteriores a la participación en el mismo, difieren en 0,28 puntos en la que menos diferencia se encuentra, relativa a la Regulación Emocional, y 1,38 puntos con la dimensión con mayor diferencia, relativa a Competencias para la vida y el bienestar. Esto puso de manifiesto una mejora en todas las dimensiones de la competencia emocional, siendo más notable en la dimensión de Competencias para la vida y el bienestar, la Conciencia emocional y el nivel de Desarrollo emocional total.

Figura 3. *Puntuaciones medias sobre el nivel de competencia emocional autoinformado pre-post*



Con objeto de profundizar en la significatividad de esa diferencia de medias con respecto al tratamiento, se estudia la normalidad de cada una de las variables del estudio que subyacen a la competencia emocional. El contraste de normalidad (Tabla 3) mostró resultados que indicaron que todos los ítems se ajustan a la normalidad salvo en el caso de la Regulación emocional, por tanto, se puede afirmar que la distribución de las variables se ajustan a una distribución normal ($p<0,05$) salvo la dimensión Regulación emocional.

Tabla 3. *Estudio de normalidad de las variables*

	W	p
Puntuación total (pretest-postest)	0.946	0.202
Conciencia emocional (pretest-postest)	0.963	0.474
Regulación emocional (pretest-postest)	0.908	0.028
Competencia social (pretest-postest)	0.949	0.242
Autonomía social (pretest-postest)	0.970	0.646
Competencias vida y bienestar (pretest-postest)	0.930	0.088

Nota. Todos los ítems se ajustan a normalidad salvo en el caso de Regulación emocional.

De esta manera, se procede a realizar un contraste paramétrico, aplicando la prueba t de Student para muestras relacionadas (pre-postest), calculando también el tamaño del efecto (d) de Cohen para las variables que se ajustaban a la normalidad. En Regulación emocional se hace uso del estadístico rango con signo de Wilkoxon como alternativa no paramétrica. Para el contraste de Wilcoxon, la magnitud del efecto viene dada por la correlación biserial de rangos coincidentes. Dichos resultados se muestran en la Tabla 4. En definitiva, el contraste de hipótesis corrobora como existe una mejora a favor del curso. No obstante, y aunque en dos dimensiones (concretamente en Regulación emocional y Autonomía social) el valor p no devuelve valores significativos, los tamaños del efecto son altos; por ende, el curso mejora todas las dimensiones de la competencia.

Tabla 4. *Contraste de hipótesis sobre efectividad del programa de acuerdo al nivel de competencia emocional autopercibido*

	Estadístico	p	Tamaño del efecto
Puntuación total (pretest-postest)	-5.079	< .001	-1.016
Conciencia emocional (pretest-postest)	-4.738	< .001	-0.948
Regulación emocional (pretest-postest)*	76.500	0.063	-0.446
Competencia social (pretest-postest)	-2.864	0.009	-0.573
Autonomía social (pretest-postest)	-1.565	0.131	-0.313
Competencias vida y bienestar (pretest-postest)	-4.124	< .001	-0.825

3. SATISFACCIÓN Y SEGUIMIENTO DEL PROCESO FORMATIVO

Con objeto de profundizar en la evaluación del proceso formativo y conocer la opinión de los participantes de forma periódica, en este estudio se incorpora un nuevo instrumento de evaluación no estructurado: los diarios de seguimiento elaborados por parte de los participantes.

Teniendo en cuenta las aportaciones de autores como Zabalza (2004), utilizamos un diario de tipo reflexivo (*reflective writing*) e introspectivo (*introspective writing*), para que los participantes señalen, al finalizar la sesión, aspectos a destacar sobre los temas abordados en las distintas sesiones, sobre el clima del grupo, sobre las actividades desarrolladas, sobre el cumplimiento de expectativas y la satisfacción o cualquier aspecto que estimaran oportuno.

Al finalizar cada una de las sesiones, se les pedía a los participantes que dedicaran unos minutos a hacer dicha reflexión, siendo esta una herramienta muy útil de recogida de información para conocer sus percepciones y valoraciones sobre el funcionamiento del programa formativo, donde el participante toma un papel activo a la hora de adaptar las siguientes sesiones.

Los diarios de seguimiento nos permitían conocer cómo los participantes valoraban las actividades y juegos, así como el clima del grupo, desde las primeras sesiones:

> "Me ha sorprendido la primera sesión porque ha cumplido todas mis expectativas. Confío en que me va a servir de gran ayuda el curso. Creo que la reflexión del juego es algo que me va a resultar muy útil porque muchas veces he tenido actitudes egoístas hacia mis compañeros al realizar alguna actividad y hasta hoy no había sido consciente de ellas" (Participante_11_Primer seguimiento).

> "La sesión me ha parecido interesante porque creo que es un ambiente familiar en el que me voy a sentir cómoda trabajando y no considero que me vaya a costar mucho mucho participar. Creo que las actividades han sido interesantes y me han hecho reflexionar. Siendo el primer día me ha gustado mucho" (Participante_13_Primer seguimiento).

A medida que avanzaban en las sesiones eran capaces de identificar nuevos aprendizajes que guardaban relación con las competencias que se pretendían desarrollar, sirvan como ejemplo comentarios como los que se presentan a continuación, donde se puede ver una estrecha relación con aprendizajes relacionados con la conciencia emocional, la autonomía emocional y con la adquisición de estrategias de regulación emocional.

"La sesión de hoy me ha parecido muy interesante para conocer nuevas emociones que desconocía" (Participante_5_Segundo seguimiento).

"Con lo que me quedo de la sesión de hoy es con esta última parte, porque el pensar en cómo me siento siempre lo dejo para cuando tengo más tiempo y, últimamente, no tengo tiempo, así que ha sido muy liberador el poder sentarme y pensar en mí, en darme las gracias y bueno, en mis logros, porque he llegado hasta aquí" (Participante_4_Tercer seguimiento).

"Hoy me he llevado muchas lecciones y me voy queriéndome a mí misma un poquito más. He aprendido la importancia de pararme a pensar cuando una situación me sobrepasa y el orden en el que debo hacerlo (yo, tu, nosotros)" (Participante_19_Tercer seguimiento).

"La primera actividad fue graciosa e hizo que me relajara, aunque también me hizo ver que tengo prejuicios de los que no soy consciente. Luego se han repetido características que pusieron en mi sobre. Estas fueron "responsable", "inteligente" y "dulce", entre otras. Me alegra dar esa imagen". (Participante_22_Seguimiento 4).

La satisfacción hacia el proceso formativo se ve reflejada de acuerdo al clima del grupo, lo que justifica, una vez más esa necesidad de trabajar con grupos pequeños y de partir de su propia motivación. Los participantes se involucraban en las actividades y sentían la utilidad de los aprendizajes para su bienestar. Esto se ve a lo largo del proceso formativo, con comentarios como:

"Las horas de hoy han sido de lo más especiales, has conseguido que me vaya mucho más calmada en una tarde donde la ansiedad se estaba apoderando" (Participante_25_Seguimiento 3).

"Estoy descubriendo PERSONAS, con mayúsculas, aquí hay personas maravillosas con un fondo que no me imaginaba. Estas sesiones son dosis de realidad, verdaderas lecciones. Gracias a ti ya agradezco a mis compañeros" (Participante 21_Seguimiento 3).

En el seguimiento final se puede ver reflejada la satisfacción hacia el proceso formativo, valorando muy positivamente las competencias de la formadora, expresadas en agradecimiento así como su propia implicación, pues eran conscientes de que no sólo han adquirido herramientas para trabajar con otros la competencia emocional, sino que se han involucrado en su propio desarrollo competencial y son conscientes de que el curso constituye, en si mismo, una experiencia formativa que debe sentar las bases para seguir trabajando.

> "Estoy muy muy contenta con el curso, me ha encantado conocer a gente nueva y poder acercarme más a mí misma, gracias de verdad por eso. Sinceramente, no tengo palabras para describir lo contenta que estoy por haber participado y sobre todo porque fueras tú la que daba el curso". (Participante_3_Último seguimiento).

> "Me has regalado un espacio para mí, en una temporada en la que casi no tengo tiempo para dedicarme. Gracias. Me llevo estrategias para abrazarme, personas que quizás de otra forma no habría conocido, reafirmación sobre ciertos aspectos de mí que ya conocía y la posibilidad de descubrir otros tantos que quizás no tenía tan presentes" (Participante_8_Último seguimiento).

> "En cuanto al curso, considero que me ha servido mucho para coger nuevas perspectivas de diferentes temas que hasta ahora no había dado importancia pero que realmente tienen un papel importante en mi día a día e influyen en mi bienestar y en el de los que me rodean. He aprendido técnicas que me van a ayudar mucho a reducir mi ansiedad en momentos complicados, consejos que me van a venir de lujo, emociones que no sabía ni que lo eran y además he conocido gente genial con la que he estado muy a gusto. Considero que no siempre voy a sacar provecho de lo que he aprendido en el curso porque habrá momentos y situaciones que me superen, pero intentaré ir incorporando poco a poco esos consejos a mi día a día y a mi manera de ver el mundo para luchar por mi propio bienestar la gran parte del tiempo" (Participante_13_Último seguimiento).

III. DISCUSION Y CONCLUSIONES

Este trabajo ha tenido como objetivo analizar la importancia del desarrollo de competencias socioemocionales en el perfil formativo del Educador Social como herramienta clave para, por un lado, poder acompañar a las personas con las que trabaja y, por otro, afrontar los retos que generan los procesos de intervención socioeducativa. La realidad social en la que vivimos actualmente hace que, día a día, surjan nuevas necesidades, nuevos problemas sociales y nuevos retos culturales que han de ser respondidos con perfiles profesionales competentes y capacitados con herramientas y recursos para la gestión y autogestión emocional, entre otras (Beneyto et al., 2024; López-López et al., 2018). Para ello, el contexto universitario ha de asumir la responsabilidad de incorporar acciones formativas en los planes iniciales de estudio de estos profesionales en aras de facilitar estrategias pedagógicas para superar las dificultades de la práctica socioeducativa (López-Jiménez, 2017; Millán-Franco et al., 2021).

En este contexto, Calderón et al. (2020) refieren que "las artes entendidas como actividades humanas vinculadas a la expresión y comunicación de sentimientos y emociones individuales y colectivas, potencian el bienestar y la salud" (p. 87). Es por ello que en el trabajo que aquí se presenta se ha desarrollado un programa formativo en el que se ha generado un lugar de encuentro en el que futuros educadores sociales puedan experimentar y desarrollar competencias personales a partir de diferentes estrategias metodológicas como la escritura, la meditación, el juego cooperativo, la caracterización, etc.

Uno de los objetivos específicos de este estudio se centró en conocer las necesidades formativas de los futuros educadores sociales de la Universidad de Salamanca a través del CDE-A35 (Pérez-Escoda et al., 2021) que evalúa, en formato autoinforme, la medida de competencia emocional en adultos a través de las cinco dimensiones que componen esta competencia: conciencia emocional, regulación emocional, autonomía emocional, competencias sociales y competencias para la vida y el bienestar. Los resultados mostraron que las dimensiones con una menor puntuación autoinformada fueron la autonomía personal (Md = 4,40; Sx = 1,52) que se relaciona con la autogestión emocional, la capacidad para pedir ayuda y la autoeficacia personal y la competencia social (Md = 4,90; Sx = 1,88), que se relaciona con la capacidad para mantener buenas relaciones con los demás y actitudes prosociales. Estos resultados se corresponden con estudios previos en los que ya se habían analizado estas necesidades formativas, pero en otros perfiles profesionales vinculados al ámbito educativo, como son los maestros y profesores (Rueda y Filella, 2016; Torrijos-Fincias et al,. 2018; 2021), quienes indicaron que la competencia emocional como constructo, no se desarrolla a través de acciones del currículum oficial ni en la etapa de Educación Obligatoria ni en la Postobligatoria (y tampoco en el contexto universitario). Además, se preguntó si habían recibido formación previa sobre el tema, a lo que únicamente el 10,04% de los participantes respondió positivamente. Analizando las fuentes de formación previa, 11 personas indicaron haberse formado a través de cursos y acciones previas vinculadas a la formación profesional que ya habían cursado, 3 personas reconocieron haberlo trabajado en su período de práctica profesional y 6 personas señalaron una formación personal vinculada a terapias individuales (asistencia a psicólogo, principalmente).

El segundo objetivo específico de este estudio se centró en analizar el impacto del curso formativo sobre el nivel de competencia emocional de los participantes. Para ello, se ha presentado la planificación de un curso formativo destinado a trabajar sobre 5 bloques de contenidos (relacionados, a su vez, con las 5 dimensiones de la competencia emocional identificadas en el modelo de Educación Emocional de Bisquerra y Pérez-Escoda (2007) y de Pérez-Escoda

et al. (2021). Los resultados mostraron diferencias significativas en todas las dimensiones evaluadas, siendo las dimensiones de Competencias para la vida y el bienestar, la Conciencia emocional y el nivel de Desarrollo emocional total sobre las que se refleja un mayor impacto del programa. Los resultados obtenidos son acordes a los planteados por otras investigaciones en las que la competencia emocional es clave para la promoción y garantía del bienestar personal y social, que, a su vez, surgen como estrategias de prevención y permiten adquirir conocimientos, habilidades y actitudes para establecer y mantener relaciones responsables y sociales con los demás (Gimbert et al., 2023; Guay et al., 2022; Ros-Morente et al., 2024; Valente, 2021).

El último objetivo de este trabajo fue valorar el nivel de satisfacción y seguimiento del proceso formativo, para ello se incorporó como instrumento de evaluación el diario de seguimiento. Este instrumento, que exige un planteamiento reflexivo e introspectivo (Zabalza, 2004), permitió conocer la valoración sobre los temas tratados en las diferentes sesiones, sobre el clima de grupo, el cumplimiento de expectativas con respecto a la formación y la satisfacción general con el proceso. Los resultados indicaron que, desde el inicio de las sesiones, los participantes percibían cómo las diferentes actividades planteadas mejoraban el clima de grupo, pero también, se reflejaba una reflexión sobre el aprendizaje continuo. El análisis de contenido de dicha herramienta evaluativa mostró que no solo se percibía la satisfacción hacia el proceso formativo, sino hacia las competencias pedagógicas de la formadora, poniendo énfasis en la estructuración y planteamientos pedagógicos de la acción formativa en la que habían participado.

Investigaciones como la presentada se centran no sólo en destacar, una vez más, la pertinencia de la educación emocional en la formación de los educadores sociales, sino en ofrecer respuestas formativas y ofrecer evidencias del impacto de este tipo de formación. Los estudiantes, futuros educadores sociales, consideran importante formarse en educación emocional y se implican en el proceso. Además, la evaluación inicial, pone de manifiesto un importante potencial de desarrollo emocional, principalmente en competencias vinculadas con la autogestión o las habilidades sociales, siendo competencias claves en el desempeño profesional del Educador Social. No obstante, aunque podemos afirmar que la intervención ha tenido éxito, conviene aprovechar los resultados de la evaluación para reflexionar entorno a los aspectos que han incidido en el desarrollo competencial que se produce en la intervención. Así, aspectos como el interés y la disposición de los estudiantes, la experiencia y conexión con la formadora y el clima grupal son claves en el éxito de este tipo de iniciativas. Ello justifica la

razón de trabajar con grupos pequeños atendiendo a ese carácter de la metodología didáctica que debe ser clave cuando planteamos formación en educación emocional, tal y como ya señalaron previamente expertos en la materia como Agullo et al. (2010).

Como responsables de la formación inicial y continua de futuros Educadores Sociales, nuestra labor no debe limitarse únicamente a garantizar que sean capaces de diseñar programas y proyectos de intervención en educación emocional, sino que es igualmente relevante fomentar el desarrollo de competencias para su bienestar personal y social que facilite la resolución de conflictos propios de su práctica profesional (Bisquerra et al., 2015; Lizarte y Fernández, 2018). En este sentido, del propio planteamiento de trabajo y de los resultados podemos extraer conclusiones claves para futuras líneas de trabajo: (1) Cuando se recibe formación previa sobre educación emocional, la autopercepción de la propia competencia emocional es mejor, lo cual, a su vez, permite desarrollar estas habilidades y favorece la implicación en experiencias formativas similares. (2) Los participantes son conscientes de los aportes de la educación emocional en su desarrollo integral y en su transferencia social con los demás, por lo que esta situación facilita que se involucren, aún más, en este tipo de actuaciones formativas.

La implicación en el proceso formativo es clave para alcanzar buenos resultados y ello ha exigido que tomemos en consideración en la intervención socioeducativa un modelo de evaluación que vaya más allá de conocer el impacto del programa, partiendo de la autopercepción de necesidades formativas, de la disposición y de ofrecer actividades que hagan corresponsable al participante de su proceso de aprendizaje y desarrollo, dotando a la formadora de un rol de facilitadora. Esto plantea nuevas variables en el diseño y evaluación de programas de educación emocional que merecen ser atendidas desde la investigación evaluativa.

Para finalizar, sin restar valor al propio planteamiento y resultados de la investigación, señalar que, el estudio aquí presentado, no está exento de limitaciones que hacen compleja una generalización de resultados o la réplica de la intervención. Somos conscientes de que el uso de una medida única de autoinforme sobre el nivel de competencia emocional limita parcialmente la conceptualización del constructo e, incluso, el situar la investigación en un contexto específico. A la par, el grupo de participantes es pequeño, aspecto que se platea como limitación, aunque, como se ha marcado anteriormente, conlleva también beneficios formativos para los participantes. No obstante, los resultados de la experiencia formativa, responden a inquietudes y necesidades de este ámbito

socioeducativo y plantean nuevos interrogantes y futuras líneas de trabajo en las que se empleen otro tipo de medidas e instrumentos, sitiando un punto de referencia para tomar en consideración la educación emocional en la renovación de los planes de estudio de Educación Social que requiere la actual política universitaria.

AGRADECIMIENTOS

Agradecimiento al proyecto: "El desarrollo de competencias emocionales en los Educadores Sociales. Diseño y evaluación de una estrategia formativa", financiado en el marco de los Programas propios de la Universidad de Salamanca, Programa I, modalidad CS (Referencia K224).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agulló, M.J.; Filella, G., García-Navarro, E., López-Cassá, E. y Bisquerra, R. (2010). *La educación emocional en la práctica.* Horsori.

Álvarez-Fernández, A. (2017). El desempeño profesional del educador y la educadora social: funciones, competencias y creencias de autoeficacia [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad Autónoma de Madrid.

Beneyto, M., Collet, J., y García, M. (2024). Hacia una comunidad inclusiva o cómo, sin el entorno, no puede haber una inclusión real. En J. Collet; M. Naranjo y J. Soldevila (Coords). *Educación inclusiva global* (pp. 193-211). Octaedro.

Bisquerra, R., Pérez-González, J.C. y García-Navarro, E. (2015). *Inteligencia emocional en educación*. Síntesis.

Calderón, D., Gustems-Carnicer, J., Martín-Piñol, C., Fuentes-Moreno, C. y Portela-Fontán, A. (2020). Las emociones en la experiencia artística: Claves para el desarrollo educativo y social. *Educación y Pedagogía*. https://goo.su/uxe5.

Cañero, M., Mónaco, E., Montoya, G. y Montoya, I. (2019). La inteligencia emocional y la empatía como factores predictores del bienestar subjetivo en estudiantes universitarios. *European Journal of Investigation in Health, 9*, 19-29. https://doi.org/10.30552/ejihpe.v9i1.313

Castillo, S. y Cabrerizo, J. (2011). *Evaluación de la intervención socioeducativa. Agentes, ámbitos y proyectos.* Pearson Educación.

Costa, A. y Faria, L. (2017). Educación social y emocional revisitada: Perspectivas sobre la práctica en la escuela portuguesa. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 88*(31.1), 65-76. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27450136011.

Costa-Rodríguez, C., Palma-Leal, X. y Salgado-Farías, C. (2021). Docentes emocionalmente inteligentes. Importancia de la Inteligencia Emocional para la aplicación de la

Educación Emocional en la práctica pedagógica de aula. *Estudios pedagógicos (Valdivia), 47*(1), 219-233. https://doi.org/10.4067/S0718-07052021000100219

Dermody, C., Dusenbury, L., Greenberg, M., Godek, D., Connor, P., Cross, R., Martinez-Black, T., Solberg, S., Kroyer-Kubicek, R., Atwell, M. y Bridgeland, J. (2022). *A Developmental Framework for the Integration of Social and Emotional Learning and Career and Workforce Development*. CASEL.

Durlak J. A., Domitrovich C. E., Weissberg R. P. y Gullotta T. P. (2017). *Handbook of social and emotional learning: Research and practice*. Guilford Publications.

Fidias, F. (2011). *Guía para la formulación y evaluación de proyectos comunitarios.* Episteme.

Gimbert, B. G., Miller, D., Herman, E., Breedlove, M. y Molina, C. E. (2023). Social Emotional Learning in Schools: The Importance of Educator Competence. *Journal of Research on Leadership Education, 18*(1), 3-39. https://doi.org/10.1177/19427751211014920

Giné, C. (2007). El Asesoramiento desde la perspectiva de la educación inclusiva. En C. Monereo y J.I. Pozo (Eds.). *La práctica del asesoramiento educativo a examen* (89-100). Graó.

Guay, S.; Lemyre, A. y Geoffrion, S. (2022). Work-related predictors of mental health, presenteeism, and professional quality of life following exposure to a potentially traumatic event in child protection workers. *European Journal of Psychotraumatology, 13*(1), 2037904. https://doi.org/10.1080/20008198.2022.2037904

Hernández, R., y Murillo, F.J. (2011). Teorías y Modelos curriculares. En I. Cantón y M. Pino-Juste (Eds). *Diseño y Desarrollo del currículum* (pp. 57-76). Alianza Editorial.

Herrera, D. (2021). Intervención con menores infractores. Revisión del enfoque educativo a través de una historia positiva. *Educació Social. Revista d'Intervenció Socio-educativa, 79,* 35-53. https://doi.org/10.34810/EducacioSocialn79id380891

Herrera-Pastor, D., Padilla-Carmona, M. T. y González-Monteagudo, J. (2020). Acompañamiento sociopedagógico, holismo y longitudinalidad: Claves de una buena práctica con un menor infractor. *Revista Fuentes, 22*(1), 62-74. https://doi.org/10.12795/revistafuentes.2020.v22.i1.05

Lizarte, E. J. y Fernández, M. (2018). Competencias profesionales del Educador Social: comparación de las percepciones de estudiantes de grado y de profesionales en activo. *Publicaciones, 48*(2), 257–277. https://doi.org/10.30827/publicaciones.v48i2.8343

Long, J., Sullivan, C., Wooldredge, J., Pompoco, A. y Lugo, M. (2018). Matching needs to services: Prison treatment program allocations. *Criminal justice y Behaviour, 46* (5), 674-696. https://doi.org/10.1177/0093854818807952

López-Jiménez, P. (2017). Competencias socioemocionales y salud en Educación Social. Educació Social. *Revista d'Intervenció Socioeducativa, 66*, 51-69.

López-Arias, J.M. y Rodríguez-Esteban, A. (2022). Competencias socioemocionales de los educadores sociales: la influencia del contexto laboral. *Educar, 58*(2), 535-550. https://doi.org/10.5565/rev/educar.1532

López-López, M.C.; León Guerrero, M.J. y Pérez García, P. (2018). El enfoque por competencias en el contexto universitario español. La visión del profesorado. *Revista de Investigación Educativa*, *36*(2), 529-545. http://dx.doi.org/10.6018/rie.36.2.314351

Martínez-Otero, V. (2021). Pedagogía social y Educación Social. Revista Educação em Questão*, 59*, 1-22. http://orcid.org/0000-0003-3971-7204

Matthews, H. (2022). The relevance of emotional intelligence in social work practice and education. *Aotearoa New Zealand Social Work, 34*(2), 100–104. https://doi.org/10.11157/anzswj-vol34iss2id853

Millán-Franco, M.; Orgambídez, A.; Domínguez de la Rosa, L. y Martínez Martínez, L. (2021). La competencia emocional como predictora de la felicidad en trabajadores sociales. *Interdisciplinaria: Revista de Psicología y Ciencias Afines, 38*(2), 259-274. https://doi.org/10.16888/interd.2021.38.2.17

Parcerisa, A. y Forés, A. (2003) ¿Didáctica y Educación Social: una convivencia llena de posibilidades? *Educación Social. Revista de intervención socioeducativa, 25,* 70- 81. https://raco.cat/index.php/EducacioSocial/article/view/165443

Parcerisa, A., (2008). *Didáctica de la Educación Social. Enseñar y aprender fuera de la escuela*. Graó.

Parcerisa, A., Giné, N. y Forés, A. (2010). *La Educación Social. Una mirada didáctica*. Graó.

Pérez-Serrano, G. (2016). *Diseño de proyectos sociales. Aplicaciones prácticas para su planificación, gestión y evaluación*. Narcea.

Pérez-Escoda, N. y Filella, G. (2019). Educación emocional para el desarrollo de competencias emocionales en niños y adolescentes. *Praxis & Saber, 10*(24), 23-44 https://doi.org/10.19053/22160159.v10.n25.2019.8941

Pérez-Escoda, N., Alegre-Rosselló, A., & López-Cassà, È. (2021). Validación y fiabilidad del cuestionario de desarrollo emocional en Adultos (CDE-A35). *Educatio Siglo XXI*, *39*(3), 37–60. https://doi.org/10.6018/educatio.422081

Quintanal, J., Melendro, M., Rodríguez, A.E., y Marí, S. (2016). *Acción Socioeducativa con colectivos Vulnerables*. Universidad Internacional de Educación a Distancia.

Ros-Morente, A., Gomis, R., Priego, M. y Filella, G. (2024). Análisis de la relación e intervención entre las competencias emocionales y la violencia. El papel de la ansiedad. *Educación XX1, 27*(2). https://doi.org/10.5944/educxx1.35828

Rueda, E. (2021). Competencias para realizar una labor socioeducativa de calidad con menores: Especial atención a la empatía. *Educació Social: Revista d'Intervenció Socioeducativa, 77,* 101- 123. https://doi.org/10.34810/EducacioSocialn77id379714

Ruvalcaba-Romero, N., Murrieta-Cummingsy, P. y Arteaga-Velázquez, A. (2016). Competencias socioemocionales y percepción de la comunidad ante la conducta agresiva en adolescentes que viven en entornos de riesgo. *Acción Psicológica, 13*(2), 79-88. https://dx.doi.org/10.5944/ap.13.2.17816

Torrijos Fincias, P. y Serrate González, S. (2021). Beneficios de los programas intergeneracionales en el desarrollo de competencias emocionales. *Estudios pedagógicos, 47*(3), 273-290. https://doi.org/10.4067/S0718-07052021000300273

Torrijos-Fincias, P., Martín-Izard, J. F., y Rodríguez-Conde, M. J. (2018). La educación emocional en la formación permanente del profesorado no universitario. *Profesorado: Revista de curriculum y formación del profesorado, 22*(1), 579-597. https://doi.org/10.30827/PROFESORADO.V22I1.9943

Torrijos-Fincias, P., Murciano-Hueso, A. B., González-Santamaría, V. y Calvo-Álvarez, M. I. (2022). La formación en educación emocional en el marco de la sociedad global:

oportunidades y retos socioeducativos. En A.V. Martín-García y L.B. Espejo-Villar (Eds), *Educación en la sociedad global: lecturas de la agenda política y social* (pp. 229-249). Octaedro.

Torrijos-Fincias, P., Torrecilla Sánchez, E. M., Murciano Hueso, A.B. y González Santamaría, V. (2023). Formación previa e interés por el desarrollo de Competencias Emocionales en la Formación inicial de los Educadores Sociales de la Universidad de Salamanca. En J.L. Soler, J. Cano, A.R. Martínez, A. Royo y R. Sánchez-Sánchez (Coords.), *Emociones que merece la pena vivir* (pp. 343-351). Asociación Aragonesa de Psicopedagogía.

Torrijos-Fincias, P., Torrecilla-Sánchez, E. M. y Rodríguez Conde, M. J. (2018). Experimental evaluation of emotional development programmes for teachers in Secondary Education. *Anales de psicología, 34*(1), 68-76. https://doi.org/10.6018/analesps.34.1.273451

Valente, S. (2021). Social-emotional skills in social educator activity: Implications for school inclusion. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação, 15*(3), 2332-2349. http://dx.doi.org/10.21723/riaee.v15iesp3.14441

Patricia Torrijos-Fincias
Instituto Universitario de Ciencias de la Educación
Universidad de Salamanca
Pº Canalejas, 169
37008 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0001-8183-1284

Virginia González-Santamaría
Instituto Universitario de Integración en la Comunidad
Universidad de Salamanca
Pº Canalejas, 169
37008 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0003-3365-6332

Eva María Torrecilla-Sánchez
Instituto Universitario de Ciencias de la Educación
Universidad de Salamanca
Pº Canalejas, 169
37008 Salamanca (España)
http://orcid.org/0000-0001-9184-8442

José Carlos Sánchez-Prieto
Instituto Universitario de Ciencias de la Educación
Universidad de Salamanca
Pº Canalejas, 169
37008 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-8917-9814

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1163-1184, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1163

PROGRAMA CIP PARA EL DESARROLLO DE LAS COMPETENCIAS VITALES EN ESTUDIANTES DE EDUCACIÓN SECUNDARIA Y UNIVERSITARIOS

PIC PROGRAM TO DEVELOP VITAL SKILLS IN HIGH SCHOOL AND UNIVERSITY STUDENTS

MARÍA NIEVES BARAHONA ESTEBAN
Escuela Universitaria de Magisterio Fray Luis de León, Valladolid, España

LUZ M.ª FERNÁNDEZ-MATEOS
Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España

JOSÉ DAVID URCHAGA LITAGO
Universidad Internacional de la Rioja
Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España

ANTONIO SÁNCHEZ CABACO
Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España

Recibido: 10-09-2025 Aceptado: 18-11-2025

RESUMEN

La Cognición Instruccional Positiva (CIP) es una formulación teórica basada en los enfoques psicológicos de la Psicología Positiva y la orientación existencial del sentido de la vida. La CIP desarrolla las tres dimensiones de las competencias vitales de la educación operativizándolas en cinco niveles: Análisis del problema, Expresión y reconocimiento emocional, Autoconocimiento, Reflexión y Bienestar. Este artículo describe la implementación del programa CIP, evaluando si el programa incrementa el

bienestar y la satisfacción con la vida, y mejora el desarrollo de las competencias vitales. Además, el artículo compara los efectos del programa PIC entre estudiantes de secundaria (16-18 años) y estudiantes universitarios (19-25 años). Los resultados mostraron que los estudiantes de secundaria, en comparación con los estudiantes universitarios, tenían calificaciones más bajas en gratitud, motivación para el rechazo, motivación para la venganza y en las fortalezas personales. Hay relación entre la gratitud y las fortalezas personales amor, simpatía, espiritualidad, vitalidad y perseverancia. Y no se encontró relación significativa entre la gratitud y la motivación para el rechazo y la motivación para la venganza. El programa CIP aumentó la satisfacción con la vida y el bienestar en mayor medida en los estudiantes universitarios que en los estudiantes de secundaria.

Palabras clave: Psicología Positiva, Cognición Instruccional Positiva, Felicidad, Bienestar, Formación integral.

ABSTRACT

Positive Instructional Cognition (PIC) is a theoretical-practical formulation based on Positive Psychology and the meaning of life´s existential orientation. The PIC model develops the three dimensions of educational skills, according to five levels: Analysis of the problem; Emotional expression and emotion recognition; Self-knowledge; Reflection; and Well-being. This research describes the implementation of the PIC program, evaluating whether it increases well-being and life satisfaction, and enhances the development of life skills. Furthermore, the article compares the effects of the PIC program between two groups: high school students (16-18 years old) and university students (19-25 years old). The results showed that high school students, compared to university students, had lower scores on the following measurements: gratitude, transgression-related interpersonal motivations, and character strengths. There is relationship between gratitude and specific character strengths: love, sympathy, spirituality, vitality, perseverance. And there was no significant relationship between gratitude and motivation to avoid and motivation to revenge. As a conclusion, life satisfaction and well-being increased by PIC program was greater in university students than in secondary students of our sample.

Keywords: Positive Psychology, Positive Instructional Cognition, Happiness, Well-being, Comprehensive education.

I. INTRODUCTION

Positive Instructional Cognition (PIC) is based on Positive Psychology of Martin Seligman (2002) and on the meaning of life's existential orientation of Viktor Frankl theories (1984). The epistemological parallelism between both theories, only separated by a few decades, has been studied and evidenced by some authors (Cabaco et al., 2008; Moreno et al., 2010; Moreno et al., 2017; Risco, 2009; Salvino, 2009).

It is a theoretical-practical formulation that aims, through instructional programs, to be a developmental applied guide of life skills, happiness and well-being of the person. This personal development should be understood as the integral growth of all dimensions that conform to it. This integrity is reflected in the Definition and Selection of Competencies (DESECO) project (Simone & Herhs, 2001) and in Skills Strategy (OECD, 2019) sponsored by Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), and on the three-dimensional competence in this comprehensive education (Cabaco, 2009; Delors, 1996): 'learning to know' (be able to focus and plan), 'learning to do' (act self-sufficiently) and 'learning to be' (sense of responsibility and sense of life). Finally, it is also based on the education competencies of the European Higher Education Area (EHEA), in line with the proposal of the European Commission (González-López, 2021; Holzberger & Prestele, 2021; Matarranz et al., 2020; Rico-Gómez & Ponce Gea, 2022; Sanz et al., 2020).

This investigation is novel in contrast to studies in relation to cognitive procedural and attitudinal skills taking these in isolation, as it proposes a comprehensive education. In this way, training in the three competence areas can lead to improved well-being and life meaning, through character strength development, as proposed by Peterson and Seligman (2018; 2019).

Therefore, for the development of the three-dimensional competences we propose five levels as suggested by PIC (Barahona et al., 2013; Cabaco, 2009; 2019), based on the Problem; Emotion; Analysis; Contemplation; and Equilibrium process (PEACE process) (Marinoff, 2000, 2020a, 2020b), in seeking to confront existential issues from a practical perspective of philosophy.

The PIC model levels are:

1. Analysis of the problem. Specific instructional training focused on acquiring and internalizing coping mechanisms and the acquisition of a high degree of metacognitive monitoring into one's own interventions (Gutierrez et al., 2016). For this, we use the patterns of contemporary cognitive

problems solving (Bruning et al., 2005; Gutierrez de Blume et al., 2021), which proposes four stages in the general procedure:

a) Identify the problem, a key stage of the process focused on defining the problem. It involves defining the problem in specific, operative and solvable terms.

b) Represent the problem that we operationalize by means of the four axes that globalize the problem space: the initial state (problem identification), the final state or goal (situation that will define the solution itself), the operators or strategies that we are going to use (available or possible resources) and the restrictions or limitations (handicaps or problems).

c) Select the strategy, because each problem may have different magnitude in terms of complexity, possible solutions (representations). It is also very important to discriminate against the deep structure and apply, for example, analogical reasoning to problems that have the same structural nature despite apparent differences in their surface manifestation. The aim is to improve the expression skills while at the same time providing considerable cognitive savings in its performance.

d) Implement and evaluate, i.e., to move from cognitive skills (learning to know) to procedural skills (learning to do) but with an attitude of self-regulation (learning to be). Experience indicates that the success of a strategy depends basically on the first steps (adequate identification and representation of the problems) but also on the flexibility to change strategy and to evaluate in advance the consequences of its application.

2. Emotional expression and emotion recognition. At this level it is sought to enhance the capacity of expression (outward communicative function) and emotion recognition (internal communicative function) (Keltner, et al., 2019). Some authors consider that this emotional domain could be called emotional awareness (Iriarte et al., 2006; Lambert, 2020; Smith et al., 2020), to the extent that one's domain allows us to know the emotions at the time of its appearance (be able to exercise control), be aware of their operation (look for suitability emotional) and the consequences (adaptive dimensions). We also consider the emotional intelligence construct constituted with the sum of rational and emotional dimensions of behavior (Goleman, 1995; 2011; Goleman & Senge, 2016; Patel & Marshal, 2020). This stage is in line with the "pleasant life" of Seligman (laughter, humor, etc.) and 'compliance

with a Purpose' and 'human encounter' that leaves the existential void as proposed by Frankl.

3. Self-knowledge: Favoring self-knowledge with instructional strategies we aim to strengthen people against situations that generate personal and social instability (Kitchen, 2020). At this level several techniques and models, such as the Multiple Intelligences theory by Gardner (1999) concerning intrapersonal intelligence serve as support (Moran & Gardner, 2018) and musical intelligence (Bruna et al., 2022; Carraturo et al., 2025; Cisternas et al., 2024; Oriola & Gustems, 2021). From this self-knowledge emerges what Seligman calls the second level of happiness: good life, and the will for meaning which Frankl proposed as the essential motivation of human behavior.

4. Reflection on the situation / problem and its involvement in the personal dimension. This type of intelligent behavior allows to differentiate if rapid cognition (i.e. selection of relevant data on a specific contextual situation) may be considered objective or if it is 'contaminated' by personal troubles. This formulation is based on the works of Wilson (2002) about cognitive level, which show that people have developed a kind of "decision-making device" to be able to make rapid judgments based on very little information (Connors & Rende, 2018) and, in Damasio's works (1994, 2010, 2018) about the neuropsychological plane, through which we know it is the ventromedial region of the brain which sets contingencies and relationships being also responsible for organizing external information prioritizing and pointing out things that require immediate attention, and in two processes responsible for decision making (Ricou & Marina, 2020): one controlled by intuition, and other that requires rational justification.

5. Well-being. In this level, the aim is to apply the character strengths with the objectives of acquiring a sense of belonging, performing a service to something transcendent and reaching the level of happiness corresponding to Seligman's concept of a "meaningful life" or as an element of well-being in PERMA model (Seligman, 2002; 2018). In Frankl's work the Meaning of life is understood in relation to the desire that all humans have to find the ultimate reason for their existence (King & Hicks, 2021; Moreno et al., 2017; Mucci, 2024; Salazar, 2021). The person who steps outside of himself is an open being, a 'being for another's a being beyond himself', someone who is going to encounter something that is beyond and that gives consistency (Mucci, 2024; Risco, 2020; Schnell, 2020).

II. OBJECTIVES

This research studies the effectiveness of the PIC program which seeks to promote character strengths that further maturity, with the tools of Positive Psychology (Seligman, 2002) and guidance and existential meaning of life (Frankl, 1946).

The overall objective of the research is to develop personal skills (gratitude, capacity for forgiveness and character strengths) in university and high school students, so that each person can identify the way to happiness or well-being.

And the specific objectives were threefold:

> Objective 1: to evaluate if the PIC program: increases the gratitude trend; increases the capacity to forgive; and increases character strengths.
>
> Objective 2: To compare the differences in gratitude trend, the capacity to forgive, and character strengths based on age (high school students, 16-18 years old; and university students, 19-25 years old).
>
> Objective 3: to establish relationships between gratitude, the capacity to forgive and character strengths.

Finally, with the implementation of the theoretical PIC model it was intended to validate it after having carried out a pilot study in another cultural context, such as Cuba (Barahona, et al., 2014). Similarly, we also rely on studies and existing successful achievements in Spain, as in the case of some modules of the Master's Program in Counseling and Family Mediation which is taught in the Pontifical University of Salamanca, as well as E-Learning education in rural contexts using Information and Communication Technologies (ICT) (Cabaco, 2009).

III. METHOD

1. PARTICIPANTS

The participants' ages were between 16 and 25 years old. The research sample was composed of 110 young people. Of those, 52 were the high school students' sub-sample (16-18 years old) and 58 were the university students' sub-sample (19-25 years old). Regarding sex, there were more females (n = 70; 63, 6%) than males (n = 40; 36, 3%).

Each sub-sample employed an experimental and a control group which did not differ significantly either in age or sex distribution. Regarding the experimental group, it was composed of 58 students (28 high school students

and 30 university students) and the control group of 52 (24 high school students and 28 university students).

2. INSTRUMENTS

The instrument for intervention was the PIC program, originally developed for this research. It consists of five units corresponding to each level of the PIC (Table 1).

Each unit had two activities. Each activity involved work rather than model instructional training for subjects to acquire practical skills. Some of the activities were created specifically for this program, while others (marked with an asterisk) were adapted from the Emotional and Moral Growth Education Program, by Alonso & Iriarte (2005).

Table 1. *PIC Program*

Units	Activities
I. Analysis of the problem	1. Problems of the castle and the tumor
	2. Decision styles *
II. Emotional expression and emotion recognition	3. Four basics emotions*
	4. Emotions and signals*
III. Self-knowledge	5. Your personality*
	6. How do we see? How do they see us?
IV. Reflection	7. Your time*
	8. The story
V. Well-being	9. Obtaining joy and optimism*
	10. Using my strengths*

3. PROCEDURE

For the implementation of the PIC program two samples were selected: one group of high school students (age 16-18 years old) and another group of university students (age 19-25 years old). The sessions held once a week for three months during usual school hours. The sessions were conducted by researchers.

First, session 1 was performed with the application of the pretest for each group (experimental and control). All individuals were informed about the objectives of the study, confidentiality and anonymity of their responses and the voluntary nature of participating in research. Subsequently, the PIC program was implemented from the second to the sixth session (Table 2) with the experimental group of each sample (high school and university students). For each session of the program there were two activities.

The objectives of the sessions are detailed below.

In the first activity, the objective was to seek the learning of problem-solving strategies using analogical thinking, to acquire and internalize metacognitive coping and supervision schemes towards their own problems that arise from now on.

The objective of activity number two was to find out what their own and personal style of decision-making is and its influence on the configuration of their identity.

In the third activity, the objective was to enhance the capacity for emotional expression and emotion recognition, to have emotional domain that involves the acquisition of emotional awareness.

The objective of the fourth activity was to recognize the emotions in others by paying attention to non-verbal communication to facilitate the communication of affective states and the expression of appropriate behaviors in interpersonal relationships. It supposes an adaptive function necessary for the social functioning of people.

In activity number five the objective was to know oneself to capture and focus attention on the most important ideals and values in your life.

As regards the sixth activity, the objective was to improve the ability to use instructional strategies that facilitate self-knowledge. In addition, acquire the ability to compare the perceptions we have of ourselves with those of others.

The objective of the seventh activity was to promote a sense of responsibility and choice about their actions, studying their own behavior.

In the eighth activity, the objective was to differentiate between objective quick cognition and “contaminated” cognition by personal resonances, through the selection of significant data from people and contexts.

The objective of activity number nine was to learn to recognize and cultivate moments of happiness to continue advancing in personal growth in the desire to achieve the person we want to be.

And finally, the objective of the tenth activity was to encourage them to show themselves as they are, applying their personal strengths to the service of both themselves and others.

Regarding the methodology, all sessions were composed of a part of individual work of the student, another part of group work or partner among members of the group and finally an intervention by the program leader to ensure the learning acquired.

The materials used for the sessions were activity cards, blank sheets of paper, pens and colored paints.

Table 2. *PIC Program temporalizing*

Session	Activity
1	Pretest: Questionnaires 1, 2 & 3 (Control and experimental group)
2	1. Problems of the castle and the tumor - 2. Decision styles
3	3. Four basic emotions - 4. Emotions and signals
4	5. Your personality - 6. How do we see? How do they see us?
5	7. Your time - 8. The story
6	9. Obtaining joy and optimism - 10. Using my strengths
7	Post test: Questionnaires 1, 2 & 3 (Control and experimental group)

Session 7 (posttest evaluation) was conducted with both the experimental and the control group a week after the last session of the program, with the same assessment instruments. At the same session, a small evaluation was performed by the participants. To do so, guides were offered. This task has provided interesting information in assessing the strengths and weaknesses of the program according to the participants.

4. DATA ANALYSIS

Statistical analyses were performed using the SPSS Version 20.0 for Windows (IBM® SPSS® Statistics). First, descriptive statistics (mean and standard deviation) for all the dependent variables were calculated. Afterwards, Levene Test for equal variances was estimated. Furthermore, one-way ANOVA and Welch & Brown-Forsythe Test were calculated to examine significant differences between four groups, and to compare two groups (experimental and control) t-Test was calculated. Finally, to study the relationships between the variables Pearson's correlation was estimated.

IV. RESULTS

Objective 1. An ANOVA (one factor, four groups) was performed for all the variables. The results showed there were no significant changes ($p < .05$) in gratitude, in motivation to avoid and motivation for revenge, or character strengths (Table 3).

Given these results, it was decided to group the cases regardless of age so that instead of four groups we would have only two, one control and one experimental group. The purpose of this group was to study if significant differences would be produce.

We studied whether there were differences in their means with the T test, and Levene's test, if there were differences in their variances (Table 4). We compared if there were any differences in equivalence during the pretest. Data Table 4 indicates that there are no significant differences in the means in the groups, as differences in variances were found for many of the character strengths. Many of the variances of character strengths were unusually higher in the control group than in the experimental group. Thus, we studied the frequency tables of the variables to detect any possible reasons for this unexpected finding.

Table 3. *Posttest one factor ANOVA (four groups) and robust tests in gratitude, forgiveness and character strengths*

Posttest	*ANOVA*		*Robust test*	
4 groups	*F*	*Sig.*	*Welch(Sig.)*	*Brown-Forsythe(Sig.)*
Gratitude	.880	.454	.539	.462
Mot. avoid	.874	.457	.497	.474
Mot. revenge	.970	.410	.410	.421
Curiosity	1.208	.311	.496	.329
Love knowlege	2.318	.080	.108	.078
Judgement	.901	.443	.372	.469
Practical Intell.	.551	.649	.608	.658
Perspective	.431	.731	.760	.747
Bravery	.727	.538	.599	.557
Perseverance	1.248	.296	.367	.302
Integrity	.870	.459	.299	.484
Vitality	.151	.929	.952	.932
Love	.317	.813	.907	.828
Kindness	.048	.986	.976	.987
Emotional Intell. (EI)	.264	.851	.803	.860
Citizenship	.531	.662	.686	.679
Fairness	.166	.919	.929	.924
Leadership	.640	.591	.620	.606
Forgiveness	.191	.902	.899	.905
Modesty	.961	.414	.571	.430
Prudence	.157	.925	.911	.928
Self-regulation	.814	.489	.360	.492
Apprec. beauty	2.381	.074	.055	.082
Gratitude	1.277	.286	.156	.315
Hope	.664	.576	.614	.588
Humor	.572	.635	.720	.648
Spirituality	.902	.443	.474	.445

Table 4. *T-test and Levene´s test in control and experimental groups in pre-tes*t

Pretest 2 groups	*Levene test*	*T-test*
	Sig.	*Sig (bilateral)**
Gratitude	.962	.712
Mot. avoid	2.168	.492
Mot. revenge	2.186	.509
Curiosity	.260	.499
Love knowledge	.657	.255
Judgement	.028	.177
Practical Intell.	.915	.249
Perspective	.020	.296
Bravery	.491	.844
Perseverance	.101	.141
Integrity	.030	.706
Vitality	.004	.658
Love	.035	.502
Kindness	.019	.777
Emotional Intell. (EI)	.140	.719
Citizenship	.000	.480
Fairness	.207	.888
Leadership	.021	.268
Forgiveness	.016	.533
Modesty	.390	.364
Prudence	.048	.532
Self-regulation	.102	.732
Apprec. beauty	.379	.848
Gratitude	.007	.210
Hope	.001	.228
Humor	.025	.911
Spirituality	.423	.423

*Significance is shown for the case of homogeneous variances.

Objective 2. In the statistical analysis, in some of the variables studied high school subjects achieved best average scores. Table 5 is a summary of the data obtained in the study that offers significant results. As can be noted, young subjects do better in the pre-test on character strengths perseverance, love and

emotional intelligence. Only in two variables (appreciation for the beauty and love of knowledge) university students score higher on the posttest measure (see Table 6).

Table 5. *Descriptive statistics, t-Test and Levene´s test in younger and older adolescents in pretest*

Pretest	*Younger*		*Older*		*Levene test*	*t-Test*	
	M	*SD*	*M*	*SD*	*Sig*	*t Equal variances*	*t No equal variances*
Perseverance	33.90	5.66	30.97	7.03	.09	.02	.02
Love	42.06	5.59	39.62	5.26	.59	.02	.02
Emotional intelligence	40.10	4.86	38.22	4.57	.78	.04	.04

Table 6. *Statisticians group, T-test and Levene´s test in younger and older adolescent in posttest*

Posttest	*Younger*		*Older*		*Levene test*	*t-Test*	
	M	*SD*	*M*	*SD*	*Sig.*	*Equal variances*	*No equal variances*
Love knowledge	33.19	5.99	35.95	6.86	.267	.028	.027
Aprec. beauty	35.42	7.01	38.59	6.00	.459	.012	.013

Objective 3. Gratitude, motivation to avoid and motivation for revenge variables did not significantly relate with each other (see Table 7). Data are surprising because one could expect some kind of relationship between these variables.

Table 7.

Correlation between Gratitude and Transgression-Related Interpersonal Motivations variables

	Gratitude	Mot. Avoid	Mot. revenge
Gratitude			
Mot. avoid	-.026		
Mot. revenge	-.154	.121	

Note:p<.01

Between gratitude and many character strengths have been found relationship.

Gratitude is significantly related (p <.05) with the character strengths: perseverance (r =.251), vitality (r = .258), spirituality (r = .263), sympathy (r = .270), love (r = .315), gratitude (character strength) (r = .401), curiosity (r = .208) perspective (r = .211), emotional intelligence (r = .213), humor (r = .221) and hope (r = .242).

Motivation to avoid is positively related (p <.05) to appreciation of beauty (r = .194) and practical intelligence (r = .200) and is negatively related (p <.05) to forgiveness (r = - .223).

Motivation to seek revenge is positively related (p <.05) to practical intelligence (r = .369) and negatively related (p <.05) to character strengths forgiveness (r = - .521), modesty (r = - .307), humor (r = .225), judgment (r =.219) and appreciation of beauty (r = .194), and negatively related (p <.05) to equity (r = - .212).

V. DISCUSSION

Objective 1: PIC program did not yield the expected results because it did not significantly increase the gratitude trend, the capacity to forgiveness and the degree of character strengths in the subject of this investigation.

Objective 2: Contrary to the hypothesis formulated approach, results showed that, after the program, university students obtained lower results than high school students in gratitude, transgression-related interpersonal motivations and character strengths.

A possible interpretation may be that university students are more realistic about their own knowledge and leads them to see themselves with fewer strengths than high school students. Therefore, it can be said that university students in our study were mentally younger than was expected according to their age. Other studies showed similar results, too (Booker & Dunsmore, 2015; Giménez, et al., 2012; Kılıç & Uzun, 2020).

Objective 3: It has been found relationship between the variable gratitude and many character strengths: perseverance, vitality, spirituality, sympathy, love, gratitude (character strength), curiosity, perspective, emotional intelligence, humor and hope; so that a greater gratitude, there is greater degree of these character strengths.

However, there is no statistically significant correlation between the variables gratitude and motivation to avoid and motivation to seek revenge.

Motivation to avoid is negatively related to character strength forgiveness and motivation to seek revenge was related to character strengths forgiveness and modesty. On the other hand, motivation to avoid was positively related to character strengths appreciation of beauty and practical intelligence, while motivation to seek revenge is related to character strengths practical intelligence, humor, judgment, and appreciation of beauty.

VI. CONCLUSION

For a proper interpretation of the data obtained in this investigation, it can be considered that life satisfaction does not depend on the personal characteristics (Buschor et al., 2013), and that it cannot be explained by sociodemographic variables: gender, age, socioeconomic or occupational status (Moreno et al., 2017; Risco, 2009; Rosales, 2017). However et al. (2017) have found that personality has a strong relationship with well-being and happiness in Spanish university students. And Chui & Wong (2016) provides results on

the differential effect of sex on the subjective well-being of adolescents, provides results on the differential effect of sex on the subjective well-being of adolescents in China, with greater differences among boys than girls.

Regarding the limitations of the study, firstly, the subjects of our study are a convenience sample. Future research should expand the source of the sample to subjects from universities and secondary schools with different characteristics. Regarding the length of the intervention, the sessions could be increased in order to enhance the effect of the program.

Finally, we underline some perspectives to be considered as a continuation of this research. It is necessary to keep working on this PIC program in several aspects. Concerning the activities, it is important to expand their number according to the theoretical PIC levels in order to reinforce the acquisition of skills sought through them.

It is also necessary to increase the number of sessions, and therefore the program intervention time. Moreover, it is known that the acquisition and attitudinal change is not easy or quick (Thacker et al., 2020), so it is believed that this factor is determinant on new implementations of the PIC program.

In the same way, to increase motivation, we think it is appropriate to work in self-regulated learning (Navarro, 2019; Torre, 2007), which involves implementing a process of planning, observation, controlled execution and reflection on the whole process. Self-regulation is a critical ingredient in achieving better academic results, commitment and involvement manifested in the learning process and motivation to learn, and it is related with intelligent behavior or successful intelligence as it is explained by Sternberg (2007) and has been implemented by Knight (2020).

Finally, another line of future research would be the implementation and study of the effect of the PIC program in other populations, for example, in children or the elderly. In the latter, studies have been implemented with satisfactory results (Cabaco, 2019; Franco, Barahona, et al., 2012). In elderly it can also be very interesting to work on the improvement of cognitive and emotional skills offered by the techniques called Life Review (Jeffers, et al., 2020; Serrano et al., 2011).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso, N., & Iriarte, C. (2005). *Programa Educativo de crecimiento Emocional y Moral: PECEMO.* Aljibe.

Barahona, M. N., Cabaco, A. S., & Urchaga, J. D. (2014). Positive Instructional Cognition: implementation of a pilot program with young Cubans. *International Journal of Developmental and Educational Psychology, 1*(3), 463-474. https://doi.org/10.17060/ijodaep.2014.n1.v3.524

Booker, J. A., & Dunsmore. J. C. (2015). Profiles of wisdom among emerging adults: Associations with empathy, gratitude, and forgiveness. *The Journal of Positive Psychology: Dedicated to furthering research and promoting good practice.* https://doi.org/10.1080/17439760.2015.1081970

Bruna, B., Fioravante, I., & Kreither, J. (2022). Capacidad de los estímulos musicales en la generación o modificación de estados emocionales: una revisión sistemática. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología, 17*, 1-10. https://doi.org/10.4067/s0718-50652022000100217

Bruning, R., Schraw, G., Norby, M., & Ronning, R. (2005). *Psicología cognitiva y de la instrucción.* Pearson Prentice-Hall.

Buschor, C., Proyer, R. T., & Ruch, W. (2013). Self- and peer-rated character strengths: How do they relate to satisfaction with life and orientations to happiness? *The Journal of Positive Psychology, 2,* 8, 116-127. https://doi.org/10.1080/17439760.2012.758305

Cabaco, A. S. (2009). *Positive instructional cognition: New challenges for Educational Psychology.* [Paper presented]. International Conference 'Psychology and Education: Practices, Training and Research'. Covilha, UBI, Portugal.

Cabaco, A. S. (2012). *Psicología Positiva e Inteligencia Emocional en un mundo en cambio.* [Paper presented]. XIX International Congress INFAD. Lisboa, Portugal.

Cabaco, A. S. (2019). *Los niveles de cognición instruccional: positiva programa de reminiscencia CIP-CETYS para optimizar el bienestar en adultos mayores* (guía de entrenamiento). CETYS Universidad. https://repositorio.cetys.mx/handle/60000/338

Cabaco, A. S., Risco, A., & Salvino, E. (2008). Desarrollo de competencias actitudinales en la educación superior: búsqueda de sentido vital y felicidad. *Naturaleza y Gracia, 55*(3), 697-721.

Carraturo, G., Pando-Naude, V., Costa, M., Vuust, P., Bonetti, L., & Brattico, E. (2025). The Major-Minor mode Dichotomy in Music Perception: A Systematic Review and Meta-Analysis on its Behavioural, Physiological, and Clinical Correlates. *Physics of Life Reviews, Physics of Life Review*s, 52, 80-106. https://doi.org/10.1016/j.plrev.2024.11.017

Chui, W.H., Wong, M.Y.H. (2016). Gender Differences in Happiness and Life Satisfaction Among Adolescents in Hong Kong: Relationships and Self-Concept. *Soc Indic Res* 125, 1035–1051 https://doi.org/10.1007/s11205-015-0867-z.

Cisternas, E. S., Vasquez-Caballero, C., Villaseca, A. M., Barrales, D. M., & Saavedra, C. N. (2024). Uso de la música instrumental en tonalidad mayor y menor como regulador del estado de ánimo en estudiantes universitarios. *Neuma (Talca)*, *2*, 119-142.

Connors, B. L., & Rende, R. (2018). Embodied Decision-Making Style: Below and Beyond Cognition. *Frontiers in Psychology. 9*, 1123. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01123

Damasio, A. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain.* Putnam Publishing.

Damasio, A. (2010). *Self comes to mind. Constructing the conscious brain.* Pantheon/Random House.

Damasio, A. (2018). *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*. Ediciones Destino.

Delors, J. (1996). *Learning: The Treasure within. Prospects for Education in the 21st Century.* UNESCO.

Franco, P., Barahona, M. N., Urchaga, J. D., & Cabaco, A. S. (2012, april). *Experiencia piloto de intervención instruccional positiva con personas mayores.* [Presentación de poster]. XIX International Congress INFAD, Lisboa, Portugal.

Frankl, V. E. (2006). *Man's Search for Meaning.* (1st edition, 1946). Beacon Press.

Gardner, H. (1999). *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century.* Basic Books.

Giménez, M., Hervás, G., & Vázquez, C. (2012, march). *Competencias socioemocionales en adolescentes: correlaciones con Bienestar y Clima Familiar*. [Presentación de poster]. I Congreso Nacional de Psicología Positiva, El Escorial, España.

Goleman, D., & Senge, P. M. (2016). *Triple focus.* Ediciones B.

Goleman, D. (1995). *Emotional intelligence.* Bantam Books.

Goleman, D. (2011). *The Brain and Emotional Intelligence: New Insights.* More Than Sound.

González-López, M. (2021). Meco: metodología competencial para el aprendizaje permanente y conectivismo. *RETOS XXI,* 5. https://doi.org/10.30827/retosxxi.v5i1.2610

Gutierrez de Blume, A. P., Schraw, G., Kuch, F., & Richmond, A. S. (2016). A two-process model of metacognitive monitoring: Evidence for general accuracy and error factors. *Learning and Instruction, 44,* 1-10. https://doi.org/10.1016/j.learninstruc.2016.02.006

Gutierrez de Blume, A. P., Schraw, G., Kuch, F., & Richmond, A. S. (2021). General Accuracy and General Error Factors in Metacognitive Monitoring and the Role of

Time on Task in Predicting Metacognitive Judgments. *CES Psicología, 14*(2). https://revistas.ces.edu.co/index.php/psicologia/issue/view/310

Holzberger, D., & Prestele, E. (2021). Teacher self-efficacy and self-reported cognitive activation and classroom management: A multilevel perspective on the role of school characteristics. *Learning and Instruction*, 76, 1-9. https://doi.org/10.1016/j.learninstruc.2021.101513

Iriarte, C., Alonso, N. y Sobrino, A. (2006). Relaciones entre desarrollo emocional y moral a tener en cuenta en el ámbito educativo: propuesta de un programa de intervención. *Revista de investigación Psicoeducativa, 4*(1), 43-64. https://doi.org/10.25115/ejrep.v4i8.1222

Jeffers, S. L., Hill, R., Krumholz, M. F., & Winston-Proctor, C. (2020). Themes of Gerotranscendence in Narrative Identity Within Structured Life Review. *Gero Psych, 33,* 77-84. https://doi.org/10.1024/1662-9647/a000235.

Keltner, D., Sauter, D., Tracy, J., & Cowen, A. (2019). Emotional Expression: Advances in Basic Emotion Theory. *Journal of Nonverbal Behavior, 43,* 133-160. https://doi.org/10.1007/s10919-019-00293-3

Kılıç, M., & Uzun, K. (2020). The Predictor Role of the Search for Meaning in Life in the Determination of High School Students' Lifelong Learning Tendencies. *International Journal of Psychology and Educational Studies, 7*(3), 89-100. https://dergipark.org.tr/en/pub/pes/issue/56971/802119

King, L. A. & Hicks, J. A. (2021). The Science of Meaning in Life. *Annual Review of Psychology, 72*(1), 561-584. https://doi.org/10.1146/annurev-psych-072420-122921

Kitchen, J. (2020). Studying the Self in Self-study: Self-knowledge as a Means Toward Relational Teacher Education. In O. Ergas & J.K. Ritter (Eds.) *Exploring Self Toward Expanding Teaching, Teacher Education and Practitioner Research* (pp. 91-104). Emerald Publishing Limited. https://doi.org/10.1108/S1479-368720200000034005

Knight, G. R. (2020). *An Intelligence-Based Approach to Evaluating Project Management Education: Applying Sternberg's Triarchic Model of Successful Intelligence to Explore Project Managers' Perceptions of their Education.* University of Hartford, ProQuest Dissertations Publishing.

Lambert, S. (2020). Emotional awareness amongst middle leadership. *Journal of Work-Applied Management, 12, 2,* 233-243. https://doi.org/10.1108/JWAM-02-2020-0009

Marinoff, L. (2000). *Plato, Not Prozac.* Harper Collins.

Marinoff, L. (2020a). *Therapy for the Sane: How Philosophy Can Change Your Life.* Waterside Productions.

Marinoff, L. (2020b). *The Middle Way: ABCs of Happiness in a World of extremes*. Waterside Productions.

Matarranz, M., Valle, J., & Manso, J. (2020). After 2020... Towards an European Education Area in 2025. *Spanish Journal of Comparative Education, 36,* 98-128. https://doi.org/10.5944/reec.36.2020.27040

McCullough, M. E., Emmons, R. A., & Tsang, J. (2002). The grateful disposition: A conceptual and empirical topography. *Journal of Personality & Soc. Psychology 82,* 112-127. https://doi.org/10.1037//0022-3514.82.1.112

McCullough, M. E., Rachal, K. C., Sandage, S. J., Worthington, E. L., Jr., Brown, S. W., & Hight, T. L. (1998). Interpersonal forgiving in close relationships: Theoretical elaboration and measurement. *Journal of Personality & Soc. Psychology, 75*(6), 1586-1603. https://doi.org/10.1037/0022-3514.75.6.1586

Moran, S., & Gardner, H. (2018). Hill, skill, and will: executive function from a multiple-intelligences perspective. In L. Meltzer (Ed.), *Executive function in education: From theory to practice* (pp. 25–56). The Guilford Press.

Moreno, M. V., Risco, A., & Barahona, M. N. (2017). The meaning of life in spanish university students. *Cuadernos de Psiquiatría y Psicoterapia del Niño y del Adolescente, 63,* 75-84.

Moreno, M. V., Risco, A., Cabaco, A. S., & Urchaga, J. D. (2010). Sentido de la vida: estudio empírico en estudiantes de educación secundaria. *Paideia, 48,* 95-116.

Mucci, R. J. (2024). *Avances en la Logoterapia y el Análisis Existencial: Aportes de Logoterapeutas del mundo. Diversidad en la Unidad de la Logoterapia de Viktor Emil Frankl*. Editorial Guadalupe.

Navarro, J. M. (2019). *Comienzo de los alumnos en la Universidad: autorregulación y primeros resultados.* En IN-RED 2019. V Congreso de Innovación Educativa y Docencia en Red. Editorial Universitat Politècnica de València. 962-971. https://doi.org/10.4995/INRED2019.2019.10464

OECD (2019). *OECD Skills Strategy 2019: Skills to Shape a Better Future.* OECD Publishing. https://doi.org/10.1787/9789264313835-en.

Oriola, S. & Gustems, J. (2021). Música y emoción, un binomio inseparable. *Revista Internacional de Educación Emocional y Bienestar*, 1(2), 11-24. https://doi.org/10.48102/rieeb.2021.1.2.11

Patel, J. B., & Marshal, A. (2020). A study of Emotional Intelligence of the secondary school students in relation to self regulation. *Mukt Shabd Journal, 9*(6), 7316-7323. https://doi.org/09.0014.MSJ.2020.V9I6.0086781.105249

Peterson, C., & Seligman, E. P. (2004). *Character strengths and virtues: a handbook and classification.* Oxford University Press y APA.

Rico-Gómez, M. L., & Ponce Gea, A. I. (2022). El docente del siglo XXI: perspectivas según el rol formativo y profesional. *Revista mexicana de investigación educativa*, *27*(92), 77-101.

Ricou, M., & Marina, S. (2020). Decision Making and Ethical Reasoning in Psychology. *Psychology in Russia: State of the Art, 13(1),* 2-10. https://doi.org/10.11621/pir.2020.0101

Risco, A. (2009). *Sentido de la vida: evolución e implicaciones para la educación superior* (Unpublished doctoral dissertation). Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.

Risco, A. (2020). Relacionalidad e identidad: comprender el sentido existencial como vocación al amor. *Apuntes de Bioética, 3*(2), 121-142. https://doi.org/10.35383/apuntes.v3i2.475

Rosales, A. M. (2017). *Self-efficacy and happiness in university students of the psychology career of a private university in Lima Sur* (Unpublished doctoral dissertation). Universidad Autónoma del Perú, Lima, Perú.

Salazar, E. M. (2021). *Programa antropológico frankliano para mejorar la percepción del sentido de vida en estudiantes de una institución educativa secundaria de Chiclayo-2020* (tesis de licenciatura, Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo). Repositorio Institucional. http://hdl.handle.net/20.500.12423/3288

Salvino, E. (2009). *Evidencias teóricas y empíricas entre la psicología positiva de Seligman y la psicología humanista-existencial de Frankl* (Unpublished doctoral dissertation). Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.

Sanz, R., Serrano, A., & González, A. (2020). La educación para la ciudadanía: una urgencia educativa para el siglo XXI, *Educação e Sociedade*, 41, e225347. https://doi.org/10.1590/ES.225347

Schnell, T. (2020). *The Psychology of Meaning in Life.* Routledge.

Seligman, M. E. P. (2002). *Authentic happiness.* Free Press.

Seligman, M. E. P. (2018). PERMA and the building blocks of well-being, *The Journal of Positive Psychology, 13,* 4*,* 333-345. https://doi.org/10.1080/17439760.2018.1437466

Seligman, M. E. P. (2019). Positive Psychology: A Personal History. *Annual Review of Clinical Psychology, 15,* 1-23. Retrieved from https://www.annualreviews.org/doi/full/10.1146/annurev-clinpsy-050718-095653

Serrano, J. P., Latorre, J. M., Ricarte, J. J., Rosab, L., Navarro, B., Aguilarab, M. J., & Nieto, M. (2011). *Reminiscencia y Revisión de Vida. Un Modelo conceptual para la Investigación y la Práctica*. [Archivo PDF] http://www.imsersomayores.csic.es/documentos/serrano-reminiscencia-01.pdf

Simone, D., & Hersh, L (2001). *Defining and Selecting Key Competencies.* Hogrefe & Huber Publishers.

Smith, R., Steklis, H.D., Steklis, N.G, Weihs, K.L., & Laneb, R.D. (2020). The evolution and development of the uniquely human capacity for emotional awareness: A synthesis of comparative anatomical, cognitive, neurocomputational, and evolutionary psychological perspectives. *Biological Psychology, 154.*https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2020.107925

Sternberg, R. J. (2007) Who are the bright children? The cultural context of being and acting intelligent. *Educational Researcher, 36*(3), 148-155. https://doi.org/10.3102/0013189X07299881

Thacker, I., Sinatra, G. M., Muis, K. R., Danielson, R. W., Pekrun, R., Winne, P. H., & Chevrier, M. (2020). Using persuasive refutation texts to prompt attitudinal and conceptual change. *Journal of Educational Psychology, 112*(6), 1085-1099. https://doi.org/10.1037/edu0000434

Torre, J. C. (2007, june). *University teaching and self-regulated learning.* [Paper presented]. European Meeting of university Professors: A new humanism for Europe, Rome, Italy.

Wilson, M. (2002). Six views of embodied cognition. *Psychonomic Bulletin and Review, 9*(4), 625–636. https://doi.org/10.3758/BF03196322

María Nieves Barahona Esteban
E.U.M. Fray Luis de León. Universidad Católica de Ávila
C/ Tirso de Molina, 44
47010 Valladolid (España)
https://orcid.org/0000-0002-2291-4597

Luz Mª Fernández-Mateos
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0003-2140-0890

José David Urchaga Litago
Facultad de Comunicación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 90-98
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0001-6624-070X

Antonio Sánchez Cabaco
Facultad de Psicología
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Compañía, 5
37002 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0001-9953-5619

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1185-1206, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1185

EL CINE COMO RECURSO DIDÁCTICO PARA EL DESARROLLO DE COMPETENCIAS ÉTICAS Y EMOCIONALES

CINEMA AS A DIDACTIC RESOURSE FOR THE DEVELOPMENT OF ETHICAL AND EMOTIONAL COMPETENCIES

JUAN PABLO HERNÁNDEZ-RAMOS
Universidad de Salamanca

Recibido: 20-09-2025 Aceptado: 12-11-2025

RESUMEN

Entre las competencias presentes en los planes de formación, la educación emocional, cimentada en unos principios éticos, se considera relevante para abordar los desafíos sociales. Este trabajo tiene la finalidad de analizar y valorar, desde la perspectiva de profesores y estudiantes, el desarrollo de una experiencia docente innovadora en la que, gracias al empleo del cine, se pretende establecer y consolidar unos principios éticos y valores adecuados para los futuros profesionales de la educación. Con un enfoque de investigación mixto convergente se desarrolla una investigación evaluativa con un diseño pre-experimental de un solo grupo. En el estudio participan 6 docentes y 278 estudiantes. Tras ver la película *La Ola* y completar una actividad de reflexión, los estudiantes valoraron la experiencia positivamente. Los resultados muestran que la ac-

tividad permitió desarrollar el pensamiento crítico, comprender mejor conceptos teóricos y aplicarlos a situaciones reales, así como emitir valoraciones personales. Se concluye subrayando la importancia de fundamentar la educación emocional de los profesionales de la educación en unos correctos valores, de cara tanto a su actividad personal como profesional.

Palabras clave: valores; educación superior; formación de profesorado; educación emocional; cine

ABSTRACT

Among the competencies present in training curricula, emotional education, grounded in ethical principles, is considered relevant for addressing social challenges. This work aims to analyze and assess, from the perspective of teachers and students, the development of an innovative teaching experience in which, through the use of cinema, the goal is to establish and consolidate appropriate ethical principles and values for future education professionals. A convergent mixed-methods approach was used to develop an evaluative study with a single-group pre-experimental design. The study involved 6 teachers and 278 students. After watching the film, *The Wave* and completing a reflection activity, the students rated the experience positively. The results show that the activity allowed for the development of critical thinking, a better understanding of theoretical concepts, their application to real-life situations, and the expression of personal opinions. The paper concludes by emphasizing the importance of grounding the emotional education of education professionals in correct values, for both their personal and professional lives.

Keywords: values; Higher Education; Teacher Training; Emotional Education; cinema

I. INTRODUCCIÓN

En consonancia con el Objetivo 4 de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas, que se centra en la promoción de una educación de calidad para todos, es crucial abordar el desafío actual que enfrenta la educación superior: mejorar la disposición de la enseñanza (Martín-Párraga et al., 2024).

Para lograr una verdadera educación superior de calidad, es fundamental el desarrollo profesional de los docentes, la actualización de los planes de estudio para adaptarse a las demandas de la sociedad y, especialmente, el desarrollo de la competencia digital docente y la educación emocional. En el actual mercado

laboral del sector educativo, se demanda un perfil profesional que combine, entre otras cuestiones, habilidades pedagógicas con destreza tecnológica (Verver-Bastarrachea et al., 2025).

Los profesionales deben ser expertos en el diseño y gestión de experiencias de aprendizaje en línea y presenciales, dominando plataformas digitales, herramientas de colaboración y el uso de analítica de datos para personalizar la enseñanza. Considerando que el profesional de la educación debe asumir un rol de apoyo en los procesos de aprendizaje, es fundamental que posea una alta inteligencia emocional que le permita incentivar el pensamiento crítico, la creatividad y la capacidad de resolución de problemas de sus estudiantes (Verver-Bastarrachea et al., 2025). Asimismo, la capacidad de adaptación a los cambios y la resiliencia, junto a unos valores éticos y sociales adecuados se establecen como unos principios fundamentales a tener en consideración en todo proceso formativo destinado a futuros profesionales de la educación, independientemente de su ámbito de actuación.

Una mayor comprensión del comportamiento humano ha permitido reconocer en el ámbito universitario el respaldo gradual y progresivo que recibe la educación emocional y social por parte de organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) o la Organización Mundial de la Salud (OMS). En concordancia con este hecho, infinidad de autores (Bisquerra & Pérez-Escoda, 2014; Bracamontes-Ceballos et al., 2025; Cedeño-Tuarez et al., 2022; León-Quinapallo et al., 2021; Pacheco-Salazar, 2017; Xi & Yang, 2016) defienden que la integración de la educación emocional en el proceso educativo mejora la calidad de la enseñanza y el aprendizaje al potenciar el trabajo en equipo, el liderazgo, la comunicación, las relaciones interpersonales y la vida laboral de docentes y discentes.

La interacción pedagógica en la educación superior es fundamental, ya que integra las dimensiones cognitivas, emocionales y afectivas entre docentes y estudiantes para fomentar el éxito académico y el bienestar personal (León-Quinapallo et al., 2021; Pacheco-Salazar, 2017). Esto cobra especial relevancia en la formación del profesorado, donde los futuros educadores, además de formarse, también están construyendo y fortaleciendo su identidad personal y profesional (Hernández-Ramos et al., 2021).

En este artículo se presenta una experiencia pedagógica fundamentada y basada en un proyecto de innovación (Hernández-Ramos & Del Moral Marcos, 2024) que utiliza el cine como herramienta didáctica para fortalecer la dimen-

sión ética y axiológica en la formación de futuros docentes, pedagogos y educadores sociales. Lejos de ser un mero recurso audiovisual, como quedará expuesto a lo largo del texto, el cine es considerado un lenguaje artístico que, a través de su narrativa, imagen y sonido, ofrece un poderoso recurso didáctico (Losada et al., 2022). La actividad formativa, desarrollada en el marco de la asignatura de Metodología de Investigación en Educación (MIE), se centra en la consolidación de un marco ético sólido como paso previo a la integración de la educación emocional en materias posteriores, asegurando de esta manera, que las competencias emocionales no se desarrollen de forma aislada, sino que estén intrínsecamente vinculadas a un comportamiento ético y socialmente responsable.

En definitiva, este trabajo propone un modelo replicable para la formación del profesional de la educación del mañana (maestros, pedagogos y educadores sociales) que busca un desarrollo integral. Al vincular el lenguaje cinematográfico con objetivos académicos de alto nivel, se ofrece una vía para cultivar no solo educadores competentes, sino también ciudadanos íntegros y comprometidos socialmente. Específicamente, se pretende responder a las siguientes cuestiones de investigación:

CI1: ¿Cómo valoran los estudiantes el empleo del cine como recurso educativo para la adquisición y desarrollo de valores y cuestiones éticas?

CI2: ¿Influyen factores como la titulación del estudiante o el lugar de visionado de la película, a la hora de valorar el cine como recurso educativo con dicha finalidad?

CI3: ¿Cuál es la percepción del profesorado de las asignaturas de MIE sobre el empleo del cine como recurso educativo en el desarrollo de la competencia investigadora?

II. ÉTICA, VALORES Y EDUCACIÓN EMOCIONAL

La educación emocional mejora el desempeño cognitivo y afectivo de los miembros de una institución educativa, a la vez que fortalece la creación de entornos de enseñanza-aprendizaje idóneos (Bracamontes-Ceballos et al., 2025). No obstante, la educación emocional no se limita a reconocer y gestionar las emociones (Bisquerra & Pérez-Escoda, 2014; Torrijos et al., 2016), sino a capacitar a las personas para que actúen de forma constructiva y responsable en la sociedad; y es aquí, donde la ética y los valores se vuelven indispensables.

La educación emocional sin un anclaje en la ética y los valores corre el riesgo de ser una herramienta vacía, centrada únicamente en el autoconocimiento sin una orientación hacia el bienestar de los demás. La justicia, la honestidad y el respeto, deben establecer como base sobre la cual las personas estructuren sus acciones y decisiones diarias tanto en cuestiones personales como profesionales. Un proceso de formación para futuros profesionales de la educación que equilibre la ética, los valores y las competencias emocionales promueve su desarrollo emocional y la consolidación de su responsabilidad social.

Con respecto al desarrollo personal, la educación emocional te capacita para identificar sentimientos como la ira o la frustración, pero la ética te permite decidir cómo responder a esos sentimientos de una manera que no dañe a otros. Por ejemplo, entender la ira es un componente de la inteligencia emocional, pero la decisión de no responder con violencia es un acto ético. Los valores, como el respeto y la empatía, actúan como un compás moral que dirige nuestras acciones. Asimismo, una persona con alta inteligencia emocional podría ser capaz de leer las emociones de los demás y, sin un marco ético adecuado, podría emplear esta habilidad para para la manipulación o el beneficio personal, en lugar de para construir relaciones saludables y positivas. La ética y los valores, desarrollados conjuntamente, proporcionan una brújula moral que asegura que la educación emocional se utilice para el bienestar colectivo, y no solo individual.

Desde la perspectiva del desarrollo de la responsabilidad social: La ética proporciona un conjunto de principios y valores fundamentales que sirven como guía para el comportamiento humano en diversos ámbitos de la vida (Espinoza y Calva 2020; Fernández-Díaz y Sánchez-Giner 2023); que, en concordancia con una educación emocional adecuada, permiten al profesional de la educación, pasar de la comprensión pasiva a la acción proactiva. Por ejemplo, para que la empatía, considerada como elemento principal de la educación emocional, sea efectiva, debe estar arraigada en valores como la compasión y la justicia. Entender el dolor de otra persona es una cosa, pero sentir la responsabilidad de actuar para aliviarlo o evitar causarlo, habilidades necesarias para un profesional de la educación, es otra muy distinta.

III. CINE EN LA ENSEÑANZA UNIVERSITARIA

El cine está considerado como uno de los mayores acontecimientos culturales del siglo XX al tener la habilidad de calar en la experiencia perceptiva de las personas, influyendo en sus emociones, valores y comportamientos (Fernández

Rodicio, 2014; Lavado, 2020; Rueb et al., 2024). En palabras de Alonso y Pereira-Domínguez (2000): "representa un instrumento insustituible para acercarnos a la fantasía y a la imaginación, a la ilusión y el ensueño, a la simbología y a la misma realidad" (p. 128).

Los avances históricos y el desarrollo del cine como una forma de arte e industria proporcionan sólidos fundamentos para considerar el cine como un recurso pedagógico válido, adaptado a las demandas de nuestra época. Infinidad de autores destacan el potencial del cine como herramienta didáctica al fomentar la reflexión, consolidar el conocimiento, fomentar actitudes y desarrollar valores (Fernández Rodicio 2014; Monsalve y Ruiz-Romero 2021; Rueb et al. 2024; Hernández-Ramos y Del Moral Marcos 2024). Todo ello, sin olvidar que no deja de ser una importante fuente de información (Torres-Outón, 2018).

Fernández-Rodicio (2014) considera que el potencial del cine reside en que actúa a tres niveles: (I) en la percepción: vista y oído; (II) en el lenguaje asociado a dichas percepciones: imagen y sonido; y (III) mediante la transmisión de conocimientos, emociones y valores mediante la combinación de encuadres, luces, movimientos, escenarios, música, etc. Por ello, a día de hoy, hablar del cine como un recurso educativo no es ninguna novedad.

En el ámbito universitario existen antecedentes concretos en Medicina (Lavado, 2020; Rueb et al., 2024), en Biología (Farré & Pérez, 2011), en Ciencias Exactas (Moratal et al., 2010), en la enseñanza de idiomas (Boussif & Auñón, 2021) y en Ciencias de la Educación (Hernández-Ramos & Del Moral Marcos, 2024; Ortega-Carrillo & Pérez-García, 2013); concluyendo todos ellos con valoraciones positivas. Además, se ha confirmado que el cine puede emplearse para eliminar estereotipos y transmitir principios, como la libertad, la igualdad, y el respeto a la diversidad (Calvo-Iglesias & Verdejo, 2019; Carrión & Roblizo, 2015; Morales Romo et al., 2023) favorecer la construcción de la identidad personal y social, así como fomentar destrezas, habilidades personales e intrapersonales y capacitar para la resolución efectiva de conflictos (Sánchez-Torres et al., 2019; Torres-Outón, 2018).

Desde una perspectiva más ambiciosa, ciertos autores consideran que se pueden llegar a desarrollar incluso habilidades cognitivas de nivel superior, aquellas que implican un procesamiento mental más complejo y profundo, como el pensamiento crítico (Hernández-Díaz et al., 2020; Monsalve & Ruiz-Romero, 2021) o el pensamiento reflexivo (Martínez Salanova, 1998; Rueb et al., 2024).

Sin ninguna duda, el cine, en su calidad de lenguaje artístico y medio universal, se ha consolidado como un recurso didáctico de extraordinaria versatilidad, empleado en un amplio espectro de disciplinas académicas. Su potencial

educativo va más allá de la mera transmisión de contenidos concretos, extendiéndose al desarrollo de habilidades de orden superior. Esta dualidad lo convierte en una herramienta fundamental para la formación integral en diversos campos del conocimiento y desarrollar experiencias docentes educativas como la que se recoge en este estudio.

IV. METODOLOGÍA

Se plantea una investigación evaluativa bajo un enfoque de investigación mixto de tipo convergente (Guetterman et al., 2015) en el que se pretende explicar el fenómeno de estudio mediante el análisis complementario de datos cuantitativos y cualitativos. Dado que la finalidad es valorar el efecto del empleo del cine en el desarrollo de cuestiones éticas en un único grupo de estudiantes, se establece un diseño de investigación pre-experimental de un sólo grupo.

Considerando como tratamiento del estudio la realización de la actividad práctica que conlleva el visionado de la película *La Ola* (de forma presencial en la facultad en un acto común para todos los estudiantes o en casa), la lectura de un texto breve de apoyo y la respuesta de las preguntas planteadas:

- ¿Consideras que en la investigación recogida en la película *La Ola* (*Die Welle*, 2008; Dennis Gansel) se vulneran los límites éticos en investigación? ¿en qué momento? ¿por qué?
- Imagina que quisieras realizar un estudio similar al recogido en la película *La Ola*, ¿crees que se podría realizar el estudio sin vulnerar los límites éticos? En caso afirmativo: ¿cómo lo harías? En caso negativo ¿por qué no se puede?
- ¿Por qué es importante respetar los límites éticos en investigación educativa?

La población de estudio de la parte cuantitativa quedó establecida por los 278 estudiantes de primero de grado de la Facultad de Educación de la Universidad de Salamanca matriculados en la asignatura de MIE; y la muestra se concreta en los 224 discentes que participaron en la experiencia innovadora y realizaron la actividad de cara a la primera convocatoria de evaluación. Como queda recogido en la Tabla 1, en la muestra se pueden encontrar estudiantes de las cuatro titulaciones de Grado ofertadas en la Facultad de Educación de la Universidad de Salamanca, destacando un mayor porcentaje de estudiantes del Grado en Educación Primaria, donde participan en la experiencia tanto los estudiantes del grupo de mañana como de tarde.

Tabla 1. *Distribución de los estudiantes por titulación*

	Frecuencia	**Porcentaje**
Educación Infantil	31	13.84%
Educación Primaria*	93	41.52%
Educación Social	57	25.44%
Pedagogía	43	19.20%
Total	**224**	**100%**

**grupo de mañana + grupo de tarde*

En lo referente a los participantes en la fase cualitativa, respondieron la entrevista breve los cinco docentes responsables de la docencia en cada uno de los grupos implicados en la experiencia innovadora.

Como instrumentos de recogida de información se utilizaron el cuestionario para conocer las valoraciones de los estudiantes y la entrevista breve para conocer la percepción del profesorado.

En el cuestionario, se incluyeron 13 ítems (10 específicos + 3 de valoración general) con escala de respuesta tipo Likert con 5 niveles de respuesta [totalmente en desacuerdo (1), en desacuerdo (2), indiferente (3), de acuerdo (4) y totalmente de acuerdo (5)]. Todas las cuestiones tienen la finalidad de valorar el nivel de desarrollo autopercibido gracias al efecto del tratamiento implementado y se extraen de una escala de autoeficacia diseñada y validada en estudios previos (Martínez-Abad & Hernández-Ramos, 2017). Tras el análisis de la fiabilidad del instrumento mediante el coeficiente Alpha de Cronbach se obtienen unos valores que se pueden considerar como buenos (α=.846; n=13). Cabe destacar que, aunque el análisis de resultados se realiza de forma individual, se aporta el indicador de fiabilidad de cara a posibles estudios posteriores en que se pueda emplear como dimensión.

La entrevista, empleada para recoger la percepción de los docentes, consta de 4 preguntas, destacando la última de ellas por su carácter más genérico, frente a las 3 primeras más concretas:

1. ¿Crees que los estudiantes han razonado y reflexionado adecuadamente durante la actividad?
2. ¿Cuál consideras qué es la fortaleza principal de la innovación docente desarrollada?
3. ¿Consideras adecuado mantener la actividad propuesta? ¿en caso afirmativo, cómo crees que podría mejorar?
4. Si lo deseas, puedes realizar una valoración general del proyecto.

Los datos obtenidos se procesaron con Microsoft Excel y con el software libre JASP para el estudio cuantitativo. Aunque la recogida de datos, a través de la plataforma de la universidad junto a la actividad, implica la posesión de los datos de identificación de los participantes, esta información fue eliminada y se procesaron de forma anónima.

De cara a dar respuesta a la primera de las cuestiones se emplearon técnicas de análisis descriptivo, calculando la media y la desviación típica en todos los ítems de la escala. Para complementar estos datos, se utilizaron los porcentajes de respuesta en cada una de las cinco opciones.

Para dar respuesta a la segunda de las cuestiones de investigación, se complementó el análisis descriptivo con el inferencial. Dada la naturaleza de los datos proveniente de una escala Likert, así como el tamaño de los grupos, se empleó como técnica de contraste de hipótesis la prueba H de Kruskal-Wallis; estableciendo como variables dependientes las valoraciones realizadas por los estudiantes y como variable independiente la titulación del estudiante. El nivel de significación se fijó en un 5% y el tamaño del efecto se valoró con el estadístico Eta Cuadrado ($\eta 2$).

Asimismo, para dar respuesta a la tercera de las cuestiones, se recurrió al análisis de datos cualitativo. Dado que la entrevista es breve y que la respuesta a cada una de las cuestiones se puede asociar con una categoría de estudio (finalidad educativa, fortaleza, consolidación y valoración-global), se realizó el análisis individualmente considerando cada pregunta, una categoría de análisis. Posteriormente, durante la discusión de resultados, con la finalidad de analizar los resultados de forma más precisa, se procedió a realizar la triangulación de los datos.

Dado que la experiencia innovadora evaluada en el presente estudio se enmarca dentro de una convocatoria oficial de la Universidad de Salamanca, además de seguir los estándares y principios éticos establecidos por la *British Educational Research Association* (BERA, 2018) se tuvieron en consideración las orientaciones del comité de ética de la propia universidad.

V. RESULTADOS

En base a la consecución de la finalidad del estudio dando respuesta a las tres cuestiones de investigación planteadas de la forma más clara posible, los resultados se exponen en dos apartados diferenciados. En un primer momento

se muestra la valoración realizada por los estudiantes de forma específica, generalizada y diferenciada por titulación, dando con ello respuesta a CI1 y CI2. Posteriormente, para dar respuesta a la CI3, se recogen las valoraciones de los docentes.

1. VALORACIÓN DE LOS ESTUDIANTES

La percepción de los estudiantes a la hora de valorar el empleo del cine como estrategia didáctica para la adquisición y desarrollo de valores y cuestiones éticas, queda recogida en la Tabla 2, donde los discentes indican en qué medida consideran que, el visionado de la película seleccionada y la realización de la actividad propuesta, les ha ayudado a desarrollar las diferentes habilidades.

A nivel general, se puede considerar que las valoraciones son buenas, encontrándonos con cuatro cuestiones donde podemos considerar el grado de acuerdo como alto (Media>4), dos con un grado de acuerdo aceptable (3,5<Media<3,99), cuatro con valores cercanos a la indiferencia (2,5<Media<3,49) y ninguno en desacuerdo o en desacuerdo alto.

Si nos centramos en los ítems donde el grado de acuerdo se puede considerar alto, el ítem 8 obtiene la media más alta (4,30) y es el único en donde la opción de respuesta más escogida es totalmente de acuerdo, destacando que el cine como recurso educativo ha permitido a los estudiantes emitir valoraciones personales sobre los temas tratados. Más concordante con los objetivos específicos de la innovación docente, los estudiantes manifiestan un nivel de acuerdo alto a la hora de valorar el empleo del cine para analizar y reflexionar sobre cuestiones éticas ($Media_{ítem6}$ =4,24); desarrollar el pensamiento crítico alrededor de cuestiones éticas ($Media_{ítem1}$ =4,21); y comprender de los conceptos e ideas básicas de la asignatura sobre cuestiones éticas ($Media_{ítem5}$ =4,15).

Con un nivel de aceptación alto, pero menos extremo, los estudiantes consideran que la experiencia innovadora les ha permitido generalizar los contenidos teóricos a situaciones reales ($Media_{ítem3}$ =3,97) y elaborar síntesis personales sobre aspectos éticos en investigación ($Media_{ítem2}$ =3,93).

Tabla 2. *Valoración del cine como recurso educativo*

	Media	**DT**	1 (%)	2 (%)	3 (%)	4 (%)	5 (%)
1. El visionado de la película me ha permitido desarrollar mi pensamiento crítico alrededor de cuestiones éticas.	**4,21**	**0,73**	0,89	1,34	8,93	53,57	35,27
2. El visionado de la película me ha ayudado en la elaboración de síntesis personales sobre aspectos éticos en investigación	**3,93**	**0,86**	0,89	1,34	8,93	53,57	35,27
3. El visionado de la película me ha permitido generalizar los contenidos teóricos a situaciones reales.	**3,97**	**0,83**	0,00	4,51	22,52	44,60	28,38
4. El visionado de la película me ha ayudado a resolver problemas prácticos.	**3,28**	**0,95**	3,67	14,68	41,74	30,28	9,63
5. El visionado de la película ha facilitado la comprensión de los conceptos e ideas básicas de la asignatura sobre cuestiones éticas.	**4,15**	**0,74**	0,00	2,68	12,95	50,89	33,48
6. El visionado de la película me ha facilitado el análisis y la reflexión sobre cuestiones éticas.	**4,24**	**0,70**	0,00	0,89	12,50	48,66	37,95
7. El visionado de la película ha facilitado la memorización de ciertos contenidos de la asignatura.	**3,10**	**1,08**	8,48	20,54	32,14	30,36	8,48
8. El empleo del cine como recurso educativo me ha permitido emitir valoraciones personales sobre los temas tratados.	**4,30**	**0,85**	0,90	2,69	11,66	35,43	49,33

9. El visionado de la película ha permitido autoevaluar mi aprendizaje en la asignatura.	**3,37**	**1,05**	4,05	14,87	33,78	35,59	11,71
10. El visionado de la película me ha facilitado la organización del estudio.	**2,73**	**0,73**	14,03	26,24	38,01	15,84	5,88

Sin embargo, no todas las valoraciones son positivas y en cuatro cuestiones las valoraciones se pueden considerar como indiferentes, especialmente a la hora de valorar el efecto de la actividad en la organización del estudio, donde nos encontramos la única media inferior a tres ($Media_{ítem10}$ =2,73). Memorizar los contenidos de la asignatura ($Media_{ítem7}$ =3,10); resolver problemas prácticos ($Media_{ítem4}$ =3,28) y autoevaluar el proceso de aprendizaje ($Media_{ítem9}$ =3,37) son los otros indicadores en donde los estudiantes consideran que la experiencia innovadora no tiene beneficio formativo o, de existir, es moderado.

De cara a realizar una valoración global de la actividad, se elabora la Tabla 3 que recoge las respuestas de los estudiantes a las tres cuestiones de valoración general (ítems del 11 al 13) y la Figura 1 la distribución de las puntuaciones. En la primera de las cuestiones, la media de las valoraciones es 4,53 y el 91,52% de los sujetos manifiesta que en caso de volver a cursar la asignatura le gustaría que se mantuviera la actividad. Percepciones que se pueden clasificar como muy buenas, dado que solamente 2,24% de los estudiantes se muestra en contra y el 6,25% indiferente. Esta valoración, como se analiza a continuación está condicionada por el lugar de visionado de la película.

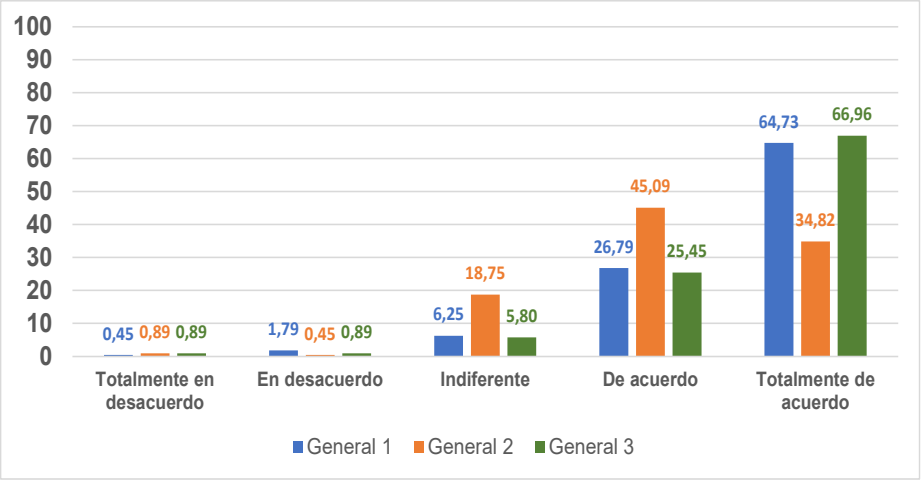
Tabla 3. *Valoración general de la experiencia innovadora*

	Media	**DT**	N
General 1. Si volviera a cursar la asignatura, me gustaría que se mantuviera el empleo del cine como recurso educativo para tratar las cuestiones éticas de la investigación.	4,53	0,73	224
General 2. Gracias al empleo del cine, el profesor ha conseguido mejora el proceso de enseñanza-aprendizaje de la asignatura.	4,16	0,79	224
General 3. En el futuro profesional me gustaría emplear el cine como recurso educativo	4,57	0,72	224

La segunda de las cuestiones generales se centra en analizar si los estudiantes consideran que la incorporación del cine a la asignatura ha mejorado el proceso de enseñanza-aprendizaje. En esta ocasión, las valoraciones realizadas se pueden considerar como buenas, dado que la media es 4,16 y el 79,91% expresa una opinión favorable, pero no tan extremas, dado que son más los estudiantes que manifiestan la opción de acuerdo (45,09%) que totalmente de acuerdo (34,82%); y aunque las opiniones en contra son residuales (1,34%), el 18,75% se manifiesta indiferente.

Para concluir las valoraciones generales, en la tercera de las cuestiones globales, centrada en la construcción de la identidad profesional, se encuentran nuevamente resultados que se pueden considerar como muy buenos: la media es de 4,57, el 91,52% responde favorablemente con mayoría de la opción más alta y los estudiantes indiferentes (5,8%) o que opinan en contra (1,78%) son muy pocos.

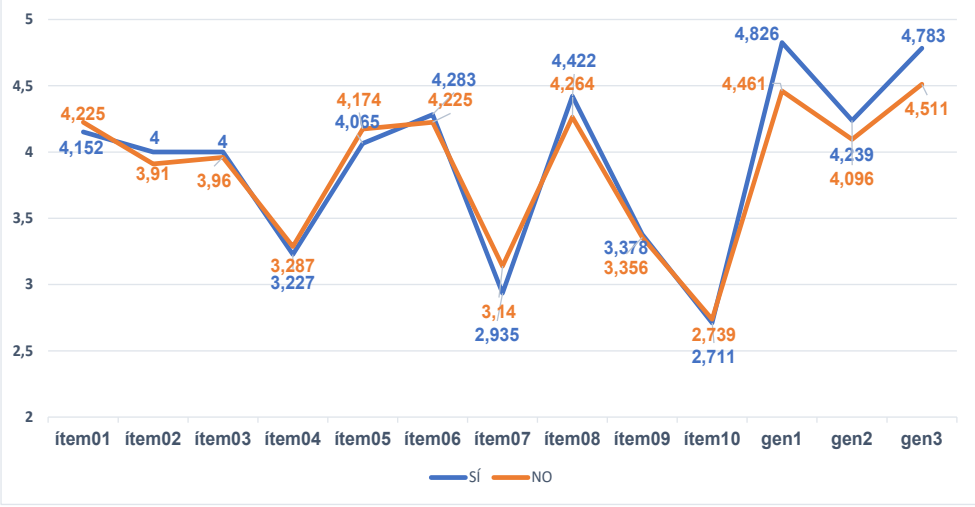
Figura 1. *Distribución de las valoraciones generales.*



Como se ha comentado con anterioridad, a la hora de planificar el visionado de la película en cuestión, se plantea a los estudiantes la posibilidad de ver la película en su casa o de acudir a una proyección común para todos los estudiantes en el salón de actos de la Facultad. Analizando el posible efecto de haber acudido o no al visionado colectivo en las valoraciones de la actividad se elabora la Figura 2 y se comparan las puntuaciones mediante la prueba U de Mann-Whitney. Como se puede observar en la citada representación, las valoraciones

son similares en todos los indicadores, remarcando una valoración más positiva en las cuestiones de valoración general de los estudiantes que acudieron a la actividad colectiva. No obstante, sólo se encuentran diferencias significativas con un tamaño de efecto bajo (W=3097; p=.003*; Rbp=.095) a la hora de valorar la primera de las cuestiones globales: Si volviera a cursar la asignatura, me gustaría que se mantuviera el empleo del cine como recurso educativo para tratar las cuestiones éticas de la investigación, donde a pesar de encontrarnos con puntuaciones muy altas, los estudiantes que asistieron al visionado colectivo se muestran más partidarios de mantener la actividad que los que realizaron el visionado de forma independiente ($Media_{SÍ}$ =4,83; $Media_{NO}$=4,46).

Figura 2. *Valoraciones en función del lugar de visionado de la película*



De cara a dar respuesta a la segunda de las cuestiones de investigación centrada en analizar el posible efecto de la titulación de los estudiantes en la valoración de la experiencia innovadora, se ha elaborado la Tabla 4 que recoge los resultados obtenidos tras la realización de la prueba de Kruskal-Wallis. Como se puede observar en el cuadro, las pequeñas diferencias existentes no se pueden considerar significativas y se entiende que la titulación del estudiante no influye en las valoraciones realizadas.

Tabla 4. *Estadísticos descriptivos en función de la titulación y prueba de Kruskal-Wallis*

	Ed. Infantil		Ed. Primaria		Ed. Social		Pedagogía		Kruskal-Wallis		
	Media	DT	Media	DT	Media	DT	Media	DT	H	p	η^2
Ítem01	4,45	0,68	4,16	0,74	4,16	0,74	4,33	0,57	6,695	,082	,031
Ítem02	4,06	0,73	3,86	0,82	3,84	0,96	4,09	0,87	3,438	,329	,016
Ítem03	3,97	0,89	3,04	0,81	3,86	0,81	3,95	0,88	2,067	,559	,008
Ítem04	3,37	0,72	3,32	0,97	3,14	1,11	3,29	0,84	1,035	,793	,007
Ítem05	4,32	0,60	4,12	0,75	4,08	0,87	4,18	0,62	1,596	,667	,011
Ítem06	4,48	0,51	4,16	0,71	4,16	0,77	4,32	0,64	5,486	,139	,029
Ítem07	3,29	0,94	3,07	1,09	2,96	1,27	3,19	0,90	1,911	,591	,010
Ítem08	4,32	0,70	4,35	0,77	4,16	1,08	4,35	0,72	0,426	,935	,009
Ítem09	3,60	0,85	3,46	0,89	3,02	1,15	3,44	1,03	7,272	,064	,043
Ítem10	2,93	0,91	2,65	1,11	2,67	1,18	2,86	0,96	2,738	,489	,011
Gen1	4,45	0,67	4,51	0,77	4,49	0,83	4,72	0,50	3,457	,326	,013
Gen2	4,03	0,88	4,07	0,88	4,25	0,74	4,16	0,53	1,685	,640	,011
Gen3	4,48	0,63	4,66	0,62	4,53	0,84	4,49	0,83	3,138	,371	,011

2. VALORACIÓN DE LOS PROFESORES

Al ser los principales agentes implicados, de cara a realizar una valoración conjunta, es necesario conocer la opinión del profesorado. La retroalimentación de los docentes proporciona una visión invaluable sobre la viabilidad y pertinencia de la propuesta en el contexto real del aula, revelando desafíos prácticos y aciertos metodológicos que los datos puramente cuantitativos podrían pasar por alto. Su conocimiento de la dinámica de la clase, las reacciones de los estudiantes y los factores cualitativos que influyen en el proceso de enseñanza-aprendizaje es crucial para realizar un correcto análisis.

La primera cuestión a considerar se centra en analizar si consideran que se han conseguido los objetivos. Ante la pregunta ¿Crees que los estudiantes han

razonado y reflexionado adecuadamente durante la actividad? Todos los profesores manifiestan que, aunque han detectado diferentes niveles de reflexión, la actividad ha fomentado el razonamiento y la reflexión. En palabras del docente 1: "hay de todo, pero sí que es verdad que algunos estudiantes han razonado y reflexionado con profundidad, han desarrollado un razonamiento profundo gracias al visionado de la película". Ante esta reflexión, el docente 3 añade que la reflexión se produce no solo con la actividad, sino también durante el propio visionado de la película: "durante el visionado de la propia película, ya está dándoles un espacio para la reflexión; Una hora y media, dos horas, en la que ya mientras están viendo la película están pensando sobre ética e investigación. Luego ya lo hacen explícito cuando hacen la actividad, pero la reflexión está ahí". En concordancia con estás valoraciones, pero teniendo en cuenta la magnitud de la actividad se encuentra la valoración del docente 5: "se puede decir que parcialmente se ha logrado el objetivo del proyecto al fomentar la reflexión, la crítica y la ética en los estudiantes, aunque el desarrollo completo del pensamiento crítico puede considerarse parcial".

En la segunda de las cuestiones, se pregunta a los profesores sobre la fortaleza de la innovación docente, destacando todos ellos la sencillez de la innovación, en palabras del docente 5: "con muy poco, hemos conseguido mucho". Asimismo, los profesores consideran relevante, en concordancia con las valoraciones previas de los estudiantes, el hecho de que se genere una actividad colectiva para todas las titulaciones de grado de la facultad: "hacerlo todos juntos en un salón de actos, que vean que somos todas las asignaturas las que lo trabajamos de la misma forma, independientemente al grado, creo que es quizá el aspecto más fuerte que tiene" considera el docente 4. De forma complementaria, el docente 1 destaca el acercamiento de las competencias investigadoras a la realidad: "los estudiantes muchas veces cuando les hablamos de cuestiones específicas de metodología, como puede ser la ética de la investigación, ni siquiera son capaces de concretar en qué se traduce eso, porque es una cuestión demasiado abstracta".

Teniendo en cuenta que uno de los principales indicadores que se pueden considerar a la hora de evaluar una innovación docente es la decisión o no de mantenerla, se cuestiona a los profesores sobre esa posibilidad, planteando la posibilidad de introducir algún pequeño cambio. La respuesta es unánime, a la hora de mantener la actividad: "yo mantendría la actividad propuesta y pues no sé cómo mejorarla sin que deje de ser tan sencilla" considera el docente 1. Sobre las modificaciones, aunque la idea general es la de no realizar ningún cambio, el docente 5 encuentra un aspecto a mejorar: "Estoy de acuerdo en que se podría

mantener la actividad y mejorarla puliendo las preguntas para incentivar y orientar una reflexión más profunda, especialmente teniendo en cuenta que son estudiantes de primer año y pueden necesitar más apoyo en ese aspecto". En concordancia con la posibilidad de mejorar la entrega de los estudiantes, el docente 3 entiende que se podía solicitar la reflexión de otra manera: "podríamos dejarles a lo mejor un poquito más abierto en cómo construyen o cómo reflejan el decálogo de lo que es ética en investigación".

De cara a valorar el proyecto, como se puede anticipar en base a las preguntas previas, las respuestas se pueden considerar como muy positivas; en palabras del docente 1: "no diría excelente, todo es mejorable, pero sí muy buena experiencia".

V. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

La universidad, como institución de enseñanza superior, debe mantener unos principios fundamentales que le permitan formar, investigar y transmitir conocimientos de manera completa y ética. Autores como Xi y Yang (2016) consideran que la principal medida y medio para mejorar la calidad y la eficiencia de la enseñanza en educación es combinar la cognición, la emoción y la educación; hecho que, como ha quedado demostrado en base a la opinión de profesores y estudiantes, se puede conseguir gracias al empleo del cine en la docencia. Experiencias docentes como la presentada y analizada en el presente estudio muestran como, empleando un lenguaje artístico tan conocido como el cine, se pueden desarrollar cuestiones éticas y valores, que encaminen el desarrollo posterior de una educación emocional acorde a sus necesidades personales y profesionales en el campo de la educación, independientemente de su especialidad.

Desarrollo profesional, educación emocional y valores, son tres aspectos que deben compaginarse en la formación inicial del profesional de la educación, para poder hablar de una educación superior de calidad. Coincidido con estudios previos como los de Cambra y colaboradores (2018) o Paz-Maldonado (2018) se concluye la necesidad de los principios éticos generales en los diferentes ámbitos y profesiones: las éticas aplicadas buscan promover la reflexión ética y la toma de decisiones moralmente informadas en situaciones complejas. De este modo, se garantiza que las acciones humanas estén alineadas con valores éticos fundamentales y se contribuye a la construcción de una sociedad más justa, equitativa y responsable. Asimismo, a nivel personal, conectar las emociones con los valores personales ayuda a las personas a vivir de forma más auténtica y con propósito. Cuando nuestras acciones emocionales están alineadas con valores

como la honestidad o la integridad personal, experimentamos una mayor paz interior y un sentido de coherencia fundamental para el bienestar psicológico.

La primera de las cuestiones de investigación, se centra en conocer la valoración de los estudiantes sobre el empleo del cine como recurso educativo para la adquisición y desarrollo de valores y cuestiones éticas. Los estudios previos (Dias et al., 2021; Lavado, 2020; Monsalve & Ruiz-Romero, 2021; Ortega-Carrillo & Pérez-García, 2013; Torres-Outón, 2018) nos hacían prever unas buenas valoraciones. Los resultados obtenidos, no sólo cumplen las expectativas, sino que las superan, dado que los discentes consideran que la experiencia les ha permitido desarrollar el pensamiento crítico, analizar conceptos e ideas sobre ética, reflexionar y emitir valoraciones personales. Asimismo, a pesar de que el contexto educativo y formativo de los estudiantes es diferente en función de su titulación, siendo justamente este aspecto el que se analizaba en la segunda de las cuestiones, ha quedado demostrado cómo el recurso es valorado positivamente independientemente de la titulación del estudiante.

Siendo el cine un recurso didáctico alternativo que motiva al alumnado y resulta atractivo por su componente lúdico y la cultura audiovisual existente (Torres-Outón, 2018), además de tener en cuenta al estudiantado, que puede llegar a valorar positivamente cualquier experiencia que rompa con su rutina (Belmonte & Hernández-Ramos, 2023) debemos centrarnos también en los docentes. La tercera de las cuestiones de investigación planteadas, centrada en analizar las valoraciones de los docentes sobre la propuesta innovadora, tiene que ser respondida positivamente.

En palabras del docente 5: “es genial que este proyecto de innovación haya logrado resultados significativos con un esfuerzo equilibrado por parte de los profesores. A veces, se trabaja mucho en proyectos de innovación y se obtiene poco, pero en este caso, parece que se ha trabajado lo justo para conseguir mucho”. Según el docente 1: La verdad es que yo justamente no trabajaba la ética en el aula por falta de tiempo, la ética de la investigación en mis clases de Pedagogía y con esta actividad pues me he quedado más tranquilo porque incluimos esos contenidos de manera más dinámica y no tenemos que correr más en la clase; en concordancia con el docente 2: creo que es un proyecto muy bien planteado, que viene a resolver una necesidad que había en las asignaturas, que era el trabajo de ese aspecto de la ética en investigación, que no tenía un espacio, por lo menos en mi planificación de la asignatura, entonces esto resuelve una necesidad muy grande

A tenor de todo lo expuesto, ha quedado reflejado el potencial del cine como recurso educativo dentro de cuestiones éticas como paso previo al desarrollo de

competencias emocionales en los profesionales de la educación del mañana. Un indicador de éxito del proyecto, es el hecho de que tanto discentes como docentes sean partidarios de que la actividad permanezca en la programación de la asignatura de MIE de cara a sucesivos cursos. Sin embargo, para evitar malas interpretaciones, es necesario destacar la importancia del proceso de planificación previo (Torres-Outón, 2018) integrando una película en una planificación didáctica, de cara a la consecución de unos objetivos concretos (Fernández-Díaz & Sánchez-Giner, 2023; Morales Romo et al., 2023). Cabe destacar cómo en la experiencia docente reflejada en este estudio el profesorado dedicó más de dos meses a la selección de la película, teniendo en cuenta no solo las posibles películas, sino los objetivos pedagógicos y las posibles cuestiones adversas. Por ejemplo, si se pretende que los estudiantes sean capaces de generalizar los contenidos teóricos a situaciones reales (aspecto que consideran que han hecho), es importante que la película seleccionada esté basada en una historia verdadera. Los problemas sociales proyectados en la pantalla y resueltos de forma concreta favorecen la reflexión y el análisis crítico de los valores y contravalores, fomentando el cambio de actitudes (Pereira-Domínguez, 2010).

La principal limitación que se puede encontrar en el presente estudio, viene establecida por la propia naturaleza de la investigación. Al tratarse de una investigación evaluativa en la que se pretende analizar el efecto de una experiencia docente, los sujetos evaluados pueden presentar ciertas implicaciones. Tanto los discentes que valoran en cierta medida a su profesor, como los docentes, que han estado implicados en todo momento en el desarrollo del proyecto.

Antes de concluir, se considera necesario compartir dos reflexiones finales alejadas en cierta medida del objetivo principal del estudio:

La primera de las reflexiones se centra en las consecuencias positivas para el futuro de haber promovido el razonamiento crítico y discusivo mediante el cine. Aunque la manera en que se ha realizado el visionado de la película no sea la forma en la que día a día se van a enfrentar a los medios de comunicación, las redes sociales y las diferentes películas que visionen, cabe la posibilidad de que, tras la ejecución de la actividad, mantengan una actitud más crítica y analítica de la información.

La segunda de las reflexiones reside en la importancia de seguir impulsando el desarrollo de proyectos colaborativos en donde los estudiantes ven la potencialidad del trabajo colaborativo entre iguales.

En palabras del docente 2 a la hora de analizar los beneficios de la innovación: “Creo que el hecho de que haya una unión entre los distintos profesores de metodología de la investigación es muy positivo para ellos. Creo que nuestros

estudiantes sí están pendientes de conocer las relaciones entre los profesores y creo que les sorprende y les ayuda además positivamente cuando ven las relaciones buenas que hay entre nosotros".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso, M. L., & Pereira-Domínguez, M. del C. (2000). El cine como medio-recurso para la educación en valores: Un enfoque teórico y tecnológico. *Pedagogía social: revista interuniversitaria*, 5, 127-148.

Belmonte, M. L., & Hernández-Ramos, J. P. (2023). Influencia del género en la valoración de la herramienta de gamificación Kahoot! *Revista Conhecimento Online*, 2, 289-307. https://doi.org/10.25112/rco.v2.3305

BERA. (2018). *Ethical Guidelines for Educational Research (4th ed.). British Educational Research Association* (BERA). https://bit.ly/3F8UmmW

Bisquerra, R., & Pérez-Escoda, N. (2014). Educación emocional para la prevención. En R. Bisquerra (Ed.), *Prevención del acoso escolar con educación emocional* (pp. 97-115). Editorial Desclée de Breouwer.

Boussif, I., & Auñón, E. S. (2021). Cinema as a didactic tool in the secondary school foreign language classroom: French. *Porta Linguarum,* (35), 129-147. Scopus. https://doi.org/10.30827/portalin.v0i35.15460

Bracamontes-Ceballos, E., Vázquez-González, G. C., Jiménez- Macías, I. U., & Bracamontes-Ceballos, I. (2025). Análisis de la competencia socioemocional del docente universitario. *Revista Fuentes*, 27(3), 246-257. https://doi.org/10.12795/revistafuentes.2025.26915

Calvo-Iglesias, E., & Verdejo, A. (2019). El cine, un recurso didáctico para la introducción de la perspectiva de género. *Revista de Investigación Educativa Universitaria*, 2 (2). https://hdl.handle.net/10347/31909

Cambra, I., Paragis, M. P., Lorenzo, M. G., & Michel Fariña, J. J. (2018). Sensibilidad ética en el ámbito educativo: El uso de recursos audiovisuales en la evaluación de situaciones complejas. *Sophia,* 14(2), 46-59. https://doi.org/10.18634/sophiaj.14v.2i.825

Carrión, E., & Roblizo, M. J. (2015). Aprendizaje de valores mediado tecnológicamente en Educación Secundaria: Una pedagogía dialógica mediante el uso didáctico del cine y las tecnologías de la información. *Edutec. Revista Electrónica de Tecnología Educativa*, 54. https://doi.org/10.21556/edutec.2015.54.583

Cedeño-Tuarez, J. G., Miranda-Moreira, K. Y., & Saltos-Intriago, C. (2022). Educación Emocional Para Aprendizajes Significativos. *Revista Científica Multidisciplinaria Arbitrada YACHASUN*, 6(10), 33-39. https://doi.org/10.46296/yc.v6i10.0150

Dias, S., Moreira, J. A., & Rigo, R. M. (2021). El cine como recurso pedagógico para promover el engagement en la educación superior. *Praxis & Saber,* 12(29), 11934. https://doi.org/10.19053/22160159.v12.n29.2021.11934

Espinoza, E. E., & Calva, D. X. (2020). La ética en las investigaciones educativas. *Revista Universidad y Sociedad*, 12(4), 333-340.

Farré, M., & Pérez, J. (2011). Uso del cine comercial en la docencia de Bioética en estudios de Biología. *Revista de Medicina y Cine*, 7(1). https://acortar.link/TNMfdX

Fernández Rodicio, C. I. (2014). El cine como recurso metodológico de enseñanza-aprendizaje en las titulaciones universitarias del ámbito de las ciencias sociales. *Aularia: Revista Digital de Comunicación*, 3(2), 67-72.

Fernández-Díaz, M., & Sanchez-Giner, M. V. (2023). Primary school pre-service teachers' perception of documentary films as educational resources. *International Journal of Education and Practice,* 11(1), 14-22. https://doi.org/10.18488/61.v11i1.3243

Guetterman, T. C., Fetters, M. D., & Creswell, J. W. (2015). Integrating Quantitative and Qualitative Results in Health Science Mixed Methods Research Through Joint Displays. *Annals of Family Medicine*, 13(6), 554-561. https://doi.org/10.1370/afm.1865

Hernández-Ramos, J. P., & Del Moral Marcos, M. T. (2024). Ética de la investigación a través del cine en la formación inicial del profesorado. En C. Flores-Lueg & M. Gómez-Puerta (Eds.), *Conocimiento compartido y educación* (pp. 398-410). Dykinson.

Hernández-Ramos, J. P., Martínez-Abad, F., & Sánchez-Prieto, J. C. (2021). El empleo de videotutoriales en la era post COVID19: Valoración e influencia en la identidad docente del futuro profesional. *Revista de Educación a Distancia (RED),* 21(65), Article 65. https://doi.org/10.6018/red.449321

Lavado, L. (2020). Uso del cine como herramienta en el proceso de enseñanza-aprendizaje en los doctorados de Medicina y Ciencias de la Salud. *Horizonte Médico (Lima),* 20(3). https://doi.org/10.24265/horizmed.2020.v20n3.09

León-Quinapallo, X. P., Mendoza-Yépez, M. M., & Gilar Corbi, R. (2021). Clima de aula y rendimiento académico: Apuntes en torno al contexto universitario. *Revista Venezolana de Gerencia*, 26(5), 140-156. https://doi.org/10.52080/rvgluz.26.e5.10

Losada, A. S., Ruido, P. A., & del Carmen Gutiérrez Moar, M. (2022). Pedagogy and cinema: Two pillars to develop educational inclusion. *Aula Abierta*, 51(1), 85-92. Scopus. https://doi.org/10.17811/rifie.51.1.2022.85-92

Martínez-Abad, F., & Hernández-Ramos, J. P. (2017). Flipped Classroom con píldoras audiovisuales en prácticas de análisis de datos para la docencia universitaria: Percepción de los estudiantes sobre su eficacia. En S. Pérez Aldeguer, G. Castellano Pérez, & A. Pina Calafi (Eds.), *Propuestas de innovación educativa en la sociedad de la información* (pp. 92-105). Adaya Press.

Martín-Párraga, L., Llorente-Cejudo, C., & Cabero-Almenara, J. (2024). Las TIC como espacio de progreso hacia el Objetivo de Desarrollo Sostenible 4 (ODS4). *Revista Lusófona de Educação,* 61(61), https://bit.ly/423iRjL

Monsalve, L., & Ruiz-Romero, M. J. (2021). Desarrollo del pensamiento crítico a través del cine como recurso didáctico. *Revista Internacional de Investigación en Comunicación*, 26, 194-210. https://doi.org/10.7263/adresic-026-08.

Morales Romo, N., Morales Romo, B., & Hernández-Serrano, M. J. (2023). Educomunicación y cine: Una estrategia didáctica para fomentar la igualdad de género desde las aulas. *IgualdadES,* 8, 111-139. https://doi.org/10.18042/cepc/IgdES.8.02

Moratal, L. M., Bertilotti, L., Debenedetti, S., Degrossi, C., & Aldana, H. (2010). Aplicación del cine como estrategia didáctica para la enseñanza de la investigación científica. *Revista de Medicina y Cine,* 6(1), https://revistas.usal.es/cinco/index.php/medicina_y_cine/article/view/13805

Ortega-Carrillo, J. A., & Pérez-García, Á. (2013). *El cine digital en la formación inicial del profesorado: Una experiencia innovadora realizada en la Universidad de Granada*. https://doi.org/10.5944/educxx1.16.2.2644

Pacheco-Salazar, B. (2017). Educación Emocional en la Formación Docente: Clave para la Mejora Escolar. *Ciencia y Sociedad,* 42(1), 104-110. https://doi.org/10.22206/cys.2017.v42i1.pp107-113

Paz-Maldonado, E. J. (2018). La ética en la investigación educativa. *Revista ciencias pedagógicas e innovación*, 6(1), 45-51. https://doi.org/10.26423/rcpi.v6i1.219

Rueb, M., Rehfuess, E. A., Siebeck, M., & Pfadenhauer, L. M. (2024). Cinemeducation: A mixed methods study on learning through reflective thinking, perspective taking and emotional narratives. *Medical Education,* 58(1), 63-92. https://doi.org/10.1111/medu.15166

Sánchez-Torres, W. C., Uribe, A. F., & Restrepo, J. C. (2019). El cine: Una alternativa de aprendizaje. *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad,* 11(20), 39-62. https://doi.org/10.22430/21457778.1212

Torres-Outón, S. M. (2018). El cine aplicado a la docencia universitaria. Propuesta de secuencia de aprendizaje para Sociología del Trabajo. *REDU: Revista de Docencia Universitaria*, 16(1), 18. https://doi.org/10.4995/redu.2018.7339

Torrijos, P., Hernández-Ramos, J. P., & Rodríguez-Conde, M. J. (2016). Desarrollo de competencias emocionales en los futuros docentes de Educación Secundaria: Resultados de la aplicación de un programa formativo. *Revista Educativa HEKADEMOS*, 21, 35-43. https://acortar.link/RQdnsi

Verver-Bastarrachea, N. E., Hernández-Ramos, J. P., & Martínez-Abad, F. M. A. (2025). Competencias clave para la inserción laboral: Percepciones y realidades desde el ámbito universitario y mercado laboral. *Revista Educativa HEKADEMOS*, 38. https://acortar.link/kX3WAU

Xi, S., & Yang, Q. (2016). The Influence of Emotional Education to the Teaching Effect. *DEStech Transactions on Social Science, Education and Human Science,* 1(1). https://doi.org/10.12783/dtssehs/etmi2016/11133

Juan Pablo Hernández-Ramos
Facultad de Educación – Instituto Universitario de Ciencias de la Educación
Universidad de Salamanca
Pº Canalejas, 169
37008 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-0902-5453

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1207-1234, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1207

IDENTIDAD DOCENTE Y RESILIENCIA PEDAGÓGICA TRAS EL DUELO. EL PAPEL DE LA ARTETERAPIA DESDE LA ÉTICA DEL CUIDADO

TEACHER IDENTITY AND PEDAGOGICAL RESILIENCE AFTER BEREAVEMENT: THE ROLE OF ART THERAPY WITHIN THE ETICS OF CARE

BELÉN RUBIO-MACHUCA
Universidad de Huelva

MARÍA DEL CARMEN MORÓN-MONGE
Universidad de Huelva

FRANCISCO JAVIER GARCÍA PRIETO
Universidad de Huelva

JUAN ALBERTO ROMÁN BETINCUAGA
Universidad de Huelva

Recibido: 30-10-2025 Aceptado: 18-11-2025

RESUMEN

El presente estudio analiza la relación entre duelo, resiliencia e identidad docente, así como el potencial de técnicas biográfico-narrativas creativas, en particular la arteterapia, como herramienta pedagógica para la exteriorización y la reconstrucción emocional. Desde un enfoque cualitativo de corte fenomenológico, se realizaron grupos focales

en tres centros educativos de la provincia de Huelva con 23 docentes, aplicando un análisis tendencial complementado con un análisis de evidencias. Los resultados muestran que el duelo y la resiliencia transforman la práctica docente, al asumirse la vulnerabilidad como elemento formativo y de crecimiento personal y comunitario. El profesorado resignifica la pérdida integrando valores de cuidado, empatía y acompañamiento, consolidando una identidad profesional más humana y reflexiva. Asimismo, la resiliencia pedagógica se manifiesta como competencia comunitaria, sustentada en las redes de apoyo entre compañeros. El ámbito expresivo de la arteterapia con enfoque pedagógico surge como un recurso eficaz para favorecer la autoconciencia y reconstruir el sentido vital. Los hallazgos evidencian la necesidad de incorporar la Pedagogía de la Muerte y el Duelo en la formación inicial y permanente del profesorado, situando al docente como protagonista en el acompañamiento y en el desarrollo de prácticas educativas humanizadoras.

Palabras clave: Arteterapia; Identidad docente; Pedagogía de la muerte; Desarrollo profesional docente; Acompañamiento educativo; Resiliencia pedagógica.

ABSTRACT

This study examines the relationship between bereavement, resilience, and teacher identity, as well as the potential of creative biographical-narrative techniques, particularly art therapy, as pedagogical tools for emotional expression and reconstruction. Adopting a qualitative phenomenological approach, the research was conducted through focus groups in three educational centers in the province of Huelva, with a sample of 23 teachers. A trend analysis was carried out, complemented by an evidential analysis of participants' testimonies. The findings reveal that bereavement and resilience transform teaching practice, with vulnerability being recognized as a formative element and a source of personal and communal growth. Teachers reinterpret loss by integrating values of care, empathy, and accompaniment, thereby consolidating a more humane and reflective professional identity. Likewise, pedagogical resilience emerges as a collective competence sustained by networks of peer support. The expressive dimension of pedagogically oriented art therapy proves to be an effective resource for fostering self-awareness and reconstructing a sense of meaning and purpose. The study highlights the need to incorporate Pedagogy of Death and Bereavement Education into both initial and continuing teacher training, positioning teachers as key agents in emotional accompaniment and in the development of humanizing educational practices.

Keywords: Art therapy; Educational accompaniment; Pedagogy of death; Pedagogical resilience; Teacher identity; Teacher professional development.

I. INTRODUCCIÓN

El ámbito educativo no es ajeno a la pérdida. Los procesos de duelo son comunes entre alumnado, claustro y comunidad escolar. Estas pérdidas varían

desde el fallecimiento de un miembro hasta cambios significativos en la estructura escolar o eventos traumáticos (Colomo-Magaña et al., 2023). La gestión y el acompañamiento del duelo resultan esenciales para mantener un ambiente de bienestar (Colomo-Magaña et al., 2024; Testoni et al., 2021). La Pedagogía de la Muerte facilita la comprensión de la pérdida de manera integral y el desarrollo de recursos para afrontarla (De la Herrán et al., 2024).

La identidad docente se construye de forma dinámica, integrando experiencias personales, formativas y profesionales (Figueroa-Céspedes et al., 2022; Goodson, 2003; Otondo y Escobar, 2021). La trayectoria vital del profesorado actúa como sustrato que articula la identidad, permitiendo comprender cómo afrontan los procesos de pérdida. Es un proceso continuo de interacción entre biografía, experiencia y contexto sociocultural (Day y Kington, 2008; Kelchtermans, 2009). No es una condición fija, sino un entramado de significados en transformación donde los momentos de pérdida reconfiguran el sentido de la enseñanza (Bolívar, 2006; Leitch, 2006).

Las vivencias de duelo, personales o compartidas, cuestionan certezas profesionales y activan procesos reflexivos que transforman la función docente (Beauchamp y Thomas, 2009; Flores y Day, 2006). En ese tránsito, el profesorado reconstruye su identidad y refuerza su dimensión ética y humana, reconociendo la vulnerabilidad como parte constructiva del desempeño (Day, 2012).

Explorar la identidad docente desde el duelo y la resiliencia implica comprender procesos de transformación personal con repercusión profesional (Villalobos et al., 2024). Los aprendizajes resilientes que emergen tras la pérdida amplían la mirada pedagógica y fortalecen la identidad (Caballero-Julia et al., 2023; Day, 2012). Estos aprendizajes permiten revisar marcos de referencia y fortalecer el compromiso vocacional (Jakubovska y Butvilas, 2023). La identidad profesional se consolida al integrar lo vivido y lo enseñado, configurando un proceso de autoconocimiento ético (Imbernón, 2017; Marcelo y Vaillant, 2009).

En este escenario, el arte constituye un medio privilegiado para explorar la relación entre duelo, resiliencia e identidad docente (Rubio-Machuca y Delgado-García, 2024). En el ámbito educativo persiste una carencia de recursos específicos para abordar la pérdida (Colomo-Magaña et al., 2022; Ramos-Pla et al., 2023; Serrano-Manzano et al., 2023), de modo que las intervenciones arteterapéuticas se configuran como herramientas idóneas para exteriorizar emociones difícilmente verbalizables y favorecer su elaboración simbólica (Guerra et al., 2018; Testoni et al., 2021).

Entre las técnicas más utilizadas destacan: la pintura y el dibujo libre; el psicodrama; la fotovoz (Testoni et al., 2019); o la arteterapia, que integra pintura

y exteriorización emocional (Mayo, 2018; Rubio-Machuca y Delgado-García, 2024). Esta última se presenta como herramienta eficaz para reducir la ansiedad y favorecer la expresión emocional mediante el color y el trazo (Jaramillo Serna, 2020; Triviño-Cabrera y Vaquero-Cañestro, 2020). Participar en experiencias arteterapéuticas fomenta la reflexión, la resiliencia y el sentido de la pérdida (Guerra et al., 2018), generando espacios de acompañamiento comunitario (Testoni et al., 2019, 2021).

En el ámbito pedagógico, la arteterapia se centra en el relato biográfico y la experiencia vital (Del Río Diéguez y Torres, 2025; Goodson, 2003; Lage de la Rosa, 2020). No busca destrezas técnicas, sino la exteriorización de vivencias y aprendizajes significativos (Rubio-Machuca y Delgado-García, 2024). Su carácter colaborativo la convierte en técnica idónea para explorar el duelo, la resiliencia y la identidad docente (Beauchamp y Thomas, 2009; Jaramillo Serna, 2020; Miras-Ruíz, 2023; Triviño-Cabrera y Vaquero-Cañestro, 2020).

Los fundamentos arteterapéuticos se apoyan en la consideración del arte como mediador entre emoción, pensamiento y acción (Kramer, 1971; McNiff, 1992; Naumburg, 1950). La interpretación de las producciones requiere atender al color, el trazo y la composición, ya que las tonalidades, la gestualidad y la organización espacial se asocian a determinados estados emocionales y procesos de elaboración del duelo (Arnheim, 1954; Bayrak et al., 2024; Bazán, 2018; Dondis, 1973; Heller, 2004; Kandinsky, 1926; Maíllo y Acedo, 2019; Santos e Campos et al., 2020).

Este estudio tiene por finalidad analizar, mediante la exteriorización emocional que genera la arteterapia, las experiencias de duelo de docentes en activo de la provincia de Huelva y su influencia en la identidad docente. Como objetivos específicos: (1) indagar en los aspectos identitarios asociados a la pérdida y resiliencia pedagógica, comprendiendo su impacto en la práctica profesional; y (2) profundizar a través de la arteterapia en cuestiones asociadas a la identidad y resiliencia docentes.

II. DISEÑO METODOLÓGICO

Este estudio se adscribe al paradigma interpretativo cualitativo, orientado a comprender los significados que los sujetos atribuyen a sus experiencias vitales y profesionales (García-Bellido, 2024; Taylor y Bogdan, 1987). Desde una perspectiva fenomenológica se explora la vivencia subjetiva del profesorado, atendiendo a la complejidad emocional y simbólica que emerge del duelo y la

resiliencia y repercute en la práctica educativa. El objetivo no es la generalización, sino la comprensión profunda y contextualizada de los significados atribuidos por los participantes dada la naturaleza del fenómeno.

El principal instrumento de recogida de información son los grupos focales, concebidos como espacios de interacción comunitaria que favorecen la construcción de significados y la exteriorización emocional.

Para reforzar la validez interna mediante triangulación metodológica, se incorporan tres estrategias complementarias: la técnica de arteterapia con finalidad pedagógica; la observación participante externa, con un investigador parcialmente integrado en el contexto; y el contraste de un observador no participante que analiza las videograbaciones para registrar de forma sistemática comportamientos, gestos, narrativas y silencios. Además, al complementarse con una dinámica arteterapéutica, se contó con la presencia de un especialista en intervención socio-comunitaria, cuyas propuestas fueron previamente validadas por una psicóloga especialista en duelo.

1. Participantes

Se aplicó un muestreo intencional no probabilístico, seleccionando tres centros educativos de la provincia de Huelva: uno de difícil desempeño (8 participantes: 2 hombres y 6 mujeres), otro de nueva creación (9 participantes: 3 hombres y 6 mujeres) y un tercero con trayectoria consolidada (6 mujeres). Participaron en total 23 docentes con edades comprendidas entre los 28 y los 55 años, y entre 2 y 20 años de servicio. No se busca la generalización, sino la significatividad derivada de la riqueza de los casos estudiados. Se desarrollaron seis sesiones de grupos focales, dos por cada centro.

El desequilibrio de género refleja la composición real del profesorado en España, donde el 82,3 % en educación primaria son mujeres, lo que puede influir en las formas de vivenciar el duelo y en los procesos identitarios. En cuanto a la edad y experiencia, los docentes veteranos tienden a resignificar la pérdida, mientras que los más jóvenes muestran mayor apertura hacia la temática y el uso de la arteterapia como recurso de gestión emocional (Méndez-Suárez et al., 2023; Metzl y Shamai, 2021). Estos factores actúan como variables relacionales que modulan la vivencia del duelo y la construcción de la identidad docente.

2. TÉCNICAS E INSTRUMENTOS

Se empleó como técnica principal de recogida de información el grupo focal, guiado por un guion estructurado (Puskás et al., 2023; Serrano-Manzano et al., 2023), que permitió profundizar en la vivencia subjetiva del duelo y la resiliencia docente.

De forma complementaria e innovadora, se incorporó la arteterapia con finalidad pedagógica, favoreciendo la expresión emocional y la canalización simbólica de experiencias a través de producciones artísticas (Mayo, 2018; Pierre-Klein, 2008). Para ello se utilizó la acuarela, cuya fluidez, acompañada de una selección musical introspectiva, favoreció la exteriorización personal.

El guion y las técnicas fueron sometidos a juicio de expertos en metodología de investigación, psicología clínica e investigación sociocultural, quienes valoraron la coherencia interna de las preguntas y la idoneidad de las técnicas para la expresión sensible, obteniéndose una valoración favorable en todos los casos. Las preguntas de los grupos focales fueron las siguientes:

- ¿Cómo han influido las experiencias personales de pérdida en tu forma de comprender y ejercer la docencia, tanto a nivel personal como profesional?
- ¿Qué aspectos de tu identidad docente se han visto más implicados o transformados ante situaciones de duelo o acompañamiento emocional?
- ¿Qué aprendizajes resilientes consideras que han surgido de esas experiencias y cómo podrían trasladarse a la práctica educativa?
- ¿Cómo ha contribuido la creación artística dentro del proceso de arteterapia a expresar o resignificar las emociones vinculadas al duelo?

3. PROCEDIMIENTO Y ANÁLISIS DE INFORMACIÓN

El trabajo de campo combinó grupos focales y una dinámica arteterapéutica en cada centro participante. En cada centro se desarrollaron dos sesiones separadas por un intervalo aproximado de dos días: en la primera se realizó el grupo focal, con una duración media de 60 a 90 minutos, que constituyó el eje central del análisis cualitativo, y en la segunda se integró la propuesta arteterapéutica.

Esta secuencia permitió activar relatos verbales y significados compartidos en el diálogo grupal y, posteriormente, profundizar en la elaboración simbólica de las experiencias de duelo sin someter al profesorado a la misma carga emocional en diferentes jornadas. La dinámica arteterapéutica, basada en la creación

con acuarela y acompañamiento musical introspectivo, facilitó la expresión simbólica de las vivencias y fue analizada posteriormente por un experto en didáctica de la creación plástica con formación arteterapéutica. Esta técnica facilitó la triangulación entre el contenido verbal expresado en los grupos focales, la propia producción artística, y la explicación discursiva de la misma.

Las sesiones fueron grabadas y analizadas mediante un sistema de doble observación: un observador participante externo, encargado de guiar y registrar la dinámica grupal, y un observador no participante, que documentó de forma independiente aspectos verbales, gestuales y emocionales, reforzando la fiabilidad interpretativa.

El material fue sometido a un doble análisis. En primer lugar, se efectuó un análisis de tendencias general de grupo por centro, aplicando un sistema categorial creado y validado por tres expertos en pedagogía de la muerte, metodología y duelo. Posteriormente, se realizó un análisis de evidencias, categorizando y codificando toda la información con el software MaxQda 24.

De manera complementaria, se incorporó un segundo sistema de categorías orientado al análisis de los elementos plásticos (color y forma), validado por dos expertos en didáctica de la educación plástica, uno de ellos con formación en arteterapia. El estudio siguió un protocolo ético riguroso, garantizando la privacidad, la autonomía y el bienestar emocional de los participantes mediante consentimiento informado.

La Tabla 1 sintetiza el sistema de categorías diseñado para el análisis discursivo de los grupos focales, articulando los ejes de identidad docente y resiliencia pedagógica en distintos niveles de desarrollo acompañados de sus indicadores.

Tabla 1. *Sistema de categorías para el análisis discursivo*

Categoría	**Subcategoría**	**Indicadores observables**	**Niveles de consecución (1-3)**
1. Identidad docente	1.1 Narrativa biográfica y sentido vocacional	Relatos personales de duelo que configuran la vocación docente y su forma de enseñar.	Nivel I: Relatan experiencias personales sin conexión educativa. Nivel II: Vinculan pérdidas y resiliencia con valores pedagógicos. Nivel III: Integran su biografía en la identidad docente de modo reflexivo.

	1.2 Valores y coherencia ética	Principios morales vinculados a la práctica educativa.	Nivel I: Exponen valores sin relación con la práctica. Nivel II: Los asocian a decisiones pedagógicas. Nivel III: Son coherentes con sus valores, consolidándolos en su acción docente.
	1.3 Integración personal-profesional	Armonía entre la esfera personal, emocional y profesional.	Nivel I: Disonancia entre ambas. Nivel II: Influencia mutua. Nivel III: Equilibrio entre ambas esferas.
2. Resiliencia pedagógica	2.1 Recursos personales y estrategias resilientes	Estrategias de afrontamiento, autoeficacia y autocompasión aplicadas a la práctica pedagógica.	Nivel I: Estrategias personales limitadas. Nivel II: Uso consciente en situaciones adversas. Nivel III: Aplicación pedagógica de recursos resilientes.
	2.2 Recursos relacionales	Redes de apoyo y colaboración entre docentes.	Nivel I: No interaccionan con compañeros. Nivel II: Reconocen su valor. Nivel III: Participan activamente en redes de colaboración.

La Tabla 2 presenta el sistema de categorías específico para el análisis arteterapéutico, organizado en torno a elementos narrativos, gráficos y simbólicos que permiten vincular las producciones plásticas con las experiencias de duelo y resiliencia.

Tabla 2. *Sistema de categorías para el análisis arteterapéutico*

Categorías	**Subcategorías**	**Descriptores**	**Indicadores**
1. Elementos narrativos	1.1.Tipos de duelos y experiencias	Elementos biográficos.	Pérdidas, ganancias, obstáculos, transformación, resiliencia.

2. Elementos gráficos	2.1.Color y componentes emocionales	Teoría del color y significado emocional.	Gamas frías/cálidas, emociones positivas/negativas, intensidad cromática.
	2.2 Gestualidad y dibujo	Técnica y ejecución.	Grosor y continuidad del trazo, proporción, equilibrio espacial, bordes definidos o quebrados.
3. Símbolos y metáforas	2.3 Arquetipos y representaciones simbólicas	Metáforas visuales y símbolos naturales.	Tierra, agua, fuego, luz/oscuridad, caminos, renacimiento, equilibrio, conflicto.
4. Fases de duelo	2.4 Representaciones visuales del proceso	Fase del proceso de duelo.	Aceptación, cambio, superación, resiliencia.

III. RESULTADOS

El análisis se ha realizado de forma comparativa entre los tres grupos focales. Se han identificado patrones comunes en torno a las categorías: identidad docente, pérdida y reconstrucción emocional, y resiliencia pedagógica.

1. IDENTIDAD DOCENTE

La rememoración de experiencias de duelo permitió aflorar sentimientos de tristeza, amor, esperanza y agradecimiento. Las pérdidas abarcan fallecimientos, separaciones, cambios de centro o ciudad y de la propia esencia. Compartir vivencias personales y profesionales generó un clima de confianza donde expresar miedos e inquietudes. Quienes en su infancia vivieron la omisión familiar ante la pérdida destacaron la importancia de hablar del duelo en la escuela y de respetar las necesidades de los menores de ver al ser fallecido o de formular preguntas para calmar su ansiedad.

Al hablar de muerte predominan la gratitud y la conmemoración de la vida como experiencia transformadora. Las pérdidas más frecuentes fueron las de las abuelas, figuras significativas en el proceso de crianza y transmisión de valores. Su ausencia genera un impacto emocional compartido, al representar vínculos de ternura, protección y estabilidad. En menor medida aparecieron pérdidas parentales, que suscitaron duelos complejos por la necesidad de mantener una aparente normalidad.

Las maestras y madres se describen como sostén familiar, sin apenas espacio para elaborar su pérdida. Expresan sobrecarga y falta de comprensión hacia sus necesidades personales y laborales, marcadas por la exigencia de seguir al frente. También emergen vivencias ligadas a la pérdida del yo en la maternidad y al duelo por amistades, que transforman la percepción de la vida y la muerte hacia una visión más reflexiva y esperanzada.

1.1. Narrativa biográfica y sentido vocacional

En la Tabla 3 se recogen los niveles de desarrollo de la narrativa biográfica y del sentido vocacional, así como fragmentos de discurso representativos de cada centro que ilustran cómo el duelo se integra en la construcción de la identidad docente.

Tabla 3. *Tendencias y evidencias: Narrativa biográfica y sentido vocacional*

	CEIP I	**CEIP II**	**CEIP III**
Nivel I	F= 1. "S2: Podemos acompañar, pero ponerse en el lugar del otro y saber que sienten es complicado".	F=2. "S17: no sé muy bien cómo llevarlo conmigo"	F=0
Nivel II	F= 3. "S3: Cada persona necesita cosas distintas, y todas son igual de válidas". "S4: empatizo con la gente"	F=9 "S9: La muerte y el duelo salen, lo tratamos con prudencia, pero no desatendemos al alumnado" S8: Yo el año pasado viví una pérdida de mi mascota y una situación familiar que me marcó mucho, al poco tiempo le pasó a un alumno, y necesité estar para él, porque nadie entendía su dolor tan profundo, pero perdió a un miembro de su familia, en este caso perruno.	F=14 "S22: trabajamos las emociones, la tristeza y alegría, la normalización y los valores de respeto y empatía por lo que viven los demás. S20: los duelos que tienen son cada vez más frecuentes por una sociedad tan desconectada, y ellos son tan frágiles. Trabajamos mucho en la regulación emocional.

Nivel III	F= 12 S7: "El duelo está presente en nosotros y en ellos todos los días e intentamos acompañar sin juzgar, en base a cuestiones que hemos aprendido de nosotros mismos o del trabajo en el centro" "S1: aquí en un mismo año tuvimos muchas separaciones de pareja, y claro cuando lo vive un niño te ves tan reflejado…" "S4: Sus historias pasan a ser nuestras historias, porque te las llevas a casa siempre buscando cómo apoyarlos" "S2: Todo lo que he vivido a nivel personal me hace dar muchas vueltas para aliviar el dolor que puedan sentir ellos; "S5: el rol de cuidado viene de mi abuela materna"	F=0	F=5 S23**: "**Cuando empecé con todo esto pensé que no podría con tanto, pero pasan los años y lo vivido te cambia, acabas comprendiendo que educar es más que solo enseñar" "S19: el que falleciese mi padre me marcó muchísimo el curso pasado, después le pasó a una alumna, e hice todo el proceso de acompañarla a ella, no quería que lo viviese en soledad." "S22: sobre todo la crianza de mi abuela y cómo lo hizo con nosotros me inspira a cuidar de esa forma"

Nota. CEIP = Colegio de Educación Infantil y Primaria; F = frecuencia de fragmentos codificados; S = docente participante.

Los resultados evidencian una integración progresiva entre las experiencias de pérdida y la construcción del sentido identitario. En los tres centros el profesorado reconoce que el duelo ha transformado su manera de entender la enseñanza y ha reforzado una vocación orientada al cuidado y la comprensión del otro, configurando una identidad más humana y reflexiva donde la vivencia personal actúa como motor pedagógico.

1.2. Valores y coherencia ética

La Tabla 4 sintetiza los niveles y evidencias relativos a los valores y la coherencia ética, permitiendo observar cómo el compromiso moral del profesorado se traduce en prácticas de cuidado y acompañamiento ante el duelo.

Tabla 4. *Tendencias y evidencias: Valores y coherencia ética*

	CEIP I	**CEIP II**	**CEIP III**
Nivel I	F=0	F= 2. "S12: a veces no sabes si puedes hablar o dejarlo pasar" "S15: las familias… nunca sabes"	F=0
Nivel II	F=7 "S6: para atender a todos celebraría el día de la familia"	F=12. "S9: La muerte y el duelo salen, lo tratamos con prudencia, pero no desatendemos al alumnado"	F=9. "S22: a nivel emocional se hace mucho por ellos, pero a nivel de duelo… solo lo hacemos de forma individual por intuición";
Nivel III	F=15 "S5: este centro es duelo constante, apoyamos al alumnado en todo, como podemos" "S1: "aquí todos los días lo hacemos, y nos preocupamos y acompañamos a los niños" "S8: la prioridad es que ellos se desarrollen como personas, y eso incluye los duelos de un entorno tan complejo"; "S3: aquí actuamos como madres o abuelas, lo nuestro es cuidar"	F=0	F=2. "S23: Cada decisión que tomamos tiene que cuidar y eso también es educar"

Nota. CEIP = Colegio de Educación Infantil y Primaria; F = frecuencia de fragmentos codificados; S = docente participante.

En los tres centros se identifica una ética del cuidado que orienta la acción educativa, aunque con distintos grados de consolidación. Mientras que en el CEIP I el acompañamiento ante el duelo forma parte de la práctica cotidiana, en el CEIP II y el CEIP III se encuentra en proceso de desarrollo y, en este último, más focalizado en un grupo concreto de docentes. En todos los casos, la experiencia de pérdida y resiliencia refuerza el compromiso ético con el bienestar del alumnado.

1.3. Sentido atribuido al duelo y la resiliencia

La Tabla 5 organiza los niveles y evidencias vinculados al sentido que atribuido al duelo y a la resiliencia, mostrando cómo las pérdidas personales se resignifican en clave de aprendizaje vital y profesional.

Tabla 5

Tendencias y evidencias: sentido atribuido al duelo y la resiliencia

	CEIP I	CEIP II	CEIP III
Nivel I	F=0	F=0.	F=1 S19: A veces no cuento nada por no cargar más"
Nivel II	F=5 S6: "A nivel personal y a nivel de colegio, he aprendido mucho, y me he quedado con todo lo bueno que me han enseñado esas cosas, y las personas"	F= 12. "S9: Tuve una pérdida muy fuerte cuando era niña. Y ahora lo veo desde la aceptación, soy sensible a estos casos, pero hay que usarlos como aprendizaje para aprender a llevar las cosas" **"**S16: las situaciones feas nos enseñan a seguir, y a valorar, y se trata de que intentemos inculcar ese valor"	F= 10. "S20: Todo esto son aprendizajes, cosas que nos sirven para ir avanzando en la vida personal y profesional" **"**S21: aprendes a gestionarlo para no caer tú también" "S22: con ellos buscamos normalizar, paliar, pero somos impacientes en verlos bien"

Nivel III	F=13 "S3: "vas aprendiendo a gestionarte tú y aprendes a hacerlo contigo y con los demás" "S2: la resiliencia es el mayor aprendizaje de vida que podemos transmitirles" "S5: que puedan reponerse y llegar lejos a pesar de lo que viven en su entorno primario"	F=1	F= 3 "S19: he aprendido que, si no me cuido, no puedo cuidar de los demás"

Nota. CEIP = Colegio de Educación Infantil y Primaria; F = frecuencia de fragmentos codificados; S = docente participante.

La vivencia personal de la pérdida repercute directamente en la práctica docente, impulsando la integración entre las dimensiones personales y profesionales. En el CEIP I se observa un equilibrio más consolidado, fruto de procesos de adaptación y aceptación compartidos, mientras que en los CEIP II y III la gestión emocional, aunque reflexionada, aún no se traduce de forma sistemática en la práctica. En conjunto, el duelo interiorizado favorece un acompañamiento educativo más consciente.

2. RESILIENCIA PEDAGÓGICA

2.1. Recursos personales

La Tabla 6 presenta los niveles de recursos personales puestos en juego por el profesorado (estrategias de afrontamiento, autoeficacia y autocompasión), junto con evidencias que muestran su transferencia gradual al acompañamiento educativo.

Tabla 6. *Tendencias y evidencias: recursos personales*

	CEIP I	**CEIP II**	**CEIP III**
Nivel I	F=1. S2: "yo no sabría actuar"	F=2. "S15: nunca me ha pasado no sé qué hacer"	F=0
Nivel II	F=3.	F=8	F= 7.

	"S5: "primero abrazar, calmar y hablar de lo que ha pasado" "S1: hablamos con la psicóloga y ella con ellos"	"S17: ser la escucha para el que lo necesite" "S14: se trabajan las emociones en el aula para ayudarles a vivir con todas las realidades"	"S22: el recurso eres tú, lo que hagas o lo que hables con tus compañeros…" "S21: cuentos para comprender que forma parte del ciclo de la vida"
Nivel III	F=13. "S8: A partir de saber la situación empecé a empatizar y a aprender a llevar la situación como podía, apoyar a la familia, y a estar pendientes de los alumnos… "S6: hacían dibujos, busqué el cuento de vacío, la orientadora, vinieron psicólogos…"	F=1. "S9: para las familias con necesidades educativas, tengo una carta, la del viaje a Holanda, la utilizo para que acepten dónde están y sepan disfrutar de sus vidas de nuevo"	F=0

Nota. CEIP = Colegio de Educación Infantil y Primaria; F = frecuencia de fragmentos codificados; S = docente participante.

El profesorado va incorporando sus estrategias personales de afrontamiento al ámbito pedagógico, aunque con ritmos diferenciados. En el CEIP I la empatía, la autoeficacia y la autocompasión se aplican de forma más consciente, mientras que en el CEIP II y el CEIP III este proceso se encuentra en construcción. En todos los casos, el duelo y los aprendizajes resilientes favorecen la gestión emocional, la escucha y la normalización del duelo como parte de la educación emocional.

2.2. Recursos relacionales

La Tabla 7 recoge los niveles y evidencias relativos a los recursos relacionales, evidenciando la importancia de las redes de apoyo entre docentes y de la cultura de cuidado colectivo en el afrontamiento del duelo.

Tabla 7. *Tendencias y evidencias: recursos relacionales*

	CEIP I	**CEIP II**	**CEIP III**
Nivel I	**F=0**	F=0	F=1. **"**S23: a veces prefiero ni preguntar por no remover"
Nivel II	F=2 "S3: también tenemos a la orientadora…"	F= 8 "S14: dentro de los claustros vivimos experiencias personales que nos condicionan, para bien y mal.	**F=5** "S22: Las conozco y sé cómo están, dejo espacio y luego busco para dar un abrazo"
Nivel III	F=9 "S6: todos los lunes tenemos una reunión. Yo creo, después de muchos años, creo que esta reunión yo no la hago por decir solamente cosas. Yo también lo hago porque nos desahogamos, y nos apoyamos muchísimo"	F=1. "S11: el grupo de compañeros te sostienen, si te caes te ayudan a levantar"	F=2 "S18: para mí no son solo compañeras de trabajo, por eso es un duelo irme del colegio, y va a ser un trabajo también. Porque yo con ellas me siento en casa" "S21: son mi segunda familia, lo que vivo lo comparto"

Nota. CEIP = Colegio de Educación Infantil y Primaria; F = frecuencia de fragmentos discursivos codificados en cada nivel y centro; S = docente participante.

La creación de redes de apoyo constituye un elemento clave para la resiliencia docente. En los tres centros se observan dinámicas de colaboración que favorecen la cohesión del claustro, más consolidadas en el CEIP I y de carácter todavía informal en los CEIP II y III. La pérdida compartida impulsa la cooperación y configura una cultura de cuidado colectivo que refuerza los vínculos profesionales y emocionales.

2.3. Análisis de producciones artísticas

La Tabla 8 ofrece una visión comparativa de las producciones artísticas, relacionando componentes emocionales, gestualidad, fases del duelo y símbolos empleados, lo que permite interpretar las obras en clave de resiliencia pedagógica e identidad docente.

Tabla 8. *Análisis de producciones artísticas*

Participante	Componentes emocionales y color	Gestualidad, dibujo	Representación de las fases de duelo	Símbolos, metáforas e interacciones sociales
S1	Colores claros y vibrantes.	Corazón equilibrado, trazo seguro y técnica húmeda desbordante.	Duelo superado y transformador en positivo.	Interacciones sociales equilibradas.
S2	Colores cálidos y terrenales.	División equilibrada, pincelada firme.	Duelo superado, transformación positiva.	Palabras en verde y amarillo simbolizan aprendizaje resiliente.
S3	Colores vibrantes, predominancia terrenal.	Trazo firme, pincelada fuerte en izquierda y fluida en derecha.	Duelo superado y transformador.	Rejilla cuadriculada representa la pérdida.
S4	Colores apagados, contraste bajo.	Trazo dubitativo, línea divisoria discontinua.	Duelo presente en proceso de cambio.	Representa pérdida familiar en tonos oscuros.
S5	Gama terrenal, colores vivos.	Técnica fluida, peso en la izquierda.	Duelo positivo en avance.	Interacciones sociales en tonos oscuros.
S6	Tonos oscuros con matices rojos.	Trazos expresivos, bordes marcados.	Duelo activo iniciando cambio positivo.	Negro por abuelos, rojo por amor filial.
S7	Colores apagados, desbordamiento de forma.	Trazo remarcado sin dirección clara.	Duelo emocional activo.	Dolor emocional en interacciones sociales.
S8	Tonos claros apastelados.	División horizontal, pinceladas expresivas.	Duelo superado y simbólico.	Frase simbólica: 'La pérdida salpica'.

S9	Colores apastelados, parte positiva dominante.	Trazo firme, color contenido.	Duelo simbólico y transformador.	Vuelo de pájaro, espiritualidad y ganancia posterior.
S10	Tonos oscuros y vibrantes.	División horizontal desigual, trazo expresionista.	Duelo presente, inicio transformador.	Pérdida de mascota, naturaleza como calma.
S11	Colores apagados y pasteles.	Trazo expresivo, división vertical segura.	Duelo transformador	Duelo integral entre pérdida y ganancia.
S12	Colores claros y vivos.	Pincelada fluida, división quebrada.	Duelo simbólico en cambio.	Línea oscura por pérdida de abuela; carretera zigzag laboral.
S13	Contraste alto, tonos vibrantes.	Corazón con palabras interiores.	Duelo transformador.	Accidente y resiliencia posterior.
S14	Tonos naturales y apastelados.	Corazón con división diagonal dirigida.	Duelo presente en proceso positivo.	Espirales y luz central simbolizan esperanza.
S15	Tonos cálidos, color desbordado.	Corazón formado, trazo expresivo.	Duelo presente y en avance positivo.	Oscuros por abuelos, rojos por amor y tiempo compartido.
S16	Colores apagados, gama natural.	División quebrada, dibujo seguro.	Duelo positivo y reflexivo.	Reloj como símbolo del valor del tiempo.
S17	Colores cálidos bajo contraste.	División vertical desplazada, trazo dubitativo.	Duelo presente en transformación.	Corazones pequeños simbolizan resiliencia.
S18	Gama cálida y natural.	Trazo seguro, división ondulada.	Duelo presente con cambio positivo.	Alas, frutos y esperanza por amigos perdidos.
S19	Colores fríos, alto contraste.	Trazos seguros dentro de la forma.	Duelo positivo transformador.	Mar y corazones como paz

				y vínculo familiar.
S20	Colores claros en gama natural.	División ondulada, trazo remarcado.	Duelo simbólico y emocional.	Tormenta y mar: resiliencia.
S21	Tonos naturales apagados.	Corazón contorneado, división diagonal.	Duelo evolucionando en positivo.	Luz, planta, tierra y arcoíris: resiliencia familiar.
S22	Colores equilibrados, gama natural.	División ondulada desplazada.	Duelo positivo y transformador.	Ave fénix, flores y Kintsugi como superación.

El análisis visual de la producción arteterapéutica permite explorar dimensiones simbólicas que trascienden lo representativo. En la primera categoría, el color, se observan gamas cromáticas asociadas a emociones positivas, negativas o neutras.

En los corazones donde predominan tonalidades terrenales, verdes y azules, se evidencian vínculos con elementos naturales que simbolizan calma, paz y resiliencia. Cuando prevalecen colores intensos o vibrantes, se asocian a luz, crecimiento y fortaleza. Por el contrario, los tonos oscuros marcan el dolor y la aflicción provocados por la pérdida; así, los colores brillantes pueden expresar aceptación más activa del duelo, mientras que los oscuros o poco saturados remiten a melancolía o estancamiento emocional.

El segundo componente es el trazo o gestualidad, indicador del control emocional. Un trazo seguro, contenido y con bordes definidos se vincula a emociones relativamente reguladas, mientras que un trazo difuso, desbordado o impulsivo sugiere tristeza o descontrol afectivo. La presencia de trazos húmedos, más planificados, frente a trazos secos, más espontáneos, matiza la interpretación de las imágenes.

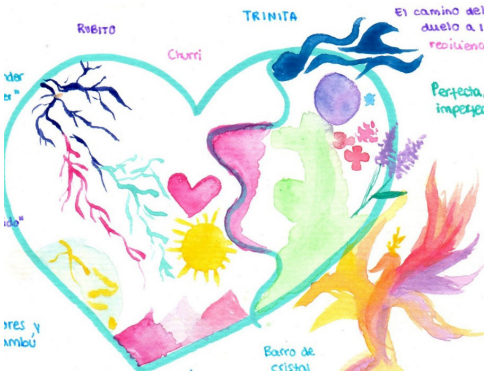
En tercer lugar, la línea que divide el corazón en pérdida y ganancia vital adquiere un valor simbólico. Las líneas rectas transmiten orden y separación tajante, asociada a duelos más activos, mientras que las curvas suavizan la transición entre lo positivo y lo negativo, expresando fluidez, aceptación e integración de emociones opuestas.

El peso visual otorgado a cada zona (mayor porcentaje de pérdida o de ganancia) indica el estado del duelo; se observa una tendencia resiliente, con predominio de lo positivo o cierto equilibrio entre ambas partes. Por último, símbolos como sol, mar, raíces u otros elementos, junto a metáforas como "des-

pués de la tormenta llega la calma", el ave fénix o las grietas del Kintsugi, funcionan como arquetipos de reconstrucción emocional y crecimiento interior, consolidando una mirada resiliente y humanizada de la pérdida.

Las Figuras 1 a 4 recogen una selección de producciones artísticas especialmente significativas por la explicación práctica que permiten del proceso vivido en las sesiones y por la inclusión de elementos (colores, símbolos, composición) que hacen posible valorar la elaboración del duelo y el despliegue de la resiliencia docente.

Figura 1. *Producciones artísticas. S22.*



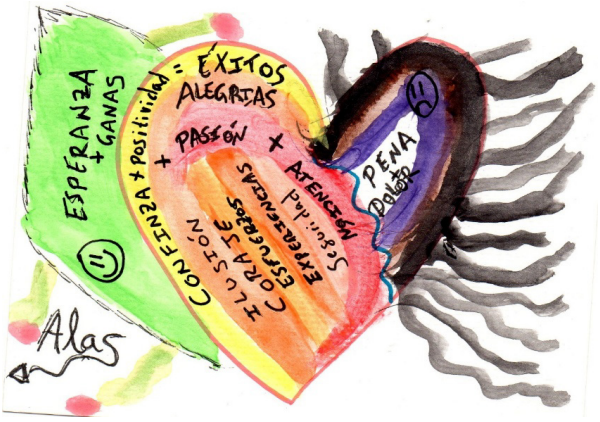
Nota: S22: "*El ave fénix como símbolo de resiliencia, y el kintsugi como reconstrucción personal*".

Figura 2. *Producciones artísticas. S21*



Nota: S21: "*La flor que vuelve a florecer, el camino a recorrer juntos*".

Figura 3. *Producciones artísticas. S18.*



Nota: S18: "*Las alas son mi parte positiva, y el verde la esperanza, las expectativas de lo que siembro".*

Figura 4. *Producciones artísticas. S20.*



Nota: S20: *"Después de la tormenta, siempre llega la calma".*

IV. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Los resultados de este estudio revelan una comprensión transformadora de la identidad docente, en la que el duelo y la pérdida actúan como núcleos de aprendizaje ético, emocional y profesional. Lejos de asociarse únicamente al dolor, las experiencias de pérdida se configuran como espacios de reconstrucción pedagógica y refuerzo de la vocación de cuidado. Los relatos amplían las concepciones tradicionales de identidad docente (Day y Kington, 2008; Kelchtermans, 2009), situando la vulnerabilidad vivida como fuente de conocimiento y transformación, y respondiendo al planteamiento de quién soy y por qué enseño, contribuyendo a humanizar el vínculo con el alumnado (Day, 2012; Villalobos et al., 2024).

En relación con el objetivo 1, la literatura describe la identidad docente como un proceso de interacción entre biografía y experiencia que integra dimensiones personales, formativas y profesionales (Goodson, 2003). En los relatos del profesorado, esta identidad se concreta en historias de pérdida y gratitud vinculadas a abuelas y otras figuras de crianza, que muestran cómo la biografía y el contexto reorientan el sentido de enseñar y acompañar desde el cuidado (Beauchamp y Thomas, 2009; Flores y Day, 2006).

El contacto directo con la muerte y otras pérdidas genera un fuerte impacto emocional que lleva al profesorado a mirarse hacia dentro y replantearse su manera de ejercer la profesión. En línea con Bolívar (2006) y Figueroa-Céspedes (2022), estas crisis permiten revisar el quehacer docente, y este estudio añade que el duelo también enseña: enfrenta al profesorado con la dimensión más humana de su tarea y refuerza su compromiso ético.

La identidad docente se ve marcada por el cuidado, la sensibilidad y la empatía que emergen de la experiencia vital, constituyendo la base de una dimensión ética del acompañamiento. Este hallazgo se alinea con la Pedagogía de la Muerte (Colomo-Magaña et al., 2023; De la Herrán et al., 2024), que reivindica integrar la pérdida en el entorno educativo, con la idea de que el profesorado se desarrolla plenamente cuando integra lo vivido y lo enseñado (Imbernón, 2017; Marcelo y Vaillant, 2009).

En esta línea, los datos señalan que la resiliencia pedagógica no se construye en soledad, sino de forma comunitaria. Las redes de apoyo, la validación mutua y el cuidado compartido sostienen los procesos de reconstrucción identitaria (Caballero-Julia et al., 2023). A partir de lo vivido, el profesorado aprende a cuidarse y a cuidar, y este aprendizaje se concreta en microdecisiones pedagógicas que incorporan la dimensión emocional, como una mayor flexibilidad, la creación de espacios de silencio, la atención a la diversidad o la incorporación

de rituales de conmemoración, configurándose como prácticas de crecimiento colectivo.

En el objetivo 2, la creación artística actúa como mediador simbólico para exteriorizar la pérdida y completar el discurso participante. Las producciones revelan un lenguaje recurrente que muestra el tránsito desde el duelo hasta la resiliencia.

Los colores, trazos y composiciones reflejan coherencia emocional: del dolor inicial (tonos oscuros y líneas rígidas) hasta la esperanza (colores vibrantes y trazos fluidos). Coincide con los fundamentos expresivos de Naumburg (1950), Kramer (1971) y McNiff (1992), y con los estudios sobre la correlación entre color y emoción (Dondis, 1973; Heller, 2004; Kandinsky, 1926). Esta técnica permite indagar en la experiencia del duelo docente, asociada a la identidad personal y al concepto de resiliencia que evidencian en sus producciones, convirtiendo la vivencia en reflexión pedagógica.

Las pérdidas más significativas se asocian al rol de crianza de las abuelas, mencionadas como figuras que impulsan la vocación docente. La pérdida incrementa la necesidad de enseñar desde la ternura, la paciencia y la comprensión. La memoria afectiva familiar proyecta su influencia en la manera de acompañar al alumnado. En las mujeres docentes se observa la vulnerabilidad social impuesta, derivada del mandato de cuidado constante.

La interpretación de las producciones ofrece hallazgos de gran valor: los/as docentes recurren a símbolos de renacimiento como el ave fénix, las raíces, el mar o el Kintsugi, confirmando que el foco principal se sitúa en la resiliencia. La arteterapia no actúa como medio terapéutico individual, sino como espacio de exteriorización colectiva para el claustro. Los testimonios la sitúan como técnica efectiva en procesos comunitarios (Rubio-Machuca y Delgado-García, 2024; Jaramillo-Serna, 2020; Mayo, 2018), promoviendo la metacognición afectiva. Las producciones se convierten en relatos personales y profesionales, constituyendo una vivencia de resiliencia compartida.

Se identificaron patrones comunes como colores vibrantes para expresar superación y trazos seguros que reflejan procesos emocionales en positivo. Aparecen símbolos naturales ligados a calma y bienestar, como el sol, el mar, la tierra y las raíces (Heller, 2004; Maíllo y Acedo, 2019). El trazo como indicador emocional resulta revelador, mientras que un trazo seguro y contenido se asocia a control y aceptación, los dubitativos o desbordados a tristeza o sobrecarga (Bayrak et al., 2024), dejando entrever el estado en el que se encuentra el participante. La división entre pérdida y ganancia es significativa: la pérdida ocupa menor proporción y suele situarse a la derecha, lugar que subraya su importancia y dolor sin prevalecer sobre la ganancia vital y la resiliencia.

Como conclusión, este estudio aborda el duelo en su dimensión más humana, con un impacto directo en la identidad docente, concretamente en el acompañamiento que hacen del duelo a nivel de aula y de claustro (Rubio-Machuca et al., 2025). La pérdida, vivida desde la reflexión y el acompañamiento, se transforma en un aprendizaje ético y emocional que favorece la ética del cuidado y la escucha, legitimando la vulnerabilidad en los contextos educativos. Por ello, se revela la necesidad de incorporar investigaciones que coloquen al docente en el centro de la Pedagogía del duelo, no como un mero transmisor, sino como un conector directo, que permite indagar en cómo el aprendizaje resiliente se transforma en sabiduría pedagógica.

El duelo y la resiliencia no restan fuerza a la tarea docente, la potencian: abren la enseñanza a la esperanza y a una comprensión más profunda de lo humano. Una escuela comprometida no evita el dolor, sino que lo reconoce, lo acompaña y lo convierte en ocasión de cuidado, promoviendo competencias resilientes en profesorado y alumnado. Cuando la pérdida irrumpe, la profesión se resignifica y el acompañamiento a compañeros/as y alumnos/as se vuelve una tarea central. Entender la experiencia vivida como fuente de crecimiento colectivo implica cuestionar las lógicas individualistas y asumir que el duelo compartido se transforma en aprendizaje comunitario, haciendo de la escuela un verdadero espacio de encuentro.

Entre las principales limitaciones se encuentra el carácter temporal del diseño, que permite captar una fotografía del momento presente, pero no seguir la evolución de los procesos identitarios asociados al duelo y la resiliencia. Como prospectiva, se propone profundizar en estudios longitudinales de carácter mixto en los que se valoren diferentes dimensiones sobre la proyección del duelo en la identidad docente en materia de acompañamiento, ampliando la selección muestral a otros niveles educativos y contextos culturales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arnheim, R. (1954). *Arte y percepción visual: Psicología del ojo creador*. University of California Press.

Bayrak, S., Golgiyaz, S. y Aykut, M. (2024). Classification of depression, anxiety and stress from handwriting and drawing with stacking models. *IEEE*, 1-18. https://doi.org/10.1109/ISAS64331.2024.10845404

Bazán, B. (2018). La conexión emocional con el color. Los colores que más y menos gustan en España y sus significados. Revista Sonda. *Investigación en Artes y Letras, 7*, 275-290. https://doi.org/10.4995/sonda.2018.18331

Beauchamp, C. y Thomas, L. (2009). Understanding teacher identity: an overview of issues in the literature and implications for teacher education. *Cambridge Journal of Education*, *39*(2), 175-189. https://doi.org/10.1080/03057640902902252

Bolívar, A. (2006). La identidad profesional del profesorado de secundaria: Crisis y reconstrucción. *Profesorado. Revista de Currículum y Formación del Profesorado, 10*(2), 1-16.

Caballero-Julia, D., Sánchez-Martín, A., Hernández-Serrano, M. J. y Herrarte-Prieto, L. (2023). Professional Ethos and Resilience in the Identity of Practicum Students during the Pandemic Context. *Education Sciences, 13*(12), 1207. https://doi.org/10.3390/educsci13121207

Colomo-Magaña, E., Gabarda, V., Cívico, A. y Cuevas N. (2024). Pedagogía de la muerte: Análisis de las actitudes y ansiedad ante la muerte en futuros docentes. *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social, 13*(1), 187-203. https://doi.org/10.15366/riejs2024.13.1.010

Colomo-Magaña, E., Cívico-Ariza, A. y Giorgio, P. (2022). Analysis of Scientific Production on Pedagogy of Death in Scopus. *Electronic Journal of Research in Educational Psychology, 21*(1), 223-250. https://doi.org/10.25115/ejrep.v21i59.7226

Colomo-Magaña, E., Cívico-Ariza, A., Basgall, L. y Guillén-Gámez, F. D. (2023). The Influence of Cultural Snapshots on Pre-service Teachers' Attitudes Towards Death Education. *OMEGA-Journal of Death and Dying, 0*(0), 1-20. https://doi.org/10.1177/00302228231187013

Davis-Berman J. (2014). Creating a memory book: undergraduate student experiences with end-of-life interviews. *Death studies*, *38*(1-5), 85-90. https://doi.org/10.1080/07481187.2012.725452

Day, C. (2012). New lives of teachers. *Teacher Education Quarterly, 39*(1), 7-26.

Day, C. y Kington, A. (2008). Identity, well-being and effectiveness: the emotional contexts of teaching. *Pedagogy, Culture y Society*, *16*(1), 7-23. https://doi.org/10.1080/14681360701877743

De la Herrán, A., Rodríguez Herrero, P. y De Miguel Yubero, V. (2024). ¿Más allá de la death education? Un estudio sobre sus tradiciones epistemológicas. *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria, 36*(1), 183-204. https://doi.org/10.14201/teri.31511

Del Río Diéguez, M. y Torres, R. N. (2025). *El papel de la subjetividad artística en los procesos educativos y terapéuticos que utilizan el arte como soporte relacional. Arteterapia. Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social, 20*, e97953. https://doi.org/10.5209/arte.97953

Dondis, D. A. (1973). *La sintaxis de la imagen*. Editorial Gustavo Gili.

Figueroa-Céspedes, I., Guerra, P. y Madrid, A. (2022). Construcción de la identidad docente de las educadoras de párvulos: Significados retrospectivos de su Formación Inicial Docente. *Perspectiva Educacional, 61*(2), 45–67. https://doi.org/10.4151/07189729-Vol.61-Iss.2-Art.1225

Flores, M. A. y Day, C. (2006). Contexts which shape and reshape new teachers' identities: A multi-perspective study. *Teaching and Teacher Education, 22*(2), 219–232. https://doi.org/10.1016/j.tate.2005.09.002

García-Bellido, R. (2024). *Manual metodología de la investigación en educación. Tirant humanidades*. Márgenes.

Goodson, I. (2003). Hacia un desarrollo de las historias personales y profesionales de los docentes. *Revista mexicana de investigación educativa, 8*(19), 733-758.

Guerra, J.R., Ceballos, J., Ángulo, C.H., Goosdenovich, D.A., Borja, M.A. y Campoverde, P.R. (2018). Educación emocional. Abordaje del proceso de la muerte en la escuela. *Revista Cubana de Investigaciones biomédicas,* 37(2), 87-94. https://revibiomedica.sld.cu/index.php/ibi/article/view/48

Heller, E. (2004). *Psicología del color: Cómo actúan los colores sobre los sentimientos y la razón*. Editorial Gustavo Gili.

Imbernón, F. (2017). *La formación y el desarrollo profesional del profesorado: Hacia una nueva cultura profesional.* Graó.

Instituto Nacional de Estadística (INE). (2023). *Encuesta de Población Activa: Docentes por sexo y nivel educativo.* https://www.ine.es

Jakubovska, A. y Butvilas, T. (2023). Resources of emotional resilience and its mediating role in teachers' well-being and intention to leave*. Frontiers in Psychology, 14*, 1305979. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1305979

Jaramillo Serna, J. A. (2020). *Intervenciones psicológicas basadas en el arte para acompañar procesos de duelo: Un estado del arte. Arteterapia. Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social, 15*, 1-10. https://doi.org/10.5209/arte.64538

Kandinsky, W. (1926). *Punto y línea sobre el plano*. Editorial Labor.

Kelchtermans, G. (2009). Who I am in how I teach is the message: self-understanding, vulnerability and reflection. *Teachers and Teaching*, *15*(2), 257-272. https://doi.org/10.1080/13540600902875332

Kramer, E. (1971). *Art as therapy with children.* Schocken Books.

Lage de la Rosa, M. (2020). Aprender a mirar. *Tercio Creciente, extra4*, 7-32. https://doi.org/10.17561/rtc.extra4.5745

Leitch, R. (2006). Limitations of language: developing arts-based creative narrative in stories of teachers' identities. *Teachers and Teaching*, *12*(5), 549-569. https://doi.org/10.1080/13540600600832270

Maillo, H. M. V. y Acedo, S. S. (2019). *Cuerpo y espacio. 2ª Edición: Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas*. Editorial Centro de Estudios Ramón Areces SA.

Marcelo, C. y Vaillant, D. (2009). *Desarrollo profesional docente. ¿Cómo se aprende a enseñar?*. Nancea, S. A. de Ediciones.

Mayo, E. (2018). Vulnerabilidad, ruptura social y arteterapia. *Arteterapia*, 13, 103-117. https://doi.org/10.5209/arte.59779

McNiff, S. (1992). *Art as medicine: Creating a therapy of the imagination.* Shambhala Publications.

Méndez-Suárez, M., Pilar-Rubio, M. J., Barrantes-Fernández, T. y Villalón Rodríguez, A. (2023). Arteterapia y evolución de los aspectos emocionales y de la ansiedad en un contexto oncohematológico: un estudio de caso. *Arteterapia, 18*, e83633. https://doi.org/10.5209/arte.83633

Metzl, E. y Shamai, M. (2021). I carry your heart: A dialogue about coping, art, and therapy after a profound loss. *The Arts in Psychotherapy, 73*, 101801. https://doi.org/10.1016/j.aip.2021.101801

Miras-Ruíz, R. (2023). TRAVESÍAS… de soledades, duelos y esperanzas. Arteterapia y Arte frente al Duelo Migratorio en jóvenes migrantes no acompañados. *Arteterapia. Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social,* 18, e83389. https://doi.org/10.5209/arte.83389

Naumburg, M. (1950). *Art therapy: Studies of the creative process in art education.* Pantheon Books.

Otondo, M. y Escobar, S. (2021). Las experiencias emocionales como factor en la construcción de la identidad curricular docente. *Revista Conhecimento Online, 3*, 26-41. https://doi.org/10.25112/rco.v3.2491

Pierre-Klein, J., (2008). *Arteterapia: la creación como proceso de transformación.* Octaedro.

Puskás, T., Andersson, A., Jeppsson, F. y Slaughter, V. (2023). Living in heaven and buried in the earth? Teaching young children about death. *European Early Childhood Educational Research Journal, 6*, 900-913. https://doi.org/10.1080/1350293X.2023.2221002

Ramos-Pla, A., Del Arco, I. y Espart, A. (2023). Pedagogy of death within the framework of health education: The need and why teachers and students should be trained in primary education. *Heliyon, 9*(4). https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2023.e15050

Rubio-Machuca B. y Delgado García M. (2024). Posibilidades de la arteterapia en educación como técnica de gestión de duelo: estrategias para potenciar la resiliencia en la formación docente. Arteterapia. *Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social, 19*, e91706. https://doi.org/10.5209/arte.91706

Rubio-Machuca, B., Delgado-García, M., & Morón Monge, M. del C. (2025). La Pedagogía de la muerte desde la perspectiva de los docentes egresados en Educación Primaria. *Aula Abierta, 54*(1), 97-105. https://doi.org/10.17811/rifie.21534

Santos e Campos, M. A., Yavorski, R., Sales, M. y Buendía, A. (2020). The drawing of elementary school students revealing feelings and emotions: an issue discussed by emotional intelligence. *MLS Educational Research, 4*(1), 106-121. https://doi.org/10.29314/mlser.v4i1.328

Serrano-Manzano, B. F., Rodríguez Herrero, P. y De la Herrán, A. (2023). "Mum, when we die, what do you think happens?" A qualitative study of views on death education among Spanish families. *Death Studies,* 1-12. https://doi.org/10.1080/07481187.2023.2186536

Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. Paidós.

Testoni, I., Piscitello, M., Ronconi, L., Zsák, E., Iacona, E. y Zamperini, A. (2019). Death Education and the Management of Fear of Death Via Photo-Voice: An Experience Among Undergraduate Students. *Journal of Loss and Trauma, 24*(5), 387-399. https://doi.org/10.1080/15325024.2018.1507469

Testoni, I., Ronconi, L., Biancalani, G., Zottino, A. y Wieser, M. A. (2021). My future: Psychodrama and Meditation to Improve Well-Being Though the Elaboration of

Traumatic Loss Among Italian High School Students. *Frontiers in Psychology*, 11. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.544661

Triviño-Cabrera L. y Vaquero-Cañestro, C. (2020). Educación artística y ciudadana en la formación inicial de maestras/os. Un estudio de caso sobre el desarrollo del pensamiento crítico-creativo-social a través de 'Malamente'. *Revista Complutense de Educación*, 31(3), 375-385. https://doi.org/10.5209/rced.63488

Villalobos, P., Peña-Sandoval, C., Díaz, R. y Barría-Herrera, P. (2024). Teacher-student relationship as resilience strengthener in novice teachers before and during the pandemic. *Frontiers in Education, 9*, 1361750. https://doi.org/10.3389/feduc.2024.1361750

Yujel, S. O. (2025). Symbolic meanings of white color in Turkish folk ceremony. *The American Journal of Social Science and Education Innovations*, *7*(1), 55-56. https://doi.org/10.37547/tajssei/volume07issue01-07

Belén Rubio-Machuca
Facultad de Educación, Psicología y Ciencias del Deporte
Universidad de Huelva
Avda. Fuerzas Armadas, s/n
21007 Huelva (España)
https://orcid.org/0009-0000-4467-9930

María del Carmen Morón-Monge
Facultad de Educación, Psicología y Ciencias del Deporte
Universidad de Huelva
Avda. Fuerzas Armadas, s/n
21007 Huelva (España)
https://orcid.org/0000-0002-4025-1360

Francisco Javier García-Prieto
Facultad de Educación, Psicología y Ciencias del Deporte
Universidad de Huelva
Avda. Fuerzas Armadas, s/n
21007 Huelva (España)
https://orcid.org/0000-0002-7427-830X

Juan Alberto Román Betincuaga
Facultad de Educación, Psicología y Ciencias del Deporte
Universidad de Huelva
Avda. Fuerzas Armadas, s/n
21007 Huelva (España)
https://orcid.org/0009-0006-5911-7133

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1235-1264, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1235

¿CÓMO PERCIBIERON EL COVID-19 LOS ALUMNOS DE EDUCACIÓN PRIMARIA? UNA MIRADA A TRAVÉS DEL DIBUJO INFANTIL

HOW DID PRIMARY SCHOOL STUDENTS PERCEIVE COVID-19? A LOOK THROUGH CHILDREN'S DRAWINGS

PELAYO DÍEZ FERNÁNDEZ

Universidad de Oviedo

DAVID REVESADO CARBALLARES

Universidad de Salamanca

BRAIS RUIBAL LISTA

EUM Fray Luis de León. Universidad Católica de Ávila

ALBA GONZÁLEZ PALOMARES

Universidad de Salamanca

MARCOS TALAVERA ESCRIBANO

Universidad Pontificia de Salamanca

SERGIO LÓPEZ GARCÍA

Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 2-11-2024 Aceptado: 5-12-2024

RESUMEN

El COVID-19 ha cambiado drásticamente la forma de vida en los seres humanos, y más concretamente, de los más pequeños, a los que les ha privado de multitud de experiencias clave para su desarrollo socioemocional. El objetivo que se pretende alcanzar en este trabajo no es otro que el de analizar la percepción de los estudiantes de educación primaria sobre el confinamiento impuesto tras la pandemia sufrida el pasado 2020. De este modo, se le ha otorgado una gran visibilidad a un colectivo vulnerable y poco escuchado. Desde el punto de vista metodológico, se va a llevar a cabo un análisis del contenido tomando como referencia el dibujo infantil para la recolección de datos, permitiéndonos conocer cómo han identificado los niños y niñas este fenómeno. Se han obtenido 66 dibujos, que han evidenciado cómo algunas de las medidas restrictivas más comunes han sido el confinamiento o las restricciones de movilidad o el uso de la mascarilla como medida de prevención. Esta coyuntura ha supuesto que los estudiantes hayan tenido que asimilar y acometer nuevos aprendizajes. Por todo lo expuesto, el trabajo que aquí presentamos demuestra cómo el dibujo es una herramienta de gran alcance para conocer la forma en que los alumnos pueden expresar e identificar lo que sienten de una forma sencilla y natural.

Palabras clave: Alumnos; Covid-19; Dibujo; Percepción; Primaria.

ABSTRACT

COVID-19 has drastically changed the way of life for human beings, and more specifically for the youngest, depriving them of many key experiences for their socioemotional development. The objective of this study is to analyze primary school students' perceptions of the lockdown imposed during the 2020 pandemic. In this way, great visibility has been given to a vulnerable and often unheard group. From a methodological perspective, a content analysis will be carried out using children's drawings as a data collection tool, allowing us to understand how children have identified this phenomenon. A total of 66 drawings were collected, which revealed that some of the most common restrictive measures were confinement, mobility restrictions, and the use of face masks as a preventive measure. This circumstance has led students to adapt to and engage in new learning experiences. Considering all the above, the work presented here demonstrates how drawing is a powerful tool for understanding how students can express and identify what they feel in a simple and natural way.

Keywords: Keywords: Students; Covid-19; Drawing; Perception; Primary Education.

I. INTRODUCCIÓN

El 14 de marzo de 2020 se decretó en España el estado de alarma como consecuencia del virus denominado COVID-19 (Real Decreto 463/2020, de 14 de marzo, por el que se declara el estado de alarma para la gestión de la situación de crisis sanitaria ocasionada por el COVID-19). Se trataba de una patología zoonótica que se trasmite de animales a humanos (Sainz-Martín, 2020), y que, a su vez, presentaba una alta probabilidad de transmisión a través distintos canales: saliva, contacto o aerosoles (Romero-Saritama et al., 2021). En este sentido, se ha de reconocer que en el pasado ya habíamos sufrido crisis sanitarias de gravedad, pero, desde luego, ninguna con el nivel de repercusión de esta pandemia, seguramente como consecuencia de la globalización que rige hoy día nuestra sociedad (Vega et al., 2021). Esta situación pandémica supuso la paralización de la actividad "normal" de las diferentes sociedades. En España se detuvieron todos los servicios (incluidos los centros educativos), excepto aquellos considerados como esenciales (Gutiérrez y Gajardo-Espinoza, 2020). Esta paralización de la actividad diaria fue considerada por muchos como la medida no clínica más efectiva (Choe y Choi, 2020; Prem et al., 2020).

Para hacer frente a esta situación se pusieron en marcha algunas medidas preventivas que habían sido recomendadas por las autoridades sanitarias y que permitirían paliar la transmisión de este virus: el lavado frecuente de manos, desinfección de utensilios y superficies, evitar saludos mediante el contacto físico, uso de mascarilla, etc. (Miranda Novales et al., 2019). Nos encontramos ante una enfermedad que ha provocado graves problemas respiratorios, sobre todo en los adultos mayores de 65 años, siendo un patógeno altamente contagioso y, por lo tanto, generando glandes problemas a nivel global (Bakhiet y Taurin, 2021; Wang, Zhao et al., 2020).

A este respecto, parece oportuno hacer alusión a algunos conceptos novedosos que comenzaron a desarrollarse durante la pandemia, y que nos van a ayudar a entender muchos aspectos en el desarrollo de nuestro trabajo. Así, si atendemos a la RAE, destacamos el concepto "cuarentena" como el aislamiento preventivo al que se somete una persona durante un periodo de tiempo por razones sanitarias. Asimismo, el "aislamiento" hace referencia al hecho de separar a las personas contagiadas de las que se encuentran sanas. Por otro lado, el comportamiento social por el cual nos manteníamos separados en aquellos lugares más concurridos (como las distintas aulas de los centros educativos españoles) es lo que se denominó "distanciamiento social". Por último, el término "confinamiento" hacía alusión a la combinación de aquellas medidas restrictivas que

sirven para reducir los contactos sociales entre las personas con el fin de evitar la propagación de contagios (Sánchez-Villena y de la Fuente-Figuerola, 2020).

Estas medidas que afectaron a toda la población han generado un impacto negativo a todos los niveles, entre el que resalta el aspecto psicológico. Son muchos los estudios que han visto la luz a lo largo de los últimos años que ponen de manifiesto aquellos efectos que van a prolongarse más allá del período pandémico, tanto en personas adultas como entre los más jóvenes. Y es que este colectivo, formado por niños y niñas y adolescentes, son los que tienen mayores probabilidades de sufrir problemas de salud mental como consecuencia de la pandemia (Irwin et al., 2022; Meherali et al., 2021). Algunos trabajos han demostrado que los niños, adolescentes y estudiantes universitarios han manifestado sentirse más ansiosos, deprimidos e incluso angustiados o cansados que antes de la pandemia (Elharake et al., 2022). El confinamiento, las restricciones de movilidad, el miedo al contagio, el aburrimiento y la frustración, así como la falta de contacto con sus compañeros y compañeras les ha afectado negativamente tanto en lo que se refiere a su desarrollo personal como psicosocial, lo que derivó en una menor actividad, ciclos circadianos irregulares, aumento de peso o limitaciones en su vida social (Brazendale et al., 2017; Espada et al., 2020; Pedrosa et al., 2020; Wang et al., 2019). No obstante, es justo reconocer que estos sentimientos no han sido generados únicamente como consecuencia de la pandemia, sino que ya formaban parte de nuestra sociedad de forma previa (Aráez y López, 2018).

Para mitigar los efectos negativos de la pandemia entre los más jóvenes, habría que fomentar políticas o planes de salud mental que les orienten de tal forma que puedan enfrentarse a sus problemas psicológicos, a la vez que les ayude a minimizar el impacto derivado de las distintas medidas de restricción y prevención que se han aplicado (Singh, et al., 2020; Wang, Zhang et al., 2020). Y es que, no debemos obviar que los escolares han vivido una situación en muchos casos, incomprensible, a raíz del confinamiento. Estas medidas de restricción han privado a los más pequeños de todo lo que les aporta la escuela, de todos esos beneficios que contribuyen a que los niños y niñas desarrollen todo su potencial, aumentando sus capacidades y destrezas (Cifuentes-Faura, (2020). Además, les ha arrebatado elementos fundamentales para su desarrollo, como son las interrelaciones sociales con sus iguales o la limitación de sus actividades de ocio y tiempo libre. Todo ello, por tanto, ha supuesto un duro revés para su desarrollo socioemocional (Cifuentes-Faura, 2020). Por ello, es de vital importancia potenciar la competencia emocional de los más pequeños, ya que esto les permitiría mejorar su proceso de aprendizaje (Pulido y Herrero, 2017). De hecho,

cada vez son más los autores que defienden la necesidad de incorporar el componente emocional dentro del curriculum educativo (Ferragut y Fiero, 2012; Molero y Álvarez, 2011).

En este sentido, es complicado responder a cuál es la forma en la que los niños y niñas entienden estas medidas de restricción o protección (Gorrotxategi-Gorrotxategi et al., 2020). Por ello, en la presente investigación nos hemos propuesto conocer cómo los alumnos de educación primaria han interiorizado esta situación de pandemia. Los niños, que están en disposición de acometer aprendizajes de manera constante, tras la pandemia, han tenido que comprender y asimilar una serie de aprendizajes totalmente nuevos para ellos.

Una de las formas que nos permite descubrir los conocimientos que los niños tienen sobre un tema, a la vez que nos ayuda a comprender sus emociones, es a través del dibujo (Antezana-Barrios, 2003; Argüelles et al. 2006; Molina-Jiménez, 2015). Diversos estudios han demostrado que esta es una forma eficaz de que los más pequeños puedan expresar mediante una comunicación no verbal lo que sucede a su alrededor. De esta manera, se le puede brindar la oportunidad de demostrar sus emociones, conocimientos, pensamientos o ideas. En relación con ello, Rojas (2012) ha conseguido identificar diferentes etapas en el desarrollo del dibujo. En nuestro caso, teniendo en cuenta la edad del alumnado que va a participar en esta investigación (alumnos de la etapa de educación primaria y, por tanto, con edades comprendidas entre los 6 y los 12 años), tenemos que centrarnos en la segunda y tercera etapas. La segunda de ellas es la pre-esquemática que tiene lugar entre los 4 y 7 años, cuando los niños ya comienzan a darle nombre a sus garabatos y a sus dibujos, a la vez que intentan reflejar su realidad (Pérez, 2016). Por lo tanto, en esta etapa ya son capaces de demostrar sus pensamientos y sus emociones a través de sus dibujos. Y, en segundo lugar, encontramos la etapa esquemática, en la cual los niños van a realizar una serie de composiciones mediante habilidades motoras más finas y perfeccionadas, las cuales han tenido lugar a lo largo de su desarrollo (Salazar-Ubago y Fernández-Castillo, 2016).

A través del dibujo los niños pueden expresar diferentes aspectos de su personalidad que van a influir sobre su desarrollo emocional, afectivo e intelectual, además de intervenir en el desarrollo físico, perceptivo y la toma de conciencia sobre los diferentes entornos que le rodean. Además, no podemos obviar que también interviene en el desarrollo de la estética, puesto que en cada individuo la percibe de una manera u otra obteniendo diferentes criterios (Lowenfeld y Brittain, 1980). Se trata de un elemento clave para expresar el nivel de inteligencia y la manifestación de la personalidad de los niños. Este mecanismo, nos

permite comprender el modo de percibir aspectos de la vida particular de los individuos (González-Martínez, 1989). De esta manera, podríamos afirmar que mediante esta concepción artística los niños nos permiten acceder a "su mundo", mostrándonos lo que ven, sienten, palpan… y concediéndoles un sentido único que vendrá determinado por el contexto social que les rodea en cada momento. Además, es el canal de comunicación más utilizado durante los primeros años de vida, lo que nos permite considerar esta herramienta como un elemento de gran significación que, a su vez, les permite expresarse libremente y probar diferentes técnicas o materiales, ya que mediante el análisis de sus trazos, líneas y garabatos, los adultos podemos encontrar toda esa información que están ávidos por contarnos (Molina-Jiménez, 2015).

II. MÉTODO

Para llevar a cabo la investigación se ha utilizado la técnica de análisis de contenido a través del dibujo infantil. Esta metodología, nos permitirá conocer las dimensiones humanas, a la vez que comprendemos las distintas interpretaciones personales, así como conductas, factores sociales y emocionales de los alumnos y alumnas que participan en el estudio. Además, no podemos obviar que a través del dibujo los niños y niñas van a ser capaces de adquirir nuevos conocimientos y aprendizajes (Scheuer et al., 2001), ya que se trata de un excelente medio para que los más pequeños puedan expresar libremente sus vivencias, experiencias, sentimientos y emociones. Y es que, en muchas ocasiones, la falta de madurez o el escaso dominio del lenguaje, imposibilita que el niño o niña pueda comunicarse de manera fluida. Sin embargo, gracias al dibujo se podrá solventar esta barrera (Gorrotxategi- Gorrotxategi et al., 2020).

En este sentido, hemos de reconocer que estamos ante una investigación cuyo diseño es transversal, no experimental y seccional. Transversal dado que se encarga de recoger datos en un único momento; no experimental ya que las variables no son susceptibles de manipulación directa; y seccional puesto que el estudio se limita a una sola observación de un solo grupo y en un único momento (Sierra, 2002).

1. PARTICIPANTES

La muestra del estudio está compuesta por un total de 66 alumnos (N = 66) de educación primaria pertenecientes al colegio "La Anunciata FESD" de la localidad de Tudela, en la comunidad autónoma de Navarra. Este centro es uno de

los 38 que forman parte de la Fundación Educativa Santo Domingo, que abarca todo el territorio español, distribuidos a lo largo de 29 ciudades y 10 comunidades autónomas.

La muestra seleccionada responde al siguiente criterio: un grupo-aula de cada ciclo de la etapa de Educación Primaria (1º, 4º y 6º curso) con alumnos con diversas capacidades, necesidades educativas e incluso, distintos parámetros a nivel socioeconómico y cultural. Por sexos, podemos apreciar cómo la muestra presenta gran homogeneidad, siendo 31 niños (46,96%) y 35 niñas (53,03%). Respecto a la edad de los participantes del estudio, se encontraría comprendida en la horquilla de 6 a 12 años con una media de 8,9 años (D.T = 2,09). En la siguiente tabla, podemos observar información más detallada (Tabla 1):

Tabla 1. *Muestra del alumnado participante en el estudio*

DISTRIBUCIÓN DE ALUMNOS POR GRUPO-AULA						
CURSO	**1º PRIMARIA**		**4º PRIMARIA**		**6º PRIMARIA**	
ALUMNOS/AS	N = 22		N = 22		N = 22	
SEXO	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer
	9 (41%)	13 (59%)	12 (55%)	10 (45%)	10 (45%)	12 (55%)
EDAD	6 año	7 años	9 años	10 años	11 años	12 años
	14 (64%)	8 (36%)	15 (68%)	7 (32%)	16 (73%)	6 (27%)
N = 66						

Fuente: Elaboración propia

2. VARIABLES

La variable independiente del estudio se refiere a las distintas categorías de análisis de nuestra investigación: medidas de protección, medidas de restricción y sentimientos y/o emociones. Mientras que la variable dependiente aludía a la representación gráfica del COVID-19 por parte del alumnado mediante el uso del dibujo.

3. INSTRUMENTOS

La representación del COVID-19 se realizó a través de un dibujo infantil. Se optó por este instrumento debido a que se trata de un excelente medio de

comunicación para los niños, con el que pueden expresar libremente. Por otro lado, debemos destacar que la técnica del dibujo tiene varias modalidades, como son: el dibujo libre, el dibujo de la familia, el autorretrato, el dibujo de la figura humana y el dibujo sobre un tema sugerido. Este último será el escogido para nuestro estudio, ya que permite conocer cómo se forman los conceptos de los objetos y situaciones en la conciencia infantil, sus actitudes y sentimientos, así como la incorporación del tema a su repertorio afectivo (García, 2003).

A la hora de analizar e interpretar el dibujo, debemos tratar de comprender el momento en el que el niño/a se encuentra, ya que se trata de un medio de expresión muy significativo en el que va a plasmar tanto la información extraída del mundo real como la de su mundo imaginario (Santos et al., 2020).

Tal y como ya hemos afirmado, para analizar las representaciones sobre el COVID-19 reflejadas en los dibujos infantiles se utilizó el análisis de contenido. En la Tabla 2 se presenta el sistema de categorías diseñado *ad hoc* para poder efectuar dicho análisis.

Tabla 2. *Sistema de categorías*

Dimensión	Categorías	Indicadores
1. Representación del COVID-19	**1. Medidas de protección**	1.1.1. Mascarilla
		1.1.2. Vacuna
		1.1.3. Guantes
		1.1.4. Gel hidroalcohólico
		1.1.5. Distancia de seguridad
		1.1.6. PCR
		1.1.7. Otras
		1.1.8. No las representa
	2. Medidas de restricción	1.2.1. Confinamiento
		1.2.2. Restricción perimetral
		1.2.3. Ocio cerrado
		1.2.4. Toque de queda
		1.2.5. Restricción social
		1.2.6. Otras
		1.2.7. No las representa
	3. Sentimientos y/o emociones	1.3.1 Tristeza
		1.3.2 Miedo
		1.3.3 Rabia

1.3.4 Esperanza
1.3.5 Felicidad
1.3.6 Indiferencia
1.3.7 Aburrimiento
1.3.8 Impotencia
1.3.9 Preocupación

Fuente: Elaboración propia

4. Procedimiento de recogida y análisis de datos

En este sentido, y de forma previa a la recopilación de los datos, se realizó una comprobación de la adecuación de las categorías creadas y de sus indicadores, así como su validez, fiabilidad, objetividad y utilidad práctica (Heinemann, 2003). Este proceso se organizó en dos fases:

- *Prueba piloto*. Se realizó una prueba piloto para comprobar el correcto funcionamiento de las categorías. Para ello, se seleccionó una muestra de 15 dibujos y se realizaron anotaciones que dieron lugar a la reestructuración del sistema.
- *Consulta a expertos*. Colaboraron en esta tarea dos expertos en análisis de contenido. Ambos manejan el análisis de contenido como técnica principal en sus investigaciones. Para esta consulta se les solicitó su opinión sobre: adecuación del sistema de categorías, exhaustividad y mutua exclusividad de las categorías, claridad en la redacción de las definiciones y minimización de la subjetividad del observador. La información se recogió mediante escala de Likert con valores comprendidos entre 1 –muy en desacuerdo– y 5 –muy de acuerdo–. Todos los ítems recibieron una valoración de 4 puntos por parte de los dos expertos.

Para la recolección de los datos se ha repartido a los alumnos de las clases de 1º, 4º y 6º de primaria un folio en blanco de tamaño DIN A4 (215 x 315 mm) y material escolar (lápices y rotuladores de colores, goma…). La premisa es que tenían que responder, en forma de dibujo o representación gráfica, a la pregunta propuesta por el evaluador de *"¿Qué es para mí el coronavirus?"*. Se utilizó esta técnica debido a que cuando a los niños y niñas se les formula una pregunta abierta, si les permitimos dibujar, van a ser capaces de aportar una información más amplia y precisa (Gradner et al., 2020). Además, nos permiten conocer su imagen interior a través de sus gestos, posturas e incluso representaciones (Antezana-Barrios, 2003).

Para ello, como premisa clave se les explicó que tenían total libertad a la hora de realizar el dibujo y que podían utilizar cualquier tipo de color, material u objeto que considerasen oportuno. Además, el tiempo total para la realización de la prueba fue de 1 hora, contabilizado desde el momento en el que se repartió a todos los niños el folio y material escolar. Una vez finalizados los dibujos en todas las clases se procedió a su recogida para su posterior estudio y análisis.

Por último, es importante destacar que el análisis de los datos se va a focalizar en la aparición (o no) de las distintas categorías representadas en la tabla 2. Es decir, se registra, en base a esas categorías, si aparecían las medidas de protección o de restricción, así como el sentimiento que habían experimentado.

III. RESULTADOS

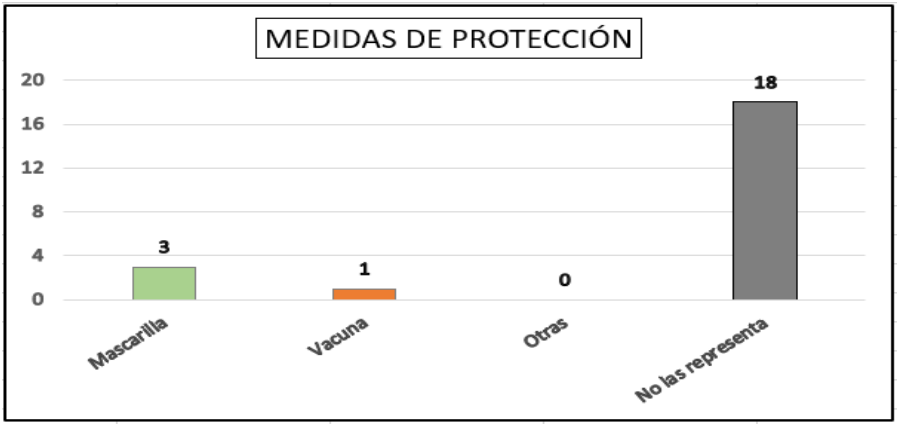
El análisis de resultados que vamos a llevar a cabo se va a efectuar de acuerdo a las tres categorías planteadas en la investigación (medidas de protección, medidas de restricción y sentimientos y/o emociones) y tres cursos académicos (1º, 4º y 6º), tratando de vislumbrar las semejanzas y diferencias encontradas en función de la edad y madurez de los participantes de nuestro estudio.

1. MEDIDAS DE PROTECCIÓN

En relación con las medidas de protección, se han observado diferencias entre los tres cursos analizados.

Tal y como se puede observar (Figura 1), 18 alumnos y alumnas de los 22 que conformaron el grupo clase de 1º de Primaria no ha simbolizado ninguna medida de protección en sus dibujos, siendo solamente cuatro los participantes que han representado gráficamente alguna de ellas. A modo de ejemplo, podemos ver en la figura 2, una representación de dos alumnos, una en la que figura una persona con mascarilla (que es el dibujo más repetido -3 veces) y otra en la que aparece una persona vacunándose.

Figura 1. *Medidas de protección. Alumnos de 1º Primaria.*



Fuente: Elaboración propia

Figura 2. *Ejemplo de dibujo de la mascarilla y de la vacunación del alumnado de 1º Primaria.*

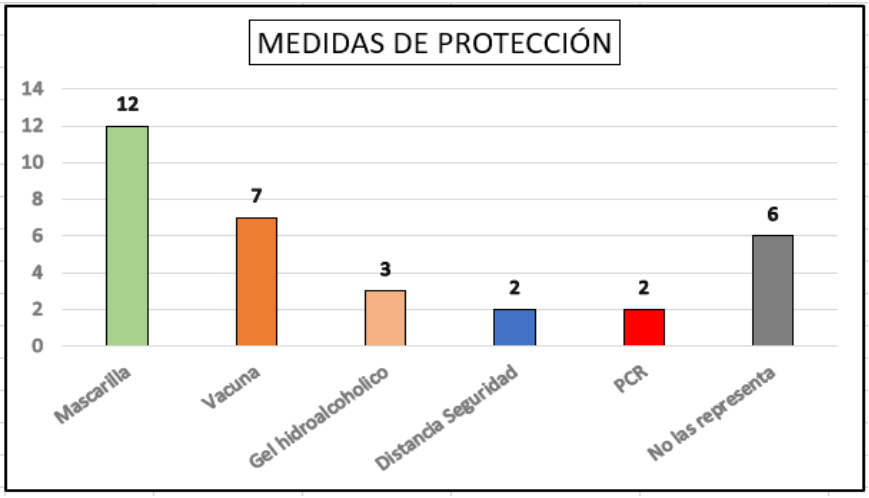


Fuente: Elaboración propia

En el análisis del grupo de 4º de Primaria, se han encontrado diferencias con respecto al grupo anterior, ya que han conseguido representar con mayor solvencia su experiencia con el COVID-19. Así, el alumnado de cuarto curso ha representado en sus dibujos diferentes medidas de protección como mascarillas,

vacunas, gel hidroalcohólico y, en menor cantidad, la distancia de seguridad y las pruebas PCR (Figura 3). De este modo, se puede evidenciar una mayor heterogeneidad de medidas.

Figura 3. *Medidas de protección. Alumnos de 4º Primaria.*



Fuente: Elaboración propia

En la figura 4 se pueden apreciar dos ejemplos referentes a la representación de las medidas de protección en el grupo de 4º de primaria.

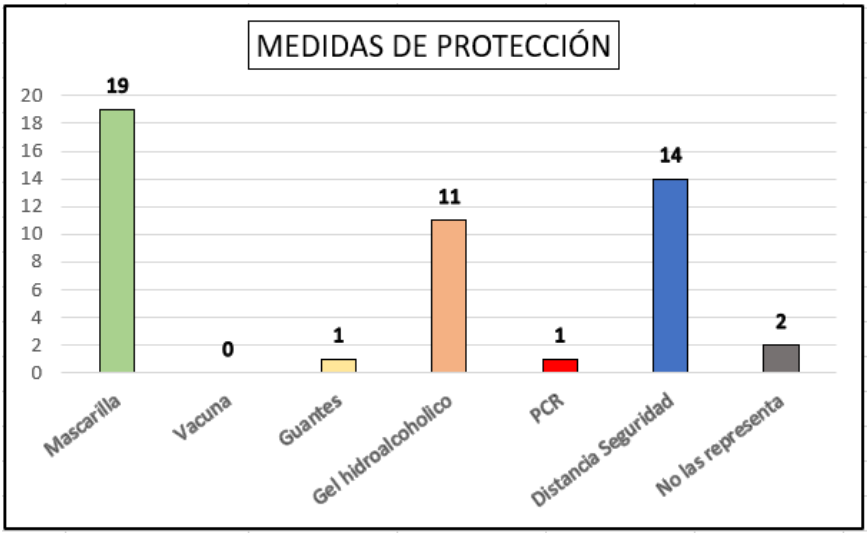
Figura 4**.** *Medidas de protección del alumnado de 4º Primaria.*



Fuente: Elaboración propia

Para finalizar, casi la totalidad del grupo de 6º de Primaria (19 de 22 miembros del alumnado para ser exactos) ha representado la mascarilla en su dibujo. Se observa un aumento considerable en la representación de la distancia de seguridad (14 representaciones frente a 4 analizadas en cuarto curso). Lo mismo ocurre con la representación del gel hidroalcohólico (11 representaciones frente a 3 realizadas en cuarto). También encontramos por primera vez un dibujo en el que se representan guantes y otro que ilustra la prueba PCR. A diferencia de sus homónimos en el estudio, tan solo 2 alumnos (frente a los 6 de cuarto y los 18 de primero) no han representado ninguna medida de protección (Figura 5).

Figura 5. *Medidas de protección. Alumnos de 6º Primaria.*



Fuente: Elaboración propia

De nuevo, se presentan dos ejemplos de dibujos que representan medidas de protección dentro del grupo de 6º de educación primaria (Figura 6).

Figura 6. *Medidas de protección del alumnado de 6º Primaria.*

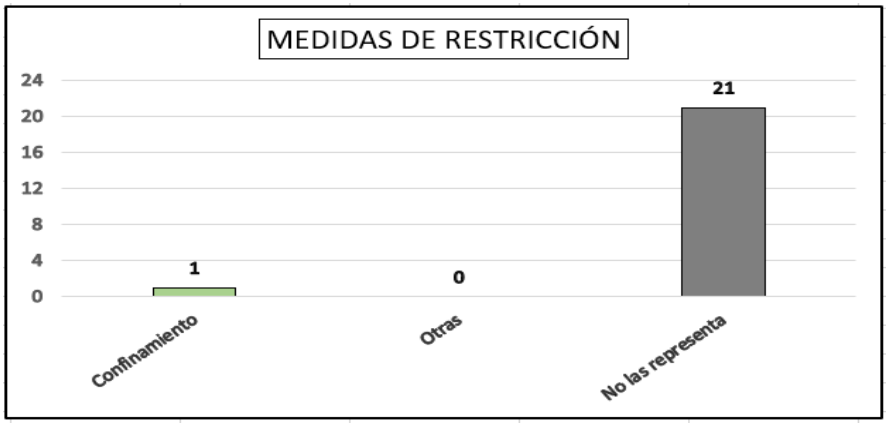


Fuente: Elaboración propia

2. MEDIDAS DE RESTRICCIÓN

En el análisis de las medidas de restricción del alumnado de 1º de Primaria, de nuevo se observa que tan solo un alumno de los 22 ha representado la situación de confinamiento vivida en el año 2020. El resto no ha reflejado ninguna medida restrictiva (Figura 7).

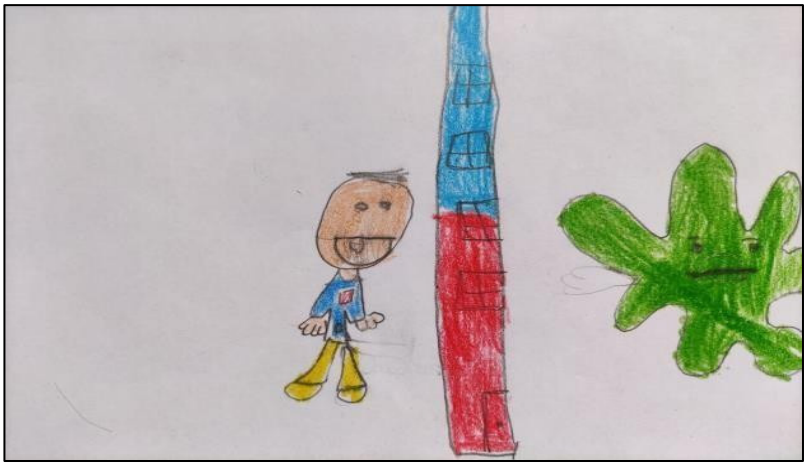
Figura 7. *Medidas de restricción. Alumnos de 1º Primaria.*



Fuente: Elaboración propia

El alumno ha representado de la siguiente manera la situación de confinamiento (Figura 8):

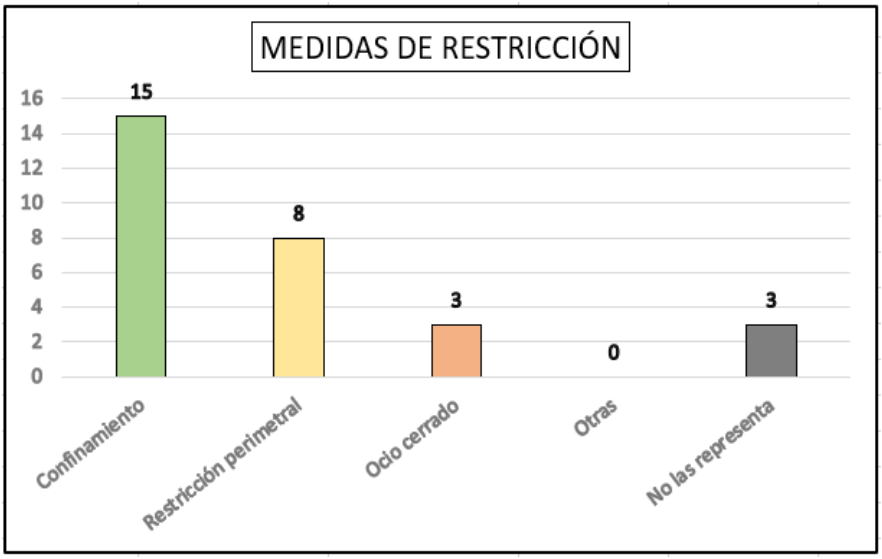
Figura 8. *Ejemplo de medidas de restricción del alumnado de 1º de Primaria.*



Fuente: Elaboración propia

En contrapartida, la mayoría de los alumnos y alumnas de 4º de Primaria han representado una o varias medidas de restricción, siendo solamente tres de ellos los que no han evidenciado ninguna. Tal y como se puede observar en la figura 9, la medida más representada, con un total de 15 dibujos, ha sido el confinamiento. Le sigue las restricciones perimetrales con 8 representaciones y restricciones en el ocio de bares y parques, con 3 representaciones. Sin embargo, es llamativo que ningún discente haya representado otras medidas restrictivas como puede ser el toque de queda, las restricciones sociales, etc.

Figura 9**.** *Medidas de restricción. Alumnos de 4º Primaria.*



Fuente: Elaboración propia

Alguno de los ejemplos de estas medidas de restricción que han ejemplificado los alumnos y alumnas de 4º Primaria son los que se aprecian en la figura10:

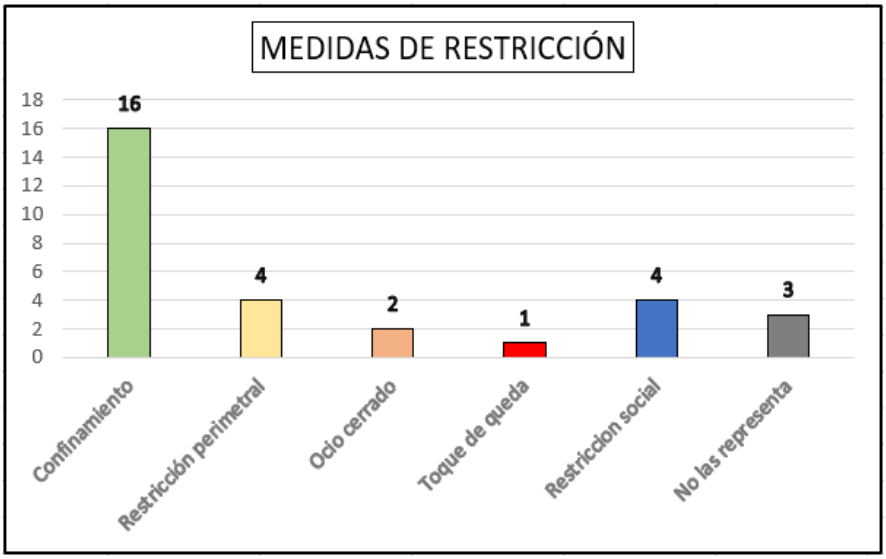
Figura 10. *Ejemplo de medidas de restricción del alumnado de 4º de Primaria.*



Fuente: Elaboración propia

Por último, en el alumnado de 6º de Primaria, de nuevo, la medida más representada con 16 dibujos es el confinamiento. Le siguen las restricciones perimetrales y las restricciones sociales, con cuatro representaciones cada una de ellas. Además, aparece por primera vez el toque de queda. Por el contrario, tan solo 3 discentes, al igual que en el cuarto curso, no representa ninguna medida de restricción (Figura 11).

Figura 11. *Medidas de restricción. Alumnos de 6º Primaria.*



Fuente: Elaboración propia

Como en casos anteriores, en la figura 12 se presentan algunos ejemplos sobre las medidas de restricción en este grupo/clase.

Figura 12. *Ejemplo de medidas de restricción del alumnado de 6º de Primaria.*



Fuente: Elaboración propia

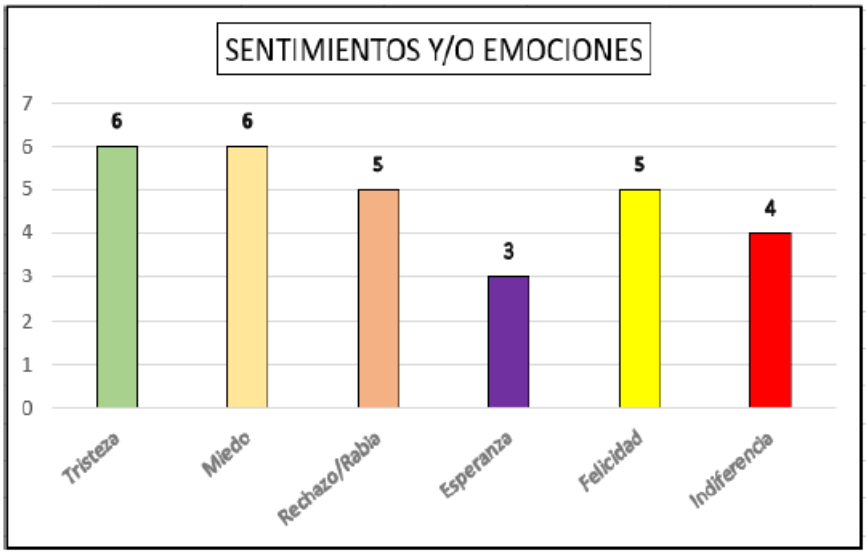
3. SENTIMIENTOS Y/O EMOCIONES

La tercera y última categoría que analizamos en nuestro estudio es la de los sentimientos y/o emociones experimentadas por los estudiantes durante el periodo de pandemia.

Si analizamos el grupo de 1º de primaria observamos cómo los sentimientos más predominantes fueron el miedo y la tristeza (Figura 13), seguido de la rabia (representado hasta en cinco ocasiones). En este sentido, llama poderosamente la atención cómo hasta en 5 ilustraciones se evidencia sentimientos de felicidad y en otras cuatro de indiferencia, a pesar de la presencia del virus en estos dibujos. Este dato es muy llamativo si tenemos en consideración las adversas consecuencias derivadas de la pandemia. Si bien, se elogia este sentimiento, ya que la felicidad es uno de los grandes predictores en el éxito académico de los estudiantes (Ravina - Ripol et al., 2019).

Por otro lado, en la vertiente opuesta, hasta 3 alumnos y alumnas transmiten un sentimiento de esperanza, tratando de simbolizar cómo la sociedad será capaz de vencer esta situación de confinamiento.

Figura 13. *Sentimientos y/o emociones. Primero de primaria*



Fuente: Elaboración propia

En las siguientes imágenes (Figura 14) se muestran algunas de las representaciones gráficas de los alumnos y alumnas de primero de primaria, como el miedo o la rabia.

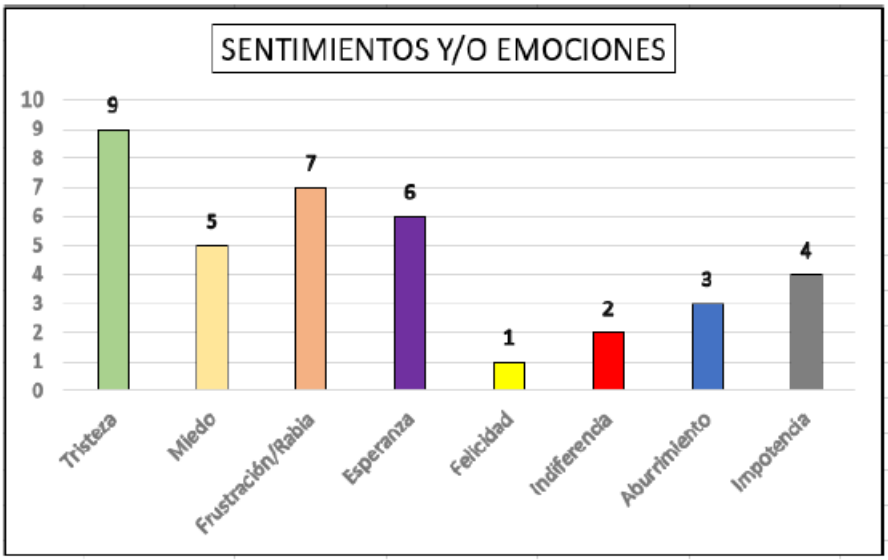
Figura 14**.** *Ejemplo de sentimientos y/o emociones del alumnado de 1º de primaria*



Fuente: Elaboración propia

Si nos centramos en el segundo grupo, los alumnos de 4º de primaria, observamos cómo las vivencias que experimentaron guardan gran similitud con la de sus compañeros, con un claro predominio de sentimientos como: tristeza, rabia o miedo (Figura 15). También se representa la esperanza hasta en seis ocasiones, y aparecen nuevos sentimientos como la impotencia o el aburrimiento.

Figura 15. *Sentimientos y/o emociones. Cuarto de primaria*



Fuente: Elaboración propia

De nuevo en las siguientes imágenes (Figura 16) se evidencian algunas de las representaciones de los estudiantes de cuarto de primaria, como el miedo o la rabia.

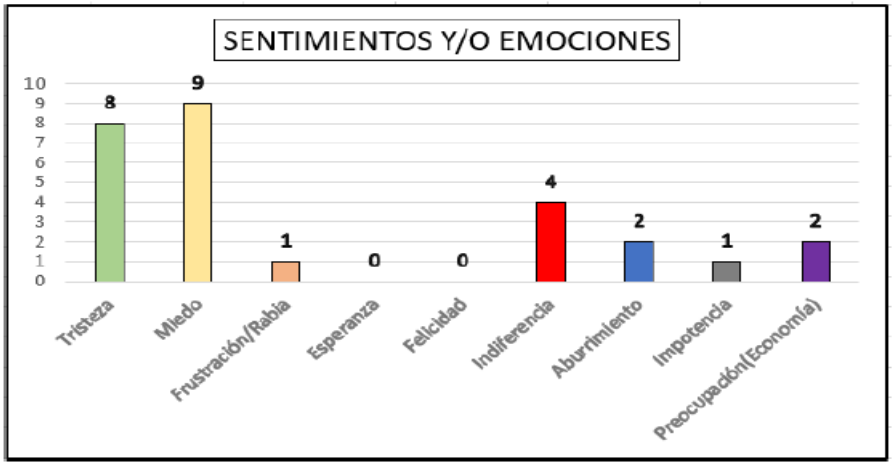
Figura 16. *Ejemplo de sentimientos y/o emociones del alumnado de 4º de primaria*



Fuente: Elaboración propia

Para finalizar el apartado de resultados, mostraremos los sentimientos y/o emociones experimentadas por los alumnos más mayores de nuestro estudio, los de 6º de primaria, donde nuevamente el miedo y la tristeza son los sentimientos más representados. Siguen figurando otros como la esperanza o la impotencia y, por primera vez, surge el sentimiento de preocupación frente a la adversidad económica (Figura 17).

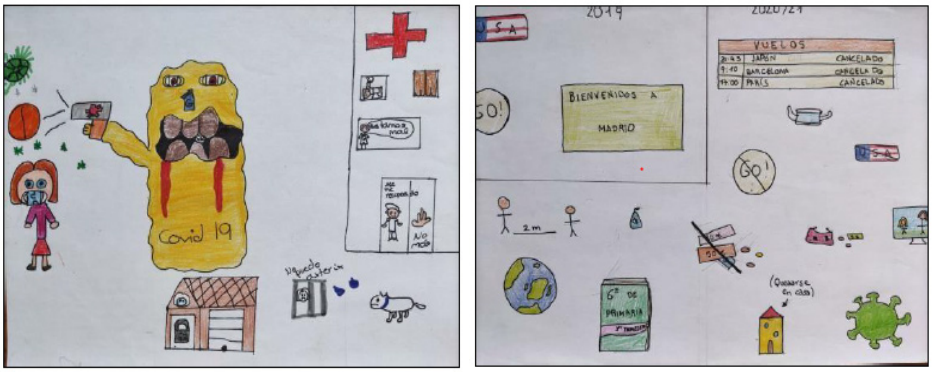
Figura 17. *Sentimientos y/o emociones. Sexto de primaria*



Fuente: Elaboración propia

Para finalizar, mostramos de nuevo algunas evidencias de las representaciones gráficas de los alumnos de sexto de primaria, como el sentimiento de miedo o rabia (Figura 18).

Figura 18. *Ejemplo de sentimientos y/o emociones del alumnado de 6º de primaria.*



Fuente: Elaboración propia

IV. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Tal y como hemos podido evidenciar a lo largo de nuestra investigación, el dibujo se presenta como un instrumento de gran alcance para mejorar la relación de los más pequeños con el entorno que le rodea. Sirve como elemento revelador de su personalidad que, por otro lado, se encuentra en fase de desarrollo. Además, permite potenciar otras capacidades como la memoria, la invención o los conocimientos que posee del mundo que le rodea (Argüelles et al., 2005). Del mismo modo, debemos destacar que cada vez son más los estudios que abordan el desarrollo gráfico infantil, habiendo obtenido un gran número de indicadores que han permitido diagnosticar diferentes patologías a través de estas representaciones (García, 2003). De ahí la importancia de utilizar el dibujo para comprender en qué situación psíquica se encuentran los niños durante el confinamiento, para que, en la medida de los posible se puedan evitar comportamientos antisociales.

Con todo esto, y a pesar de las enormes posibilidades que brinda esta técnica, en la actualidad, encontramos escasas referencias de la utilización de esta metodología sobre la percepción del COVID-19 en los niños y niñas en edad escolar. En los pocos estudios que han visto la luz, se evidencia resultados similares a los que hemos alcanzado en nuestra investigación: personas confinadas en sus domicilios, sin posibilidad de circular libremente (Berasategi-Sancho, 2020; Gorrotxategi-Gorrotxategi, 2020). O, por el contrario, investigaciones que focalizan su atención -al igual que nosotros- en la forma en la que los más pequeños tratan de expresar sus sentimientos, emociones y comportamientos frente al COVID-19 (Berasategi-Sancho, 2020). También hay otros estudios que se han centrado en el colectivo docente, quien se vio sobrecargado de trabajo durante el confinamiento, preparando las clases virtuales y que, tras la vuelta a la presencialidad, ha tenido que exponerse constantemente a la enfermedad, un hecho que también generó serios problemas sobre su bienestar personal (Revesado et al., 2023).

A lo largo de nuestro trabajo hemos podido observar diferencias relevantes en la forma en la que se expresaban a través del dibujo los distintos participantes. Así, los más pequeños (1º de primaria) han manifestado mayores dificultades que sus compañeros de 4º y 6º de primaria, que presentaban un mayor detalle en sus ilustraciones. Por ejemplo, en la Imagen 8 se observa cómo el alumno expone de una forma clara y nítida una situación de aburrimiento que, además, viene acompañada de una expresión como "Vaya asco", lo que denota un cierto grado de desesperación frente a una situación que, desgraciadamente, se prolongó demasiado en el tiempo. En este sentido, encontramos estudios como el de Berasategi-Sancho (2020) que han destacado la soledad que experimentaban los más pequeños durante el confinamiento, añorando pasar más tiempo junto a sus compañeros y amigos, especialmente en espacios abiertos.

En relación con esta idea que nosotros presentamos, debemos destacar que hay evidencias en la literatura científica (Ruiz-Fernández y Abraldes, 2018), que ponen de manifiesto que los análisis realizados a través de representaciones gráficas son más detallados cuanto mayor es el nivel académico de los participantes, pudiendo describir e identificar con mayor claridad todo aquello que observan. Además, el grupo de 1º de primaria, con edades comprendidas entre los 6 y 7 años, realizan representaciones más analíticas como, por ejemplo, dibujar los brazos y las piernas de las personas con líneas, colocar sobre ellos la cabeza o dibujar elementos básicos en la cara (boca, ojos, etc.). Estos hallazgos ya habían sido realizados previamente por otros autores (García-Rozo et al., 2015) que ponían de manifiesto la aparición de estos rasgos en sujetos que contaban, aproximadamente, con la misma edad que nuestros participantes en el estudio.

Por otro lado, se observa que, por lo general, los niños y niñas que participan en el estudio son capaces de representar y, por tanto, identificar, emociones básicas, tanto propias como ajenas (tristeza, alegría, etc.). De esta forma, estaríamos en disposición de afirmar que los más pequeños son capaces de comprender tanto el estado emocional propio como el de los demás (Salazar-Ubago y Fernández-Castillo, 2016). En nuestro estudio, podemos evidenciar esta idea en los alumnos y alumnas de 4º y 6º de primaria, que acompañaban sus representaciones sobre el COVID-19 de sentimientos y emociones, mayoritariamente negativas como el miedo, la tristeza o la rabia. No tanto así en los alumnos de 1º de primaria, que mostraban mayores dificultades para expresar su estado emocional, un hecho que revela la necesidad de seguir investigando a través de esta metodología. Se ha podido observar como las representaciones gráficas de los más pequeños (garabatos, líneas, colores...) nos ayudan a percibir la realidad de una forma distinta, poniéndose de manifiesto una serie de detalles que, a través de otros medios, no podrían expresar. Sin embargo, sigue siendo una tarea pendiente la de incidir y mejorar el vocabulario emocional de los niños y niñas en etapa escolar, dado que siguen presentando numerosas dificultades a la hora de expresar sus sentimientos y/o emociones.

Para finalizar, nos gustaría enfatizar que el estudio realizado toma en consideración una muestra que no es especialmente significativa y que, por tanto, no permite realizar generalizaciones. Sin embargo, hemos conseguido alcanzar el objetivo propuesto, que es el de dar voz a un colectivo que, durante el confinamiento, ha sufrido los efectos negativos de la pandemia y que, seguramente, no han sido atendidos tal y como se merecían, privándoles de muchos beneficios para su desarrollo personal y psicosocial, como la relación con sus iguales, el desarrollo de un proceso educativo "ordinario" en el aula o las actividades de ocio y tiempo libre junto a sus compañeros y amigos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Antezana-Barrios, L. (2003). Primeros trazos infantiles: una aproximación al inconsciente. *Comunicación y Medios, 14*, 112-122. https://doi.org/10.5354/rcm.v0i14.12168

Aragón-Nogales, R., Vargas-Almanza, I. y Miranda-Novales, M.G. (2019). COVID-19 por SARS – CoV – 2: la nueva emergencia de salud. *Revista Mexicana de pediatría, 86*(6), 213-218. https://dx.doi.org/10.35366/91871

Argüelles, T., García, R. y Agramonte, A. (2006). El dibujo como exponente de las percepciones sobre la enfermedad en niños y niñas con diabetes mellitus. *Revista Cubana de Endocrinología, 17*(1). https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-443758

Armas, M. M. y López, A. (2018). El sentido de la vida: Factor protector de ansiedad y depresión. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas, 13*, 57-72. https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.57

Bakhiet, M. y Taurin, S. (2021). SARS-CoV-2: Targeted managements and vaccine development. *Cytokine & Growth Factor Review Journals, 58*, 16-29. https://doi.org/10.1016/j.cytogfr.2020.11.001

Berasategi-Sancho, N. (coord.), Idoiaga-Mondragón, M., Dosil-Santamaría, M., Eiguren-Munitis, A., Pikaga-Gorratxategui, M. y Ozamiz-Etxeberria, N. (2020). *Las voces de los niños y de las niñas en situación de confinamiento por el COVID-19.* Servicio de Publicaciones de la Universidad del País Vasco

Brazendale, K., Beets, M. W., Weaver, R. G., Pate, R. R., Turner-McGrievy, G. M., Kaczynski, A. T., Chandler, J. L., Bohner, A. y von Hippel, P. T. (2017). Understanding differences between summer vs. school obesogenic behaviors of children: The structured days hypothesis. *International Journal of Behavioral Nutrition and Physical Activity, 14*(1). https://doi.org/s12966-017-0555-2

Choe, Y.J. y Choi, E.H. (2020). Are We Ready for Coronavirus Disease 2019 Arriving at Schools? *Journal of Korean Medical Science, 35*(11). http://doi.org/ggq848

Cifuentes-Faura, J. (2020). Consecuencias en los niños del cierre de escuelas por COVID-19: El papel del gobierno, profesores y padres. *Revista Internacional de Educación para a Justicia Social, 9*(3e) https://revistas.uam.es/riejs/article/view/12216

Díez-Gutiérrez, E.J. y Gajardo-Espinoza, K. (2020). Educar en Tiempos de Coronavirus: la Situación en España. *Multidisciplinary Journal of Educational Research, 10*(2), 102-134. https://doi.org/10.17583/remie.2020.5604

Elharake, J.A., Akbar, F., Malik, A.A., Gilliam, W. y Omer, S. B (2022). Mental Health Impact of COVID-19 among Children and College Students: A Systematic Review. *Child Psychiatry Human Development, 54*, 913-925. https://doi.org/10.1007/s10578-021-01297-1

Espada, J. P., Orgilés, M., Piqueras J. A., y Morales A. (2020). Las buenas prácticas en la atención psicológica infanto-juvenil ante el COVID-19. *Clínica y Salud, 31*(2), 109-113. https://doi.org/10.5093/clysa2020a14

Ferragut, M., y Fierro, A. (2012). Inteligencia emocional, bienestar personal y rendimiento académico en preadolescentes. *Revista Latinoamericana de Psicología, 44*(3), 95-104. http://www.scielo.org.co/pdf/rlps/v44n3/v44n3a08.pdf

García, A. (2003). *Sicopatología infantil*. Editorial Félix Varela.

García-Rozo, M., Villegas, M.M. y González, F. (2015). La noción del espacio en la primera infancia: Un análisis desde los dibujos infantiles. *Revista Paradigma, 36*(2), 223-245. https://ve.scielo.org/scielo.php?pid=S1011-22512015000200011&script=sci_abstract

González-Martínez, M.T. (1989). El dibujo infantil en el psicodiagnóstico escolar. *Aula: Revista de Pedagogía de la Universidad de Salamanca, 2*(2). https://revistas.usal.es/tres/index.php/0214-3402/article/view/3212

Gorrotxategi-Gorrotxategi, P.J., Serrano-Poveda, M.E., Garrido-Torrecillas, F.J., Vázquez-Fernández, M.E., Mambié-Meléndez, M., Cenarro-Guerrero, M.T. (2020). ¿Cómo han vivido los niños el confinamiento por el coronavirus? *Revista Pediátrica de Atención Primaria, 22*, 273-281. https://pap.es/articulo/13098/como-han-vivido-los-ninos-el-confinamiento-por-el-coronavirus

Gradner, E., Gross, J. y Hayne, H. (2020). The effect of drawing and socioeconomic status on children's reports of a past experience. *Journal Experimental Psychology: Applied, 26*(3), 397-410. https://doi.org/10.1037/xap0000264

Heinemann, K. (2003). *Introducción a la metodología de la investigación empírica: el ejemplo de las ciencias del deporte*. Paidotribo.

Howard-Jones, A.N., Bowen, A. C., Danchin, M., Koirala, A., Sharma, K., Yeoh, D. K., Burgner, D.P., Crawford, N., Goeman, E., Gray, P.E., Hsu, P., Kuek, S., McMullan, B., J., Tosif, S., Wurzel, D., y Britton, P.N. (2022). COVID-19 in children: I. Epidemiology, prevention and indirect impacts. *Journal Paediatric Child Health, 58*(1), 39-45. https://doi.org/10.1111/jpc.15791

Irwin, M., Lazarevic, R., Soled, D. y Adesman, A. (2022). The COVID-19 pandemic and its potential enduring impact on children. *Current Opinion in Pediatrics, 34*(1), https://doi.org/107-115. 10.1097/MOP.0000000000001097

Ives, S. W. y Gardner, H. (1984). Cultural influences on Children's Drawings. A developmental perspective. En R.W. Ott (Ed.), *Art in Education. An International Perspective* (pp. 13-30). Pennsylvania State University Press.

Lowenfeld, V. y Brittain, W.L. (1980). *Desarrollo de la capacidad creadora*. Kapelusz.

Meherali, S., Punjani, N., Louie-Poon, S., Abdul- Rahim, K., Das, J.D., Salam, R.A. y Lassi, Z.S. (2021). Mental Health of Children and Adolescents Amidst COVID-19 and Past Pandemics: A Rapid Systematic *Review. International Journal Environmental Research and Public Health, 26*, 18(7), 3432. DOI: 10.3390/ijerph18073432

Molero, D., y Alvarez, F.O. (2011). Inteligencia emocional autoinformada en escolares de educación primaria. *Revista Electrónica de Investigación y Docencia* (REID)*, 47*, 47-61. https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/reid/article/view/1077

Molina-Jiménez, A. (2015). El Dibujo Infantil. Trazos, colores e historias que nos hacen reflexionar y aprender. *Revista Electrónica Educare*, 19 (1), 167-182 http://dx.doi.org/10.15359/ree.19-1.10

Pedrosa, A.L., Bitencourt, L., Fróes, A.C.F, Cazumbá, M.L.B, Campos, R.G.B, de Brito, S.B.C.S. and Simões e Silva, A.C. (2020). Emotional, Behavioral, and Psychological Impact of the COVID-19 Pandemic. *Frontiers in Psychology*. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.566212

Pérez, A. T. (2016). El comienzo de la figuración: etapa pre-esquemática. In *Didáctica de las artes plásticas y visuales en Educación Infantil* (pp. 251-264). UNIR Editorial.

Pujol-Ribera, E., Monteagudo-Zaragoza, M., Berenguer-Ossó, A. (2011). Investigación cualitativa en Atención Primaria de salud: situación actual, aportaciones y algunos retos. *Revista Clínica Electrónica en Atención Primaria*, *109*.

Prem, K., Liu, Y., Russell, T.W., Kucharski, A.J., Eggo, R.M., Davies, N., Centre for the Mathematical Modelling of Infectious Diseases COVID 19, Jit, M. y Keplac, P. (2020). The effect of control strategies to reduce social mixing on outcomes of the COVID-19 epidemic in Wuhan, China: a modelling study. *The Lancet Public Health, 5*(5), e261-e270. DOI: 10.1016/S2468-2667(20)30073-6

Ravina-Ripol, R. Ahutamda-Tello, E. Y Gálvez - Albarracín, E.J. (2019). La felicidad como predictor del rendimiento académico de los estudiantes universitarios. Un análisis comparativo entre México y España. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas, 14*, 407-426. https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.407

Restrepo, D. (1997). Pedagogía y proceso del dibujo infantil. *Educación para el Desarrollo*, 58-64.

Real Decreto 463/2020, de 14 de marzo, por el que se declara el estado de alarma para la gestión de la situación de crisis sanitaria ocasionada por el COVID-19. 14 de marzo de 2020. *Boletín Oficial del Estado,* 67, 25390- 25400.

Revesado, D., Calvo, G., Maneiro, R., & López, S. (2023). Percepción docente acerca de las situaciones de estrés y ansiedad laboral tras la pandemia provocada por el COVID-19. *Aula. Revista de pedagogía de la Universidad de Salamanca, 29*, 195-206. https://doi.org/10.14201/aula202329195206

Rodríguez, Y. y del Moral, M. (2021). Estudio sobre las emociones en Educación Primaria durante el COVID-19. En: A. S. Jiménez, J. Cáceres, M. Vergara, E. M. Rainha y M. A. Martín (Eds.), *Construyendo juntos una escuela para la vida* (pp. 1476-1483). Dykinson.

Rojas, E. M. (2012). La evolución del dibujo infantil. Una mirada desde merideño. *Educere, 53* (16), 157-170 http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/educere/article/view/13191

Romero-Saritama, J.M., Simaluiza, J. y Fernández, H. (2021). Medidas de prevención para evitar el contagio por la COVID-19: de lo cotidiano a lo técnico-científico. *Revista Española de salud Pública, 95*, e1-14. https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1135-57272021000100188

Ruiz-Fernández, Z. y Abraldes, J.A. (2018). Caracterización del socorrista acuático en alumnos de educación primaria. *Retos, 34*, 103-107. DOI: https://doi.org/10.47197/retos.v0i34.58927

Salazar-Ubago, A. M. y Fernández-Castillo, A. (2016). Análisis de la empatía en educación infantil: estudio basado en la expresión a través del dibujo. *Revista de Educación de la Universidad de Granada, 23*, 9-26. https://revistaseug.ugr.es/index.php/reugra/article/view/16628

Sainz-Martín, M. (2020). Las medidas preventivas desde la OMS y su implementación en España. *Tiempo de Paz, 137*, 30-37. https://fundadeps.org/wp-content/uploads/2020/07/TP-137-PDF-32-39.pdf

Sánchez-Villena, A.R. y de la Fuente-Figuerola, V. (2020). COVID-19: cuarentena, aislamiento, distanciamiento social y confinamiento, ¿son lo mismo? *Annales de pediatría, 93*(1), 73-74. https://doi.org/10.1016/j.anpedi.2020.05.001

Santos e Campos, M.A., Yavorski, R., Santana-Sales, M.V. y Pulgar-Buendia, A. (2020). The drawing of elementary school students revealing feelings and emotions: an issue discussed by emotional intelligence. *MLS Educational Research, 4*(1), 106-121. https://doi.org/10.29314/mlser.v4i1.328

Scheuer, N., Pozo, J.I., de la Cruz, M. y Baccalà, N. (2001) ¿Cómo aprendí a dibujar? Las teorías de los niños sobre el aprendizaje. *Estudios de Psicología, 22*(2), 185-205. https://doi.org/10.1174/021093901609497

Sierra, R. (2002). *Tesis doctorales y trabajos de investigación científica: metodología general de su elaboración y documentación*. Paraninfo.

Singh, S., Roy, D., Sinha, K., Parveen, S., Sharma, G. y Joshi, G. (2020). Impact of COVID-19 and lockdown on mental health of children and adolescents: A narrative review with recommendations. *Psychiatry Research, 293*, 113429. https://doi.org.10.1016/j.psychres.2020.113429

Vega, L., Lambea, M., Revesado, D., & Vargas, Y. (2021). Educación y escuela en España en tiempos de pandemia. *Linhas Críticas*, *27*, e38898. https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/38898

Wang, G., Zhang, J., Lam, S.P., Xin, S., Jiang, Y., Sun, W., Chan, N., Shan-Kong, A., Zhang, Y., Li, S., Li, A.M., Jiang, F., Shen, X. y Wing, Y.K. (2019). Ten-year sec-

ular trends in sleep/wake patterns in Shanghai and Hong Kong school-aged children: a tale of two cities. *Journal Clinical Sleep Medicine, 15*, 1495-1502. https://doi.org/10.5664/jcsm.7984

Wang, G., Zhang, Y., Zhao, J., Zhang, J. y 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

Wang, M.Y., Zhao, R., Gao, L.J., Gao, X.F., Wang, D.P. y Cao, J.M. (2020). SARS-CoV-2: Structure, Biology and Structure-Based Therapeutics Development. *Frontiers in Cellular and Infection Microbiology, 10*, 587269. https://doi.org/10.3389/fcimb.2020.587269

Pelayo Díez Fernández
Facultad de Medicina y CC. Salud
Universidad de Oviedo
Avda. Julián Clavería, 6
33006 Oviedo (España)
https://orcid.org/0000-0003-4027-894X

David Revesado Carballares
Facultad de Educación
Universidad de Salamanca
Pº Canalejas, 169
37008 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0003-0121-6957

Brais Ruibal Lista*
Facultad de Educación
E.U.M. Fray Luis de León. Universidad Católica de Ávila
C/ Tirso de Molina, 44
47010 Valladolid (España)
https://orcid.org/0000-0001-5427-6844

Alba González Palomares
Facultad de Educación
Universidad de Salamanca
Pº Canalejas, 169
37008 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-4969-0984

Marcos Talavera Escribano
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0009-0009-9485-232X

Sergio López García
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0003-3109-1542

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1265-1286, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1265

COMPETENCIAS SOCIOEMOCIONALES EN EL APRENDIZAJE DE UNA SEGUNDA LENGUA EN ALUMNADO DE EDUCACIÓN PRIMARIA CON DISLEXIA

SOCIO-EMOTIONAL COMPETENCIES IN SECOND LANGUAGE LEARNING AMONG PRIMARY EDUCATION STUDENTS WITH DYSLEXIA

VERÓNICA GÓMARA LASARTE
Universidad Pontificia de Salamanca

MARÍA TERESA DEL MORAL MARCOS
Universidad Pontificia de Salamanca, Universidad de Salamanca

MARÍA IDOYA ZORROZA HUARTE
Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 21-05-2025 Aceptado: 11-11-2025

RESUMEN

El aprendizaje del inglés como lengua extranjera plantea desafíos específicos al alumnado con dislexia, especialmente debido a la opacidad ortográfica del idioma y a sus dificultades fonológicas, de memoria y de procesamiento. Estos retos no solo afectan al rendimiento académico, sino también al plano socioemocional, donde emergen con frecuencia la ansiedad lingüística, la inseguridad y la baja autoestima. El objetivo de este estudio fue analizar las percepciones de 19 docentes de Educación Primaria acerca de las experiencias socioemocionales del alumnado con dislexia en el contexto del aprendizaje del inglés. Se empleó un diseño cualitativo exploratorio-descriptivo mediante entrevistas semiestructuradas analizadas con NVivo. Los resultados muestran que la mayoría del profesorado identifica emociones negativas recurrentes, especialmente

ansiedad y bloqueo emocional, así como inseguridad relacionada con tareas de lectura y expresión oral. También señalan que la metodología influye directamente en el estado emocional del alumnado: las metodologías activas (juego, proyectos, dramatizaciones, TPR) son percibidas como potenciadoras de la motivación y la confianza, mientras que las metodologías tradicionales tienden a aumentar la presión y el malestar. Además, emergen espontáneamente referencias a emociones positivas, relacionadas con el refuerzo, el apoyo docente y la creación de un clima seguro. Se concluye que los docentes desempeñan un papel fundamental en la gestión del bienestar emocional del alumnado con dislexia y que es necesario reforzar la formación en estrategias inclusivas y emocionales para favorecer el acceso y la participación plena en el aula de inglés.

Palabras clave: dislexia; educación primaria; inglés; ansiedad lingüística; motivación; competencias emocionales; metodologías activas.

ABSTRACT

Learning English as a foreign language poses specific challenges for students with dyslexia, particularly due to the language's opaque orthography and the phonological and processing difficulties characteristic of this population. These challenges affect not only academic performance but also the socio-emotional domain, where foreign language anxiety, insecurity, and low self-esteem frequently emerge. The aim of this study was to analyse the perceptions of 19 Primary Education teachers regarding the socio-emotional experiences of students with dyslexia while learning English. A qualitative exploratory–descriptive design was employed through semi-structured interviews analysed with NVivo. Results show that most teachers identify persistent negative emotions, especially anxiety and emotional blocking during oral and reading tasks. Teachers also highlight the significant influence of methodology: active approaches (games, projects, drama, TPR) foster motivation and confidence, whereas traditional methods tend to increase pressure and discomfort. Positive emotions also emerged spontaneously, linked to supportive classroom environments and teacher scaffolding. The findings suggest that teachers play a crucial role in managing the emotional wellbeing of students with dyslexia and underscore the need for specific training in inclusive and emotional strategies to enhance access and participation in the English classroom.

Keywords: dyslexia; primary education; English as a foreign language; language anxiety; motivation; emotional competencies; active methodologies.

I. INTRODUCCIÓN

El aprendizaje de una lengua extranjera en España, concretamente del inglés, se ha consolidado como un pilar fundamental en los sistemas educativos a nivel global, impulsado por un mundo cada vez más interconectado. En este contexto, el Marco Común Europeo de Referencia para las Lenguas (MCER), (2020), subraya la importancia de una educación inclusiva de calidad para todos y la promoción del plurilingüismo, reconociendo la diversidad de perfiles y necesidades en el aprendizaje de lenguas.

Asimismo, la UNESCO (2024) aboga por una educación que identifique y elimine las barreras que impiden el acceso al aprendizaje, destacando que un 40% de la población mundial no recibe educación en una lengua que comprende plenamente, lo que subraya la necesidad de mitigar las dificultades a las que se enfrentan diversos grupos de estudiantes. De manera similar, la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CRPD) de las Naciones Unidas, en su Artículo 24, reconoce el derecho a la educación inclusiva, haciendo hincapié en el desarrollo pleno del potencial humano, la dignidad y la autoestima.

El DSM-5, citado en Snowling et al. (2020), emplea el término "Trastorno Específico del Aprendizaje con dificultad en la lectura" para referirse a la dislexia. Un término que se refiere a un patrón de dificultades de aprendizaje que se caracteriza por problemas con la lectura de palabras precisa o fluida, la decodificación y la ortografía deficientes que debe haber persistido durante al menos seis meses, a pesar de la puesta en marcha de intervenciones psicopedagógicas.

Dentro de esta diversidad, el alumnado con dificultades específicas de aprendizaje (DEA), en particular con dislexia, afronta un doble desafío: el de aprender una segunda lengua. Snowling et al. (2020), la califica como una dificultad para aprender a decodificar (leer en voz alta) y a deletrear. La dislexia, definida por Lyon et al. (2003) como una condición neurobiológica que afecta a las habilidades de decodificación y fluidez lectora, no solo tiene un impacto en la adquisición de la lengua materna, sino que sus efectos se transfieren y a menudo se intensifican en el proceso de aprendizaje de una segunda lengua (L2). Snowling et al. (2020), la califica como una dificultad para aprender a decodificar (leer en voz alta) y a deletrear.

La legislación educativa española, a través de la Ley Orgánica de Modificación de la LOE (LOMLOE) (2020), reconoce explícitamente las DEA como una necesidad específica de apoyo educativo (NEAE) y sustenta una educación basada en la inclusión, por lo que establece la obligación de las administraciones

de disponer los medios y adaptaciones curriculares necesarias para garantizar el máximo desarrollo de este alumnado en concreto.

Sin embargo, llevar estos principios a la práctica docente presenta diversas dificultades, especialmente en el contexto de la enseñanza del inglés. La ortografía opaca de esta lengua, en contraste con la transparencia del español, genera problemas significativos para los estudiantes con dislexia, cuyas dificultades fonológicas y de procesamiento se ven exacerbadas (Suárez-Coalla et al., 2020).

Algunos estudios, como el de Livingston et al. (2018) y el de Martinelli y Saliba (2021) describen importantes consecuencias socioemocionales asociadas a la dislexia, como ansiedad, autoestima baja y un autoconcepto académico mermado. Situaciones que pueden seguir afectando e intensificarse incluso en la edad adulta poniendo en jaque el bienestar de las personas. En el aula de inglés, puede surgir en el alumnado con dislexia la ansiedad lingüística, definida como el miedo asociado al aprendizaje de una segunda lengua por la constante exposición al error, la comparación y la frustración de sus dificultades (Martinelli y Saliba, 2021).

Pese a la gran relevancia e implicaciones de este fenómeno, existe una brecha en la investigación que aborde de manera integral las percepciones de los docentes sobre esta realidad socioemocional en el contexto específico de la educación primaria en España. En este caso, el aprendizaje de lengua extranjera es el inglés y los participantes son hispanohablantes.

Por todo ello, el objetivo de este estudio es analizar las percepciones de un grupo de docentes (19) de Educación Primaria que imparten la asignatura de Inglés o materias vehiculares en inglés sobre los aspectos socioemocionales que experimenta el alumnado con dislexia. Se busca explorar cómo los maestros identifican, interpretan y gestionan las manifestaciones emocionales y sociales de estos estudiantes en el entorno del aprendizaje de una lengua extranjera. Este análisis pretende aportar conocimiento útil que pueda guiar futuras líneas de formación docente e intervención psicopedagógica, contribuyendo a tender puentes entre los marcos normativos inclusivos y la realidad del aula.

II. MARCO TEÓRICO

El marco teórico de este estudio se articula en torno a dos ejes fundamentales que se encuentran interconectados de forma intrínseca. En primer lugar, se abordan las características cognitivas y lingüísticas del alumnado con dislexia en el

aprendizaje de una segunda lengua. En segundo lugar, se profundiza en las dimensiones socioemocionales que se derivan de estas dificultades y también de las fortalezas.

1. Dificultades en el aprendizaje

Sparks (2012) identificó un déficit en el procesamiento fonológico en individuos con dislexia que causaba dificultades en la adquisición y lectura de la L1 y que son también la causa principal de las dificultades en el aprendizaje de la L2. Esto se conoce como la Hipótesis del Déficit de Codificación Lingüística (LCDH) y, por tanto, se explica la transferibilidad de las dificultades de la lengua materna a la extranjera.

Desde el punto de vista ortográfico, existe un contraste importante en la esencia de las lenguas. Maunsell (2020) explica que las lenguas que son opacas (como el inglés) tienen una correspondencia grafema-sonido menos consistente y presentan estructuras lingüísticas más complejas, lo que dificulta al alumnado hispanohablante con dislexia el aprendizaje. Sin embargo, en lenguas con ortografías transparentes (como español y finlandés), esa correspondencia es muy consistente y la dislexia se manifiesta más como lentitud lectora que como errores de precisión.

Así pues, entendiendo las diferencias acuciantes entre la lengua española y la lengua inglesa, Suárez-Coalla et al. (2020) señala los problemas de lectura en inglés en niños hispanohablantes con dislexia. La transferencia del déficit fonológico sugiere que este alumnado puede experimentar principalmente problemas en la L2 basados en la fonología (Gkountakou et al., 2024).

Algunos adultos españoles con dislexia han presentado dificultades en la comprensión lectora de textos en inglés, un mayor número de errores ortográficos y producciones orales con errores semánticos a diferencia del grupo de control; lo que llevó a la hipótesis de que esta población se ve afectada negativamente por la espontaneidad de la situación (Pérez-Litago et al., 2025).

2. Perfil socioemocional del alumnado con dislexia

No es de extrañar que las dificultades de aprendizaje persistentes en la lengua materna con transferencia a la lengua extranjera generen un desgaste emocional en el individuo con dislexia suponiendo su diagnóstico un factor de

riesgo. Livingston et al. (2018) señala la baja autoestima, la ansiedad y los síntomas de depresión como más debilitantes que las propias dificultades de lectura. Que estos desafíos emocionales persistan hasta la edad adulta subraya la necesidad de un apoyo emocional temprano y sostenido.

Un estudio reciente sobre el vínculo cognitivo-emocional en L2, Akter et al. (2025), revela que los alumnos con dislexia que se enfrentaron a dificultades para decodificar vocabulario avanzado experimentaron ansiedad relacionada con los exámenes e informaron de una confianza fluctuante. Martinelli y Saliba (2021) recalcaban esta idea indicando que este alumnado experimenta niveles significativamente más altos de Ansiedad en el Aula de Lengua Extranjera (FLCA) en comparación con sus compañeros no disléxicos. Esta ansiedad está relacionada de forma particular al realizar tareas orales.

Teniendo en cuenta las dificultades que existen a la hora de afrontar el aprendizaje de una lengua extranjera, algunos profesionales destacan la importancia de la motivación como fuerza impulsora. Wu (2022) establece que la motivación sostiene el aprendizaje de la segunda lengua incluso cuando hay una falta de entornos de aprendizaje de idiomas apropiados.

Dada la relevancia que tiene en el contexto escolar, se abre un horizonte de posibilidades de mejora relacionadas con las competencias emocionales. Wang et al. (2024) identifican las emociones como claves en el proceso de adquisición de una segunda lengua y subrayan el papel fundamental y dinámico de las emociones en todos los aspectos del aprendizaje de la lengua extranjera.

El objetivo de la educación emocional es el desarrollo de competencias emocionales: conciencia emocional, regulación emocional, autogestión, inteligencia interpersonal y habilidades de vida y bienestar. Estas competencias son necesarias para afrontar mejor los retos que se presentan en la vida, entre ellos los académicos (Bisquerra, 2003).

III. MÉTODO

Para abordar el objetivo de este estudio, se optó por un diseño de investigación cualitativo, con un alcance exploratorio-descriptivo. Este enfoque permite una aproximación profunda a las realidades subjetivas de los participantes y la comprensión de sus percepciones y experiencias (Creswell y Poth, 2018). Se trata de un diseño no experimental y transversal, ya que los datos se recogieron en un único momento en el tiempo sin manipulación de variables, con el fin de analizar la perspectiva docente en su contexto natural.

1. Participantes

La selección de los participantes se realizó mediante un muestreo no probabilístico por bola de nieve. El muestreo por bola de nieve es un método de muestreo no probabilístico que se utiliza cuando los participantes potenciales son difíciles de encontrar o si la población tiene límites difusos. En esencia, el muestreo por bola de nieve ofrece una solución práctica para acceder a encuestados de difícil acceso, aumentando las tasas de respuesta y obteniendo conocimientos más profundos (Ting, 2025).

Se contactó inicialmente a un grupo de docentes conocidos por la principal investigadora, y se les pidió que extendieran la invitación a otros colegas que cumplieran con los requisitos de inclusión. Todos los participantes impartían la asignatura de Inglés o asignaturas en inglés como lengua vehicular (en programas bilingües) en el momento de la recogida de datos. Participaron en el estudio un total de 19 docentes de Educación Primaria de diversos centros educativos del territorio español. Ese fue el punto de saturación de datos, momento en el que se ha escuchado ya una cierta diversidad de ideas y con cada nueva entrevista la información se vuelve redundante (Martínez-Salgado, 2012).

2. Instrumento de recogida de datos

El instrumento utilizado fue una entrevista semiestructurada, diseñada ad hoc para este estudio. Este tipo de entrevista es la técnica preponderante en la investigación cualitativa y evidencia profundidad y riqueza de la información obtenida permitiendo la valoración de las realidades subjetivas de los participantes (Salamanca et al., 2024).

Se elaboró un guion con preguntas abiertas (ver Anexo A) que cubrían las principales categorías de interés, como el conocimiento de los docentes sobre la dislexia, las características del alumnado con dislexia en el proceso de enseñanza-aprendizaje de inglés como lengua extranjera, sus percepciones sobre el bilingüismo, las estrategias y metodología empleadas, adaptaciones curriculares y propuestas de mejora. El formato permitió explorar en profundidad algunas respuestas de los participantes abordando temas emergentes no previstos inicialmente.

3. PROCEDIMIENTO

En primer lugar, se contactó con los potenciales participantes a través de correo electrónico, explicando los objetivos del estudio y las características de su colaboración. Tras mostrar su interés, se mantuvo una comunicación telefónica para resolver dudas y se les envió un consentimiento informado detallando el propósito de la investigación, el carácter anónimo y confidencial del tratamiento de los datos y sus derechos y responsabilidades.

Una vez recibidos los consentimientos firmados, se procedió a la realización de las entrevistas. Se ofreció la posibilidad de realizarlas de modo presencial o por videoconferencia. Sin embargo, debido a las dificultades de agenda y buscando la comodidad de los participantes, varios solicitaron responder a las preguntas por escrito, mientras que otros optaron por enviar sus respuestas a través de audios de WhatsApp. Todas las entrevistas (orales y escritas) fueron transcritas literalmente para su posterior análisis.

4. ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN

El análisis de datos se ha llevado a cabo mediante un análisis de contenido temático, a través del programa de software de análisis de datos cualitativos NVivo (versión 15). El proceso consistió en las siguientes fases: primero, una lectura en papel impreso de todas las transcripciones para obtener una comprensión global de los datos. A continuación, se procedió a una codificación identificando categorías temáticas más amplias y otras más específicas. Las principales fueron las siguientes: Conocimiento sobre la dislexia, Percepciones sobre el bilingüismo, Métodos y estrategias, Características del alumnado, Percepciones sobre la normativa, Asesoramiento y colaboración, Propuestas de mejora, Evaluación y adaptaciones curriculares y Recursos disponibles.

Posteriormente, se extrajeron los datos de los *hijos*, o subcategorías de cada ítem, con especial hincapié en tres principales aspectos emocionales (confianza, ansiedad lingüística y motivación) en los siguientes bloques:

- Características emocionales del alumnado
- Impacto a causa de la puesta en marcha de adaptaciones curriculares
- Impacto emocional por uso de metodologías activas y tradicionales

5. Criterios de calidad en la investigación cualitativa

Para garantizar el rigor metodológico de la investigación se siguieron los criterios de confiabilidad propuestos por Lincoln y Guba (1985), que incluyen la credibilidad, la transferibilidad, la dependencia y la confirmabilidad.

- Credibilidad: Se buscó asegurar que los hallazgos fueran una representación real de las percepciones de los participantes. Para ello, se realizó una transcripción literal de todas las entrevistas y se llevó a cabo un análisis sistemático y reflexivo de los datos.
- Transferibilidad: Se proporciona una descripción detallada del contexto, las características de los participantes (respetando su anonimato) y el procedimiento de recogida y análisis de los datos, de modo que otros investigadores puedan evaluar una posible aplicabilidad de los resultados a otros contextos.
- Dependencia y Confirmabilidad: Se mantuvo una auditoría rigurosa, documentando cada paso del proceso de investigación. El análisis de los datos se realizó con el software NVivo, lo que permite una trazabilidad del proceso de codificación y categorización. Además, la inclusión de citas textuales en la sección de resultados permite al lector verificar que las interpretaciones se fundamenten en los datos aportados por los participantes.

IV. RESULTADOS

El análisis de los datos sobre las percepciones docentes arroja una serie de datos en relación con el componente emocional en el entorno del aprendizaje de una lengua extranjera en el alumnado con dislexia. La presentación de los resultados refleja el proceso de análisis del contenido cuantitativo de los códigos temáticos realizado con el software NVivo y una exploración más cualitativa de la información.

1. Caracterización Cuantitativa de los Códigos

El análisis de contenido temático permitió cuantificar la prevalencia de los códigos principales relacionados con los aspectos socioemocionales en las entrevistas a los 19 docentes. La Tabla 1 muestra la frecuencia de referencias y el porcentaje de docentes que mencionaron cada tema.

Tabla 1. *Caracterización Cuantitativa de los Códigos Socioemocionales*

Código Temático	**Referencias (n)**	**Docentes (n)**	**Porcentaje de Docentes (%)**
Emociones negativas	55	18	94.74%
Impacto emocional por uso metodologías activas	51	18	94.74%
Actividades motivantes	30	18	94.74%
Vergüenza/Inseguridad por Adaptaciones	19	11	57.89%
Emociones positivas	14	10	52.63%
Impacto emocional por uso metodologías tradicionales	11	8	42.11%

Nota: n = 19.

Los resultados cuantitativos indican que los temas relacionados con las Emociones negativas, el Impacto emocional por el uso de metodologías activas y las Actividades motivantes son los más prevalentes, siendo mencionados por el 94.74% de los docentes. Este dato subraya la presencia del componente emocional en los entornos de enseñanza-aprendizaje en Educación Primaria ubicando la gestión emocional y la motivación como ejes principales en la práctica docente con alumnado con dislexia.

Asimismo, más de la mitad de los docentes entrevistados (67.89%) identifican el malestar emocional del alumnado con dislexia como vergüenza o inseguridad por el uso de adaptaciones curriculares. Esta preocupación radica en que la visibilidad de las adaptaciones curriculares puede generar en el alumnado la sensación de ser señalado o de poseer una capacidad inferior, lo que incrementa la inseguridad y el bloqueo emocional en el proceso de aprendizaje.

Un hallazgo relevante se observa en el código Emociones positivas. A pesar de que el protocolo de la entrevista se centró en las dificultades percibidas en el aprendizaje del inglés, más de la mitad de los docentes (52.63%) hicieron referencia a aspectos como la confianza, el interés y la motivación del alumnado.

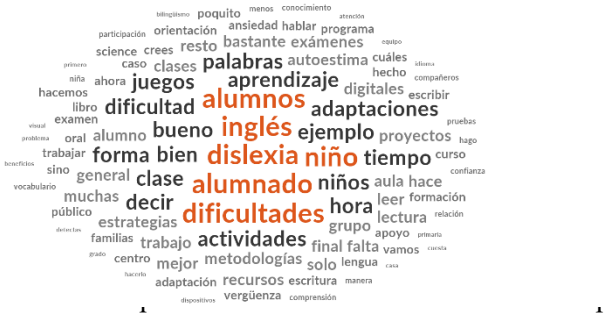
La emergencia de este tema, sin haber sido preguntado directamente, sugiere que la percepción docente no se limita al déficit, sino que percibe y valora las fortalezas entendiendo la integralidad del alumno como persona. Este enfoque equilibrado que parte de todas las características del individuo es fundamental para mitigar el riesgo del Efecto Pigmalión Negativo en el aula, al promover una visión más completa y positiva del estudiante con dislexia.

2. Visualización y Relación de Códigos

Nubes de palabras y mapa jerárquico

La Figura 1 presenta la nube de palabras generada a partir de la frecuencia de términos en el corpus total de las entrevistas. Los términos más prominentes son “alumnado”, “dislexia”, “niño”, “inglés” y “adaptaciones”. La centralidad de estos términos valida que el foco de las conversaciones se mantuvo en el objeto de estudio: el estudiante con dislexia en el contexto del aprendizaje de inglés y las estrategias de apoyo para garantizar el acceso. También “dificultades” estuvo presente en gran parte de las entrevistas, tratando de identificar los principales déficits a nivel académico y emocional que perciben en este alumnado.

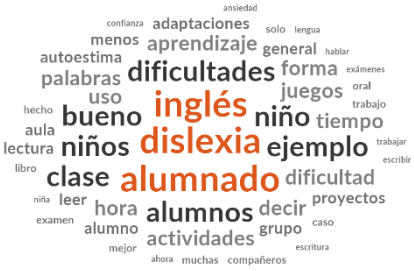
Figura 1. *Nube de palabras de frecuencia general en las entrevistas.*



Las Figuras 2 y 3 muestran las nubes de palabras generadas a partir de las transcripciones de los Docentes Noveles y los Docentes Expertos, respectivamente. Esta comparación visual permite identificar las diferencias en el foco discursivo de cada grupo.

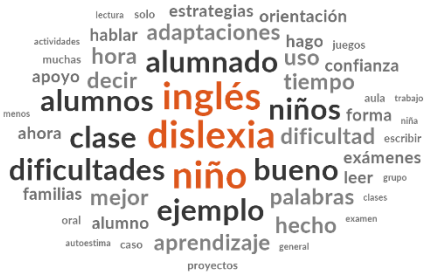
Docentes Noveles (Figura 2): El discurso de los docentes con menos experiencia se centra en términos como "alumnado", "dislexia", "inglés" y "dificultades". Se observa una mayor presencia de términos relacionados con la identificación del problema y la descripción de la dificultad en el aula.

Figura 2. *Nube de palabras de frecuencia general en Docentes Noveles.*



Docentes Expertos (Figura 3): El discurso de los docentes con mayor experiencia, si bien mantiene los términos centrales ("dislexia", "inglés", "niño"), incorpora con mayor prominencia palabras como "estrategias", "adaptaciones", "confianza" y "uso". Esto sugiere un cambio en el foco discursivo, pasando de la descripción del problema a la aplicación de soluciones y la gestión emocional.

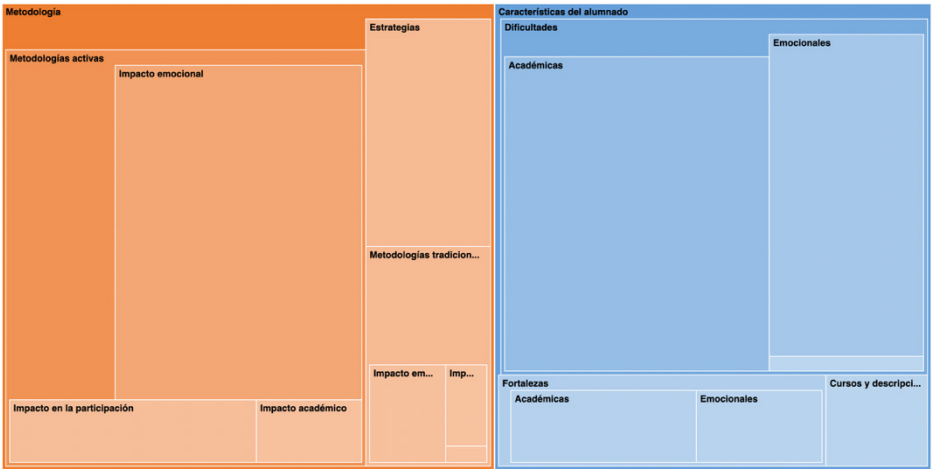
Figura 3. *Nube de palabras de frecuencia general en Docentes Expertos.*



La Figura 4 ilustra la estructura jerárquica de los códigos temáticos y la densidad de las referencias. Se observa que los bloques de "Características del

alumnado" (que incluye las dificultades y fortalezas emocionales) y "Evaluación y adaptaciones" (que incluye el impacto emocional por el uso de adaptaciones curriculares de acceso) son los más amplios, lo que confirma la relevancia de estos ejes en las percepciones docentes y valida la decisión de centrar el análisis en los aspectos socioemocionales y las estrategias de intervención.

Figura 4. *Mapa jerárquico de códigos temáticos de NVivo.*



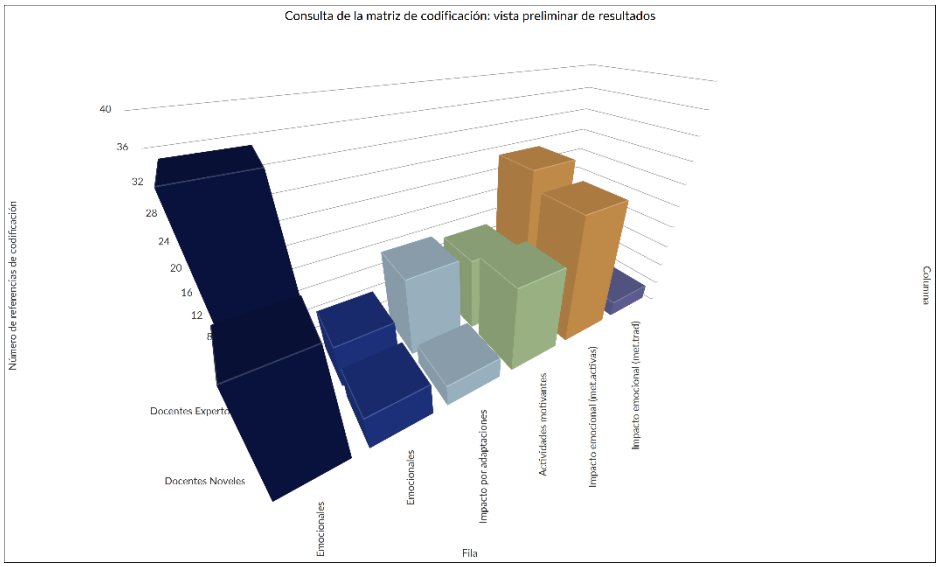
Del código "Métodos y estrategias", los docentes expresaron un mayor número de referencias al impacto emocional (confianza, inseguridad al hablar en público y motivación) por el uso de metodologías activas, como los proyectos, que, de metodologías tradicionales, como la clase magistral. Esta evidencia denota una mayor asociación a una consecuencia socioemocional por el uso de métodos más activos e innovadores que por métodos más tradicionales.

A pesar de que el foco de la entrevista giraba en torno al plano emocional del alumnado, el código "Características del alumnado" manifiesta una mayor presencia e identificación de las dificultades académicas del alumnado con dislexia en asignaturas bilingües (expresión y comprensión escrita, expresión y comprensión oral, memoria de trabajo, organización, ortografía, procesamiento, vocabulario y conciencia fonológica).

Matriz de validación y contraste de experiencia

La Figura 3 presenta la consulta de la matriz de codificación que contrasta la frecuencia de referencias en los códigos socioemocionales clave entre Docentes Noveles (menos de 10 años de experiencia) y Expertos (10 años o más).

Figura 3. *Consulta de la matriz de codificación: Contraste de referencias por experiencia docente.*



La matriz valida el contraste de experiencia. Los Docentes Expertos presentan un volumen de referencias significativamente mayor en el código de Emociones Negativas. Este hallazgo sugiere que, si bien ambos grupos identifican el problema emocional, los expertos lo discuten con mayor profundidad y detalle.

3. ANÁLISIS CUALITATIVO: CONTRASTE ENTRE DOCENTES NOVELES Y EXPERTOS

El análisis cualitativo se centró en el contraste de percepciones entre docentes Noveles y Expertos, buscando ilustrar la gestión de los aspectos socioemocionales a través de citas textuales.

Ansiedad, baja autoestima y bloqueo emocional (Emociones Negativas)

La Ansiedad y la Baja Autoestima fueron los temas más recurrentes en cuanto a emociones negativas. Se observa una diferencia en la percepción de la gravedad y la capacidad de gestión entre los grupos.

Percepción de Docentes Noveles: Los docentes con menos experiencia tienden a percibir la ansiedad como una consecuencia de algo externo que tiene un efecto directo en sus emociones.

> "Sí que es verdad que en algunas ocasiones, cuando hacíamos algún repaso o preguntas orales, había un niño que sí que estaba un poquito más bajo de autoestima y le tenía que animar yo" (Ansiedad/Bloqueo – Novel).

> "Le cuesta más que al resto llegar a algunos objetivos. Entonces creo que eso le toca mucho la autoestima. Y sí que la veo a veces triste" (Baja Autoestima/Inseguridad – Novel).

Percepción de Docentes Expertos: Los docentes con más experiencia, si bien reconocen la ansiedad, la detectan como algo que les paraliza. Y perciben cierta mejoría con el desarrollo de estrategias y un buen clima de aula.

> "Tienen una autoestima muy bajita, o muy frágil. Siempre intentan evitar que los mires, evitar que te acerques a ellos; no quieren llamar la atención" (Ansiedad/Bloqueo – Experto).

> "Mucho bloqueo; hay un bloqueo emocional en los exámenes. Son capaces de estar leyendo, no estar entendiendo… y no levantar la mano; no piden ayuda. Obviamente, por ese miedo al rechazo social o con los compañeros. Entonces, no piden ayuda" (Baja Autoestima/Inseguridad – Experto).

Confianza, interés y refuerzo positivo (Emociones Positivas)

Este bloque se centra en las estrategias para fomentar la confianza, la autoestima y la motivación, esenciales como objetivos en sí mismos y referencias para reconducir la hoja de ruta del proceso de enseñanza-aprendizaje.

Percepción de Docentes Noveles: Los noveles se centran ofrecer situaciones de aprendizaje que favorezcan estas emociones y en la importancia de su papel como guías en el proceso de adquisición de confianza.

> "Depende mucho del contexto. Si es una situación preparada, con apoyo visual o repetida, te diría que bueno. Si es algo espontáneo o improvisado, baja. Con el profesorado normalmente tienen más confianza, sobre todo si sienten que se les ayuda" (Confianza/Seguridad – Novel).

> "Sobre todo juegos cuya dinámica ya conocen, que pueden traer de su día a día al aula de inglés. Es decir, juegos que ya comprenden porque los han practicado en otro contexto, y eso hace que los entiendan fácilmente incluso si están en inglés" (Confianza/Seguridad – Novel).

Percepción de Docentes Expertos: Los expertos enfatizan la creación de un entorno seguro y la metodología como clave para la confianza y seguridad en el aula de inglés.

> "Yo ahí tengo también una duda. Porque no sé si es solo la metodología o que como están acostumbrados a sufrir... y es una especie de dolor leve, pero constante. Pero a la vez, como es constante, están acostumbrados a ello. Sí, entonces no sé si por ese dolor leve crónico te encuentras a niños que ya no esperan, o no esperan nada, quizás no esperan nada cuando llegas ahí de nuevo, ¿no? Yo recuerdo que uno que tenía dificultades me decía: "¿Y cuando tú te vayas vamos a volver a tener profesores raros?" Y se me cayó el alma al suelo, ¿eh? (Confianza/Seguridad – Experto).

> "Definitivamente sí, las metodologías activas les permiten brillar en aspectos que no dependen exclusivamente de la lectoescritura, como la expresión oral, la creatividad o el trabajo en equipo. Los proyectos dan contexto al aprendizaje y permiten que el idioma se use de forma funcional, lo cual reduce la presión sobre la forma escrita y aumenta su implicación". (Confianza/Seguridad – Experto).

El impacto de las adaptaciones en la seguridad emocional

El uso de adaptaciones curriculares genera un impacto emocional dual. Aunque buscan facilitar el acceso aprendizaje, pueden generar vergüenza o inseguridad en el alumnado y, en otros casos, pueden percibirlo como algo especial que les ayuda y apreciarlo realmente.

Percepción de Docentes Noveles: Los noveles reportan situaciones donde las adaptaciones se aceptan de buen grado debido al buen clima del aula y a la confianza con el maestro. No se detectan situaciones de estrés, vergüenza o inseguridad por su uso.

> "No, la verdad es que no. En general hay bastante respeto en clase. Además, intento que las adaptaciones pasen un poco desapercibidas para que nadie se sienta señalado. Y creo que funciona" (Vergüenza/Inseguridad por Adaptaciones – Novel).

> "En algunas cosas se siente igual. Por ejemplo, con la adaptación de la cuerdecita que tiene –más bien de la cinta para moverse con los pies– noto que se siente más feliz, porque todos los niños quieren tener la cuerdecita esa, y solamente ella la tiene. Entonces es como: "¡Ah! Mira qué guay soy, que yo lo tengo y el resto no" (Vergüenza/Inseguridad por Adaptaciones – Novel).

Percepción de Docentes Expertos: Los expertos describen situaciones en las que las adaptaciones se llevan a cabo con normalidad, favoreciendo un entorno seguro. No perciben emociones negativas a consecuencia de su uso.

> "Y respecto a bueno, pues en este caso, en estos dos casos en concreto, no he visto que les cause excesiva vergüenza o inseguridad en las adaptaciones" (Vergüenza/Inseguridad por Adaptaciones – Experto).

> "Además, al fomentar una cultura de aula basada en la inclusión, el respeto y la comprensión de las diferencias, el alumnado asume con naturalidad que cada persona puede necesitar herramientas distintas para aprender. Esta manera de trabajar reduce significativamente el riesgo de estigmatización y promueve un ambiente en el que cada uno puede progresar a su ritmo, o al menos lo intentamos" (Vergüenza/Inseguridad por Adaptaciones – Experto).

Estrategias docentes para fomentar la motivación

Los docentes identifican las metodologías activas como la principal herramienta para generar un impacto emocional positivo, contrastando con el impacto neutro o negativo de las metodologías tradicionales.

Percepción de Docentes Noveles: Los noveles valoran positivamente las metodologías activas por su impacto inmediato en la participación. Destacan actividades que prioricen el movimiento, el *total physical response (TPR)* y la expresión oral.

> "En los juegos, canciones, dramatización, tareas manipulativas, actividades en grupo, actividades artísticas, actividades digitales, juegos de rol, actividades orales en general" (Motivación – Novel).

> "Las actividades que más motivan al alumnado con dislexia son las que no implican ni lectura ni escritura. Por ejemplo, en el caso de inglés, eso podría ser cuando toque un vídeo o cuando hagan actividades de expresión oral en las que puedan hablar sin falta de antes haberse leído un texto. O sea, actividades de expresión oral, que sea un diálogo de roles donde entran a una cafetería y tienen que pedir algo. Entonces, sí, diría las que no implican ni lectura ni escritura" (Motivación – Novel).

Percepción de Docentes Expertos: Los expertos reconocen la importancia del movimiento, el drama y la expresión oral como herramienta de disfrute.

> "Pues creo que ya me he adelantado un poquito, pero las actividades más motivantes son las que ellos pueden hablar, expresar algún conocimiento que saben sin necesidad de leer, que no necesitan tanto el apoyo visual con imágenes, pero no leer tanto, que eso les limita, sino que es su oportunidad de demostrar que saben cosas de la asignatura sin tener que leer o escribir, que es lo que más les limita" (Motivación – Experto).

> "Y luego ves que, en juegos o en actividades más relajadas, sí se sueltan, pero porque ahí no hay tanta presión. Entonces intento usar mucho el juego, el teatro, incluso los trabalenguas en inglés, aunque no los digan bien, da igual. Lo importante es que se rían, que lo disfruten, y que se vayan soltando" (Motivación – Experto).

V. DISCUSIÓN

El objetivo de este estudio fue analizar las percepciones de los docentes de Educación Primaria sobre los aspectos socioemocionales que experimenta el alumnado con dislexia en el aprendizaje del inglés como lengua extranjera. Los resultados obtenidos, tanto cuantitativos como cualitativos, se alinean y, en ciertos aspectos, coinciden con la literatura científica previa, especialmente en lo referente a la ansiedad lingüística y el papel de las metodologías activas.

En cuanto a las emociones negativas, los hallazgos muestran la gran presencia de las Emociones Negativas (55 referencias, 94.74% de docentes) en el discurso docente a la hora de expresar sus percepciones en el proceso de enseñanza-aprendizaje de la lengua inglesa a alumnado con dislexia, lo que concuerda plenamente con la literatura que señala la alta prevalencia de la ansiedad, la baja autoestima y el autoconcepto académico mermado en el alumnado con dislexia (Livingston et al., 2018) y (Martinelli y Saliba, 2021). La ansiedad lingüística,

definida como el miedo asociado a la constante exposición al error en L2 (Martinelli y Saliba, 2021) se ve exacerbada por el contraste ortográfico entre el español (transparente) y el inglés (opaco) (Suárez-Coalla et al., 2020), lo que intensifica las dificultades fonológicas y de procesamiento.

Los resultados también destacan el Impacto emocional por uso de metodologías activas (51 referencias, 94.74% de docentes) como la principal herramienta para generar un impacto emocional positivo. Esta percepción concuerda con la literatura que sugiere que la implementación de metodologías como la gamificación o el aprendizaje basado en el movimiento puede influir positivamente en la motivación y la comprensión (Díaz Moreno, 2025; Wan et al., 2024). Asimismo, los hallazgos del presente estudio coinciden con los de Padial Ruz et al (2022) en cuanto a que las metodologías activas aportan más beneficios que las tradicionales en el aprendizaje de segundas lenguas.

Un hallazgo crucial es la emergencia del código Emociones Positivas (52.63% de docentes) a pesar de que el guion de la entrevista se centró en las dificultades. Este dato es de gran relevancia, ya que la mención espontánea de las fortalezas emocionales del alumnado indica un estado de prevención ante posibles dificultades. Este enfoque equilibrado es esencial para el desarrollo de las competencias emocionales que Bisquerra (2003) identifica como necesarias para afrontar los retos académicos.

VI. CONCLUSIONES

1. Limitaciones del estudio y líneas futuras

La principal limitación de este estudio radica en su diseño cualitativo y el tamaño de la muestra, compuesta por 19 docentes. Se alcanzó la saturación de datos, pero la naturaleza de la investigación impide la generalización de los resultados a la población docente en su conjunto. No obstante, la riqueza y profundidad de las percepciones obtenidas ofrecen una base sólida para la comprensión del fenómeno.

Las futuras líneas de investigación podrían ir en la línea de la aplicación práctica del Diseño Universal para el Aprendizaje (DUA) en el aula de inglés para determinar si las metodologías y prácticas actuales garantizan efectivamente el acceso al aprendizaje a los alumnos con dificultades específicas.

2. IMPLICACIONES EDUCATIVAS

Este estudio aporta varias implicaciones directas para la comunidad educativa:

Por un lado, aporta la consideración del punto de vista de los docentes como una fuente de información de primera línea de batalla. Su experiencia diaria con el alumnado con dislexia ofrece *insights* valiosos que deben informar la política educativa y la formación continua.

Por otro lado, se abre el debate de necesidad de implementar programas de formación en gestión emocional.

Los hallazgos sirven como punto de partida para tender puentes de comunicación y colaboración entre diferentes sectores:

- Administración Educativa: Para asegurar que las normativas (como la LOMLOE) se traduzcan en recursos y apoyo práctico en el aula.
- Familias: Para alinear las expectativas y estrategias de apoyo entre el hogar y el centro educativo.
- Comunidad: Para desestigmatizar la dislexia y fomentar un entorno social de apoyo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Akter, A., Taisir, S. A., & Munira, S. (2025). Exploring the relationship between dyslexia and second-language reading proficiency: An empirical study on undergraduate students. *Language and Health, 3*(2). https://doi.org/10.1016/j.laheal.2025.100068

Bisquerra, R. (2003). Educación emocional y competencias básicas para la vida. *Revista de Investigación Educativa, 21*(1), 7-43. https://revistas.um.es/rie/article/view/99071

Carroll, J. M., Holden, C., Kirby, P., Thompson, P. A., Snowling, M. J., & the Dyslexia Delphi Panel. (2025). Toward a consensus on dyslexia: findings from a Delphi study. *Journal of Child Psychology and Psychiatry, 66*(7), 1065-1076. https://doi.org/10.1111/jcpp.14123

Consejo de Europa (2020). *Marco común europeo de referencia para las lenguas: aprendizaje, enseñanza, evaluación. Volumen complementario*. Servicio de publicaciones del Consejo de Europa. https://rm.coe.int/marco-comun-europeo-de-referencia-para-las-lenguas-aprendizaje-ensenan/1680a52d53

Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (4th ed.). Sage Publications.

Gkountakou, M.-I., & Talli, I. (2024). Reading and Memory Skills of Children with and without Dyslexia in Greek (L1) and English (L2) as a Second Language: Preliminary Results from a Cross-Linguistic Approach. *Languages, 9*(9), 298. https://.doi.org/10.3390/languages9090298

Hernández-Sampieri, R., Fernández-Collado, C., & Baptista-Lucio, P. (2014). *Metodología de la investigación* (6ª ed.). McGraw-Hill Education.

Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. *Boletín Oficial del Estado, 340*, de 30 de diciembre de 2020. https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2020-17264.

Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Sage Publications.

Livingston, E. M., Siegel, L. S., & Ribary, U. (2018). Developmental dyslexia: Emotional impact and consequences. *Australian Journal of Learning Difficulties, 23*(2), 107-135. https://doi.org/10.1080/19404158.2018.1479975.

Lyon, G. R., Shaywitz, S. E., & Shaywitz, B. A. (2003). A definition of dyslexia. *Annals of Dyslexia, 53*(1), 1-14.

Martinelli, V., & Saliba, A. (2021). Foreign language classroom anxiety levels of dyslexic and average readers: a comparative study. *Malta Review of Educational Research, 15*(2), 221-240.

Martínez-Salgado, C. (2012). El muestreo en investigación cualitativa: principios básicos y algunas controversias. *Ciência & Saúde Coletiva, 17*(3), 613-619.

Maunsell, M. (2020). Dyslexia in a Global Context: A Cross-Linguistic, Cross-Cultural Perspective. *The Reading Teacher, 74*(2), 177-186. https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1279057.pdf

Padial-Ruz, R., García-Molina, R., Valero, G. G., & Ubago-Jiménez, J. L. (2022). Actividad física y movimiento integrados en la enseñanza de una segunda lengua desde una edad temprana: una revisión sistemática. *Retos*, *44*, 876-888.

Pérez-Litago, U., Rojas-Guerra, J. M., Martínez-García, C., & Suárez-Coalla, P. (2025). Language skills of adults with dyslexia in English as a foreign language: proposal of a language spontaneity deficit hypothesis. *Annals of Dyslexia, 75*, 313-338. http://10.1007/s11881-025-00326-1

Salamanca, H. A. B., Cárdenas, P. A. R., & Cárdenas, L. A. R. (2024). La entrevista semiestructurada: una herramienta pertinente en la percepción de valores sociales para la vida. *Revista Lasallista de Investigación, 21*(1), 1-14.

Snowling, M. J., Hulme, C. y Nation, K. (2020). Defining and understanding dyslexia: past, present and future. *Oxford review of education. 46*(4), 501-513.

Sparks, R. L. (2012). The Linguistic Coding Deficit/Differences Hypothesis (LCDH) and the development of second language proficiency. *Foreign Language Annals, 45*(2), 245-260.

Suárez-Coalla, P., Martínez-García, C., & Carnota, A. (2020). Reading in English as a foreign language by Spanish children with dyslexia. *Frontiers in Psychology,* 11, 19. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00019.

Ting, H. (2025). Snowball Sampling: A Review and Guidelines for Survey Researchers. *Asian Journal of Business Research, 15*(1), 86-102.

UNESCO (2024). La educación multilingüe es la clave de un aprendizaje inclusivo y de calidad. https://www.unesco.org/es/articles/la-educacion-multilingue-es-la-clave-de-un-aprendizaje-inclusivo-y-de-calidad

Wang, P., Ganushchak, L., Welie, C., & van Steensel, R. (2024). The Dynamic Nature of Emotions in Language Learning Context: Theory, Method, and Analysis. *Educational Psychology Review, 36*(4), 105. https://doi.org/10.1007/s10648-024-09946-2

Wu, X. (2022). Motivation in second language acquisition: A bibliometric analysis between 2000 and 2021. *Frontiers in Psychology, 13*, 1032316. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.1032316

Verónica Gómara Lasarte
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0009-0002-9511-3026

María Teresa del Moral-Marcos
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0001-8705-9918

María Idoya Zorroza
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Compañía, 5
37002 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-3195-4101

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1287-1304, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1287

EDUCACIÓN EMOCIONAL A TRAVÉS DE LA MÚSICA EN EDUCACIÓN PRIMARIA: UN ESTUDIO DE MAPEO SISTEMÁTICO

EMOTIONAL EDUCATION THROUGH MUSIC IN PRIMARY EDUCATION: A SISTEMATIC MAPPING STUDY

ANA M. VERNIA-CARRASCO
Universidad Jaume I

FRANCISCO JOSÉ ÁLVAREZ GARCÍA
Universidad Pontificia de Salamanca

MARÍA TERESA DEL MORAL-MARCOS
Universidad Pontificia de Salamanca, Universidad de Salamanca

Recibido: 29-5-2025 Aceptado: 30-11-2025

RESUMEN

El aumento de problemas de salud mental en la educación primaria ha impulsado la búsqueda de estrategias pedagógicas que promuevan el bienestar socioemocional. Este trabajo analiza investigaciones recientes sobre la relación entre educación emocional and music en el ámbito escolar mediante un mapeo sistemático de literatura que incluye artículos científicos indexados en Web of Science, Scopus y Google Académico y publicados entre 2021 y 2024. Los resultados muestran que la música y las artes funcionan como herramientas pedagógicas que favorecen la mejora del clima escolar, la salud emocional y el rendimiento académico. En particular, la práctica musical colectiva

se vincula con el desarrollo de la empatía, la cohesión grupal y la autorregulación emocional, mientras que la selección adecuada de géneros musicales estimula emociones positivas y reduce la ansiedad. Además, se identifican beneficios y riesgos en el consumo musical de adolescentes y la influencia de las políticas educativas en la expresión emocional del alumnado. Se concluye que la integración sistemática de la música en la educación emocional es esencial, aunque persisten vacíos de investigación en formación docente y diseño curricular.

Palabras clave: educación artística, educación emocional, educación primaria, didáctica de la música.

ABSTRACT

The increase in mental health problems in primary education has prompted the search for pedagogical strategies that promote socio-emotional well-being. This article examines recent research on the relationship between emotional education and music in schools through a systematic mapping study that includes scientific articles indexed in the Wos, Scopus and Google Scholar databases and published between 2021 and 2024. The results show that music and the arts function as pedagogical tools that promote an improved school climate, emotional health, and academic performance. In particular, collective music practice is linked to the development of empathy, group cohesion, and emotional self-regulation, while the appropriate selection of musical genres stimulates positive emotions and reduces anxiety. In addition, benefits and risks are identified in adolescents' music consumption and the influence of educational policies on students' emotional expression. It is concluded that the systematic integration of music into emotional education is essential, although research gaps in teacher training and curriculum design remain.

Keywords: arts education, emotional education, primary education, music teaching, music education.

I. INTRODUCCIÓN

La creciente incidencia de problemas de salud mental en las aulas de educación primaria ha encendido las alarmas en la comunidad académica, al observarse correlaciones directas entre el bienestar emocional del alumnado y su rendimiento escolar (Moreno, et al. 2024). Numerosos estudios señalan que las dificultades emocionales en esta etapa educativa pueden desembocar no solo en

un bajo rendimiento o fracaso escolar, sino también en un aumento del riesgo de abandono prematuro (Bisquerra, 2017; Chen, 2023). En este contexto, la educación emocional se presenta como un enfoque transversal capaz de atenuar estos factores de riesgo, al incidir en el desarrollo integral del estudiante y en la mejora del clima escolar (Hoffman, 2000).

En el ámbito de la educación artística, la música ha cobrado especial relevancia como estrategia pedagógica para abordar la dimensión afectiva en el aula (Váradi, 2022). La investigación de Vernia-Carrasco y Miralles (2024), pone de manifiesto que el estudiantado de primaria asocia distintas emociones a cada género musical: la música clásica tiende a evocar calma y, en ciertos casos, también se percibe como aburrida; en cambio, el pop se identifica mayoritariamente con sentimientos o estados de alegría. Estos hallazgos respaldan la idea de que los estímulos sonoros son capaces de modular la experiencia emocional de los estudiantes y, en consecuencia, de influir en su participación y motivación escolar. Tales evidencias apuntan, además, a la necesidad de comprender cómo la selección intencional de géneros musicales puede fomentar ambientes de aprendizaje positivos y empáticos (Chen, 2023; Stolp et al., 2023).

Al mismo tiempo, otras manifestaciones artísticas, como el cine, han demostrado tener un impacto significativo en el aprendizaje socioemocional. Según los hallazgos de Nieto Ratero et al. (2024), el visionado y análisis de producciones cinematográficas constituyen una herramienta poderosa para el desarrollo de competencias emocionales, ya que permiten a los estudiantes explorar vivencias y perspectivas a través de la identificación con personajes e historias. Estos autores señalan, en línea con las reflexiones de Bisquerra (2017) y Hoffman (2000), que el poder empático que ejerce el cine favorece la comprensión profunda de las emociones propias y ajenas, sentando las bases para una convivencia escolar más armónica y una mejor autorregulación emocional.

A medida que la educación se enfrenta a desafíos continuamente cambiantes, el desarrollo de la competencia emocional asume un papel cada vez más crucial para la formación integral del alumnado (Váradi et al., 2024). En este sentido, se ha elaborado un corpus de literatura que analiza la intersección entre la música y la educación emocional en múltiples niveles académicos, con un creciente interés en la formación docente. Las conclusiones de estos trabajos resaltan que la práctica musical puede promover la expresión de emociones y reforzar el bienestar socioemocional en contextos escolares, contribuyendo así a la cohesión del grupo y al establecimiento de relaciones positivas (Stolp et al., 2023; Váradi, 2022).

En el ámbito de la educación primaria se han implementado diversas experiencias y programas que utilizan la música como recurso para fomentar competencias socioemocionales. Un ejemplo de ello es el estudio de Campayo-Muñoz et al. (2023), quienes diseñaron un programa musical orientado al desarrollo de la responsabilidad y el respeto en alumnado de esta etapa educativa. Sus resultados evidenciaron mejoras significativas en ambas competencias, lo que refuerza el potencial de la música como herramienta educativa en este ámbito.

En estudios empíricos recientes, se ha profundizado en cómo la participación en actividades de interpretación musical colectiva incide en la experiencia emocional de los estudiantes. Stolp et al. (2023) subrayan la importancia de la vulnerabilidad como componente esencial al tocar en conjunto, pues esta expone tanto las fortalezas como los miedos de cada estudiante, generando un entorno que favorece la empatía y el apoyo mutuo. Este hallazgo coincide con observaciones previas que vinculan la música con un carácter intrínsecamente emocional, facilitando la inmediatez de los vínculos y el sentimiento de seguridad entre compañeros. Así, la ejecución musical compartida se perfila como un recurso pedagógico de alto valor para el aprendizaje socioemocional.

Otro factor de interés es la influencia de la música en el bienestar psicológico de los adolescentes, punto que ha sido ampliamente discutido por Chen (2023). Su revisión subraya tanto los beneficios potenciales (como la regulación emocional, el refuerzo de la creatividad y el fortalecimiento de la pertenencia social), como los eventuales riesgos derivados de un uso inadecuado, donde se incluyen la inducción de emociones negativas o la adopción de hábitos perjudiciales para la salud auditiva. Las conclusiones inciden en la necesidad de estrategias preventivas que orienten la selección musical y fomenten la participación activa de los jóvenes en actividades artísticas constructivas, con el apoyo de la escuela, la familia y la sociedad en su conjunto.

En paralelo, los planes de estudio de música en diferentes contextos culturales ilustran cómo las políticas educativas condicionan la enseñanza artística y, por ende, la expresión emocional del alumnado (Visentin et al., 2023). Un análisis comparativo de los currículos de Ontario y Turquía mostró tanto coincidencias (por ejemplo, la enseñanza de la música occidental y la promoción de la expresión emocional), como divergencias atribuidas a la multiculturalidad de cada país. Este contraste pone en relieve la influencia determinante de los valores y estructuras socioculturales en el diseño curricular, lo cual repercute directamente en la forma en que las competencias socioemocionales se integran al proceso de enseñanza-aprendizaje.

Asimismo, las revisiones sistemáticas sobre programas de desarrollo socioemocional en el ámbito escolar apuntan a la falta de estudios de alta calidad metodológica en etapas de educación primaria (Moreno et al., 2024). Esta carencia de evidencia rigurosa dificulta la elaboración de guías o protocolos que orienten a los docentes en la implementación eficaz de estrategias didácticas basadas en las artes. En consecuencia, surge la necesidad de plantear investigaciones más robustas y focalizadas, capaces de arrojar luz sobre la efectividad de intervenciones artísticas (como la música, el cine y el teatro) en la mejora del clima de aula, la prevención del acoso escolar y la promoción del bienestar mental.

Resulta relevante subrayar la relación entre la educación emocional y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), especialmente el ODS 3 (salud y bienestar) y el ODS 4 (educación de calidad), que insisten en la necesidad de formar ciudadanos capaces de gestionar sus emociones de forma positiva para contribuir al progreso social (UNESCO 2021). La literatura reciente apunta a que la música y las artes se convierten en mediadores clave para alcanzar estas metas, al fortalecer el sentido de comunidad y la inclusión educativa (Váradi et al., 2024).

De manera complementaria, diversos estudios evidencian que el aprendizaje basado en las artes favorece la plasticidad cerebral y potencia habilidades cognitivas asociadas a la memoria, la atención y la creatividad, dimensiones que a su vez influyen en la regulación emocional (Hallam, 2010; Saarikallio, 2010). Estos hallazgos reafirman la idea de que la educación emocional no solo debe entenderse como un eje transversal de bienestar, sino también como un elemento con efectos directos en el desarrollo neurocognitivo del alumnado.

Otra línea emergente de investigación enfatiza el papel del profesorado como agente transformador en la integración de las artes y la educación emocional. Westhoven (2022) señala que la carencia de formación específica en competencias emocionales dificulta la transferencia efectiva de metodologías musicales al aula. En consecuencia, la capacitación docente se presenta como un factor decisivo para garantizar la sostenibilidad y coherencia pedagógica de los programas artísticos con enfoque socioemocional (Moreno et al. 2024).

Además, estudios internacionales destacan que el contexto postpandemia ha puesto de relieve la necesidad de nuevas estrategias de acompañamiento emocional en la escuela, dado el aumento de síntomas de ansiedad y soledad en la infancia (Loades et al. 2020). En este sentido, la música y el arte se perfilan como espacios seguros de expresión colectiva que mitigan los efectos del aislamiento y contribuyen a la resiliencia comunitaria (Fink et al. 2021).

La educación emocional a través de las artes abre la posibilidad de atender a la diversidad cultural y funcional en las aulas. La música, por su carácter universal, permite diseñar actividades inclusivas que promueven la equidad y la justicia social, facilitando la participación activa de estudiantes con necesidades educativas especiales (Theofilou, 2015). Esta perspectiva inclusiva conecta directamente con la construcción de escuelas más democráticas y sensibles a la pluralidad del alumnado.

Por último, conviene destacar la relación entre la formación en competencias socioemocionales y la mejora del rendimiento académico (Westhoven, 2022). Aunque las escuelas tienen como objetivo prioritario la adquisición de saberes disciplinares, los hallazgos recientes resaltan que la enseñanza artística y emocional contribuye a potenciar la motivación, la concentración y la resiliencia de los estudiantes, aspectos fundamentales para un óptimo desempeño escolar. En este escenario, la incorporación sistemática de la educación emocional a través de la música y otras artes constituye una vía prometedora para la construcción de entornos formativos que promuevan, de manera conjunta, la excelencia académica y el bienestar integral de la población escolar.

En este marco, resulta pertinente llevar a cabo un mapeo sistemático de literatura que permita detectar y analizar los estudios sobre la relación entre música, emociones y educación primaria. Esta aproximación no solo contribuye a clarificar los beneficios y limitaciones detectados en la literatura reciente, sino que también ofrece una base sólida para orientar futuras investigaciones y propuestas pedagógicas. A continuación, se describe el procedimiento metodológico seguido para la identificación, selección y análisis de los estudios incluidos en este trabajo.

II. METODOLOGÍA

Se realiza un estudio de mapeo sistemático de literatura (García-Peñalvo, 2022) sobre la relación entre educación emocional y música en educación primaria, siguiendo la declaración PRISMA de 2020 (Page et al., 2021).

1. Preguntas de investigación

Las preguntas del estudio de mapeo sistemático de literatura son las siguientes:

M01. ¿Cómo es la evolución de la producción científica sobre educación emocional a través de la música en educación primaria entre 2021 y 2024?

M02. ¿Cuáles son los autores con mayor número de artículos científicos sobre este tema?

M03. ¿Cuáles son las revistas con mayor número de artículos sobre este tema?

M04. ¿Qué tipo de metodología de investigación emplean los estudios seleccionados?

M05. ¿Qué temas concretos abordan los estudios?

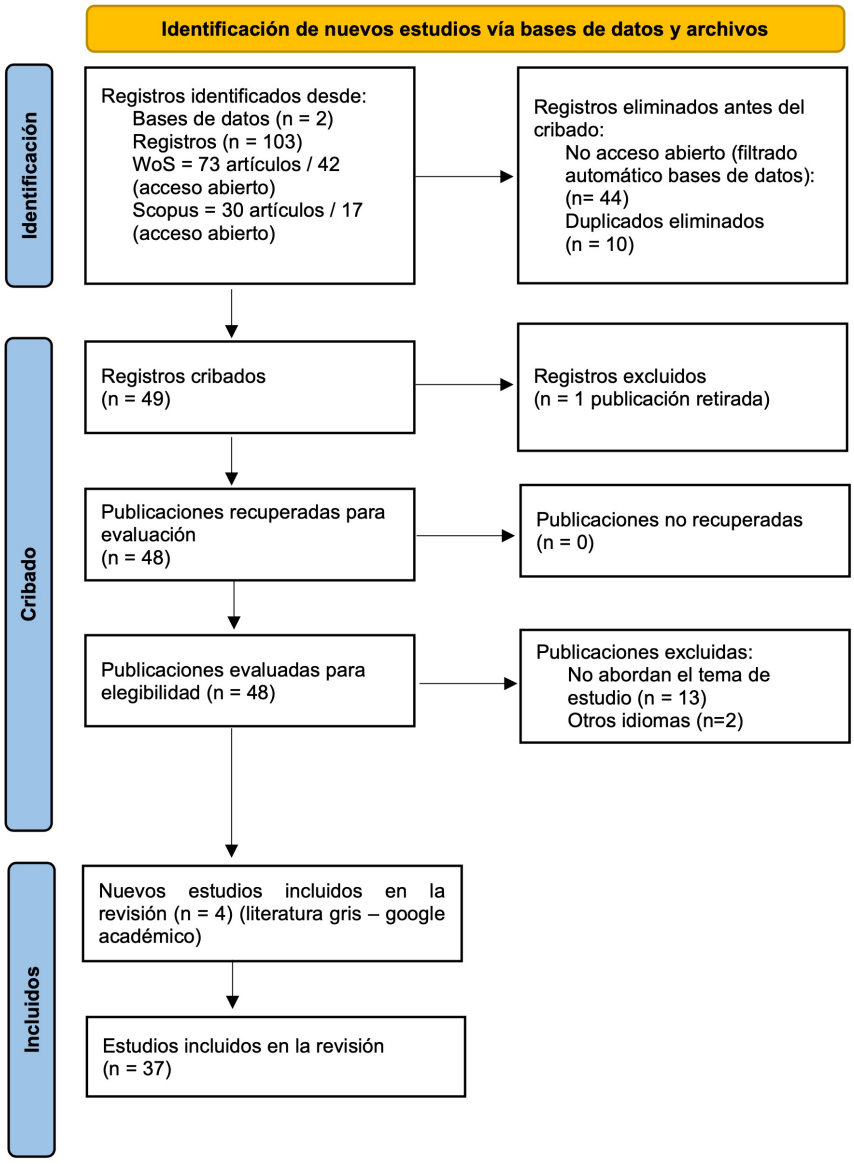
M06. ¿Qué aspectos de educación musical se vinculan a la educación emocional?

2. Procedimiento

En este estudio de mapeo sistemático de literatura (García-Peñalvo, 2022) se realiza un proceso de búsqueda, filtrado, selección, análisis y síntesis de los documentos, a través de un protocolo delineado, estandarizado y replicable (Guirao, 2015; Page et al., 2021). Dicho proceso se aborda a través de la identificación de artículos científicos publicados entre 2021 y 2024 indexados en las bases de datos Web of Science (WoS), Scopus y Google académico. La cadena de búsqueda empleada fue "music AND emotional education AND primary school OR primary education" en título, resumen y palabras clave.

En la Figura 1, mediante el diagrama de flujo adaptado de la declaración Prisma (2020) (Page et al., 2021), se representa el proceso de identificación, cribado y selección de los estudios.

Figura 1. *Identificación, cribado y selección de estudios*



Los criterios de inclusión utilizados para seleccionar los documentos fueron: (1) artículos publicados en el intervalo de años definido, (2) publicados en lengua inglesa y español, (3) en acceso abierto, (4) cuya temática principal sea

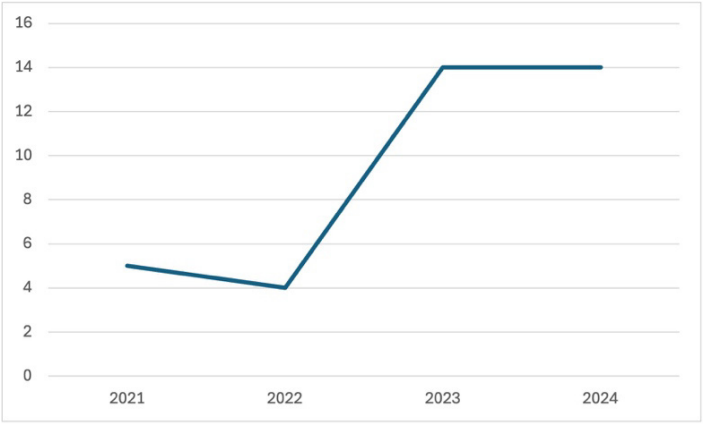
música, emociones y educación, (5) que aporten datos teóricos a través de revisiones narrativas o sistemáticas y (6) trabajos empíricos originales en los que se utilicen metodologías cualitativas, cuantitativas o mixtas.

Una vez identificados los artículos, y a través del análisis del título, el resumen y el cuerpo, se extrajo de cada uno: (1) el año de publicación, (2) autores, (3) título de la revista, (4) el tipo de artículo (revisión de la literatura –narrativa o sistemática– o investigación cualitativa, cuantitativa o mixta), (5) temas concretos que se abordan (6) los aspectos de educación musical vinculados a la educación emocional. En el siguiente apartado se muestran los resultados obtenidos a partir de este análisis.

III. RESULTADOS

La evolución de la producción científica sobre educación emocional y música, basada en los artículos analizados, mostró un incremento notable de publicaciones entre los años 2021 y 2024, especialmente a partir de 2023.

Figura 2. *Evolución de la producción científica por año*



En cuanto a los autores con mayor número de publicaciones sobre este tema, de los artículos indexados en WoS y Scopus se observó que no hay ningún autor con más de una publicación en los años analizados. Sin embargo, al buscar también en Google académico encontramos otra publicación de Váradi (2024), si bien ambos artículos de este autor son revisiones de la literatura. En WoS y

Scopus, se encontraron otras revisiones de la literatura (Robles, 2024; Zhang, 2023), pero la mayoría de los artículos son investigaciones empíricas.

Respecto a las revistas con mayor número de publicaciones, destacaron con dos artículos *M/C Journal, International Journal of Education and Literacy Studies Educational Administration Theory and Practice Journal* y *Psychology of Music*.

En relación con los temas tratados en los artículos analizados, se aprecia una notable heterogeneidad en sus contenidos. Aunque muchos de ellos mencionan la conexión entre música y educación emocional, esta rara vez constituye su objetivo principal de investigación. Por ejemplo, algunos trabajos se centran en trastornos o necesidades específicas de apoyo educativo, como el trastorno del espectro autista (Syla, 2024) o déficit de atención con hiperactividad (TDAH) (Wilde y Welch, 2022). Otros abordan experiencias o estudios de caso, como la experiencia emocional vinculada a actividades musicales en contextos de formación inicial docente (Alba-Eguiluz et al., 2021), la aplicación terapias artístico-creativas, como la musicoterapia, en colegios (Moula, 2021) o el desarrollo de proyectos intergeneracionales con música en las aulas de educación primaria (Parejo y Cortón-Heras, 2023). Asimismo, se identifican estudios dedicados a la utilización de géneros musicales como la música tradicional (Guo et al., 2024) o al análisis de la aplicación de métodos pedagógicos concretos, como los enfoques Orff (Zhang, 2023) o Suzuki (Robles, 2024).

De los artículos revisados se desprende la importancia de la educación musical y las emociones en la educación primaria (Robles, 2024; Vernia-Carrasco y Miralles, 2024). Además, varios de los artículos resaltan que el arte, en general, es considerado relevante para el aprendizaje emocional (Moula, 2021; Nieto Ratero et al., 2024).

Como se aprecia en la evolución de la producción científica sobre el tema, los trabajos que conectan música y educación emocional están aumentando en los últimos años. Igualmente, los estudios ponen en valor el proceso emocional que supone la práctica musical conjunta, en el momento en que estudiantes comparten su experiencia interpretativa (Stolp et al., 2023).

También se da importancia a la formación docente (Chernous et al., 2024; De Alba-Eguiluz et al., 2021; Váradi et al. 2024). Por ejemplo, el estudio de Chernous et al. (2024) se centra en el desarrollo de competencias emocionales a través de la música y el movimiento en los futuros maestros de Austria y Ucrania.

Hay estudios que manifiestan la estrecha relación entre el éxito del proceso de aprendizaje con las habilidades socioemocionales. Esta relación se refuerza con la educación musical y los efectos positivos que puede tener la música para su desarrollo cognitivo (Váradi, 2022) y el rendimiento académico (Anqi, 2023).

IV. DISCUSIÓN

El arte y, en especial la música, presenta un potencial interesante para la educación emocional (Bisquerra, 2017; Blasco-Magraner et al., 2021; Hoffman, 2000; Nieto Ratero et al., 2024), sin embargo, aún siguen siendo muy escasos los estudios de investigación que abordan dicha relación. No obstante, se observa un aumento de la producción científica sobre este tema. Probablemente uno de los factores explicativos puede ser la necesidad de promover el bienestar emocional en las aulas. Aunque en algunos de los estudios analizados se señala el valor de la música como recurso para el desarrollo socioemocional en el alumnado de educación primaria (Parejo y Cortón-Heras, 2023), la mayoría de los estudios encontrados no abordan esta cuestión de forma exhaustiva o se centran en la formación inicial de los docentes (De Alba-Eguéliz et al., 2021).

Otra limitación se observa en la heterogeneidad metodológica de los estudios analizados: algunos aportan datos empíricos de corte cuantitativo, cualitativo o mixto, siendo varios de los estudios de alcance exploratorio-descriptivo (De Alba-Eguéliz et al., 2021), mientras otros se basan en revisiones narrativas (Robles, 2024) o revisiones sistemáticas de literatura (Zhang, 2023). Esta disparidad dificulta la comparación entre investigaciones y reduce la solidez de las conclusiones generales.

Otro aspecto crítico es la escasez de estudios longitudinales que permitan valorar los efectos sostenidos de la música en el bienestar emocional y el rendimiento académico. La mayoría de las evidencias se derivan de experiencias puntuales o contextos específicos, lo cual limita la posibilidad de generalizar los hallazgos a distintas realidades escolares. Además, aunque la literatura reconoce el papel mediador del profesorado en la selección e implementación de actividades musicales y se han encontrado estudios exploratorios-descriptivos (De Alba-Eguéliz et al., 2021) que analizan la experiencia musical en las emociones de los futuros maestros, persiste un vacío significativo en torno a su formación específica. Sin una preparación docente sistemática en educación emocional y musical, la integración curricular corre el riesgo de quedar en iniciativas aisladas sin continuidad ni coherencia pedagógica.

Por último, cabe señalar la influencia de factores contextuales –como las políticas educativas y los marcos curriculares– que condicionan la forma en que la música se utiliza como herramienta socioemocional. La escasez de comparaciones internacionales limita la comprensión de cómo dichas políticas impactan en la práctica docente y en el aprendizaje del alumnado. Estas limitaciones apuntan a la necesidad de investigaciones más rigurosas, con metodologías comparables, diseños longitudinales y un enfoque específico en la educación primaria, que permitan establecer directrices sólidas para la incorporación sistemática de la música en el desarrollo socioemocional.

Así mismo, la música puede tener efectos positivos y negativos tanto en el desarrollo cognitivo como en el emocional, por ejemplo, la selección musical puede derivar en deterioro auditivo o generar conductas sociales poco saludables (Chen, 2023; Váradi, 2022).

Un aspecto a tener en cuenta son los planes de estudio, cuya investigación aporta datos relevantes sobre las políticas culturales y que influyen en la expresión emocional, por tanto, las decisiones políticas en materia de educación y en relación con la educación musical tienen un efecto que puede ser negativo o positivo en la adquisición de valores y en el reconocimiento de emociones. En este sentido, es necesario aumentar la investigación sobre los programas curriculares escolares, para poder detectar situaciones de mejora. De esta situación se desprende la necesidad de mejorar e invertir en el aprendizaje socioemocional y la positiva influencia del arte para fomentar las relaciones sociales y personales, así como la adquisición de habilidades relacionadas con la empatía o hábitos saludables que incluso puedan mejorar el rendimiento académico (Moreno et al., 2024; Visentin et al., 2023; Westhoven, 2022).

V. CONCLUSIONES

Los principales hallazgos presentados en el artículo evidencian la existencia de una relación multidimensional entre la educación musical y la educación emocional (Robles, 2024). Este nexo no solo contribuye a la mejora de la salud mental de niños y adolescentes, sino que también promueve un clima de aula más armónico, en el que las emociones positivas facilitan la convivencia y el aprendizaje cooperativo (Moula, 2021; Nieto Ratero et al., 2024; Robles, 2024). La música, entendida como herramienta pedagógica de carácter no invasivo, actúa como un detonante de la expresión y regulación emocional, situándola en un lugar central para fomentar el bienestar psicosocial y el desarrollo integral del discente (Chen, 2023).

En este sentido, los resultados señalan la necesidad de profundizar en la formación docente para potenciar la educación emocional a través de la música. Esta formación, tanto inicial como continua, habría de incluir metodologías activas que capaciten al profesorado en estrategias de selección musical, planificación de actividades de escucha y creación de entornos de experimentación sonora. De este modo, la faceta formativa se vislumbra esencial, dado que el profesorado ejerce un papel mediador en la elección de los repertorios y en la implementación de prácticas musicales que promuevan la autorregulación emocional y la empatía (Hoffman, 2000). No obstante, se pone de manifiesto una carencia de investigación específica en torno a cómo articular de manera sistemática la formación musical y emocional del profesorado, hecho que constituye en sí mismo un campo de estudio emergente que requiere mayor atención (Moreno et al., 2024).

Asimismo, merece mención la relevancia de integrar la práctica musical colaborativa en las aulas de educación primaria. Tal como señalan Stolp et al. (2023), el acto de interpretar música en grupo puede favorecer la cohesión social, la capacidad de interacción y la vivencia compartida de emociones. Dichas dinámicas inciden positivamente en la construcción de ambientes emocionalmente saludables, en los que el alumnado desarrolla habilidades socioemocionales, como la empatía y la comunicación efectiva. Estos hallazgos reafirman la pertinencia de destinar un espacio curricular más amplio a la educación artística, con el propósito de optimizar los beneficios cognitivos y afectivos que derivan de la práctica musical conjunta.

Otra vía para integrar la música en el desarrollo emocional del alumnado de educación primaria es la implementación de programas específicos (Campayo-Muñoz et al., 2023; Parejo y Cortón-Heras, 2023). Por ejemplo, Parejo y Cortón-Heras (2023) llevaron a cabo un programa intergeneracional con participación de estudiantes de primaria, en el que la música actuó como eje para favorecer la interacción, la expresión emocional y el aprendizaje compartido.

Por otra parte, la revisión de Váradi (2022) enfatiza la importancia de la selección musical. Las características del género, el tempo, la melodía y el contenido lírico pueden influir de forma determinante en la respuesta emocional del alumnado. Un uso idóneo de los recursos musicales, ajustado a la edad y a los objetivos pedagógicos, posibilita la estimulación de emociones positivas y la disminución de estados de ansiedad o aburrimiento, tan predominantes en nuestra sociedad. De esta manera, el profesorado, en su rol de guía, no solo diseña experiencias auditivas de calidad en el aula, sino que además puede impactar en

el consumo musical ajeno al propio aula, generando una mayor conciencia sobre el poder de la música en la regulación de las emociones y los comportamientos.

Otro de los resultados obtenidos apunta a no considerar la música como la única manifestación artística con potencial formativo en el ámbito socioemocional. Tal como apuntan Nieto Ratero y Cabezas Alarcón (2024), el cine, a través de la identificación con personajes y relatos, puede convertirse en un catalizador de procesos empáticos y reflexivos que enriquezcan la comprensión de las emociones propias y ajenas. Esta perspectiva sugiere la necesidad de abrir el foco de la educación emocional hacia un paradigma más amplio de educación artística integral, en el que distintas disciplinas se complementen para favorecer la construcción de identidades emocionales más sólidas y resilientes en la infancia. En este sentido, las terapias artístico-creativas, como la musicoterapia, pueden favorecer que los niños compartan experiencias y emociones que quizá no habrían podido expresar únicamente por medios verbales (Moula, 2021).

Asimismo, la conexión entre educación emocional y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), especialmente en lo referente a la salud, el bienestar y la calidad educativa, pone de relieve el carácter estratégico de las artes dentro de las políticas públicas (UNESCO, 2021). La inclusión sistemática de la música y el arte en los currículos escolares no solo responde a fines pedagógicos inmediatos, sino que también contribuye al desarrollo de una ciudadanía comprometida con la equidad, la justicia social y la cohesión comunitaria. En este sentido, las artes se erigen como mediadores privilegiados para alcanzar metas globales en el marco de la Agenda 2030.

Desde una perspectiva neurocognitiva, la evidencia disponible (Hallam, 2010; Saarikallio, 2010) señala que el aprendizaje artístico estimula la plasticidad cerebral y potencia habilidades como la atención, la memoria o la creatividad, todas ellas estrechamente vinculadas con la regulación emocional. Este hallazgo permite sostener que la educación emocional a través de las artes no solo incide en el bienestar afectivo, sino que también se proyecta en la mejora del rendimiento académico y en la formación integral del estudiante. De este modo, se confirma la relevancia de incorporar programas que integren de manera equilibrada los aspectos cognitivos y emocionales en el aula.

Por otra parte, el análisis de los artículos ha puesto de relieve el papel central del profesorado como mediador en la implementación de prácticas artísticas con finalidad socioemocional. Sin embargo, autores como Westhoven (2022), subrayan las limitaciones derivadas de la falta de formación específica en competencias emocionales, lo que dificulta la transferencia eficaz de metodologías

musicales y artísticas al contexto escolar. Se hace por tanto imprescindible diseñar planes de formación docente inicial y continua que contemplen de manera explícita la educación emocional, asegurando la sostenibilidad y coherencia pedagógica de las propuestas.

Del mismo modo el contexto postpandemia (Fink et al., 2021; Loades et al., 2020) ha reforzado la necesidad de articular espacios colectivos de expresión artística como respuesta a los crecientes síntomas de ansiedad y aislamiento en la infancia. La música, el cine y otras artes se configuran en este escenario como recursos privilegiados para restaurar vínculos, fortalecer la resiliencia comunitaria y promover entornos inclusivos y democráticos (Theofilou, 2015).

Finalmente, cabe subrayar que, si bien la literatura revisada constata los múltiples beneficios que conlleva la inclusión de la música en el ámbito educativo (desde la promoción de la salud mental hasta la optimización del rendimiento académico), aún persisten vacíos de evidencia empírica en lo referente a la implementación de programas curriculares estables. Por consiguiente, se hace imperativo el desarrollo de investigaciones longitudinales y la sistematización de experiencias didácticas que contemplen la música como eje transversal de la formación socioemocional (Váradi et al., 2024).

Únicamente a través de un marco de estudio más amplio, riguroso y con mayor diversidad de contextos, se podrán establecer directrices claras que fortalezcan las políticas educativas y, en última instancia, consoliden la música y las artes como pilar fundamental del bienestar emocional y la formación integral del estudiantado. Estas conclusiones invitan a seguir profundizando en la investigación longitudinal y comparativa, a fin de establecer pautas sólidas que consoliden las artes como un pilar esencial de la educación emocional de nuestro tiempo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anqi, Z. (2023). The Impact of Music Education on the Academic Achievement of Chinese Primary School Students. *Frontiers In Education Technology*, *6*(4), p54. https://doi.org/10.22158/fet.v6n4p54

Bisquerra, R. (2017). Música y educación emocional. *Eufonía, didáctica de la música, 71*, 43-48.

Blasco-Magraner, J. S., Bernabe-Valero, G., Marín-Liébana, P., & Moret-Tatay, C. (2021). Effects of the Educational Use of Music on 3- to 12-Year-Old Children›s Emotional Development: A Systematic Review. *International Journal of Environmental Research and Public Health, 18*(7), 1-29. https://doi.org/10.3390/ijerph18073668

Campayo-Muñoz, E., Cuervo-Calvo, L., & Cabedo-Mas, A. (2023). An opportunity to develop respect and responsibility through a socio-musical program in a primary school: A case study. *Research Studies in Music Education*, *45*(3), 463-477. https://doi.org/10.1177/1321103X221131210

Chen, L. (2023). Influence of music on the hearing and mental health of adolescents and countermeasures. *Frontiers in Neuroscience, 3*(17), Article 1236638. https://doi.org/10.3389/fnins.2023.1236638

Chernous, T., Handzilevska, H., Balashov, E., & Ratinska, O. (2024). Development of Emotional Competence through Music and Movement: Comparative Analysis of the Professional Educational Programs of Prospective Primary School Teachers in Ukraine and Austria. *Journal Of Education Culture And Society*, *15*(2), 665-682. https://doi.org/10.15503/jecs2024.2.665.682

De Alba-Eguiluz, B., Arriaga-Sanz, C., Riaño Galán, M. E., y Abbett, E. (2021). Musical experiences through autobiographical narratives in initial teacher training. *Cadernos De Pesquisa, 51.* https://doi.org/10.1590/198053147388

Fink, L., Warrenburg, L. A., Howlin, C., Randall, W. M., Hansen, N., & Wald-Fuhrmann, M. (2021, January 9). Viral Tunes: Changes in musical behaviours and interest in coronamusic predict socio-emotional coping during COVID-19 lockdown. https://doi.org/10.31234/osf.io/7mg2v

García-Peñalvo, F. J. (2022). Desarrollo de estados de la cuestión robustos: Revisiones Sistemáticas de Literatura. *Education in the Knowledge Society (EKS), 23*, e28600. https://doi.org/10.14201/eks.28600

Guirao, J. A. (2015). Utilidad y tipos de revisión de literatura. *ENE, Revista de Enfermería, 9*(2). http://ene.enfermeria.org/ojs

Guo, Y., Sornyai, P., & Homhuan, W. (2024). Chinese Musical Literacy on Dongying Folk Songs Preservation and Transmission. *International Journal of Education and Literacy Studies, 12*(4), 168- 174. https://doi.org/10.7575/aiac.ijels.v.12n.4p. 168.

Hallam, S. (2010). The power of music: Its impact on the intellectual, social and personal development of children and young people. *International Journal of Music Education, 28(*3), 269-289. https://doi.org/10.1177/0255761410370658

Hoffman, M. (2000). *Empathy and moral development: Implications for caring and justice.* Cambridge University Press.

Loades, M. E., Chatburn, E., Higson-Sweeney, N., Reynolds, S., Shafran, R., Brigden, A., Linney, C., McManus, M. N., Borwick, C., & Crawley, E. (2020). Rapid Systematic Review: The Impact of Social Isolation and Loneliness on the Mental Health of Children and Adolescents in the Context of COVID-19. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry, 59*(11), 1218-1239.e3. https://doi.org/10.1016/j.jaac.2020.05.009

Moreno, E. M., Montero, A., & Armada, J. M. (2024). Eficacia de los programas de desarrollo socioemocional aplicados en educación primaria: Una revisión sistemática paraguas. *Anales de Psicología / Annals of Psychology, 40*(1), 54-68. https://doi.org/10.6018/analesps.488251

Moula, Z. (2021). "I didn't know I have the capacity to be creative": children's experiences of how creativity promoted their sense of well-being. A pilot randomised

controlled study in school arts therapies. *Public Health*, *197*, 19-25. https://doi.org/10.1016/j.puhe.2021.06.004

Nieto Ratero, Álvaro, & Cabezas Alarcón, J. (2024). El uso del cine en la educación: Una revisión sistemática desde una perspectiva didáctica. *European Public & Social Innovation Review, 9*, 1-20. https://doi.org/10.31637/epsir-2024-851

Page, M. J., McKenzie, J. E., Bossuyt, P. M., Boutron, I., Hoffmann, T. C., Mulrow, C. D., Shamseer, L., Tetzlaff, J. M., Akl, E.A., Brennan, S. E., Chou, R., Glanville, J., Grimshaw, J. M., Hróbjartsson, A., Lalu, M. M., Li, T., Loder, E. W., Mayo-Wilson, E., McDonald, S., … Moher, D. (2021). The PRISMA 2020 statement: an updated guideline for reporting systematic reviews. *BMJ*, *372*, 71. https://doi.org/10.1136/bmj.n71

Parejo, J. y Cortón-Heras, M. (2023). Análisis de un proyecto de educación musical intergeneracional en la formación inicial del profesorado: un estudio de caso. *Revista Electrónica de LEEME*, *52*, 158. https://doi.org/10.7203/leeme.52.27473

Robles, M. (2024). The Suzuki Method in Primary Music Education: Cultivating Values, Motivation, and Musical Competence. *Journal of Artificial Intelligence General Science (JAIGS)*, *2*(1), 248-260. https://doi.org/10.60087/jaigs.vol2.issue1.p360

Saarikallio, S. (2010). Music as emotional self-regulation throughout adulthood. *Psychology of Music, 39*(3), 307-327. https://doi.org/10.1177/0305735610374894

Syla, M. (2024). Primary school teachers opinions on effective use of music in language and speech development of autistic children. *Rast Müzikoloji Dergisi*, *12*(1), 63-78. https://doi.org/10.12975/rastmd.20241214

Stolp, E., Moate, J., Saarikallio, S., Pakarinen, E., & Lerkkanen, M.-K. (2023). Students' experiences of their agency in whole-class playing. *International Journal of Music Education, 41*(4), 557-570. https://doi.org/10.1177/02557614221130419

Theofilou, P. (2015). Lifelong Engagement with Music: Benefits for Mental Health and Well-Being. *Health Psychology Research, 3.*

UNESCO. (2021). *Reimagining our futures together: A new social contract for education.* UNESCO Publishing. https://doi.org/10.54675/ASRB4722

Váradi, J. (2022). A Review of the Literature on the Relationship of Music Education to the Development of Socio-Emotional Learning. *Sage Open, 12*(1). https://doi.org/10.1177/21582440211068501

Váradi, J., Szűcs, T., Kerekes, R., Kiss, J., & Radócz, J. M. (2024). A Systematic Review on the Emotional Dimensions of Music Education. *Harmonia: Journal of Arts Research and Education, 24*(2), 236-246. https://doi.org/10.15294/harmonia.v24i2.15113

Vernia-Carrasco, A. M. y Miralles-Ramos, P. (2024). Música y emociones en el aula de Educación Primaria: un estudio de caso. In *Artes y salud para la calidad de vida: nuevos retos y experiencias* (pp. 57-73). Dykinson.

Visentin, C., Torresin, S., Pellegatti, M., & Prodi, N. (2023). Indoor soundscape in primary school classrooms. *The Journal of the Acoustical Society of America, 154*(3), 1813-1826. https://doi.org/10.1121/10.0020833

Westhoven, S. M. (2022). *Social-Emotional Learning: A Literature Review*. https://scholarworks.sfasu.edu/etds/435/

Wilde, E. M., & Welch, G. F. (2022). Attention deficit hyperactivity disorder (ADHD) and musical behaviour: The significance of context. *Psychology of Music*, *50*(6), 1942-1960. https://doi.org/10.1177/03057356221081163

Zhang, F. (2023). Orff-based Music Education: A Systematic Review of its Effects on Social Emotional Competence in Primary School Students. *Educational Administration Theory And Practice Journal, 29*(4), 71-90. https://doi.org/10.52152/kuey.v29i4.789

Ana M. Vernia-Carrasco
Facultad de Educación
Universidad Jaume I
Campus Riu Sec
12071 Castellón de la Plana (España)
https://orcid.org/0000-0003-2729-9287

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

María Teresa del Moral-Marcos
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0001-8705-9918

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1305-1320, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1305

CREA TU HISTORIA MUSICAL: CREATIVIDAD, LIDERAZGO Y EDUCACIÓN EMOCIONAL EN EL AULA

CREATE YOUR MUSICAL STORY: INTEGRATING CREATIVITY, LEADERSHIP, AND EMOTIONAL LEARNING IN THE CLASSROOM

IRIS MARÍA JUGO NÚÑEZ-HOYO
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 02-09-2025 Aceptado: 11-11-2025

RESUMEN

En este artículo se presentan las características de *Crea tu historia musical*, un recurso educativo que transforma los centros educativos en espacios artísticos, impulsando a los estudiantes a descubrir sus propias competencias emocionales, sociales y cívicas. Con una sólida base pedagógica, el proyecto trabaja en la construcción de escenarios de aprendizaje y emplea técnicas de *Art-Based Innovation* (ABI) que llevan a los alumnos a un proceso creativo, desde la idea inicial hasta la representación de un musical. Este recurso en abierto nace de la colaboración entre las investigaciones de Iris Jugo sobre liderazgo artístico y educativo y la innovación de la Fundación Botín, dentro de su programa Educación Responsable.

La propuesta ofrece un marco adaptable basado en itinerarios, pensado para enriquecer distintos contextos educativos. Alineado con los principios del Diseño Universal

para el Aprendizaje (DUA) y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) 2030, facilita el desarrollo integral de competencias creativas en los estudiantes. Mediante el empleo del *Design-Based Research* (DBR), el recurso evoluciona con cada implementación, ajustándose a las necesidades del centro educativo. Durante el curso 2023-24, se evaluó la fase piloto en seis centros de España, México y Chile, mostrando cómo el recurso puede tener un impacto real en la educación emocional y el liderazgo artístico.

Palabras clave: innovación basada en las artes, educación emocional, competencias creativas, liderazgo artístico, escenarios de aprendizaje.

ABSTRACT

This article introduces *Create Your Musical Story*, an educational resource that transforms the classroom into a vibrant artistic space, encouraging students to explore their emotional, social, and civic competencies. With a strong pedagogical foundation, the project creates learning scenarios and employs Art-Based Innovation (ABI) techniques, taking students on a creative journey from the initial concept to the full production of a musical. This resource stems from the collaborative research of Iris Jugo on artistic and educational leadership, alongside the Botín Foundation, within its Education for Responsibility programme. The toolkit offers a flexible framework based on itineraries, designed to enrich various educational contexts. Aligned with the principles of Universal Design for Learning (UDL) and the Sustainable Development Goals (SDGs) for 2030, it fosters the comprehensive development of creative competencies in students. Through the application of *Design-Based Research* (DBR), the resource evolves with each implementation, adapting to classroom needs. During the 2023-24 academic year, the pilot phase was evaluated in six centres across Spain, Mexico, and Chile, demonstrating how our tool can make a real impact on emotional education and artistic leadership.

Keywords: Art-based innovation, emotional education, creative competencies, artistic leadership, learning scenarios.

I. INTRODUCCIÓN

En el siglo XXI, la creatividad se posiciona como un pilar fundamental en el desarrollo integral de los estudiantes, respaldada por investigaciones que subrayan su rol en la formación de líderes y en la resolución de problemas complejos. Tal como destaca Ronald A. Beghetto en *Big Wins, Small Steps: How to*

Lead for and with Creativity (Corwin Press, 2016), la creatividad en el aula no solo impulsa el aprendizaje académico, sino que también permite a los estudiantes desarrollar resiliencia y adaptabilidad: competencias esenciales en un mundo en constante cambio.

La educación, entendida como herramienta de transformación, no debe limitarse a abrir puertas al conocimiento; debe también fortalecer habilidades cruciales para el futuro de nuestras sociedades. En este sentido, las enseñanzas artísticas pueden ser un complemento vital al fomentar la creatividad, la resiliencia y la empatía. De esta forma, la educación artística puede inspirar a los estudiantes a imaginar nuevas realidades, promoviendo en ellos una creatividad y empatía imprescindibles para la vida en sociedad, como plantea Maxine Greene en *Releasing the Imagination: Essays on Education, the Arts*, and *Social Change* (Jossey Bass, 1995). Además, estudios recientes refuerzan el valor de este enfoque basado en el aprendizaje creativo, especialmente en el ámbito de la educación superior. González-Zamar y Abad-Segura (2019) destacan que el aprendizaje creativo potencia las habilidades colaborativas, la autonomía y la capacidad de autocrítica, cualidades esenciales para el desarrollo integral. Este enfoque permite a los estudiantes enfrentar los desafíos de manera eficaz y fomenta un ambiente de aprendizaje que va más allá del conocimiento teórico.

Surge, entonces, la cuestión de cómo podemos integrar autoconocimiento, acción y liderazgo mediante la convergencia del poder performativo de las artes, la educación y la creatividad. Llegados a esta intersección hablamos de impacto e innovación, de un modelo educativo que no solo responda a las necesidades de la sociedad actual, sino que también prepare a los estudiantes para ser agentes de cambio en un mundo en constante evolución.

Desde esa premisa se inicia el diseño de *Crea tu historia musical* que surge del diálogo constante entre investigación y práctica. El recurso, desarrollado por la músico profesional, docente e investigadora Autor con el apoyo de un equipo de artistas profesionales y alineado con Fundación Botín a través de su programa Educación Responsable. A lo largo del periodo de implementación se ha venido probando que el conocimiento interdisciplinar y los equipos homogéneos pueden generar herramientas educativas artísticas aplicables y significativas. Además, este recurso toma en cuenta los conceptos de liderazgo artístico en el aula, los principios de la LOMLOE (España, 2020) y las recomendaciones sobre las competencias clave de la Unión Europea.

Inspirado en la creación de escenarios de aprendizaje (Jugo y Martín, 2023), se genera un aprendizaje activo y colaborativo mediante la creación de un espectáculo musical, desarrollando capacidades como el trabajo en equipo y la

toma de decisiones, esenciales para formar ciudadanos críticos y comprometidos. Al implementarse en los centros educativos se ha demostrado que este proyecto no solo desarrolla habilidades individuales, sino que también cultiva una conciencia colectiva y un sentido de pertenencia.

II. ORIGEN DEL RECURSO: ALIANZAS PARA LA EDUCACIÓN EMOCIONAL

La Fundación Botín, a través de su programa Educación Responsable, ha fomentado durante los últimos 17 años el desarrollo emocional, social y creativo en niños y jóvenes de entre 3 y 16 años, impactando a más de 750 centros educativos en diez comunidades autónomas españolas y en siete países de América Latina. Este programa, pionero en España, se basa en una metodología que integra las artes, la literatura, la música y técnicas innovadoras de tutoría para trabajar competencias fundamentales en el aula, como la autoestima, la comunicación asertiva y el pensamiento crítico. La creatividad, entendida como una habilidad clave en el proceso educativo, es uno de los principales intereses de este programa.

Para conocer el impacto de las artes y su relación con la mejora emocional en las aulas que utilizan los recursos de Educación Responsable, la Fundación colabora activamente con instituciones académicas de renombre. Sus informes de impacto han evidenciado mejoras significativas en la convivencia escolar y en la gestión del estrés entre el alumnado. En particular, investigaciones realizadas por la Facultad de Educación de la Universidad de Cantabria han demostrado que el programa actúa como un factor de protección ante comportamientos violentos y de retraimiento social, con efectos que perduran a lo largo del tiempo.

Recientemente, investigaciones realizadas por la Facultad de Educación de la Universidad de Málaga han probado que el alumnado que participa en el programa no solo muestra una mayor inteligencia emocional, especialmente en la capacidad de manejo emocional, sino que también presenta incrementos en creatividad y prosocialidad, comportamientos que contribuyen positivamente a su desarrollo integral (Laboratorio de Emociones, Universidad de Málaga, 2024).

En 2022, la Fundación identificó la necesidad de incrementar los recursos en el área de música, lo que llevó a la planificación del proyecto *Crea tu historia musical*, diseñado para implementar un musical creado y producido desde los

propios centros educativos. A diferencia de sus recursos previos, esta nueva iniciativa debía fomentar el liderazgo educativo, generar escenarios de aprendizaje y conectar a la comunidad educativa con la resolución de problemas, el marco competencial europeo y los objetivos de la Agenda 2030. Con estas premisas, se formó un equipo de trabajo liderado por Maria Bolado e Iris Jugo quien diseñó el proyecto desde sus inicios junto con músicos profesionales de la ONG Inspiration Persona. Un año más tarde, tras un proceso de investigación y creación sonora, literaria y de puesta en escena, surge *Crea tu historia musical* (CREATHISMU).

El proyecto, implementado en centros de primaria y secundaria, tal y como han demostrado las evaluaciones en su año piloto, no solo fomenta la expresión emocional a través del arte, sino que también impulsa el liderazgo y la colaboración entre el alumnado, aspectos centrales en el enfoque de educación emocional de la Fundación Botín. *Crea tu historia musical* permite a los estudiantes desarrollar una narrativa colectiva, adaptada a la realidad de cada centro, que los motiva a ser protagonistas de su propio proceso creativo y emocional.

En los siguientes apartados se analizará el impacto de este recurso en el aula, abarcando desde la creatividad y la empatía hasta el desarrollo de habilidades de liderazgo. Con esta metodología, *Crea tu historia musical* actúa como un modelo de aprendizaje integral y experiencial, que promueve a la formación de futuros ciudadanos y líderes culturales.

III. CREATHISMUS: FUNDAMENTACIÓN

El recurso permite a cada centro educativo construir su propia narrativa a partir de elementos musicales, literarios y escénicos previamente diseñados. La temática es flexible, adaptándose a la cultura y contexto de cada comunidad educativa. En el proyecto piloto, el tema elegido fue "Orígenes", pero a largo plazo, cada centro podrá seleccionar su propio tema, fomentando así una conexión profunda con su historia y generando nuevo patrimonio cultural. Según Jugo (2023) en *Crea tu historia musical*: *Guía General*, el recurso se adapta a las necesidades específicas de cada comunidad, convirtiendo la creación del musical en una herramienta creativa que cataliza las reflexiones, inquietudes y visiones individuales y colectivas de los alumnos.

En parte está fundamentado en la metodología de la investigación sobre Liderazgo artístico y educativo que aplica Iris Jugo en su tesis y que se basa en diseño DBR (por sus siglas en inglés, *Design-Based Research)*. Esta metodolo-

gía busca desarrollar y evaluar soluciones prácticas dentro del contexto educativo. DBR combina teoría y práctica mediante un ciclo iterativo de diseño, implementación, evaluación y ajuste, permitiendo la mejora continua del proyecto/ diseño en función de su impacto real en el aula. Este enfoque se diferencia de las metodologías de investigación tradicionales, ya que se lleva a cabo en contextos auténticos de enseñanza y aprendizaje, involucrando a los propios docentes y estudiantes en el proceso de creación y refinamiento. Así, la DBR y consecuentemente el recurso CREATHISMUS, no solo permiten aplicar la teoría en la práctica, sino que además enriquecen la teoría misma con los resultados y experiencias obtenidos en cada ciclo de implementación.

La metodología *Design-Based Research* (DBR) es propia del diseño y las ciencias sociales en sus inicios. Autores como Ann Brown y Allan Collins impulsaron esta metodología en los años 90 en el sector de la enseñanza, buscando una alternativa a las investigaciones controladas y experimentales en entornos educativos. Fue consolidada en 2003 por Collins y el *Design-Based Research Collective*, quienes definieron la DBR como una herramienta para afrontar problemas complejos en educación, generando conocimientos aplicables que responden a las necesidades reales de los centros educativos. En *Crea tu historia musical*, el primer año de implementación se practicó durante su fase de proyecto piloto, perfeccionado a partir de la retroalimentación de los participantes para asegurar su adaptación y relevancia en diversos contextos educativos de cara a cursos posteriores.

El *Design-Based Research* (DBR) fomenta además la colaboración interdisciplinaria, involucrando a investigadores, diseñadores y usuarios en la creación de soluciones prácticas y contextualizadas. Por ello ha sido desarrollado por un equipo diverso de compositores, filólogos, docentes, actores, guionistas e investigadores, quienes han trabajado en conjunto para ofrecer una herramienta alineada con las necesidades de la educación contemporánea.

1. OBJETIVOS DEL RECURSO

Su fundamentación proporciona una base pedagógica flexible que facilita su adaptación a los distintos contextos y necesidades de cada centro educativo. Los objetivos específicos del recurso incluyen:

- Trabajo desde una perspectiva globalizadora: facilitar que los docentes adapten su práctica al ritmo de aprendizaje y trabajo del alumnado, aplicando el proyecto dentro de los principios del Diseño Universal para el Aprendizaje (DUA) y escenarios de aprendizaje.

- Expresiones artísticas: utilizar diferentes formas de expresión y representaciones artísticas, iniciándose en la construcción de propuestas visuales y audiovisuales, y desarrollando habilidades emocionales y sociales a través de las artes aplicadas.
- Incentivar el liderazgo: fomentar hábitos de trabajo individual y colaborativo, responsabilidad, confianza en sí mismos, sentido crítico, curiosidad e interés en el aprendizaje, promoviendo además un espíritu emprendedor.
- Creación de un entorno seguro: proporcionar un espacio en el que el alumnado pueda expresarse libremente y el juego forme parte del aprendizaje, equilibrando la diversidad funcional y dando voz a quienes pueden pasar desapercibidos en otros contextos.
- Acercar el mundo artístico: ofrecer al alumnado la posibilidad de disfrutar de distintas disciplinas artísticas como una forma de enriquecimiento personal, participando activamente en su propio proceso creativo.

2. Itinerarios del recurso

En *Crea tu historia musical*, el montaje del espectáculo performativo se concibe como un ejercicio de colaboración y expresión social, en el cual la creatividad se entiende desde dos perspectivas fundamentales. Por un lado, como la capacidad de imaginar y motivar a los participantes para convertirse en agentes de cambio, tomando decisiones de manera autónoma y evaluando sus propias acciones (Greene, 1995). Por otro lado, como una herramienta esencial que prepara a los individuos para enfrentar los desafíos complejos del siglo XXI, desarrollando habilidades de resiliencia y adaptabilidad (Beghetto, 2016; Eisner, 2002; Greene, 1995; Wells & Claxton, 2002).

Para que la creatividad impulse todo el proceso, su formato se estructura de manera híbrida, combinando elementos cerrados, proporcionados por el programa Educación Responsable, y elementos abiertos, desarrollados por cada centro. A estas diferentes modalidades las hemos denominado itinerarios.

Tabla 1. *Itinerarios. Crea tu Historia Musical*

MÚSICA	ITINERARIO	NARRATIVA	MÍNIMO DE ÁREAS/DOCENTES
Canciones con la letra ya escrita	A	GUIÓN CERRADO Se toma el guión facilitado en el recurso.	Música **Recomendable contar con apoyo de Educación Artística/Plástica*
Canciones con letra pero guión personalizado por el centro	B	GUIÓN SEMIABIERTO Se tienen en cuenta las letras de las canciones y desde ahí se escribe un guión propio.	Música y Lengua castellana y Literatura*^ *^Recomendable contar con asignatura de valores/ética*
Canciones sin letra	C	GUIÓN ABIERTO Se genera un guión propio.	Música, Lengua castellana y Literatura y/o Lengua Extranjera*^
Canciones sin letra y se componen nuevos fragmentos	D	GUIÓN ABIERTO + COREOGRAFÍAS.	Música, Lengua castellana y Literatura y/o Lengua Extranjera y Educación Física*^ etc

Nota. Fuente: Fundación Botín. (2023). *Crea tu historia musical: Guía General* (p. 8).

Como se observa, *Crea tu historia musical* ofrece cuatro posibles itinerarios, y la elección del recorrido queda en manos de los centros educativos y los docentes participantes en el recurso. El punto de partida es la creación de escenarios de aprendizaje, pero el desarrollo y resultado final serán tan diversos como los propios participantes. Este diseño permite que tanto el alumnado como el profesorado aporten su creatividad al proyecto, personalizando aspectos como la estructura narrativa, las letras de las canciones y otros elementos escénicos según las preferencias y características de cada comunidad educativa.

El aprendizaje significativo surge cuando los estudiantes asumen un rol activo en su proceso educativo, desarrollando habilidades de autogestión y construyendo su propio conocimiento (Biesta, 2010). *Crea tu historia musical* aplica este principio a través de un enfoque de liderazgo compartido, donde docentes y estudiantes colaboran activamente en el desarrollo de proyectos mediante una metodología de investigación-acción. Esta filosofía, que empodera a los estudiantes en su propio aprendizaje, sienta las bases del recurso y crea un entorno que promueve la participación activa y la autonomía, con objetivos claros y un intercambio constante de conocimientos (Fan y Cai, 2022).

El liderazgo compartido que fomenta el recurso se construye sobre los principios del liderazgo artístico desarrollados en la tesis de Iris Jugo, en la cual el liderazgo se concibe como un proceso colaborativo y transformador que moviliza tanto a docentes como a estudiantes hacia un propósito común. Este modelo, alineado con los valores de la Agenda 2030, pone énfasis en la colaboración, la sostenibilidad y el impacto social, promoviendo una educación que trasciende

la instrucción para convertirse en un agente de cambio en la comunidad. Inspirado en el liderazgo distribuido de Spillane (2006), *Crea tu historia musical* permite que cada participante asuma responsabilidades compartidas, fortaleciendo así su rol activo en la construcción de una cultura de aprendizaje colectivo y significativo. De esta manera, los estudiantes no solo adquieren conocimientos; se transforman en líderes conscientes y comprometidos, preparados para contribuir a la creación de una sociedad más inclusiva y resiliente, y para enfrentar los retos del siglo XXI mediante una educación orientada al propósito y la acción transformadora.

IV. ESCENARIOS DE APRENDIZAJE Y DESARROLLO DE COMPETENCIAS

Crea tu historia musical es un recurso que se fundamenta en la creación de escenarios de aprendizaje, tal y como los describen Jugo y Martín (2022). Estos escenarios son entornos pedagógicos enriquecidos con elementos artísticos presentes en cada fase del proceso: desde la planificación y la inmersión en el recurso, hasta el desarrollo y la evaluación. En cada etapa se emplean técnicas de *Art Based Innovation* (ABI), integrando el arte como un motor fundamental de aprendizaje y creatividad.

Los escenarios de aprendizaje están alineados con las situaciones de aprendizaje propuestas en la LOMLOE y enriquecidos mediante el valor artístico. Este enfoque permite abordar las dimensiones de "capacidad" y "actitud" de manera integral y competencial, incorporando principios del Diseño Universal de Aprendizaje (DUA) y alineándose con los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2030 (ODS). Estos escenarios no solo constituyen espacios creativos para la acción, sino que también recrean realidades en las que los estudiantes pueden desplegar sus capacidades y adoptar actitudes acordes con el contexto que representan.

La misión de *Crea tu historia musical* es ofrecer a los docentes herramientas efectivas para trabajar las competencias emocionales, sociales y las capacidades creativas en el alumnado. Esto se logra mediante la creación de escenarios de aprendizaje que abarcan la elaboración, el montaje y la puesta en escena de un espectáculo musical. Así, el recurso se convierte en un proyecto inmersivo y multidisciplinar que fomenta la participación activa de los estudiantes, independientemente de su experiencia o habilidad artística previa. Este aprendizaje colectivo culmina con una representación abierta al público, que permite a los estudiantes compartir su proceso y sus logros. Este acto final, además de ser una celebración, refuerza las competencias y el concepto actitudinal trabajado durante el proyecto.

El recurso también fomenta el trabajo en red entre los centros educativos. Cuenta con un asesoramiento continuo que apoya a los docentes en la creación de entornos seguros y colaborativos. Este enfoque de apoyo compartido se orienta a que los docentes generen espacios donde los estudiantes puedan explorar sus emociones y desarrollar relaciones interpersonales en un ambiente de confianza y respeto, esencial para el aprendizaje socioemocional.

1. COMPETENCIAS CLAVE DESARROLADAS A ATRAVÉS DEL RECURSO

El enfoque multidisciplinar de *Crea tu historia musical* facilita el desarrollo de competencias clave en el alumnado, adaptándose a las realidades y necesidades de cada comunidad educativa:

- Competencia en comunicación lingüística: se promueve a través de la creación de guiones y la interpretación teatral.
- Competencia plurilingüe: aplicable cuando el proyecto incluye el uso de Lengua Extranjera, Segunda Lengua o Lengua Indígena, ampliando la diversidad lingüística en el aprendizaje.
- Competencia personal, social y de aprender a aprender: basado en el Aprendizaje Basado en Proyectos (ABP) y el Diseño Universal de Aprendizaje (DUA), el recurso promueve la autonomía y fortalece habilidades personales y sociales de los estudiantes.
- Competencia ciudadana: fomentada mediante prácticas de diálogo, puesta en escena y representación pública, promoviendo el sentido de pertenencia y participación social.
- Competencia emprendedora: impulsada a través de la organización, difusión y producción del espectáculo, así como por la resolución de problemas que puedan surgir durante el proceso.
- Competencia en conciencia y expresión cultural: el recurso explora y crea patrimonio cultural, facilita conexiones intergeneracionales y permite a los estudiantes descubrir la relevancia de la cultura en sus vidas.

Estos escenarios de aprendizaje permiten a los estudiantes aplicar y desarrollar competencias de manera práctica y contextualizada, promoviendo un aprendizaje integral y significativo que va más allá de la teoría, integrándose en la realidad de su entorno y en su vida cotidiana.

Dado que el aprendizaje está muy ligado a las emociones, uno de los principales retos en la implementación de programas de educación emocional es crear

entornos seguros y efectivos que permitan a los estudiantes explorar sus emociones y fortalecer sus habilidades interpersonales. En su estudio *The Impact of Enhancing Students' Social and Emotional Learning*, Durlak et al. (2011) demostraron que los programas bien estructurados y basados en la investigación pueden mejorar significativamente el clima escolar y reducir comportamientos problemáticos. CREATHISMU responde a estas recomendaciones al emplear el arte como herramienta pedagógica para la expresión emocional y el desarrollo de la empatía, permitiendo a los estudiantes reflexionar sobre sus experiencias personales en un contexto colaborativo y seguro. Para generar esos espacios seguros, se trabaja con mentorías en red de los profesores y se les propone fórmulas de evaluación, más allá de los espectros tradicionales. Consecuentemente gran parte de los procesos de evaluación se basan en la gamificación y en técnicas de educación no formal, manteniéndose como constante a lo largo del proceso, tal como recomienda la Unión Europea en sus directrices para la validación del aprendizaje no formal e informal (Cedefop, 2023).

V. IMPACTO DE CREATHISMU

Durante el curso piloto 2023-2024, la herramienta desglosada en sus numerosas guías y audios se implementó en seis centros educativos, incluidos dos fuera de España: México y Chile. El proyecto abarcó dos institutos de secundaria en Galicia y Murcia, así como cuatro colegios. Participaron 487 alumnos, 38 docentes y se contabilizaron más de 3500 asistentes en los conciertos finales.

Este primer año piloto permitió evaluar el impacto del recurso y realizar ajustes basados en las sugerencias de los participantes (docentes y alumnado), utilizando técnicas de recopilación de datos cualitativos y cuantitativos.

Para la evaluación cuantitativa de los docentes, se llevaron a cabo tres fases mediante formularios. La primera fase se realizó al inicio de la implementación, tras un mes de trabajo con el recurso; la segunda, a los seis meses; y la tercera fue una evaluación final por escrito. Estas evaluaciones fueron completadas principalmente por los docentes responsables, en su mayoría profesores de música, salvo en un centro.

Para la recopilación de datos cualitativos, se utilizó una plataforma colaborativa en Padlet, donde los centros documentaron su progreso, compartiendo entrevistas con los alumnos, recursos generados, guiones, avances y dificultades, así como la representación final del musical. Este enfoque de documentación permitió obtener una visión detallada del proceso, identificando áreas de mejora para el siguiente curso.

La evaluación de los alumnos incluyó una experiencia de gamificación, non formal education y *Art-Based Research* (ABR), diseñada por Iris Jugo en un centro educativo de la Comunidad de Madrid. Mediante un aula preparada para la evaluación gamificada y a través de actividades lúdicas con pegatinas, post-its y pequeñas representaciones, los alumnos valoraron el proyecto de manera dinámica, sin percibir que estaban evaluando el recurso o sus propias competencias. Este enfoque creativo se aplicó a un grupo de 62 estudiantes de quinto de primaria, logrando una evaluación auténtica y espontánea que reflejó genuinamente su experiencia y aprendizaje. Los resultados preliminares de esta evaluación piloto, nos indican que el recurso permite a los estudiantes desarrollar habilidades de liderazgo al involucrarse en el proceso creativo, desde la concepción de ideas hasta la ejecución de la obra.

A nivel testimonial un docente de un instituto en Galicia destacó que el recurso había "transformado la dinámica de la clase, permitiendo que los estudiantes más reservados asumieran roles de liderazgo en tareas creativas, lo que aumentó su confianza y participación activa". De manera similar, en un colegio de México, los estudiantes expresaron que el proyecto les había enseñado a "trabajar en equipo y a valorar las ideas de los demás". El enfoque de itinerarios flexibles, que permite elegir entre itinerarios cerrados, abiertos o híbridos, ha sido fundamental para el éxito del proyecto. Al permitir que cada centro adapte el recurso a su contexto específico, *Crea tu historia musical* ha promovido un liderazgo compartido, donde los estudiantes toman decisiones significativas y se sienten propietarios de sus proyectos creativos.

1. IMPACTO EN EL PROFESORADO Y EL ROL DEL DOCENTE COMO FACILITADOR

El rol del profesorado en *Crea tu historia musical* se configura desde un enfoque donde el docente actúa como facilitador del aprendizaje en lugar de ser el líder exclusivo del proceso. Esta flexibilidad ha permitido fomentar una mayor autonomía y creatividad en el alumnado. Una docente de Cantabria señaló que "el proyecto no solo ha fortalecido las habilidades emocionales de los estudiantes, sino que también nos ha permitido trabajar de manera colaborativa, aprendiendo conjuntamente en cada fase del proyecto". Este enfoque de co-aprendizaje se sustenta en el liderazgo artístico y el liderazgo compartido, en el cual la responsabilidad y toma de decisiones se reparten equitativamente entre los miembros del aula, promoviendo así un entorno de crecimiento conjunto para estudiantes y docentes.

2. Desarrollo de competencias en el alumnado

Durante el curso piloto de *Crea tu historia musical*, se registró un progreso significativo en el desarrollo de habilidades emocionales y sociales en el alumnado. Las actividades integradas en el recurso promovieron avances en competencias clave, como el autocontrol, la empatía y la colaboración. Los datos de evaluación indican que un 80% de los docentes percibieron mejoras en la capacidad de autocontrol y en la inteligencia emocional de los estudiantes, particularmente en la expresión y regulación de emociones en contextos grupales. Este impacto se asocia con la estructura flexible del recurso, que permite optar por itinerarios cerrados, abiertos o híbridos, lo que facilita la adaptación de las actividades al contexto específico de cada centro educativo. La capacidad de personalizar el recurso ha sido identificada por los docentes como un elemento crucial para motivar al alumnado y fomentar una participación activa en el proceso creativo.

3. Impacto sobre lo colectivo y la autoestima

Los testimonios recogidos de docentes y estudiantes subrayan transformaciones en la dinámica de grupo y en la autoestima de los estudiantes. En un centro educativo de Cantabria, el equipo docente observó que el proyecto "potenció la autonomía y creatividad de los estudiantes, especialmente en aquellos que inicialmente presentaban una actitud más reservada". En un instituto de Galicia, estudiantes previamente introvertidos asumieron roles de liderazgo durante el desarrollo del musical, logrando una implicación activa de toda la clase. En un colegio de México, un docente destacó que el recurso "fomentó un sentido de pertenencia y colaboración entre los estudiantes, quienes aprendieron a valorar y respetar las ideas de sus compañeros". Estos testimonios reflejan el impacto positivo del recurso no solo en el desarrollo individual de los estudiantes, sino también en la cohesión del grupo, mejorando la convivencia y el apoyo mutuo dentro del aula.

4. Impacto sobre lo colectivo y la autoestima

La implementación del recurso en el curso piloto ha contado con el apoyo de los equipos directivos en la mayoría de los centros educativos, facilitando así su integración en el currículo escolar y ampliando su impacto en la comunidad educativa. Aproximadamente el 90% de los centros reportaron una colaboración activa del equipo directivo en la organización y promoción del evento final. En varios centros, la asistencia de familiares al concierto de clausura superó las

expectativas, lo cual demuestra el interés y el valor que la comunidad asigna a este tipo de iniciativas que integran lo artístico y lo educativo.

El aumento en el número de centros inscritos para el curso 2024-2025, con más de 70 instituciones interesadas, es una evidencia de la relevancia y necesidad de *Crea tu historia musical* y recursos similares para el desarrollo de competencias emocionales y sociales en el alumnado. Esta expansión consolida el proyecto como un modelo educativo innovador que integra el arte y el liderazgo en un entorno de aprendizaje colaborativo y experiencial, apoyando el crecimiento integral de los estudiantes y el fortalecimiento de la comunidad educativa.

V. CONCLUSIONES

El proyecto *Crea tu historia musical* es un caso exitoso en la integración de las artes para el desarrollo de competencias emocionales, sociales y creativas en la educación. Mediante escenarios de aprendizaje enriquecidos con elementos artísticos, el recurso ha demostrado cómo la combinación de creatividad, liderazgo y artes puede ser transformadores, fomentando un desarrollo integral de los estudiantes e involucrando activamente al profesorado y a su comunidad educativa.

Un logro destacado del proyecto es su capacidad para renovar la dinámica del aula a través del liderazgo compartido. Al adoptar un rol de facilitadores, los docentes promovieron la autonomía de los estudiantes, generando mejoras significativas en la interacción grupal y en la autoestima. Sin embargo, este cambio de rol docente requiere habilidades específicas y una apertura al cambio que no siempre está presente en todos los contextos educativos. La implementación efectiva de un liderazgo artístico demanda una formación especializada y un compromiso profundo, lo que representa un reto para su escalabilidad en centros con recursos limitados o con menor apoyo estructural.

La colaboración entre centros y el asesoramiento continuo a los docentes fueron factores clave para el éxito del proyecto, creando entornos seguros y colaborativos para los docentes que luego replicaron con sus alumnos. De esta forma los estudiantes pudieron explorar y expresar sus emociones constructivamente. Para asegurar la sostenibilidad de este enfoque, sería necesario fortalecer estas redes de colaboración y mantener un asesoramiento continuo.

En términos de impacto en competencias, capacidades y aspectos actitudinales, el recurso mostró avances importantes en áreas como autocontrol, empatía, colaboración y creatividad. Los estudiantes asumieron roles de liderazgo en

proyectos artísticos, desarrollando sus habilidades emocionales y su capacidad para resolver problemas, tomar decisiones y trabajar en equipo. Sin embargo, la adopción de estos roles depende en gran medida de la disposición individual y grupal, así como del contexto cultural y socioeconómico del centro educativo. En contextos menos receptivos a la participación activa y creativa de los estudiantes, la implementación puede enfrentar limitaciones notables. Involucrar a más docentes aumenta la probabilidad de un impacto positivo.

Y finalmente es fundamental subrayar la importancia de la transferencia de conocimiento desde la investigación académica hacia recursos prácticos y accesibles en las aulas para la educación artístico/ emocional. La colaboración entre universidades y entidades como la Fundación Botín demuestra que la investigación puede y debe traducirse en productos educativos innovadores, capaces de impactar en el desarrollo emocional y social de los participantes. *Crea tu historia musical* es un ejemplo de cómo el conocimiento académico, en educación emocional y liderazgo artístico, puede materializarse en herramientas que enriquecen la experiencia educativa y responden a las demandas actuales del sistema educativo. Esta transferencia es esencial para que los hallazgos teóricos se conviertan en prácticas efectivas que beneficien a toda la comunidad educativa. Y para que las Universidades se consoliden como puentes entre el conocimiento y las necesidades sociales.

En conclusión, *Crea tu historia musical* representa un modelo de aprendizaje experiencial que integra teoría y práctica de forma innovadora, aplicando un enfoque pedagógico inclusivo y transformador. Su éxito en la fase piloto y el interés de más de 70 centros en implementarlo en el curso 2024/25 refuerzan su relevancia como herramienta educativa para formar ciudadanos críticos, creativos y comprometidos. Sin embargo, para consolidarse como una propuesta de cambio en el sistema educativo, es crucial reflexionar sobre los recursos, la formación docente y las estructuras de apoyo necesarias para su implementación a mayor escala. Este proyecto marca un camino prometedor, aunque desafiante, hacia una educación del siglo XXI en la que las artes, la educación emocional y el liderazgo artístico pueden ser pilares clave para enfrentar los desafíos emocionales y sociales del futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Beghetto, R. A. (2016). *Big wins, small steps: How to lead for and with creativity*. Corwin Press.

Biesta, G. J. J. (2010). *Good education in an age of measurement: Ethics, politics, democracy*. Paradigm Publishers.

Brown, A. L., & Collins, A. (1997). The role of design research in educational reform. *Educational Researcher, 26*(1), 1-4.

Cedefop. (2023). *Directrices europeas para la validación del aprendizaje no formal e informal* (3.ª ed.). Oficina de Publicaciones de la Unión Europea. http://data.europa.eu/doi/10.2801/89649

Durlak, J. A., Weissberg, R. P., Dymnicki, A. B., Taylor, R. D., & Schellinger, K. B. (2011). The impact of enhancing students' social and emotional learning: A meta-analysis of school-based universal interventions. *Child Development, 82*(1), 405-432. https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2010.01564.x

Eisner, E. W. (2002). *The arts and the creation of mind*. Yale University Press.

España. (2020). Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación (LOMLOE). *Boletín Oficial del Estado*, *340*. https://www.boe.es/boe/dias/2020/12/30/pdfs/BOE-A-2020-17264.pdf

Fan, M., & Cai, W. (2022). How does a creative learning environment foster student creativity? An examination on multiple explanatory mechanisms. *Current Psychology, 41*(7), 4667-4676. https://doi.org/10.1007/s12144-020-00974-z

González-Zamar, M. D., & Abad-Segura, E. (2019). Evidencias del aprendizaje creativo en la educación superior. *Reencuentro. Análisis de Problemas Universitarios, 30*(77), 111-132.

Greene, M. (1995). *Releasing the imagination: Essays on education, the arts, and social change*. Jossey-Bass.

Jugo Núñez-Hoyo, I. M. (2023). *Crea tu historia musical: Escenarios de aprendizaje* (1.ª ed.). Fundación Botín. https://www.educacionresponsable.org

Jugo Núñez-Hoyo, I. M., & Martín Sánchez, Ó. J. (2022). Innovación educativa para el liderazgo cultural y creativo. *Publicaciones: Facultad de Educación y Humanidades*, 52(3), 159-180. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9277152

Laboratorio de Emociones, Universidad de Málaga. (2024). *Impacto psicológico del programa Educación Responsable*.

Spillane, J. P. (2006). *Distributed leadership*. Jossey-Bass.

Unión Europea. (2018). *Recomendación del Consejo sobre las competencias clave para el aprendizaje permanente*. Diario Oficial de la Unión Europea. https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=CELEX%3A32018H0604(01)

United Nations. (2015). *Transforming our world: The 2030 Agenda for Sustainable Development*. United Nations General Assembly. https://sdgs.un.org/2030agenda

Wells, G., & Claxton, G. (2002). *Learning for life in the 21st century: Sociocultural perspectives on the future of education*. Blackwell Publishing.

Iris Jugo Núñez-Hoyo
Facultad de Bellas Artes
Universidad Complutense de Madrid
C/ Pintor El Greco, 2
28040 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0002-4569-1197

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1321-1338, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1321

EL JUEGO DE MESA Y LOS LENGUAJES ARTÍSTICOS COMO HERRAMIENTAS PARA LA EDUCACIÓN EMOCIONAL

BOARD GAMES AND ARTISTIC LANGUAGES AS PEDAGOGICAL TOOLS FOR EMOTIONAL EDUCATION

NOEMÍ SÁNCHEZ-CARRALERO CARABIAS
Universidad Pontificia de Salamanca

M.ª ÁNGELES RUIZ VALEROS
Universidad Pontificia de Salamanca

M.ª CRISTINA IGLESIAS CHAVES
Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 1-9-2025 Aceptado: 30-9-2025

RESUMEN

El juego de mesa, más allá de su carácter recreativo, permite simular situaciones sociales, resolver conflictos y practicar habilidades comunicativas en un entorno seguro y colaborativo. Los lenguajes artísticos ofrecen vías expresivas para canalizar emociones, estimular la creatividad y fortalecer la autoestima. Este trabajo presenta una experiencia de innovación educativa con futuros docentes de Educación Infantil, orientada a enriquecer sus prácticas y favorecer el desarrollo integral del alumnado. Desde la metodología del Aprendizaje Basado en Proyectos (ABP) se diseñó e implementó un juego de mesa para trabajar las emociones y contenidos del área de Conocimiento del Medio Natural, Social y Cultural, integrando música, plástica y movimiento. Se describe el proceso de diseño del juego, sus reglas básicas y dinámicas, así como su aplicación en un aula de Infantil con niños de 5 años. A partir de observaciones cualitativas y de la

valoración de la tutora y del alumnado universitario, se analizan los logros de la experiencia, que evidencian beneficios en la motivación, la socialización y el desarrollo de competencias emocionales y sociales.

Palabras clave: *educación emocional, lenguajes artísticos, juegos de mesa, gamificación, competencia social*

ABSTRACT

Board games, beyond their recreational purpose, enable the simulation of social situations, the resolution of conflicts, and the practice of communication skills within a safe and collaborative environment. Artistic languages offer expressive pathways through which children can channel emotions, stimulate creativity, and strengthen self-esteem. This study presents an educational innovation experience carried out with prospective Early Childhood Education teachers, aimed at enriching their pedagogical practices and fostering the holistic development of young learners. Through a Project-Based Learning (PBL) approach, a board game was designed and implemented to address emotional learning and content from the area of Knowledge of the Natural, Social, and Cultural Environment, integrating music, visual arts, and movement. The article describes the game-design process, its basic rules and dynamics, and its implementation in an Early Childhood classroom with five-year-old pupils. Drawing on qualitative observations and the assessments of both the classroom teacher and the participating university students, the analysis highlights the potential of the experience, revealing benefits in motivation, social interaction, and the development of emotional and social competences.

Keywords: *emotional education, artistic languages, board games, gamification, social competence*

I. INTRODUCCIÓN

Uno de los grandes retos a los que se enfrenta el maestro de hoy es motivar a sus alumnos para que se impliquen en el proceso de aprendizaje. Los avances tecnológicos y las características del mundo actual conforman un escenario poco propicio para que el estudiante encuentre motivación en su actividad académica. Los estudiantes se enfrentan a una constante sobreestimulación procedente de las nuevas tecnologías y a una sobrecarga de información, lo que ha alterado significativamente sus hábitos de atención y aprendizaje (Aldana, 2022).

A ello se suma la percepción de muchos docentes de estar desbordados ante un alumnado cada vez más desmotivado y disperso, tal y como recogen testimonios recientes sobre la realidad escolar (Lewin, 2024). La inmediatez y el atractivo de las redes sociales, los videojuegos y otras plataformas digitales han condicionado a los estudiantes a buscar gratificaciones instantáneas, lo que contrasta con la naturaleza más prolongada y reflexiva de las actividades académicas convencionales. Esta discrepancia provoca que los entornos educativos tradicionales se perciban como monótonos y poco estimulantes.

Ante esta situación, las facultades de educación tienen por delante un arduo trabajo de concienciación y reflexión con sus estudiantes acerca de la necesidad de aprovechar a fondo su formación para ser buenos maestros, capaces de motivar a sus futuros alumnos y de conocer herramientas innovadoras para conseguirlo.

La propuesta de innovación educativa descrita en este artículo se enmarca en este contexto. Parte del interés por fomentar en los futuros docentes la motivación necesaria para transformar sus metodologías y desarrollar recursos creativos. Concretamente, se plantea la combinación de la gamificación y los lenguajes artísticos como respuesta eficaz a este desafío, con el objetivo de promover el desarrollo emocional y social del alumnado de Educación Infantil mediante el diseño y aplicación de un juego de mesa.

II. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

1. Gamificación en Educación Infantil

En los últimos años, la gamificación se ha consolidado como una de las tendencias metodológicas más significativas en el ámbito educativo. A pesar de que el mecanismo de cambio en educación es lento, el sistema se ha ido abriendo progresivamente a la incorporación de dinámicas de juego, al constatarse una relación directamente proporcional entre su experimentación y la motivación de los sujetos implicados (Prieto-Andreu, Gómez y Sid-Hung, 2022; Gómez-Paladines y Ávila-Mediavilla, 2021).

La gamificación se define como la aplicación de elementos y diseños propios del juego en contextos no lúdicos (Deterding, Dixon, Khaled y Nacke, 2011). Su finalidad es mejorar la experiencia de los usuarios promoviendo la motivación, el compromiso y la participación (Deterding, 2012). En educación, esta estrategia permite transformar actividades tradicionales en experiencias

más atractivas, al introducir retos, recompensas simbólicas, narrativas o reglas que estructuran la acción.

La etapa de Educación Infantil constituye un terreno especialmente fértil para la gamificación. De acuerdo con Piaget e Inhelder (1969), el juego es la actividad fundamental a través de la cual los niños construyen conocimiento, mientras que para Vygotsky (1978) el juego simbólico posibilita avanzar en el desarrollo gracias a la interacción social y a la mediación del adulto. La gamificación se apoya precisamente en la idea de que el juego es una actividad intrínseca al ser humano y esencial en las primeras etapas evolutivas.

Numerosos estudios han puesto de manifiesto que la gamificación potencia la motivación intrínseca al proporcionar objetivos claros, retroalimentación inmediata y sensación de progreso (Deterding et al., 2011; Ryan y Deci, 2000). Kapp (2012) destaca además que contribuye al aprendizaje significativo, puesto que facilita experiencias interactivas y emocionalmente positivas que favorecen la retención del conocimiento. Investigaciones como la de Hamari, Koivisto y Sarsa (2014) muestran mejoras en la concentración y la flexibilidad cognitiva, mientras que Werbach y Hunter (2012) enfatizan su potencial para estimular la colaboración y el trabajo en equipo.

A su vez, el uso de juegos educativos fomenta la autonomía, la autoconfianza y la capacidad de tomar decisiones, ya que sitúa a los niños como agentes activos que deben elegir estrategias y asumir las consecuencias de sus acciones (Ryan y Deci, 2000). Garris, Ahlers y Driskell (2002) proponen un modelo en el que las dinámicas de juego desencadenan ciclos de feedback, motivación y aprendizaje, lo que encaja con la idea de que la motivación determina la intensidad y persistencia en la actividad.

Se puede afirmar, que la gamificación se ha consolidado como una estrategia pedagógica innovadora que busca incorporar elementos propios del juego en contextos educativos, con el objetivo de potenciar la motivación, el compromiso y el aprendizaje significativo de los niños.

En este sentido, la aplicación del juego en Educación Infantil favorece no solo la motivación, sino el desarrollo de habilidades cognitivas (resolución de problemas, pensamiento crítico, creatividad), socioemocionales (empatía, cooperación, regulación emocional) y metacognitivas (aprender a aprender), posicionándose como una herramienta útil y al alcance de los docentes (Peralta Santa-Cruz, 2023).

2. Educación emocional a través de los lenguajes artísticos

La Educación Infantil es una etapa crucial en la formación de la identidad y el desarrollo emocional de los niños. Diversos estudios han subrayado la importancia de la educación emocional en esta fase, puesto que sienta las bases para una adaptación social y académica óptima en etapas posteriores (Bisquerra, 2021; Bisquerra y Chao, 2021; Domitrovich et al., 2017). Revisiones recientes destacan las habilidades socioemocionales como pilar fundamental para el bienestar, la convivencia y el rendimiento académico en la infancia (Arango et al., 2024).

La educación emocional se define como un proceso educativo, continuo y permanente, orientado al desarrollo de competencias emocionales para mejorar el bienestar personal y social (Bisquerra y Chao, 2021). Entre estas competencias se incluyen el conocimiento de las propias emociones y su regulación, la autonomía, la empatía y las habilidades sociales. Goleman (1995) destacó que un adecuado desarrollo de la inteligencia emocional en la infancia se asocia a un mejor rendimiento académico, mayor equilibrio personal y mejores relaciones interpersonales.

Revisiones recientes confirman la relevancia de la inteligencia emocional en contextos escolares. Gkintoni et al. (2024, citados en Crisan y Măduța, 2025) muestran, a partir del análisis de múltiples estudios, que la inteligencia emocional actúa como predictor de éxito académico y adaptación social. Crisan y Măduța (2025) destacan, además, el impacto positivo de intervenciones lúdicas en el desarrollo de habilidades emocionales en edades tempranas.

Las habilidades emocionales se construyen en interacción con el entorno familiar y escolar. Saarni (2008) subraya la importancia de la autorregulación emocional como factor de resiliencia, mientras que Domitrovich et al. (2017) evidencian que los programas de educación socioemocional en la infancia reducen problemas de conducta y mejoran la convivencia en el aula.

En este contexto, los lenguajes artísticos emergen como recursos privilegiados para fomentar la educación emocional. La música ha demostrado ser eficaz en la regulación del estrés y la ansiedad en niños (Hallam, 2010; Lorenzo, 2022), la música activa regiones cerebrales vinculadas con la emoción, el placer y la memoria, favoreciendo estados de ánimo positivos y el desarrollo de la empatía (Hodges y Gruhn, 2012).

Del mismo modo, el teatro infantil promueve la identificación y representación de emociones, permitiendo ensayar respuestas emocionales y mejorar la comprensión de los estados ajenos (Goldstein y Lerner, 2017). La danza y el

movimiento corporal se han relacionado con el bienestar emocional y la resiliencia, tanto en niños como en adultos (Aithal y Karkou, 2020; Karkou y Aithal, 2020). La expresión plástica, por su parte, facilita la introspección y el autoconocimiento, proporcionando un canal no verbal para la expresión emocional (Malchiodi, 2012).

Las experiencias artísticas contribuyen también a la autoestima. Mak y Fancourt (2019a) muestran que la participación en actividades artísticas se asocia con niveles más elevados de autoestima infantil, incluso sin necesidad de un talento destacado. En un estudio longitudinal, Mak y Fancourt (2019b) vinculan la implicación artística con menos dificultades conductuales y mayor bienestar psicológico. Casabó y García Soriano (2012) destacan el potencial de la arteterapia en la educación emocional, al permitir a los niños "viajar al centro del corazón" mediante la creación simbólica.

Cuando estas actividades se realizan en grupo, fomentan la colaboración y la interacción social, reforzando habilidades como la comunicación y la empatía (Bodrova y Leong, 2007). Cantar, bailar, dibujar, pintar o modelar no solo reducen el estrés y la ansiedad, sino que favorecen un clima de aula positivo en el que las emociones pueden ser reconocidas, compartidas y reguladas.

3. EL JUEGO DE MESA COMO HERRAMIENTA EDUCATIVA

En una sociedad donde las nuevas tecnologías y medios digitales son tendencia, resulta significativo que los juegos analógicos sigan manteniendo su popularidad. Algunos autores hablan incluso de una "era post-digital" en la que se revaloriza el contacto humano y la experiencia tangible. Sousa et al. (2023) realizaron una revisión sistemática que muestra la utilidad de los juegos de mesa, de cartas y otros juegos analógicos como estrategias educativas en diversas etapas y contextos, con impacto en el aprendizaje cognitivo (memoria, resolución de problemas) y psicológico (creatividad, empatía, autoconfianza y bienestar).

Los juegos de mesa se desarrollan en una superficie física en la que los participantes interactúan mediante elementos tangibles –tableros, cartas, fichas, dados– con el propósito de alcanzar objetivos definidos por un conjunto de reglas (Wong y Yunus, 2021). Se trata de juegos presenciales, analógicos y sociales que promueven habilidades cognitivas, estratégicas y comunicativas, así como el respeto por las normas y el turno de palabra.

Cuando se utilizan como herramienta educativa, los juegos de mesa generan un impacto profundo en el aprendizaje, ya que propician interacciones cara a cara entre el docente y los estudiantes, y entre los propios estudiantes. Estas

interacciones incluyen expresiones faciales, tonos de voz y acciones físicas que incrementan la motivación y la implicación (Liu y Chen, 2013). Estudios como el de Liu y Chen (2013) muestran que el aprendizaje basado en juegos mejora el rendimiento y refuerza competencias relacionadas con la resolución de problemas.

La propuesta que presentamos se sitúa en la intersección de estos tres ejes: gamificación, educación emocional y lenguajes artísticos, utilizando el juego de mesa como dispositivo integrador.

III. DISEÑO DE LA PROPUESTA

1. Contexto y objetivos

La experiencia se desarrolló en el marco de un proyecto interdisciplinar llevado a cabo en una facultad de Educación, en el que participaron 20 estudiantes del Grado en Maestro en Educación Infantil. El proyecto implicó a tres áreas: Música, Plástica y Conocimiento del Medio Natural, Social y Cultural.

El propósito general fue diseñar un juego de mesa educativo que sirviera como herramienta para trabajar contenidos curriculares de Conocimiento del Medio y, simultáneamente, favorecer la educación emocional del alumnado de Educación Infantil mediante los lenguajes artísticos.

Objetivos generales

- Profundizar en el uso de la gamificación como recurso educativo en Educación Infantil.
- Legitimar el juego de mesa como herramienta didáctica interdisciplinar.
- Desarrollar en los futuros docentes competencias transversales de trabajo en equipo, toma de decisiones, creatividad y competencia social y ciudadana.
- Crear materiales y diseñar actividades desde Educación Artística (Música y Plástica) que permitan trabajar, de manera integrada, contenidos del área de Conocimiento del Medio y la educación de las emociones.

Objetivos específicos

- Seleccionar juegos educativos comerciales que sirvieran de base e inspiración para el diseño propio.

- Promover procesos de reflexión-acción que redundaran en la mejora de la práctica docente.
- Aplicar los conocimientos adquiridos en las asignaturas de Conocimiento del Medio, Plástica y Música al diseño de actividades lúdicas vinculadas a las emociones.
- Colaborar con el colegio concertado "Pizarrales" para implementar el juego en un aula de 5 años.

2. METODOLOGÍA

La metodología utilizada fue el Aprendizaje Basado en Proyectos (ABP). Desde esta perspectiva, el alumnado universitario se sitúa en el centro del proceso formativo, asumiendo un papel activo en la construcción de su conocimiento y en la creación de materiales didácticos significativos. El ABP favorece la integración de saberes de distintas áreas y la vinculación del aprendizaje con situaciones reales, lo que contribuye al desarrollo de competencias clave como el pensamiento crítico, la creatividad, el trabajo en equipo y la autonomía (Trujillo, 2015).

El proyecto se desarrolló a lo largo de dos meses y se organizó en cuatro fases:

1. *Fase de inspiración*: acercamiento al juego de mesa como herramienta educativa y experimentación con juegos comerciales (Dobble, Twister, Jungle Speed, Party Junior, Memory, Ritmo Bola, juegos de cartas y puzles).
2. *Fase de diseño*: distribución del alumnado en pequeños grupos, elección de contenidos y diseño del juego, integrando actividades de Conocimiento del Medio y de educación emocional a través de los lenguajes artísticos.
3. *Fase de aplicación*: puesta en práctica del juego diseñado en el aula de 5 años del colegio "Pizarrales".
4. *Fase de evaluación y reflexión*: análisis de la experiencia por parte de los estudiantes y del profesorado universitario, así como recogida de la valoración de la tutora del grupo de Infantil.

En la Figura 1 se muestran algunos ejemplos de recursos para desarrollar las actividades:

Figura 1. *Ejemplos de materiales elaborados*



Nota: Tablero. Ruleta para dirigir a los jugadores a cada una de las pruebas. Presentación de la mesa de juegos en el aula de infantil. *Doble* y el *Totem* con imágenes relacionadas con conocimiento del medio. Juego de memoria con imágenes de obras artísticas.

3. Descripción del juego de mesa

3.1. Estructura y materiales

Se decidió que el tablero tuviera forma circular para favorecer la organización en asamblea típica de las aulas de Infantil. El tablero se elaboró en madera y se pintó la figura de una serpiente con casillas de dos colores: verde y rosa.

- Las casillas verdes están relacionadas con contenidos del medio natural (animales, plantas, fenómenos atmosféricos, estaciones…).

- Las casillas rosas están vinculadas con las emociones básicas (alegría, tristeza, enfado, miedo, sorpresa, calma).

Además del tablero se elaboraron:

- Cartas con imágenes de elementos de la naturaleza.
- Tarjetas con obras de arte y expresiones plásticas.
- Tarjetas emocionales con caras y situaciones.
- Materiales de apoyo musical (canciones breves, patrones rítmicos, instrumentos de pequeña percusión).

3.2. Reglas básicas y dinámica

Se sistematizaron las reglas del siguiente modo:

- El grupo de niños se sienta en círculo alrededor del tablero.
- Se organizan pequeños equipos que comparten un peón.
- Por turnos, cada equipo lanza un dado y avanza el número de casillas correspondiente.
- Según el color de la casilla en la que se detienen, realizan una prueba:
    - Casilla verde: prueba de Conocimiento del Medio con apoyo artístico.
    - Casilla rosa: prueba relacionada con el reconocimiento, expresión o regulación de emociones a través de la música, la plástica o la dramatización.
- Si el equipo, de manera colaborativa, supera la prueba, puede avanzar una casilla adicional o elegir a otro compañero para realizar la siguiente actividad, reforzando la idea de cooperación.
- El objetivo no es ganar frente a los demás, sino completar entre todos el recorrido, de modo que el énfasis recae en la participación y la colaboración, no en la competición.

3.3. Ejemplos de actividades

Ejemplos de pruebas en casillas verdes (Conocimiento del Medio + arte):

- *"Ritmo animal"*: el niño toma una carta con un animal, lo nombra y lo imita mediante un patrón rítmico con palmas o percusión corporal. El resto del grupo debe adivinar de qué animal se trata. Se trabajan contenidos de fauna y cualidades del sonido, al tiempo que se fomenta la expresión corporal.
- *"Colores de la estación"*: se muestra una imagen de una estación del año y se pide que elijan colores para representarla con ceras o rotuladores en una cartulina común. Mientras pintan, se conversa sobre cambios en la naturaleza propios de esa estación.
- *"El armario de las estaciones":* El niño toma al azar una tarjeta con una imagen (fenómenos atmosféricos o elementos de vestimenta) y debe colocarla en el póster dividido en cuatro cuadrantes que representan las estaciones del año. Después de colocar la tarjeta (por ejemplo, un abrigo en invierno o un cubo y una pala en verano), explica brevemente por qué corresponde a esa estación. El resto del grupo puede añadir ejemplos adicionales o comentar características típicas de esa época del año. Esta actividad trabaja la clasificación, la observación y el vocabulario propio del medio natural, al tiempo que fomenta la expresión oral y la participación conjunta en la construcción del póster artístico.
- "*El vestuario del tiempo loco*": El niño toma una tarjeta con una prenda (bufanda, botas de agua, gafas de sol, chubasquero…). Después, el docente o un compañero dice un fenómeno atmosférico al azar (lluvia, sol fuerte, viento, frío). El niño debe decidir rápidamente si la prenda sirve o no para ese fenómeno. Si sirve, la enseña y explica por qué; si no sirve, propone otra prenda que sí sería adecuada. La actividad trabaja la relación entre clima y vestimenta, el razonamiento práctico y el vocabulario descriptivo.
- *"Adivina, adivinanza"*: Con los ojos vendados los niños tienen que identificar los olores que pertenecen a la naturaleza. Se les proporciona varias muestras de productos naturales en frasquitos: tierra mojada, lavanda, cáscaras de naranja… La actividad trabaja el desarrollo de la percepción sensorial y la asociación.

Ejemplos de pruebas en casillas rosas (Emociones + arte):

- *"La ruleta de las emociones"*: se presenta una tarjeta con una emoción. El niño debe representarla con un gesto facial y corporal, mientras el resto identifica de qué emoción se trata y comenta situaciones cotidianas en las que la han sentido.
- *"Pintamos cómo nos sentimos"*: Los niños escuchan una selección de canciones que puedan suscitar emociones diferentes (por ejemplo, alegría o miedo) y se invita al niño a plasmarlas mediante colores y formas en un dibujo. Después, se comparte brevemente el significado del dibujo con el grupo.
- *"La emoción que se mueve":* Se presenta al niño una tarjeta con una emoción básica (alegría, tristeza, enfado, miedo, calma…). En lugar de dibujarla, el niño debe representarla a través del movimiento o mediante una breve secuencia corporal: pasos ligeros y saltos para la alegría, movimientos lentos para la tristeza, gestos enérgicos para el enfado, postura recogida para el miedo, respiración amplia y brazos suaves para la calma. El resto del grupo intenta identificar la emoción y comentar situaciones en las que la han sentido. La actividad favorece la expresión emocional a través del cuerpo, la empatía y la verbalización de experiencias personales, integrando el lenguaje del movimiento en un clima lúdico y participativo.
- *"Cadena de emociones a base de ritmo"*. Esta actividad está inspirada en el juego de Ritmo bola. Se reparten las cartas cada una de las cuales refleja una cara con una emoción diferente. Todos los jugadores repiten un patrón rítmico con palmas y el jugador que empieza repite el patrón y recrea con su propia cara la emoción de su carta, para continuar de nuevo con el patrón de palmas y recrear la emoción de la tarjeta del compañero al quiera pasar su turno, y así sucesivamente. La actividad favorece la identificación y expresión de las emociones, así como la habilidad para crear y seguir secuencias rítmicas.
- *"Canción del corazón"*: se canta una breve estrofa relacionada con una emoción; los niños acompañan con instrumentos de pequeña percusión o con palmas, adaptando el tempo y la intensidad al tono emocional de la canción (suave para la calma, fuerte para la rabia, etc.).

Estas actividades permiten trabajar de manera integrada competencias cognitivas (clasificación, observación, vocabulario), motrices (coordinación, gesto) y emocionales (reconocimiento, expresión y regulación de emociones).

IV. IMPLEMENTACIÓN EN EL AULA

La aplicación del juego se realizó en una jornada de colaboración con el colegio concertado "Pizarrales". Una de las alumnas universitarias se ofreció voluntaria para dinamizar la sesión, acompañada por las profesoras responsables del proyecto y por la tutora del aula de 5 años.

La sesión se desarrolló en el espacio de asamblea. En primer lugar, se presentó el tablero y se explicó de forma sencilla la función de los colores y las reglas. A continuación, se organizaron pequeños grupos y se inició el recorrido por el tablero.

La observación directa permitió constatar la elevada motivación de los niños: aguardaban su turno con expectación, celebraban los logros de sus compañeros y mostraban curiosidad por el tipo de prueba que les correspondería. Aunque algunos alumnos se mostraron inicialmente muy excitados por la presencia de las "maestras invitadas", la dinámica del juego favoreció la concentración del grupo en torno al tablero y ayudó a canalizar dicha excitación hacia la realización de las actividades.

Se registraron, mediante notas anecdóticas, conductas relacionadas con la cooperación (ayuda entre iguales, propuestas de soluciones compartidas), la expresión emocional (gestos, verbalizaciones de cómo se sentían) y la creatividad (propuestas originales en las actividades artísticas). La tutora del aula valoró muy positivamente la experiencia, destacando la participación generalizada, el clima lúdico y la pertinencia de integrar contenidos de Conocimiento del Medio con actividades emocionales y artísticas.

V. REFLEXIONES PEDAGÓGICAS Y PROYECCIÓN

Durante el desarrollo del proyecto en la facultad, se observó un impacto positivo en la formación de los estudiantes universitarios, no solo a nivel motivacional, sino también en relación con el uso de herramientas didácticas innovadoras. Los futuros docentes agradecieron el trabajo interdisciplinar entre áreas que, a priori, podían percibirse como desconectadas. La experiencia les permitió comprobar que el aula universitaria también puede ser un espacio para desarrollar competencias transversales mediante proyectos integrados.

En línea con lo señalado por Trujillo (2015), el ABP contribuyó al desarrollo del pensamiento crítico, la creatividad, la autonomía en el aprendizaje y las habilidades sociales del propio alumnado universitario. Al tener que diseñar un

recurso destinado a un contexto real, los estudiantes conectaron los contenidos teóricos con la práctica educativa y se sintieron protagonistas de su proceso formativo.

Desde la perspectiva del aula de Educación Infantil, la propuesta supuso una alternativa atractiva a las dinámicas habituales. Los niños pudieron interactuar cara a cara, negociar turnos, compartir emociones y cooperar para superar retos comunes, experiencias todas ellas fundamentales para su desarrollo social (Bodrova y Leong, 2007; Domitrovich et al., 2017).

La experiencia invita a considerar la importancia de equilibrar el uso de tecnologías con el empleo de materiales analógicos que favorezcan la interacción social y la actividad corporal, tal como sugieren Sousa et al. (2023). Asimismo, apunta a la conveniencia de integrar de manera sistemática la educación emocional en el currículo, aprovechando el potencial de la música, la plástica y la dramatización (Hallam, 2010; Lorenzo, 2022; Casabó y García Soriano, 2012; Mak y Fancourt, 2019a, 2019b; Aithal y Karkou, 2020).

A partir de esta línea de trabajo, se abre la posibilidad de realizar futuros estudios con instrumentos más sistemáticos de recogida de información –rúbricas de observación, cuestionarios a familias y docentes, entrevistas– que permitan analizar en profundidad el impacto del juego en variables como la atención, la convivencia y el autoconcepto, en consonancia con los planteamientos de aprendizaje basado en juego (Gee, 2003; Llu y Chen, 2013; Crisan y Măduța, 2025).

VI. CONCLUSIONES

Esta propuesta ha tratado de promover en el maestro la motivación necesaria para ir más allá de lo que permite la pedagogía tradicional y de mostrar el potencial del juego de mesa y los lenguajes artísticos como herramientas para la educación emocional. Constituye un esfuerzo por optimizar una metodología atractiva como es el juego al servicio de la capacidad artística del niño, favoreciendo el desarrollo armónico de sus competencias emocionales y sociales.

La combinación metodológica del juego, la gamificación y los lenguajes artísticos ha sido ampliamente reconocida como eficaz en el ámbito educativo, especialmente en Educación Infantil, donde facilita no solo el aprendizaje de contenidos académicos, sino también el fortalecimiento de competencias emocionales como la empatía, la autorregulación y la resiliencia (Ryan y Deci, 2000; Kapp, 2012; Gee, 2003; Peralta Santa-Cruz, 2023).

Por otra parte, la gamificación se vincula con teorías psicológicas y educativas que destacan el papel de la motivación, el aprendizaje social, el aprendizaje significativo y el estado de flujo (Garris, Ahlers y Driskell, 2002; Prieto-Andreu et al., 2022). Cuando estas teorías se integran en el diseño de actividades gamificadas, se pueden crear experiencias educativas más efectivas y motivadoras para los estudiantes.

No cabe duda de que, tras un maestro o maestra motivante y audaz, suele haber una historia de formación instigadora, de búsqueda incesante de nuevas sendas educativas por las que caminar. Ese ha sido el propósito de esta experiencia: contribuir a esa corriente instigadora para los futuros maestros, ofreciendo un ejemplo concreto de cómo el diseño de un juego de mesa, apoyado en los lenguajes artísticos, puede convertirse en vehículo de aprendizaje significativo y de crecimiento emocional para los niños y niñas de Educación Infantil.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aithal, S. and Karkou, V. (2020). Resilience Enhancement in Parents of Children with an Autism Spectrum Disorder through Dance Movement Psychotherapy. *The Arts in Psychotherapy, 71*, 101708. https://doi.org/10.1016/j.aip.2020.101708

Aldana, H. (2022). La sobreestimulación en el siglo XXI y los posibles efectos de la atención, la motivación y la curiosidad. https://rutamaestra.santillana.com.co/la-sobreestimulacion-en-el-siglo-xxi-y-los-posibles-efectos-sobre-la-atencion-la-motivacion-y-la-curiosidad/

Arango, P.A., Orjuela, C., Buitrago, A. y Lesmes, O. (2024). Importancia de las habilidades socioemocionales en la educación: una revisión documental. *RHS-Revista Humanismo y Sociedad, 12*(2). 1-26. https://doi.org/10.22209/rhs.v12n2a05

Bisquerra, R. y Chao, C. (2021). Educación emocional y bienestar: por una práctica científicamente fundamentada. *Revista Internacional de Educación Emocional y Bienestar, 1*(1), 9-29. https://doi.org/10.48102/rieeb.2021.1.1.4

Bodrova, E., y Leong, D. (2007). *Tools of the mind: The Vygotskian approach to early childhood education* (2nd ed.). Pearson.

Casabó, M. y García Soriano, A. (2012). Arteterapia y educación emocional Mini Artistas: Viaje al centro del corazón. *Fòrum de recerca, 17,* 927-938 https://doi.org/10.6035/ForumRecerca.2012.17.59

Crisan, C. y Rebeca Măduța, A. (2025). The Impact of Playful Educational Interventions on the Development of Emotional Skills in Early School Age. *Revista Românească pentru Educație Multidimensională, 17*(2), 235-254. https://doi.org/10.18662/rrem/17.2/981

Deterding, S., Dixon, D., Khaled, R, & Nacke, L. (2011). From game design elements to gamefulness: Defining gamification. *Proceedings of the 15th International Academic MindTrek Conference: Envisioning Future Media Environments*, 9-15. https://doi.org/10.1145/2181037.2181040

Deterding, S. (2012). Gamificación: diseño para la motivación. *Interactions, 19*, 14-17. https://doi.org/10.1145/2212877.2212883

Domitrovich, C.E., Durlak, J.A., Staley,K.C, y Weissberg, R.P. (2017). Social-emotional competence: An essential factor for promoting positive adjustment and reducing risk in school children. *Child Development*, *88*(2), 408-416. https://doi.org/10.1111/cdev.12739

Garris, R, Ahlers, R. y Driskell, J. (2002). Games, motivation, and learning: a research and practice model. *Simulation & Gaming*, *33*(4), 441-467. https://doi.org/10.4324/9781315243092

Gee, J.P. (2003). What video games have to teach us about learning and literacy. *Technology Pedagogy and Education 1*(1), 20. https://doi.org/10.1145/950566.950595

Goldstein, T. R., y Lerner, M.D. (2017). Dramatic pretend play games uniquely improve emotional control in young children. *Developmental Science, 21*(4), e12603. https://doi.org/10.1111/desc.12603

Goleman, D. (1995). *Inteligencia emocional*. Kairós

Gómez-Paladines, L. J., y Ávila-Mediavilla, C. (2021). Gamificación como estrategia de motivación en el proceso educativo. *Revista Arbitrada Interdisciplinaria Koinonía*, *6*(3), 330-347. https://doi.org/10.35381/r.k.v6i3.1316

Hallam, S. (2010). El poder de la música: Su impacto en el desarrollo intelectual, social y personal de niños y jóvenes. *Revista Internacional de Educación Musical, 28*(3), 269-289. https://doi.org/10.1177/0255761410370658

Hamari, J., Koivisto, J., y Harri S. (2014). Does gamification work? A literature review of empirical studies on gamification. *Proceedings of the 47th Hawaii International Conference on System Sciences*, 3025-3034. https://doi.org/10.1109/HICSS.2014.377

Hodges, D. A., y Gruhn, W. (2012). Implications of neurosciences and brain research for music teaching and learning. In *Music and music education in people's lives* (Vol. 1: 205-223). Gary. E. McPherson y Graham F. Welch (Eds.). Oxford University Press. https://dokumen.pub/music-and-music-education-in-peoples-lives-an-oxford-handbook-of-music-education-volume-1-9780190674434-9780190674540-0190674431.html

Kapp, K. M. (2024). *The gamification of learning and instruction: Game-based methods and strategies for training and education*. Pfeiffer.

Lewin, L. (2024). *Alumnos desmotivados, docentes desesperados*. https://www.infobae.com/opinion/2024/07/02/alumnos-desmotivados-docentes-desesperados/

Lorenzo de Reizábal, A. (2002). Música para la salud emocional. *Eufonía. Didáctica de la Música*, *93,* 30-35.

Liu, E. Z. F. y Chen, P. (2013). The Effect of Game-Based Learning on Students' Learning Performance in Science Learning. A Case of "Conveyance Go". *Procedia – Social and Behavioral Sciences 103,* 1044-1051. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.10.430

Mak, H.W. y Fancourt, D. (2019a). Arts engagement and self-esteem in children: Results from a propensity score matching analysis. *Annals of the New York Academy of Sciences, 1449*(1), 36-46. https://doi.org/10.1111/nyas.14056

Mak, H.W. y Fancourt, D. (2019b). Longitudinal associations between ability in arts activities, behavioural difficulties and self-esteem: Analyses from the 1970 British Cohort Study. *Scientific Reports, 9*, 14236. https://doi.org/10.1038/s41598-019-49847-x

Malchiodi, C. (2012). *Handbook of Art Therapy*. Guilford Press.

Prieto-Andreu, J.M., Gómez Escalonilla, J.D. y Said-Hung, E. (2022). Gamificación, motivación y rendimiento en educación: Una revisión sistemática. *Revista Electrónica Educare*, *26* (1), 251-273. https://dx.doi.org/10.15359/ree.26-1.14

Peralta Santa-Cruz, C. (2023). Gamificación en la educación: Experiencias de aplicación. *Apuntes de ciencias sociales, 11*(1) https://doi.org/10.18259/acs.2023011

Piaget, J. y Inhelder, B. (1969). *Psicología del niño.* Morata.

Ryan, R.M. y Deci, E. (2000). Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American Psychologist, 55*(1), 68-78. https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.68

Saarni, C. (2008). The interface of emotional development with social context. En M. Lewis, J. HavilandJone & L. Feldman Barrett (Eds.). *The handbook of emotions* (3.ª ed., pp. 332–347). Guilford Press.

Sousa, C., Rey, S., Sousa, M. *et al.* (2023). Playing at the school table: Systematic literature review of board, tabletop, and other analog game-based learning approaches. *Frontiers in Psychology, 14,* 1160591. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1160591

Trujillo, F. (2015). *Aprendizaje basado en proyectos: infantil, primaria y secundaria. Ministerio de Educación y Formación Profesional de España*. Ministerio de Educación Cultura y Deportes.

Vygotsky, L. (1978). *The role of play in development*. En M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner, *et al.* (Eds.), *Mind in society: The development of higher psychological processes* (pp. 92-104). Harvard University Press.

Werbach, K. & Hunter, D. (2012). *For the win: How game thinking can revolutionize your business*. Wharton Digital Press.

Wong, C.H. & Yunus, M. M. (2021). Board Games in Improving Pupils' Speaking Skills: A Systematic Review. *Sustainability 13*(16), 8772. https://doi.org/10.3390/su13168772

Noemí Sánchez-Carralero Carabias
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-9493-0924

M.ª Ángeles Ruiz Valeros
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-8759-4432

M.ª Cristina Iglesias Chaves
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-8150-0503

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1339-1360, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1339

EDUCACIÓN EMOCIONAL DESDE LOS TÍTULOS: LOS LENGUAJES ARTÍSTICOS EN LITERATURA INFANTIL Y JUVENIL Y LOS ODS

EMOTIONAL EDUCATION THROUGH TITLES: ARTISTIC LANGUAGES IN CHILDREN'S AND YOUNG ADULT LITERATURE AND SDGS

ÓSCAR JOSÉ MARTÍN SÁNCHEZ
Universidad Pontificia de Salamanca

ANA LUGONES HOYA
Universidad Pontificia de Salamanca

ELISA ARIAS GARCÍA
Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 12-12-2024 Aceptado: 19-2-2025

RESUMEN

Este artículo analiza los elementos paratextuales, específicamente los títulos, como claves para comprender textos literarios. Basado en la teoría de Gérard Genette, el estudio se centra en títulos de Literatura infantil y juvenil relacionados con tres Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) vinculados a la educación emocional. El propósito es evaluar su grado de transparencia en relación con las temáticas ODS, mediante una categorización que facilite la selección de obras para mediadores educativos; para ello, analizamos el

grado de referencialidad temática de los títulos. Este análisis incluye una tipología basada en la designación y una evaluación de la eficacia significativa de los títulos, triangulada por investigadores. Se ha podido comprobar que la mayoría de los títulos de la muestra no reflejan de forma explícita el tema ODS al que se vinculan. Asimismo, la función referencial es la que prevalece, seguida de la apelativa y la aproximadora, cuestión que dificulta la delimitación del concepto de Literatura infantil y juvenil en virtud de su potencialidad para trabajar la educación emocional en el ámbito escolar.

Palabras clave: ODS; educación emocional; lenguajes artísticos; Literatura infantil y juvenil; títulos.

ABSTRACT

This article examines paratextual elements, specifically titles, as keys to understanding literary texts. Based on Gérard Genette's theory, the study focuses on titles of Children's and Young Adult Literature related to three Sustainable Development Goals (SDGs) linked to emotional education. The purpose is to evaluate their degree of transparency in relation to SDGs themes by means of a categorization that facilitates the selection of works for educational mediators. To this end, we analyze the degree of thematic referentiality of the titles. This analysis includes a typology based on designation and an evaluation of the significant effectiveness of the titles, triangulated by researchers. It has been observed that most of the titles in the sample do not explicitly reflect the SDG theme to which they are linked. Furthermore, the referential function is predominant, followed by the appellative and approximative functions, which complicates the delimitation of the concept of Children's and Young Adult Literature in terms of its potential to work on emotional education in the school environment.

Keywords: SDGs; emotional education; artistic languages; Children's and Young Adult Literature; titles.

I. INTRODUCCIÓN

En el presente artículo atendemos al análisis de los elementos de la paratextualidad como un ámbito significativo para la comprensión de los textos literarios. El lenguaje literario, ejemplo paradigmático de los lenguajes artísticos, está caracterizado por su naturaleza plurisignificativa, gracias a la cual el receptor es interpelado en sus dimensiones intelectivas y emocionales para la construcción de significados. Para su observación y análisis, partimos de los postulados esenciales del teórico francés G. Genette (1930-2018) reflejados en su obra *Seuils*

(1987), donde se aborda en uno de sus capítulos el elemento protagónico de este estudio: los títulos. Así pues, trataremos de evidenciar el grado de referencialidad temática de títulos de Literatura infantil y juvenil (LIJ) contando con una selección previamente vinculada a tres Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de los considerados más próximos a la educación emocional. El propósito fundamental de este estudio será analizar el grado de transparencia u opacidad de dicha selección, a través de la mencionada categorización, con el propósito de extraer conclusiones que justifiquen tendencias temáticas en cuanto a transparencia u opacidad, es decir, a literalidad o literariedad, y a sus funciones, como se explicará con posterioridad.

La cuestión inicial que suscita el desarrollo de esta investigación es saber si los títulos de los libros infantiles y juveniles pueden servir como referente clave en la selección de obras que aborden temáticas vinculadas a la educación emocional en relación con los ODS, dimensiones a las que se hace alusión en la ley educativa actual (LOMLOE), y que trataremos en epígrafes siguientes. Para poder configurar este estudio, partiendo de las teorías de G. Genette (1987), revisamos la definición de título y establecemos una diferenciación tipológica de los mismos, considerando el parámetro "designación" que permita al público receptor de la obra la identificación de la temática buscada. Por otro lado, el análisis se completa con el establecimiento de la función de los títulos para conectarla con su grado de eficacia significativa.

No podemos obviar que el lenguaje literario, caracterizado, en gran medida, por el uso simbólico y la desviación de significados de las palabras, es una forma de materializar la intangibilidad emocional. Los pequeños lectores son espectadores de experiencias narradas que recogen acciones y reacciones producto de situaciones quizá desconocidas para ellos o identificables, y que pueden servir como modelo o responder a inquietudes personales. De esta forma, pueden nombrar lo que sienten, entender lo que les sucede, resolver sus anhelos o compartir sus afecciones. La vinculación de lo emocional con el arte y sus lenguajes es muy evidente, pues representa un medio privilegiado para la expresión, la exploración y la comprensión de emociones. En este artículo nos aproximamos a este tipo de cuestiones a través de la educación literaria y los Objetivos de Desarrollo Sostenible.

II. PARATEXTOS LITERARIOS: EL VALOR DE IDENTIFICACIÓN REFERENCIAL DE LOS TÍTULOS

La cubierta de una novela, su tamaño, el número de páginas y su título, entre otros elementos, conforman la dimensión paratextual, de singular relevancia en el momento actual para el receptor, debido a la trascendencia que para ellos presenta lo formal. Además, lo formal eleva el texto a la categoría de libro, como afirma Lluch (2006), "los paratextos son los que convierten el texto en libro y lo proponen como tal al público, antes que al lector" (p. 264). Así, como veremos más adelante, entendemos que paratextos como los títulos pueden servir de guía/reclamo inicial o de transcurso para la comprensión de los textos literarios a los receptores:

> Desde el punto de vista del desarrollo de competencias de lectura en la infancia, la exploración de los elementos paratextuales adquiere, de la misma manera, una función destacada al ayudar a la comprensión de las reglas del pacto de lectura y al iniciar a los lectores en sus respectivos protocolos. (De Ramos y Mattos, 2018, p. 34)

Por otro lado, creemos importante la redimensión del valor referencial de los títulos de los libros pues, en el ámbito de la Literatura infantil y juvenil, a la función de guía/reclamo para el posible destinatario dual (mediador versus lector infantil y juvenil) se une la de orientación para la reconstrucción de significados:

> El título del capítulo adquiere importancia en la literatura infantil que ya la tenían, por ejemplo, la novela del XIX y son una herramienta fundamental cuando hay que efectuar hipótesis interpretativas sobre el argumento porque pueden funcionar como frases temáticas que resumen esa parte del argumento o pueden avanzar hechos importantes de la acción narrada. También permiten señalar un cambio de orden de los hechos, del escenario, del tiempo o del narrador de manera que un lector poco competente encontrará ayuda en este paratexto porque explicitan los cambios o vacíos de información habituales en una narración, a la vez que permite al autor aumentar el grado de complejidad estilística. Siempre funcionará como una señal orientadora que ayudará a la reconstrucción del significado y facilita notablemente la comprensión de los textos. (Lluch, 2006, p. 267)

Así pues, la evaluación del grado de referencialidad temática de los títulos representa un avance significativo para los mediadores de Literatura infantil y juvenil, ya que permite identificar con mayor precisión, en este caso, en qué ODS se reflejan de manera transparente las temáticas centrales de obras que promuevan una conexión más directa y efectiva con la educación emocional (Pérez-Escoda, 2012).

III. EDUCACIÓN EMOCIONAL, LIJ Y ODS

En las últimas décadas la Literatura infantil y juvenil, inmersa históricamente en el ámbito educativo, ha ampliado de manera significativa sus fronteras temáticas y formales tratando de responder a la realidad social emergente, evidenciando nuevos temas y nuevos personajes antes invisibilizados en su universo. De esta forma, en la Literatura infantil y juvenil contemporánea se han multiplicado el número de títulos que abordan la dimensión psicológica infantil, recreando situaciones conflictivas en las que el tratamiento del mundo emocional se manifiesta empleando el lenguaje literario de manera apropiada para el destinatario al que va dirigida:

> Entre los temas más psicológicos, continúa estando muy presente el reconocimiento de la diversidad personal y el derecho a la diferencia que enlaza con el tema anterior (globalización y conflictos migratorios). Pero es en este ámbito donde se ha producido una de las mayores innovaciones del nuevo siglo. Nos referimos a la insospechada expansión de un nuevo tipo de libros que se encaminan a la exploración de los sentimientos, las emociones y las ideas filosóficas sobre el mundo. (Colomer, 2006, p. 13)

La transformación que está experimentando el ámbito educativo nos obliga a estar en evaluación y revisión constantes para responder a las necesidades contemporáneas y adaptarnos a su vez a los requerimientos del currículo. En la ley actual de Educación (Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre) "se cita por primera vez en la historia la expresión *educación emocional*", aspecto que supone "un paso importante hacia la práctica" (Bisquerra, 2021, p. 12), si bien aún queda camino por recorrer (Berastegui-Martínez et al., 2024). Como se puede comprobar en la LOMLOE, a partir de competencias clave, como la Competencia en conciencia y expresión culturales, se persigue comprender y respetar la manera en que los sentimientos y las emociones "se expresan y se comunican de forma creativa (...) por medio de una amplia gama de manifestaciones artísticas y culturales" (Real Decreto 217/2022, p. 32).

En concreto, en la etapa de Educación Primaria "se pondrá especial atención a la educación emocional y en valores" (Ley Orgánica 3/2020, p. 122873), y en Secundaria:

> La comprensión lectora, la expresión oral y escrita, la comunicación audiovisual, la competencia digital, el emprendimiento, el fomento del espíritu crítico y científico, la educación emocional y en valores, la educación para la paz y no

> violencia y la creatividad se trabajarán en todas las materias. (Ley Orgánica 3/2020, p. 122874)

Se pretende fomentar de este modo la presencia de la educación emocional y en valores en las diversas áreas, así como la comprensión lectora, la expresión oral y escrita y la creatividad, enfoque que podemos concebir como una oportunidad para poder abordar las emociones desde los distintos lenguajes artísticos, y en concreto desde la Literatura infantil y juvenil.

El lenguaje literario constituye un medio muy apropiado tanto para la comprensión como la expresión del universo emocional. Piñeiro Carballal (2017) incide en que es responsabilidad de la escuela guiar a los estudiantes en su viaje lector, para que puedan aprovechar lo que la autora denomina "archivo emocional" y desarrollar su inteligencia emocional a través de la conexión con las experiencias y emociones de los personajes literarios (Pulimeno et al., 2020). No podemos obviar que la Literatura infantil y juvenil ofrece un camino efectivo para introducir a los niños en el mundo de las emociones. Como afirma Morón Macías (2010, p. 4): "las obras literarias cumplen una labor educativa muy importante al influir en la formación de la inteligencia emocional, y esto es clave para el desarrollo afectivo del niño/a. La emoción es una de las bases que sustenta la literatura infantil". A través de personajes e historias, permiten a los niños la alfabetización emocional (Riquelme y Munita, 2011), a través de la cual identificar las emociones, comprender sus causas y consecuencias, así como aprender estrategias para regular sus propias emociones.

Por otra parte, tanto la LIJ como el currículo educativo actual recogen los retos y desafíos globales del siglo XXI a través de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la Agenda 2030 (Lozano y Figueredo, 2021; Amber-Montes, 2024 et al.).

> Aquí radica la urgente necesidad de crear modelos de educación emocional para formar y desarrollar a la ciudadanía mundial desde su propio universo interior. Cultivar la inteligencia emocional significa alfabetizar emocionalmente a las personas para establecer relaciones humanas verdaderamente significativas con la naturaleza: dando un salto cualitativo para alcanzar los ODS de 2030. (Collado Ruano, 2016, pp. 30-31)

Por ello, en este artículo analizamos títulos de Literatura infantil y juvenil relacionados con tres de los ODS que presentan un mayor vínculo con la educación emocional (Bisquerra, 2021):

- ODS 3: Salud y bienestar
- ODS 4: Educación de calidad
- ODS 5: Igualdad de género

Podemos afirmar que estos tres ODS presentan una conexión directa con la dimensión emocional de las personas, puesto que abordan aspectos clave para la vida del ser humano como la salud física y mental, el desarrollo personal a través de la educación y la mejora de las condiciones de vida mediante la igualdad de género. El ODS 3 es uno de los que manifiesta mayor vínculo con las emociones, ya que no solo se centra en la salud física, sino también en la salud mental y en el bienestar emocional a lo largo de la vida (Wobbeking y Bonete, 2018; Fernández-Mateos et al., 2022).

> De hecho, la propia OMS (World Health Organization and the Calouste Gulbenkian Foundation, 2014) ha subrayado que las competencias socioemocionales asociadas con la IE (Inteligencia Emocional) constituyen un factor protector y promotor de salud. (Pérez-González et al., 2020, p. 128)

Por otra parte, con el ODS 4 (Educación de calidad) se pretende fomentar el desarrollo integral de las personas, la inclusión educativa y las habilidades socioemocionales, entre otras cuestiones. Quienes cuenten con estas capacidades podrán manejar mejor sus relaciones interpersonales y sus emociones. Asimismo, el ODS 5, dedicado a la igualdad de género, nos hace reflexionar sobre la importancia que adquiere promocionar la equidad, erradicar la violencia de género y la discriminación, aspectos que afectan directamente al bienestar emocional de las personas involucradas (Naciones Unidas, 2023; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2024).

En definitiva, a lo largo de este epígrafe hemos podido comprobar cómo existen Objetivos de Desarrollo Sostenible que abordan cuestiones relacionadas con la educación emocional y de qué manera la Literatura permite adentrarnos en estas temáticas. Para ello, necesitamos identificar publicaciones dedicadas a estos ODS. Sus títulos nos ayudarán en esta selección, proceso en el que el receptor adopta una función esencial.

IV. El receptor dual de Literatura infantil y juvenil

La definición de Literatura infantil y juvenil como disciplina artística que tiene como base la palabra oral o escrita, dirigida especialmente al lector infantil o juvenil, contempla en sí misma la identificación de un tipo de lector cuya naturaleza singular, a grandes rasgos, es la falta de experiencia vital y la desespecialización en materia literaria. Sin embargo, si nos detenemos en el análisis de la dimensión del receptor, y dejamos a un lado las peculiaridades específicas del hecho literario como tal, identificamos la existencia de un receptor que representa con claridad una identidad dual, ya que el sujeto que lee no siempre es el

primer destinatario que elige la lectura, sino que muy frecuentemente hay otra identidad distinta a la primera que filtra la elección ejerciendo la función de mediador entre el texto y el pequeño lector. Es precisamente sobre la figura del mediador, padres y madres, maestros, animadores a la lectura, etc., para quienes pueden serle útiles los resultados de este trabajo. Entendemos pues que el mediador en Literatura infantil y juvenil forma parte del hecho literario y es quien establece la vinculación entre el pequeño lector y el texto literario, mediante una supervisión previa que puede implicar la lectura del texto propiamente dicha o la transacción de información recibida sobre un título, caso en el que este es un elemento extradiegético. Como explica Genette:

> El título se dirige a mucha más gente, que de un modo u otro lo reciben y lo transmiten y participan por ello en su circulación. Porque si el texto es un objeto de lectura, el título, como el nombre del autor, es un objeto de circulación –o si se prefiere–, de tema de conversación. (Genette, 2001, p. 68)

La reflexión sobre el papel del mediador en la Literatura infantil y juvenil nos lleva a reconocer su influencia no solo en la selección y acceso al texto literario, sino también en la circulación y valoración de los títulos que llegan al pequeño lector. En este sentido, el análisis de los títulos de los libros infantiles y juveniles adquiere relevancia, ya que estos actúan como puentes significativos entre el texto y el receptor, facilitando no solo la transmisión del contenido literario, sino también su reconocimiento y posicionamiento dentro del universo cultural del lector.

V. LA IDENTIFICACIÓN TEMÁTICA DE LOS TÍTULOS DE LIBROS INFANTILES Y JUVENILES PARA EL PÚBLICO

Como se ha expuesto al inicio del artículo, en este estudio se pretende analizar el grado de transparencia de los títulos en relación con su capacidad para reflejar de manera identificable su contenido temático, aspecto que detallaremos en la segunda parte. Sin embargo, es igualmente relevante considerar la función mediadora de los títulos como elemento clave dentro del paratexto, un recurso que no solo informa, sino que también actúa como puente entre el lector potencial y la obra.

De esta forma, a continuación, describimos la tipología de títulos que tomaremos como referencia para el análisis, partiendo de la clasificación de paratextos que recoge Sabia (2005), entre los que distingue los paratextos "autoriales" de los "editoriales". Los títulos pertenecen al primer bloque, pues son, en principio, responsabilidad del autor, aunque los editores también pueden intervenir en la creación de los mismos. Continúa el investigador haciendo referencia a la clasificación de los títulos según sus funciones, y establece tres categorías:

apelativa, la que designa de modo distintivo e individualizador la obra; *referencial u orientativa,* la que informa sobre el contenido de la obra o sobre algunos de sus componentes; y *aproximadora* muy relacionada con la *ficcionalizadora,* siguiendo la nomenclatura de Kurt Spang, mediante la cual el título sirve de conexión sensible entre el lector y la obra literaria. Para lo cual en este artículo se propone el análisis del grado de identificación temática de títulos de libros infantiles y juveniles cuando el receptor solo tiene de referencia el título del libro, situación en la que puede encontrarse el público ante una selección de títulos de libros sobre determinados temas, los ODS en nuestro caso, como hemos indicado anteriormente. De los resultados de este estudio sobre el listado de títulos de la temática seleccionada podremos saber qué temas son los que presentan un grado mayor de identificación referencial y cuáles menor, y si se observan resultados significativamente distintos, y con ello abrir un espacio de reflexión y debate.

VI. OBJETIVOS

El propósito general de este estudio es evaluar si los títulos reflejan de manera transparente u opaca las temáticas ODS, a través de la propuesta de una categorización que facilite la selección de obras para mediadores educativos.

Los objetivos que se pretenden alcanzar son los siguientes:

1. Identificar el grado de transparencia que prevalece en cada uno de los ODS objeto de estudio.
2. Determinar la función predominante en los ODS seleccionados.
3. Discriminar la función prevalente en los títulos transparentes, difusos y opacos.
4. Establecer el grado de transparencia de los títulos que aparecen en más de un ODS.

VII. MÉTODO

Este estudio se fundamenta en un análisis de contenido. Incluye una tipología basada en la designación y una evaluación de la eficacia significativa de los títulos. En el análisis estadístico se ha trabajado con variables cualitativas.

Se ha establecido una diferenciación tipológica de los títulos para determinar su grado de designación y facilitar al público la identificación de la temática buscada. Se ha diseñado una clasificación, triangulada por investigadores, a través de la que poder delimitar el grado de transparencia de los títulos. Partimos

de una microobservación condicionada por la no consideración de estos elementos paratextuales como enunciaciones sino sólo como enunciados de significación en sí mismos para valorar su grado de identificación temática, por lo que prescindimos de la categorización genettiana general (temáticos y rematicos) (Genette, 1987) y establecemos una categorización en grados de designación. Se detalla a continuación.

Tabla 1. *Grado de transparencia*

Títulos transparentes	Aquellos en los que se identifica el tema ODS de manera explícita y no es necesaria la lectura del libro para determinarlo.
Títulos difusos	Aquellos en los que se identifica el tema ODS de manera implícita, pero es necesaria la lectura del libro para determinarlo.
Títulos opacos	Aquellos en los que no se identifica el tema del libro.

Fuente: elaboración propia

Si en un título no transparente aparece una figura relevante para la temática ODS, por ejemplo, Maria Montessori, Malala o Virgina Woolf, se registrará como difuso, no como opaco, aunque en dicho título no se identifique de forma evidente el tema, puesto que un porcentaje de lectores puede establecer el vínculo por el perfil del personaje que aparece en el título.

Por otra parte, el análisis se completa con la incorporación de la función de los títulos para conectarla con su grado de eficacia significativa. En este caso, nos basamos en una adaptación propia de la clasificación de Sabia (2005):

Tabla 2. *Función de los títulos*

Función apelativa	Designa de modo distintivo e individualizador el tema de la obra.
Función referencial	Informa sobre el contenido de la obra o sobre algunos de sus componentes.
Función aproximadora	El título sirve de conexión sensible entre el lector y la obra literaria.

Fuente: elaboración propia

1. Descripción de la muestra de estudio

Como se ha puesto de manifiesto a lo largo del artículo, el objeto de estudio de esta investigación son los títulos de Literatura infantil y juvenil que abordan temáticas relacionadas con el ODS 3 (Salud y bienestar), ODS 4 (Educación de calidad) y ODS 5 (Igualdad de género). Confluyen de este modo dos vertientes clave que sugiere el currículo: los Objetivos de Desarrollo Sostenible y la educación emocional. Así, se pueden seleccionar lecturas que aborden temas como: la importancia del cuidado psicofísico (ODS 3), el amor por el aprendizaje, la curiosidad y el pensamiento crítico (ODS 4) o que promuevan la igualdad de oportunidades y que desafíen los estereotipos (ODS 5).

En concreto, la muestra de este estudio la conforman 95 títulos pertenecientes al catálogo de la Biblioteca de la Universidad de Cádiz. Se ha tomado como referencia esta biblioteca, puesto que a partir de la investigación llevada a cabo por el Grupo de Investigación PAIDI-HUM 748 Télos (iniciada en 2022), los fondos LIJ de la UCA se han catalogado y vinculado con cada uno de los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible.

> El estudio se centra en libros infantiles de ficción (narrativa, cómics, álbumes ilustrados, novela gráfica, teatro, poesía de carácter monográfico) y libros infantiles de no ficción en lengua española (...). A partir de este corpus se han seleccionado las obras que se ajustan a alguno de los 17 ODS y para ello se ha seguido el siguiente procedimiento: introducido palabras claves en las búsquedas, una vez realizada la búsqueda preliminar se estudia *in situ* cada libro para vincularlo a un ODS concreto. Posteriormente se ha realizado un volcado de datos (Título y datos del libro, Código y localización, ODS con el que está vinculado en una rejilla, breve resumen) para su tratamiento estadístico. (Universidad de Cádiz, 2024).

En una segunda fase, en dicho proyecto se creó una biblioguía llamada "Literatura infantil y juvenil y ODS", destinada a docentes y estudiantes universitarios, así como a profesionales educativos, para facilitar el trabajo con los ODS a partir del catálogo de literatura infantil disponible en la UCA. También se implementó un etiquetado social en el catálogo para facilitar la búsqueda de libros relacionados con los ODS.

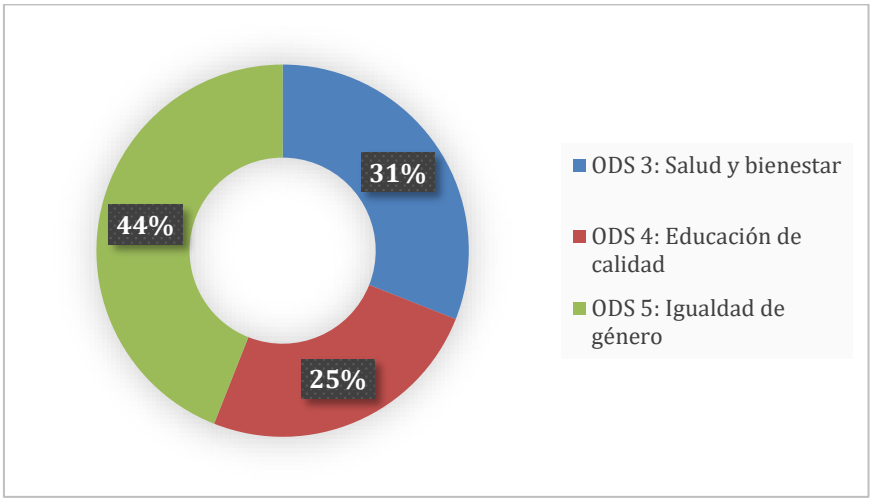
> Para la localización de los ejemplares en el catálogo se ha seguido la política del Etiquetado Social por parte de los Técnicos de la Biblioteca que consiste en añadir una palabra clave (ODS nº X) a cada documento y que facilita la localización y recuperación de la información y de los contenidos. (Universidad de Cádiz, 2024)

Por los criterios mencionados anteriormente, se ha determinado la idoneidad de los fondos bibliográficos seleccionados para llevar a cabo esta investigación.

2. MUESTRA Y MUESTREO

Como se ha especificado en líneas previas, se ha trabajado con el total de 95 títulos que han sido registrados atendiendo a su clasificación por Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) y Literatura infantil y juvenil (LIJ) en el catálogo online de la Biblioteca de la Universidad de Cádiz hasta noviembre de 2024. De acuerdo con esta clasificación, fueron etiquetados 29 títulos con el *ODS 3: Salud y bienestar*; 24 con el *ODS 4: Educación de calidad*; y 42 con el *ODS 5: Igualdad de género*.

Figura 1. *Porcentajes de títulos por ODS*



Fuente: elaboración propia

3. ANÁLISIS DE LOS DATOS

El análisis de los datos se ha realizado utilizando el programa estadístico IBM SPSS v29. Para el cruce de variables, al ser variables cualitativas, se han realizado tablas de contingencia y para el estudio de las relaciones, se ha calculado la prueba de Chi-Cuadrado. Como es habitual, se establece como criterio de significación $p<0,05$.

VIII. RESULTADOS

Objetivo 1: Identificar el grado de transparencia que prevalece en cada uno de los ODS objeto de estudio.

En primer lugar, se ha realizado el análisis del grado de transparencia prevalente en cada uno de los ODS, para lo cual, se ha establecido una clasificación en "transparentes", "difusos" y "opacos". Se clasificaron como transparentes 20 títulos, 39 como difusos y 36 como opacos. Como podemos observar, en términos generales, existen pocos títulos que muestren ser transparentes (21,1%), mientras que lo más frecuente es que sean difusos (41,1%) y opacos (37,9%).

Tabla 3. *Grado de transparencia*

			Transparente	Difuso	Opaco	Total
ODS	3	Recuento	5	9	15	29
		% dentro de ODS	17,2%	31,0%	**51,7%**	100,0%
	4	Recuento	2	12	10	24
		% dentro de ODS	8,3%	**50,0%**	41,7%	100,0%
	5	Recuento	13	18	11	42
		% dentro de ODS	**31,0%**	42,9%	26,2%	100,0%
Total		Recuento	20	39	36	95
		% dentro de ODS	21,1%	41,1%	37,9%	100,0%

Fuente: elaboración propia

El ODS que más opacidad presenta en sus títulos es el ODS 3: "Salud y bienestar" (51,7%), seguido del ODS 4: "Educación de calidad" (41,7%) y el ODS 5: "Igualdad de género" (31%), que es el que registra un menor porcentaje. Los títulos relacionados con el ODS 5: "Igualdad de género", presentan el grado de transparencia más elevado (31%), seguidos de los vinculados al ODS 3: "Salud y bienestar" (17,2%), resultando los menos transparentes los títulos pertenecientes al ODS 4: "Educación de calidad" (8,3%). En cuanto a la presencia de títulos difusos, donde más aparece esta característica es en el ODS 4: "Educación de calidad" (50%); en segundo lugar, en el ODS 5: "Igualdad de género" (41,1%), y en el que menos, en el ODS 3: "Salud y bienestar" (31%).

Por lo tanto, hay una tendencia a la opacidad en el ODS 3: "Salud y bienestar", mientras que la tendencia de los títulos del ODS 4: "Educación de calidad" es a ser difusos. Asimismo, el ODS 5: "Igualdad de género" tiende a ser difuso (42,9%).

Tabla 4. *Pruebas de chi-cuadrado del grado de transparencia*

	Valor	gl	Significación asintótica (bilateral)
Chi-cuadrado de Pearson	8,282[a]	4	,082
Razón de verosimilitud	8,666	4	,070
Asociación lineal por lineal	5,129	1	,024
N de casos válidos	95		

Fuente: elaboración propia

La prueba de Chi-Cuadrado, sin ser significativa ($p = 0,08 > 0,05$), sí muestra una tendencia a serlo ($p < 0,10$) en la relación entre grado de transparencia y temática de los títulos.

Objetivo 2: Determinar la función predominante en los ODS seleccionados.

En segundo lugar, se ha analizado la función predominante en cada uno de los ODS objeto de estudio.

Tabla 5. *Función de títulos por ODS*

			Apelativa	Referencial	Aproximadora	Total
ODS	3	Recuento	8	10	11	29
		% dentro de ODS	27,6%	34,5%	**37,9%**	100,0%
	4	Recuento	4	18	2	24
		% dentro de ODS	16,7%	**75,0%**	8,3%	100,0%
	5	Recuento	14	20	8	42
		% dentro de ODS	33,3%	**47,6%**	19,0%	100,0%
Total		Recuento	26	48	21	95
		% dentro de ODS	**27,4%**	**50,5%**	**22,1%**	100,0%

Fuente: elaboración propia

Si atendemos a las funciones propuestas en esta investigación, de acuerdo con los resultados estadísticos, se observa que la función referencial es la que

está más presente en los títulos (50,5%), en segundo lugar, la función apelativa (27,4%), y, por último, la aproximadora (22,1%).

El ODS que tiene mayor porcentaje de títulos con función referencial es el ODS 4 (75%), seguido del ODS 5 (47,6%) y, por último, el ODS 3 (34,5%); por lo que en esta variable se encuentran grandes diferencias. La función apelativa aparece con más frecuencia en el ODS 5 (33,3%), seguido del ODS 3 (27,6%) y, por último, con una diferencia apreciable, se halla el ODS 4 (16,7%). En relación a la función aproximadora, cabe destacar que el ODS 3 es el que muestra más presencia de función aproximadora (37,9%), seguido del ODS 5 (19%) y, en último lugar, con una gran diferencia respecto al ODS 3, se encuentra el ODS 4 (8,3%).

El ODS 3 se caracteriza por tener casi el mismo porcentaje de títulos con función apelativa (27,6%), referencial (34,5%) y aproximadora (37,9); por lo que no predomina claramente una función. En contraste, en el ODS 4 se observa de forma evidente la prevalencia de la función referencial (75%), con escasa presencia de la función apelativa (16,7%) que es incluso menor en el caso de la aproximadora (8,3%). Por último, lo más frecuente en los títulos del ODS 5 es la función referencial (47,6%), seguidos de la apelativa (33,3%) y finalmente la aproximadora (19 %).

Por lo tanto, se observa claramente que el ODS 4: "Educación de calidad" tiene una función mayoritariamente referencial, mientras que en el ODS 3: "Salud y bienestar" no prevalece notoriamente ninguna. En el ODS 5: "Igualdad de género" predomina, a su vez, la función referencial pero, en menor medida, que en el ODS 4.

Tabla 6. *Función de títulos por ODS*

	Valor	gl	Significación asintótica (bilateral)
Chi-cuadrado de Pearson	11,466[a]	4	,022
Razón de verosimilitud	11,483	4	,022
Asociación lineal por lineal	2,009	1	,156
N de casos válidos	95		

Fuente: elaboración propia

La prueba de Chi-Cuadrado mostró ser significativa ($p = 0,02 < 0,05$), por lo que hay relación entre el tipo de ODS y las funciones presentes en los títulos.

Objetivo 3: Discriminar la función prevalente en los títulos transparentes, difusos y opacos.

En tercer lugar, se ha analizado la función (apelativa, referencial y aproximadora) que prevalece en los títulos atendiendo al grado de transparencia.

Tabla 7. *Relación entre grado de transparencia y función*

			Apelativa	Referencial	Aproxima-dora	Total
Grado de transpa-rencia	Trans-parente	Recuento	18	2	0	20
		%	**90,0%**	10,0%	**0,0%**	100,0%
	Difuso	Recuento	8	25	6	39
		%	20,5%	**64,1%**	15,4%	100,0%
	Opaco	Recuento	0	21	15	36
		%	**0,0%**	**58,3%**	**41,7%**	100,0%
Total		Recuento	26	48	21	95
		%	**27,4%**	**50,5%**	**22,1%**	100,0%

Fuente: elaboración propia

En relación al grado de transparencia de los títulos y su función, podemos comprobar que los que presentan un mayor grado de transparencia se corresponden con la función apelativa (90%) y ninguno de estos cumple la función aproximadora. Por otro lado, los títulos difusos muestran principalmente la función referencial (64,1%). Sin embargo, los que se han identificado como opacos carecen de función apelativa y tienden tanto a la función aproximadora como a la referencial, siendo esta última la predominante (58,3%).

Tabla 8. *Pruebas de chi-cuadrado de la relación entre grado de transparencia y función*

	Valor	gl	Significación asintótica (bilateral)
Chi-cuadrado de Pearson	58,996[a]	4	<,001
Razón de verosimilitud	64,363	4	<,001
Asociación lineal por lineal	43,213	1	<,001
N de casos válidos	95		

Fuente: elaboración propia

La prueba de Chi-Cuadrado mostró ser altamente significativa ($p < 0,001$), por lo que se demuestra que existe relación entre el grado de transparencia y las funciones presentes en los títulos, de tal forma que según el grado de transparencia hay una mayor o menor presencia de las diferentes funciones.

Objetivo 4: Establecer el grado de transparencia de los títulos que aparecen en más de un ODS.

Existen once títulos que, en el catálogo de referencia, están clasificados en más de un ODS. En algunos casos, presentan diferencias en el grado de transparencia según hayan sido etiquetados con un ODS u otro.

Tabla 9. *Grado de transparencia de títulos en diferentes ODS*

	Transparente	Difuso	Opaco	Total ODS
¡Planeta a la fuga!	0	0	3	3
¡Vaya siglo nos espera!	0	0	3	3
El cazo de Lorenzo	0	0	2	2
El lápiz mágico de Malala	0	2	0	2
Palabras de caramelo	0	0	2	2
Tu cuerpo es tuyo	0	2	0	2
Tu cuerpo mola: aprende a descubrirlo	2	0	0	2
Yo soy Adila: historia ilustrada de Malala Yousafzai	0	2	0	2

Cuéntame más cosas: más preguntas realizadas por niñas y niños sobre un tema apasionante	0	1 (ODS 4)	1 (ODS 3)	2
Cuéntamelo todo: 101 preguntas realizadas por niños y niñas sobre un tema apasionante	0	1 (ODS 4)	1 (ODS 3)	2
Si queréis ayudarme, leave me alone	0	1 (ODS 5)	1 (ODS 4)	2
Total	2	9	13	24

Fuente: elaboración propia

De los once títulos, ocho siempre muestran el mismo grado de transparencia (cuatro opacos; tres difusos, y uno transparente). De los tres títulos que se categorizaron de diferente forma, según su grado de transparencia, nos encontramos con: *Cuéntame más cosas: más preguntas realizadas por niñas y niños sobre un tema apasionante* y *Cuéntamelo todo: 101 preguntas realizadas por niños y niñas sobre un tema apasionante,* los cuales se clasificaron como difusos en el ODS 4 y como opacos en el ODS 3. Por otra parte, *Si queréis ayudarme, leave me alone* se categorizó como difuso en el ODS 5 y como opaco en el ODS 4.

IX. CONCLUSIONES

A partir del estudio realizado, puede afirmarse que se han cumplido los objetivos planteados en este artículo. Se ha identificado el grado de transparencia en cada uno de los ODS analizados; se ha determinado la función predominante en los títulos vinculados a dichos ODS; se ha discriminado la función prevalente en los títulos transparentes, difusos y opacos; y se ha establecido el grado de transparencia de aquellos títulos que aparecen asociados a más de un ODS. En conjunto, los datos obtenidos permiten comprender de forma más evidente la relación entre los títulos de LIJ, su función comunicativa y su capacidad para vehicular contenidos vinculados tanto a la educación emocional como a los Objetivos de Desarrollo Sostenible.

El análisis de los 95 títulos de LIJ de la Biblioteca de la Universidad de Cádiz, clasificados según su relación con los ODS 3, 4 y 5, revela que la mayoría de los títulos son difusos u opacos en cuanto a su referencialidad temática. Es decir, no reflejan de forma explícita el ODS al que se vinculan, dificultando la selección de obras para mediadores educativos.

Como se ha podido comprobar en este estudio, el ODS 3 ("Salud y bienestar") presenta la mayor opacidad, seguido del ODS 4 ("Educación de calidad"). En contraste, el ODS 5 ("Igualdad de género") muestra el mayor grado de transparencia. Esta diferencia podría deberse a la naturaleza más compleja e intangible de las temáticas relacionadas con la salud mental y el bienestar, en comparación con la igualdad de género, que suele abordarse con mayor literalidad.

Con respecto a la otra dimensión analizada, la función referencial es la que prevalece en los títulos que configuran la muestra. Los títulos transparentes se asocian mayoritariamente a la función apelativa, mientras que los opacos tienden a la referencial y a la aproximadora. El hecho de que la función predominante en los títulos LIJ sea la referencial es un claro indicador de la tendencia instrumentalizadora de la Literatura infantil y juvenil, considerando el título como sinécdoque, cuestión que corrobora la todavía compleja delimitación del concepto de Literatura infantil y juvenil en virtud de su potencialidad para trabajar la educación emocional en el ámbito escolar.

Como futuras líneas de investigación, se propone profundizar en el análisis de la opacidad del ODS 3, explorando las razones de esta tendencia y articulando estrategias para mejorar la transparencia de los títulos relacionados con esta temática. Asimismo, resulta pertinente investigar la influencia de la editorial en la elección del título, con el fin de determinar si existen patrones vinculados al ODS o al contenido abordado. Finalmente, se considera de interés explorar la conexión entre la educación emocional y los lenguajes artísticos mediante el análisis de otros elementos paratextuales, como las ilustraciones, el diseño de la cubierta o la tipografía.

Estos estudios contribuirían a una mejor comprensión del papel de la LIJ en la educación emocional y a la creación de herramientas que faciliten la selección de obras que aborden los ODS de forma efectiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amber-Montes, D., Morales-Valero, M. y Prieto-Jiménez, E. (2024). Revisión sistemática de la literatura sobre la inclusión de los Objetivos de Desarrollo Sostenible en la Educación Secundaria Obligatoria en España. *Revista Complutense de Educación, 35*(3), 597-608. https://doi.org/10.5209/rced.86037

Berastegui-Martínez, J., de la Caba-Collado, M. Á. y Pérez-Escoda, N. (2024). Intervención en educación emocional. Efectos en la competencia emocional del alumnado de Primaria y Secundaria. *Revista Complutense de Educación, 35*(1), 187-197. https://doi.org/10.5209/rced.83087

Bisquerra, R. (2021). *Inteligencia emocional, competencias y educación*. En J. L. Soler, J. J. Pedrosa, A. Rodríguez, A. Royo, R. Sánchez y V. Sierra (Coords.), *Inteligencia emocional y bienestar IV. Reflexiones, experiencias profesionales e investigaciones*. Asociación Aragonesa de Psicopedagogía.

Colomer, T. (2006). *Tendencias actuales de los libros infantiles y juveniles* [Conferencia de clausura]. IX Congreso Internacional de Promoción de la Lectura y el Libro, 32ª Feria Internacional del Libro, Buenos Aires, Argentina.

Collado Ruano, S. (2016). Educación emocional: retos para alcanzar un desarrollo sostenible. *CIEG, Revista Arbitrada del Centro de Investigación y Estudios Gerenciales*, (26), 27–46.

Cristóvão, A. M., Valente, S., Rebelo, H., & Ruivo, A. F. (2023). *Emotional education for sustainable development: A curriculum analysis of teacher training in Portugal and Spain*. *Frontiers in Education, 8*. https://doi.org/10.3389/feduc.2023.1165319

España. Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. *Boletín Oficial del Estado*, 30 de diciembre de 2020, núm. 340, 122868-122953. https://www.boe.es/boe/dias/2020/12/30/pdfs/BOE-A-2020-17264.pdf

España. Real Decreto 217/2022, de 29 de marzo, por el que se establece la ordenación y las enseñanzas mínimas de la Educación Secundaria Obligatoria. *Boletín Oficial del Estado,* 30 de marzo de 2022, núm. 76. https://www.boe.es/buscar/pdf/2022/BOE-A-2022-4975-consolidado.pdf

Fernández-Berrocal, P. y Cabello, R. (2021). La inteligencia emocional como fundamento de la educación emocional. *Revista Internacional de Educación Emocional y Bienestar, 1*(1), 31-45. https://doi.org/10.48102/rieeb.2021.1.1.5

Fernández-Mateos, L. M., Sánchez Cabaco, A., Alvelais Alarcón, M. y Mejía Ramírez, M. (2022). Intervención con adultos mayores institucionalizados para mejorar el bienestar y la felicidad. *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, *17*, 151-170. https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.151

Garaigordobil, M. (2018). La educación emocional en la infancia y la adolescencia. *Participación Educativa, 5*(8), 105-128.

Genette, G. (1987). *Seuils*. Éditions du Seuil.

Genette, G. (2001). *Umbrales*. Siglo Veintiuno Editores.

Lozano, A. y Figueredo, V. (2021). Los Objetivos de Desarrollo Sostenible en la formación de los futuros maestros: Uso de metodologías activas. *Campo Abierto. Revista de Educación, 40*(2), 245-257.

Lluch, G. (2006). Textos y paratextos en los libros infantiles. En P. C. Cerrillo & S. Yubero (Coords.), *La formación de mediadores para la promoción de la lectura* (pp. 263-273). SM.

Morón Macías, M. (2010). Los beneficios de la literatura infantil. *Temas para la Educación. Revista Digital para Profesionales de la Enseñanza, 8*, 1-6.

Naciones Unidas. (2023). *Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. Naciones Unidas. https://unstats.un.org/sdgs/report/2023/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2023_Spanish.pdf

Pérez-Escoda, N., Filella, G., Alegre, A. y Bisquerra, R. (2012). Desarrollo de la competencia emocional de maestros y alumnos en contextos escolares. *Electronic Journal of Research in Education Psychology*, *10*(28), 1183-1208. https://doi.org/10.25115/ejrep.v10i28.1530

Pérez-González, J., Yáñez, S., Ortega-Navas, C. y Piqueras, J. A. (2020). Educación Emocional en la Educación para la Salud: Cuestión de Salud Pública. *Clínica y Salud, 31*(3), 127-136. https://doi.org/10.5093/clysa2020a7

Piñeiro Carballal, A. (2017). *La literatura y la educación emocional: Los sentimientos como propuesta didáctica transversal para conseguir hábito lector y autoconocimiento entre el alumnado de Secundaria* [Tesis doctoral, Universidad de Barcelona]. https://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/125627

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2024). *Objetivos de Desarrollo Sostenible*. https://www.undp.org/es/sustainable-development-goals

Pulimeno, M., Piscitelli, P., & Colazzo, S. (2020). Children's literature to promote students' global development and wellbeing. *Health Promotion Perspectives, 10*(1), 13-23. https://doi.org/10.15171/hpp.2020.05

Ramos, A. M. y Mattos, M. (2018). Revestir el libro de significados: un análisis de las sobrecubiertas en la literatura infantil y juvenil. *Ocnos*, *17*(2), 33-45. https://doi.org/10.18239/ocnos_2018.17.2.1679

Ricart Aranda, M., Coronel, M., Solé Llussà, A., Ros-Morente, A. y Bisquerra Alzina, R. (2023). Vocabulario emocional de alumnos de educación primaria. *Revista CES Psicología, 16*(2), 163-175. https://doi.org/10.21615/cesp.6240

Riquelme, E. y Munita, F. (2011). La lectura mediada de literatura infantil como herramienta para la alfabetización emocional. *Estudios Pedagógicos, 37*(1), 269-277. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052011000100015

Sabia, S. (2005). Paratexto. Títulos, dedicatorias y epígrafes en algunas novelas mexicanas. *Espéculo: Revista de Estudios Literarios,* (31).

Salmon, Á. K., Pérez-Prado, A., Morrison, K., & Iuspa, F. (2024). *Children's literature aligned with SDGs to promote global competencies: A practical resource for early childhood education*. Springer Nature.

Universidad de Cádiz (2024). *Objetivo de la Biblioguía LIJ y ODS*. Área de Biblioteca, Archivo y Publicaciones Literatura Infantil y Juvenil y ODS. https://biblioguias.uca.es/subjects/guide.php?subject=literaturainfantiljuvenilODS#tab

Wobbeking, M. y Bonete, B. (2018). Influencia del sentido de la vida y las reservas física/cognitiva en el envejecimiento saludable. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas, 13*, 107-126. https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.107

Óscar José Martín Sánchez
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0003-0321-1340

Ana Lugones Hoya
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-7290-9075

Elisa Arias García
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0001-6208-3460

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1361-1380, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1361

CAMINAR Y EDUCACIÓN EMOCIONAL A TRAVÉS DEL ARTE Y EL PAISAJE. ORIGEN Y FUNDAMENTO

WALK AND EMOTIONAL EDUCATION THROUGH ARTS AND LANDSCAPE. ORIGIN AND FOUNDATION

FRANCISCO DE BORJA DE TORRES DELGADO
Universidad Pontificia de Salamanca,
Universidad de Salamanca

Recibido: 27-10-2025 Aceptado: 11-11-2025

RESUMEN

Este artículo es un texto académico cuyo objetivo es poner en valor el potencial que la práctica de caminar posee como herramienta creativa y pedagógica, concretamente enfocado en su valor para la educación emocional y artística. Se trata de una investigación bibliográfica cuya metodología cualitativa está basada sobre un doble enfoque, interpretativo y descriptivo. En este artículo ha sido analizado cómo, desde sus inicios y a lo largo de la historia, caminar ha sido utilizado por filósofos, artistas y pedagogos como una práctica que favorece el autoconocimiento y la expresión emocional a través de la exploración del entorno, especialmente, natural. Esto ha permitido poner de manifiesto su funcionalidad en el campo de la educación emocional. En este caso, se

ha explicado y ensalzado el valor de la creatividad donde confluyen la memoria, la experiencia estética y el diálogo íntimo, activados a través del caminar en conexión con el entorno, en contraposición al uso excesivo de dispositivos digitales. Para ilustrar este enfoque, se han considerado testimonios de artistas de la Generación del 98, como Azorín, Pío Baroja y Miguel de Unamuno, para quienes caminar fue clave en su vida y obra. El artículo concluye con un análisis de las caminatas pedagógicas de Giner de los Ríos, subrayando su influencia y vigencia en la educación moderna, y su capacidad de integrar la naturaleza y las emociones en la pedagogía.

Palabras clave: Creatividad, arte, estética, caminar, paisaje

ABSTRACT

This article is an academic text aimed at highlighting the potential of walking as a creative and pedagogical tool, specifically focusing on its value for emotional and artistic education. It is a bibliographic investigation based on a qualitative methodology that combines both interpretive and descriptive approaches. The article analyses how, from its origins and throughout history, walking has been used by philosophers, artists, and educators as a practice that promotes self-knowledge and emotional expression through the exploration of the natural environment in particular. It has allowed demonstrate its functionality in the field of emotional education. The article emphasizes the value of creativity, where memory, aesthetic experience, and intimate dialogue converge, activated through walking in connection with the environment, as opposed to the excessive use of digital devices. To illustrate this approach, testimonies from artists of the Generation of '98, such as Azorín, Pío Baroja, and Miguel de Unamuno, for whom walking was key in both their lives and works, have been considered. The article concludes with an analysis of Giner de los Ríos pedagogical walks, emphasizing their relevance and influence in modern education, and their ability to integrate nature and emotions into pedagogy.

Keywords: Creativity. arts, aesthetic, walk, landscape

I. INTRODUCCIÓN

En el mundo actual, dominado por la digitalización y el constante uso de dispositivos tecnológicos, se evidencia un distanciamiento progresivo del contacto directo con el entorno, es decir, de la experiencia sensorial que lo caracteriza. Esta desconexión tiene efectos visibles no solo en el bienestar emocional

de niños y adolescentes, sino también en la salud emocional de los adultos. Ante esta realidad, es necesario valorar el acto de caminar como un medio para restablecer la conexión con el entorno y como un proceso de autoconocimiento que revive la importancia de los sentidos y de las emociones. En este artículo, abordamos el caminar como una herramienta creativa para la educación emocional, especialmente al combinarse con el arte y el paisaje. Esta práctica fomenta la creatividad, la sensibilidad y la autoexpresión, elementos fundamentales para el desarrollo integral de las personas.

Históricamente, la relación entre el acto de caminar y el aprendizaje se remonta a la fundación del Liceo en Atenas por Aristóteles, donde la práctica peripatética promovía un aprendizaje dinámico al relacionar el movimiento con el debate y la enseñanza. Aunque estas caminatas aún se realizaban en un espacio acotado, fue en Inglaterra, durante el siglo XVIII, donde el caminar comenzó a asociarse con la exploración de la naturaleza y la reflexión estética, desarrollando así una relación más profunda entre el ser humano y su entorno natural (Solnit, 2015). El acto de caminar se convierte entonces en una experiencia estética y en un medio creativo, en el que pensadores como Edmund Burke y Kant sentaron las bases de esta percepción del paisaje que sería retomada en el Romanticismo: "se abre la vía a la recepción estética de todas las impresiones que suscitan los objetos contemplados" (Marchán Fiz, 2012, p. 36).

Desde esta perspectiva, el caminar estimula una cadena de pensamientos e ideas que afloran de la interacción con el entorno, y figuras como Jean-Jacques Rousseau profundizaron en esta conexión sensorial. Inspirados por Rousseau, muchos artistas y escritores de los siglos XIX y XX como William Wordsworth, Víctor Hugo, Gérard de Nerval y Pío Baroja, entre otros, desarrollaron obras que destacaron el acto de caminar como medio de expresión artística y de conexión con el paisaje. Así, sus obras invitan a la reflexión y promueven una conexión profunda con la naturaleza, utilizando el paseo como un recurso liberador, experimental e introspectivo.

En el campo de la pedagogía, la práctica del caminar también fue fundamental en los movimientos de renovación educativa, donde se priorizaba la experiencia directa de los estudiantes con el entorno, especialmente a través de un enfoque activo y centrado en el niño. En nuestro caso, hemos querido abordar las caminatas pedagógicas de Giner de los Ríos que, no solo facilitaban la observación, sino que promovían un espacio de diálogo y aprendizaje horizontal entre maestros y alumnos.

Este artículo explora la caminata como una herramienta pedagógica y artística que facilita un aprendizaje significativo y emocional. Mediante un enfoque cualitativo interpretativo y descriptivo, analizamos fuentes primarias para mostrar cómo diversos artistas emplearon el caminar como un medio de conexión con el entorno. A través del estudio de sus testimonios, buscamos resaltar el potencial formativo y creativo del caminar como herramienta para un aprendizaje integral que integre sensibilidad, creatividad y comprensión emocional.

II. LA EMERGENCIA DEL CAMINAR, EN CLAVE ESTÉTICA, COMO ACTO CREATIVO

En la segunda mitad del siglo XVIII, encontramos en Rousseau la utilización del acto de caminar como una práctica vinculada a la creatividad. El filósofo suizo establece una conexión directa entre el caminar y el surgimiento del pensamiento creativo, viendo en el paseo una fuente de inspiración y reflexión profunda. Como así lo expresa en *Confesiones* (1782): "el andar tiene para mí algo que me anima y aviva mis ideas; cuando estoy parado apenas puedo discurrir: es preciso que mi cuerpo esté en movimiento para que se mueva mi espíritu" (Rousseau, 1782/1979, p. 152).

Rousseau abre una vía novedosa en la relación entre el individuo/artista y el entorno, ya sea natural o urbano. Esto nos conduce directamente a dos obras donde Rousseau da testimonio claro del valor que el acto de caminar posee como medio creativo o generativo, *Las ensoñaciones de un paseante solitario* (1782/2016) y *Confesiones* (1782/1979). Obras que han desempeñado un papel crucial en la comprensión y origen del caminante romántico, en un plano personal, es decir, introspectivo e intimista.

En el marco de estas dos obras valoramos tres elementos configuradores que estarán presente y emergerán durante el acto de caminar, el cual se adentra en el campo íntimo de las emociones: la memoria o el recuerdo; la descripción o la experiencia estética vivida como testimonio; y la confesión, es decir, el diálogo íntimo generado a lo largo de la vivencia. Dicho diálogo personal, en el que discurren las ideas, es lo que da sentido al paseo como método generativo/creativo: caminar nos sumerge en el espacio al mismo tiempo que despierta en nosotros pensamientos, ideas y recuerdos.

Esto abrirá una vía al "viaje romántico que es siempre una búsqueda del yo" (Argullol, 1983/2006, p. 101). No solo el filósofo suizo reflexiona sobre las virtudes del paseo y su contexto, también William Hazlitt y Schelle, como románticos, realizan interesantes aportaciones. Así, William Hazlitt nos recuerda

como "una de las experiencias más placenteras de la vida es una excursión a pie. Eso sí, yo prefiero hacerlas a solas" (Hazlitt, 1820/2015, p. 106). O, Gottlob Schelle, quien expresa que "se debe pasear solo y abandonarse entretanto a su propio genio y a su vida interna" (Schelle, 1802/2013, p. 5). Por un lado, la soledad proporciona un espacio propicio para la reflexión y la inmersión en la propia subjetividad y permite al individuo abrirse a todas las impresiones dejando que sus ideas se empapen de lo que experimenta. Esto es un ejercicio clave en el desarrollo personal y de autoconocimiento del propio sujeto.

Por otro lado, la libertad también ocupa un espacio significativo, puesto que otorga al caminante la posibilidad de desvincularse de las restricciones convencionales, permitiéndole explorar sin trabas las profundidades de su entorno y su propio YO; en esto que "hay que contar que el paseante no sienta su libertad limitada por nada" (Schelle, 1802/2013, p. 43). Es decir, destacamos la capacidad de inmersión en la propia experiencia.

En 1802, Schelle entiende que, al caminar, al pasear, la mente ha de estar atenta y receptiva, debe dejarse llevar por las impresiones que los objetos proporcionan; "ha de vagar sobre los objetos con ligereza" (Schelle, 1802/2013, p. 34). Comprende el valor de ser consciente durante el acto mismo de percepción al caminar, "la mente ha de percibir las impresiones de las cosas que la rodean preferiblemente con calma" (Schelle, 1802/2013, p. 34).

Esta línea de pensamiento mantiene su vigencia actualmente, tan presente y válida como así lo muestran pensadores como Le Bretón, quien elogia la práctica del caminar como "una apertura al mundo (Le Bretón, 2015/2018, p. 15). El caminante se aproxima de modo creativo al mundo que le rodea a partir de su vínculo directo con la realidad. Frente a las ideas, la ciencia y el lenguaje se encuentra la percepción, la experiencia y la realidad.

Al caminar nos dejamos invadir por las percepciones que activan en nuestra mente activando todo un proceso creativo de interpretación, "caminar es vivir el cuerpo" (Le Bretón, 2015/2018, p. 15). Se trata de "la facultad propiamente humana de dar sentido al mundo, de moverse por él comprendiéndolo y compartiéndolo con los otros" (Le Bretón, 2015/2018, p. 16). La figura del caminante se relaciona con corrientes filosóficas como la fenomenología de Husserl, que une el mundo interior de la conciencia con la realidad exterior. Según Paul Ricoeur, Husserl entendió que la conciencia se origina en la percepción corporal, no en el pensamiento abstracto: conocemos el mundo a través del cuerpo y la experiencia sensible, antes que mediante la razón. Con esto podemos comprender el profundo valor creativo que, dirigido al plano de lo personal, posee el acto de caminar. Esto nos conduce al siguiente punto en el que caminar entendido

como encuentro estético con la naturaleza combina cuerpo y mente como fuentes de goce, conocimiento y experiencia.

III. LOS INICIOS DEL CAMINAR COMO ENCUENTRO ESTÉTICO CON LA NATURALEZA

En los inicios del caminar como experiencia estética, William Gilpin (1724-1804) destacó por popularizar la "caminata pintoresca", haciendo accesible al público la apreciación de la belleza natural. Este enfoque democratizó el gusto por la naturaleza y sentó las bases del aprecio por el paisaje en Inglaterra y Alemania del siglo XIX. En la segunda mitad del siglo XVIII, el interés por las sensaciones y percepciones del entorno natural llevó a nuevas formas de observar la naturaleza. La Estética desarrolló categorías como lo pintoresco y lo sublime, promoviendo una comprensión subjetiva y emocional del paisaje, influyendo en la cultura británica y fomentando la jardinería paisajista como forma de arte.

Desde mediados del siglo XVIII, caminar se transforma en una práctica estética que permite apreciar el paisaje y lo pintoresco y sublime. Esta experiencia se integra en la educación de las clases altas inglesas, siendo recomendada por revistas literarias como un medio para desarrollar vivencias estéticas y formando parte de la cultura de autores destacados de la época (Barrell, 1972).

Durante el transcurso del siglo XVIII, especialmente en su segunda mitad, artistas de diversas disciplinas –como pintores, poetas, escritores y filósofos– comienzan a prestar especial atención al potencial creativo que ofrece el acto de caminar.

Javier Maderuelo (2013) señala que entre 1730 y 1830 surge una valoración estética del caminar, expresada en los paseos pintorescos y viajes a pie por la naturaleza. Esta práctica marcó un momento clave en el descubrimiento del paisaje y en la formación de una sensibilidad emocional y nacional hacia la naturaleza.

IV. CAMINAR COMO PRÁCTICA ARTÍSTICA

Caminar se presenta como una herramienta creativa que fomenta la introspección, el autoconocimiento y la reflexión emocional. Permite desconectarse de lo cotidiano y conectar con los propios pensamientos, al mismo tiempo que facilita una relación profunda con el paisaje, integrando la dimensión interna del

individuo con la realidad externa, como destacan autores como Miguel de Unamuno. En esa línea, Unamuno escribe en *El silencio de la cima* (1911/2021):

> Allí, a solas con la montaña, volvía mi vista espiritual de las cumbres de aquélla a las cumbres de mi alma, y de las llanuras que a nuestros pies se tendían a las llanuras de mi espíritu. Y era forzosamente un examen de conciencia (Unamuno, 1911/2021, p. 196).

Para él, la verdadera experiencia del caminante radica no solo en la capacidad de contemplar y disfrutar el camino, sino, como dice Gros (2014); "en la transformación interior, ideal místico del peregrino14" (Gros, 2014, p. 101). Caminar potencia la introspección y la conexión emocional con el paisaje, estimulando la creatividad y convirtiendo el recorrido en una forma de expresión artística que se refleja en la obra.

Javier Maderuelo advierte en *Paisaje y arte* (2007) que no empieza a haber contemplación del entorno como paisaje hasta que los artistas pintores comienzan a representarlo desde la profundidad del sentimiento. Lo que lleva a valorar el arte de la pintura entendida como la escuela de la mirada (Maderuelo, 2007). Entendemos que esta premisa no tiene la intención de atribuir al arte la exclusividad como el único eje sobre el cual comprender la contemplación y creación de paisajes, pero valoramos su aportación en su relación con la práctica de caminar.

Por otro lado, destacamos la idea que Manuel García Guatas defiende en su recopilación de ensayos *Paisaje y arte* (2007) señalando que las percepciones estéticas de poetas y prosistas sobre el paisaje han coincidido en otras eras con las representaciones de los pintores de su tiempo. En este sentido, los paisajes han sido explorados y revelados por la literatura (Guatas, 2007).

Al hilo de esta idea, nos parece muy ilustrativo lo que el crítico de arte William Hazlitt (1778-1830), tras pasar una temporada en la Región de los lagos con los poetas peripatéticos lakistas, recuerda acerca del modo en qué aprendió del poeta William Wordsworth su peculiar forma de aproximarse y gozar del entorno natural;

> Wordsworth, looking out of the low, latticed window, said, How beautifully the sun sets on that yellow bank! "I thought within myself, ¡With what eyes these poets see nature! and ever after, when I saw the sun-set stream upon the objects facing it, conceived I had made a discovery, ¡or thanked Mr. Wordsworth for having made one for me! (…)" [Wordsworth, mirando por la ventana baja y enrejada, dijo: "¡Qué hermosamente se pone el sol en ese banco amarillo!" Pensé para mí mismo, "¡Con qué ojos ven la naturaleza estos poetas!" y desde

> entonces, cada vez que veía el resplandor del sol poniente sobre los objetos que lo enfrentaban, concebí que había hecho un descubrimiento o agradecí a Mr. Wordsworth por haberlo hecho por mí] (Hazlitt, 1904, p. 271).

Desde esta posición inicial, comprendemos que caminar y el arte nos proporcionan una perspectiva creativa del mundo, una manera de entender nuestra realidad de forma enriquecedora.

Desde este enfoque, es importante subrayar cómo el arte actúa como una herramienta poderosa para expresar y canalizar las propias emociones y enriquecer la comunicación personal. De este modo, el arte no solo amplía el horizonte creativo, sino que también permite una comprensión más profunda y personal de la vida, dotando de mayor significado a nuestras experiencias y emociones.

4.1. EL CAMINAR COMO MEDIO DE AUTOCONOCIMIENTO. UNA CONEXIÓN ENTRE NATURALEZA, ARTE Y EMOCIÓN

Desde mediados del siglo XVIII, numerosos artistas como el poeta Thomas Gray, el pintor Richard Wilson o la escritora Charlotte Turner Smith vieron en el acto de caminar una fuente de inspiración creativa. A principios del siglo XIX, hallamos a los poetas lakistas, como William Wordsworth, Samuel Coleridge y Robert Southey. Este grupo de poetas ingleses exploró la naturaleza a través de sus caminatas, encontrando en el paisaje un marco ideal para el desarrollo de su obra creativa.

Debemos recordar que, a partir del siglo XIX, con la entrada del Romanticismo se abre una nueva actitud frente a la vida. Esto incide directamente en todos los campos de la cultura. La mirada romántica modifica la forma de caminar, de experimentar el paisaje. Aquí destacamos al pintor pomerano, Caspar David Friedrich, cuya obra *Caminante frente al mar de niebla* (1818) proyecta la figura de un caminante que contempla, reflexiona y conecta con la naturaleza salvaje e inexplorada. Propone una nueva forma de entender la relación hombre-naturaleza, en clave trascendental, íntima y profunda.

En este contexto emerge una estrecha relación entre el artista y la naturaleza lo cual anima un diálogo íntimo entre ambos. La percepción de la soledad, ansia de libertad y calma interior como nuevas sensaciones individuales son características del romanticismo frente a la rigidez de los cánones de la poética clásica dieciochesca.

Los poetas peripatéticos románticos movidos por un sentido liberador rompen las barreras del jardín inglés y del paseo pintoresco proyectado dentro de murallas y exploraron la naturaleza en su estado salvaje. William Wordsworth al inicio de su obra, *El Preludio* (1799-1805), así lo expresó como caminante poeta: "Libre soy ahora, libre como el ave para anidar donde quiera" (Wordsworth, 2003, p. 43).

Caminantes artistas de primer orden invitan a valorar la lentitud como una virtud. Manifiestan que, al adoptar un ritmo pausado y consciente, permite observar con mayor profundidad y detalle el entorno que circundante.

Así también, Víctor Hugo durante su viaje por España, una tarde de verano, el 11 de agosto, en Pamplona expresa; "me he paseado por las murallas, solo y pensativo. Hay días en la vida que remueven en nosotros todo el pasado. Estaba lleno de ideas inexpresables" (Hugo, 1890/2020, p. 157).

Desde la perspectiva de un poeta, escritor o pintor, la vivencia durante la excursión estimula un lenguaje creativo, permitiéndoles canalizar y expresar su mundo interior.

Otro caso claro, lo encontramos en Aurelia (1855/2018) de Gerard de Nerval, quien recuerda salir a pasear para aliviar su estado de melancolía que un sueño la noche anterior le había dejado;

> Fui a pasear mis penas y mis tardíos remordimientos al campo, buscando en la marcha la fatiga y el embotamiento de la mente, y quizá la certeza de un sueño menos funesto para la noche posterior. ¡Con aquella idea que me había hecho del sueño como si este le abriera al hombre una comunicación con el mundo de los espíritus, yo esperaba… todavía esperaba! (Nerval, 1855/2018, p. 102).

En resumen, el acto de caminar ha sido clave para muchos artistas como un medio para activar un lenguaje creativo que conecta el mundo interior con la expresión artística.

4.2. España. Artistas andariegos de la generación del 98

Los escritores de la Generación del 98, inmersos en las profundas transformaciones sociales y culturales de finales del siglo XIX, encontraron en el acto de caminar y en la contemplación del paisaje una forma de explorar tanto el entorno exterior como su propio mundo interior.

El paisaje se convierte en un reflejo emocional de los autores, expresando su identidad y estado interior. A través del caminar, establecen una conexión

íntima con la naturaleza, que actúa como catalizador de emociones y medio para la reflexión y el autoconocimiento.

A continuación, veremos aspectos claves de artistas señalados como Unamuno, Pío Baroja o Azorín que nos ilustrarán sobre las virtudes formativas y creativas que posee el acto de caminar.

4.2.1. El caminar creativo en Azorín, Pío Baroja y Miguel de Unamuno

De raigambre romántica, Azorín, Pío Baroja y Unamuno exhiben una actitud contemplativa y meditativa hacia el paisaje, en consonancia con la postura compartida por los demás artistas pertenecientes a la generación del 98.

Esta experiencia estética desemboca en un estado creativo que los impulsa a registrar en un pequeño cuadernillo todas las ideas y sugerencias surgidas de dicha experiencia. Esto es una parte clave de su proceso creativo que, por otro lado, puede ser apreciado y práctico en el campo de la pedagogía, donde es recomendable que el alumno recoja en un diario personal aquello que entienda puede ser de interés. Sin duda, esto ayuda en el proceso de autogestión y conocimiento de las propias emociones suscitadas en relación con el paisaje caminado.

Azorín recuerda; "nos quedábamos absortos ante un paisaje, y los íntimos cuadernitos inseparables del escritor se llenaban de notas" (Azorín, 1941 [2017], p. 692). En esta práctica reside la innovación alcanzada por estos escritores: su capacidad para aprehender y comunicar la esencia del paisaje a través de la palabra escrita. Todo ello implica una mayor y mejor destreza en la capacidad de expresar las emociones suscitada. Asimismo, Baroja, en *Las Horas solitarias* (1918), explica;

> Yo siempre tomo notas, aunque no en el mismo momento. Cuando me ha impresionado un lugar, un sitio o un pueblo, al cabo de algún tiempo escribo la impresión, y si ésta me deja el deseo de seguir, le voy añadiendo y quitando, pensando en los tipos que me sugieren aquellos lugares (Baroja, 1918, p. 79).

Llevar un diario de caminata estimula la expresión artística y emocional, al integrar memoria, experiencia estética y reflexión interior en el proceso creativo.

Otro aspecto que destacamos en Azorín, Baroja y Unamuno, entre otros muchos artistas, y que presenta un profundo valor y sentido en la enseñanza, es la presencia de una mirada sostenida sobre las artes, concretamente sobre la li-

teratura. Esto permite comprender y explorar los valores subyacentes a la superficie sensiblemente visible a cualquier individuo. En este caso, la historia y las artes han dejado un legado y una huella indeleble sobre el lugar. Caminar con una mirada fundamentada sobre las artes permite vivir y entender el lugar con una mayor lucidez y claridad, despertando una profunda conexión entre el individuo/artista y el paisaje.

> Roma, la Edad Media, el Renacimiento, han dejado su sedimento espiritual en la pequeña ciudad (…). Los siglos han ido formando un ambiente de señorío y de reposo. Sobre las cosas se percibe un matiz de eternidad. Los gestos en las gentes son de un cansancio lento y grave (Azorín, 1957, p. 25).

En este marco, al caminar se recrean de manera personal fenómenos histórico-literarios pasados que han tenido lugar en un entorno específico. Esto facilita la reinterpretación y la revitalización de esos lugares y personajes desde una perspectiva artística y personal.

Un ejemplo muy ilustrativo de ello lo encontramos en La ruta de Don Quijote (1905), de Azorín; así como en la obra de Pío Baroja, que sigue los pasos de Avirаneta, y en la de Unamuno, quien recorre las huellas del Cid en su libro Castilla (1931-1934).

En *La primera salida*, de *La ruta de Don Quijote*, el escritor alicantino recoge algunas reflexiones suscitadas mientras camina meditabundo en el paisaje;

> Por este camino, a través de estos llanos, a estas horas precisamente, caminaba una mañana ardorosa de julio el gran caballero de la Triste Figura; sólo recorriendo estas llanuras, empapándose de este silencio, gozando de la austeridad de este paisaje, es como se acaba de amar del todo, íntimamente, profundamente, esta figura dolorosa. ¿En qué pensaba don Alonso Quijano el Bueno (…)? ¿Qué planes, qué ideales imaginaba? (Azorín, 1905/2004, § 8).

Concretamente, Azorín se sumerge en el silencio y en la austeridad del lugar donde puede llegar a conectar de manera íntima y personal con Don Quijote, una figura marcada por la tristeza y el idealismo. Aquí se repite uno de los principios estéticos de Azorín, caracterizado por la descripción del silencio y la quietud del entorno.

Al igual que Azorín, "Baroja pacta con la erudición, compra unos libros viejos y sin dejar el tema del vagabundo, se dedica a perseguir el del aventurero" (Ortega y Gasset, 1916/2022, pp. 89-90). Impulsado por una mirada fundamentada en la literatura y la historia, se ve motivado a destacar y a leer en el entorno las huellas y la impronta, en este caso, del personaje Eugenio Aviraneta, su tío.

"Todos los pasos de Baroja van guiados por el espectro de Aviraneta. En aquella ocasión se trataba de localizar una hazaña del extraño personaje, llevada a cabo cuando asistía a la toma de Coria" (Ortega y Gasset, 1916/2022, p. 95).

Para Pío Baroja, Unamuno y Azorín, los paisajes castellanos simbolizan la unión entre naturaleza, cultura y experiencia humana, reflejada en sus personajes caminantes. Esta visión tiene valor pedagógico al fomentar el autoconocimiento mediante la conexión entre paisaje, historia y emociones personales.

La asociación entre los sentimientos del paisaje, de personajes que han formado parte de la historia de España y las que el propio alumno manifiesta durante el paseo configuran el espacio ideal para el trabajo creativo y el desarrollo de un lenguaje artístico que ayuda al autoconocimiento.

Azorín entendía que "Lo que da la medida de un artista es su sentimiento de la naturaleza, del paisaje... Un escritor será tanto más artista cuanto mejor sepa interpretar la emoción del paisaje" (Azorín, 1902/2013, p. 133).

Para estos artistas de la Generación finisecular, caminar permite sincronizar con el ritmo tranquilo y pausado que caracteriza los parajes austeros castellanos o la vida en los pueblos provincianos adoptando un paso reposado que le permite experimentar de manera más íntima el pulso de la vida de estos lugares. Este ritmo pausado, como dice Le Bretón; "nos introduce en las sensaciones del mundo" (Le Bretón, 2015/2018, p. 26).

Reflejo de esta idea la hallamos en el artículo Camino de Yuste (1922) (escrito en 1920) donde Unamuno nos da un perfecto testimonio del valor creativo que para él implica el acto de caminar: "Entonces, lo interesante, lo vivo, era el camino. La vida misma era un camino que se recorría a pie y se disfrutaba en cada etapa. Incluso los reyes eran monarcas viajeros" (Unamuno, 1922, p. 222). Unamuno elogia la manera de viajar en la Edad Media como modelo ideal:

> En cierto sentido entonces, cuando era más lento el viajar, se viajaba más de verdad, se recorría más de veras el camino. El romero o peregrino medioeval conocía mucho mejor el país porque viajaba más que un turista moderno. (…) Hoy el camino es un puro medio y se va a devorarlo o suprimirlo en lo posible, atento al fin del viaje (Unamuno, 1922, p. 222).

Para Miguel de Unamuno, la intención detrás de los viajes no es solo descubrir lugares remotos y olvidados del país, sino también escapar del incesante ajetreo del presente. En el artículo Excursión (1909):

> Y yo mismo, ¿cómo podría vivir una vida que merezca vivirse, cómo podría sentir el ritmo vital de mi pensamiento si no me escapara así que puedo de la ciudad, a correr por campos y lugares, a comer de lo que comen los pastores, a

> dormir en cama de pueblo o sobre la santa tierra si se tercia? A sacudir, en fin, el polvo de mi biblioteca (Unamuno, 1909/2018, p. 2380).

Un elemento importante a resaltar en nuestro marco de investigación es la actitud presentada durante la experiencia caminada. En este caso debemos destacar un tipo de caminante sensible, atento y receptivo.

Durante una caminata por Málaga, Baroja escribe; "me he detenido en una callejuela en donde he sentido un olor de espliego o de cosa parecida que me ha llevado la memoria sensitiva al recuerdo de los olores. He pensado en lo que me sugieren los olores" (Baroja, 1918, p. 48). Ciertamente, al caminar, ciertos estímulos despiertan recuerdos e imágenes que directamente conducen a otros momentos del pasado: "El olor del nardo me recuerda las calles de Madrid de cuando era estudiante y me da la impresión de algo femenino y muy sensual" (Baroja, 1918, p. 48).

Cualquier impresión sensorial puede transportar al pasado, revivir episodios olvidados. En esto, Baroja relata como al recibir unos olores se desencadena toda una trama de recuerdos.

> el olor del tabaco egipcio me trae a la imaginación Oxford Street y Bond Street de Londres, con sus damas y sus caballeros elegantes; el olor de las naranjas no me recuerda Valencia sino Madrid, los Cuatro Caminos, la Bombilla, soldados y criadas de domingo; el olor de arena húmeda y caliente me trae a la imaginación el metropolitano de París (Baroja, 1918, p. 48).

Al evocar vivencias pasadas, se enriquece la narrativa personal y se construye un registro emocional más profundo y sostenido. Para Miguel de Unamuno, el verdadero componente creativo surge en el recuerdo que aflora después del paseo. Considera que es en ese momento de descanso y tranquilidad, ya sea en el estudio o en casa, cuando se debe reflexionar y revivir las sensaciones y memorias de lo experimentado durante la caminata:

> esta tranquila ciudad de Salamanca salgo de paseo, carretera de Zamora adelante, se me cansan las piernas, seguramente, pero descansa y se refresca mi sistema nervioso. El camino está franco y despejado, no encuentro en él detención alguna, nada me distrae, mi paso es igual, sin que haya de menester variarlo, y mi vista reposa en la contemplación, ya de la lejana y ahora nevada sierra, que parece un esmalte del cielo, ya en la vasta llanura de la Armuña, en que se tienden algunos pueblecillos, ya, a mi regreso, en la vista de la ciudad, dominada por las altas torres de su Catedral y su Clerecía. Luego a casa, me siento a trabajar, y a la vez que mis piernas descansan, actívase mi cerebro refrescado por el paseo (Unamuno, 2021, p. 3487).

En *Emigraciones* (1936/2021) así lo explica Unamuno: "Sólo recrean al alma los viajes por el tiempo. Y por el tiempo íntimo, por el tiempo de los recuerdos personales" (Unamuno, 1936/2021, pp. 286-287).

Según el pensador vasco, la imaginación creadora, alimentada por el recuerdo, transforma el paisaje real en un paisaje soñado. En el ámbito pedagógico, compartir las experiencias del caminar favorece la reflexión y la comprensión colectiva, convirtiendo las percepciones individuales en aprendizajes comunes, llevado al plano de la comunicación visual y conceptual de las experiencias. Este proceso integra el potencial creativo en la educación, fortaleciendo la conexión entre el individuo y su entorno natural.

V. EL CAMINAR: UN MEDIO PEDAGÓGICO A TRAVÉS DEL PAISAJE

Actualmente, en Europa existen 47 rutas culturales que promueven valores como los derechos humanos, la diversidad y el diálogo entre pueblos, siendo el Camino de Santiago (1987) la más emblemática. Estas rutas funcionan como espacios de encuentro y memoria compartida (Lázaro Pulido & Liu Zhao, 2024). Desde una perspectiva educativa, caminar por estos itinerarios se concibe como una experiencia pedagógica que integra cuerpo, conocimiento y emoción, favoreciendo un aprendizaje vivencial y una educación más humanista y consciente del patrimonio cultural y natural.

En relación con su carácter pedagógico, es útil remitirnos a los principios de la primera teoría educativa moderna, expuestos en *Emilio* (1762) de Rousseau. Esta obra surge como respuesta al formalismo racionalista de la época y propone la formación de un ser humano íntegro mediante su vínculo con la naturaleza, alejado de la corrupción y las desigualdades presentes en el espacio social. De manera análoga, recorrer rutas culturales permite un aprendizaje experiencial que conecta al individuo con su entorno y fomenta un desarrollo integral, en sintonía con las ideas de Rousseau sobre educación y formación humana.

Rousseau destacaba el papel de la educación natural. Desde una visión más amplia pretendía armonizar y vincular al hombre con la naturaleza. En el ámbito de la pedagogía trataba de beneficiar al alumno de las virtudes de la experiencia directa y vivida en la naturaleza promoviendo el desarrollo personal.

Michel Söetard (1995) indica que la educación naturalista fue adoptada por pedagogos del Romanticismo y de la Escuela Nueva, como Pestalozzi, Fröebel, Montessori y Dewey. Giner de los Ríos, influido por estas corrientes, promovió

una educación integral orientada a formar personas prácticas y autónomas, fomentando la coeducación, el contacto con la naturaleza y el aprendizaje directo de la realidad sociocultural.

5.1. Las caminatas pedagógicas de Giner de los Ríos

Alfonso Reyes, en Un recuerdo de año nuevo de *Simpatías y diferencias* (1956/1995) nos habla del importante papel que habían jugado Francisco Giner y sus colaboradores de la Institución Libre de Enseñanza en el descubrimiento de aquel paisaje montañoso, del Guadarrama, y en el fomento de las excursiones:

> supongo que fue Francisco Giner de los Ríos el inventor del Guadarrama. Al menos sus discípulos directos e indirectos mantienen, en Madrid, la tradición del amor a la naturaleza y del paseo dominical por las afueras y los sitios cercanos. Práctica, ésta, sin la cual se consideraría deshonrado un verdadero "institucionista" –discípulo de la Institución Libre de Enseñanza, la escuela de Giner– (Reyes, 1956/1995, p. 393).

Esta práctica pasa a ser una parte importante de sus vidas. Giner de los Ríos consciente del potencial creativo que presentaba el acto de caminar lo aplica al campo de la pedagogía quien, como si de un filósofo peripatético fuera, observa que tanto las ideas cobran movimiento como el paisaje nutre e inspira la reflexión ética y estética;

> Mas donde esa acción de influjo ético, estético, educador, en suma, del maestro se produjo con más éxito y eficacia fue en los paseos o excursiones por el campo, por los montes del Pardo, por los de la Sierra [...]. Don Francisco sentía en lo más hondo el paisaje austero y grandioso de los místicos lugares y, como nadie, sabía comunicar la emoción de su alma serena y vibrante a quienes le acompañaban, jóvenes casi siempre. Aquellos paseos, ¡inolvidables paseos!, eran verdaderos ejercicios espirituales (Posada, 1981, p. 92).

Giner insta al estudiante a pensar y reflexionar por sí mismo en la medida de sus capacidades, fomentando la investigación, argumentación, cuestionamiento, experimentación y duda, con el fin de que pudiera "desplegar las alas de su espíritu".

Tanto Giner como la Institución Libre de Enseñanza (ILE) proporcionan fundamentos que respaldan la afirmación de que las excursiones practicadas para el estudio del paisaje representan una experiencia didáctica consolidada y una valiosa tradición (Liceras Ruiz, 2022).

Mediante excursiones y salidas de campo, los discípulos aprenden a observar y reconocer el paisaje, desarrollando pensamiento crítico y una conexión emocional con el entorno. Estas caminatas educativas integran múltiples ámbitos –como geografía, historia, arte o deporte– y combinan aprendizaje con recreación.

Las excursiones comienzan en Madrid y sus alrededores, con visitas a museos, fábricas, monumentos y pueblos de valor histórico, y luego se amplían a espacios naturales como El Pardo, Galapagar o Manzanares el Real. También incluyen recorridos por paisajes representativos de distintas épocas o en proceso de transformación (Gómez Gutiérrez, 2016) (citado por Liceras Ruiz, 2022).

En relación con el paisaje, encontramos tanto caminatas a escala inmediata, donde se exploran los micro paisajes, como excursiones denominadas "largas", que se realizaban a mayor distancia y se prolongaban durante varios días. La ILE y Giner, en la valoración del paisaje, consideran aspectos emocionales y preocupaciones ambientales. La ILE integra el excursionismo en una experiencia educativa completa, vinculando la educación del cuerpo y la mente con la práctica de deportes. En las excursiones de la ILE (Liceras Ruiz, 2022),

> los alumnos hacen largas caminatas; toman baños de mar y de río; practican ascensiones; trazan croquis de terrenos con curvas de nivel; herborizan y recogen colecciones de minerales; visitan y estudian monumentos arquitectónicos y otras obras de arte (…); se ejercitan en el difícil arte de observar (…); se acostumbran a vivir en una relativa independencia; desarrollan su individualidad (Caso, 1881, p. 86).

Giner de los Ríos desarrolla un modelo de caminata educativa influido por Rousseau, Pestalozzi y Froebel. Integra la educación natural, la observación y el contacto con la naturaleza como medios para el desarrollo integral del alumno, combinando ejercicio, reflexión y disfrute estético en una experiencia formativa completa y humanista (Molero Pintado, 2000). En esencia, Giner entiende el caminar como una vía de inmersión directa y total con la naturaleza, se produce un acto de reconciliación entre la estética y la ética:

> Jamás podré olvidar una puesta de sol, que allá en el último otoño, vi con mis compañeros y alumnos de la Institución Libre desde cerca de las Guarramillas. (…) No recuerdo haber sentido, nunca una impresión de recogimiento más profunda, más grande, más solemne, más verdaderamente religiosa. Y entonces, sobrecogidos de emoción, pensábamos todos en la masa enorme de nuestra gente urbana, condenada por la miseria, la cortedad y el exclusivismo de nuestra detestable educación nacional (de los Ríos, 1915 [2022], p. 369).

La introspección que surge al caminar fortalece la conexión con el entorno y enriquece la vida personal, promoviendo una comprensión más profunda de la realidad. El contacto directo con la naturaleza favorece un desarrollo intelectual y moral equilibrado, según la visión institucionalista (Ortega, 1984).

Giner de los Ríos ahonda en el potencial creativo y formativo inherente al paisaje vivido-caminado.

> A poco, sin embargo, que se reflexione sobre los diversos elementos en que cabe descomponer el goce que sentimos al hallarnos en medio del campo, al aire libre, verdaderamente libre (que no lo es nunca el de las ciudades), se advierte que este goce no es sólo de la vista, sino que toman parte en él todos nuestros sentidos, La temperatura del ambiente, la presión del aura primaveral sobre el rostro, el olor de las plantas y flores, los ruidos del agua, las hojas y los pájaros, el sentimiento y conciencia de la agilidad de nuestros, músculos, el bienestar que equilibra las fuerzas todas de nuestro ser, y hasta el sabor de las frutas, por prosaico- que parecer pudiera, a la sensiblería de una estética, afectada y romántica... Todo, ya más, ya menos, contribuye a producir en nosotros ese estado y a preparar el segundo momento, el momento ideal de las representaciones libres, que extiende nuestro goce más allá del horizonte del sentido (de los Ríos, 1915/2022, p. 362).

El análisis y la reflexión sobre la experiencia estética vivida, suscitados durante la excursión, dirime el acto de caminar como una herramienta creativa excepcional en el campo de la pedagogía, puesto que enaltece el pensamiento crítico y creativo sobre su significado y la vivencia de emociones vinculadas.

VI. CONCLUSIONES

Tras el recorrido realizado a lo largo del presente articulo hemos podido comprobar el potencial creativo que presenta el acto de caminar, considerando clave el papel de las emociones. En este caso, nos hemos servido de las experiencias que artistas reconocidos han depositado en forma de artículos, además de su proyección en las propias producciones artísticas para ensalzar el valor que esta práctica, caminar, presenta en el campo de la pedagogía.

El caminar artístico, entendido como una práctica educativa, desempeña un papel crucial en la educación emocional, ya que permite una interacción profunda entre el individuo, su entorno y sus emociones. A través de la caminata, los participantes no solo exploran el mundo exterior, sino también su mundo interior, facilitando el autoconocimiento y la gestión emocional.

En un contexto formativo, el caminar artístico ofrece una experiencia sensorial directa que conecta al individuo con sus emociones, promoviendo la autorregulación y la conciencia emocional. Esta práctica ayuda a gestionar el estrés y las emociones complejas, favoreciendo un estado de calma y bienestar a través de la conexión entre el cuerpo, la mente y el entorno. La experiencia de caminar, al permitir la inmersión en el presente, facilita la liberación de tensiones y la reconexión con el equilibrio interno.

Desde un punto de vista didáctico, caminar despierta inspiraciones literarias, estéticas, científicas y artísticas, promoviendo el pensamiento crítico y el autoconocimiento. Al mismo tiempo, favorece la interacción social y el entendimiento mutuo entre quienes comparten el trayecto, creando un espacio de aprendizaje multidisciplinar que combina arte, naturaleza y reflexión emocional. Por tanto, la naturaleza y los paisajes se convierten en espacios educativos que, al ser explorados a través del caminar, enriquecen tanto el aprendizaje emocional como artístico, aportan una manera creativa y enriquecedora de aproximarse y experimentar el entorno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Argullol, R. (2006). *La atracción del abismo: un itinerario por el paisaje romántico* (2.ª ed.). Acantilado Bolsillo. (Trabajo original publicado en 1983)

Azorín [Márquez Ruiz, J.]. (1957). *Don Juan* (5.ª ed.). Espasa-Calpe. (Trabajo original publicado en 1897).

Azorín [Martínez Ruiz, J.]. (2004). *La ruta de Don Quijote*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (Trabajo original publicado en 1905)

Azorín [Martínez Ruiz, J.]. (2013). *La Voluntad.* Edhasa. (Trabajo original publicado en 1902).

Azorín [Márquez Ruiz, J.]. (2017). *El paisaje*. Biblioteca Nueva.

Baroja, P. (1918). *Las horas solitarias. Rafael Caro Raggio*. https://bit.ly/49UNxIC

Baroja, P. (1920). *Camino de perfección*. *Rafael Caro Raggio*. https://bit.ly/4a1IwOq (Trabajo original publicado en 1902).

Caso, J. (1881). Excursiones proyectadas para el verano de 1881. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, 5*, 104.

Giner de los Ríos, F. (2017). *El paisaje* (pp. 677-722). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1941).

Giner de los Ríos, F. (2022). *Paisaje*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra/paisaje-1197682/ (Trabajo original publicado en 1915)

Gilpin, W. (2010). Three essays: On picturesque beauty, on picturesque travel and on sketching landscape. En R. Blamire, *Tres ensayos: sobre la belleza pintoresca, viaje pintoresco y escenas de paisaje*. https://bit.ly/4pXOvsp (Trabajo original publicado en 1792)

Gómez Gutiérrez, J. L. (2016). Francisco Giner de los Ríos, la Institución Libre de Enseñanza, y su labor como 'descubridores' de la sierra del Guadarrama. Indivisa, *Boletín de Estudios e Investigación, 16*, 29-64. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77145288002

Gros, F. (2014). *Andar, una filosofía* (I. González Gallarza, Trad.). Penguin Random House Grupo Editorial.

Hazlitt, W. (2015). *Caminar*. Nórdica Libros. (Trabajo original publicado en 1820).

Hugo, V. (2020). *Viaje a los Pirineos y los Alpes*. Alhena Media. (Trabajo original publicado en 1890).

Lázaro Pulido, M., & Liu Zhao, Q. (2024). 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]. *Cauriensia, 19*, 189-206. https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.189

Le Breton, D. (2018). *Elogio del caminar*. Siruela. (Trabajo original publicado en 2015)

Marchán Fiz, S. (2012). *La estética en la cultura moderna*. Ed. Alianza. (Trabajo original publicado en 1987)

Molero Pintado, A. (2000). *La Institución Libre de Enseñanza: Un proyecto de reforma pedagógica.* Biblioteca Nueva.

Nerval, G. de. (1990). *Las hijas del fuego* (F. Gutiérrez, Ed.; S. Cantero, Trad.). Cátedra. (Trabajo original publicado en 1854).

Nerval, G. de. (2018). *Sylvie / Aurélia* (J. J. Q. Soubriet, Trad.). Waldtier. (Trabajo original publicado en 1855).

Ortega y Gasset, J. (2022). *Ensayos de crítica. En El Espectador I y II: El Espectador I* (pp. 84-158). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1916).

Ortega, N. (1984). Conocimiento geográfico y actitud viajera en la Institución Libre de Enseñanza. *Estudios Turísticos, 83*, 69-84. https://bit.ly/4pm2Q1I

Posada, A. G. (1981). *Breve historia del krausismo español.* Universidad de Oviedo.

Reyes, A. (1995). *Simpatías y diferencias* (Vol. IV, Obras completas de Alfonso Reyes). Fondo de Cultura Económica. https://core.ac.uk/download/pdf/71612724.pdf (Trabajo original publicado en 1956)

Rousseau, J. J. (1979). *Las confesiones.* Espasa-Calpe. (Trabajo original publicado en 1782)

Rousseau, J. J. (2016). *Las ensoñaciones de un paseante solitario* (M. Armiño, Trad.). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1782)

Schelle, G. (2013). *El arte de pasear*. Colección Vita Aesthetica, Díaz y Pons. (Trabajo original publicado en 1802)

Söetard, M. (1995). Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). En J. Houssaye (Ed.), *Quinze pedagogs. La seva influència, avui* (pp. 31-44). Edicions Proa SA y Universitat Oberta de Catalunya.

Unamuno, M. de. (2018). *Por tierras de Portugal y España: Excursión*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1911).

Unamuno, M. de. (2021). Ciudad y campo. En *Obras completas* (pp. 3485-3503). Wisehouse. (Trabajo original publicado en 1902).

Unamuno, M. de. (2021). El silencio de la cima. En M. A. Rivero Gómez (Ed.), *El viaje interior. Miguel de Unamuno: Antología de Miguel de Unamuno* (pp. 286-289). Biblioteca Nueva S.L. (Trabajo original publicado en 1911).

Unamuno, M. de. (1922). *Andanzas y visiones españolas*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra/andanzas-y-visiones-espanolas/

Unamuno, M. de. (2021). Emigraciones. En M. A. Rivero Gómez (Ed.), *El viaje interior. Miguel de Unamuno: Antología poética de Miguel de Unamuno* (pp. 286-289). Biblioteca Nueva S.L. (Trabajo original publicado en 1936).

Waller, A. R., & Glover, A. (Eds.). (2009). *The collected works of William Hazlitt: Fugitive writing*. J. M. Dent & Co. https://bit.ly/4oWQigx (Trabajo original publicado en 1904).

Francisco de Borja de Torres Delgado
Facultad de Educación
Universidad de Salamanca
Pº Canalejas, 169
37008 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-4101-2388

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1381-1404, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1381

LA ESCUCHA ACTIVA: PERSPECTIVAS TEÓRICAS Y ENFOQUES MULTIDISCIPLINARIOS

ACTIVE LISTENING: THEORETICAL PERSPECTIVES AND MULTIDISCIPLINARY APPROACHES

Mª ÁNGELES RUIZ VALEROS
Universidad Pontificia de Salamanca

RAQUEL MARÍA GUEVARA INGELMO
Universidad de Salamanca

Recibido: 27-9-2025 Aceptado: 30-11-2025

RESUMEN

Este trabajo examina el fenómeno de la escucha desde una perspectiva comunicativa y humanista, cuestionando el uso extendido del término "escucha activa" y recuperando la escucha como dimensión constitutiva de la relación humana. A través de un enfoque multidisciplinar –que integra aportes de la psicología, la pedagogía, la sociología y las artes– y sustentado en una revisión interpretativa de literatura reciente sobre escucha activa, se analiza su papel en la construcción de la identidad social, el desarrollo cognitivo y emocional y la calidad de los vínculos interpersonales. Asimismo, se exploran sus implicaciones en la salud mental, en la labor de acompañamiento y en prácticas sociales como el Teléfono de la Esperanza. Los resultados muestran que la escucha y el silencio poseen un valor formativo y relacional que trasciende lo técnico, configurándose como actitudes de presencia, reconocimiento y cuidado. El artículo propone revalorizar la escucha como competencia transversal y como forma ética de encuentro que sostiene la convivencia, el diálogo y la atención a la vulnerabilidad humana.

Palabras clave: Escucha activa; Comunicación interpersonal; Identidad social; Silencio comunicativo; Escucha no verbal; Arte y comunicación; Salud mental.

ABSTRACT

This article examines the phenomenon of listening from a communicative and humanistic perspective, questioning the widespread use of the term "active listening" and reclaiming listening as a constitutive dimension of human relationality. Through a multidisciplinary approach–integrating contributions from psychology, pedagogy, sociology, and the arts–and supported by a critical literature review on active listening, the study analyses its role in the construction of social identity, cognitive and emotional development, and the quality of interpersonal bonds. It also explores its implications for mental health, care practices, and social support initiatives such as the Telephone of Hope. The findings indicate that listening and silence hold formative and relational value that goes beyond technical skill, emerging as attitudes of presence, recognition, and care. Overall, the article argues for a renewed understanding of listening as a transversal competence and an ethical mode of encounter that sustains dialogue, coexistence, and attention to human vulnerability.

Keywords: Active listening; Interpersonal communication; Social identity; Communicative silence; Non-verbal listening; Art and communication; Mental health.

I. INTRODUCCIÓN

El concepto de escucha ha sido abordado desde diversas disciplinas, configurando una comprensión rica y multidimensional del fenómeno. Desde la psicología humanista, Carl Rogers (1957) propuso la escucha activa como base de la relación terapéutica, caracterizada por la empatía, la aceptación incondicional y la autenticidad. Su discípulo Thomas Gordon (1975) desarrolló programas educativos en los que la escucha se convierte en una herramienta clave para la resolución de conflictos y la mejora de las relaciones interpersonales.

Desde la comunicación interpersonal, autores como Hargie (2011) o Burleson (2010) han profundizado en las habilidades vinculadas a la escucha, subrayando su importancia en interacciones saludables y significativas. En el ámbito educativo, se ha destacado la necesidad de integrar su enseñanza dentro de la competencia comunicativa, tradicionalmente centrada en la expresión oral. En salud mental, la escucha activa se reconoce como elemento esencial del acompañamiento emocional, como demuestra su aplicación en servicios como el Teléfono de la Esperanza.

También desde el arte y la estética, la escucha se presenta como un canal alternativo de percepción y conexión emocional, especialmente en lenguajes no

verbales, como ilustra el caso Judith Scott. En una sociedad marcada por la aceleración, la hiperconectividad y la sobreexposición a estímulos, escuchar con atención plena se ha convertido en una habilidad escasa y, a la vez, profundamente necesaria.

Aunque la escucha está ampliamente referenciada en la literatura, su análisis suele quedar subordinado a la expresión oral, la persuasión o la argumentación, relegándola a un segundo plano. Esta asimetría revela la falta de reflexión sobre la escucha como fenómeno complejo, activo y transformador. El término escucha activa –acuñado por Rogers y Farson (1987/1957)– ha contribuido a subrayar su carácter implicado, pero también ha generado debates semánticos sobre su posible redundancia. Si escuchar implica necesariamente intención, atención e interpretación, la expresión escucha pasiva resulta incoherente y remite más bien al mero acto de oír.

La problemática central de este trabajo reside en esta infravaloración teórica y práctica. A pesar de su relevancia en la construcción de vínculos saludables, en el desarrollo de la identidad y en el bienestar emocional, la escucha sigue recibiendo una atención formativa limitada. Este estudio propone analizarla como competencia comunicativa esencial desde un enfoque multidimensional que abarca sus implicaciones cognitivas, emocionales, sociales, artísticas y terapéuticas.

Se exploran, por tanto, sus vínculos con la construcción de la identidad social, su valor en el desarrollo cognitivo y emocional, su papel en las relaciones de ayuda y su expresión en lenguajes no verbales y artísticos, así como su potencial como herramienta de inclusión y prevención del sufrimiento psíquico. Los objetivos específicos incluyen:

a) Examinar las diferencias entre oír, escuchar y escuchar activamente
b) Explorar la relación entre escucha e identidad social
c) Identificar su papel en salud mental y en contextos de ayuda
d)Analizar manifestaciones artísticas como formas no verbales de escucha
e) Visibilizar buenas prácticas como el Teléfono de la Esperanza.

II. METODOLOGÍA

Este artículo adopta un enfoque cualitativo de tipo teórico-analítico, fundamentado en la revisión interpretativa de literatura especializada y en el análisis de estudios de caso representativos. El objetivo es examinar la escucha como fenómeno complejo y multidimensional mediante la integración de aportaciones

procedentes de la psicología, la sociología, la pedagogía, el arte y la comunicación.

La selección de contenidos responde a criterios de relevancia conceptual y actualidad académica, así como a su aplicabilidad en contextos sociales, educativos, clínicos y artísticos. Para enriquecer la comprensión del fenómeno, se incorporan ejemplos documentados –como el Teléfono de la Esperanza o el caso Judith Scott– que ilustran cómo la escucha puede operar como herramienta de transformación personal y comunitaria.

El proceso de construcción teórica se articula en torno a cuatro ejes: la distinción conceptual entre oír y escuchar, la escucha como configuradora de identidad social, su dimensión terapéutica y su expresión a través de lenguajes artísticos. Esta estrategia permite articular una visión transversal que sitúa la escucha más allá de la comunicación técnica, como una práctica relacional y culturalmente situada.

1. REVISIÓN INTERPRETATIVA DE LA LITERATURA (2014-2025)

Como complemento al enfoque teórico-analítico, se llevó a cabo una revisión interpretativa de la literatura con el fin de situar la reflexión conceptual en diálogo con las evidencias empíricas disponibles sobre escucha activa en la última década. Aunque la búsqueda se centró en publicaciones entre 2014 y 2025, se incorporaron también estudios previos de carácter seminal cuya relevancia los convierte en referencias obligadas.

La búsqueda se efectuó en Scopus y Web of Science utilizando combinaciones de términos como *active listening*, *escucha activa*, *empathic listening*, *listening skills* y *perceived listening*, junto con descriptores contextuales como *health care*, *education*, *sales*, *training* o *communication*. Los criterios de inclusión fueron:

a) Estudios revisados por pares
b) Presencia de datos empíricos o validaciones instrumentales
c) Referencia explícita a la escucha activa, empática o percibida
d) Relación con interacciones interpersonales en contextos clínicos, educativos, organizacionales o de ayuda.

Se excluyeron trabajos puramente teóricos o centrados exclusivamente en la percepción auditiva sin dimensión relacional.

El análisis de la literatura revisada permitió organizar los estudios identificados en seis dimensiones analíticas, que reflejan los principales ámbitos en los que la escucha activa ha sido estudiada: Dimensión *neurocognitiva*, *interpersonal y comunicativa*, *escucha en conversaciones de apoyo*, *escucha en interacciones iniciales*, *clínica y de cuidados*, y *organizacional y comercial*. Además, fueron detectadas dos dimensiones transversales recurrentes en la literatura reciente: la *psicosocial/comunitaria* y *la artístico-expresiva*. Éstas emergen de forma recurrente en la literatura contemporánea y amplían la interpretación del fenómeno de la escucha, por lo que se incluyen como dimensiones transversales que dialogan con las seis en las que se organizaron los estudios identificados en el análisis de la literatura realizado.

Dimensión neurocognitiva: Klimecki et al. (2013) evidencian mediante resonancia magnética funcional, que el entrenamiento en compasión y la atención receptiva asociada, modula regiones implicadas en regulación emocional y recompensa. De forma complementaria, Zaki y Ochsner (2012) sintetizan evidencias sobre los sistemas neurobiológicos que sostienen la empatía y la sintonización emocional entre individuos.

Dimensión interpersonal y comunicativa: Weger et al. (2014) muestran que conductas como el parafraseo o las señales de atención incrementan la satisfacción comunicativa y la comprensión percibida.

Dimensión de apoyo / conversaciones de apoyo: Bodie et al. (2015) evidencian que las conductas de escucha –como la sensibilidad percibida, la respuesta empática o la atención sostenida– mejoran el estado emocional del hablante y fortalecen la percepción de ser comprendido, aspectos fundamentales en interacciones de ayuda informal.

Dimensión de interacciones iniciales: Weger Jr. et al. (2014) demuestran que la escucha activa desempeña un papel determinante en la impresión interpersonal inicial, aumentando la claridad del mensaje, la percepción de interés genuino y la calidad de la relación emergente durante los primeros intercambios.

Dimensión clínica y de cuidados: La escucha constituye un núcleo de la relación terapéutica. Beach e Inui (2006) destacan la importancia de la comunicación centrada en la relación; Mercer y Reynolds (2002) relacionan la empatía clínica con mejores resultados diagnósticos y Yedidia et al. (2003) muestran que la formación específica en habilidades de escucha mejora el desempeño clínico observable.

Dimensión organizacional y comercial: Mount y Mattila (2002) muestran que la escucha activa influye directamente en la satisfacción del cliente; Drollinger et al. (2006) validan la Active Empathic Listening Scale (AELS); e Itani et al. (2019) evidencian que la escucha del vendedor predice confianza, compromiso y resultados comerciales.

Dimensión psicosocial y comunitaria: Diversos estudios recientes subrayan que la escucha favorece la cohesión social, la resiliencia colectiva y la sensación de pertenencia. Investigaciones como las de Itani et al. (2019) y Müller et al. (2024) muestran que la calidad de la escucha influye en la confianza interpersonal, el clima social y la emergencia de comportamientos prosociales, factores clave en contextos comunitarios y redes de apoyo.

Dimensión artístico-expresiva: La evidencia también reconoce el papel del arte como forma alternativa de escucha y conexión emocional. Piechowski-Józwiak (2017) destaca su capacidad para generar resonancia afectiva, mientras que Perkins et al. (2022) y Petrocchi et al. (2025) muestran que la participación en actividades artísticas funciona como un vehículo de expresión no verbal que facilita la sintonización emocional y la comunicación simbólica, especialmente en personas con limitaciones comunicativas o en situaciones de aislamiento.

La revisión realizada confirma que la escucha activa opera como una competencia compleja, entrenable y multidimensional, con respaldo empírico en múltiples niveles y ampliada conceptualmente por las dimensiones psicosocial y artístico-expresiva. Para facilitar la visualización de estos hallazgos, la Tabla 1 sintetiza las dimensiones identificadas y los principales aportes empíricos asociados a cada una.

Tabla 1. *Dimensiones de la escucha y niveles de análisis identificados en el mapeo sistemático (2014-2025)*

Dimensión de la escucha	**Foco principal**	**Autores representativos**	**Efectos/hallazgos**
Neurocognitiva	Procesos neuronales implicados en empatía, regulación emocional y sintonía con el otro.	Klimecki et al. (2013); Zaki y Ochsner (2012)	Entrenamiento en compasión/empatía modifica patrones de activación cerebral; la "escucha empática" se asocia a redes de regulación emocional y resonancia afectiva.

Interpersonal-comunicativa	Conductas observables de escucha en interacciones cara a cara (parafraseo, señales de atención, preguntas de clarificación).	Weger et al. (2014); Bodie et al. (2015)	La escucha activa aumenta satisfacción con la conversación, comprensión percibida, apoyo sentido y mejora del estado emocional del hablante.
Clínica y de cuidados	Escucha como núcleo de la relación terapéutica y de la atención centrada en la persona.	Beach e Inui (2006); Mercer y Reynolds (2002); Yedidia et al. (2003)	Mayor confianza, satisfacción del paciente, adherencia al tratamiento y mejor desempeño comunicativo del profesional tras la formación en escucha.
Organizacional-comercial	Escucha en contextos de servicio, ventas y liderazgo.	Mount y Mattila (2002); Drollinger et al. (2006); Itani et al. (2019)	La escucha del profesional predice satisfacción del cliente, confianza, compromiso relacional y resultados comerciales; la AEL permite medir la escucha empática activa.
Psicosocial-comunitaria	Escucha como recurso de apoyo emocional y prevención del sufrimiento psíquico en dispositivos comunitarios.	Mishara y Daigle (2000); Hawkley y Cacioppo (2010); Heinrich y Gullone (2006); estudios sobre T.E. y voluntariado	La escucha anónima y accesible contribuye a amortiguar soledad no deseada, desesperanza y riesgo suicida; el entrenamiento en escucha se integra en modelos de voluntariado y apoyo social.
Artístico-expresiva	Escucha no verbal mediada por lenguajes artísticos y silencios expresivos.	Piechowski-Józwiak (2017); Zaidel (2020); Ho et al. (2020); Petrocchi et al. (2025); ejemplos de Quintero, Theroux, Herzog, Judith Scott	El arte y el silencio amplían los canales de comunicación, favorecen conexión social, expresión emocional y participación simbólica de personas con diversidad funcional.

III. RESULTADOS

1. LA COMUNICACIÓN Y LA IDENTIDAD SOCIAL: UNA RELACIÓN BIDIRECCIONAL

El término identidad presenta una amplia polisemia que refleja su relevancia cultural. La Real Academia Española (RAE, 2023) la define como el conjunto de rasgos propios de un individuo o colectividad que permiten distinguirlo de los demás.

Para que una persona se sienta parte de la sociedad, debe desarrollar una identidad social, que la vincule con un grupo cuyo marco compartido influye tanto en la pertenencia como en la autoestima y el comportamiento interpersonal (Turner, 1999). Esta identidad social se configura mediante interacciones interpersonales que contribuyen a formar la imagen que el individuo tiene de sí mismo y del entorno, en diálogo con su identidad personal (Scandroglio et al., 2008). Como señalan Peris y Agut (2007), la identidad socialmente construida integra una dimensión individual –lo que nos hace únicos– y otra social –lo que compartimos con otros–. Tajfel (1981) define la identidad social como aquella parte del autoconcepto derivada del conocimiento de la pertenencia a un grupo junto con los valores y emociones asociados a dicha pertenencia.

La competencia comunicativa constituye un elemento clave en este proceso, pues permite expresar hacia el entorno la identidad que se elabora internamente. Como apunta Gergen (1996), las personas se presentan de diferentes maneras según el contexto relacional, y no poseen un "yo verdadero" fijo, sino un potencial para comunicarlo y representarlo. En este marco, escuchar y hablar adquieren un peso equivalente: ambas habilidades se ejercen de forma interdependiente y son necesarias para generar sentido en la interacción.

A lo largo de la historia, sin embargo, la oratoria ha recibido mayor atención que la escucha. Aunque la tradición retórica occidental se remonta al siglo V a.C., y filósofos como Sócrates, Platón o Aristóteles reconocieron el valor de la escucha para el aprendizaje, esta rara vez obtuvo el mismo estatus que el arte de hablar (Rey, 2012). Algunos pensadores presocráticos llegaron a considerar la escucha como vía privilegiada para la comprensión de la naturaleza y de uno mismo, otorgándole un papel central en la búsqueda del conocimiento (Palomino, 2025). En este sentido, la escucha también contribuye a identificar aquello que nos diferencia y nos vincula, participando así en la construcción de la identidad social.

La relación entre escucha y oratoria puede entenderse como dos caras de una misma moneda: quien escucha con profundidad comprende mejor, y quien

comprende sabe cuándo y cómo hablar. No obstante, el énfasis histórico en la retórica –frecuentemente celebrada o criticada por filósofos como Platón, que en el *Gorgias* la describe como un "remedo" de la actividad jurídica y un ejercicio de seducción carente de conocimiento (Platón, 1987)– relegó la escucha a un segundo plano.

Aun así, en la construcción de la identidad social resulta imprescindible el dominio equilibrado de todas las habilidades implicadas en la competencia comunicativa. La escucha, junto con la expresión oral, constituye un pilar fundamental para el desarrollo interpersonal, el reconocimiento mutuo y la participación activa en la vida social.

2. Escucha activa en el desarrollo cognitivo y emocional

2.1. Escuchar para comprender: relevancia comunicativa

Actualmente se observa una paradoja: a pesar de que la escucha es una habilidad fundamental, históricamente ha recibido menos atención que otras destrezas comunicativas, como la expresión oral. Esto se refleja en la limitada oferta formativa orientada a aprender a escuchar, en contraste con la abundancia de programas centrados en hablar o argumentar. Sin embargo, en el contexto social actual, caracterizado por la necesidad de vínculos sólidos y apoyo mutuo, la escucha efectiva adquiere un valor creciente como componente de la competencia comunicativa y como herramienta para mejorar la calidad de vida propia y ajena. La literatura vincula la escucha activa con el bienestar emocional y con la mejora de las relaciones interpersonales (Robertson, 2005).

Como afirma Ribeiro (1994), el control conversacional no depende de la cantidad de discurso emitido, sino de la calidad de la escucha ejercida: "quien controla una conversación no es quien más habla, sino quien mejor escucha". Esta perspectiva sitúa la escucha en un lugar central dentro de las habilidades comunicativas, alineándose con la tradición dialógica que, desde Platón y Aristóteles, subraya el valor del diálogo como intercambio orientado a la comprensión mutua (León Osorio-Herrera y Flórez, 2023).

En consecuencia, la escucha activa va ocupando progresivamente el lugar que merece como habilidad indispensable para promover interacciones saludables y contribuir al bienestar colectivo. Comprender la escucha como acto comunicativo permite profundizar en los procesos internos que la sostienen, lo que conduce a su dimensión cognitiva.

2.2. Dimensión cognitiva del acto de escuchar

La escucha efectiva implica procesos cognitivos complejos y está estrechamente vinculada al desarrollo de competencias como la empatía, componente esencial de la inteligencia emocional. Gracias a estos procesos, la persona puede interpretar y comprender estímulos de diversa naturaleza, integrándose en su marco de referencia.

Los términos oír y escuchar no son equivalentes: mientras oír remite al funcionamiento fisiológico del sistema auditivo, escuchar implica atención, interpretación y elaboración cognitiva. Ambos procesos están relacionados, pero no son sinónimos. La audición aparece ya en etapas prenatales y constituye la base sobre la que se desarrollará posteriormente la capacidad de escucha, siempre que no exista patología que lo impida.

El oído es el primer sentido en formarse. Desde etapas muy tempranas el feto percibe vibraciones externas a través del cuerpo materno (Reyes et al., 2006) y reconoce la voz de la madre, cuyas cualidades prosódicas facilitan posteriormente la discriminación sonora (Maldonado-Durán et al., 2008). Tras el nacimiento, estas experiencias tempranas contribuyen al desarrollo de la percepción auditiva y a la capacidad del bebé para reaccionar ante estímulos, incluso antes de comprenderlos plenamente (Rodríguez et al., 2012; Ángel-Alvarado, 2017).

Este desarrollo progresivo permite que, con el tiempo, la escucha se convierta en un proceso activo que integra la percepción auditiva, la atención y la interpretación significativa del mensaje, base indispensable para la interacción comunicativa.

2.3. Oír y escuchar: una distinción necesaria

Tanto oír como escuchar adquieren sentido dentro de un proceso comunicativo, por lo que conviene precisar qué entendemos por comunicación. Pease (2010) la define como el proceso mediante el cual las personas asignan significados a los hechos y, especialmente, al comportamiento ajeno. Suares (2003) amplía esta mirada al señalar que la interacción se produce mediante componentes digitales y analógicos dentro de un contexto concreto. Mercado (2023) la concibe como un proceso bidireccional en el que las personas intercambian mensajes hasta alcanzar una comprensión compartida. De estas tres definiciones, solo la de Pease reconoce explícitamente la posibilidad de códigos no verbales,

recordándonos que la comunicación puede expresarse más allá del lenguaje hablado: una caricia, por ejemplo, constituye también un acto comunicativo cuyo significado se comprende gracias al contexto.

Para integrar lingüísticamente la expresión escucha activa, es posible plantear un nivel intermedio entre oír y escuchar: la escucha simple, que consiste en recibir y comprender un mensaje gracias al conocimiento del código empleado. La escucha activa añadiría, entonces, un plus de implicación cognitiva y emocional durante la decodificación del mensaje. En esta línea, Fernández Cortés (2025) la define como la capacidad de interpretar e integrar las señales verbales y no verbales del interlocutor dentro de un contexto situacional específico, incorporando además el concepto de escucha generosa, basada en ofrecer espacio y valor al otro sin juicio. Jäckel et al. (2024) coinciden al describirla como un conjunto de actos observables –parafraseo, preguntas de confirmación, señales verbales y no verbales– sostenidos por una actitud empática y no evaluativa.

La comunicación humana combina inevitablemente palabras y lenguaje corporal. El mensaje se interpreta a través de señales no verbales –gestos, posturas, miradas– cuyo peso puede ser determinante según algunos autores (Mehrabian, 1972; López Viera, 2015), aunque estas proporciones varían según el contexto y el perfil del receptor. También existen diferencias en el procesamiento cerebral: las mujeres tienden a activar ambos hemisferios en tareas auditivas, mientras que los hombres emplean preferentemente el hemisferio izquierdo (Phillips et al., 2001; Minh, 2022). Estas variaciones no implican superioridad, sino estilos cognitivos distintos que influyen en la interpretación del mensaje.

La escucha activa requiere dos elementos fundamentales: la disposición psicológica y las expresiones de refuerzo (Peñafiel y Serrano, 2010; Martínez, 2010). La disposición implica querer escuchar, observar al interlocutor y atender a sus señales verbales y no verbales desde la empatía. Las expresiones de refuerzo –contacto visual, asentimientos, breves verbalizaciones como sí, entiendo o claro– permiten mostrar interés y sostener el flujo conversacional (Marcuello, 2006). El parafraseo, por su parte, contribuye a verificar la comprensión mutua mediante preguntas como ¿Es correcto? o ¿Estoy en lo cierto?, gracias a estas estrategias, el emisor recibe *feedback* sobre el impacto de su discurso, lo que facilita ajustar su mensaje, ampliar o matizar ideas y orientar la conversación.

2.4. La escucha como herramienta terapéutica en salud mental

En el ámbito sanitario, el desarrollo de habilidades comunicativas constituye una competencia esencial del profesional. Como señala Mercado (2023), una comunicación eficaz mejora la relación entre paciente y personal de salud, favorece la aceptación y adherencia a los tratamientos y contribuye a la satisfacción de ambas partes, al tiempo que genera un clima de trabajo más positivo para el profesional (p. 15).

Las perspectivas revisadas en este trabajo coinciden en subrayar el carácter profundamente social del ser humano y la necesidad de vínculos saludables para su bienestar. En un contexto marcado por la despersonalización, la soledad y la prisa, la escucha emerge como una herramienta poderosa para acompañar a quienes atraviesan sufrimiento psicológico. Escuchar implica reconocer al otro y sostener su presencia, lo que puede funcionar como un primer apoyo emocional en situaciones de vulnerabilidad.

Mantener el contacto con la realidad es un requisito para la salud mental, y la capacidad comunicativa facilita esa conexión con el entorno humano, artístico u objetual. La comunicación efectiva se ha asociado con un funcionamiento psicosocial positivo y con mayor resiliencia ante trastornos mentales (Hargie, 2011). Desarrollar competencias comunicativas favorece, por tanto, interacciones más sanas y la creación de relaciones significativas.

La construcción de espacios que propicien actos comunicativos entre personas diversas requiere políticas públicas que fomenten la vida comunitaria. Una oferta cultural plural y accesible puede generar oportunidades de encuentro que contrarresten la soledad no deseada. Idealmente, los entornos urbanos y rurales deberían facilitar vínculos y redes de apoyo, de modo que la única soledad posible sea la elegida, y no la impuesta por falta de oportunidades de convivencia.

3. ARTE Y ESCUCHA: FORMAS NO VERBALES DE CONEXIÓN

Esta dimensión coincide con lo señalado en la revisión de la literatura sobre escucha activa, donde el arte aparece como un canal alternativo de escucha y sintonización emocional, especialmente relevante en contextos de vulnerabilidad comunicativa.

3.1. El lenguaje artístico como vía comunicativa universal

El arte tiene un poder singular para favorecer el encuentro entre personas, derribar barreras y promover la inclusión. Puede funcionar como "medio universal de comunicación que trasciende el tiempo, las diferencias culturales, étnicas y sociales" (Piechowski-Józwiak, 2017, p. 1). La participación en experiencias artísticas compartidas se asocia con sentimientos de comunidad, pertenencia y conexión social. A partir de datos de encuesta en población adulta, Perkins et al. (2022) muestran que la participación regular en las artes se vincula con mayores niveles de conexión social y percepción de apoyo.

El arte puede entenderse, así, como una oportunidad para expresar ideas, emociones y experiencias que no siempre hallan cauce en el lenguaje verbal, generando un sentido de pertenencia y comprensión mutua. Puede concebirse también como un sistema comunicativo autónomo que posibilita una forma de comunión simbólica entre creador y receptor; en términos de Toury (2021), la comunicación artística se apoya más en la recepción de un código que en la transmisión directa de información, y se desarrolla como relación dinámica entre texto y metatexto.

En la interacción con la obra artística se pone en juego un idioma universal accesible a quien esté dispuesto a "escuchar" sus estímulos. El canal que conecta obra y público es la sensibilidad, a veces como registro compartido entre artista y espectador y, en otras, como vía alternativa de encuentro cuando la presencia física no es posible. Durante la pandemia de Covid-19, por ejemplo, el arte funcionó como comunicación adaptativa y como alternativa a la expresión verbal para muchas personas (Petrocchi et al., 2025).

En conjunto, los lenguajes artísticos se configuran como una vía de conexión de gran alcance, genuinamente humana y flexible, adaptable a situaciones comunicativas muy diversas. Como señala Zaidel (2020), las expresiones artísticas transmiten ideas, emociones y normas y se apoyan en bases cognitivas simbólicas y abstractas similares a las del lenguaje, pero sin depender de áreas cerebrales tan localizadas, lo que las convierte en un sistema particularmente versátil para comunicar experiencias, pensamientos y emociones.

3.2. El silencio como recurso expresivo en periodismo

En ocasiones, el silencio ocupa el centro del proceso comunicativo artístico. Enmarcado en el silencio, el mensaje de una obra puede adquirir una intensidad

capaz de afectar profundamente al estado anímico del receptor. Algo similar sucede en ciertos actos comunicativos verbales, como la entrevista periodística, donde el uso deliberado de pausas y silencios puede convertirse en auténtico recurso expresivo.

Un ejemplo paradigmático en el contexto español es Jesús Quintero, cuya forma de entrevistar se caracterizaba por largos silencios que reforzaban o cuestionaban las palabras del interlocutor y que muchos consideran señas de identidad de uno de los mejores entrevistadores de las últimas décadas (Otero, 2022). En una entrevista retrospectiva, Quintero explicaba que el silencio no responde a una técnica rígida, sino a una actitud de honestidad y escucha: cuando el entrevistado dice algo trivial, el silencio lo evidencia; cuando dice algo valioso, el silencio también lo subraya (Ramírez, 2020).

Otros periodistas han explorado el potencial del silencio como herramienta de escucha activa. En el ámbito nacional pueden mencionarse Jordi Évole, cuyo programa Salvados combina preguntas directas con pausas que dejan espacio a la reflexión del entrevistado (Évole y Lara, 2008-2015), o Iñaki Gabilondo, cuyo estilo de entrevista concede tiempo a la elaboración pausada de respuestas (Gabilondo, 2015-2019). En el plano internacional destacan Louis Theroux –con sus documentales para la BBC centrados en comunidades extremas– y Werner Herzog, cuyos silencios favorecen momentos de introspección en algunos de sus filmes.

El silencio funciona en periodismo porque genera una tensión productiva: la incomodidad de la pausa lleva a menudo al entrevistado a expresar información no planificada, a matizar su discurso o a profundizar en aspectos emocionales que de otro modo quedarían velados. De este modo, el uso estratégico del silencio se convierte en una forma de escucha empática que dignifica el testimonio y capta la atención de la audiencia. Como sintetizan Müller et al. (2024), en muchos casos lo que no se dice puede ser tan revelador como lo que se dice, y el silencio abre una oportunidad para que el entrevistador realmente empiece a escuchar.

3.3. Judith Scott: el arte como vía alternativa de comunicación

La naturaleza del arte sitúa con frecuencia sus lenguajes en el centro de la búsqueda de sistemas alternativos de comunicación para personas con discapacidad. Los gestos corporales, los sonidos y las imágenes se revelan como medios no verbales eficaces para expresar y compartir experiencias cuando el lenguaje oral resulta limitado (Ho et al., 2020).

Un ejemplo paradigmático es la historia de Judith Scott, narrada en el documental Qué tienes debajo del sombrero (Barrera y Peñafiel, 2006). Scott, escultora estadounidense, sordomuda y con síndrome de Down, pasó 36 años en una institución psiquiátrica hasta que su hermana gemela la acogió en su casa, ofreciéndole un entorno afectivo de seguridad y confianza. A partir de entonces comenzó a acudir con regularidad a Creative Growth, galería de arte fundada en 1974 en Oakland, California, que promueve la inclusión de artistas con discapacidad en el arte contemporáneo (Creative Growth, s. f.). En ese contexto, Judith descubrió y desarrolló su talento como escultora, logrando establecer una forma de comunicación simbólica con su entorno y alcanzando reconocimiento internacional en la madurez de su vida. Su trayectoria ilustra cómo el arte puede convertirse en un canal privilegiado de escucha y expresión para quienes han sido históricamente silenciados.

3.4. Escucha terapéutica y teléfono de la esperanza

La revisión realizada apoya la comprensión de la escucha como una competencia entrenable, lo que permite conectar estos hallazgos con iniciativas prácticas como el Teléfono de la Esperanza.

Relación del teléfono de la esperanza con modelos de escucha activa

La escucha activa demanda la concentración de las facultades mentales y físicas, es escuchar y entender la comunicación desde el punto de vista del que habla. Como habilidad de comunicación, ha de permitirnos comprender lo que se está expresando, pero sobre todo confirmar que el receptor entiende lo que el emisor dice (Martínez, 2010). Es precisamente el desarrollo y especialización de la habilidad de la escucha activa, uno de los objetivos que se plantean quienes están al mando de la planificación de la formación del voluntario que desea ayudar, a través del teléfono, a personas que lo necesitan. Esta orientación coincide plenamente con la evidencia recogida en la revisión de la literatura realizada en este trabajo, que destaca la importancia de la escucha empática, la sensibilidad percibida y la presencia emocional en situaciones de ayuda.

No es tan habitual encontrar personas que dominen el acto de la escucha activa (Hernández-Calderón y Lesmes-Silva, 2018), aunque a algunas les resulta más fácil debido a su temperamento calmado y paciente que las predispone a adoptar la actitud proactiva que requiere la escucha activa. Llama la atención que, aún siendo una de las características más representativas del ser humano su

sociabilidad, no se encuentren tan fácilmente personas que sepan escuchar. La buena noticia es que la habilidad de escucha se puede aprender, desarrollar y mejorar; es, por tanto, educable y su calidad y efectividad depende del esfuerzo que la persona haga por mejorarla. Las habilidades comunicativas, incluida la escucha, pueden desarrollarse mediante formación estructurada (Doyle, 2020).

Independientemente del nivel de habilidad que uno presente comunicando, siempre hay margen de mejora y la mayor parte de las personas agradece tener la oportunidad de mejorar: "Y si bien para algunos las habilidades de comunicación pueden considerarse o ser habilidades innatas, desde un punto pedagógico al considerarse como una habilidad, esta también puede ser enseñada y desarrollada tras la aplicación de estrategias" (Mercado, 2023, p. 15).

Codina (2004), plantea, entre otros, los siguientes beneficios de saber escuchar:

- Eleva la autoestima del que habla, pues siente que lo que dice es importante para el que lo escucha. Ello favorece una interrelación fluida y respetuosa.
- Al que escucha le permite identificar los intereses y sentimientos del que habla, favoreciendo así, la efectividad en la comunicación con su interlocutor.
- Se reducen las posibilidades de conflictos debidos a malas interpretaciones, lo que ayuda a generar un clima positivo y a mantener relaciones armónicas.

Goleman (1999) identificó el arte de saber escuchar entre las principales habilidades de las personas con altos niveles de inteligencia emocional. La consideró como la primera de las aptitudes que determinan el manejo de las relaciones.

El acto de la escucha activa no es tarea fácil, se trata de un proceso complejo. No consiste en permanecer callado mientras la otra persona habla y responder mientras calla, como aparentemente pueda parecer. La escucha activa no implica solo oír las palabras de otro, sino también conectar con sus emociones y experiencias. Ello requiere un alto grado de inteligencia emocional y vocación de entrega a los demás. Se plantea la idea de que esas son, entre otras, las principales facultades que poseen los voluntarios del Teléfono de la Esperanza.

Función social actual y metodología formativa del teléfono de la esperanza

La invención del teléfono supuso un antes y un después en el alcance de la comunicación humana, al reducir drásticamente la distancia física entre las personas. No extraña, por tanto, que muchos proyectos de ayuda emocional hayan encontrado en este medio un canal idóneo para ofrecer apoyo a quienes atraviesan

situaciones de crisis (Mishara y Daigle, 2000). Desde finales del siglo XIX aparecen iniciativas de prevención del suicidio por vía telefónica, como la propuesta del pastor Harry Warren en Nueva York en 1896, y a lo largo del siglo XX se van consolidando servicios de ayuda y líneas de emergencia en distintos países, hasta la creación en 1967 de la International Federation of Telephone Emergency Services (IFOTES) (TelefonSeelsorge, s. f.; Kerkhof y Arensman, 2001).

En España, el Teléfono de la Esperanza (T.E.) inicia su actividad en Sevilla en 1971, impulsado por Serafín Madrid (Madrid, 1973). Desde el trabajo previo en la ciudad de San Juan de Dios –un dispositivo de atención integral a personas con disfunción física, psíquica y sensorial– se detectó la necesidad de un recurso rápido y accesible que ofreciera "primeros auxilios verbales" a la población en crisis emocional, disponible en cualquier momento y desde cualquier lugar.

El T.E. se configura hoy como respuesta a una problemática social persistente: la soledad no deseada, reconocida como factor de riesgo psicosocial. La evidencia muestra que la soledad prolongada se asocia con síntomas depresivos, deterioro cognitivo y aumento de la mortalidad (Hawkley y Cacioppo, 2010), así como con malestar emocional en diferentes etapas del ciclo vital (Heinrich y Gullone, 2006). Cuando las redes de apoyo informales no resultan accesibles o suficientes –por falta de tiempo, desgaste de los vínculos o ausencia de confianza– la búsqueda de ayuda profesional se ve a menudo dificultada por tiempos de espera y recursos limitados (Mushtaq et al., 2014). En ese contexto, la posibilidad de llamar a una línea anónima, gratuita e inmediata se convierte en una alternativa especialmente valiosa.

Durante 2024, el T.E. registró 173.264 peticiones de ayuda (RTVE, 2025). Detrás de cada llamada hay un voluntario que ofrece, de forma altruista, su tiempo y su capacidad de escucha activa para acompañar a personas que atraviesan soledad, desesperanza o riesgo suicida. Escuchar de forma efectiva implica, como señalan Codina (2004) y Goleman (1999), un auténtico arte en el que confluyen entrega, empatía y profundo respeto por el otro. Los voluntarios del T.E., mediante la práctica sostenida de la escucha y el desarrollo de su inteligencia emocional, se convierten en figuras clave de apoyo en situaciones vitales de alta vulnerabilidad.

Para sostener esta tarea, el T.E. cuenta con un programa de formación y acompañamiento continuo. El Plan de Voluntariado 2019-2024 (Teléfono de la Esperanza, 2019) destaca la importancia del autoconocimiento, la gestión emocional y las competencias comunicativas como pilares del rol voluntario. De forma complementaria, el Modelo de Voluntariado en Salud Mental 2018-2022 de Feafes

Extremadura identifica entre las competencias básicas del voluntariado la responsabilidad, la empatía, la confidencialidad, el respeto y la capacidad de adaptación, junto con habilidades comunicativas específicas (Valero y Lozano, 2018). Estas características encajan plenamente con las exigencias de la intervención telefónica, basada en la creación de un vínculo horizontal y respetuoso.

Además, la Asociación Internacional del T.E., ofrece cursos y talleres dirigidos tanto a futuros voluntarios como a cualquier persona interesada en mejorar su bienestar emocional. Estos programas abordan contenidos como inteligencia emocional, escucha activa, autocompasión, mindfulness, autoestima o sentido vital (Teléfono de la Esperanza, 2019; Goleman, 2021), contribuyendo a difundir una cultura de la escucha más allá de la propia organización.

IV. DISCUSIÓN

El análisis realizado sitúa la escucha como un fenómeno comunicativo complejo, una competencia multifacética que atraviesa dimensiones cognitivas, afectivas, sociales, artísticas y terapéuticas y que resulta esencial para el desarrollo humano integral. Frente a la tradicional preeminencia concedida a la oratoria y a la expresión verbal en los estudios comunicativos (Rey, 2012), los hallazgos de este trabajo refuerzan lo señalado por autores como Hargie (2011) y Robertson (2005): la escucha activa es una competencia indispensable para sostener interacciones saludables y promover el bienestar psicosocial. El artículo amplía esta perspectiva al vincular la escucha con la construcción de la identidad social (Tajfel, 1981; Turner, 1999) y con su potencial inclusivo a través del arte y de iniciativas de ayuda como el Teléfono de la Esperanza.

En relación con los objetivos planteados, se ha profundizado en la distinción conceptual y funcional entre oír, escuchar y escuchar activamente, aportando una mirada interpretativa sobre la aparente redundancia semántica de escucha activa y reivindicando la escucha como acto activo por definición. Asimismo, se ha mostrado cómo la escucha contribuye a la configuración de la identidad social y al fortalecimiento de los vínculos interpersonales, actuando como mecanismo de inclusión y prevención del sufrimiento psíquico. La revisión de experiencias artísticas y sociales pone de relieve que la escucha no verbal, mediada por el arte, abre canales de comunicación alternativos para colectivos tradicionalmente excluidos.

Desde un punto de vista práctico, los resultados apuntan a la necesidad de reforzar la enseñanza de la escucha en los distintos niveles educativos y en la

formación de profesionales de la salud, la educación y la intervención social, así como en programas comunitarios orientados a la cohesión social. Teóricamente, el trabajo invita a replantear el lugar de la escucha en los modelos de competencia comunicativa, participación ciudadana y construcción de comunidad. Futuras investigaciones empíricas deberían analizar el impacto concreto de la escucha en procesos de inclusión social y resiliencia comunitaria y explorar los retos que plantean los nuevos contextos digitales para la preservación de una escucha auténtica y transformadora.

1. Limitaciones del estudio

La principal limitación del trabajo reside en su carácter teórico-reflexivo, basado en revisión documental y análisis de casos previamente estudiados, sin el respaldo de datos empíricos propios. Esto restringe la capacidad de generalizar las conclusiones a poblaciones o contextos concretos. Asimismo, la amplitud del enfoque adoptado, que integra aspectos comunicativos, sociales, educativos, artísticos y terapéuticos, ha impedido un análisis en profundidad de cada dimensión particular. Esta limitación abre la puerta a futuras investigaciones empíricas que puedan validar o ampliar las hipótesis y líneas de análisis aquí desarrolladas.

Será necesario, en investigaciones futuras, realizar estudios de campo que permitan examinar con rigor los efectos de la escucha en distintos entornos (educativo, clínico, comunitario) y en poblaciones diversas, prestando especial atención a las mediaciones tecnológicas y culturales que condicionan los actos de escucha en el siglo XXI, en consonancia con las reflexiones recientes sobre los sistemas simbólicos de la mediasfera digital y sus implicaciones para la recepción e interpretación del mensaje (Figueiredo Rodrigues, 2023).

V. CONCLUSIÓN

En un contexto global marcado por el aislamiento, la hiperconectividad y la fragmentación social, revalorizar la escucha resulta clave para la cohesión y la salud de nuestras sociedades. Comprendida como un acto activo, intencionado y profundamente humano, la escucha se presenta como auténtico motor relacional y social. A lo largo de este trabajo se ha mostrado que, lejos de ser una técnica subordinada a la expresión oral, la escucha constituye un acto ético y relacional que permite reconocer al otro, establecer vínculos y construir comunidades inclusivas. Escuchar no es solo una habilidad comunicativa, sino una actitud vital que invita a

reconocer al otro como interlocutor válido, comprender sus necesidades y responder desde la empatía y la responsabilidad compartida, recordando que la escucha transforma tanto a quien la recibe como a quien la practica.

Promover una cultura de la escucha implica no sólo formar en habilidades comunicativas, sino también sensibilizar acerca de su potencial transformador para generar espacios de encuentro y respeto mutuo. Su desarrollo no debería depender exclusivamente de la buena voluntad individual, sino integrarse de manera estructural en los procesos educativos y formativos.

La escucha activa, la escucha generosa y la escucha no verbal mediada por el arte aparecen como herramientas especialmente valiosas para afrontar desafíos contemporáneos como la soledad no deseada, el sufrimiento psíquico y la exclusión social. Fomentar la escucha en los ámbitos educativo, sanitario, comunitario y cultural supone apostar por un modelo social más justo, solidario y humano, y abre una tarea urgente para quienes aspiran a una sociedad más sensible y cohesionada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Angel-Alvarado, R (2017). El desarrollo auditivo en la primera infancia: Compendio de evidencias científicas relevantes para el profesorado. *Revista Electrónica Educare,* 21(1), 74-81. https://dx.doi.org/10.15359/ree.21-1.4

Barrera, L., y Peñafiel. I. (Dirs). (2006). *Qué tienes debajo del sombrero* [Película documental]. Alicia produce.

Beach, M. C., y Inui, T.; Relationship-Centered Care Research Network. (2006). Relationship-centered care: A constructive reframing. *Journal of General Internal Medicine, 21*(1), S3-S8. https://doi.org/10.1111/j.1525-1497.2006.00302.x

Bodie, G. D., Vickery, A. J., Cannava, K., y Jones, S. M. (2015). The role of "active listening" in informal helping conversations: Impact on perceptions of listener helpfulness, sensitivity, and supportiveness and discloser emotional improvement. *Western Journal of Communication, 79*(2), 151-173. https://doi.org/10.1080/10570314.2014.943429

Codina, A. (2004). Saber escuchar, un intangible valioso. *Intangible capital,* 4(0), 1-26. https://bit.ly/4p1S0xM

Creative Growth Art Center. (s. f.). *Página principal*. Recuperado el 24 de junio de 2025, de https://www.creativegrowth.org/

Doyle, A. (2020). Active Listening Skills with Examples. *The Balance Careers.* https://bit.ly/3VWSxEf

Drollinger, T., Comer, L. B., y Warrington, P. T. (2006). Development and validation of the Active Empathic Listening Scale. *Psychology and Marketing, 23*(2), 161-180. https://doi.org/10.1002/mar.20105

Évole, J., y Lara, R. (Productores ejecutivos) (2008-2015). *Salvados* [Programa de televisión del canal de la Sexta]. Producciones del Barrio.

Fernández Cortés, L. A. (2025). Escucha activa vs. escucha generosa, ¿en qué se diferencian? *Simbioesthesia* [Newsletter, 25 febrero].

Figueiredo Rodrigues, L. M. (2023). Diálogos entre Teologia y Tecnologia: sistemas simbólicos da mediasfera digital. *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas, 18,* 331-350. https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.331

Gabilondo, I. (Presentador) (2015-2019). *Cuando ya no esté. El mundo dentro de 25 años*. [Programa de televisión del canal M+] Producciones Movistar.

Gergen, K. J. (1996). *Realidad y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Paidós.

Goleman, D. (1999). *La práctica de la inteligencia emocional.* Kairós.

Goleman, D. (2021). *Inteligencia emocional: por qué es más importante que el coeficiente intelectual.* Penguin Random House Grupo Editorial.

Gordon, T. (1975). *PET: Parent effectiveness training. The tested new way to raise responsible children*. New American Library. https://archive.org/details/petparenteffecti00gord/page/n355/mode/2up

Hargie, O. (2011). *Skilled Interpersonal Communication: Research, Theory and Practice.* Routledge.

Hawkley, L. C., y Cacioppo, J. T. (2010). Loneliness matters: A theoretical and empirical review of consequences and mechanisms. *Annals of Behavioral Medicine, 40*(2), 218-227. https://doi.org/10.1007/s12160-010-9210-8

Heinrich, L. M., y Gullone, E. (2006). The clinical significance of loneliness: A literature review. *Clinical Psychology Review, 26*(6), 695-718. https://doi.org/10.1016/j.cpr.2006.04.002

Hernández-Calderón, K., y Lesmes-Silva, A. (2018). La escucha activa como elemento necesario para el diálogo. *Convicciones*, *9*(1), 83-87.

Hepper, P. G., y Shahidullah, B. S. (1994). Development of fetal hearing. *Archives of Disease in Childhood*, *71*(2), F81-F87.

Ho, R. T. H., Chan, C. K. P., Fong, T. C. T., Lee, P. H. T., Lum, D. S. Y., y Suen, S. H. (2020). Effects of expressive arts-based interventions on adults with intellectual disabilities: A stratified randomized controlled trial. *International Journal of Environmental Research and Public Health, 17*(21), 8029.

Itani, O. S., Goad, E. A., y Jaramillo, F. (2019). The power of listening: Lending an ear to the firm-customer relationship. *Journal of Business Research, 100*, 153-164. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.04.048

Jäckel, E., Zerres, A., y Hüffmeier, J. (2024). Active Listening in Integrative Negotiation. *Communication Research*, *52*(7), 946-975. https://doi.org/10.1177/00936502241230711

Kerkhof, A. y Arensman, E. (2001). Pathways to Suicide: The Epidemiology of the Suicidal Process. In K. Heeringen (Ed.), *Understanding Suicidal Behaviour*. (pp. 15-39). Wiley.

Klimecki, O. M., Leiberg, S., Lamm, C., y Singer, T. (2013). Functional neural plasticity and associated changes in affect during compassion training. *Cerebral Cortex, 23*(7), 1552-1561. https://doi.org/10.1093/cercor/bhs142

León Osorio-Herrera, B., y Flórez, J. (2023). *En Diálogo con Platón*. Universidad Pontificia Bolivariana.

López Viera, L. (2015). La influencia del lenguaje no verbal en la mediación. *Revista de mediación. ADR. Análisis y resolución de conflictos*, 8(2), e6.

Madrid, S. (1973). *El teléfono de la esperanza: primeros pasos de una respuesta a la soledad y el sufrimiento*. Ediciones T.E.

Maldonado-Durán, M., Sauceda-García, J. M., y Lartigue, T. (2008). Cambios fisiológicos y emocionales durante el embarazo normal y la conducta del feto. *Perinatología y Reproducción Humana*, *22*(1), 5-14. https://www.medigraphic.com/pdfs/inper/ip-2008/ip081c.pdf

Marcuello, A. (2006). *Habilidades de comunicación: Técnicas para la comunicación eficaz.* Grandes Pymes. Consultoría-capacitación. https://bit.ly/3Vrq3m4

Martínez, J. (2010). *Teoría y práctica en recursos humanos*. Grin Verlag.

Mehrabian, A. (1972). *Nonverbal communication*. Aldine-Atherton.

Mercado, C. (2023). Estrategias para el desarrollo de habilidades de comunicación en el personal de salud: escucha activa, asertividad e inteligencia emocional. *Orbis Tertius UPAL*, 7(13), 13-33. https://doi.org/10.59748/ot.v7i13.125

Mercer, S. W., y Reynolds, W. J. (2002). Empathy and quality of care in general practice: A qualitative study. *British Journal of General Practice, 52*, 9-12. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/12389763/

Minh, N. (2022). Gender difference in Listening. Research perspectives. *Indian Journal of language and linguistics, 3*(3) (12-24). https://doi.org/10.54392/ijll2233

Mishara, B. L., y Daigle, M. S. (2000). Effective suicide prevention programs: Telephone helplines. En K. Hawton y K. van Heeringen (Eds.), *The international handbook of suicide and attempted suicide* (pp. 657-673). Wiley.

Mount, D. J., y Mattila, A. (2002). Last chance to listen: Listening behaviors and their effect on call center satisfaction. *Journal of Hospitality & Tourism Research, 26*(2), 124-137. https://doi.org/10.1177/1096348002026002003

Müller, N., Tavares, P., y Simão, J. (2024). How Should We Interpret Silence in Qualitative Communication Studies? *MDPI, Social Sciences, 13*(6), 310.

Mushtaq, R., Shoib, S., Shah, T., y Mushtaq, S. (2014). Relationship between loneliness, psychiatric disorders and physical health? A review on the psychological aspects of loneliness. *Journal of Clinical and Diagnostic Research, 8*(9), WE01-WE04. https://doi.org/10.7860/JCDR/2014/10077.4828

Otero, J. (17 de noviembre de 2022). El periodismo según Quintero. ¿Dónde están las grandes preguntas? *Periódico digital Diario Público.* https://bit.ly/3KdseXR

Palomino, G. (2025). Los 7 pensadores presocráticos más decisivos. *Ethic*, 25. https://ethic.es/7-pensadores-presocraticos-mas-decisivos/

Pease, A. (2010). *Comunicación no verbal. El Lenguaje del Cuerpo*. Amat.

Peñafiel, E., Serrano C. (2010). *Habilidades Sociales. Servicios socioculturales y a la comunidad*. Editex.

Peris Pichastor, R., y Agut Nieto, S. (2007). Evolución conceptual de la identidad social. El retorno de los procesos emocionales. *(REME) Revista electrónica de motivación y emoción*, *10*(26-27), 3-11.

Perkins, R., Mason-Bertrand, A., Tymoszuk, U., Spiro, N., Gee, K., y Williamon, A. (2021). Arts engagement supports social connectedness in adulthood: Findings from the Hearts Survey. Health Economics and Public Culture, 45(2), 233-248. https://doi.org/10.1186/s12889-021-11233-6

Petrocchi, N., Stevenson, H., y Alzyood, M. (2025). Healing through art: Adaptive communication and nonverbal connection during COVID-19. *BMC Public Health*, 25(180), 710-730.

Phillips, M., Lowe, M., Lurito, J., Dzemidzic, M., y Mathews, V. (2001). Activación del lóbulo temporal: diferencias según el género durante la escucha pasiva. *Radiology*, *220*(1), 202-7. DOI: 10.1148/radiology.220.1.r01jl34202

Piechowski-Jozwiak, B., Boller, F., y Bogousslavsky, J. (2017). Universal connection through art: Role of mirror neurons in art production and reception. *Behavioral Sciences*, *7*(2), 29. https://doi.org/10.3390/bs7020029

Platón (1987). *Diálogos.* II: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo). Gredos.

Ramírez, D. (1 de febrero de 2020). Pasión de Jesús Quintero: "Llevo veinte años de psicoanálisis con las preguntas que tanto hice". *El Español.* https://bit.ly/47T0sKa

Real Academia Española. (2023). *Identidad*. En *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.). Recuperado el 16 de mayo de 2025, de https://dle.rae.es/identidad

Rey, J. (2012). Revisión crítica de la historia de la retórica desde los postulados de la comunicación. *Ámbitos*, 21, 333-360.

Reyes, U., Hernández, M.P., Reyes, D., Javier, L., y Ortiz, M. (2006). La música de Mozart en el periodo prenatal. *Ginecología y Obstetricia de México,* 74, 424-428.

Ribeiro, L. (1994). *La comunicación eficaz. Transforme su vida personal y profesional mejorando su capacidad de comunicación*. Ed. Urano.

Robertson, K. (2005). Active listening: more than just paying attention. *Australian Family Physician*, *34*(12), 1053.

Rodríguez, A., Grenier, M., Albite, A., Díaz, E., González, J., y Gómez, A. (2012). *Lecturas de psicología preescolar*. La Habana: Pueblo y Educación.

Rogers, C., y Farson, R. (1987). Escucha activa*.* Extracto de *Communicating in Business Today* R.G. Newman, M.A. Danzinger, y M. Cohen (eds). D.C. Heath & CompanyChicago. (Trabajo original publicado en 1957).

RTVE. (2025, 8 de abril). *El Chat de la Esperanza crece un 27 % en el último año*. RTVE. https://www.rtve.es/noticias/20250408/telefono-esperanza-crece-chat-suicidio/16532078.shtml

Scandroglio, B., López, J., y San José, M C. (2008). La Teoría de la Identidad Social: una síntesis crítica de sus fundamentos, evidencias y controversias. *Psicothema*, *20*(1), 80-89.

Suares, M. (2003). *Mediando en sistemas familiares*. Paidós.

Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories.* Cambridge University Press (Versión en castellano, Herder, 1984).

Teléfono de la Esperanza (2019). *Plan de voluntariado 2019-2024*. https://telefonodelaesperanza.org/transparencia

Teléfono de la Esperanza. (s. f.). *Página principal*. Recuperado el 24 de junio de 2025, de https://telefonodelaesperanza.org/

Telefonseelsorge. (s. f.). *Página principal*. Recuperado el 24 de junio de 2025, de https://www.telefonseelsorge.de

Theroux, L. S. (Director documentalista) (2003-2025) *Documentales especiales de la BBC* [Programa de televisión de la BBC] Servicio público de radio y televisión del Reino Unido.

Toury, G. (2021). Artistic communication as an object of semiotics and linguistic aesthetics. *Journal of Semiology*, *58*(1), 25-38.

Turner, J. C. (1999). Some current issues in research on social identity and self-categorization theories. En N. Ellemers, R. Spears, y B. Doosje (Eds.), *Social Identity: Context, Commitment, Content* (pp. 6-34). Blackwell.

Valero, I., y Lozano, A. (2018). *El Voluntariado en salud mental. Modelo Feafes SM Extremadura 2018-2022*. Feafes Salud Mental Extremadura.

Weger Jr, H., Castle Bell, G., Minei, E. M., y Robinson, M. C. (2014). The Relative Effectiveness of Active Listening in Initial Interactions. *International Journal of Listening*, *28*(1), 13-31. https://doi.org/10.1080/10904018.2013.813234

Yedidia, M. J., Gillespie, C. C., Kachur, E., et al. (2003). Effect of communications training on medical student performance. *JAMA, 290*(9), 1157-1165. https://doi.org/10.1001/jama.290.9.1157

Zaidel, D. W. (2020). The arts and human symbolic cognition: Art is for social communication. En A. Abraham (Ed.), *The Cambridge handbook of the imagination* (pp. 593-607). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108580298.036

Zaki, J., y Ochsner, K. (2012). The neuroscience of empathy: Progress, pitfalls and promise. *Nature Neuroscience, 15*(5), 675-680. https://doi.org/10.1038/nn.3085

Mª Ángeles Ruiz Valeros
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-8759-4432

Raquel María Guevara Ingelmo
Facultad de Educación
Universidad de Salamanca
Pº Canalejas, 169
37008 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-2615-8653

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1405-1464, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.1405

BOLETÍN *VERITAS*
INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA
VERITAS *BULLETIN*
BIBLIOGRAPHIC INFORMATION



JUAN ANTONIO NICOLÁS (COORD.)
Universidad de Granada
RAÚL LINARES-PERALTA (COORD.)
Universidad de Granada

ÍNDICE

PRESENTACIÓN: POSVERDAD, CRÍTICA FILOSÓFICA Y HORIZONTE INTERCULTURAL 1407-1409

ENTREVISTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT: CRÍTICA INTERCULTURAL ANTE LA POSVERDAD 1410-1420

RESEÑAS

BRONCANO, Fernando. 2019. *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado.* Lenguaje de Trapo (Álvaro Santos Saborido)..... 1421-1426

HERRERAS, Enrique. 2021. *Lo que la posverdad esconde. Medios de comunicación y crisis de la democracia.* Chabsel (Alejandro Marín).....1427-1433

NICOLÁS, Juan-Antonio & LINARES-PERALTA, Raúl (Eds). 2023. *Zubiri en tiempos de posverdad*. Ápeiron. Estudios de Filosofía Nº18. (Esteban Vargas) 1434-1436

NICOLÁS, Juan-Antonio, BALLESTEROS-AGUAYO, Lucía, & LINARES-PERALTA, Raúl (Eds.). 2023. *Diccionario Posverdad.* Comares (Enrique Herreras) 1437-1440

PHILSTRÖM, Sami. 2021. *Pragmatist truth in the post-truth age*. Cambridge University Press (Daniel Castro Santiago)..... 1441-1446

ZOGLAUER, Thomas. 2023. *Constructed Truths. truth and Knowledge in a Post-truth World*. Springer (Irene Somozas Aranda)..... 1447-1452

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA: POSVERDAD (3)..... 1453-1464

PRESENTACIÓN: POSVERDAD, CRÍTICA FILOSÓFICA Y HORIZONTE INTERCULTURAL

PRESENTATION: POST-TRUTH, PHILOSOPHICAL CRITIQUE AND THE INTERCULTURAL HORIZON

RAÚL LINARES-PERALTA
Universidad de Granada

JUAN ANTONIO NICOLÁS
Universidad de Granada

El presente número del *Boletín Veritas* continúa la línea de análisis y reflexión filosófica iniciada en entregas anteriores en torno al fenómeno de la posverdad, un concepto que, lejos de disiparse como moda pasajera, se consolida como uno de los retos epistemológicos, éticos y políticos más acuciantes de nuestro tiempo. La multiplicación de estudios, debates y propuestas en torno a este fenómeno nos obliga a seguir interrogándolo desde diferentes marcos filosóficos y disciplinas afines.

Este *Boletín Veritas nº3* ofrece una mirada ampliada sobre la posverdad, desde un enfoque que va más allá de su caracterización general como manipulación informativa o distorsión mediática. En esta ocasión, se introducen nuevas perspectivas que exploran tanto las raíces filosóficas del problema como las posibles vías de superación, con especial atención a la dimensión intercultural, al papel de la racionalidad crítica y a la posibilidad de rearticular el valor de la verdad en un contexto fragmentado y plural..

El boletín se estructura en tres secciones principales:

1. ENTREVISTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT: CRÍTICA INTERCULTURAL ANTE LA POSVERDAD

Este número se abre con una extensa y profunda entrevista al filósofo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt, figura clave del pensamiento intercultural contemporáneo. En ella se abordan, entre otras cuestiones, la pluralidad de tradiciones filosóficas en América Latina, la tensión entre modernidad y tradición, el diálogo Norte-Sur, y la posibilidad de una ética intercultural en tiempos de crisis global. Fornet-Betancourt ofrece una lectura crítica de la posverdad como ideología que amenaza con erosionar los fundamentos del diálogo entre culturas y que puede neutralizar la búsqueda común de justicia y verdad. Su propuesta se basa en recuperar una "universalidad itinerante" fundada en el diálogo honesto entre tradiciones diversas, y en la vigencia de los valores ilustrados reinterpretados desde un horizonte intercultural.

2. RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Como es habitual, este boletín incluye una selección de reseñas de obras significativas que abordan la posverdad desde distintos ángulos filosóficos, sociales y políticos. La variedad de enfoques refleja la riqueza del debate contemporáneo:

- Fernando Broncano analiza en *Puntos ciegos* la ignorancia estratégica y la injusticia epistémica en las sociedades del conocimiento, desde la epistemología política.
- Enrique Herreras, en *Lo que la posverdad esconde*, profundiza en el vínculo entre los medios de comunicación, la posverdad y la crisis de la democracia, desde una ética aplicada al periodismo.
- Se reseñan dos volúmenes colectivos editados por los coordinadores del boletín: *Zubiri en tiempos de posverdad* y el *Diccionario Posverdad*. El primero reúne diversos análisis y propuestas filosóficas, desde la perspectiva de la filosofía de Zubiri, frente a los desafíos que la posverdad plantea al pensamiento contemporáneo. Participan en él especialistas de primer nivel, tanto nacionales como internacionales. El segundo volumen ofrece una herramienta de divulgación accesible, centrada en los conceptos fundamentales que permiten comprender el fenómeno de la posverdad.

- Además, se presentan obras de autores internacionales como Sami Philström y Thomas Zoglauer, que proponen respuestas pragmatistas y constructivistas al problema de la verdad en contextos posverdaderos.

Cada reseña ofrece no sólo una descripción de los contenidos, sino también una valoración crítica que ayuda a situar cada obra en el panorama del debate actual. Se trata de una selección diversa, tanto en procedencias como en enfoques, que permite vislumbrar la complejidad del fenómeno y la necesidad de una aproximación multidisciplinar.

3. Información bibliográfica

Este apartado complementa las reseñas con un repertorio ampliado de obras recientes relacionadas con la temática del boletín. Su finalidad es facilitar el acceso a una bibliografía actualizada, útil para investigadores, docentes y estudiantes interesados en el fenómeno de la posverdad desde la filosofía y disciplinas afines.

Con este tercer número del *Boletín Veritas*, generosamente publicado por la revista *Cauriensia,* la Cátedra G.W. Leibniz desea seguir contribuyendo a una reflexión filosófica rigurosa y comprometida, capaz de afrontar críticamente los desafíos del presente. La posverdad, como síntoma de un malestar epistémico, ético y político, requiere respuestas articuladas, no sólo desde la filosofía académica, sino también desde la responsabilidad pública del pensamiento. A ese horizonte apunta este boletín: a abrir espacios de diálogo, crítica y búsqueda compartida de verdad.

ENTREVISTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT: FILOSOFÍA INTERCULTURAL ANTE LA POSVERDAD

INTERVIEW WITH RAÚL FORNET-BETANCOURT: INTERCULTURAL PHILOSOPHY FACING POST-TRUTH

ENTREVISTADO: RAÚL FORNET-BETANCOURT
Aachen, Alemania
ENTREVISTADOR: RAÚL LINARES-PERALTA
Veritas. Observatorio de la verdad

Fecha: 15-03-2023

BREVE CURRICULUM VITAE



Raúl Fornet-Betancourt, nacido en Cuba, es doctor en filosofía por las universidades de Aachen y de Salamanca. Su doctorado de habilitación lo obtuvo en la Universidad de Bremen.

Es además catedrático honorario en la Universidad de Aachen así como profesor honorario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Actualmente

es director del Instituto ISIS, de Eichstätt, y de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (www.eifi.one).

Ha recibido, entre otras distinciones, el Premio Internacional de Filosofía Karl –Otto Apel, el Doctorado Honoris Causa por la Universidad del Zulia en Venezuela y la Universitätsmedaille de la Universidad de Eichstätt. Es fundador y director de Concordia. Revista Internacional de Filosofía. Es el iniciador y coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur así como del Programa de Diálogo con Cuba. Es además el iniciador y organizador de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural. Es también miembro de la *Societé Européenne de Culture*.

Entre sus trabajos destacan: *Estudios de Filosofía Latinoamericana* (México 1992), *José Martí* (Madrid 1998) ; *O marxismo na América Latina* (São Leopoldo, Brasil 1995), *Modele befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte* (Frankfurt 2000), *Transformación intercultural de la filosofía*, (Bilbao 2001); *Transformación del marxismo en América Latina* (México 2001); *Filosofía e interculturalidad en América Latina* (Aachen 2003); *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid 2003); *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural* (Aachen 2004); *La interculturalidad a prueba* (Aachen 2006)*;Interculturalidad y religión* (Quito 2007). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano* (Barcelona 2009); *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural* (Aachen 2009)*; La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde* (Paris 2011). *Interculturalidad, crítica y liberación* (Aachen 2012); *Interkulturalität und Menschlichkeit* (Aachen 2013); *Filosofía y espiritualidad en diálogo* (Aachen 2016); *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica* (Aachen 2017); *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías* (Aachen 2019); *Tradition, Dekolonialität, Konvivenz* (Aachen 2021), *De la soledad* (Granada 2023).

Trabajos suyos ha sido traducidos al coreano, francés, inglés, italiano, polaco, portugués, ruso, serbio, español y alemán.

ENTREVISTA

BOLETÍN VERITAS: En su obra Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual (Madrid: Trotta, 2004) entabla un diálogo con algunos de los filósofos latinoamericanos más reconocidos: Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone, Luis Villoro, y llega a la conclusión de que sus análisis

padecen una suerte de 'déficit de interculturalidad'. Casi 20 años después ¿Cómo valoraría la situación actual de las filosofías latinoamericanas?

Raúl Fornet-Betancourt: Agradezco la pregunta; y especialmente agradezco que en ella se me pregunte por la situación actual de la filosofía en América Latina en plural. Pues, como en otras regiones del mundo, también en América Latina el desarrollo de la filosofía sigue un curso marcado por una innegable diversidad de planteamientos, enfoques, perspectivas de solución de las cuestiones discutidas y, por supuesto, de las posturas o convicciones personales desde las que se reflexiona. Es bueno, pues, hablar en plural de "filosofías latinoamericanas". Sin entrar en detalles sobre esta pluralidad de la filosofía en América Latina, diría, para empezar mi respuesta por este punto, que dicha pluralidad se ramifica obviamente en múltiples manifestaciones, pero que, a mi parecer, se puede "agrupar" en dos grandes líneas que marcarían los polos de la tensión central que caracteriza, siempre desde mi punto de vista, la vida filosófica en la actual América Latina. Me refiero, por una parte, a la línea que, por razones de brevedad, llamaré la línea tradicional que trabaja desde el convencimiento de que la filosofía latinoamericana es hija de la filosofía occidental y que, en consecuencia, su quehacer debe obedecer al esfuerzo por aportar al desarrollo de la tradición de la que viene y de la que ha recibido sus cuestiones fundamentales y sus métodos de investigación. Y, por otra parte, me refiero a la línea que, también por razones de brevedad, llamaré la línea contextualizadora y que entiende que el pensar filosófico debe articularse siempre como un pensar que encuentra sus cuestiones y sus métodos en los correspondientes contextos o mundos de vida en los que se desarrolla, sobreentendiéndose que esos mundos no son "mudos" sino que representan órdenes de vida y convivencia humana que interpelan con sus memorias y narrativas de búsqueda de sentido y esperanza. Dentro de cada una de estas dos líneas se pueden comprobar a su vez naturalmente muy diferentes acentuaciones que son el reflejo real de la pluralidad aludida. Prosigo mi res-puesta limitándome a la pluralidad de la segunda línea mencionada y dentro de ella destacando solo uno de los acentos que la configuran, a saber, el que representa la filosofía intercultural latinoamericana. Ateniéndonos, pues, a este campo, y respondiendo directamente a la pregunta, diría que en los últimos 20 años esta cara de la filosofía latinoamericana ha contribuido de manera sustancial al movimiento de apertura de la reflexión filosófica a la diversidad cultural del Subcontinente americano, al promover prácticas de ejercicio del filosofar a partir de y con los pueblos originarios, con los pueblos afrodescendientes o con las nuevas culturas populares emergentes en movimientos sociales donde se cruzan muy diversas tradiciones. Y significativo es que este proceso de transformación de la filosofía en América Latina ha

logrado tener consecuencias claras incluso en el nivel formal, digamos, de la institucionalización de la filosofía o de las estructuras institucionales que conforman el marco para el estudio académico de la filosofía. Hablo en concreto de la creación de programas de grado, como maestrías, diplomados e incluso doctorados, que tienen como eje la perspectiva de la interculturalidad. Tres ejemplos representativos de este positivo cambio: El "Doctorado en Estudios Interculturales" en la Universidad Católica de Temuco, en Chile; el "Diplomado Internacional de Interculturalidad" en la ODUCAL (Organización de Universidades Católicas de América Latina y el Caribe) y La "Cátedra Carlos Astrada de Filosofía Intercultural" en la Universidad de Buenos Aires, en la Argentina. Lo que a su vez ha impulsado un fuerte incremento de publicaciones (tesis doctorales, libros, números monográficos sobre filosofía intercultural en revistas filosóficas, etc.) en los últimos años. Resumiendo, podemos decir, por tanto, que el "diagnóstico" del 'déficit de interculturalidad' tendría hoy que ser revisado en buena parte, al menos en lo que se refiere al desarrollo que ha seguido en este último tiempo esta "cara" de la filosofía en América Latina. Al mismo tiempo hay que decir sin embargo que esta "recuperación" en el campo de la interculturalidad va pareja con un proceso de signo contrario en el interior de lo que llamé antes la línea tradicional. Pues aquí se nota una creciente preocupación por poner la filosofía "a la altura" de los criterios internacionales de excelencia académica que lleva, a fin de cuentas, al fortalecimiento de hábitos imitativos de patrones del "Norte", tanto en lo sistemático como en lo metodológico.

B.V.: Podría decirse que uno de los problemas principales de las filosofías latinoamericanas pasa por la búsqueda de una identidad cultural propia en el contexto de lo que se ha denominado 'crisis de la modernidad'. En este sentido, se ha recurrido a los saberes tradicionales y cosmologías ancestrales de los 'pueblos originarios', criticando en muchos casos con dureza la ideología oficial del 'mestizaje' que ha servido a los Estados-nación como legitimación. ¿Cómo puede gestionarse desde la Filosofía intercultural esa tensión existente entre modernidad y tradición? ¿Tiene sentido hablar de una 'Modernidad alternativa' o inclusive de una convivencia entre 'Modernidades múltiples' (Pluriverso de sentido) sin por ello ser acusado de posmoderno o relativista?

R.F.: Adelanto una observación: cuando hablamos ahora de "filosofías latinoamericanas" y decimos que uno de sus problemas centrales "pasa por la búsqueda de una identidad cultural propia", creo que conviene tener en cuenta, sobre el trasfondo de lo dicho antes sobre este plural, que ahora lo referimos concretamente al grupo de lo que llamé la línea contextualizadora. Pues son las filosofías que se enmarcan en este grupo (por ejemplo la filosofía de la sabiduría

popular, la ética de la liberación o la filosofía de la historia de la historia latinoamericana – que se podrían ilustrar con los nombres de Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Leopoldo Zea, respectivamente–) las que manifiestan con toda claridad que en sus planteamientos y perspectivas late lo que Carlos Beorlegui ha llamado "una búsqueda incesante de la identidad" (Cf. Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. *Una búsqueda incesante de la identidad*. Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 2004). Teniendo esta acotación en cuenta diría que, en efecto, las filosofías latinoamericanas, en el sentido de filosofías contextualizadas en sus mundos de vida, son filosofías que se caracterizan, en buena parte de su esfuerzo reflexivo, por la búsqueda de formas de expresión para una identidad cultural propia y que esa búsqueda de una expresión propia de lo propio y desde lo propio ha llevado justamente a la crítica a la apuesta de los estados nacionales, desde sus primeras manifestaciones como estados independientes, por una modernidad que yo llamaría modernidad reducida porque el horizonte moderno al que recurren los estados nacionales latinoamericanos para la "modernización" de las instituciones, entre ellas la de la enseñanza pública, es el de una modernidad centroeuropea y de corte positivista, centrada en el culto del "progreso". El problema no es, pues, tanto la modernidad como su reducción y su aplicación reductora que lleva a la exclusión de otras tradiciones, justo porque se consideran no aptas para seguir el curso del progreso. En esto es muy ilustrador el conocido planteamiento de Sarmiento con su dicotomía de "Civilización y barbarie", que pone precisamente la civilización del lado de la modernidad progresista del "Norte" e identifica barbarie con la herencia española y, por supuesto, con la de los pueblos originarios. A la luz de este proceso histórico la filosofía intercultural se esfuerza por mostrar que el conflicto entre modernidad y tradición es, bien mirado, un falso conflicto. Pues a su juicio no hay conflicto entre modernidad y tradición sino entre tradiciones. Lo que quiere decir que la modernidad debe ser vista también como una tradición o, mejor dicho, como un giro en la historia europea en el que no nace una única tradición, *la* moderna, sino que en él se abren varias formas de buscar nuevos caminos. En tal sentido se han entendido, por ejemplo, el barroco o el romanticismo como otras formas de modernidad. De donde se sigue, para la filosofía intercultural, que el diálogo con la llamada modernidad, al menos desde la experiencia histórica de América Latina y los reclamos de reconocimiento de los pueblos originarios que en ella están presentes, debe plantearse como un dialogo entre tradiciones que ofrecen referencias de sentido o, lo que es más, que se presentan como indicadoras de fuentes de sentido para la vida y la convivencia. Este diálogo, para ser real, exige por su parte, como condición indispensable precisamente la convivencia de una

multiplicidad de tradiciones —que se entiendan como modernas o no es secundario. Lo decisivo es que se vean como contemporáneas en la convivencia. Y a ello añade todavía la filosofía intercultural el momento siguiente: que el diálogo entre tradiciones que reconocen su contemporaneidad en el mundo tiene que apuntar a la superación de la coexistencia indiferente entre las mismas, porque se entiende como un verdadero encuentro, esto es, que no se queda en el intercambio de palabras sino que avanza hacia la profundización de la palabra del otro y de la propia y, con ello, también hacia un terreno común donde no puede quedar descartada la corrección mutua. Dicho en otros términos: para la filosofía intercultural no es el reconocimiento de la multiplicidad de tradiciones lo que lleva al relativismo o a posturas posmodernas del "todo vale", sino el aislamiento de las tradiciones en sus respectivos horizontes. Y justo por ello apuesta por el diálogo como camino para evitar el aislamiento y la pretensión de autosuficiencia, que quiere decir apuesta por un dialogo donde cada uno *comparece* ante el otro para dar razón de sí mismo y escuchar las razones del otro. De ahí que en esa *comparecencia* de tradiciones puedan abrirse caminos de comprensión mutua, de crecimiento común y, con ello, de afirmación de valores comunes.

B.V.: Nos preocupa especialmente el auge de aquellas impugnaciones radicales de la modernidad. Al tiempo, tenemos presente la existencia de esa 'herida colonial' provocada por el proyecto civilizatorio moderno. Desde una Filosofía intercultural, ¿cree que puede seguir apelándose a los 'valores ilustrados' y las 'promesas de la modernidad' como 'horizonte emancipador' en el contexto latinoamericano? En caso afirmativo, ¿qué elementos considera que pueden seguir resultando operativos y de cuáles sería conveniente prescindir?

R.F.: Ante esta pregunta, si he entendido bien el trasfondo de la misma, lo primero que hay que decir es que la filosofía intercultural no se entiende como una de las manifestaciones del pensamiento decolonial. Se desarrolla más bien en la línea del pensamiento antiimperialista latinoamericano y en diálogo con las filosofías latinoamericanas de la liberación, que son tradiciones que, a mi modo de ver, hacen una crítica de la modernidad mucho más diferenciada que la que hacen algunos autores decoloniales con planteamientos que resultan un tanto maniqueos. Dicho esto, lo segundo a decir es que la filosofía intercultural, justo porque tiene como programa, por decirlo de esta forma, la búsqueda de una universalidad itinerante que se obra por los diálogos de toda la humanidad, argumenta a favor de la necesidad de hacer resonar los "valores ilustrados" en otras tradiciones como las latinoamericanas. Y es en ese espacio de resonancia donde se debe decidir, mejor dicho, discernir lo que conviene dejar de lado o asumir como perspectiva de sentido que puede ayudar al mejoramiento moral, político, social, etc. En esa línea creo que se puede afirmar que hay valores o

ideas regulativas discutidas y fundadas argumentativamente en el horizonte de tradiciones europeas, y lo expreso así por no reducirlo a la llamada modernidad ilustrada europea, que no conviene perder de vista en un diálogo intercultural. Por ejemplo, justicia, reconocimiento, tolerancia, paz, ecumenismo, sin olvidar, en un plano más concreto, la idea humanista del perfeccionamiento del ser humano.

B.V.: Desde hace ya varias décadas, en el horizonte de la Filosofía intercultural que usted propone, vienen desarrollándose los 'Diálogos Norte-Sur', en el que han tenido lugar encuentros tan significativos como, por ejemplo, el que han mantenido Enrique Dussel y Karl-Otto Apel. Uno de los puntos centrales de ese debate pasaba por discutir el sentido y la posibilidad de articular una 'ética universal' desde la que poder encontrar respuesta a los problemas actuales de alcance global como puedan ser, en nuestro caso, el calentamiento global o futuras pandemias como la causada por la SARS-CoV-2. ¿Se dan en la actualidad las condiciones necesarias para que pueda articularse una 'ética universal' que sea verdaderamente intercultural?

R.F.: No me siento ni autorizado ni capacitado para responder a una pregunta de tan amplio alcance. Me limitaré por ello a resumir la impresión que tengo desde la experiencia en los Seminarios del aludido Programa de Diálogo Norte-Sur. Este programa de debate filosófico, que se ha considerado por cierto como la primera manifestación de un diálogo directo, "cara a cara", entre dos corrientes representativas de la filosofía en el "Norte" y el "Sur", se inició en noviembre de 1989 en un ambiente cultural y político marcado directa y fundamentalmente por dos acontecimientos muy dispares. Me refiero, por una parte, al resurgir de las esperanzas en un nuevo orden mundial con la caída del muro de Berlín y el final de la Guerra Fría; y, por otro, al asesinato de Ignacio Ellacuría y sus compañeros en El Salvador. Estos dos acontecimientos se vivieron en aquel momento inicial como llamados a intensificar la búsqueda de criterios éticos universales para el diálogo como única respuesta capaz de parar la violencia así como para la reestructuración de la convivencia política en el mundo. Es más, el ejemplo de Ellacuría como "mediador" entre las fuerzas enfrentadas y el ejemplo de la "revolución pacífica" en el Este de Europa se interpretaron como un respaldo histórico al esfuerzo, por parte de la filosofía, de trazar líneas éticas de entendimiento universal de cara a la organización de un orden mundial justo. Desde este comienzo hasta el día de hoy han transcurrido más de tres décadas y, aunque el Programa de Diálogo Norte-Sur sigue fiel al llamado inicial de buscar una ética mundial en perspectiva intercultural, mi impresión es que en el tiempo transcurrido ha crecido la adversidad de las condiciones históricas, debido entre

otros factores, a la fragmentación de la conciencia de pertenencia común, la subsiguiente singularización de la lucha por la diferencia o la militarización de la política internacional. Si esta impresión es acertada, creo que la articulación de una ética universal intercultural tendría que empezar por la tarea de despertar la conciencia de pertenencia común o, si se prefiere, la conciencia de que el ser humano, donde quiera que nazca y crezca, nace y crece como miembro del "género humano". Pero esto no tiene nada de nuevo. Es la idea antigua de la unidad del género humano.

B.V.: En este mismo sentido, nos parece muy valioso el intento que desde la teoría de la racionalidad comunicativa se ha realizado por alcanzar soluciones consensuadas a través de un diálogo horizontal. Ahora bien, como denunciaba Foucault la relación entre saber y poder se refleja tanto en la no neutralidad de los espacios propiciadores de esos diálogos como en las jerarquías que, de facto, se han establecido previamente entre los diferentes participantes del discurso (capital cultural). ¿Cómo pensar la relación entre verdad y poder y la posibilidad de consensos desde la filosofía intercultural?

R.F.: Aquí estamos ante la famosa "fuerza de las cosas" que es, en este caso, la fuerza sorda de las estructuras de poder en que, de hecho, se mueve la convivencia social y, dentro de ella, especialmente la convivencia y el diálogo entre culturas. La filosofía intercultural es lo suficientemente "realista" como para reconocer este hecho y deducir de las asimetrías estructurales a que lleva que una búsqueda intercultural de la verdad no se puede dar dentro de ese marco, ya que una búsqueda realmente intercultural de la verdad requiere simetría entre los que buscan la verdad. De donde se sigue para la filosofía intercultural que repensar la cuestión de la relación entre verdad y poder requiere, primero, la crítica de las asimetrías sancionadas hoy en día por el llamado curso real del mundo y de la historia y denunciar esas asimetrías, recurriendo a un término de Ignacio Ellacuría, como lugares que no da verdad o que nos alejan de la verdad, En una frase, en este primer momento la filosofía intercultural propone trabajar por la supresión de las asimetrías. Y aprovecho para recordar en el contexto de esta pregunta que este fue precisamente el tema central del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en Bangalore, India, en el 2001. (Cf. Raúl Fornet- Betancourt (Ed.), *Cultural y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003). Y en un segundo momento la filosofía intercultural trata de precisar la tarea indicada en el primero subrayando que la relación entre verdad y poder, justo en el desequilibrado mundo actual, tiene que ser planteada, aclarada y redimensionada en la lucha por la justicia. Sin un marco de relaciones justas, tanto a nivel nacional como internacional, no se puede, a mi modo de ver, pensar la relación

entre verdad y poder desde un horizonte normativo que permita comprender que el poder, sobre todo cuando lo entendemos como poder político de organización de la convivencia humana, tiene que ejercerse desde la "observancia" de al menos ciertas "verdades". Sobre esto, se permitirá intercalarlo como final de mi respuesta, resulta iluminador el texto de la ponencia de Kar-Otto Apel en el VI Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur. Cf. Karl-Otto Apel, "Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft", en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt/M. 1998, páginas 106-130.

B.V.: En otro orden de fenómenos sociales de actualidad tenemos la denominada "posverdad". ¿Cómo caracterizaría usted este fenómeno?

R.F.: Aquí seré muy breve pues, aunque pueda resultar polémico para algunos, mi opinión es que el actual fenómeno de la "posverdad" debe verse como uno más de los movimientos ideológicos que sacuden nuestro tiempo. Quiero decir que lo veo como un movimiento que responde a los intereses de grupos de opinión a los que les conviene fomentar, para sus fines de dominio, la indiferencia ante valores fundamentales que nos han servido hasta ahora como puntos cardinales en la orientación de nuestro pensar y hacer. Indiferencia que comprendo además como la condición básica para que se pueda llevar a cabo una solapada suplantación axiológica en nuestras sociedades actuales.

B.V.: Algunos autores auspician que este fenómeno es un signo de la "muerte de la verdad". ¿En qué medida es o puede ser cierta tal aseveración? ¿Es posible vivir sin verdad?

R.F.: Tal auspicio me parece un despropósito, además de contradictorio. Pues, ¿qué pretensión de validez podría tener el anuncio de la "muerte de la verdad", si con tal proposición no se pretende anunciar una nueva "verdad"? Y por lo que hace a la posible certeza de la aseveración de la muerte de la verdad, quiero dar a pensar lo siguiente: Si la verdad es una de esas cuestiones, ideas, valores o como queramos llamarla, que con mayor persistencia acompaña a toda la humanidad en toda su historia, no creo que ninguna generación tenga la autoridad para extenderle el certificado de defunción, no solo por respecto a la historia vivida en la búsqueda de la verdad por las generaciones pasadas sino también por respecto al carácter constitutivamente abierto de la historicidad de la contemporaneidad que somos los que hoy vivimos. Mientras haya apertura histórica y se vean futuros posibles, habrá tiempo para que la verdad acontezca o la obtengamos como una de esas "cosas" que el tiempo puede deparar. En referencia al último aspecto de la pregunta de si es posible vivir sin verdad, mi

respuesta es que no. Creo que, si nos referimos a una vida humana con sentido -que quiere decir vida llevada por una buena convivencia con la naturaleza y con nuestros semejantes y abierta a dimensiones trascendentales de la realidad-, la verdad, al menos como horizonte que nos mueve a mantenernos en camino, nos es indispensable. Pero, hablando más concretamente, la vida, precisamente como convivencia, necesita la memoria de la verdad porque necesitamos en el vivir diario necesitamos confiar, autenticidad, fiabilidad.

B.V.: ¿Cómo ha afectado o puede afectar la posverdad a la relación de unas culturas con otras?

R.F.: La ideología de la posverdad, si gana influencia en el contexto del mundo actual, afectaría, a mi manera de ver, negativamente el diálogo entre culturas porque tendría, evidentemente, la consecuencia de que desaparecería del encuentro entre culturas la cuestión de la búsqueda de un punto de posible convergencia y de reconocimiento de lo que, *en verdad*, une en y por más allá de las diferencias. Y ausente dicha cuestión en la relación entre culturas, ésta sería, como ya señalaba antes, una relación en la que bajo la bandera del "todo vale" lo que se promueve, quiérase o no, es la indiferencia frente al otro. En otras palabras, la ideología de la posverdad tendría, en este nivel, del diálogo intercultural la para mi nefasta consecuencia de que declarar imposible o sin sentido cualquier intento de un juicio ético de las culturas.

B.V.: ¿Qué puede o debe aportar la filosofía ante la posverdad? Y más concretamente, ¿cómo responder a tal fenómeno desde la filosofía intercultural? ¿Cabe algún criterio de verdad desde sus coordenadas al que aferrarse ante la posverdad?

R.F.: Creo que una de las aportaciones que puede y debe hacer la filosofía en general ante el fenómeno de la posverdad es precisamente enseñar a tratar de manera crítica con este relativamente nuevo concepto de posverdad. ¿Cómo? Pues, por ejemplo y siguiendo la idea de Ignacio Ellacuría de los lugares que dan verdad, mediante una fenomenología de los lugares que en el mundo actual nos interpelan con la verdad que se hace en ellos y que nos llaman a sumarnos a la tarea de hacer manifiesta la verdad en y de la historia humana. Esta fenomenología sería la mejor manera de poner de manifiesto que la posverdad tiene también ciertamente sus lugares en este mundo, pero que no por ello se debe considerar como el reflejo de lo que acontece en todo el mundo, es decir, que es un fenómeno que, en el mejor de los casos, es parcial, y que, por tanto, su generalización o extrapolación nos da lo que en lenguaje marxista ser llama una "conciencia falsa" del mundo. Mostrar esto sería realmente importante hoy

como tarea de la filosofía en general. Y en su vertiente más específica de filosofía intercultural le correspondería destacar que frente a la ideología de la posverdad se levanta la práctica de un diálogo de culturas en cuya dinámica se refleja una preocupación central por llegar a un conocimiento de lo propio y de lo ajeno que pueda ser compartido como verdadero, esto es, como un conocimiento que nos devela lo que en realidad somos o estamos llamados a ser. En este sentido la filosofía intercultural no propone ningún criterio, digamos, formal de verdad, pero por la experiencia de su práctica dialógica puede afirmar frente a la posverdad que la misma facticidad de los diálogos en que nos empeñamos, es reveladora de que no nos resignamos a que el mundo deje de ser un lugar en el que resuene la verdad

Gracias por colaborar con *Boletín Veritas*.

RESEÑAS - *REVIEWS*

BRONCANO, Fernando. 2019. *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado*. Lenguaje de Trapo

La epistemología social es una disciplina filosófica -de existencia relativamente corta-que intenta dar una teoría descriptiva de las modalidades sociales en las que se produce, reproduce y distribuye el conocimiento. Un enfoque tal pasa por descentrar tanto al sujeto cognoscente tradicional como sus rendimientos cognoscitivos. Frente a las aproximaciones clásicas de la epistemología, que ponen en el centro de los actos y logros cognoscitivos al individuo, la epistemología social considera el conocimiento como un logro colectivo, fruto de la interrelación de instituciones sociales, convenciones, normas prácticas, tecnologías, artefactos, cuerpos, mentes, etc. Por esta razón, y correlativamente a este desplazamiento del sujeto cognoscente, corre pareja una transformación de las preguntas que articulan la investigación y que ya no serán -o al menos, no de la misma forma- las cuestiones tradicionales de epistemología. Por ejemplo, para la epistemología social, ya no se trata de analizar al interior de la subjetividad cómo se encuentran organizadas las facultades, cómo éstas generan determinadas creencias sobre el mundo, cómo se articula la experiencia o cuáles son los límites del conocimiento. Más bien, se trata de analizar la forma en las que las posiciones epistémicas de las personas que conforman una sociedad interactúan con lasposiciones sociales que aquellas ocupan dentro del tejido social. De igual manera, otra de las preguntas que recupera la epistemología social, siguiendo en esto a Thomas Reid en su polémica con Hume, es la del valor cognoscitivo del testimonio. El testimonio es, ante todo, una variedad cognoscitiva estrictamente social cuyo sostén es el acto normativo de compartir conocimientos. Los actos testimoniales son relaciones sociales donde uno de los interlocutores se encuentra en una cierta situación de carencia epistémica y otro goza decierta abundancia cognoscitiva. Por esta razón, los actos testimoniales son una forma de relación social basados en lazos de confianza y responsabilidad que convierte al conocimiento en un bien común a quien pregunta y a quien responde.

Sin embargo, la epistemología social es desde su nacimiento una teoría descriptiva de las dimensiones sociales del conocimiento y, por ello, se ha abstenido de dar un carácter normativo a los logros alcanzados dentro de su investigación. Como respuesta a esta ausencia de un plano normativo en una disciplina especialmente preparada para ello, nace la epistemología política. Esta última, apoyándose en los planteamientos de la epistemología social, establece una dimensión normativa -ética y política- sobre los modos sociales de producción, reproducción y distribución del conocimiento y la ignorancia. Bajo esta óptica, tanto el conocimiento como la ignorancia tienen ciertas modalidades virtuosas, que los hacen bienes a crear y distribuir socialmente de manera justa y que, de ser injustamente creados y repartidos, tenemos la necesidad y el deber de denunciarlo

como una situación socialmente reprobable. Dicho de otra manera, la epistemología política es una economía delconocimiento preocupada por estudiar la distribución justa o injusta del conocimiento y la ignorancia en tanto bienes y males públicos al interior de sociedades concretas. Por eso, y de forma más determinada, se trata de estudiar quién conoce, qué conoce, y por qué conoce; y quién ignora, qué ignora y por qué ignora lo que tendría que conocer.

Puntos ciegos: ignorancia pública y conocimiento privado (2019) se enmarca dentro de esta estela de ramas de estudios que acabamos de mencionar. Su autor, Fernando Broncano, es uno de los principales representantes de la epistemología social y política en el ámbito nacional y, en su amplia trayectoria intelectual, se ha dedicado al estudio y desarrollo de disciplinas como la filosofía de la tecnología, teoría de la racionalidad o epistemología social y política. Además, es catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad Carlos III de Madrid y algunas de sus principales obras son *La melancolía del cyborg* (2009), *Racionalidad, acción y opacidad* (2017) *o Cultura es nombre de derrota. Cultura y poder en los espacios intermedios* (2018). En el libro del que aquí nos ocupamos, trata de ofrecer al lector un diagnóstico y valoración de las formas en las que se produce y distribuye el conocimiento y la ignorancia al interior de las sociedades de la información y el conocimiento desde la perspectiva de la epistemología política. Para ello, Broncano se esfuerza en la construcción de un cierto paisaje general de las sociedades del conocimiento mediante la puesta en coordinación de análisis pertenecientes a diversas disciplinas como la filosofía, la historia, la psicología, la sociología, teoría de los medios de comunicación de masas, organización de la economía mundial, etc. Con esta visión general en mano puede entregarnos, a golpe de vista, un privilegiado mapa de los principales conflictos que asolan la época en lo que a la economía del conocimiento se refiere.

La obra se encuentra divida en tres grandes secciones precedidas por un capítulo introductorio donde se explicita la hipótesis general que guía la investigación. La primera sección, titulada *Las contradicciones culturales de la sociedad del conocimiento* se encargade ofrecer al lector un marco general para el desarrollo teórico de la obra. En ella se detallan algunos de los procesos históricos que han dado lugar al nacimiento de las sociedades del conocimiento, las principales instituciones sociales donde éste se produce, los principales dispositivos mediante los cuales la cultura neoliberal se ha apropiado de las formas decreación y distribución del conocimiento, etc. En la segunda sección, *Túneles de la mente y autopistas de la información* se perfila el marco general de la obra para dar un diagnóstico de cómo la *infosfera* se ha convertido en uno de los principales ecosistemas epistémicos en las sociedades contemporáneas. En ella se explica cómo, por ejemplo, los grandes medios de distribución de la información han aprovechado los sesgos cognitivos naturales del psiquismohumano con el fin de dirigir

la esfera pública en determinadas direcciones, normalmente con la intención de mantener intacto el *status quo*. También se abordan en esta sección como las *fake news* o el desinterés y la desafección por los hechos han terminado por generar un cierto clima social que algunos denominan de *posverdad*. Finalmente, la última sección, titulada *Ignorancia estratégica e injusticia epistémica* expone algunas de las modalidades virtuosasde la ignorancia, así como, las formas viciosas en las que la ignorancia se produce socialmente sobre asuntos que, en principio, son de interés colectivo (ignorancia estratégica).

Visto la cantidad de temáticas tratadas nos centraremos en exponer las principales tesis sobre las que se sustenta la presente obra. Como se mencionó más arriba, la epistemología política es, ante todo, una economía del conocimiento, preocupada por estudiarla justa o injusta distribución del conocimiento y la ignorancia en tanto bienes y males públicos al interior de sociedades concretas. Es decir, para la epistemología política una sociedad es (entre otras cosas) una urdimbre de interrelaciones humanas enlazadas por conocimientos e ignorancias específicamente organizados. Por ejemplo, en una sociedad con un número muy pequeño de miembros, cualquier miembro conocerá con detalle los aspectos más nimios de la vida de los individuos con los que cohabita. Frente a ella, sociedades hipercomplejas como las nuestras se basan en una casi total ignorancia mutua de las vidas de sus miembros (al menos en cierto plano de análisis). Con estos dos ejemplos es fácilmente comprensible por qué Broncano defiende que toda sociedad, en tanto se reproduce en el tiempo, ha de poseer una cierta «estructura epistémica». La estructura epistémica de una sociedad es la forma en la que se crea, transmiten y distribuyen el conocimiento y laignorancia en tanto bienes socialmente producidos. Por eso, representar dicha estructura epistémica sería idéntico a levantar una «topografía de los conocimientos e ignorancias que organizan una sociedad», es decir, de cómo se encuentran entrelazadas «las posiciones epistémicas y las posiciones sociales» dentro de una sociedad determinada. Levantando un mapa semejante, encontraríamos claramente representados algunos fenómenos como: losprincipales núcleos e instituciones generadores de conocimiento; los grupos sociales que tienen acceso a determinados conocimientos y los que no; las redes y artefactos de intercambio y distribución de esos conocimientos; las barreras existentes, intencionadas o no, al flujo de conocimiento que determinadas instituciones sociales, prácticas o grupos crean; laszonas y ámbitos a los que determinados conocimientos nunca llegan; cómo se utiliza la ignorancia para el mantenimiento del *status quo* (ignorancia estratégica); etc. Los análisis de Broncano parten entonces de la aceptación de esta hipótesis: toda sociedad tiene una estructura epistémica determinada, y dicha estructura epistémica es, al menos en ciertamedida, representable.

Aceptada esta hipótesis, el autor enfoca la mayor parte de sus esfuerzos en levantar unmapa detallado de la estructura epistémica de las sociedades contemporáneas las cuales, no sin razón, pueden ser denominadas sociedades de la información o sociedades del conocimiento[1]. De esta forma, a lo largo del libro, encontramos un continuo análisis ydescripción de algunas de las principales instituciones dedicadas a la génesis delconocimiento (universidades y complejos académico-empresariales), instituciones de aplicación de determinados conocimientos (hospitales o grandes obras de ingeniería), redesde artefactos que permiten su distribución (medios de comunicación de masas o Internet), prácticas científicas (los sistemas de publicaciones o el método científico), etc. Y, paralelamente a estos análisis, encontramos ilustrados algunos de los principales procesos históricos que han permitido la aparición de todo este cúmulo de instituciones, prácticas, valores, etc. Todo ello termina por entregarnos un fresco de cómo las sociedades del capitalismo industrial han transitado a las sociedades del conocimiento o, lo que es lo mismo,al capitalismo cognitivo.

Una vez construido este panorama general, ¿cuál es la valoración del autor sobre las sociedades del conocimiento? El diagnóstico y valoración final es bastante desesperanzador, aunque sin duda, como puede verse en el décimo capítulo, totalmente alejado de cualquier concepción fatalista. Para Fernando Broncano las sociedades de la información y el conocimiento -que en su modalidad realmente existente identifica con el capitalismo cognitivo- son, paradójicamente, sociedades radicalmente injustas desde el punto de vista de la epistemología política. Si bien se reconoce que en algunos aspectos se han dado grandes pasos para una distribución más justa del conocimiento, en último término, las sociedades delconocimiento contemporáneas son sistemas basados en la producción de ignorancia estratégica y de desinformación sistémica. «El capitalismo cognitivo es también y sobre todoun laberinto de muros a la circulación de datos, información y conocimiento. La ceguera estructural se genera en todos los niveles: en la recolección de datos, en la transformación en información y en la producción y distribución de conocimiento».

Se trata entonces de mostrar cómo la dinámica interna del capitalismo cognitivo ha generado un "ecosistema epistémico" especialmente favorable a la creación de una estructura epistémica injusta. Para defender la tesis se empieza por describir, en primer lugar, la forma en la que se produce y distribuye el conocimiento. Para Fernando Broncano, siguiendo en esto a Moulier Boutang, el flujo e intercambio de conocimientos puede ser descrito como un proceso análogo al proceso de polinización. Moulier Boutang para describir la forma del trabajo social cognitivo creó el concepto de «polinización cognitiva», que haría referencia a«la inmensa red de interacciones educativas, sugestivas, de imitación, de colaboración, de aportaciones y pequeños descubrimientos que van generando el cúmulo de conocimientos porlos que nuestra sociedad se reproduce». La fábrica creativa social funciona por la interacción de una

miríada de pequeños actos continuos cooperativos de trasmisión de información y conocimiento, basados, fundamentalmente en el don y en la interacción casual y espontánea. Es precisamente esta forma social de relación cognitiva la que posibilita el florecimiento de un complejo tejido cognitivo social que favorece la aparición de nuevas teorías, artefactos, tecnologías, diseños, visiones de la realidad, etc.

La base social del conocimiento está basada antes en el don y la polinización que en relaciones fundadas en el intercambio monetario. Puede entenderse perfectamente por qué el capitalismo cognitivo es un modo de producción especialmente proclive a la destrucción del inmenso tejido de relaciones cognoscitivas que conforman la estructura epistémica de la sociedad. Al introducir los mecanismos de mercado en la producción, reproducción y distribución de ideas se obstruyen o, directamente, se destruyen las mallas sobre las que se sustenta el logro colectivo que es la producción de conocimiento. En último término, «la concepción neoliberal del conocimiento como capital en el que hay que invertir atentapeligrosamente contra la larga historia de producción común de conocimientos. Y no solo los conocimientos que paradigmáticamente entran en estas consideraciones. Me refiero a los conocimientos científico-técnicos o a los conocimientos cotidianos, como son el cocinar o tomar el autobús». Algunos aspectos señalables de las prácticas destructivas de la estructura epistémica social y el trabajo de polinización que lo sustenta son: *la privatización de la publicaciones científicas*, *el sistema de patentes* con los derechos de exclusión que conceden, *los monopolios del poder científico-tecnológico*, *la extensión masiva del secreto en tanto práctica económica-financiera*, *la burocratización del sistema de enseñanza*, *la hiper-especialización de los profesionales*, *o el abandono de las investigaciones de baja intensidad tecnológica*.

Finalmente, nos gustaría terminar con un apartado de críticas o aspectos que, bajo nuestro punto de vista, podrían ser mejorados en la obra. En primer lugar, consideramos que, si bien conceptos como dato, información y conocimiento ocupan un papel central en la obra,se encuentran desarrollados, conceptual y analíticamente, de forma muy escueta. Siendo justos, es verdad que el propio autor reconoce que el empeño del libro no es la de ofrecer una teoría desarrollada de todos ellos, sino la de utilizarlos como conceptos a partir de los cuales ofrecer un diagnóstico epocal sobre la economía del conocimiento. Sin embargo, siendo su lugar preeminente en la obra, y que a lo largo de la misma se utilizan cientos de veces, seecha en falta una mayor profundización y desarrollo conceptual de los mismos. Se pueden encontrar ciertas definiciones de ellos de forma indirecta o transversal, a través de losmúltiples análisis, descripciones y ejemplos, pero mediante cierto grupo de definiciones se ganaría en claridad expositiva y concreción en el alcance de las tesis manejadas. Es más, consideramos que el concepto de conocimiento que se maneja parece tener tal amplitud (decisión intencionada del autor), que incluso ámbitos que en apariencia no serían justificables como conocimiento, se encuentran englobados por el concepto. En último término se echa en falta algún tipo

de cualificación o distinción entre conocimientos, una enumeración de los tipos si es que los hay, las esferas a las que pertenecen, etc. La carencia de esta distinción termina por ofrecer un cierto magma indistinto que, nombrando a una gran cantidad de fenómenos con los mismos conceptos, nos impide delimitar el grano de la paja.

Una segunda crítica, continuando en la línea anterior es que, siendo el concepto de conocimiento tan abarcante, daría pie a un tratamiento más pormenorizado de algunas prácticas corrientes y cotidianas que, como el autor reconoce, forman parte de lo que él entiende por conocimiento (preparar la comida, coger el autobús, etc.). Sin embargo, nos encontramos que gran parte del libro se focaliza en tratar lo que ocurre en las principales instituciones generadoras de conocimiento, más en concreto: las universidades, proyectos de ingeniería o grandes monopolios de la información. Esta focalización en las cuestionesrelativas al ámbito académico (como el sistema de publicaciones, la hiperespecialización universitaria, la burocratización del sistema de enseñanza, los monopolios científico-tecnológicos, etc) termina por oscurecer y dejar de lado precisamente todos aquellos conocimientos que no entran dentro de estas instituciones, y que sin duda, también están sufriendo el embiste de las apropiaciones neoliberales que él denuncia.

Por último, obsta decir que, el estilo de escritura de Fernando Broncano es muy ameno y de fácil seguimiento, preciso y de gran claridad lingüística. Todo ello sin que se pierda un ápice en profundidad y riqueza analítica. Igualmente, a la exposición la acompañan gran cantidad de ejemplos, que facilitan al lector la comprensión de las tesis defendidas. Otro aspecto a resaltar es la finura a la hora de describir y analizar situaciones cotidianas ante las que todos nos encontramos y que, gracias a la labor de Broncano, son desnaturalizadas.[2] En último término, aquí se nos ofrecen herramientas conceptuales para la comprensión de muchos fenómenos concretos en los que nos hallamos inmersos, así como, para la comprensión de los mismos como momentos y concreciones de procesos históricos a escala global, los cuales abrazan, al menos, los últimos 150 años. Por todas estas razones, consideramos que el libro de Broncano es una parada fundamental para todo aquel que quieraintroducirse en una disciplina de "nuevo" cuño como es la epistemología política y que, comohemos visto, ya ha alcanzado grandes resultados, los cuales serán, con toda seguridad,ampliados en un futuro.

Álvaro Santos Saborido

HERRERAS, Enrique. 2021. *Lo que la posverdad esconde. Medios de comunicación y crisis de la democracia*. Chabsel.

Lo que la posverdad esconde es un libro de Enrique Herreras, experto en ética y filosofía política, en el que aprovecha a la vez su especialidad académica y su trabajo periodístico como articulista y crítico, tratando la ineludible cuestión de la posverdad en relación con la responsabilidad de los medios de comunicación. La filosofía en general tiene el deber de afrontar el problema de la posverdad, y la ética, específicamente, ha de aplicarse al ámbito de la comunicación, tanto más cuanto el bien interno de la profesión periodística es, en principio, la veracidad. Según el propio autor, el libro se asienta sobre cuatro columnas de problematicidad, respectivas a sus cuatro capítulos principales: (1) La repercusión de la situación actual de los medios (redes sociales, *fake news*, espectacularización, viralización…) en la crisis de la democracia. (2) El estudio de la antiquísima categoría de "verdad" a la luz de la de "posverdad", en pos de dilucidar la idiosincrasia de la verdad periodística. (3) Desarrollar una ética aplicada a los medios. (4) La descripción de una democracia deliberativa en cuya consecución la información es clave.

En el distendido primer capítulo, que abarca alrededor de la mitad de la obra, Herreras explora varios y variados cauces (éticos, culturales, tecnológicos, políticos, económicos…) a través de los cuales el panorama mediático de la posverdad influye directamente en una crisis de la democracia. Como repasaremos ahora brevemente, este capítulo reflexiona sobre el papel de los medios, de los consumidores y de otros tantos agentes protagonistas en esta coyuntura.

El autor no asume de pleno diagnósticos como el de Maurizio Ferraris, según los cuales viviríamos hoy en la era de la posverdad (¿es que vivíamos antes en una era de la verdad?), aunque sí admite una tendencia. Ahora bien, ¿no significa el auge de la posverdad esencialmente un detrimento de la verdad? La posverdad es, al fin y al cabo, una modulación de la mentira, y Herreras se plantea si no hay tras este sonado fenómeno ante todo un descrédito de la verdad como valor. Lo que hay es una guerra trágica entre verdad y posverdad, de cuya estructura de poder subyacente, que alimenta y alienta la posverdad, son partícipes también los medios de comunicación. Estos giran también en la rueda economicista, y su autonomía está siempre en peligro por su dependencia de los poderes económicos y la publicidad. Ello deriva en que la satisfacción de sus intereses como negocio prevalezca a menudo sobre su misión informativa y su veracidad. Además, los medios operan como una especie de morada oculta de la democracia: escapan al control de los poderes democráticos, pero a la vez

están al servicio de las élites democráticas (partidos políticos, lobbies influyentes…).

Por si todo esto fuera poco, los medios de información atraviesan también una problemática que atañe a su intenso desarrollo tecnológico. Internet, en principio, ha democratizado la información, pero también la deforma. Piénsese, por ejemplo, en que en internet muchas veces sólo está identificado uno de los muchos elementos de la comunicación: el medio, que es la red. El emisor se multiplica y anonimiza, el receptor se hace más abstracto que la multitud de la que ya hablaba Kierkegaard y el mensaje se baña fácilmente en posverdad. Disolución de la atribución de responsabilidades, burbujas generadas por el sesgo de confirmación…, muchos son los alicientes a la posverdad que incrementa el ciberespacio. Con todo, se da la paradójica situación de que, en la llamada era de la información, el papel del periodista como su mediador está en crisis.

Los medios de comunicación no escapan de la tendencia del difuso exhibicionismo narcisista posmoderno. Pero Herreras se cuida de no demonizarlos por ello. El periodismo puede seguir siendo de calidad, pero para ello debe huir de la espectacularización y de atenerse acríticamente a los mecanismos del mercado. Una disociación consciente entre el "interés público" y el "interés del público" saca a relucir que la información, para ser un medio democrático transformador e ilustrado, ha de adoptar un funcionamiento crítico, con una tensión constante entre lo que el público quiere escuchar y lo que debe escuchar para formar una cultura democrática cualitativamente valiosa. Los medios pueden instruir a la sociedad siendo “antisociales” en el sentido adorniano, esto es, evitando la pura mímesis y optando por inducir un conocimiento que, en última instancia, pueda ser transformador.

Por su lado, el receptor es también corresponsable de un estado de cosas en el que las *fake news* proliferan. Igual que los avances técnicos suelen ir, lamentablemente, adelantados a la reflexión sobre sus repercusiones, la ingente velocidad que hoy ha adoptado la transmisión de la información sobrepasa con creces al desarrollo de la desconfianza necesaria para consumirla responsable y provechosamente. La democracia se encuentra en peligro si algo tan decisivo como la información se multiplica como los panes y los peces sin ningún filtro, lo que es el gran caldo de cultivo para la posverdad. Al final, la posverdad es un engaño al uso pero cuyo peligro se eleva a la enésima potenciado por los avances tecnológicos. Ante esto, Herreras defiende la imperiosa necesidad de que recobren protagonismo los medios en los que la información viene firmada y la responsabilidad está establecida, así como de lograr un “empoderamiento” del público. También sugiere que, por no volver a caer en el mito de la neutralidad

de la tecnología, es preciso regular (y autorregular) todo canal que en la práctica sirva de difusor informativo, incluyendo las redes sociales.

Con todo, la prensa y sus sucedáneos son un elemento crucial en la democracia; si una entra en crisis lo hace también la otra, y viceversa. Es esencialmente la mercantilización y politización de la información lo que induce dicha crisis. Si la dinámica de fondo es la de una racionalidad estratégica, se está haciendo más por construir realidad que por constatarla, de modo que la voluntad de los ciudadanos estará siendo fabricada a diseño. Un déficit democrático en toda regla. Libertad de expresión y de información, así como el derecho a la información, son ejes cuyo debilitamiento es tan virulento para la democracia como lo sería el de la separación de poderes, por ejemplo. Por todo lo que hemos dicho y más, es patente que la relación entre democracia e información es muy estrecha. Lo que la posverdad esconde es, primordialmente, la degradación de esa relación mediante la inoculación de información falsa que resta valor a la ulterior participación democrática.

El segundo capítulo del libro lleva por sugerente título "Sobre verdad y mentira en sentido periodístico". Pese a que el periodismo no es filosofía, sí es preciso elaborar una filosofía de la verdad capaz de dar cimientos sólidos al periodismo. La posverdad está en una especie de limbo más allá de la verdad y la mentira; no se sitúa del lado de ninguna, sino que simplemente inventa verdades de vinculación emocional e interesada. Que hablemos de "pos"-verdad es un buen signo de que todavía damos valor a la verdad en sí. Lo que hay que elaborar es la dicotomía entre verdad y posverdad, para elucidar cómo combatir esta última, antes de que desaparezca su prefijo.

Adhiriendo tres concepciones filosóficas de la verdad, de entre las muchas que hay, al ámbito periodístico, Herreras pone el foco sobre tres líneas de ejercicio del periodismo en relación con qué consideren que sea la verdad: (1) periodismo positivista objetivista, (2) periodismo posmoderno relativista y (3) periodismo perspectivista. El primero y el segundo, uno por exigente de más y el otro por laxo, son en parte responsables del auge de la posverdad; al menos según el autor, que va a decantarse por la vertiente perspectivista y a considerar la relevancia del "punto de vista".

El periodismo de corte puramente objetivista toma sus presupuestos de un pensamiento positivista según el cual la realidad es el conjunto de los hechos, los cuales son a su vez perfectamente objetivos, accesibles y documentables. Este obliga a la neutralidad y a la separación clara entre información y opinión, dos cosas en principio recomendables. Ahora bien, esta postura se vuelve problemática desde el momento en que es necesaria una selección de hechos bajo

un criterio, lo que impide la neutralidad absoluta, por no hablar de que del periodismo se espera un enriquecimiento valorativo de la información dada. La objetividad pura es demasiado exigente incluso como para ser un ideal, por la forma misma en la que necesariamente el periodista trabaja los hechos. El objetivismo ingenuo despierta, por tanto y con razón, reacciones, de entre las que destacaremos la posmoderna.

La posmodernidad, en su crítica radical a los grandes relatos, no deja indemne la Verdad; la estima imposible e innecesaria. Desemboca directamente en un relativismo que, al empapar el ámbito de la comunicación, es el que da rienda a la espectacularización, la difuminación de la frontera entre información y opinión y la proliferación de la idea de que todo punto de vista es exactamente igual de valioso. Como ya denunciaba Habermas, el posmoderno renuncia incluso a los mínimos de racionalidad que él mismo necesita para su pretendida validez pluralizada. El resultado es el descrédito de la verdad en favor de un narcisismo cuasi solipsista o vuelto sobre sí, que genera burbujas de autoconfirmación más que de información; en definitiva, la posverdad.

Como ya hemos apuntado, Herreras acaba viendo en el perspectivismo la vía por la que la verdad (periodística) recupere un fundamento que, además, pueda ser plural y no dogmático. Para ello, examina la relación y compatibilidad entre los "puntos de vista" y la verdad, echando mano de dos clásicos perspectivistas como son Nietzsche y Ortega. Contra la lectura posmoderna del alemán, Nietzsche siempre tuvo clara la posibilidad de jerarquizar las formas de vida y, por tanto, los puntos de vista. Al contrario que Dios, la verdad sobrevive en Nietzsche. Todo es interpretado, sí, pero eso no socava la verdad (socava, como mucho, la Verdad), solamente pone la tilde sobre el sentido pluridimensional y metafórico de la misma. Es cambiante, relativa, plural, relacional, biológica y todo lo que se quiera, pero hay verdad. La Verdad objetiva se transforma en verdad de sentido, y lo crucial pasa a ser la "comprensión"; cada situación hermenéutica se revela como síntoma del auténtico acontecer, un horizonte en el que puede profundizarse. Por su lado, Ortega y Gasset también huye tanto del racionalismo como del relativismo/escepticismo con su perspectivismo. Desde su raciovitalismo, diríase que la verdad está en cada punto de vista, pero sólo a la manera de perspectiva, claro está. Lo crucial del perspectivismo es que se acerca a la verdad de manera que no es la condición humana encarnada la que intenta dramáticamente acercarse a ella con impotencia, sino que es la verdad la que necesariamente está como diseminada en perspectivas.

De su breve análisis filosófico de la verdad, el autor concluye que esta es, sobre todo en sentido periodístico, una actividad: "verdadear". Es la actitud que

le exigiremos al periodista. Y consiste, dicho brevemente, en una veracidad honesta dedicada a los puntos de vista. Es decir, la verdad periodística es tanto más verdad cuanto mayor sea su clarificación y demarcación del punto de vista que adopta. Como afirma también Habermas, sólo si se explicitan las perspectivas mismas desde las que se habla podrá construirse una columna común a partir de lo que sobreviva en muchos puntos de vista. Por lo tanto, la verdad del periodista no es solamente exactitud positivista, sino también una importante honestidad perspectivista.

De todas maneras, la apuesta por un enfoque veraz del periodismo requiere de una deontología, un código ético interno que, una vez aceptada la diferencia entre veracidad y engaño, apueste sistemáticamente por la primera, sin caer en las mieles del segundo.En otras palabras, cabe definir y aclarar los bienes internos del periodismo, y aportar directrices orientativas en base a ello. Entramos así de pleno en la reflexión sobre la ética aplicada a los medios. Es sobre lo que versa el tercer capítulo. En él, siendo realista y considerando las diferentes dimensiones que operan en el oficio periodístico, Herreras construye una ética aplicada: (1) a la información en sí, (2) a la empresa o negocio informativo y (3) a la profesión del periodista.

Una ética de la información ha de afrontar las tensiones entre el derecho a la información y otros valores como, por ejemplo, la libertad de expresión. Una vía hacia relajar esas tensiones consiste en tratar con dignidad al espectador o receptor, convertirlo en público (no en masa), respetar su individualidad racional. Para ello, los medios deben construir una red pública de diálogo racional, no un escaparate exhibicionista del espectáculo y el enganche emocional. Todo sin necesidad de renunciar a la diversión o el entretenimiento. Por otro lado, una ética empresarial refiere a la necesidad de comprender el requerimiento de conciliar los intereses económicos, a los que una empresa jamás puede renunciar, con la responsabilidad ante la repercusión externa de sus políticas. Esto, aplicado a la empresa informativa, quiere decir buscar la rentabilidad económica no a cualquier precio, sino haciendo valer sus bienes internos en tanto que agente responsable de la formación ciudadana, en el sentido que venimos apuntando. Esta ética no va ligada a un detrimento de la rentabilidad, que en el caso de los medios puede aumentar si inspira cierta confianza real al público.

En cuanto a una ética individualizada del periodista o la periodista, ha de considerarse todavía como bien interno la máxima neutralidad, en aras de evitar el exhibicionismo burdo y la posverdad, pero siendo a la vez conscientes de que siempre hay un punto de vista que debe perfilarse con honestidad, como venimos diciendo. Además, debe acrecentarse el periodismo de investigación y el

rol del periodista como vigilante del poder (y de su oposición). Es preciso también no abandonar el papel ilustrado de, al menos, cierto tipo de periodista; al fin y al cabo, un periodista debe poder mostrar que, aun asumiendo la infinidad de opiniones, existen criterios racionales a partir de los cuales se critica y se opina mejor o peor. Un rasgo que distingue a un buen periodista de opinión es la capacidad de ver con amplitud y horizonte el paisaje social, y con ella puede y debe contribuir a la construcción de una opinión publica nutrida, madura y con alcance de miras. La veracidad, por supuesto, es otro valor primordial. En definitiva, un periodista contribuirá a la salud democrática si ejerce un papel de informador honesto, veraz, crítico y fiscalizador del poder.

La ética de la información, la ética de la empresa informativa y la ética del periodista forman una tríada conjuntiva, crucial para una regulación no jurídica de la actividad mediática. Los tres vértices poseen sus propios bienes internos, y a la vez todos ellos deben perseguirse mediante autorregulación y corregulación.

El cuarto capítulo se encarga del papel de la información en la persecución de una buena democracia, una democracia deliberativa. Como ya se ha insinuado, la situación actual de la información, transmitida desenfrenadamente en redes masivas, incrementa las posibilidades de espacios de deliberación, pero no sin inducir a la vez nuevas problemáticas. Las redes sociales no abren automáticamente las puertas al paraíso del diálogo cosmopolita que usualmente se supone tras ellas. Las redes serán lo que los usuarios y sus empresas las hagamos ser. Sabemos que hay potenciales formas de control social de un autoritarismo insospechado en sus confines, confines que por cierto casi siempre son burbujas que los propios algoritmos generan. Si la deliberación es la formación democrática de un "nosotros" con una voluntad construida con razones, una red deliberativa requerirá un pueblo que no solamente se comunique, sino que se comunique dando razones y argumentos, para que la dictadura más justa, que es la de la mayoría, no sea una tiranía. Lo ideal es ir hacia una justicia establecida con una racionalidad plural, asentando las prescripciones normativas sobre el peso de la razón, lo que Habermas llama "coacción sin coacción". Para posibilitar tal estado de cosas, Herreras destaca la "*paideía* mediática". Es necesario formar ciudadanos con competencias mediáticas, especialmente aquellas que los doten de autonomía, de pensamiento crítico, a través del conocimiento de las dinámicas de los medios, incluso del omnipresente lenguaje cinematográfico.

El autor concluye el ensayo con un quinto capítulo a modo de "última página" (así se titula), en el que sintetiza su diagnóstico de la posverdad como crisis de la veracidad, que es además correlato de la crisis de la democracia y

parte de todo un panorama cultural que estamos tan solo comenzando a saber llevar. La posverdad es un monstruo que hemos alimentado, y que sólo podrá ser derrotado mediante un respeto al valor de la realidad. La batalla es urgente, ante el peligro (que señala Pepe Reig en el epílogo) de vernos arrastrados a una distópica "postdemocracia", una "bulocracia".

En definitiva, Enrique Herreras proporciona un enfoque moderado en aras de aunar la actividad del informador con una deontología que, bien aplicada, pueda hacer frente a la proliferación de lacras como la posverdad, y con ello contribuir a una salud democrática. Destacaría de su postura la defensa de la crítica, como actividad de juicio cualificado que influye al mismo tiempo en la opinión pública y en la creación del ámbito que se critica. Él se centra en la crítica de arte, por razón de su biografía como periodista inserto en esa especialidad, pero pienso que reluce una extrapolación legítima de la crítica a toda actividad comunicativa. Igual que el crítico de arte, como bien decía Ortega, contribuye a mejorar no sólo la recepción del espectador sino también el arte mismo, la crítica de la realidad sociopolítica (por parte de los periodistas, pero también de otros agentes cualificados) es un motor del diálogo y la transformación, capaz de hacer latentes las fisuras e injusticias y ponerlas en un brete. Si tuviera que emitir una valoración, diría que *Lo que la posverdad esconde*, pese a no contener ninguna revelación fascinante, se sitúa claramente como un libro de referencia en la ética aplicada al periodismo, por la gran capacidad del autor de hilar circunstancias y conceptos de la teoría comunicativa con una orientación ética que persigue la revitalización de la democracia.

Alejandro Marín

NICOLÁS, Juan-Antonio y LINARES-PERALTA, Raúl (Eds.). 2023. *Zubiri en tiempos de posverdad.* Ápeiron. Estudios de filosofía (Nº 18)

Este importante monográfico, editado por los profesores Nicolás y Linares, contiene diversos artículos que, directa o indirectamente, están relacionados con el tema de la "posverdad" a la luz de la filosofía de Xavier Zubiri. Zubiri no trató explícitamente este tema, pero su filosofía contiene diversas posibilidades para meditarlo. Esto es lo más importante en la comprensión de un filósofo: instalarnos en "lo pensado" de un autor. Lo pensado de un filósofo es algo "real", es un "más" que lo que dejó escrito. Por ello, se puede reactualizar ese "pensamiento" para meditar incluso lo explícitamente no dicho por ese autor. Es lo que, a mi juicio, intentan hacer los autores de este monográfico. Y en el tema de la posverdad ellos piensan acertadamente que la filosofía de Zubiri tiene aquí mucho que "dar de sí".

El monográfico se divide en dos partes de desigual extensión. La primera parte llamada "Reinterpretando a Zubiri" contiene cinco artículos que contienen temas generales de la obra de Zubiri. En "Elementos y principios", Diego Gracia toma estos dos términos desde su aparición en el curso "Ciencia y realidad" (1945-1946) de Zubiri, e intenta meditarlos en su obra posterior. Gracia sostiene que "elemento" termina por identificarse con las "propiedades elementales", lo que conducirá al tema de la "esencia". Por su parte, "principio" corresponderá a "propiedades sistemáticas", lo que llevaría a Zubiri a plantear desde aquí el tema de la "sustantividad". En "Génesis de la idea de inteligencia en Zubiri (I). ¿Inteligencia sin situación histórica ni existencia?", Ángel González presenta críticamente el tema de la inteligencia sentiente planteando un fundamento incluso previo a la aprehensión primordial de realidad. El artículo de Ricardo Espinoza "Un modo de entender lo real desde Zubiri para comprender lo humano: más cercano a Lacan y más lejos de Meillassoux" plantea que el tema de lo "real" ha cobrado nueva actualidad en los nuevos realismos como el "realismo especulativo" de Meillassoux y la obra de Lacan y su escuela. Espinoza plantea que el pensamiento de Zubiri de lo real como "de suyo" puede clarificar mejor los realismos presentes. En "El surgimiento de la realidad: Zubiri antes de su encuentro con Heidegger", Antonio González intenta estudiar cómo surge el tema de la "realidad" en el joven Zubiri, previo a su encuentro con Heidegger en 1928. Zubiri, antes de este encuentro, había leído la tesis de habilitación de este sobre Escoto y Ser y tiempo. González hace un fino análisis de estas obras de Heidegger y de los artículos de Zubiri de esta época para tratar de esbozar qué idea de realidad tenía Zubiri antes de este encuentro. Finalmente, en "Ἡ ὁδός

πέφυκε, una herramienta histórica para la metafísica contemporánea", Carlos Sierra nos muestra que la metafísica como reología debe seguir la vía física, y no la vía lógica, tal como está en la obra de Zubiri, pero también en otros pensadores previos como Platón y Aristóteles.

La segunda parte llamada "Zubiri ante la posverdad" contiene la parte más propia del monográfico. Los autores que escriben en esta segunda parte, con sus diversos matices y acentos, en general están de acuerdo en que el tratamiento de Zubiri de lo que es realidad, intelección, verdad, sentimiento, volición, etc., son claves para repensar la "posverdad". Ante todo, la realidad en Zubiri entendida como "de suyo" "en" la aprehensión y sus diversos modos de actualización intelectiva (aprehensión primordial, logos, razón, entendimiento) son relevantes para este tema. También son importantes el tema del sentimiento y la volición sentientes. Piénsese, por ejemplo, en el engaño o en el bulo. Estos tienen un componente intelectivo: se afirma lo que se sabe falso. Pero hay también un momento volitivo: la "intención" de engañar o falsear. Hay otros fenómenos como las verdades parciales, etc. Pienso que los autores apuestan bien a que la obra de Zubiri puede fundamentar acertadamente los problemas implícitos de la "posverdad" actual.

Veamos brevemente estos artículos de la segunda parte. En "Estructura de la «posverdad» y sus condiciones de posibilidad en la verdad real. Cómo entender la verdad práctica en tiempos de posverdad desde el punto de vista de Zubiri", Víctor Tirado establece un rico diálogo entre las obras de Ferraris, Chul Han y Zubiri. Tirado nos muestra que el tema de la "posverdad" debe ser entendido desde el análisis de Zubiri de la realidad y la inteligencia sentiente como "fundamento" de la posverdad. El hombre "ya" habita en la verdad real radical. En "Los hechos alternativos desde la noología de Zubiri", José Villa pone el acento en la "libertad" en que se mueve el logos descrito por Zubiri lo que permite entender lo que se ha llamado los "hechos alternativos". En "The Relationship Between Artificial Intelligence and Post-Truth in Light of Zubiri's Noology", Thomas Fowler relaciona la IA y posverdad a la luz de Zubiri. Algunas ideas de Zubiri como voluntad de verdad de ideas y real, la teoría del espectro, etc., son utilizadas aquí para entender este tema. En el artículo "¿Cómo afecta la posverdad a los planos de la aprehensión primordial, del logos y de la razón?", Jesús Conill analiza finamente los distintos momentos de la verdad zubiriana (verdad real y sus diversas dimensiones, verdad dual y sus diversas actualidades, etc.). Desde allí plantea que la posverdad puede ser explicada en su fundamento tanto por la noología de Zubiri como también por la genealogía de Nietzsche. Raúl Linares en "Hermenéutica, posverdad y «realismos». Un enfoque desde Zubiri" centra su estudio de la posverdad en el realismo de Zubiri y su distinción con el

realismo clásico y los constructivismos. Este especial realismo de Zubiri permite, de mejor manera que otras posturas, explicar el fenómeno de la posverdad. En "Contra la posverdad. La idea de verdad en la filosofía de X. Zubiri", Jesús Ramírez centra su artículo en el análisis de la "verdad" y sus diversos aspectos, algo clave para combatir la posverdad. En "Posverdad en contextos de guerra", los autores Juan Nicolás y Albert Julià estudian el fenómeno de la posverdad en un tema específico: las guerras recientes. Se utilizan especialmente las filosofías de Apel y Zubiri para entender este tema, por ejemplo, la mentira. Finalmente, los dos últimos artículos del monográfico tratan sobre el tema de la educación, aunque desde distintos aspectos. En "Los valores espirituales y su enseñanza en un mundo posverdadero", Carlos Pose trata la educación desde el tema del valor y la fruición en Zubiri. Por su parte, en "Educar en la verdad en tiempos de posverdad desde Zubiri: una propuesta para la teoría de la educación" los autores Juan Hernández, Sheila Parra y Marc Pallarés se centran más bien desde la "verdad real" de Zubiri y sus diversas dimensiones.

Para finalizar, quisiera destacar el tema de la "verdad parcial" en Zubiri, que fue mencionado en el monográfico, pero que creo relevante de destacar todavía más para el tema de la posverdad. La aprehensión primordial nos da una verdad real, pero compacta. Es el logos quien "libremente" diferencia esta unidad. Hoy la publicidad nos entrega mentiras, pero que, en general, son poco seductoras. La fuerza de la publicidad está en la "actualidad" de "verdades parciales". Y esto sí que es profundamente seductor. Urge la educación del pensar que permita enseñar a recorrer dinámicamente todo el campo aprehensivo, y no meros fragmentos.

Esteban Vargas

Nicolás, Juan Antonio, Ballesteros-Aguayo, Lucía y Linares-Peralta, Raúl (Eds.). 2023. *Diccionario Posverdad*. Comares.

Un fantasma recorre el mundo del periodismo tradicional, de las redes, de la política, de la economía, de la historia, de la filosofía… y, en sí, de la vida social:el fantasma de la posverdad. Recordemos que este neologismo se convirtió en la palabra del año 2016 por el diccionario Oxford, ante la popularización de su uso en el contexto de la votación del Brexit y las elecciones que ganó Donald Trump en Estados Unidos. Para un primer acercamiento al significado básico de la posverdad, podemos decir que post-truth apela a las emociones y a las creencias que influyen más en la formación de la opinión pública que los hechos.

En la actualidad hay dos maneras de entender la posverdad. Por un lado, hay quienes señalan que la posverdad es una distorsión deliberada que manipula emociones, por lo que, en realidad, son mentiras, es decir, lo contrario de lo que se piensa con intención de engañar. Esto último no es nuevo, ha sido habitual en la historia (es la práctica usual de los demagogos de todos los tiempos), pero la diferencia con el concepto actual es que se trata de una mentira emotiva y, sobre todo, que las redes pueden aumentar su volumen por su capacidad de viralizarla.Es decir, su uso masivo. Por el otro, hay estudiosos que van más allá, al subrayar que la posverdad es más que una mentira, porque se trata de la pérdida, o indiferencia, por la verdad.

Un fantasma, en fin, que precisa reflexiones de calado dada su significancia en nuestro tiempo. Esto es lo que intenta, y consigue este Diccionario Posverdad. Como su nombre indica, se trata de un compendio de conceptos cuyo común denominador es su relación directa o colateral con el término estudiado. De entrada, habría que subrayar que se trata de una buena iniciativa por varios motivos. Primero, por la propia idea de diccionario, porque nos adentra de manera urgente a una mirada poliédrica del alarmante fenómeno de la posverdad. Segundo, porque, aunque los autores que participan provienen del ámbito académico, ha realizado un esfuerzo para lograr la siempre dificil síntesis del periodístico para exponer sus consideraciones con respecto a los términos seleccionados. No obstante, antes de que se haya convertido en un libro, los textos fueron publicado previamente en la prensa, en concreto en los periódicos generalistas, Ideal (Granada) y El salto (Andalucía). Lo cual es parte de la señalada buena idea. Y, por último, porque no sólo sirve para abrir boca, a raíz de los sugerentes (en general) textos recogidos, para adentrarse en el señalado fenómeno, sino también porque el libro al completo es un aliciente para seguir indagando a partir de la bibliografía que acompaña a cada artículo.

La idea básica queda patente en la Introducción, firmada por sus tres editores, Juan Antonio Nicolás, Lucia Ballesteros y Raúl Linares, cuando se señala que el concepto “afecta transversalmente a todas las disciplinas del saber, ciencias y

humanidades, e igualmente a todos los niveles de racionalidad".Y la idea fundamental que recoge es el hecho de que hay determinadas instancias económicamente muy potentes que "utilizan consciente e informativamente muy influyentes que utilizan conscientemente la distorsión de las verdades para conseguir determinados fines, generalmente ocultos".Pero más allá de este crucial asunto, lo importante es que la posverdad, en última instancia, significa la pérdida del valor de la verdad. Una cosa es que la verdad sea compleja, como bien sabemos en el ámbito filosófico, y otra que se pierda el interés por la misma. O, más bien, "el coraje de la verdad", que diría Foucault.

Esto último queda patente en el concepto también resaltado de "bullshit", explicado en el presente libro por Daniel Gamper. Con esta noción, Frankfurt está queriendo decir que la posverdad no es una mera mentira, porque la mentira se puede desmentir. Así es: si el mentiroso es consciente del peso de la verdad, también lo es de su mentira; sin embargo, al "bullshitter" no le intranquiliza la verdad, le es indiferente, y solo busca impresionar. No le importa si lo que se narra describe la realidad, y más bien la inventa para alcanzar su propósito: persuadir de un aparente hecho con el fin de destruir al adversario.

Tomando el libro poliédrico de manera genérica, observamos que los conceptos desarrollados ofrecen un amplísimo horizonte, incluso hay términos que brindan diferentes perspectivas, como es el caso del propio de posverdad que al que se acompañan otras nociones fundamentales como Posmodernidad, Pos-democracia, Pos-historia, Veracidad y la propia Necesidad de verdad. También, por ejemplo, en el ámbito mediático hay múltiples asuntos que se complementen: Alfabetización mediática, Derecho a la información, Espacio mediático, Ética de la comunicación, Ética periodística, Verdad periodística, Noticias falsas, etc. En el campo político, también aparecen diversos conceptos como Democracia, Brexit, Populismo, Agresión a Ucrania, y Campaña y promesa electoral (cada vez es más evidente que la posverdad contamina las campañas electorales). No faltan discusiones con connotaciones filosóficas (Aporía de la posverdad Disonancia cognitiva, Racionalidad, Rigidez cognitiva…), históricas, psicológicas, históricas, económicas, aparte de las múltiples caras en se muestra Internet, el mundo de la libertad, pero también de la mentira.

Lo significativo es el cúmulo de descripciones, pero también de crítica al potencial destructivo de la posverdad, del que todavía se está por ver sus repercusiones en su totalidad. De todos modos, comprender el fenómeno es ya un paso significativo. En este sentido, quisiera resaltar que hay un discurso continúo que ayuda al clarificar el concepto de posverdad, en el que se incluyen discusiones a

veces abiertas, no siempre de manera directa, por lo que el lector tiene el aliciente añadido de descubrir estas.

De ese modo, queda patente que la posverdad, como desinformación, no sólo consiste en faltar a la verdad, sino hacerlo, además, intencionalmente infligiendo un daño. "Es por lo que, en nuestro tiempo, mentir no sólo sale a menudo gratis, sino que produce réditos y se normaliza y hasta se enaltece, sin ningún remordimiento sin rubor" (Javier Roldán).

En el ámbito de las redes, también se resaltan las burbujas epistémicas de los grupos herméticos "que conllevan un auto-reforzamiento en el que las percepciones y la comprensión de la realidad de las personas se divorcian cada vez más de la verdad en la media en que solo reasunta relevantes las creencias propias" (Raúl Linares). La clave está en que cuando la realidad choca con nuestro sistema de creencias, preferimos mantener nuestras creencias y alterar la realidad, "buscando hechos alternativos que nos den la razón y reduzcan la disonancia cognitiva" (Roberto. Muelas). Así es, "una vez que las personas hemos formado una opinión sobre algo o alguien, las estrategias mentales que utilizamos para gestionar la información sobre esa opinión tratan de confirmarla (Ángel Sánchez-Rodríguez). No obstante, "la rigidez cognitiva convierte a muchas personas en dogmáticas" (Anastasio Ovejero).

En este contexto, la espectacularización y polarización se coaligan en una dinámica en la que la mentira se propaga más fácilmente que la verdad. Esto acontece también en el ámbito de "los opacos algoritmos que regulan la circulación de mensajes, favorecen la visibilidad de aquellos que generan más tráfico, más allá de la veracidad" (María Lamuedra). Por si fuera poco, "la posverdad alumbra un modo de economía dominante (Fernando López).

Lo único positivo de todo ello es que la posverdad es un fenómeno que afecta a la verdad, por lo que también alumbra la necesidad de seguir pensando la verdad, "la necesidad de verdad" (Raúl Linares). Desde el punto de vista filosófico, la pérdida de vigencia eficaz de la verdad exige una (nueva y trasformada) concepción de verdad capaz de hacer frente a la "descapitalización" que ha sufrido este valor (Juan Antonio Nicolás).

A partir de ahí, el campo filosófico se nutre de reflexiones como las siguientes: "los caracteres del fenómeno social de la posverdad son los propios del ejercicio de una racionalidad, técnica, instrumental y estratégica, y supone un abandono de la auténtica racionalidad comunicativa, que conlleva intrínsecamente pretensiones de validez como la verdad y la veracidad. En cambio, la posverdad se suele definir entre otras cosas como una distorsión deliberada de la comunicación, que conlleva, bulos, desinformación y falsedades (Jesús Conill). No obstante, parece claro que "la vigencia

de la verdad no es un problema ligado exclusivamente al nivel teórico del saber (conocimiento), sino que requiere una vida en la verdad" (Juan Antonio Nicolás).

Si la objetividad se suele considerar como el antídoto a la posverdad, Jesús Conill pone algunos puntos sobre las íes: "la objetividad es una pretensión y una intersubjetividad es una mediación en el horizonte de la búsqueda de la verdad que nos sea posible alcanzar frente a la pretensión de desvalorizarla en favor de la presunta posverdad. La objetividad reducida pretende alcanzar algún nivel de la verdad, pero ha de saber que es una verdad parcial y reglada, que debe quedar abierta, porque se mueve siempre en un contexto interpretativo".

Todos caminos conducen a una Roma: la posverdad es una de las amenazas a la democracia. Y no de manera particular, sino que está inserta en otras amenazas como la polarización, el auge del populismo- "será verdadero aquello que el populista siente como verdadero (Manuel Arias-Maldonado)-, o el mal uso de la inteligencia artificial, tema también tratado en el libro.Sin salirnos de ese contexto, se puede afirmar que "el papel de la verdad en relación con la dinámica democrática, especialmente en los procesos electorales, que dependen muy directamente de la información difundida y recibida" (Juan Antonio Nicolás). "Una circulación de la verdad insuficiente o deficitaria puede considerarse como un inicio de debilidad democrática" (Andrea Pérez). Por ejemplo, "mediante los hechos alternativos, la posverdad de alza como una cuestión de poder, de capacidad de instaurar una versión de la realidad que beneficia coyunturalmente la posición de quien los difunde" (Andrea Pèrez).

Más allá de este interesante y ameno desglose, quisiera resaltar que el tema de la democracia no sólo tiene que ver con las elecciones, sino, de manera general, al debate público informal en un sentido mucho más amplio. En realidad, "se ha producido una especie de epidemia de la mentira, una "mentidemia". Y eso se ha convertido en una cierta "normalización" de la mentira (Juan Antonio Nicolás). De ahí el peligro –añado- de que, retrotrayendo la mirada ya clásica de Hannah Arendt, la mentira deje de ser un proceso subjetivo, para convertirse en un proceso sistémico de la política y de los medios.

En suma, un interesante y, sobre todo, orientador estudio que, parafraseando un conocido libro (en otros tiempos) de Woody Allen, podríamos decir que en él aparece todo lo que usted querría saber sobre este tema, y nunca se atrevió a preguntar, o, simplemente, no se le había ocurrido.Una, en fin, amena y útil publicación que enseña que la mentira se puede decir de muchas maneras, y más cuando se pierde, como se ha dicho, el valor de la verdad, o del conocimiento, pues ese último es el significado real de esta pérdida.

Enrique Herreras

PHILSTRÖM, Sami. 2021. *Pragmatist truth in the post-truth age.* Cambridge University Press.

Vivimos tiempos tumultuosos. No hay nada a lo que aferrarnos y la confusión es unánime. Todo resulta posible y, a la vez, nada es realizable. Vivimos una novedad histórica: si bien estamos libres de cánones y cadenas, fuera de toda estructura, pudiendo actuar, trabajar, amar y expresarnos; siempre terminamos quietos, absortos en esas ilusiones con el porvenir que nunca realizamos. Podríamos abducir esta suerte de parsimonia existencial a multitud de sentimientos que harían de lastre, como la apatía, el desdén o, incluso, el temor, pero el tiro se quedaría corto. Pues, si bien todos esos sentimientos son causa directa de nuestros males particulares y colectivos, no constituyen su raíz. Hemos de indagar más profundo. Todas esas emociones tristes en tanto que menoscaban nuestra fuerza vital –por seguir a Spinoza- proliferan a causa de un doble fenómeno inversamente proporcional: el empequeñecimiento del sujeto frente al crecimiento del objeto ante él. Es la sensación de sobrecogimiento, el *ethos* de nuestro tiempo; y se da cuando aquello que tenemos ante nosotros nos sobrepasa y nos sentimos impotentes antes de acabar. El sobrecogimiento es una claudicación ya anunciada.

Ante el caos que levanta la posverdad como una polvareda, el profesor Sami Philström lanza esta obra "Pragmatist Truth in the Post-Truth Age. Sincerity, Normativity, and Humanism", cuyo subtítulo nos adelanta las tesis principales que vertebrarán el texto todo.

El profesor Philström nació en Helsinki en el año 1969. Desde el 2014 es profesor en la universidad de la misma ciudad, ocupando la asignatura de filosofía de la religión en la facultad de teología de dicha institución. Esta es la principal temática de sus trabajos, sin descartar sus ejemplares trabajos sobre ética y metafísica, que han sido reconocidos por la Sociedad Charles S. Peirce con el premio al ensayo a jóvenes académicos en 1998; por la universidad de Kentucky en 2004; o el premio a alumno del año por el instituto Mäkelänrinne de Helsinki en 2018.

El capítulo primero sienta las bases del estudio que se sucederá en los capítulos próximos, presentando las nociones a tratar, como la Verdad, la sinceridad, la relación de ambas con la moral, o la posibilidad de que desemboquen en la posverdad. En él, el profesor Philström presenta a los autores que constituyen su repertorio intelectual y enarbola la primera tesis de la obra: la distinción entre el pragmatismo de corte más intelectual y el que el autor denomina "vulgar". Este último tipo hace referencia al intento pérfido de imponer las afirmaciones propias sobre el conjunto social, llegando incluso a hacer del odio y la chabacanería

Verdad. La miríada de falsedades prorrumpidas por Donald Trump durante su presidencia de los EE. UU. es el mejor ejemplo que el autor encuentra para ilustrar esta forma ruin de pragmatismo.

Así mismo, este capítulo, basado en un artículo anterior del autor, busca reafirmar la tesis principal de la obra, a saber: que, ante la problemática de la posverdad, es necesario más pragmatismo si cabe. Por ello, dedicará las páginas siguientes a exponer las principales posiciones del pragmatismo que denomina "intelectual", agudizando la mirada en pos de detectar si por alguna de sus tesis podemos desembocar en el barrizal de la posverdad en que nos encontramos.

El primero de estos autores es William James, cuya filosofía supondrá la principal cariátide de la obra toda, y cuyo pragmatismo da otra vuelta de tuerca al formulado por Peirce para defender una pluralidad de verdades. Pues James estaba convencido de que toda verdad siempre lo es para alguien en particular. Esta postura no nos aboca al relativismo, sino que su distinción entre "verdad" y "sinceridad" le permite establecer un compromiso ético por parte de los individuos en que fundar su convivencia. Muy distinto resulta el neopragmatismo de Richard Rorty, cuya convicción de que entre la fragilidad del mundo no hay existe ningún concepto abstracto que nos permita hablar de bondad humana. Para rescatar algo de esta postura para su pesquisa, el profesor Philström acude a Hannah Arendt para afirmar con ella que, si bien la verdad es impotente, nos es irremplazable.

La importancia de este capítulo inicial no es sólo fundamentar la pesquisa, sino que mediante él el profesor Philström nos advierte de que no basta con reflexionar sobre la Verdad en sí, sino que debemos tener en cuenta cómo una concepción pluralista de la Verdad pueda ser plausible y responsablemente sostenible en una sociedad multicultural, con todos los desafíos que ésta conlleva. Para ello, en el capítulo 2, muestra cómo atajar desde su posición pragmatista la diversidad religiosa. Conjugando con maestría las tesis de Arendt y James para desarrollar una concepción integral del individuo, el profesor Philström aborda el problema del exclusivismo religioso en pos de la convivencia y la permeabilidad que se espera de las sociedades inter-culturales.

Sin embargo, como el mismo autor reconoce, el mayor mérito de este capítulo consiste en ser puente entre la noción de sinceridad desarrollada en el primero y el siguiente, donde se tratará el pragmatismo que él detecta en la antropología kantiana.

Este apartado comienza con la declaración de Philström de que no piensa que el pensamiento trascendental kantiano esté tan reñido con los pluralismos y contextualismos en que se sustenta el pensamiento jamesiano como uno cabría

esperar. Después de declarar que la subjetividad humana infunde al mundo de una dimensión trascendental, siendo ese el lugar respecto al que debemos cumplir con nuestros compromisos éticos, el profesor Philström aborda los tres grandes interrogantes kantianos desde la postura de un William James al que declara "semi-kantiano", ya que sólo discreparía con el filósofo de Königsberg en cuanto a la pregunta "¿Qué debo hacer?". No obstante, esta última discrepancia no es óbice para buscar similitudes entre ambos autores y el profesor Philström declara que es en su concepción de la sinceridad humana donde podemos buscar un punto de acuerdo entre sus dos posturas. Por lo que emprende un estudio del pesimismo en Kant, el cual considera una dimensión trascendental en la que podemos aspirar a mejorar el mundo tomando en consideración nuestra vulnerabilidad.

De este modo concluye el primer bloque temático, donde el pragmatismo de William James ha sido explicado. Nada más comenzar el cuarto capítulo del libro, el profesor Philström declara cuál será su cometido con él: llevar el pragmatismo a la cuestión de la axiología. En pos de ese objetivo, expondrá la concepción jamesiana de la "voluntad para creer" desde la perspectiva de un pragmatismo holístico. Después de delimitar qué queremos decir cuando hablamos de pragmatismo holístico, Philström desarrolla la noción de James, expresando que la voluntad para creer es un acto de coraje mediante el cual uno mismo desarrolla su propia identidad intelectual, su posición respecto al mundo en base a qué tomar por verdadero. Observemos cómo, en efecto, el concepto está en estrecha relación con la temática de la obra, pero la trasciende, para hablarnos así de nosotros mismos: la verdad no es algo ajeno que prevalezca, sino algo que se dice respecto a nosotros y que debemos buscar dentro de nosotros mismos. La verdad queda concebida como integridad, como sinceridad para con uno mismo.

Empero, esta búsqueda de la verdad interior que cada uno emprende no sucede en un espacio inhóspito, sino dentro de un marco normativo donde individual y socialmente nos remitimos a determinados principios. Al estudio de este espacio está dedicado el capítulo quinto del libro. Coherente con la tesis defendida en el capítulo anterior, el profesor Philström realiza un ejercicio de reflexión negativa sobre las implicaciones de la auto-crítica dentro de nuestra forma de vida, enfocándose en el reconocimiento como condición inexorable y fundamental para evitar menosprecios y vejaciones como las que el sexismo o el racismo fomentan.

Finalmente, el capítulo que cierra la obra supone, en palabras del propio autor, un paso más dentro de la metafísica, pasando de meramente reflexionar sobre distintos problemas a buscar una posición con que arrostrar problemas existenciales desde una postura pragmatista. Nuevamente, aquellos relacionados

con la religión serán el ejemplo en que se centre el capítulo, defendiendo el agnosticismo frente a los vilipendios que ateos y teístas realizan para hacerla ver una postura cobarde. Philström no sólo niega la validez de esas acusaciones, sino que llega a defender el ateísmo como una suerte de equilibrio que nos permite defender la verdad entre la desesperanza y el dogmatismo, convirtiendo el agnosticismo en un humanismo cuya base es la esperanza de que podemos dar una respuesta apropiada ante el sufrimiento extremo.

Como conclusión, después de considerar distintos problemas, tanto éticos como existenciales, desde una postura pragmatista, el profesor Philström aboga por un humanismo trascendental desde el cual poder entender mejor nuestras condiciones como humanos en pos de volvernos mejores y no perpetuar el sufrimiento, el odio y la desesperación, como sucede en la situación en que nos encontramos. La búsqueda de una verdad a la que referirnos se convierte en una disposición ética; lo bueno y lo verdadero vuelven a enlazarse.

Ante todo, es digna de aplauso la habilidad del autor para redactar un texto de tamaña enjundia, hilvanando las ideas y planteamientos de multitud de autores, tanto clásicos como contemporáneos, sin por ello sacrificar la coherencia de la obra ni perder de vista el objetivo que había situado en su horizonte. Así mismo, emprender un camino claro a través de distintas etapas previamente anunciadas fomenta la claridad con que la tesis general es defendida mediante sus partes, permitiendo detenerse en los apartados más importantes sin temer causar hastío al lector. Existen libros de filosofía y otros de una erudición tan admirable como yerma. Considero que el autor ha conseguido situarse en un perfecto equilibrio entre ambos extremos, ofreciendo una propuesta clara a una problemática, capaz incluso de alcanzar al gran público mediante la exposición de una opípara gama de ideas. En cuanto a las cuestiones formales, solo mencionar que en ocasiones la argumentación llega a resultar demasiado reiterativa, llegando a repetir una misma idea varias veces en un mismo apartado dentro de un episodio.

Por otro lado, me gustaría detenerme en tres tesis concretas expuestas a lo largo de la obra. Precisamente, porque la filosofía – dentro del misterio con su ser se nos ha presentado en las últimas décadas – consiste en un ejercicio de arrostrar problemas, como una puesta a prueba del hombre y su intelecto ante los desafíos del mundo. Fiel a esta convicción, no se comprende el motivo por el que el autor no aborda el problema de la posverdad. Si bien la prudencia es una cualidad loable en tanto que nos protege de pronunciar afirmaciones descabelladas o erradas, en este caso la considero excesiva al declarar en el primer capítulo que es la causa de su reflexión sobre la verdad. Bien es cierto que en capítulos posteriores, como el segundo o el sexto, por medio de una exposición de atrocidades que el

dogmatismo religioso granjea, aborda las consecuencias del rencor y la inquina que propaga la posverdad. Pues la definición que el propio autor aborda de ella al inicio de la obra –una forma de hacer pasar el odio como verdad ante las masas- me parece de una beldad aterradoramente precisa y hubiera sido de gran interés leer un desarrollo de la misma. Esto, además, hubiera fortalecido tanto las tesis kantianas expuestas en el capítulo tres como la propuesta general de la obra. En especial, hubiera fomentado en el lector el genuino afán por alcanzar la verdad que se percibe en el autor, en cada palabra, en cada tesis defendida; y que supone un problema mucho más grave de lo que la común opinión opina. En resumen, hubiera sido necesario mostrar lo tremebundo de la posverdad mediante un análisis de la misma más profundo que las mentiras de Trump mentadas puntualmente para avivar en el lector el deseo de buscar algo sólido a que aferrarnos, para evitar que nos arrastre la corriente de nuestros tiempos modernos; y que pudiéramos afirmar con convicción que es "verdad".

Otro aspecto desacertado es la comparación entre Kant y James. Ambos son autores tan presentes a lo largo del texto como diferentes entre ellos. El propio autor comienza el capítulo tercero reconociendo que está prácticamente solo en la defensa de este parecido que afirma ver entre ambos. A pesar de la coherencia lógica con que presenta sus argumentos, basados en obras como "La religión dentro de los límites de la mera razón" o la "Crítica de la razón práctica", a mi juicio no consiguen mostrar el parecido, sino que, antes bien, dan la impresión de pretender llevar a Kant hacia el pragmatismo cuando precisamente el de Konigsberg se encuentra en las antípodas de esta postura. Precisamente, porque la ética kantiana se basa en las ideas defendidas en la magna "Crítica de la razón pura", un estudio de las estructuras mediante las que la razón percibe la realidad y desde las que cada sujeto puede dirigirse a través del mundo. No nos es posible decantarnos por una que nos favorezca más que otra, pues operan independientemente de nuestro juicio. Podríamos usar como ejemplo la tesis principal de otra obra menor de Kant, como es "La paz perpetua", a saber: que una paz no debe buscarse con intenciones secretas o proyectos de una guerra futura ni intereses creados que pudieran reavivar el conflicto. Pudiera parecer una tesis pragmatista, pues claramente todos nos beneficiamos de que no haya conflictos.

Empero, esa tesis no surge de un convenio arbitrario, sino de la máxima que corona la magnífica "Fundamentación de la metafísica de las costumbres"; la cual, a su vez, sostiene toda la estructura de la mencionada crítica práctica, a saber: obra de forma tal que tu máxima torne ley universal. Y esta ley particular en aras de la convivencia global no surge del buen parecer de un grupo, ya fuera éste compuesto por la humanidad toda, sino por aquello que estando lejos nos une: las cualidades de la razón y sus propias reglas, expuestas en la KrV, que nos desvela

una serie de principios éticos a los que deberse como una suerte de segunda naturaleza, más trascendental. Esta es la razón de que no quede convencido del parecido que el profesor Philström ve entre Kant y James, porque la razón no nos aporta herramientas entre las que decantarnos por aquellas que más beneficio nos aportan, porque su cultivo, como la búsqueda de la verdad, es completamente desinteresado. La razón actúa por sí misma.

Finalmente, quiero destacar lo deslumbrante que resulta la exposición de la idea jamesiana de la "voluntad para creer", que invita a descubrir más sobre ella y reflexionar. Pues es una idea rebosante de vitalidad. Uno pudiera considerarla un relativismo primitivo desde una primera aproximación, pero es un juicio errado. El concepto consiste en una declaración en favor de la integridad de cada uno, convirtiendo la verdad en un ejercicio de sinceridad para con uno mismo. En una época donde las deslealtades y las conveniencias reinan, el valor de ser fiel a uno mismo es inconmensurable. Sin embargo, cuanta más valiosa es la recompensa, también mayor es la dificultad de la empresa y, en el caso de la integridad, consiste en el doble ejercicio de la introspección y del cuidado por medio de los cuales se curte la identidad. Mediante la voluntad de creer uno puede ampararse en su trayectoria vital para desarrollar principios por medio de los cuales caminar con convicción a través de la existencia. En especial, reconozco mi fascinación por el uso de este concepto en la obra a fuer de su reaparición en el capítulo sexto, como fundamento de la esperanza: la esperanza de que tanto individuos como sociedad podemos ser mejores, más fuertes, más nobles, más bondadosos. Dicho de forma vaga, resulta impresionante la ligazón en base a la esperanza que se realiza de la verdad y la ética, ya que la mentira no es más que una deslealtad para con nosotros mismos, que nos resta valor y confianza como personas, que nos debilita y nos vuelve ruines. Philström recupera de forma espléndida el *bonum* y el *verum* de la escolástica. En cuanto al pulchrum, solamente aparece en lo bello del ideal que esta tesis supone, pues no podemos pecar de cándidos. Aún queda mucho por recorrer y esta tesis no supone más que una entrañable posibilidad. Mas la lealtad, la justicia y la sabiduría nunca están de más, sino que deben ser nuestro fin en pos de salvaguardar todo lo inefable que este mundo tiene para ofrecernos. Considero que dentro del guirigay de vocingleros que interfieren a través de medios digitales e informativos, deben comenzar a abundar voces que defiendan la conclusión del profesor Philström. ¿Resulta una ensoñación considerar el humanismo como una esperanza y basar en ella una ética? ¿No es, irónicamente, una esperanza vaga? Tal vez, pero, como enseña Aristóteles, la esperanza supone el sueño de los despiertos. Como concluye Phisltröm, sigamos soñando con cada paso del camino: del camino hacia nosotros mismos.

Daniel Castro Santiago

ZOGLAUER, Thomas. 2023. Constructed Truths. Truth and Knowledge in a Post-truth World. Springer.

Esta obra, de muy reciente publicación, aborda uno de los problemas más acuciantes que tenemos planteados en nuestras sociedades en la actualidad: la cuestión de la posverdad. El autor, Thomas Zoglauer, lo hace desde una óptica propiamente filosófica, aunque el uso de un lenguaje fundamentalmente estándar hace que el texto sea accesible para el lector no experto en la materia.

Thomas Zoglauer nació en 1960 en Neckarrems (Alemania). Su formación filosófica académica es deudora de diversas instituciones y universidades a las que ha pertenecido a lo largo de su carrera investigadora. Entre ellas destaca la Universidad de Stuttgart, donde realizó estudios de matemáticas, física y filosofía, y en la que recibió el título de doctor en 1991 con una tesis titulada "The Problem of Theoretical Terms. A Critique of the Structuralist Theory of Science" ["El problema de los términos teóricos. Una crítica de la teoría estructuralista de la ciencia"]. En la misma universidad desarrolló labores de docencia e investigación, y encabezó un proyecto de investigación en el *Sonderforschungsbereich 230* [Centro de Investigación Colaborativa 230], estudiando problemas involucrados en los modelos interdisciplinarios de transferencia del conocimiento. De 2002 a 2003 ocupó la cátedra C3 de Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Erfurt (Alemania). Hasta 2016, fue asesor académico en la Universidad Tecnológica de Brandemburgo. Desde 2018, se desempeña como profesor en la *Graduate Academy* de la Universidad de Stuttgart.

Sus obras más destacadas abordan temas relacionados con la filosofía de la mente, la lógica y la ética. Entre ellas se encuentran *Geist und Gehirn. Das Leib-Seele-Problem in der aktuellen Diskussion* (1998) [*Mente y cerebro. El problema mente-cuerpo en la discusión actual*], *Konstruiertes Leben. Ethische Probleme der Humangentechnik* (2002) [*Vida construida. Problemas éticos en la ingeniería genética humana*], *Einführung in die formale Logik für Philosophen* (2016) [*Introducción a la Lógica Formal para Filósofos*] y *Ethische Konflikte zwischen Leben und Tod. Über entführte Flugzeuge und selbstfahrende Autos* (2017) [*Conflictos éticos entre la vida y la muerte. Acerca de los aviones secuestrados y los automóviles sin conductor*].

En la obra que ahora nos ocupa, *Constructed Truths: Truth and Knowledge in a Post-truth World* (2023) [*Verdades construidas: verdad y conocimiento en un mundo posverdadero*], Zoglauer adopta una perspectiva propiamente filosófica para tratar un problema concreto como es el fenómeno de la posverdad. En efecto, el objetivo del autor con este libro es examinar la posverdad desde una

óptica epistemológica, lo que le lleva a plantearse una serie de preguntas específicamente filosóficas como: ¿qué es la verdad? ¿Cuáles son los fundamentos del conocimiento? ¿Podemos tener un conocimiento objetivo del mundo? ¿O solo podemos aspirar a poseer verdades subjetivas?

Una respuesta afirmativa a la última pregunta supone introducirse en la lógica que caracteriza a la "era de la posverdad", en la que la verdad deja de tener importancia y el conocimiento es sustituido por la opinión; los hechos se ignoran y las emociones adquieren un papel protagonista. Esta "crisis de la verdad", como la denomina el autor, está estrechamente conectada con una crisis en los medios de comunicación y, sobre todo, con la invención de Internet, una comunidad digital carente de *gatekeepers* [guardianes] que verifiquen la veracidad de la información y puedan descartar las *fake news* y las mentiras, en oposición a lo que ocurría con los medios de comunicación tradicionales. La difusión de esta información falsa puede influir negativamente en las creencias de los ciudadanos, radicalizándolas, y poner así en peligro la democracia.

El objetivo del autor de analizar la posverdad desde una perspectiva epistemológica va acompañado de un intento por rehabilitar la verdad, identificando las causas del pensamiento posverdadero y desentrañando las falacias epistemológicas que esconde. Para ello, Zoglauer adoptará dos posturas fundamentales: un *realismo perspectivista* y un *contextualismo epistémico*. La primera postura se compromete con que la verdad es siempre relativa a una teoría y a una perspectiva, a la vez que a una realidad independiente de la teoría (y esto es lo que evitaría que esta posición sea relativista), que actúa como árbitro neutral para aprobar o descartar nuestras hipótesis. Por su parte, el *contextualismo epistémico* reconoce que el conocimiento es siempre contexto-dependiente y que las influencias sociales juegan un papel importante en la adquisición y en las atribuciones de conocimiento. El *contextualismo epistémico* tampoco desemboca en un relativismo, porque no mantiene meramente que existan diferentes verdades, todas al mismo nivel epistemológico, sino que hay diversos grados de conocimiento.

La obra se divide en cuatro partes. La primera parte es la más extensa porque en ella se presenta una larga serie de fenómenos involucrados en la era de la posverdad. Titulada "Post-Truth Phenomenology" ["Fenomenología posverdadera"], Zoglauer analiza diferentes dinámicas posfactualistas de las que participamos diariamente —conscientemente o no—. Las dinámicas posfactualistas son características precisamente de las sociedades posverdaderas, pues en ellas los hechos objetivos gozan de menos poder de influencia sobre la opinión pública que las emociones y las creencias subjetivas. En este sentido, el autor

considera la invención de Internet como el fenómeno más determinante en la emergencia de lo posverdadero. A esto contribuye en gran medida el papel del *PageRank algorithm,* el algoritmo de Google que determina el orden de los resultados en que aparece la información buscada en función del comportamiento del usuario, por ejemplo, de la frecuencia con que visita determinadas páginas. Ahora bien, Google no permite al cibernauta distinguir entre la información que es verídica y la que no lo es, lo que conduce a ofrecer una imagen del mundo al usuario claramente distorsionada y, así, a manipularlo inconscientemente.

En relación con ello, dos mecanismos psicológicos que permiten influir en las opiniones de los ciudadanos, y que pueden favorecen el sesgo de sus creencias, son el uso del *framing* y de las narraciones. El *framing* es un fenómeno que establece cómo algo es percibido e interpretado, a través, por ejemplo, de términos cargados valorativamente para sesgar las creencias del interlocutor en una dirección determinada. Las narraciones, por su parte, son historias ficticias que pretenden emocionar al receptor para enfatizar ciertas interpretaciones de la realidad. Tanto el *framing* como las narraciones son estrategias utilizadas por las *fake news*, noticias difundidas con la intención de engañar. Estas pueden causar "desorientación epistémica", ya que las personas pueden interpretar los hechos de manera diferente, hasta el punto de no poder distinguir entre la verdad y la falsedad. A largo plazo, terminan destruyendo la verdad y, como dice el autor, "si la verdad muere, la democracia muere" (p. 25).

Estos mecanismos pueden llevar a la creación de *filter bubbles* ["burbujas de filtro"] y *echo chambers* ["cámaras de eco"], estructuras epistémicas en las que el sujeto está inmunizado frente a opiniones externas o informaciones que choquen o contradigan su propia perspectiva sobre las cosas. De este modo, la evidencia empírica y los descubrimientos científicos son ignorados. Una de las pruebas que demuestra la eficacia de las *echo chambers* es la emergencia de las teorías conspirativas. De manera similar a aquellas, las teorías conspirativas monopolizan la interpretación de los hechos y utilizan estrategias de inmunización, de manera que ningún hecho pueda refutar la teoría.

Todos estos mecanismos, propios de una fenomenología posverdadera, caen en un "negacionismo de la ciencia": no solo se cuestionan los descubrimientos científicos, sino que se rechaza la propia evidencia empírica.

En la segunda parte del libro, que lleva por título "Post-Truth Epistemology" ["Epistemología posverdadera"], Zoglauer analiza los problemas del constructivismo científico más fuerte ―que es el que conduce, según el autor, al posfactualismo― y aborda el problema de la objetividad en la ciencia. El constructivismo científico, en su versión fuerte, mantiene que las teorías científicas

en general están, no solo condicionadas, sino determinadas socialmente. De este modo, se rechaza la distinción tradicional en filosofía de la ciencia entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación. Ahora bien, esta manera de concebir la actividad científica pone en entredicho, según el autor, el carácter racional de la ciencia, pues aunque la investigación pueda estar influida por intereses o por determinados valores externos, hay disciplinas como la lógica o las matemáticas en las que los problemas son fundamentalmente de naturaleza teórica.

Además de poner en duda la racionalidad científica, este tipo de constructivismo cuestiona la objetividad de la ciencia. Si no podemos dejar a un lado nuestras opiniones e intereses subjetivos en el quehacer científico, se rompe la conexión entre el conocimiento científico y la realidad, y corremos el riesgo de caer en un modo de racionalidad posfactualista. No obstante, Zoglauer reconoce que "el conocimiento nunca es independiente de los sujetos humanos. Todo lo que es sabido es sabido por un sujeto" (p. 66). Todo juicio es siempre necesariamente falible, subjetivo e hipotético. Las fuentes subjetivas del error nunca se pueden eliminar por completo, pero podemos aprender de los errores para estar más cerca del conocimiento objetivo. Según el autor, la objetividad no es un concepto de todo o nada, sino un continuo entre lo subjetivo y lo objetivo.

En la tercera parte de la obra, titulada "Facticity and Truth" ["Facticidad y Verdad"], además de realizar un recorrido por las teorías de la verdad más importantes, Zoglauer presenta la propuesta de un "realismo perspectivista", un modelo mixto entre el perspectivismo y el realismo que intenta afrontar el posfactualismo. Según este enfoque, debemos distinguir entre dos conceptos de "realidad", que corresponden a dos mundos: la "realidad" o mundo "aparente", que solo existe dentro de un esquema lingüístico o conceptual, y la "REALIDAD" o mundo real, la cosa en sí kantiana, que es independiente de la mente y de cualquier construcción social. La "realidad" consta de las diferentes perspectivas epistémicas que podemos adoptar ante las cosas. Ahora bien, de acuerdo con Zoglauer, no todas las perspectivas se encuentran en el mismo nivel: serán epistémicamente más válidas aquellas que sean más explicativas, tengan mayor grado de coherencia y aumenten más nuestro conocimiento. De ahí que la perspectiva científica sea más válida que las pseudocientíficas.

Este realismo perspectivista tiene consecuencias para el concepto de "verdad": esta es inmanente a una perspectiva, pues la verdad de una afirmación solo puede establecerse dentro de un sistema conceptual. Sin embargo, también tiene una referencia a la REALIDAD, que es independiente de cualquier perspectiva. Según Zoglauer, es preciso postular la existencia de una realidad en sí, de un

juez neutral que pueda falsar nuestras teorías para evitar caer en un constructivismo, en su sentido fuerte, o bien en un relativismo. Así, afirma el autor: "hay diferentes realidades, pero solo *una* REALIDAD" (p. 104). Este es un requisito esencial para afrontar el posfactualismo.

En la cuarta y última parte, "Information and Knowledge" ["Información y Conocimiento"], el autor defiende la idea de un "gradualismo del conocimiento", según la cual el conocimiento admite grados: no hay un conocimiento absoluto porque hay un continuo entre verdad y falsedad, ya que el conocimiento depende siempre de una perspectiva del mundo.

Para finalizar, Zoglauer pone sobre la mesa la propuesta de una "nueva Ilustración" como proyecto crítico para ir encontrando una salida al fenómeno de la posverdad y el posfactualismo. Aunque reconoce que el proyecto ilustrado ha caído en descrédito con el predominio del pensamiento posmoderno en general, con esta propuesta el autor pretende volver a poner en valor el ejercicio de cuestionar críticamente nuestras propias certezas y de poner en duda la relación entre el poder y la verdad, tan estrechamente relacionados en la era del posfactualismo. Según Zoglauer, poner freno a lo posfactual y a lo posverdadero es todavía posible, pues vivimos en una época que, aunque corre un alto riesgo de transformarse en posfactualista, no es aún posfactualista.

En conclusión, *Constructed truths* es una obra que aporta un punto de vista específicamente filosófico, concretamente una perspectiva epistemológica, al estudio de un fenómeno de gran actualidad en nuestras sociedades como es el de la posverdad. Uno de los aspectos más positivos del libro, a mi parecer, es el esfuerzo que hace Zoglauer en la primera parte por describir y explicar los fenómenos cibernéticos y sociales más comunes de la era de la posverdad. El resultado es una panorámica bastante exhaustiva a la vez que accesible para el lector no necesariamente experto en la materia, gracias al lenguaje estándar y a las aclaraciones que realiza de los conceptos que va introduciendo.

En este sentido, creo que el autor logra en gran medida el objetivo que se propuso al principio de la obra: no solo analizar el fenómeno de la posverdad desde una perspectiva epistemológica, sino intentar rehabilitar la verdad, identificando las causas del pensamiento posverdadero y las falacias epistemológicas que esconde. Las referencias al constructivismo epistemológico, al relativismo, al auge de Internet y del *PageRank algorithm*, al negacionismo científico, a las estructuras epistémicas de las *filter bubbles* o las *echo chambers* son solo algunos ejemplos que, bien ponderados, favorecen una evaluación positiva con respecto al cumplimiento del objetivo del autor con este texto.

Sin embargo, hay al menos un aspecto de la obra que, a mi juicio, puede suscitar especial controversia o discusión. Se trata del realismo perspectivista asumido por Zoglauer en el texto. Esta posición podríamos decir que tiene dos partes: la parte del realismo y la del perspectivismo. Me parece que la concepción de "perspectivismo" que maneja el autor, así como los argumentos esgrimidos para defenderla, son razonables y acaba siendo una posición bastante matizada: no se trata de un perspectivismo "duro", en el que cada perspectiva tendría la misma validez, lo cual podría desembocar en un relativismo, sino que afirma que no todas las perspectivas poseen el mismo valor epistémico. No obstante, la parte del realismo de esta posición mixta presenta, en mi opinión, mayores dificultades, pues implica adquirir compromisos metafísicos fuertes —como la existencia de un mundo en sí 'independiente' de la mente— que no sería estrictamente necesario asumir para afrontar el posfactualismo.

En suma, a pesar de este último aspecto más controvertido, creo que Zoglauer con este libro consigue ofrecer una perspectiva filosófica bastante valiosa para el análisis del fenómeno multidimensional de la posverdad. Una perspectiva que, ante el rápido desarrollo de lo posverdadero, deberemos tener muy en cuenta para el futuro.

Irene Somozas Aranda

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA: POSVERDAD (3)

BIBLIOGRAPHIC INFORMATION: POST-TRUTH (3)

RAÚL LINARES-PERALTA
Universidad de Granada

Entre el *Boletín Veritas Nº1* (Nicolás y Linares-Peralta, 2021) y el *Boletín Veritas Nº2* (Nicolás y Linares-Peralta, 2022) se han referenciado un total de 50 libros con un breve resumen de su contenido. Dada la relevante presencia que el tema posverdad ha adquirido en los últimos años en artículos científicos, esta recopilación bibliográfica del *Boletín Veritas Nº3* se dirige específicamente a algunos de los artículos de mayor relevancia o que han generado algún debate de especial interés.

BRAHMS, YAEL. 2020. «PHILOSOPHY OF POST-TRUTH». RESEARCH REPORT. INSTITUTE FOR NATIONAL SECURITY STUDIES.

https://www.inss.org.il/publication/philosophy-of-post-truth/#_ednref12.

El informe que elabora Brahms para el *Institute for National Security Studies* abarca muchas de las ideas filosóficamente más relevantes acerca del fenómeno posverdad: discusión sobre la definición de posverdad, repaso de algunos precedentes filosóficos, análisis de la relación con las teorías de la verdad... El principal aporte está, no obstante, en el esfuerzo por ofrecer unas características fundamentales de este fenómeno que terminan por dar pie a dos grandes retos que la filosofía actual debe afrontar. Las características son:

1) Explosión de la información disponible y la tecnología disruptiva.

2) Desconfianza en las instituciones.

3) Extensión de las ideas posmodernas.

4) Debates políticos sobre el criterio de verdad.

Todo ello pone sobre la mesa, primero, el "reto de la correspondencia con los hechos", procedente de la distancia existente entre los consumidores de la información y el lugar real de los hechos que confirman o deniegan tal información. Y, en segundo lugar, pone sobre la mesa el "reto de los hechos alternativos" que resulta novedoso por la indiferencia ante mentiras clamorosas hasta el punto de que no importa el valor de verdad de una aseveración. Tomado en su conjunto, este informe supone una introducción interesante a los problemas y debates propiamente filosóficos, ofreciendo algunas coordenadas y claves que pueden resultar de interés para un público no solamente filosófico.

BUFACCHI, VITTORIO. 2021. «TRUTH, LIES AND TWEETS: A CONSENSUS THEORY OF POST-TRUTH». *PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM* 47 (3): 347-61.

https://doi.org/10.1177/0191453719896382.

Este artículo de Bufacchi representa una de las puntas de lanza frente a la novedad de la posverdad. El autor rechaza explícitamente que la posverdad sea un fenómeno político sin precedentes bajo la tesis de que el concepto "posverdad" no es más que un invento de los poderosos. El fin de esta invención sería el de apropiarse del lenguaje filosófico en torno a la verdad para socavar la verdad misma. Así, la idea original del autor es entender que posverdad y verdad comparten la misma génesis, de modo que tienen más en común de lo que suele suponerse: a ello es a lo que llama "teoría consensual de la posverdad". Dado el carácter polémico del artículo, ha generado un fuerte impacto entre la comunidad de investigadores, fundamentalmente en el ámbito filosófico.

CARRERA, PILAR. 2018. «ESTRATAGEMAS DE LA POSVERDAD». *REVISTA LATINA DE COMUNICACIÓN SOCIAL* 73: 1469-81.

https://doi.org/10.4185/RLCS-2018-1317.

Pilar Carrera, desde el ámbito de la comunicación, procede con una crítica fuerte al uso del concepto "posverdad" como diagnóstico de nuestro tiempo. Llevar a cabo tal diagnóstico implica asumir que en la época histórica anterior vivíamos entre relatos *verdaderos*, que servirían como alternativa actual a la

posverdad. La postura de Carrera es negar la novedad cualitativa de la posverdad: en toda época se han dado relatos manipulados. Yendo más allá, etiqueta el uso del término "posverdad" como *spam conceptual*, entendiendo que se trata esencialmente de un concepto vacío que es usado solamente de modo superficial. En español, es el artículo de mayor impacto, con lo que supone una de las principales afrontas a la hora de considerar la relevancia del fenómeno posverdad.

HAACK, SUSAN. 2019. «POST "POST-TRUTH": ARE WE THERE YET?» *THEORIA (LUND, SWEDEN)* 85 (4): 258-75.

https://doi.org/10.1111/theo.12198

En este artículo, Susan Haack parte del hecho siguiente: el aumento de la cantidad de información lleva a un correspondiente aumento de la información errónea. En tal contexto, los actores tienen más formas de mentir, las mentiras pueden ser más atroces y la audiencia puede ser más crédula. El peligro está entonces en que la multiplicación de mentiras puede conducir a una desconfianza arraigada y, en el extremo, a la ruptura social. No obstante, Haack defiende que ninguna de las formas de despreocupación por la verdad tendría sentido sin un concepto legítimo de verdad y un fenómeno real de verdad objetiva. Por tanto, concluye: estamos en una época de posverdad en el sentido de que ha aumentado el escepticismo sobre la verdad (sobre las verdades); pero a su vez no estamos en una época de posverdad en la medida en que siempre hubo y habrá un concepto de verdad legítimo (la Verdad). Con ello, aporta un análisis filosófico muy fructífero de la posverdad en relación con la(s) teoría(s) de la verdad, de gran calado en el alcance y el diagnóstico que pueda hacerse de este fenómeno.

HABGOOD-COOTE, JOSHUA. 2019. «STOP TALKING ABOUT FAKE NEWS». *INQUIRY (OSLO)* 62 (9-10): 1033-65.

https://doi.org/10.1080/0020174X.2018.1508363

Este artículo Joshua Habgood-Coote propone abandonar los términos "*fake news*" y "posverdad". Pese a reconocer que los problemas que implican estos términos son relevantes y han de ser atendidos, entiende que es conveniente usar otra terminología por las tres razones siguientes:

1) Son defectuosos lingüísticamente, en la medida en que no tienen significado estable y existe la posibilidad de que no signifiquen nada.

2) Son innecesarios, pues no añaden nada a los recursos descriptivos del lenguaje ordinario, por lo que la carga de la prueba está en los que reclaman el uso del término.

3) Son propaganda, que apoya la tendencia conservadora de querer volver a normalizar narrativas pasadas. El efecto de criticar la posverdad acaba siendo el establecimiento de una ideología reaccionaria.

Dado el carácter incisivo de esta crítica, se ha convertido en un reto a superar para todo aquel que quiera seguir usando legítimamente los conceptos de "posverdad" y "*fake news"*.

HIGGINS, KATHLEEN. 2016. «POST-TRUTH: A GUIDE FOR THE PERPLEXED». *NATURE (LONDON)* 540 (7631): 9.

https://doi.org/10.1038/540009a.

Este breve artículo de Kathleen Higgins se ha constituido como uno de los textos inaugurales de la literatura académica sobre posverdad, principalmente por haber sido publicado en *Nature* pocos días después de que "*Post-Truth*" fuera elegida palabra del año 2016 por el *Oxford Dictionary*. Pese a la prontitud y la brevedad del texto, la filósofa lleva a cabo una interesante introducción al problema filosófico y social que supone la impunidad de la mentira. Además, a pesar de la prontitud y brevedad del texto, es capaz de expresar una de las ideas filosóficas más relevantes sobre el origen de la posverdad, a saber: el lema nietzszheano (habitualmente mal interpretado) "no hay hechos, solo interpretaciones". En definitiva, supone una interesante introducción a la posverdad con el interés añadido de ser una de las primeras aproximaciones al fenómeno.

IYENGAR, SHANTO, Y DOUGLAS S. MASSEY. 2019. «SCIENTIFIC COMMUNICATION IN A POST-TRUTH SOCIETY». *PROCEEDINGS OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES - PNAS* 116 (16): 7656-61.

https://doi.org/10.1073/pnas.1805868115

Con este artículo Iyengar y Massey han realizado una de las contribuciones más relevantes del ámbito de la comunicación científica en relación con la posverdad. En él, se entiende que la desconfianza en la comunidad científica ya no es tanto un problema de comunicación como de la amplia difusión de información sesgada y errónea. La hipótesis es que vivimos en una sociedad

posverdadera, y que ello afecta gravemente al modo en que la ciencia es transmitida y comprendida En la medida en que los sesgos ideológicos, la polarización política y el razonamiento motivado prevalecen hoy día en la esfera pública, las aseveraciones científicas pueden ser *sistemáticamente* pervertidas por los medios. En la medida en que van poniendo a prueba cómo esto se da así efectivamente en nuestras sociedades, hacen patente que el fenómeno de la posverdad es un problema real en la actualidad y, además, de gran relevancia. Por tanto, este análisis supone poner sobre la palestra una de las consecuencias más graves de la extensión de la posverdad como fenómeno.

JASANOFF, SHEILA, Y HILTON R. SIMMET. 2017. «NO FUNERAL BELLS: PUBLIC REASON IN A "POST-TRUTH" AGE». *SOCIAL STUDIES OF SCIENCE* 47 (5): 751-70.

https://doi.org/10.1177/0306312717731936.

El enfoque de este artículo de Jasanoff y Simmet se enmarca en los análisis de la posverdad que se han realizado desde los *Science and Technology Studies* [en adelante, *STS*]. Los *STS* son deudores de la antropología simétrica y el constructivismo de Bruno Latour. Algunos autores los han relacionado con el origen de la posverdad (Fuller, 2018), dado el aparente relativismo al que parece inducir el tipo de constructivismo que defienden. No obstante, diversos autores de los *STS* se han defendido de tales acusaciones (Sismondo, 2017; Lynch, 2017; Fisher, 2021). Entre ellos se encuentra este estudio de Jasanoff y Simmet, quienes hacen hincapié en las dinámicas de coproducción entre los regímenes de verdad y la construcción de instituciones y normas. Determinado así el construccionismo que defienden, plantean reconsiderar el fenómeno de la posverdad como un momento de revelación de que ni los hechos ni los valores pueden sostenerse por sí solos en un gobierno basado en los principios de veracidad y debate público. La posverdad nos da pistas sobre *cómo* efectivamente se coproducen los regímenes de verdad en relación con el funcionamiento de las instituciones. Ello, no obstante, no debe ser asumido acríticamente: el construccionismo no tiene por qué llevar al relativismo.

LEWANDOWSKY, STEPHAN, ULLRICH K. H. ECKER, Y JOHN COOK. 2017. «BEYOND MISINFORMATION: UNDERSTANDING AND COPING WITH THE "POST-TRUTH" ERA». *JOURNAL OF APPLIED RESEARCH IN MEMORY AND COGNITION* 6 (4): 353-69.

https://doi.org/10.1016/j.jarmac.2017.07.008

Este es el estudio psicológico de mayor impacto en lo que respecta al fenómeno posverdad. En él se sientan las bases sobre cómo influye en las personas, en perspectiva psicosocial, la creciente cantidad de información errónea y cómo tal desinformación puede tener un impacto adverso en la sociedad en su conjunto. La idea distintiva que ofrecen es que, pese a reconocer la importancia de las mejoras en técnicas de comunicación y ser promotores en métodos de prevención de la desinformación (Lewandowsky *et al*., 2020), reconocen que estos esfuerzos no son suficientes. Para estos autores, todo ello ha de estar integrado en una consideración más amplia del contexto político, social y tecnológico. En búsqueda de ello llegan a la tesis de que el problema de la posverdad no es un tema de desinformación. Esta última puede ser medida, desmentida, corregida… En cambio, un contexto posverdadero refiere a un tipo de reto epistemológico, que afecta al modo en que recibimos y procesamos la información. Sacar a la luz este segundo nivel de análisis que caracterizaría a la posverdad ha resultado ser de fundamental importancia para otros muchos estudios posteriores.

NGUYEN, THI C. 2020. «ECHO CHAMBERS AND EPISTEMIC BUBBLES». *EPISTEME-A JOURNAL OF INDIVIDUAL AND SOCIAL EPISTEMOLOGY* 17 (2): 141-161.

https://doi.org/10.1017/epi.2018.32

Este artículo de Nguyen se ha consolidado como una referencia obligatoria a la hora de conceptualizar y diferenciar las cámaras de eco y las burbujas epistémicas. No obstante, para el tema que concierne al *Boletín Veritas*, me centraré exclusivamente en la relación con la posverdad. Para el autor, la diferencia entre burbuja epistémica y cámara de eco es que mientras bajo la primera no se escuchan otras voces, bajo la segunda otras voces son escuchadas para minusvalorarlas activamente. Con tal diferenciación en mente, corrobora que las cámaras de eco pueden resultar explicativas para determinadas actitudes posverdaderas en la medida en que las cámaras de eco pueden crear altos niveles de confianza en la información interna a la cámara. Eso explicaría el triunfo de creencias en verdades alternativas y distorsiones de la realidad, expuestas explícitamente ante los agentes externos a la cámara de eco. Esto añade un matiz importante a los análisis sobre posverdad, a saber: el interés por la verdad no se ha evaporado.

De hecho, una cámara de eco no erosiona el interés de sus miembros en la verdad, sino que más bien manipula cuáles sean las fuentes de confianza. Lo cual quiere decir que, sin confianza en la verdad, no hay cámara de eco que funcione.

RUBIO NÚÑEZ, RAFAEL. 2018. «LOS EFECTOS DE LA POSVERDAD EN LA DEMOCRACIA». *REVISTA DE DERECHO POLÍTICO*, N.º 103: 191-228.

https://doi.org/10.5944/rdp.103.2018.23201

Este extenso artículo abarca muchos planos de la posverdad con el fin de poner en claro cuáles son los efectos de tal fenómeno en la democracia. En este amplio análisis, comienza con algunos de los puntos esenciales: explicar la tensa relación entre verdad y política, exponer algunos puntos del debate sobre la novedad de la posverdad, y proponer una definición propia, según la cual la posverdad remite al contenido falso o engañoso con alta carga emotiva distribuido masivamente a través de canales tecnológicos. A continuación, analiza exhaustivamente cuáles son los elementos novedosos de la posverdad, que son los siguientes: 1) la relación entre ficción-realidad; 2) el peso de la imagen; 3) la distorsión de la realidad vía informacional; 4) nueva concepción de los tiempos;5) el exceso de información disponible; 6) la manipulación de la percepción; 7) la fragmentación y la polarización; y 8) la hiperconexión y los actores de la comunicación.

Para cerrar, aborda la relación entre verdad y democracia, la cual no es sencilla. Del mismo modo, tampoco los efectos de la posverdad sobre la democracia son fáciles de delimitar. En todo caso, Rubio Núñez considera la posverdad como uno de los grandes peligros de la democracia contemporánea. Uno de los efectos más preocupantes sería, a juicio del autor, el auge del "relativismo como fundamento de la democracia" (p. 36). Ante ello propone la defensa del valor de la verdad como componente esencial para la formación de la opinión pública, y no tanto como una obligación moral sino como una "necesidad política, un requisito indispensable de la democracia" (p. 37).

WAISBORD, SILVIO. 2018. «TRUTH IS WHAT HAPPENS TO NEWS: ON JOURNALISM, FAKE NEWS, AND POST-TRUTH». *JOURNALISM STUDIES* 19 (13): 1866-78.

https://doi.org/10.1080/1461670X.2018.1492881

Waisbord entiende que las *fake news* (y todo lo que las envuelve) muestran nuevas dinámicas (controvertidas) de la formación de creencias. En concreto, reflejan el colapso del orden informativo y de la comunicación pública. En el

contexto de la revolución de las tecnologías de la información, se dan unas diferencias coyunturales que no pueden ser pasadas por alto, a saber: la velocidad, escala, proliferación y consumo de información falsa diseminada en plataformas digitales. El reto, en tal contexto, es atender a los problemas que surgen en esta transformación de la esfera pública. En ella se pone en juego el valor de la verdad, y es aquí donde entra en juego la posverdad. Para el autor la posverdad es el síntoma de un nuevo capítulo en la lucha por definir la verdad, así como una oportunidad para redefinir y revisar la ética periodística y democrática. En cuanto a la novedad de la posverdad, sostiene una posición matizada: para el autor, no es un fenómeno esencialmente nuevo. No obstante, sí asume que ciertos fenómenos políticos recientes han magnificado las fracturas social y comunicativa hasta el punto de constituir un reto para la comunicación pública contemporánea.

OTRA BIBLIOGRAFÍA DE INTERÉS

A continuación se añaden un total de 56 referencias de artículos y libros que han generado cierto nivel de impacto o que tienen un especial interés en las disciplinas más representativas, a saber: la político-jurídica, la comunicativa, la psicológica, la informática, la pedagógica y la filosófica. Con ello se pretende que el lector del *Boletín Veritas Nº3* pueda hacerse un mapa general de la bibliografía especializada en diversos ámbitos. Una versión más desarrollada será publicada como "Guía bibliográfica sobre posverdad" en *Guía Comares de Posverdad* [en elaboración].

1. CIENCIAS POLÍTICAS Y DERECHO

Arias-Maldonado, Manuel. 2020. «A Genealogy for Post-Truth Democracies: Philosophy, Affects, Technology». Communication & Society 33 (2): 65-78. https://doi.org/10.15581/003.33.2.65-78.

Arias-Maldonado, Manuel, 2023. "la (pos)verdad en la democracia liberal". En Nicolás, Juan Antonio, y Félix García Moriyón. El Reto de la Posverdad. Sindéresis/UPSAL Publicaciones.

Condello, Angela, y Tiziana Andina. 2019. Post-Truth, Philosophy and Law. Law and politics. Milton: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780429450778.

Durnova, Anna. 2019a. Understanding emotions in post-factual politics. Edward Elgar Publishing. https://doi.org/10.4337/9781788114820.

Fischer, Frank. 2021. Truth and Post-Truth in Public Policy. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108854344

Fuller, Steve. 2018. Post-Truth : knowledge as a power game. Anthem Press. https://doi.org/10.2307/j.ctvgd30v.

Gentzkow, Matthew, y Jesse M. Shapiro. 2010. «Ideological Segregation Online and Offline». The Quarterly Journal of Economics 126 (4): 1799-1839. https://doi.org/10.3386/w15916.

Giusti, Serena, y Elisa Piras. 2021. Democracy and Fake News. Information Manipulation and Post-Truth Politics. Routledge

Hannan, Jason. 2018. «Trolling ourselves to death? Social media and post-truth politics». European Journal of Communication 33 (2): 214-26.

Lockie, Stewart. 2017. «Post-truth politics and the social sciences». Enviro mental sociology 3 (1): 1-5. https://doi.org/10.1080/23251042.2016.1273444.

Schou, Jannick, y Johan Farkas. 2019. Post-Truth, Fake News and Democracy: Mapping the Politics of Falsehood. Routledge. 10.4324/9780429317347.

2. Comunicación

Ballesteros-Aguayo, Lucía, Ruiz del Olmo, Francisco Javier, y Gutiérrez-Lozano, Juan Francisco. 2022. Deontología periodística y comunicación persuasiva frente a la posverdad: credibilidad ante los retos de las RRSS. Observatorio (OBS*) 16 (3): 255-270. https://doi.org/10.15847/OBSOBS16320222159

Corner, John. 2017. «Fake news, post-truth and media-political change». Media Culture & Society 39 (7). https://doi.org/10.1177/0163443717726743.

D'Ancona, Matthew. 2017. Post truth : the new war on truth and how to fight back. Ebury Press.

Del-Fresno-García, Miguel. 2019. «Desordenes informativos: sobreexpuestos e infrainformados en la era de la posverdad». El profesional de la informacion 28 (3). https://doi.org/10.3145/epi.2019.may.02

Levinson, Paul. 2017. Fake News in Real Context. Connected Editions

Magallón Rosa, Raúl. 2019. Unfaking news. Cómo combatir la desinformación. Pirámide.

Mainer Blanco, Belen, y Humberto Martinez-Fresneda Osorio. 2019. «Posverdad y desinformación en la era de los nuevos formatos». Historia Y Comunicacion Social 24 (2): 547-59. https://doi.org/10.5209/hics.66299.

Ramos Chávez, Alejandro. 2018. «Informacion liquida en la era de la posverdad». Revista general de información y documentación 28 (1): 283. https://doi.org/10.5209/RGID.60809.

3. Psicología

Cooke, Nicole A. 2017. «Posttruth, Truthiness, and Alternative Facts: Information Behavior and Critical Information Consumption for a New Age». The Library quarterly (Chicago) 87 (3): 211-21. https://doi.org/10.1086/692298.

Garrett, R. Kelly, y Brian E. Weeks. 2017. «Epistemic beliefs' role in promoting misperceptions and conspiracist ideation». PLoS ONE 12 (9): e0184733. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0184733.

Glâveanu, Vlad Petre. 2017. «Psychology in the Post-Truth Era». Europe's Journal of Psychology 13 (3): 375-77. https://doi.org/10.5964/ejop.v13i3.1509.

Lasser, Jana, Segun Taofeek Aroyehun, Fabio Carrella, Almog Simchon, David Garcia, y Stephan Lewandowsky. 2022. «From alternative conceptions of honesty to alternative facts in communications by U.S. politicians», n.o Journal Article. https://arxiv.org/abs/2208.10814.

Lewandowsky, Stephan, J. Cook, Ullrich K. H. Ecker, D. Albarracín, M. A. Amazeen, P. Kendeou, D. Lombardi, et al. 2020. The Debunking Handbook. https://sks.to/db2020

Lewandowsky, Stephan, y S. van der Linden. 2021. «Countering misinformation and fake news through inoculation and prebunking». European Review of Social Psychology 32 (2): 348-84. https://doi.org/10.1080/10463283.2021.1876983

Lobato, Roberto Muelas, A. Velandia Morales, M. Montoya Lozano, Á. Sánchez-Rodríguez, y E. García-Sánchez. 2021. «Fact-checking en Twitter: An analysis of the hastag #StopBulos». Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology 55 (2): e1371. https://doi.org/10.30849/ripijp.v55i2.1371.

Tappin, B. M., G. Pennycook, y D. G. Rand. 2021. «Rethinking the link between cognitive sphistication and politically motivated reasoning». Journal of Experimental Psychology: General 150 (6): 1095-1114. https://doi.org/10.1037/xge0000974.

4. CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN

Aggarwal, Charu C. 2016. Recommender Systems: The Textbook. New York: Springer Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-29659-3.

Angwin, J., J. Larson, S. Mattu, y L. Kirchner. 2016. «Machine bias: There's software used across the country to predict future criminals. And it's biased against blacks». ProPublica, 2016. https://www.propublica.org/article/machine-bias-risk-assessments-in-criminal-sentencing.

Ávila Araujo, Carlos Alberto. 2020. «La importancia de la ciencia de la información en tiempos de posverdad». Revista Cubana de Información en Ciencias de la Salud 31 (1): 1-6. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=377665619001.

Kazimzade, Gunay, y Milagros Miceli. 2020. «Biased Priorities, Biased Outcomes: Three Recommendations for Ethics-oriented Data Annotation Practices». En Proceedings of 2020 ACM AIES'20, 7. New York. https://doi.org/10.1145/3375627.3375809.

Montoro-Montarroso, Andrés, Javier Cantón-Correa, Paolo Rosso, Berta Chulvi, Ángel Panizo-Lledot, Javier Huertas-Tato, Blanca Calvo-Figueras, M José Rementeria, Juan Gómez-Romero. 2023. Fighting disinformation with artificial intelligence: fundamentals, advances and challenges. El Profesional de la Información 32 (3). https://doi.org/10.3145/epi.2023.may.22.

Pröllochs, Nicolas, Dominik Bär, y Stefan Feuerriegel. 2021. «Emotions Explain Differences in the Diffusion of True vs. False Social Media Rumors.» Scientific Reports 11 (1): 22721. https://doi.org/10.1038/s41598-021-01813-2.

Santos, Fernando P., Yptach Lelkes, y Simon A. Levin. 2021. «Link recommendation algorithms and dynamics of polarization in online social networks». PNAS 118 (50): e2102141118. https://doi.org/10.1073/pnas.2102141118.

Shelton, Taylor. 2020. «A post-truth pandemic?» Big data & society 7 (2). https://doi.org/10.1177/2053951720965612.

Vosoughi, Soroush, Deb Roy, y Sinan Aral. 2018. «The spread of true and false news online». Science (American Association for the Advancement of Science) 359 (6380): 1146-51. https://doi.org/10.1126/science.aap9559

5. PEDAGOGÍA

Barzilai, Sarit, y Clark A. Chinn. 2020. «A review of educational responses to the "post-truth" condition: Four lenses on "post-truth" problems». Educational Psychologist 55 (3): 107-19. https://doi.org/10.1080/00461520.2020.1786388.

Chinn, Clark A., Sarit Barzilai, y Ravit Golan Duncan. 2021. «Education for a "Post-Truth" World: New Directions for Research and Practice». Educational Researcher 50 (1): 51-60. https://doi.org/10.3102/0013189X20940683.

Cortés-Vera, J. 2019. «La alfabetización informacional, bastión en tiempos de la posverdad». Bibliotecas. Anales de Investigación 15 (3): 412-20. http://cathi.uacj.mx/bitstream/handle/20.500.11961/10888/Cort%C3%A9s.%202019.%20LA%20ALFIN%2C%20BASTI%C3%93N%20EN%20TIEMPOS%20DE%20LA%20POSVERDAD.pdf?sequence=1&isAllowed=yBuckingham

Espinosa Zárate, Zaida. 2018. «Voluntad de saber en el tiempo de la posverdad». Educación XX1 22 (1): 335-52. https://doi.org/10.5944/educxx1.19693

Hernández Albarracín, Juan Diego, Sheila Parra Gómez, y Marc Pallarès Piquer. 2023. «Educar en la verdad en tiempos de posverdad». En Nicolás, Juan-Antonio, y Linares Peralta, Raúl (Eds.). Zubiri en tiempos de posverdad. Ápeiron. Estudios de Filosofía (nº18).

Peters, Michael A. 2017. «Education in a post-truth world». Educational Philosophy and Theory 49 (6): 563-66. https://doi.org/10.1080/00131857.2016.1264114.

Roozenbeek, Jon, y Sander van der Linden. 2019. «The fake news game: actively inoculating against the risk of misinformation». Journal of risk research 22 (5): 570-80. https://doi.org/10.1080/13669877.2018.1443491.

Sinatra, Gale M., y Doug Lombardi. 2020. «Evaluating sources of scientific evidence and claims in the post-truth era may require reappraising plausibility judgments». Educational Psychologist 55 (3): 120-31. https://doi.org/10.1080/00461520.2020.1730181.

Zembylas, Michalinos. 2020. «The affective grounding of post-truth: pedagogical risks and transformative possibilities in countering post-truth claims». Pedagogy Culture and Society 28 (1): 77-92. https://doi.org/10.1080/14681366.2019.1598476.

6. FILOSOFÍA

Arriazu, R. 2018. «A research methodology in the service of critical thinking: Hermeneutic approach in the post-truth era». Education Policy Analysis Archives 26 (148). https://doi.org/10.14507/epaa.26.3393.

Benesch, Klaus. 2020. «Is Truth to Post-Truth what Modernism Is to Postmodernism? Heidegger, the Humanities, and the Demise of Common-Sense». European Journal of American Studies. https://doi.org/10.4000/ejas.15619.

Blanco Alfonso, Ignacio. 2020. «Posverdad, percepción de la realidad y opinión pública. Una aproximación desde la fenomenología». Revista de estudios políticos, n.o 187: 167-86. https://doi.org/10.18042/cepc/rep.187.06.

González Arocha, Jorge. 2021. «El posmodernismo y el realismo en la aporía de la posverdad». Sophia 31: 89-111.

https://doi.org/10.17163/soph.n31.2021.03.

Koro-Ljunberg, Mirka, David Lee Carlson, y Anna Montana. 2018. «Productive Forces of Post-Truth(s)?» Qualitative Inquiry 25 (6). https://doi.org/10.1177/107780041880659.

Linares-Peralta, Raúl, y Nicolás, Juan-Antonio. 2024. Post-Truth: A Multidisciplinar Approach. Cambridge Scholars Publishing.

Lynch, Michael. 2017. «STS, symmetry and post-truth». Social Studies of Science 47 (4): 593-99. https://doi.org/10.1177/0306312717720308.

Nicolás, Juan-Antonio. 2019. «Posverdad: cartografía de un fenómeno complejo». Diálogo filosófico 35 (105): 302-40.

Nicolás, Juan-Antonio, Ballesteros-Aguayo, Lucía, y Linares-Peralta, Raúl (Eds.). 2023. Diccionario Posverdad. Comares.

Nicolás, Juan-Antonio, y Julià Espases, Albert. 2023. «Posverdad en contextos de guerra». En Nicolás, Juan-Antonio, y Linares Peralta, Raúl (Eds.). Zubiri en tiempos de posverdad. Ápeiron. Estudios de Filosofía (nº18).

Sismondo, Sergio. 2017. «Post-truth?» Social Studies of Science 47 (1): 3-6. https://doi.org/10.1177/0306312717692076.

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1465-1508, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

BIBLIOGRAFÍA

RESEÑAS

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Beatriz BADORREY, y Sixto SÁNCHEZ-LAURO (dirs.), *El Tribunal Inquisitorial de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*. Madrid–Porto, Editorial Sindéresis – Colegio Notarial de Extremadura – Fundación Notariado, 2020, 24 x 17 cm. 535 pp. ISBN: 978-84-18206-29-0.

La obra colectiva que reseñamos constituye una aportación decisiva al conocimiento histórico-jurídico del Santo Oficio en el ámbito territorial extremeño. Dirigida por Beatriz Badorrey Martín y Sixto Sánchez-Lauro, y publicada en la colección "Ciencias Jurídicas" de Editorial Sindéresis, el volumen recoge las actas de las Jornadas científicas celebradas en noviembre de 2019 en el Colegio Notarial de Extremadura, con la participación de destacados especialistas en historia del derecho, filosofía jurídica e historia eclesiástica.

Desde la presentación institucional de Ignacio Ferrer Cazorla, Decano del Colegio Notarial de Extremadura, se advierte el propósito que anima el libro: superar lecturas simplificadoras o ideológicamente sesgadas sobre la Inquisición española mediante un análisis riguroso, contextualizado y plural. Lejos de reiterar tópicos de la llamada "leyenda negra", el volumen propone una aproximación iushistórica que sitúa al Tribunal de Llerena dentro de la compleja arquitectura institucional de la Monarquía Hispánica.

El libro se organiza en una serie de estudios monográficos que, aun manteniendo autonomía temática, configuran un retrato coral del tribunal extremeño desde su implantación hasta sus postrimerías en el tránsito al liberalismo. La estructura responde a un criterio alfabético de autores, pero el conjunto ofrece una notable coherencia temática: génesis institucional, configuración jurisdiccional, estructura funcionarial, conflictos de competencia, tipologías delictivas, cultura política y dimensión simbólica del poder inquisitorial.

Uno de los grandes méritos del volumen reside en su atención a la dimensión simbólica y representativa del poder. El estudio de Beatriz Badorrey Martín, "La Inquisición de Llerena: imagen y símbolo de poder", analiza con minuciosidad el ceremonial y el protocolo en autos de fe y fiestas públicas, mostrando cómo el Santo Oficio utilizó la plaza como escenario de visibilización jerárquica. La autora demuestra que la Inquisición no fue solo un órgano jurisdiccional, sino también un actor político que disputaba precedencias con otras autoridades civiles y eclesiásticas. El análisis de conflictos protocolarios y la regulación estricta de asientos y tablados permiten comprender la lógica del Antiguo Régimen, donde el orden simbólico reflejaba el orden jurídico.

En esta misma línea institucional se sitúa el trabajo de Consuelo Juanto Jiménez sobre los funcionarios inquisitoriales y el funcionamiento interno del tribunal, así como el estudio de Isabel Martínez Navas acerca de la visita de 1604. Ambos capítulos ponen de relieve la importancia de los mecanismos de control interno ejercidos por la Suprema y la minuciosidad burocrática del aparato inquisitorial. La Inquisición aparece así no como una institución caótica o arbitraria, sino como un órgano integrado en la cultura administrativa de la Monarquía, sometido a inspecciones y reglamentaciones precisas.

La dimensión territorial e histórica del tribunal queda especialmente bien articulada en el estudio de Juan Francisco Baltar Rodríguez sobre la presencia inicial de la Inquisición en Extremadura y su traslado de Guadalupe a Llerena. A ello se suma el trabajo de Luis José Garraín Villa sobre los conversos de los siglos XV y XVI, que explica la centralidad de Llerena como sede inquisitorial a partir de su demografía y estructura social. El fenómeno converso aparece como uno de los ejes explicativos fundamentales de la implantación del Santo Oficio en la región.

Particularmente sugestivo resulta el capítulo de Luis René Guerrero Galván, que estudia las conexiones entre Llerena y Nueva España en el siglo XVIII. El análisis de expedientes de limpieza de sangre conservados en el Archivo General de la Nación de México permite advertir la proyección atlántica del tribunal extremeño. La Inquisición de Llerena no fue una institución aislada ni puramente local, sino integrada en una red transoceánica de información y control genealógico.

En el plano doctrinal y espiritual, el volumen ofrece aportaciones de gran interés sobre el fenómeno del alumbradismo. Manuel Lázaro Pulido examina la pugna entre escolástica y misticismo en el contexto teológico de Llerena, subrayando las tensiones entre racionalidad tomista y experiencias de interioridad espiritual. Por su parte, Sixto Sánchez-Lauro analiza la respuesta represiva del tribunal frente al movimiento alumbrado en Extremadura, destacando tanto la presión de la Suprema como la flexibilidad práctica del tribunal llerenense. Estos estudios permiten situar la actuación inquisitorial en el marco más amplio de las controversias teológicas del siglo XVI.

No menos relevantes son los trabajos dedicados a tipologías delictivas concretas. María Teresa Manescau Martín estudia los casos de bigamia en Llerena, mostrando que se trataba de un delito socialmente transversal y no exclusivamente masculino. Manuel

Santana Molina analiza la blasfemia como delito de herejía, examinando su fundamentación teológica y su aplicación práctica en el distrito inquisitorial. Francisco Molina Artaloytia aborda la represión de conductas vinculadas a la sodomía y a identidades sexuales disidentes, aportando una perspectiva novedosa sobre la actuación del tribunal en materias de moral sexual.

La obra también presta atención a la dimensión corporativa y honorífica del Santo Oficio. El estudio de Rodolfo Orantos Martín sobre los familiares de la Inquisición —los llamados crucesignados— reconstruye su estatuto jurídico y su evolución, destacando su función como red de apoyo y extensión territorial del tribunal. Por su parte, Carlos Pérez Fernández-Turégano analiza las postrimerías del tribunal entre 1750 y su disolución, describiendo un proceso de decadencia institucional marcado por conflictos internos, dificultades económicas y cambios políticos.

Especial interés reviste el trabajo de Felipe Lorenzana de la Puente sobre Francisco María Riesco y la defensa del Santo Oficio en las Cortes de Cádiz. Este capítulo sitúa el debate inquisitorial en el contexto del liberalismo naciente y muestra cómo algunos inquisidores intentaron compatibilizar la institución con el constitucionalismo doceañista. La abolición del tribunal aparece así no como un acto abrupto, sino como el desenlace de un largo proceso de transformación política.

Desde el punto de vista metodológico, el volumen destaca por su sólido apoyo documental. Los autores han trabajado con fondos del Archivo Histórico Nacional, archivos municipales y notariales, así como con documentación americana. La perspectiva iushistórica predomina, pero se complementa con enfoques sociales, culturales y teológicos, lo que confiere al libro un carácter interdisciplinar.

En conjunto, El Tribunal Inquisitorial de Llerena y su jurisdicción en Extremadura logra un equilibrio notable entre análisis institucional, estudio de casos y reflexión historiográfica. La Inquisición aparece contextualizada en su tiempo, integrada en la estructura política de la Monarquía y sujeta a tensiones internas y externas. El tribunal llerenense se revela como un laboratorio privilegiado para comprender la articulación entre ortodoxia religiosa, control social y cultura jurídica en la Edad Moderna.

Esta obra representa una contribución de referencia. Su rigurosidad científica, su amplitud temática y su cuidada edición la convierten en una herramienta imprescindible para investigadores interesados en la historia del derecho, la Iglesia y la sociedad en la España moderna.

Eduardo Fernández García
Universidad Pontificia de Salamanca

Beatriz BADORREY, Luis GARRAÍN, Felipe LORENZANA DE LA PUENTE, Carlos PÉREZ, Sixto SÁNCHEZ-LAURO (coords.), *La mujer bajo la acción inquisitorial. El Tribunal de la Inquisición de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*. Madrid: Editorial Sindéresis – Excmo. Ayuntamiento de Llerena – Instituto de Historia de la Intolerancia, 2024, 24 x 17 cm. 317 pp. ISBN: 978-84-10120-70-9.

La historiografía inquisitorial española ha experimentado en las últimas décadas una profunda renovación metodológica, marcada por la apertura archivística, el diálogo interdisciplinar y la incorporación de perspectivas hasta hace poco marginales. En este contexto se inscribe la obra colectiva La mujer bajo la acción inquisitorial. El Tribunal de la Inquisición de Llerena y su jurisdicción en Extremadura, coordinada por Beatriz Badorrey Martín, Luis Garraín Villa, Felipe Lorenzana de la Puente, Carlos Pérez Fernández-Turégano y Sixto Sánchez-Lauro. El volumen, publicado en 2024 en la colección "Ciencias Jurídicas" de Editorial Sindéresis, constituye una aportación sólida y bien articulada a los estudios histórico-jurídicos sobre el Santo Oficio, centrando su atención en un ámbito geográfico específico —el Tribunal de Llerena— y en una categoría analítica particularmente fecunda: la mujer como sujeto procesal, penal y simbólico de la acción.

Desde su presentación, el libro declara una doble intención: por un lado, contribuir al conocimiento del Tribunal de Llerena, tradicionalmente situado en una cierta "penumbra historiográfica"; por otro, integrar los estudios de género en la metodología histórico-jurídica aplicada al análisis inquisitorial. Esta doble perspectiva —territorial y metodológica— otorga coherencia interna a la obra y la sitúa en un cruce particularmente fértil entre historia del derecho, historia social, historia de las mentalidades y estudios de intolerancia.

El volumen se estructura en tres grandes bloques: "Mujer e Inquisición", "Control y represión de la mujer" y "Mujeres bajo la acción procesal". Esta organización no es meramente formal, sino que responde a una lógica de profundización progresiva: del marco doctrinal y jurídico general se pasa al análisis de prácticas represivas concretas, para culminar en estudios de caso donde el proceso inquisitorial se muestra en toda su densidad humana y normativa.

El primer bloque se abre con el estudio de Miguel Ángel Chamocho Cantudo sobre la mujer bajo la acción inquisitorial del Tribunal de Llerena en el siglo XVI. Este capítulo ofrece un análisis sistemático del fundamento doctrinal y jurídico de la posición femenina en el derecho penal inquisitorial. A partir de la concepción de la herejía como crimen de lesa majestad divina y del principio in *dubio pro fidei*, el autor examina la articulación procesal del delito herético y su proyección sobre las mujeres. Especial interés reviste la reflexión sobre la categoría de la *imbecilitas sexus*, que, heredada del

derecho romano y reelaborada por la tradición canónica y escolástica, configuró a la mujer como sujeto jurídicamente frágil, necesitado de tutela, pero también —paradójicamente— susceptible de cierto trato penal atenuado.

El análisis de los Autos de Fe del Tribunal de Llerena permite observar que, si bien las mujeres no aparecen como autoras principales del crimen formal de herejía en el siglo XVI, sí fueron procesadas por una amplia gama de delitos conexos: proposiciones heréticas, blasfemias, bigamia, judaizantes, moriscas, alumbradas o acusaciones de brujería. El examen cuantitativo y cualitativo de estos procesos revela la compleja intersección entre género, ortodoxia y control social. El capítulo logra conjugar la erudición técnica con una lectura crítica, evitando tanto la demonización simplista de la institución como su trivialización apologética.

En la misma sección, el trabajo de Juan Francisco Baltar Rodríguez sobre la actuación inquisitorial en la comarca de las Villuercas amplía el foco territorial, mostrando cómo la jurisdicción de Llerena irradiaba su influencia sobre espacios rurales donde la religiosidad popular y las prácticas supersticiosas adquirían particular relieve. Elisa Díaz Álvarez, por su parte, aborda la dimensión patrimonial en las resoluciones del Tribunal durante su última centuria, introduciendo un aspecto frecuentemente relegado: el impacto económico de las sentencias inquisitoriales sobre las mujeres y sus familias. Este enfoque evidencia que la acción del Santo Oficio no se agotaba en la sanción espiritual o corporal, sino que afectaba estructuras patrimoniales y dinámicas familiares.

El segundo bloque, dedicado al "Control y represión de la mujer", profundiza en tipologías delictivas donde el género resulta determinante. El estudio de Manuel Lázaro Pulido sobre la solicitación en el confesionario destaca por su capacidad para situar el fenómeno en un marco teológico y pastoral más amplio. Lejos de reducir la solicitación a un mero abuso sexual clerical, el autor la contextualiza en la tensión entre confesión sacramental, sexualidad y control de la conciencia femenina. A través de testimonios bajo la jurisdicción de Llerena, se advierte cómo la mujer se convierte simultáneamente en víctima y pieza clave del engranaje probatorio inquisitorial.

En línea similar, Eduardo Galván Rodríguez examina las mujeres solicitadas en la visita de 1584, ofreciendo un análisis microhistórico que permite visibilizar voces femeninas atrapadas entre la obediencia sacramental y la denuncia inquisitorial. El estudio de María Teresa Manescau Martín sobre las curanderas supersticiosas del siglo XVIII resulta igualmente sugerente, al mostrar la persistencia de imaginarios mágicos y la ambivalente respuesta del Tribunal ante prácticas que oscilaban entre la religiosidad popular y la heterodoxia. Aquí la figura de la mujer aparece como depositaria de saberes marginales, tolerados en ocasiones, reprimidos en otras, según su grado de desviación doctrinal.

Especial relevancia adquiere el capítulo de Luis José Garraín Villa sobre la poetisa Catalina Clara Ramírez de Guzmán y los conversos en el siglo XVII. Este estudio permite advertir la intersección entre identidad conversa, producción cultural y sospecha

inquisitorial. La mujer culta, inserta en redes familiares marcadas por el estigma converso, encarna una forma de vulnerabilidad específica ante el Santo Oficio. El análisis no solo rescata una figura literaria de interés, sino que la sitúa en el entramado jurídico y social de su tiempo.

Felipe Lorenzana de la Puente, con su trabajo sobre mujeres y demonios en la Extremadura meridional, explora los márgenes de la Inquisición, donde lo demonológico y lo folklórico se entrelazan. El estudio pone de relieve cómo el imaginario demoníaco funcionó como dispositivo de interpretación de conductas femeninas consideradas desviadas, reforzando mecanismos de disciplinamiento.

El tercer bloque, "Mujeres bajo la acción procesal", concentra estudios de caso que permiten observar el funcionamiento concreto del proceso inquisitorial. Sixto Sánchez-Lauro analiza las beatas alumbradas bajo la jurisdicción de Llerena, mostrando cómo las experiencias místicas femeninas podían ser interpretadas como signos de iluminación espiritual o, por el contrario, como indicios de heterodoxia. La ambigüedad de estas figuras revela la delicada frontera entre ortodoxia y desviación en la espiritualidad moderna.

Beatriz Badorrey Martín estudia el proceso de Sor María del Cristo, la monja endemoniada de Belvís de Monroy (1807), en un análisis que combina documentación procesal, contexto religioso y sensibilidad narrativa. La figura de la religiosa endemoniada permite explorar la persistencia de categorías demonológicas en el ocaso del Antiguo Régimen y la compleja relación entre enfermedad, posesión y jurisdicción inquisitorial.

Finalmente, Carlos Pérez Fernández-Turégano examina el proceso contra Lorenza Pérez, judaizante, a mediados del siglo XVIII. Este caso muestra la pervivencia de la vigilancia sobre prácticas judaizantes en un periodo tardío, así como la articulación de pruebas, confesiones y sentencias en un contexto donde la Inquisición ya había perdido parte de su vigor inicial, pero mantenía capacidad coercitiva.

Uno de los mayores méritos del volumen radica en su equilibrio metodológico. Los autores manejan con solvencia la documentación archivística, particularmente la conservada en el Archivo Histórico Nacional, y la integran en un marco interpretativo que dialoga con la historiografía clásica (Llorente, Lea, Kamen) y con enfoques más recientes sobre género e intolerancia. No se trata de una mera acumulación de casos, sino de una reflexión articulada sobre cómo el género condicionó la experiencia inquisitorial.

Asimismo, el libro evita caer en simplificaciones anacrónicas. La Inquisición no es presentada ni como un aparato monolíticamente represivo ni como una institución benigna, sino como un órgano jurisdiccional inserto en una cultura jurídica y teológica determinada. La categoría de *fragilitas sexus*, por ejemplo, es analizada en su ambivalencia: fundamento de limitaciones civiles, pero también de atenuaciones penales. Este matiz permite comprender mejor la lógica interna del sistema sin dejar de reconocer sus efectos de exclusión y control.

Desde el punto de vista formal, la obra muestra una cuidada edición y una coherencia interna notable, pese a su carácter colectivo. La coordinación logra que los distintos capítulos dialoguen entre sí, compartiendo marcos conceptuales y referencias documentales. El resultado es un volumen que puede leerse tanto de manera sistemática como a través de estudios particulares, sin perder la unidad temática.

En definitiva, *La mujer bajo la acción inquisitorial* constituye una contribución relevante y oportuna a los estudios inquisitoriales y de género. Su enfoque territorial, centrado en el Tribunal de Llerena, enriquece el panorama historiográfico al desplazar la atención de los grandes centros hacia ámbitos periféricos donde la acción del Santo Oficio adquirió perfiles propios. Al mismo tiempo, la integración de la perspectiva de género no se limita a una etiqueta metodológica, sino que atraviesa transversalmente el análisis jurídico, procesal y social.

La obra ofrece, en suma, una lectura rigurosa, documentada y crítica de la experiencia femenina ante el Santo Oficio extremeño. Por su densidad analítica, su solvencia archivística y su capacidad para articular derecho, teología y sociedad, está llamada a convertirse en referencia obligada para quienes se interesen por la historia de la Inquisición, la historia jurídica de la mujer y los mecanismos de intolerancia en la Edad Moderna.

Eduardo Fernández García
Universidad Pontificia de Salamanca

Jean-Paul, COUJOU, *Pacte social et souveraineté politique chez Burlamaqui*. Paris, Classiques Garnier, col. Constitution de la modernité, 2025, 24 x 17 cm. 260 pp. ISBN: 978-2-406-18325-9.

El estudio de Jean-Paul Coujou sobre Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748) llega en un momento particularmente propicio para la reevaluación de los itinerarios "menores" —solo en apariencia— del iusnaturalismo moderno. Durante mucho tiempo, la doxografía tendió a tratar a Burlamaqui como figura derivativa: epígono de Grocio y Pufendorf, mediado por Barbeyrac, y sobre todo como supuesto eslabón hacia Rousseau. Coujou invierte con decisión ese gesto reductivo, y propone leer a Burlamaqui como un arquitecto conceptual con proyecto propio: la reconfiguración de la transición del estado de naturaleza al estado civil, del pacto social a la soberanía política, mediante ajustes de alcance antropológico y jurídico que responden al clima intelectual de las Luces. Esa hipótesis de lectura —tan simple en su formulación como exigente en su demostración— vertebra el libro y, en particular, la "Introduction" (pp. 9-25) que el texto aportado permite apreciar con suficiente detalle.

Conviene subrayar, ante todo, la autoridad intelectual desde la que Coujou acomete el estudio, donde combina historia de la filosofía práctica, cultura jurídica y un conocimiento sostenido de la escolástica tardía y de la modernidad temprana; además, su trayectoria académica se ha desarrollado en el cruce entre filosofía del derecho y pensamiento político, con vinculaciones estables a instituciones de investigación europeas. Esta base explica dos rasgos visibles en el libro: por un lado, la atención a la lógica interna de los conceptos (no solo a su circulación histórica); por otro, la capacidad de insertar a Burlamaqui en redes de discusión —alemanas, francófonas y atlánticas— sin desdibujar su especificidad ginebrina.

La introducción establece con claridad la "toma de posición" contra una lectura subsidiaria de Burlamaqui. Coujou recuerda que la recepción tradicional lo convirtió en discípulo de Pufendorf y de Barbeyrac, e incluso en "inspirador" de Rousseau, apoyándose de forma algo engañosa en una coincidencia editorial (el subtítulo *Du contrat social*) que no basta para probar dependencia filosófica.

Frente a ello, el autor recupera dos hechos de relieve: primero, el éxito editorial histórico de los *Principes du droit naturel* y de los *Principes du droit politique*, que conocieron una difusión extraordinaria en el espacio europeo y atlántico del siglo XVIII; segundo, la importancia de Burlamaqui en tradiciones que no pasan necesariamente por Rousseau, como ciertas vertientes del constitucionalismo liberal americano y la historia temprana de las declaraciones de derechos, aun reconociendo la presencia decisiva de Locke en ese entorno.

En este punto, Coujou no se limita a "mencionar influencias": delimita con cuidado el tipo de transferencia intelectual —lectura crítica, apropiación selectiva, reescritura conceptual o mediaciones editoriales— y sitúa el problema donde debe estar: en la

configuración de una filosofía práctica que pretende dotarse de estatuto científico en el marco del siglo XVIII.

Uno de los aciertos conceptuales del texto es mostrar que la ambición de Burlamaqui no se agota en proponer contenidos normativos, sino en fundar una metodología de la filosofía práctica inspirada en el ideal de certeza de las ciencias físico-matemáticas. Coujou lo formula en términos de adopción de un procedimiento "resolutivo-compositivo", heredero del momento cartesiano y galileano: análisis que discrimina y depura, y síntesis que reconstruye con rigor demostrativo.

La tesis es relevante para el lector porque reubica el iusnaturalismo moderno en una historia de la racionalidad: no se trata solo de "ideas políticas", sino de un esfuerzo por reorganizar el saber práctico y conferirle una arquitectura metodológica propia, capaz de emanciparlo —en cierta medida— de la tutela directa de la teología, sin caer por ello en un moralismo meramente subjetivo. El derecho, leído así, se convierte en disciplina a la vez normativa y especulativa, orientada al fin universalmente buscado: el *bonheur*.

En este marco metodológico aparece un segundo núcleo temático: la articulación entre ontología jurídica, epistemología jurídica y teoría de los fines del derecho. Coujou enumera con precisión los componentes de este programa sistemático: una ontología del derecho (que aborda la esencia del derecho, la naturaleza del Estado, el concepto de ley y la noción de persona), una epistemología del saber jurídico (que determina las condiciones de validez y racionalidad del conocimiento normativo), una determinación teleológica de los fines del derecho (orientada al bien común y a la felicidad humana), y una lógica de la argumentación que permita fundamentar coherentemente las obligaciones y la legitimidad del poder político.

Aquí se advierte una virtud del enfoque: la obra no "moraliza" la política desde fuera, sino que reconstruye el modo en que el derecho natural se convierte en matriz de inteligibilidad del derecho positivo y del derecho civil. Esa jerarquía —la anterioridad del derecho natural respecto del derecho civil— es presentada como condición de posibilidad para pensar un sistema del derecho que no sea simple recopilación de normas dispersas, sino auténtico orden de razones, articulado en torno a principios que confieren coherencia y legitimidad al conjunto.

Particularmente sugerente, por su potencia filosófica, es el desarrollo que Coujou dedica al concepto de "principio". El término, común a *Principes du droit naturel* (1747) y *Principes du droit politique* (1751), no significa únicamente "primer capítulo" o "resumen de materias". Coujou explica su doble sentido: principio como origen de proposiciones directrices (orden de razones) y principio como abreviación extensiva de un campo (orden de materias).

La distinción permite comprender por qué Burlamaqui no es solo un sistematizador: su interés por los "principios" busca determinar aquello que hace actuar a los gobiernos y, con ello, reorientar el análisis desde el formalismo institucional hacia la

legitimidad del poder, la dinámica entre gobernantes y gobernados y la eficacia moral de las leyes.

El paralelismo con Montesquieu, introducido con prudencia comparatista, resulta aquí iluminador: ambos comparten la atención a los principios como motores reales del orden político, aunque su construcción conceptual y sus puntos de apoyo teóricos difieran de manera significativa.

El tercer gran eje —y quizá el más fértil para un diálogo contemporáneo con la teoría de los derechos— es la reconstrucción de la sociabilidad, la igualdad natural y la interhumanidad. Coujou muestra cómo, para Burlamaqui, el hecho universalmente verificable de la autopreservación y de la seguridad de los bienes conduce necesariamente a una regla de reciprocidad: mi propia conservación requiere la conservación del otro, y la protección de mis derechos implica el reconocimiento y respeto de los derechos ajenos.

Desde ahí, el autor enlaza la tradición romana —particularmente la formulación ulpianea del ius— con la reelaboración moderna del derecho natural, integrando a Grocio y Pufendorf y destacando el papel de la sociabilidad como ley fundamental de la condición humana. La igualdad natural emerge así como "máxima fundamental", capaz de sustentar una teoría coherente de la obligación, de la reparación del daño y del respeto de los pactos.

Especial interés presenta la lectura que Coujou propone en clave de "reconocimiento": no basta con reconocer al otro en abstracto; el problema político moderno consiste en cómo asegurar institucionalmente ser reconocido por el otro, es decir, cómo estabilizar el espacio de reciprocidad y equidad frente a la amenaza permanente de la tiranía o de la inseguridad. Esta línea interpretativa conecta de manera sugerente con debates contemporáneos sobre justicia y reconocimiento, sin forzar anacronismos, y ayuda a explicar por qué la obra de Burlamaqui pudo alimentar lecturas liberales posteriores.

Desde este punto se comprende mejor el tratamiento de la soberanía. Coujou sitúa el dilema moderno con precisión: la soberanía aparece como garantía frente a la opresión, pero también como amenaza potencial para el ejercicio efectivo de los derechos fundamentales. Burlamaqui ensaya una solución que ha hecho fortuna en la historia del pensamiento político: una soberanía "absoluta pero limitada", estructurada mediante mecanismos de equilibrio y distribución de poderes, y por ello susceptible de la crítica rousseauniana relativa a la indivisibilidad de lo soberano.

El mérito del análisis de Coujou consiste en no convertir este desacuerdo en un simple "duelo de autores", sino en presentarlo como síntoma de una tensión estructural de la modernidad política: cómo preservar las libertades individuales sin disolver la unidad de la persona moral del Estado ni comprometer la eficacia del poder público.

La impresión general es la de una obra sólidamente asentada en fuentes y bibliografía especializada, pero capaz de ofrecer una lectura que no se agota en la filología.

Para quienes están interesados en la confluencia entre filosofía, derecho y cultura cristiana, el libro aporta además una virtud adicional: permite leer el iusnaturalismo ilustrado no como simple secularización rupturista, sino como reorganización de la normatividad, en la que coexisten persistencias —como la teleología del bien humano y la centralidad de la ley natural— y desplazamientos decisivos, entre ellos la adopción de una metodología científica y la progresiva autonomía de la esfera política.

Si hubiera que formular una reserva, cabría señalar —a partir de la introducción disponible— que la ambición sistemática y la densidad conceptual pueden exigir del lector no especialista un acompañamiento mayor en ciertos tránsitos argumentativos, por ejemplo, en el paso de la metodología científica adoptada por Burlamaqui a la fundamentación de la normatividad moral y jurídica. Esa exigencia, sin embargo, parece menos un defecto que una consecuencia coherente de la apuesta del autor: reconstruir un sistema de problemas interconectados y no una mera sucesión de "temas" yuxtapuestos.

En contrapartida, el lector académico obtiene una cartografía conceptual de gran utilidad para la investigación y la docencia, especialmente en cursos y seminarios dedicados al derecho natural moderno, al contractualismo ilustrado y a la genealogía de la soberanía política.

En suma, el libro de Jean-Paul Coujou ofrece una contribución de alto nivel a la comprensión de Burlamaqui y, a través de él, a la inteligencia filosófica de la modernidad política. Reubica a un autor frecuentemente considerado de segundo rango en el lugar que merece: el de un laboratorio conceptual donde se ensayan, con lucidez y con ambición sistemática, algunas de las tensiones más persistentes del pensamiento jurídico-político moderno.

Manuel Lázaro Pulido
UPSA – UNIR - UFV

José Luis FUERTES HERREROS, Manuel LÁZARO PULIDO, Ángel PONCELA GONZÁLEZ, Mª Idoya ZORROZA (eds.), *Diálogos de la dignidad humana: justicia y derechos humanos en la filosofía y cultura del Renacimiento y Siglo de Oro*. Biblioteca de Humanidades Salmanticensis, Serie Pensamiento 66. Madrid: Editorial Sindéresis, 2025, 24 x 17 cm. 205 pp. ISBN 979-13-87929-16-9.

La publicación de *Diálogos de la dignidad humana: justicia y derechos humanos en la filosofía y cultura del Renacimiento y Siglo de Oro* se inscribe con plena coherencia en la tradición investigadora salmantina sobre la Escuela de Salamanca y la génesis moderna de la reflexión sobre la persona, la justicia y los derechos. El volumen recoge los trabajos presentados en el IX Encuentro Internacional de Historia del Pensamiento celebrado en Salamanca en marzo de 2023, y ofrece un conjunto articulado de estudios que examinan, desde una perspectiva histórica y sistemática, los fundamentos renacentistas y barrocos de la dignidad humana.

Integrado en la colección *Biblioteca de Humanidades Salmanticensis*, Serie Pensamiento (n.º 66), el libro confirma la consolidación de una línea editorial que apuesta por la recuperación crítica del pensamiento ibérico de los siglos XV-XVII en diálogo con los debates contemporáneos. La cuidada edición de Sindéresis, el respaldo institucional de universidades y centros de investigación, y la coherencia temática del conjunto reflejan una obra concebida no como mera acta congresual, sino como propuesta intelectual unitaria.

Desde la "Presentación" (pp. 13–17), los editores sitúan el eje central del volumen: no puede defenderse la dignidad humana sin una reflexión articulada sobre la justicia y sin una fundamentación que hoy denominamos derechos humanos. Aunque el concepto moderno de "derechos humanos" sea posterior, sus precedentes teóricos y prácticos se hallan en el humanismo renacentista y en el pensamiento del Siglo de Oro, particularmente en autores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Juan Luis Vives, Bartolomé de las Casas o Diego de Valadés. El libro asume, por tanto, una doble tarea: reconstruir históricamente esos precedentes y mostrar su fecundidad normativa.

El volumen se abre con el estudio de José Carlos Martín de la Hoz sobre el *Tractatus de tormentis* atribuido a Baldo de Ubaldis (pp. 19 ss.). Lejos de un mero análisis técnico-jurídico, el autor examina la evolución del concepto de dignidad en el contexto procesal medieval, mostrando cómo, incluso dentro de la lógica jurídica del tormento, se introducen límites basados en consideraciones humanitarias. El estudio revela que la progresiva humanización del derecho procesal no fue un producto exclusivo de la Ilustración, sino resultado de un largo proceso en el que la categoría de persona fue ganando densidad normativa.

La cuestión antropológica se profundiza en el trabajo de Mª Idoya Zorroza, "Francisco de Vitoria y la dignidad de la persona. Reconocimiento o sustancia: respuesta a L.

Valla" (pp. 29 ss.). El capítulo sitúa el debate entre la tradición escolástica —heredera de Boecio y Tomás de Aquino— y la crítica humanista de Lorenzo Valla. La discusión no es meramente filológica, sino metafísica: ¿es la persona una sustancia individual de naturaleza racional o un reconocimiento jurídico-retórico? Zorroza muestra cómo Vitoria, sin renunciar a la sensibilidad humanista, preserva una fundamentación ontológica de la persona que permite sostener su dignidad más allá de su reconocimiento social. Este punto resulta crucial para la reflexión contemporánea sobre los derechos humanos: sin un fundamento metafísico sólido, la dignidad corre el riesgo de convertirse en mera convención.

Francisco Javier Sagüés Sala aborda en su contribución la normatividad de la ley humana en Vitoria y el problema de las leyes meramente penales. La relación entre ley natural y ley positiva se convierte aquí en eje central: solo la ley conforme a la razón y orientada al bien común obliga en conciencia. La dignidad humana aparece así vinculada a la racionalidad normativa y a la limitación del poder político.

El estudio de Jaime Mercant Simó sobre Domingo de Soto y fray Luis de León examina las convergencias y divergencias en torno al derecho natural y el derecho de gentes. En el trasfondo late la cuestión americana: la dignidad de los pueblos descubiertos y la legitimidad de la acción política y evangelizadora. El debate revela cómo la antropología teológica condiciona la teoría jurídica.

Dos trabajos se centran en la cuestión social de la pobreza. Luis Carlos Amezúa Amezúa analiza la relación entre ociosidad, pobreza y trabajo forzoso, mostrando cómo la progresiva organización de la asistencia transforma la comprensión del trabajo y del pobre. Jesús Luis Castillo Vegas amplía la perspectiva examinando la rica polémica sobre la pobreza en los siglos XVI y XVII. Ambos estudios subrayan que la dignidad no se agota en declaraciones abstractas, sino que exige soluciones institucionales concretas.

Particular interés reviste el capítulo de Cintia Faraco sobre el "cuidado del otro" como *officium* en Suárez. La autora reinterpreta el pensamiento suareciano desde el debate contemporáneo sobre la ética del cuidado, mostrando la actualidad de categorías escolásticas en la fundamentación de responsabilidades políticas y sociales.

El volumen se cierra con el estudio de Nicolás Moreira Alaniz sobre Diego de Valadés y el reconocimiento del indígena como persona en la Nueva España del siglo XVI. El análisis de la *Rhetorica Christiana* pone de relieve cómo la defensa de la dignidad indígena se articuló no solo jurídicamente, sino también pedagógicamente.

Desde el punto de vista metodológico, la obra combina historia del derecho, filosofía política, teología y análisis filológico. Esta interdisciplinariedad constituye uno de sus mayores méritos. No se limita a reivindicar la Escuela de Salamanca como antecedente glorioso, sino que la somete a un examen crítico que muestra tanto sus logros como sus tensiones internas.

Si se quisiera formular una observación crítica, podría señalarse que la pluralidad de enfoques —inevitable en un volumen colectivo— produce cierta heterogeneidad estilística. No obstante, la coherencia temática y el hilo conductor de la dignidad humana como categoría estructurante compensan ampliamente esta diversidad.

En conjunto, *Diálogos de la dignidad humana* ofrece una contribución relevante al estudio de los fundamentos históricos de los derechos humanos. Para quienes estén interesados en la intersección entre pensamiento cristiano, filosofía política e historia cultural, el volumen constituye una referencia imprescindible. En tiempos en que la noción de dignidad se invoca con frecuencia, pero se fundamenta con dificultad, volver a la reflexión renacentista y salmantina no es un ejercicio erudito, sino una tarea intelectualmente necesaria.

Vicente Llamas Roig
PUA (Murcia)

José Luis FUERTES HERREROS, Manuel LÁZARO PULIDO, Ángel PONCELA GONZÁLEZ, Mª Idoya ZORROZA (eds.), *Dignidad, comunicación y justicia en la filosofía y cultura del Renacimiento y Siglo de Oro*. Biblioteca de Humanidades Salmanticensis, Serie Pensamiento 64. Salamanca: UPSA Ediciones – Editorial Sindéresis, 2025, 24 x 17 cm. 194 pp. ISBN 979-13-87569-05-1 / 978-84-10120-93-8.

La obra colectiva *Dignidad, comunicación y justicia en la filosofía y cultura del Renacimiento y Siglo de Oro* se sitúa con plena coherencia en la línea de investigación salmantina dedicada al estudio del humanismo renacentista y de la Segunda Escolástica. Fruto del VIII Encuentro Internacional de Historia del Pensamiento celebrado en Salamanca en 2021 —en circunstancias marcadas por la pandemia, como recuerdan los editores en la Presentación— el volumen articula una reflexión multidisciplinar sobre un tríptico conceptual de indudable actualidad: dignidad, comunicación y justicia.

La elección de estos tres ejes no es casual ni meramente agregativa. La Presentación subraya que la comunicación puede entenderse como constitución de vínculos personales y sociales, como intercambio de bienes en un marco de justicia, o como espacio abierto de circulación de ideas y personas; en todos los casos, la dignidad humana aparece como fundamento irrenunciable que ilumina las dimensiones jurídicas, políticas, económicas y culturales. El libro no se limita, por tanto, a reconstruir debates históricos, sino que propone una arquitectura conceptual donde la dignidad funciona como principio normativo transversal.

El volumen se abre con el estudio de Jesús Manuel Conderana Cerrillo sobre las clases de justicia en Aristóteles. Lejos de un comentario meramente exegético, el autor desentraña la complejidad semántica del término "justicia" en el libro V de la *Ética a Nicómaco*, mostrando cómo la referencia al otro constituye el núcleo material de la virtud. La distinción entre justicia universal —como virtud total referida al bien ajeno— y justicia particular —reguladora de bienes externos divisibles— permite comprender la evolución conceptual que, siglos después, hará posible la formulación de derechos subjetivos. El rigor filológico y la claridad sistemática de este estudio ofrecen una base sólida para el resto del volumen.

Desde la Edad Media se pasa al umbral de la Modernidad con el trabajo de Álvaro Perpere Viñuales sobre el oficio del mercader en Olivi, Escoto y Biel. La figura del mercader, tradicionalmente sospechosa en la ética antigua, es reinterpretada como "comunicador" en sentido fuerte: mediador de intercambios, constructor de redes económicas y culturales. Este análisis resulta particularmente sugerente porque enlaza la comunicación económica con la justicia distributiva y con la legitimidad del lucro, mostrando cómo la dignidad del agente económico comienza a perfilarse en el pensamiento tardoescolástico.

Jean Paul Coujou examina la contribución de Juan Luis Vives a la idea de paz europea. En su lectura, el humanista valenciano articula educación, cultura y comunicación

como condiciones de posibilidad de una convivencia política fundada en la dignidad compartida. La comunicación entre iguales no es mero intercambio pragmático, sino reconocimiento recíproco de una común humanidad abierta a la trascendencia. Coujou sitúa así a Vives en el origen de una reflexión que anticipa categorías contemporáneas del derecho internacional.

El capítulo de Paul Richard Blum sobre Girolamo Cardano introduce un contrapunto significativo. Cardano, sin negar el carácter divino de la creación, promueve una cierta secularización del saber al acotar el ámbito de la creencia y subrayar la autonomía humana en la búsqueda de la felicidad. Esta tensión entre teología y racionalidad científica revela que la dignidad humana puede afirmarse también desde una perspectiva no estrictamente confesional. El diálogo implícito con la tradición aristotélica y neoplatónica aporta profundidad histórica a esta discusión.

La figura de Francisco de Vitoria ocupa un lugar central en el estudio de Mª Idoya Zorroza, quien analiza la noción vitoriana de dignidad desde el prisma de la comunicación. La libertad de tránsito, de comercio y de relación entre pueblos —fundamentada en la idea de una *communitas orbis*— aparece como expresión concreta de la dignidad humana. Este planteamiento no solo ilumina el debate sobre los derechos de los indígenas en el contexto americano, sino que permite comprender la emergencia de un derecho de gentes articulado en torno a la comunicación legítima entre pueblos.

David Torrijos Castrillejo aborda la dimensión comunicativa de la teología española a través de los impresos publicitarios de Domingo Báñez. El análisis de estos textos —consulta sobre el impuesto de millones, polémica del *Libro Verde de Aragón*, conclusiones académicas— muestra cómo la comunicación pública se convierte en espacio de deliberación sobre justicia fiscal, pureza de sangre y responsabilidad institucional. La dignidad humana se proyecta aquí en debates concretos que afectan a la estructura social.

El estudio de Cintia Faraco sobre Gabriel Vázquez profundiza en la noción de restitución como forma de reparación en la justicia conmutativa. La restitución no es mero acto técnico, sino restauración de la igualdad quebrantada. Desde una perspectiva filosófico-política, el análisis revela la densidad normativa de la tradición jesuítica y su contribución a la teoría de la responsabilidad.

José Carlos Martín de la Hoz examina la abolición de los estatutos de limpieza de sangre como consecuencia práctica de la defensa salmantina de la dignidad humana. La crítica a estos estatutos —que limitaban el acceso a cargos e instituciones— muestra cómo la antropología teológica puede traducirse en reformas jurídicas concretas. La dignidad no queda en abstracción especulativa, sino que incide en la configuración institucional.

El volumen concluye con el estudio de Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Germán Scalzo sobre el cuidado de la casa común. En diálogo con la Doctrina Social de la Iglesia y con la encíclica *Laudato si'*, los autores proponen repensar la economía desde la dignidad humana y el bien común. El trabajo actualiza la tradición renacentista y barroca

en clave contemporánea, mostrando la continuidad entre la reflexión escolástica sobre los bienes comunes y los debates ecológicos actuales.

Desde el punto de vista editorial, la coedición UPSA–Sindéresis confirma la calidad de la colección *Biblioteca de Humanidades Salmanticensis*. La coherencia temática, la presencia de un comité académico asesor de amplio reconocimiento y la cuidada maquetación reflejan un proyecto consolidado. La obra logra equilibrar especialización y accesibilidad, evitando tanto la dispersión de unas simples actas como la rigidez de un tratado monográfico.

Como toda obra colectiva, presenta cierta diversidad metodológica y estilística. Sin embargo, la unidad conceptual proporcionada por el eje dignidad-comunicación-justicia y el contexto común del pensamiento renacentista y del Siglo de Oro confieren al volumen una cohesión efectiva.

En conjunto, *Dignidad, comunicación y justicia* constituye una contribución relevante al estudio del pensamiento ibérico y a la genealogía de categorías que hoy estructuran el discurso sobre derechos humanos. En fin, el libro ofrece un ejemplo logrado de cómo la tradición renacentista puede iluminar los desafíos contemporáneos sin perder rigor histórico ni profundidad sistemática.

Vicente Llamas Roig
PUA (Murcia)

Enrique GÓMEZ GARCÍA, Enrique SOMAVILLA RODRÍGUEZ, (coords.), *Entre credulidad e increencia. La transmisión de la fe cristiana en un horizonte postsecular*. Colección *Bibliotheca Salmanticensis*, Serie Filosofía 11. Salamanca: UPSA Ediciones – Editorial Sindéresis, 2025, 24 x 17 cm. 240 pp. ISBN 978-84-18206-19-1.

La aparición de *Entre credulidad e increencia. La transmisión de la fe cristiana en un horizonte postsecular* se inscribe con plena pertinencia en el debate contemporáneo sobre la configuración cultural de lo religioso en Occidente. Publicado en la colección *Bibliotheca Salmanticensis* (Serie Filosofía 11), el volumen recoge una serie de estudios que afrontan con rigor filosófico y teológico la compleja situación de la fe cristiana en un contexto que ya no puede describirse simplemente como secularizado, sino más bien como postsecular.

El libro —de 240 páginas — está coordinado por Enrique Gómez García y Enrique Somavilla Rodríguez, y reúne aportaciones de profesores vinculados a diversas universidades y centros de estudio españoles. Desde la misma *Presentación* (pp. 11–16), Gómez García sitúa el horizonte problemático: las antiguas predicciones sobre la desaparición progresiva de la religión se han revelado simplificadoras; sin embargo, la pervivencia de lo religioso no implica continuidad sin fisuras. El paisaje cultural ha cambiado profundamente. La metáfora del mosaico bizantino fragmentado —que el coordinador propone para describir la situación actual del cristianismo en la sociedad pluralista— resulta especialmente lograda: el rostro de Cristo sigue presente, pero recompuesto, reinterpretado y a veces desfigurado por añadidos contemporáneos.

El volumen presenta once capítulos organizados en tres grandes bloques temáticos.

1. Diagnóstico sociocultural y filosófico

El primer bloque (pp. 17–96) aborda el fenómeno postsecular desde una perspectiva analítica. Sergio Gadea Caballero abre la sección con un estudio sobre Charles Taylor y la secularización de élites y masas (pp. 17–31). Su análisis reconstruye la genealogía tayloriana de la secularización como proceso ambivalente, evitando tanto el relato de pura pérdida como el de emancipación lineal. La exposición destaca por su densidad conceptual y su capacidad de diálogo con la teoría social contemporánea.

Manuel Porcel Moreno, en el capítulo "¿Recomposición o descomposición de lo religioso?" (pp. 33–71), examina las nuevas formas de lo sacro en la postsecularización. Frente a la narrativa del simple "retorno de lo religioso", propone una lectura más matizada: asistimos a transformaciones culturales profundas en las que lo espiritual se desvincula parcialmente de las instituciones tradicionales. Su análisis filosófico, apoyado en la tradición fenomenológica y en la crítica de la subjetividad moderna, constituye uno de los momentos más sólidos del volumen.

Cierra este primer bloque Zaida Espinosa Zárate (pp. 73–96), con una reflexión sobre cultura y verdad en el mundo postsecular, inspirada en Fernando Inciarte. La

autora subraya el riesgo de un pluralismo que derive en relativismo apático y reivindica la articulación entre identidad cultural y pretensión de verdad. La propuesta es filosóficamente exigente y ofrece herramientas conceptuales valiosas para el debate actual.

2. Hermenéutica de la fe en contexto postsecular

El segundo bloque (pp. 99–180) se centra en la reinterpretación de núcleos fundamentales del cristianismo. Xabier Pikaza (pp. 99–124) propone una lectura eclesiológica a partir del pasaje evangélico "Quien no está contra nosotros está con nosotros", desarrollando una visión inclusiva y terapéutica de la comunidad cristiana.

Juan A. Estrada (pp. 125–144) examina el diálogo entre creencia e increencia, partiendo del célebre intercambio entre Habermas y Ratzinger. Su análisis filosófico-teológico destaca por su equilibrio: reconoce la legitimidad de la crítica secular, pero insiste en la capacidad interpeladora del humanismo cristiano.

Enrique Gómez García (pp. 145–180) reflexiona sobre laicidad y secularidad como notas constitutivas de la identidad cristiana. Lejos de entender la secularidad como amenaza, la interpreta como dimensión interna del cristianismo desde el acontecimiento de la creación. Esta tesis —teológicamente sugerente— se apoya en documentos del magisterio reciente y ofrece una fundamentación argumentada del principio de laicidad.

3. Perspectiva pastoral y testimonial

El tercer bloque (pp. 197–239) adopta un enfoque más práctico. Josep Cobo Cucurull (pp. 197–212) aborda la pregunta "¿Qué fe aún?", interpelando al lector desde una perspectiva filosófica marcada por la preocupación por la narratividad cristiana. Emilio J. Justo Domínguez (pp. 213–228) identifica "simpatías" entre el cristianismo y la cultura actual, subrayando puntos de contacto que abren posibilidades evangelizadoras. Finalmente, Martín Gelabert Ballester (pp. 229–239) centra su reflexión en el testimonio como forma privilegiada de transmisión de la fe en tiempos de increencia.

El volumen destaca por su coherencia interna y por la complementariedad de los enfoques. No se trata de una mera recopilación de ensayos, sino de una obra orgánica articulada en torno a una pregunta común: cómo transmitir la fe cristiana en un horizonte cultural pluralista y postsecular.

Entre sus méritos cabe señalar:

- La integración equilibrada de análisis filosófico, teológico y sociológico.
- La interlocución constante con pensadores contemporáneos (Taylor, Habermas, Inciarte).
- La capacidad de evitar tanto el alarmismo apologético como el acomodacionismo acrítico.

Como posible límite, puede señalarse que algunas contribuciones presuponen un lector ya familiarizado con debates filosóficos especializados, lo que puede dificultar la lectura para públicos menos académicos. Asimismo, la densidad conceptual de ciertos capítulos podría haberse acompañado de mayores desarrollos ejemplificativos. No obstante, tales observaciones no empañan el conjunto.

Entre credulidad e increencia constituye una aportación relevante al pensamiento cristiano contemporáneo. Frente a las narrativas simplistas sobre el declive o el retorno de lo religioso, el volumen ofrece una lectura matizada del horizonte postsecular y propone criterios para una transmisión creíble de la fe.

Para los lectores interesados en la intersección entre filosofía, teología y cultura, esta obra representa un instrumento valioso de discernimiento intelectual. En tiempos marcados por la fragmentación simbólica y la proliferación de espiritualidades difusas, el libro invita a repensar la fe no como refugio identitario, sino como propuesta de sentido capaz de dialogar críticamente con la modernidad tardía.

Manuel Lázaro Pulido
UPSA – UNIR - UFV

Lorenzo MANISCALCO, *Equity in Early Modern Legal Scholarship*. Leiden/Boston: Brill Nijhoff 2020. 24 x 17 cm. 243 pp., ISBN 978-90-04-40480-9.

El que reseñamos es uno de los libros más interesantes acerca de la historia del pensamiento jurídico renacentista y de la primera modernidad que se ha publicado en la última década. Su autor, Lorenzo Maniscalco, Doctor por la Universidad de Cambridge, luego *fellow* del Clare College, y ahora profesor en la Universidad de Bolonia, se ha revelado como un investigador erudito, minucioso y profundo.

Su libro ha mostrado, de una forma palmaria, la importante transformación que se ha operado en la historia de los conceptos jurídicos en las décadas que llevamos del siglo XXI: ha superado el enfoque nacional, confesional y disciplinar de los problemas, para insertarlos en una dimensión transnacional, interconfesional e interdisciplinar. Las barreras estatales y las que existían entre la teología, la filosofía y el derecho paulatinamente se van limando, en pos de un enfoque holístico, que muestra la integración del derecho en la cultura intelectual de su tiempo.

La temática de este libro se presta a un enfoque global, que el autor defiende sin titubeos, siguiendo la estela de autores como Thomas Duve o Wim Decock. Los conceptos de *aequitas* y *epieikeia* en la modernidad temprana requieren un estudio filosófico, filológico y jurídico, especialmente para analizar los préstamos que los teólogos hicieron de la cultura del *ius commune*, y de las lecturas teológicas que muchos juristas llevaron a cabo.

En cuanto a la organización del libro, cabe indicar que se articula mediante cuatro capítulos, y unas refinadas y maduras conclusiones, que en buena parte habían sido anunciadas en el esclarecedor estudio preliminar. La exquisita factura del libro, con unas transiciones ordenadas, los resúmenes que en todo momento sirven para orientar al lector y un profundo rigor argumentativo dan fe de unas cualidades dignas de elogiosa mención.

En el primer capítulo (pp. 13-43), en el que desfilan autores tardo-medievales como Bártolo, Baldo, Tomás de Aquino o Gerson, se analiza la noción de aequitas sobre la base del derecho civil y canónico medieval. Cabe recordar que, durante esta etapa bajomedieval, la *aequitas* fue un término en gran medida empleado para designar llanamente a justicia, un rasgo propio de ciertas leyes y una cualidad que los jueces debían usar en la aplicación e interpretación de las leyes. Existió en aquel entonces, una neta separación con la *epieikeia* aristotélica, una virtud que permitía apartarse del cumplimiento literal de una ley para actuar de acuerdo con el espíritu de la misma.

El segundo capítulo (pp. 44-123), el corazón de la obra, analiza el vínculo entre *aequitas* y *epieikeia* en la literatura jurídica en el Renacimiento y su impacto en la evolución de la definición de equidad, a partir de las obras de algunos de los juristas humanistas, como Budé, Oldendorp, Salamoni, Connan, Douaren o Doneau.

El tercer capítulo (pp. 124-149) estudia el desarrollo coetáneo de la equidad entre los teólogos y muestra que el criterio teológico de la *epieikeia* tomista desapareció y que

convergió con el método de los juristas humanistas, lo que supuso una confusión de dos nociones que, durante la baja Edad Media, habían permanecido perfectamente diferenciadas.

El cuarto y último capítulo (pp. 150-216) examina las reflexiones sobre la equidad como *epieikeia* de los juristas de la segunda mitad del siglo XVI mediante de las enseñanzas de los teólogos. Sin duda, la profusión de los comentarios escolásticos *De iustitia et iure* y *De lege* en el orbe católico favorecieron, en toda Europa, un tipo de acercamiento global al concepto de *aequitas*. Como bien subraya el autor, hacia principios del siglo XVII no era sencillo distinguir si el tratamiento del concepto de *aequitas* provenía del ámbito de la teología moral o de la tratadística jurídica. Para Maniscalco, Suárez, gracias a su diálogo con juristas y teólogos, fue el autor que logró conceptualizar, distinguir de forma más clara, y luego conciliar las diversas interpretaciones de la *aequitas*, en su *Tractatus de legibus*, obra de gran valor tanto para juristas como para canonistas y teólogos, católicos y protestantes.

El autor se excusa, en la introducción, por no haber tenido en cuenta muchas fuentes archivísticas, ni tampoco géneros impresos, como los de los *consilia* y las decisiones. En cambio, hace uso de los léxicos y diccionarios jurídicos, que tan poca atención han merecido a los investigadores. Por su amplitud de miras, ha superado los trabajos más unilaterales de Vincenzo Piano Mortari o de Guido Kisch, especialmente en su obra *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*, muy centrada en el *adagio summum ius, summa iniuria*.

Siendo el libro de Maniscalco una obra de gran valía, como hemos indicado, hemos echado en falta quizás un análisis más detallado de epieikeia aristotélica en un sentido filosófico, pues en la misma tradición tomista encontramos ya análisis de gran finura especulativa, que no desmerecen los logros de Suárez, aunque los pueden relativizar un poco. Igualmente, hubo algunos juristas castellanos como Vázquez de Menchaca, que anticiparon no pocos desarrollos posteriores.

En realidad, Suárez fue notabilísimo por leer a todos, prestar atención a cada autor, condensar sus ideas y saber hacer una síntesis conciliadora. Sin embargo, entre los dominicos y jesuitas (especialmente, desde Vitoria) se había ido afinando una interpretación con tentación omniabarcante, con la idea de sustraer a los juristas la fundamentación acerca de la ley y la justicia, y reservarla a los teólogos. No dudamos en calificar a este movimiento de "teología jurídica", que tuvo la intención de ser el punto de referencia ineludible para teólogos y juristas. Su éxito, en el caso de la *aequitas*, como señala Maniscalco, superó las fronteras nacionales y confesionales, y fue leído y citado por legistas, canonistas y teólogos luteranos.

Hay que señalar también que Maniscalco, al tratar ampliamente la obra de tantos juristas y teólogos, deja quizás en segundo término a algunos autores "humanistas", como Petrarca, Valla, Vives o al propio Erasmo, que hasta ahora habían tenido un lugar central en el estudio de la *aequitas* renacentista. Basta recordar el célebre trabajo de Eugenio Garin, "Leggi, diritto e storia nelle discussioni dei secoli XV e XVI", en E. Garin, *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, 1969, pp. 237-260.

Es verdad que las investigaciones de los últimos cincuenta años han suscitado reflexiones y se han matizado algunas afirmaciones del ilustre historiador de la filosofía. Sin

embargo, sigue siendo cierta, por un lado, la conexión subrayada por Garin del desarrollo de la equidad en el estudio humanista de la *Ética a Nicómaco* en el siglo XV (especialmente, desde Leonardo Bruni), y, por otro, la conexión de ciertos humanistas con la *lex Christi*, y la necesidad de la construcción –usando la *aequitas* y otros conceptos– de un derecho cristiano que superara la estrechez del derecho romano. Son dos temas de cierto calado filosófico que siguen mereciendo una atención detenida.

Como curiosidad, llama la atención que el autor se refiera a Gulielmus Budaeus, Marius Salamonius, Franciscus Connanus o Franciscus Duarenus, y que luego lo haga a Soto o a Suárez, y no a Sotus o a Suarecius. También se habla de Juan Luis Vives o de Miguel Salón, y no de Johannes Ludovicus Vives o a Michael Salon. Igualmente, a Jacob Spiegel le denomina Jacobus de Speculis, cuando en la edición de 1538 del *Iuris civilis lexicon, ex variis probatorum auctorum commentariis congestum*, y en todas las posteriores que hemos manejado, aparece como autor Jacobus Spiegel. No pasan de ser minucias, que nos han llamado la atención al recorrer esta obra tan valiosa.

Cabe felicitar, en fin, a Lorenzo Maniscalco por su trabajo excelente, que le señala como una de las jóvenes promesas europeas en los estudios de historia del pensamiento jurídico. Esperemos que a este libro –que elabora un discurso sólido y revela matices inéditos en términos tan importantes como *aequitas* y *epieikeia*– le sucedan mucho más, de la misma calidad y amplitud de miras.

Rafael Ramis-Barceló
Universitat de les Illes Balears – IEHM

Ricardo PIÑERO MORAL, Raquel CASCALES TORNEL (eds.), *Cuidado con la estética. Reflexiones entre el arte y la vida*. Biblioteca de Humanidades Salmanticensis, 55. Serie Filosofía. Madrid: Dykinson – Sindéresis, 2024, 24 x 17 cm. 398 pp. ISBN 978-84-1070-291-2 / 978-84-10120-31-0.

La publicación de *Cuidado con la estética. Reflexiones entre el arte y la vida* constituye una aportación significativa al debate contemporáneo sobre el estatuto de la estética en el horizonte cultural actual. El volumen, de casi cuatrocientas páginas, se inserta en la consolidada colección Biblioteca de Humanidades *Salmanticensis* (n.º 55, Serie Filosofía), bajo la dirección académica de José Luis Fuertes Herreros, y cuenta con un comité asesor de reconocido prestigio internacional. Esta contextualización editorial no es un mero dato formal: refleja una apuesta decidida por situar la reflexión estética en el centro del diálogo filosófico contemporáneo.

Editado por Ricardo Piñero Moral y Raquel Cascales Tornel, el volumen reúne un conjunto plural de voces que dialogan en torno a una cuestión tan antigua como urgente: la relación entre arte y vida. Desde el mismo título —*Cuidado con la estética*— se advierte una doble intención: por un lado, alertar frente a los excesos de una disciplina que, en su deriva moderna, pudo haber absolutizado el arte separándolo de la experiencia vital; por otro, recuperar una estética capaz de cuidar, de atender, de vincularse con la existencia concreta.

El prólogo de Raquel Cascales, "La estética al cuidado del arte y la vida" (pp. 7–12) establece con claridad el marco conceptual del libro. A partir de la célebre ironía de Barnett Newman —"la estética es a los artistas lo que la ornitología a las aves"—, se plantea la distancia histórica entre la teoría estética y la práctica artística. Cascales traza una genealogía que va desde Baumgarten y el nacimiento ilustrado de la estética como ciencia del conocimiento sensible, pasando por el esteticismo moderno y la institucionalización del arte, hasta las críticas contemporáneas que denuncian el artecentrismo de la disciplina. La autora dialoga con Hans Belting y Arthur Danto, entre otros, mostrando cómo la modernidad erigió templos del arte —museos, salas de concierto, academias— que, al tiempo que dignificaban la obra, la separaban de la vida ordinaria.

Uno de los méritos del volumen es precisamente evitar la caricatura. No se trata de demonizar la tradición moderna, sino de someterla a examen crítico. En este sentido, la presencia de Isidoro Valcárcel Medina con el texto que abre el libro, "El arte es vida ordinaria" (pp. 13–21), introduce una perspectiva radicalmente desmitificadora. El artista plantea la ecuación "Arte = vida diaria" como gesto de resistencia frente a la institucionalización excluyente. Su reflexión —a medio camino entre ensayo y manifiesto— reivindica la creatividad como capacidad humana universal, anterior a cualquier canon o profesionalización. El arte no sería privilegio de expertos, sino dimensión constitutiva de la existencia consciente.

El primer bloque, titulado "Estéticas", reúne contribuciones que examinan el estatuto conceptual de la disciplina. Ricardo Piñero, en "Estética y crítica: arte, vida, desvergüenza" (pp. 23–45), articula una lectura provocadora del cinismo antiguo como paradigma de una estética crítica. A partir de Antístenes y Diógenes, el autor reivindica la *anaídeia* como forma de desvelamiento, como herramienta para desmontar los simulacros sociales. La estética no sería aquí complacencia, sino ejercicio de desvergüenza frente a la hipocresía cultural. El diálogo con Sloterdijk y la tradición crítica contemporánea otorga a su texto una densidad filosófica notable.

Adrián Pradier, en "Experiencia estética y estética de lo cotidiano" (pp. 47–60), enlaza con la corriente anglosajona de la *everyday aesthetics*, particularmente con Yuriko Saito. Su propuesta consiste en desplazar la atención desde el objeto artístico extraordinario hacia la textura sensible de la vida diaria. Esta línea se ve reforzada por María José Zegers-Correa, quien en "La estética cotidiana en Occidente: enseñanzas medievales" (pp. 77–91) recupera la tradición medieval como horizonte donde arte y vida no estaban escindidos. El recurso a la estética medieval resulta especialmente sugerente: antes del giro moderno, la belleza estaba vinculada al orden del cosmos y a la praxis cotidiana, no recluida en espacios sacralizados.

El segundo bloque, "Vidas", desplaza la reflexión hacia experiencias concretas: paisaje sonoro, música pop, hogar, aprendizaje perceptivo. Aquí la estética se muestra como dimensión transversal de la existencia. Destacan los trabajos sobre el paisaje sonoro (Magda Polo) y la escucha antropodescentrada (Susana Jiménez), que dialogan con corrientes contemporáneas de ecología estética. La reflexión sobre Hume y Smith a cargo de Pilar Bravo reintroduce la dimensión moral del gusto, recordando que el juicio estético tiene implicaciones éticas y políticas.

El tercer bloque, "Artes", ofrece estudios de caso que ilustran la porosidad entre arte y vida: desde la voz femenina en narrativas textiles hasta la performance y el cine. El capítulo sobre somaestética y diseño de productos (pp. 393 ss.) conecta con la tradición de Richard Shusterman, mostrando cómo el cuerpo se convierte en lugar privilegiado de la experiencia estética.

Desde el punto de vista editorial, la coedición Dykinson–Sindéresis merece una valoración muy positiva. La colección salmantina ha consolidado una línea de publicaciones filosóficas rigurosas, y este volumen confirma esa orientación. El aparato institucional —dirección académica, comité asesor internacional— garantiza el nivel científico. Además, la cuidada maquetación, la claridad tipográfica y la coherencia interna del índice facilitan la lectura de un libro coral que podría haber incurrido en dispersión.

Si se quisiera formular una observación crítica, cabría señalar que la pluralidad temática —riqueza indudable— implica también una cierta heterogeneidad metodológica. Algunos capítulos adoptan un tono más ensayístico, otros más sistemático. Sin embargo, esta diversidad responde al propio objeto: pensar la estética "entre el arte y la vida" exige múltiples registros.

En conjunto, *Cuidado con la estética* ofrece una reflexión madura y oportuna sobre el papel de la estética en el siglo XXI. Frente a la banalización del gusto reducida al "like" digital y frente a la mercantilización cultural, el libro propone recuperar la dimensión ética, crítica y cotidiana de lo estético. Para los lectores de *Cauriensia*, interesados en la intersección entre filosofía, cultura y experiencia, esta obra constituye una invitación fecunda a repensar la estética no como disciplina ornamental, sino como forma de cuidado del mundo y de la vida humana.

Manuel Lázaro Pulido
UPSA – UNIR - UFV

Adrián PRADIER, *La estética de la luz en la Edad Media*. Colección *Bibliotheca Salmanticensis*, Serie Filosofía 13. Salamanca: UPSA Ediciones – Editorial Sindéresis, 2025, 24 x 17 cm. 296 pp. ISBN 979-13-87569-18-1 / 979-13-87929-30-5.

La publicación de *La estética de la luz en la Edad Media* representa una de las contribuciones más sólidas y conceptualmente ambiciosas aparecidas en los últimos años en el ámbito de la estética medieval en lengua española. Integrado en la colección *Bibliotheca Salmanticensis* (Serie Filosofía 13) y fruto del grupo de investigación "CHAOSMOS. Estudios de estética medieval", el volumen combina erudición filológica, interpretación filosófica y una propuesta metodológica original: la reconstrucción de la estética medieval de la luz como una auténtica dramaturgia teofánica.

La cuidada labor editorial de UPSA Ediciones y Editorial Sindéresis merece una mención explícita. No solo por la calidad material del volumen y la seriedad del aparato crítico, sino por la coherencia de una línea editorial que apuesta por monografías exigentes en filosofía medieval, evitando tanto el manual divulgativo como el tecnicismo hermético. La inserción en una colección académica consolidada y el respaldo institucional garantizan su proyección en el debate internacional.

El libro se articula en cinco capítulos —"La fábula", "La poética", "El autor", "El crítico" y "La dramaturgia"— que responden a una estructura deliberadamente teatral. Esta organización no es meramente formal: traduce la tesis central del autor según la cual la estética medieval de la luz no puede comprenderse como simple teoría simbólica, sino como puesta en escena integral de un acontecimiento teológico.

El primer capítulo, "La fábula", reconstruye el complejo entramado hagiográfico en torno a Dionisio. Pradier distingue cuidadosamente entre Dionisio el Areopagita —convertido por Pablo según el relato de los Hechos—, el Dionisio obispo de Atenas y el Dionisio mártir de París, mostrando cómo la tradición fue unificando progresivamente estas figuras hasta producir una síntesis legendaria de enorme potencia simbólica. El análisis de las distintas *passiones* (especialmente la *Passio Gloriosae* y la versión hilduiniana) no se limita a un examen histórico-crítico, sino que revela cómo la construcción del relato fue condición de posibilidad para la ulterior dramaturgia de la luz en Saint-Denis. Sin relato no hay escenario; sin figura sagrada no hay dispositivo simbólico. El capítulo demuestra que la estética medieval se asienta sobre una base narrativa que funda el espacio de la experiencia.

El segundo capítulo, "La poética", se adentra en el núcleo filosófico-teológico del libro: la elaboración neoplatónica y patrística de la luz como categoría ontológica. Aquí el influjo del Corpus Dionysiacum ocupa un lugar decisivo. La luz aparece como irradiación jerárquica del Bien, mediación entre lo invisible y lo visible, participación sensible de la gloria divina. Pradier analiza con precisión los textos del *De divinis nominibus* y del *De coelesti hierarchia*, mostrando cómo la metafísica de la luz articula una

fenomenología específica: la claridad no es mera cualidad óptica, sino estructura de manifestación. Este planteamiento dialoga implícitamente con la tradición agustiniana de la iluminación y con la recepción escolástica posterior, particularmente en Buenaventura, donde la luz constituye principio formal de la creación. El capítulo permite comprender que la estética medieval no es teoría del arte en sentido moderno, sino metafísica del aparecer.

El tercer capítulo, "El autor", aborda la cuestión de la identidad del Pseudo-Dionisio y la historia de la recepción del Corpus. Pradier reconstruye con notable solvencia las controversias sobre la autenticidad del Areopagita, desde las objeciones de Hipacio hasta las defensas posteriores. Más allá del debate filológico, lo relevante es cómo la atribución apostólica confirió al texto una autoridad decisiva. La estética de la luz no surge como especulación marginal, sino como saber legitimado por la proximidad a la fuente apostólica. Esta sección muestra que la autoridad del texto fue condición para su eficacia simbólica en el ámbito arquitectónico y litúrgico.

El cuarto capítulo, "El crítico", constituye uno de los momentos más sugerentes del libro. Frente a la interpretación habitual que opone una estética suntuaria (Suger) a una austeridad cisterciense (Bernardo de Claraval), Pradier propone comprender ambas posiciones como alternativas dramatúrgicas dentro de un mismo horizonte teológico. La crítica bernardina no niega la luz, sino que redefine su puesta en escena. La cuestión no es si la luz debe estar presente, sino cómo debe manifestarse: amplificada por gemas y vidrieras o acogida en su desnudez originaria. Este desplazamiento interpretativo es especialmente fecundo, pues evita caricaturas historiográficas y restituye la coherencia interna de la espiritualidad cisterciense. En términos estéticos, podría decirse que Pradier muestra dos modos de intensificación fenomenológica: uno por acumulación simbólica, otro por depuración.

El quinto y último capítulo, "La dramaturgia", culmina la tesis general mediante el análisis detallado de la reforma de Saint-Denis bajo el abad Suger. El estudio del altar, las puertas doradas, las vidrieras y la reorganización espacial del coro revela cómo la arquitectura gótica se convierte en dispositivo teofánico. La luz, filtrada y coloreada, no es simple decoración, sino mediación espiritual. Aquí el autor desarrolla una idea particularmente rica: la contemplación luminosa como forma de meditación. La experiencia estética se transforma en itinerario espiritual. En este punto, el libro dialoga con la tradición victorina y con la teoría medieval de la *meditatio*, mostrando que la luz es pedagógica y transformadora.

El recurso a la categoría de dramaturgia puede suscitar inicialmente reservas, pero termina revelándose como herramienta hermenéutica eficaz. Al concebir la arquitectura como escena y la luz como protagonista, Pradier consigue articular de modo unitario elementos narrativos, teológicos y plásticos. La luz no es metáfora, sino acontecimiento que continúa —en clave sensible— la luz increada. Esta continuidad remite directamente a la ontología participativa del neoplatonismo cristiano.

Desde una perspectiva crítica, puede señalarse que la amplitud temática obliga a concentrar en pocas páginas debates historiográficos complejos, especialmente en torno al Pseudo-Dionisio. Asimismo, el énfasis dramatúrgico podría desarrollarse aún más en diálogo explícito con teorías contemporáneas de la performatividad estética. Sin embargo, estas observaciones no restan valor a una obra que logra integrar historia, filosofía y teoría del arte en un discurso coherente.

En conjunto, *La estética de la luz en la Edad Media* ofrece una lectura renovadora de uno de los ejes fundamentales de la sensibilidad medieval. La conjunción de rigor conceptual y cuidada edición convierte el volumen en referencia obligada para especialistas en filosofía medieval, historia del arte y teología estética. La apuesta editorial por un trabajo de esta envergadura confirma, además, el papel de UPSA Ediciones y Editorial Sindéresis como agentes activos en la revitalización de los estudios filosóficos medievales.

Manuel Lázaro Pulido
UPSA – UNIR - UFV

Juan Fernando SELLÉS, *Razón práctica y prudencia según Tomás de Aquino*. Biblioteca de Humanidades Salmanticensis, Serie Pensamiento 67. Madrid: Editorial Sindéresis, 2025, 259 pp. ISBN 979-13-87929-18-3.

La publicación de *Razón práctica y prudencia según Tomás de Aquino* constituye una aportación sistemática y madura al estudio de uno de los núcleos más decisivos de la antropología filosófica tomista: la articulación entre razón teórica y razón práctica y la función estructurante de la prudencia en la vida moral. El volumen, de 259 páginas, se inserta en la colección *Biblioteca de Humanidades Salmanticensis* (Serie Pensamiento 67), lo que no es circunstancial: la obra dialoga implícitamente con la tradición salmantina y con los estudios recientes sobre la comprensión vitoriana de la persona.

El libro se abre con un Prólogo de Mª Idoya Zorroza (pp. 11-14), donde se sitúa el trabajo en el marco del proyecto de investigación dedicado a la comprensión de la persona en Francisco de Vitoria, subrayando la necesidad de un estudio sistemático de la doctrina tomista sobre la razón práctica como base para entender la renovación moral de la Escuela de Salamanca. La Introducción (pp. 15-18) presenta con claridad el problema central: la distinción entre razón teórica y razón práctica no remite a dos potencias distintas, sino a dos usos de una única facultad, cuyo fin último es ordenar la vida humana hacia la plenitud. Sellés insiste desde el comienzo en que la razón práctica no es un mero apéndice operativo, sino el ámbito en el que se despliega la racionalidad en lo contingente.

La Primera Parte, titulada *Razón teórica y razón práctica* (pp. 19-90), constituye el núcleo arquitectónico del libro. En la sección dedicada a las fuentes (pp. 22-30), el autor reconstruye el legado aristotélico y su recepción medieval, mostrando cómo Tomás de Aquino asume la distinción aristotélica entre conocimiento especulativo y práctico sin caer en reduccionismos voluntaristas. El análisis de los "lugares clave" (pp. 31-32) y de la distinción propiamente dicha (pp. 33-53) permite precisar que la diferencia no radica en el objeto formal de la verdad, sino en el fin: contemplar o dirigir la acción.

Especialmente relevante resulta el tratamiento de la verdad práctica en el capítulo IV (pp. 54-67). Aquí Sellés muestra que la verdad práctica no es mera adecuación lógica, sino rectitud ordenada a la acción. Las páginas 54-62 desarrollan con precisión la relación entre adecuación, corrección y referencia a la existencia, mientras que en las pp. 64-67 se aborda la cuestión del error práctico, subrayando la dimensión dinámica del conocer moral. Se trata de un análisis particularmente valioso para el debate contemporáneo sobre normatividad y racionalidad práctica.

La sección sobre la jerarquía (pp. 68-76) clarifica un punto decisivo: aunque la razón práctica sea imprescindible para la vida humana, la razón teórica conserva primacía final, en cuanto la acción se ordena a la contemplación del sentido último. Esta

tesis se completa con el estudio de la conexión con la voluntad (pp. 77-90), donde Sellés expone una de las aportaciones más sugerentes del volumen: la integración entre sindéresis, razón práctica y voluntad (pp. 85-88), mostrando cómo la estructura moral tomista evita tanto el intelectualismo rígido como el voluntarismo moderno.

La Segunda Parte, dedicada a *La prudencia* (pp. 91-154), despliega con notable minuciosidad la doctrina clásica de la *recta ratio agibilium*. Tras una introducción (pp. 91-95), el autor analiza las fuentes y lugares clave (pp. 96-102) y define la prudencia como virtud de la razón práctica (pp. 103-109). Resulta particularmente lograda la exposición de la prudencia como "auriga virtutum" y "genitrix virtutum" (pp. 110-115), donde se explica su función directiva respecto de las virtudes morales.

De especial interés son las páginas dedicadas a los hábitos prácticos previos (pp. 116-120), donde se estudian la *eubulia*, la *synesis* y la *gnome*, categorías frecuentemente olvidadas en la manualística contemporánea. Los requisitos de la prudencia (pp. 123-144) —memoria, inteligencia, docilidad, solercia, razón, providencia, circunspección y precaución— reciben un tratamiento detallado que combina exégesis textual y clarificación conceptual. En las pp. 146-153, el autor amplía la perspectiva hacia la dimensión social de la prudencia (personal, familiar, gubernativa, política y militar), mostrando su relevancia estructural para la vida comunitaria.

La Tercera Parte, *La corrupción de la prudencia y su superación* (pp. 155-242), introduce una dimensión crítica de gran valor sistemático. El análisis de los vicios contrarios a los hábitos previos y a la prudencia (pp. 160-168) y de los vicios contrarios a sus requisitos (pp. 170-202) revela la profundidad psicológica y moral del planteamiento tomista. Especialmente sugerente es el tratamiento de las "prudencias aparentes" (pp. 218-225), donde se examinan la astucia, el fraude o la solicitud ilícita como deformaciones del juicio práctico. El capítulo final, dedicado a la unificación (pp. 235-240), articula prudencia, sindéresis, voluntad e intelecto agente, ofreciendo una síntesis antropológica que supera la mera exposición escolástica.

Desde el punto de vista metodológico, la obra destaca por el uso sistemático del *Corpus Thomisticum* y por la precisión terminológica. El autor no se limita a repetir fórmulas tradicionales, sino que propone una lectura integradora que dialoga con la filosofía contemporánea, especialmente en lo relativo al activismo y al pragmatismo modernos (cf. pp. 15-16).

Si se quisiera formular una observación crítica, podría señalarse que la densidad conceptual exige del lector una formación previa sólida en metafísica y antropología tomistas. No obstante, esta exigencia es coherente con el carácter especializado del volumen y no desmerece su valor, sino que confirma su rigor académico.

En conjunto, *Razón práctica y prudencia según Tomás de Aquino* constituye una contribución de primer orden al estudio de la racionalidad práctica. Su claridad estructural, el cuidado en la referencia textual y la profundidad sistemática lo convierten en una obra de referencia tanto para investigadores como para docentes interesados

en la ética tomista y en la fundamentación filosófica de la acción humana. Para los lectores de *Cauriensia*, atentos al diálogo entre tradición escolástica y debates contemporáneos, el libro de Sellés ofrece una herramienta sólida y fecunda para repensar la articulación entre verdad, libertad y vida moral.

Manuel Lázaro Pulido
UPSA – UNIR - UFV

Christoph STROSETZKI, *Literature in Dialogue with the Natural Sciences. Competing Claims from the Early Modern Period to the 20th Century*. Berlin–Heidelberg: Springer/Palgrave Macmillan, 2025, 24 x 17 cm. 239 pp. ISBN 978-3-662-71318-1; 978-3-662-71319-8 (eBook). https://doi.org/10.1007/978-3-662-71319-8.

El debate en torno a las relaciones entre humanidades y ciencias ha recuperado en los últimos años una intensidad que parecía propia de mediados del siglo XX. En este contexto, la monografía de Christoph Strosetzki, profesor del Romanisches Seminar de la Universität Münster, ofrece una reconstrucción histórica de largo alcance que permite comprender la génesis y evolución de ese conflicto cultural desde la temprana modernidad hasta el siglo XX. El volumen no se limita a reeditar la tesis de las "dos culturas", sino que la sitúa en una genealogía más compleja, donde literatura, filosofía y ciencias naturales compiten por la definición del estatuto del saber.

La obra —de 239 páginas— se articula en cuatro grandes partes que responden a una tesis histórica clara: en la temprana modernidad predomina una concepción literaria y filosófica del conocimiento; el siglo XVIII introduce un equilibrio inestable; el siglo XIX consagra la hegemonía metodológica de las ciencias naturales; y el siglo XX formula una crítica de esa hegemonía. Esta estructura no es meramente cronológica, sino conceptual: cada etapa redefine la relación entre interpretación y experimentación, entre teleología y causalidad, entre comprensión y explicación.

La primera parte, titulada "Priority of Literature" (pp. 3-102), examina el horizonte epistemológico de la temprana modernidad. En el capítulo "Nature" (pp. 3–22), Strosetzki analiza la herencia aristotélica y su recepción en la Segunda Escolástica, con especial atención a la Escuela de Salamanca. La subordinación de la física a la metafísica, la centralidad de la causa final y la prioridad del método deductivo aparecen como rasgos determinantes de un modelo de racionalidad en el que la literatura y la filosofía conservan un estatuto rector. Las referencias a Francisco Suárez permiten comprender cómo la abstracción metafísica se concebía como fundamento universal de las ciencias particulares. En este punto, el libro resulta especialmente valioso para los estudiosos del pensamiento ibérico y de la tradición escolástica.

El segundo capítulo, "Knowledge" (pp. 23-74), aborda la distinción entre sabiduría y conocimiento, la crítica de la curiositas y la primacía de la autocomprensión ética frente a la erudición acumulativa. El análisis de Montaigne ocupa un lugar central: la literatura se presenta como espacio de formación moral y de reflexión sobre la vida buena, en contraste con el saber técnico fragmentado. Esta lectura sitúa la obra de los humanistas en una perspectiva filosófica que supera la mera historia literaria.

El tercer capítulo, "Human" (pp. 75-102), profundiza en la antropología teleológica heredada de Aristóteles. Especial interés reviste el tratamiento del motivo del "mundo como libro", que revela una concepción hermenéutica de la naturaleza: la realidad no se

experimenta, sino que se interpreta. La metáfora de la legibilidad del mundo condensa una epistemología donde el sentido precede al dato empírico.

La segunda parte, "Unclear Priorities" (pp. 103–148), examina el siglo XVIII como momento de transición. En "Fields of Tension" (pp. 103-120) se describen las tensiones entre intuición y sistema, retórica y lógica. En "History" (pp. 121-148) se analizan las categorías de progreso, decadencia y ciclos históricos. La Ilustración aparece como un laboratorio donde se redefine el equilibrio entre tradición humanística y racionalidad científica.

La tercera parte, "Priority of the Natural Sciences" (pp. 149-186), marca el ascenso de la inducción, el experimento y la causalidad. El capítulo "Procedures" (pp. 149-186) muestra cómo la pregunta por el "qué" y el "por qué" cede ante el "cómo". La literatura del siglo XIX —especialmente el naturalismo— adopta modelos científicos; el epígrafe "Novel as Experiment" (p. 175) ilustra este proceso de internalización del paradigma positivista. La hegemonía científica no elimina la literatura, pero la obliga a redefinir su estatuto.

Finalmente, la cuarta parte, "Criticism of the Priority of the Natural Sciences" (pp. 187–224), examina la reacción del siglo XX. A través de autores como Ortega y Gasset, Borges o Sábato, Strosetzki analiza la crítica al cientificismo y la reivindicación de dimensiones metafísicas y lingüísticas que escapan al modelo experimental. El capítulo conclusivo (pp. 207-224) retoma el debate de las "dos culturas" y lo inserta en una historia de larga duración.

Desde el punto de vista metodológico, el libro adopta un concepto amplio de literatura que incluye diálogos y tratados. Este enfoque permite integrar textos filosóficos y ensayísticos en el análisis sin forzar las categorías disciplinares. La perspectiva comparatista —con especial atención al ámbito francés y al mundo hispánico— constituye uno de los rasgos distintivos del volumen.

Entre los méritos de la obra cabe destacar la claridad estructural, la coherencia argumentativa y la amplitud bibliográfica (pp. 225-239). Strosetzki logra articular una narrativa histórica convincente sin caer en simplificaciones. Si hubiera que señalar un límite, podría mencionarse la inevitable síntesis de debates filosóficos complejos en virtud de la amplitud cronológica del estudio. No obstante, esta concisión forma parte de la naturaleza misma de una obra de vocación panorámica.

En suma, *Literature in Dialogue with the Natural Sciences* constituye una contribución relevante para el estudio de la interacción entre filosofía, ciencia y literatura en la cultura europea. Para los lectores de *Cauriensia*, interesados en la tradición intelectual ibérica y en la historia de las ideas, el volumen ofrece una perspectiva particularmente sugerente al situar la Escuela de Salamanca y la Segunda Escolástica en el origen de una larga historia de redefinición del saber. Se trata de un libro que invita no sólo a revisar el pasado, sino también a repensar el presente de nuestras disciplinas.

Manuel Lázaro Pulido
UPSA - UNIR

TEOLOGÍA

Clemente LÓPEZ GONZÁLEZ (ed.), *Historia y archivos eclesiásticos: tradición y preservación*. Biblioteca de Humanidades Salmanticensis, 63. Serie Humanidades. Madrid: Editorial Sindéresis, 2025, 24 x 17 cm. 179 pp. ISBN 978-84-18206-93-1.

La obra *Historia y archivos eclesiásticos: tradición y preservación* se inscribe en un ámbito de creciente relevancia historiográfica: la recuperación crítica de los archivos eclesiásticos como fuentes indispensables para comprender la complejidad de las sociedades de Antiguo Régimen y su prolongación contemporánea. Editado por Clemente López González y publicado en la consolidada colección *Biblioteca de Humanidades Salmanticensis* (n.º 63), el volumen ofrece un conjunto articulado de estudios que, lejos de limitarse a una descripción técnica de fondos documentales, propone una reflexión histórica, metodológica y prospectiva sobre el papel de los archivos eclesiásticos en la investigación actual.

Desde la introducción, firmada por José Ignacio Ruiz Rodríguez, el libro sitúa con claridad el problema historiográfico de fondo: la progresiva marginación de las fuentes eclesiásticas en la historiografía contemporánea, especialmente desde el siglo XIX, cuando la historia social y el materialismo histórico desplazaron el foco hacia las instituciones civiles y los procesos socioeconómicos. Esta separación entre lo civil y lo eclesiástico —subraya el autor— resulta artificial si se atiende a la estructura corporativa y confesional de las sociedades preliberales, en las que la Iglesia no era una instancia separada, sino un elemento constitutivo del orden político y cultural. La reflexión inicial no es meramente contextual, sino programática: recuperar los archivos eclesiásticos significa recuperar una dimensión esencial de la memoria histórica.

El primer estudio, de Jorge Conde López y José Félix Álvarez Alonso, aborda la transformación archivística desde el manuscrito hasta la inteligencia artificial. Su análisis combina historia de la archivística, reflexión tecnológica y diagnóstico crítico de la situación española. Especialmente valioso resulta el contraste entre la rápida normalización bibliotecaria —con el estándar MARC como paradigma— y la tardía implantación de normas archivísticas como la ISAD (G). El capítulo no se limita a describir déficits, sino que examina iniciativas recientes como PARES, APEnet o la integración de tecnologías de reconocimiento de texto manuscrito e indexación probabilística. La incorporación de la inteligencia artificial, lejos de presentarse como simple promesa futurista, se analiza en sus aplicaciones concretas: transcripción automática, segmentación documental, modelado de tópicos y atribución de autoría. Se trata de una aportación especialmente sugerente, pues conecta la tradición archivística con los desafíos digitales del siglo XXI.

El estudio de Gonzalo Gómez García sobre el Archivo del Hospital de Antezana (1419–2022) constituye uno de los capítulos más ricos desde el punto de vista histórico. A partir de la reconstrucción institucional del hospital fundado por Luis de Antezana e Isabel de Guzmán en 1483, el autor muestra cómo la documentación producida por una institución asistencial refleja no solo prácticas médicas y administrativas, sino también estructuras sociales, redes de patronazgo y transformaciones culturales. El archivo no es aquí simple depósito de papeles, sino testimonio vivo de una obra asistencial ininterrumpida durante más de cinco siglos. La detallada clasificación documental —administración, asistencia, cofradías, patrimonio— revela el potencial investigador de estos fondos.

Clemente López González aporta un estudio sobre la documentación relativa a los tesoros de las Órdenes Militares castellanas conservada en el Archivo Histórico Nacional. El análisis de inventarios y registros de los siglos XVI y XVII permite comprender la dimensión económica y simbólica de estas corporaciones, fundamentales en la configuración del modelo social del Siglo de Oro. El capítulo combina erudición archivística con una perspectiva histórica que ilumina la relación entre poder, patrimonio y memoria institucional.

La historia de los archivos de la Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, presentada por Iñigo Mendaro Elío y Francisco Bueno Pimenta, amplía la perspectiva hacia un horizonte internacional. La trayectoria de la Orden, desde Jerusalén hasta Malta y su implantación en los reinos hispánicos, se refleja en una compleja red documental cuya conservación plantea desafíos específicos. El estudio no solo describe fondos, sino que subraya su valor para comprender la defensa de la cristiandad y la dimensión hospitalaria de la Orden.

Pierluigi Nocella, a partir del archivo privado de la familia Fardella en Sicilia, ofrece un ejemplo paradigmático de cómo los fondos nobiliarios permiten reconstruir prácticas de religiosidad y cultura familiar en los siglos XVI y XVII. La documentación revela la interpenetración entre fe, prestigio social y estrategias familiares, mostrando que los archivos eclesiásticos y privados son clave para la historia cultural.

El análisis de Manuel J. Salamanca López sobre los "toldos para festividades religiosas" en el Madrid dieciochesco introduce una dimensión urbana y festiva. A través de documentación municipal y eclesiástica, el autor reconstruye los mecanismos administrativos y económicos que sustentaban las celebraciones públicas, evidenciando la imbricación entre ritual religioso y vida urbana.

Finalmente, Juan Manuel Velasco Salamanca presenta el Archivo del Cabildo de Curas y Beneficiados de Cuenca como un fondo documental "ignoto y paradigmático". Su estudio demuestra la riqueza de archivos capitulares y cofradiales para comprender la vida social, política y económica de las ciudades castellanas en la Edad Moderna.

En conjunto, el volumen ofrece una panorámica amplia y coherente. Su principal virtud reside en conjugar tres dimensiones: la reivindicación historiográfica de los

archivos eclesiásticos, la descripción técnica de fondos concretos y la reflexión prospectiva sobre su digitalización y preservación. La obra no cae en la mera nostalgia por un pasado documental, sino que plantea con realismo los retos de catalogación, conservación y acceso, especialmente en el ámbito eclesiástico, donde la asimetría de recursos sigue siendo notable.

Desde el punto de vista editorial, la colección salmantina confirma su compromiso con estudios rigurosos y bien fundamentados. La cuidada presentación, la claridad tipográfica y la coherencia temática contribuyen a la solidez del conjunto.

Puede señalarse como límite la heterogeneidad inevitable de una obra colectiva, donde conviven capítulos de marcado carácter tecnológico con estudios de historia institucional más clásica. Sin embargo, esta diversidad refleja precisamente la complejidad del objeto tratado: los archivos eclesiásticos no son solo memoria del pasado, sino laboratorio del futuro.

Historia y archivos eclesiásticos: tradición y preservación constituye, en suma, una contribución significativa para historiadores, archiveros y estudiosos del patrimonio documental. El volumen ofrece una invitación a reconsiderar el archivo no como depósito inerte, sino como espacio dinámico donde tradición y tecnología se encuentran en la tarea común de preservar y transmitir la memoria.

Eduardo Fernández García
Universidad Pontificia de Salamanca

Emilia ROBLES (coord.), *Unidad en la diversidad. Por una eclesiología sinodal renovada*. Madrid: PPC, 2025, 14,5 x 22 cm., 413 pp. ISBN: 978-84-288-4277-8.

La obra colaborativa *Unidad en la Diversidad: por una Eclesiología Sinodal Renovada*, coordinada por Emília Robles, representa una de las contribuciones más significativas y completas a la reflexión teológica sobre la sinodalidad, especialmente en el actual proceso sinodal impulsado por el Papa Francisco que recupera la eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II. Publicada por PPC Editorial en 2025, la obra articula un conjunto plural de perspectivas teológicas, pastorales y sociales que, en su diversidad, traducen concretamente el principio sinodal que buscan estudiar: el camino conjunto de diversos sujetos eclesiales en la escucha recíproca y el discernimiento comunitario.

El prefacio del Papa Francisco proporciona el marco magisterial para el tema, destacando la sinodalidad como un camino de conversión pastoral y espiritual para toda la Iglesia. Al igual que un poliedro que conserva la originalidad de todas sus partes mientras se unen en un todo, la Iglesia sinodal celebra la diversidad de sus miembros: obispos, presbíteros, religiosos, laicos (hombres y mujeres), todos con la capacidad de aportar y ser escuchados en comunión.

En cuanto a las contribuciones específicas, el libro presenta una división en cuatro partes que nos ayudan a acercarnos a la sinodalidad trazando como si fueran lápices de distintos colores los distintos aspectos en la realidad de la Iglesia: La Palabra crecía, Retos que se entrecruzan, (Autoridad y poder; comunión y comunicación; mujeres en la Iglesia; una iglesia intercultural) En el centro de la Iglesia (vida consagrada, parroquias, acción católica especializada) y en las periferias existenciales, (pastoral penitenciaria, personas migradas, reconciliación en conflictos, colectivo LGTBIQ+, equipos itinerantes en la Amazonía) refleja un recorrido metodológico que va desde la fundamentación teológica hasta la práctica pastoral.

Desde esta aportación de testimonio y reflexión; teoría y práctica; palabra y camino, recomendamos su lectura a todos los agentes de pastoral y no sólo a los teólogos, así como a todos aquellos que deseen comprender el actual momento de reforma eclesial como un proceso espiritual e histórico.

Merche Expósito Rubio
Instituto Superior de Ciencias Religiosas Sta. María de Guadalupe

Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES, *Cómo actúa el espíritu en el mundo. Dios y el alma en el contexto de la ciencia contemporánea.* Madrid: Ediciones Encuentro, 2025. 14,5 x 22,5 cm., 278 pp. ISBN: 978-84-1339-228-8.

El presente libro es una buena muestra de cómo es posible establecer de manera rigurosa un verdadero diálogo entre ciencia experimental y religión o, más concretamente, la epistemología científica y la fe revelada. O, en otros términos, se puede interpretar como es posible (pero compleja) la construcción de un puente entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, tradicionalmente enfrentadas especialmente desde la Modernidad. Desde entonces, en el mejor de los casos, el mundo del espíritu (y de la libertad) y las verdades religiosas podrían ser aceptadas subjetivamente por un creyente, pero la investigación experimiental se mueve en unas coordenadas materialistas (y deterministas): es decir, como mundos desconectados, a modo de una teoría renovada de la doble verdad. El campo de juego elegido por el autor para entablar las conversaciones de paz entre científicos y creyentes no es nada fácil: la física cuántica.

La argumentación se desarrolla en dos partes y un interludio. En la primera parte (Razones históricas para una incomprensión) se pasa revista a la noción de alma y espíritu (o alma espiritual) en la historia del pensamiento (principalmente en la filosofía griega) y de las religiones (de manera particular en el cristianismo). Pero el desarrollo de las teorías evolucionistas parece seguir unos patrones deterministas que cierran el paso al mundo del espíritu, de la libertad y de la indeterminación. Después de este apartado eminentemente humanístico, el autor traza una historia de la ciencia de manera concisa pero rigurosa en la que se describe como el mecanicismo resulta ser el paradigma vencedor en la cosmovisión científica del mundo, desde el cosmos, hasta la biología mecanicista (por ejemplo, la revolución darwiniana) y la neurociencia fisicalista (no muy lejana en el tiempo). En el paradigma mecanicista los procesos son rígidamente deterministas, donde las leyes naturales siguen de manera estricta los mecanismos preestablecidos. Sin embargo, las leyes de la termodinámica parecen levantar dudas en el paradigma mecanicista. En efecto, el tercer capítulo se dedica a la revolución cuántica, en donde la variedad de propuestas irreconciables entre sí, oscurecen la visión un tanto idealizada de unos dogmas científicos deterministas. Y es que las complejas interpretaciones más recientes permiten que se infiltre la idea de indeterminación en los procesos naturales.

En el llamado Interludio (razones epistemológicas que la ciencia no comprende), Sánchez Cañizares saca a relucir los presupuestos filosóficos implícitos en los relatos científicos; es decir, hay una serie de presupuestos epistemológicos que funcionan como principios de la actividad científica: por ejemplo, un presupuesto sería el realismo cognoscitivo, que da por supuesto que existe un orden en la naturaleza y que somos capaces de conocerlo con certeza (aunque siempre perfectible); o el pragmatismo, según el cual nuestros métodos científicos solo tienen un alcance instrumental, no veritativo, lo cual es también un

presupuesto que el científico da por sentado sin convertirlo en objeto de crítica. Y en esto se desvela la dependencia de una filosofía implícita en toda actividad científica.

En la segunda parte (razones reales para una visión renovada) el autor ya presenta su propia postura. El capítulo 5 está dedicado a la Naturaleza creativa, donde analiza las mutaciones aletarorias, y los grados de libertad en el mundo natural. En el siguiente capítulo se aborda ya en directo la novedad que supone el hombre en el universo, principalmente la libertad y de la inmaterialidad. El último capítulo cierra lo anunciado en el título con el estudio de la acción divina en el mundo, y más concretamente, cómo explicar el problema del mal como indeterminación irracional.

El libro es altamente interesante, pero para comprender los aspectos científicos del mismo se requiere una formación bastante especializada y puesta al día acerca de las últimas aportaciones: en este sentido no es una lectura fácil. El discurso propiamente filosófico y teológico es más abierto al iniciado en estas disciplinas. Pero su lectura, incluso para los no expertos en la ciencia actual, resulta ilustrativo. Por un lado, el libro plantea cómo un científico es capaz de asumir y reformular desde la ciencia conceptos clásicos (como alma, espíritu, hilemorfismo -en este sentido es interesante su propuesta de hilemorfismo anidado); por otro lado, da cuenta de cómo un científico es capaz de constatar los límites del conocimiento científico. Por ejemplo, el concepto de materia debidamente cuestionado, resulta tan problemático o más que el de espíritu; o las diversas hipótesis o teorías científicas que se suceden a ritmo vertiginoso hacen entrar en crisis la presunta superioridad de las ciencias experimentales por su rigor y exactitud, sobre las ciencias del espíritu.

José Ángel García Cuadrado
Universidad de Navarra

Eva ORDÓÑEZ OLMEDO, y David TORRIJOS CASTRILLEJO (eds.*), Amistad: filosofía y teología de una vivencia*. Berlín: Peter Lang, 2024, 21,0 x 14,8 x 16 cm., 255 pp. ISBN: 978-3-631-91241-6. ISBN (PDF): 978-3-631-91242-3 / ISBN (ePUB): 978-3-631-91243-0. http://dx.doi.org/10.3726/b21422

Este libro constituye una recopilación interdisciplinar de ensayos que abordan el fenómeno de la amistad desde múltiples perspectivas, entre las que destacan la literaria, la filosófica y la teológica. La amistad, generalmente estudiada en el ámbito de la ética, posee amplias consecuencias de tipo social, pedagógico, espiritual… Este grupo internacional de autores extrae sabrosas reflexiones en torno a esta vivencia.

El conjunto de textos parte de una premisa compartida: la amistad no puede reducirse a un mero vínculo afectivo o a una categoría ética entre otras, sino que debe ser comprendida como una dimensión constitutiva de la vida humana, con implicaciones ontológicas, antropológicas y espirituales. Esta tesis vertebra el volumen y permite establecer un diálogo fecundo entre autores de distintas épocas, contextos y disciplinas.

La presidenta del Consejo Directivo de la Universidad Católica de Ávila, Lydia Jiménez, abre la obra incidiendo en las raíces clásicas de la reflexión sobre la amistad, pero la relaciona sobre todo con la amistad con Dios establecida por Jesucristo. Como ejemplo privilegiado de este tipo de amistad pone a Santa Teresa de Ávila en cuanto "maestra de humanidad, especialista en trabar amistades" (p. 9).

En el plano teológico, el libro tematiza la amistad como experiencia fundante de la relación del ser humano con Dios. El ensayo de Juan Antonio Martínez Camino, obispo auxiliar de la Archidiócesis de Madrid, representa el primer capítulo, introduciendo esta orientación al destacar el papel central de la amistad con Cristo en la vida cristiana: "El eros se ha saneado y purificado en la amistad de Cristo de tal modo, que se convierte en agapé" (p. 17). Inspirado en Joseph Ratzinger y en la espiritualidad ignaciana, el autor subraya la radical novedad que representa la revelación cristiana en relación con otras nociones de amistad. El Dios de Ignacio "no es un Dios desencarnado y sin corazón. Se ha acercado a mí para morir por mí" (p. 23). Cristo es compañero de camino del creyente y también lo lleva consigo para cumplir con él su misión.

Desde una perspectiva histórica y filosófica, David Torrijos, profesor de historia de la filosofía antigua y medieval en la Universidad San Dámaso de Madrid, ofrece una sólida reconstrucción de la noción de amistad en el mundo grecolatino. A través del análisis de fuentes fundamentales como la Ética a Nicómaco de Aristóteles y el De amicitia de Cicerón, el autor delimita las coordenadas conceptuales que servirán de punto de partida para la posterior reflexión cristiana, evidenciando tanto continuidades como desplazamientos en el modo de concebir la amistad. Muestra que el aspecto de "entrenamiento de la virtud" (p. 37) no es el principal en la amistad privilegiada por Aristóteles, la así llamada "amistad virtuosa". Por el contrario, enfatiza que "el hombre virtuoso es, precisamente, el único que es capaz de 'salir de sí mismo' para encontrarse con el otro" (p. 38). La persona con la

integración psíquica y moral de la virtud es la única en condiciones de apreciar la alteridad en su justa medida. Asimismo, Torrijos no olvida tomar en consideración otros autores como Séneca o los medioplatónicos, que proporcionan sugerencias importantes sobre la amistad. Concluye advirtiendo una gran unanimidad en el aprecio de la amistad y el reconocimiento de cierta apertura a lo divino que después será aprovechada por los autores cristianos.

En el ámbito de los estudios bíblicos, el volumen incluye contribuciones que iluminan la evolución del concepto de la amistad desde la tradición judía hasta el Nuevo Testamento. En primer lugar, Burkard M. Zapff, profesor jubilado de Friburgo, analiza el Eclesiástico como un libro en el que se entrecruzan elementos sapienciales hebreos con influencias helenísticas. Se trata del texto bíblico que ofrece la exposición más extensa y detallada sobre la amistad dentro del Antiguo Testamento. Las transformaciones provocadas por la influencia helenística en el contexto sociopolítico del siglo II a.C., momento en que fue redactado (pp. 56-57), explican la presencia de temas literarios helenísticos en él. Según el autor del Eclesiástico, conservar una verdadera amistad implica incorporar en las relaciones interpersonales principios fundamentales del orden creado, lo cual otorga a la amistad una dimensión teológica añadida: "Es precisamente en la amistad donde se refleja la bondad de Dios" (p. 61). Zapff admite que, con todo, las referencias teológicas en el libro son más bien escasas, pese a que el libro se mueve en el trasfondo de una creación salida de la mano de Dios.

En segundo lugar, Katja Hess, profesora de Nuevo Testamento en The Catholic University of America, examina la recepción de los tópicos clásicos sobre la amistad en el evangelio de Juan, destacando la originalidad cristiana frente a las concepciones éticas antiguas. El Evangelio de san Juan introduce en la reflexión clásica una dimensión novedosa, pues Jesús se presenta como amigo de sus discípulos. Esto se debe a la encarnación, que ya es un acto de amor divino hacia el ser humano. Esta amistad se define por rasgos esenciales como la comunión, la reciprocidad, la transparencia, la disposición al servicio y, sobre todo, por el amor oblativo que Jesús ofrece y que se convierte en el fundamento del mandamiento del amor. Pese a que clásicos como Aristóteles han hablado de la necesidad de cierta igualdad entre los amigos (pp. 70-71), en el caso de Jesús la aproximación de Dios al hombre no atenúa la enorme distancia entre ambos e incluso se acentúa. Es precisamente en esta tensión donde se manifiesta la originalidad cristiana: "A pesar de que la distancia entre Jesús como Señor y Maestro y sus discípulos permanece —que si la consideramos es como si en realidad ellos tuvieran categoría de esclavos—, son elevados a una relación de amistad verdadera y permanente, es decir, a una amistad virtuosa, que según el ideal de la Antigüedad sólo es posible entre iguales" (p. 78). En este sentido, cabe afirmar que la concepción joánica de la amistad trasciende los modelos heredados del pensamiento clásico y los reconfigura desde la revelación.

El volumen incorpora también aproximaciones sistemáticas al pensamiento sobre la amistad de autores cristianos fundamentales. Enrique Martínez, profesor de filosofía en la

Universidad Abat Oliba CEU y director del Instituto Santo Tomás de la Institución Balmesiana, aborda la concepción de la amistad en santo Tomás de Aquino, articulando su visión a partir del amor como comunicación personal que culmina en la unión con Dios a través del Verbo. La palabra que brota del corazón media la relación interpersonal, según santo Tomás y se revela como el signo más auténtico de esta relación. Dios es, por su parte, fuente del bien y del amor presente en las criaturas y ama comunicando su Bondad a través de la Palabra que procede de su Corazón, es decir, el Verbo que se hace humano, por tal motivo, "la comunicación de Bondad que hace Dios a la criatura intelectual es eminentemente una revelación amorosa de la Verdad divina, que es el modo propio de comunicación del subsistente intelectual" (p. 95). Así, se concluye que la forma más elevada de comunicación de vida personal que Dios ofrece a sus criaturas es precisamente la amistad con Cristo, en la que se hace posible un trato íntimo y confiado.

Ana Risco, profesora de psicología en la Universidad Católica de Ávila, retomando a san Agustín, reflexiona sobre el deseo de felicidad como dinamismo interpersonal que sólo encuentra cumplimiento en la comunión con Dios. Reclama una "pedagogía del deseo" (pp. 218-222) que permita purificarlo de tendencias egocéntricas y desordenadas, las cuales pueden derivar en formas de adicción y encierro en uno mismo: "El fracaso en el amor, pues, conduce al odio hacia sí mismo y hacia los demás y a la búsqueda de paraísos artificiales para lograr el estado de comodidad que no logra encontrar en la realidad, mediante el repliegue sobre uno mismo o las diversas formas de evasión. […] puede llegarse al estado adictivo: se genera un circuito cerrado de necesidad-recompensa en que la persona se ve abocada a la búsqueda irrefrenable de satisfacción sensorial, una y otra vez sin poder frenarla" (p. 217). Mediante dicha pedagogía, por el contrario, el ser humano podrá aprender a interpretar sus propias vivencias y a reconocer las que despiertan una auténtica inquietud por alcanzar ideales más elevados. Esta búsqueda conduce, en última instancia, al reconocimiento de la propia insuficiencia y a encontrar en Dios el interlocutor que responde adecuadamente a las exigencias del deseo humano.

Alfredo Simón, profesor de teología en la Universidad San Dámaso, profundiza en la espiritualidad de la amistad en Elredo de Rieval, cuyo tratado sobre la amistad llega a atribuir a Dios mismo el nombre de "Amistad", en un giro conceptual de alta densidad teológica. Su tratado, la primera obra cristiana centrada exclusivamente en la amistad, está influido por Cicerón y por las fuentes bíblicas y patrísticas. Distingue tres tipos de amistad: carnal, mundana y espiritual, y entiende esta última como la única auténtica. La amistad espiritual, según Elredo, humaniza, perfecciona y une entre sí no solo a los amigos, sino también a esas personas con Cristo, configurando una comunión trinitaria que significa un anticipo del cielo. Merece la pena llamar la atención sobre la especialmente delicada exégesis del beso como signo de la unión mística con Dios (pp. 243-244).

Al mismo tiempo, el libro atiende a la dimensión sociopolítica de la amistad. Miguel Ángel Belmonte, profesor de filosofía antigua y ciencia política en la Universitat Abat Oliba CEU de Barcelona, examina su papel en la configuración de la comunidad política,

reivindicando, a partir de Aristóteles y san Agustín, la necesidad de vínculos personales en la vida pública. Esta reflexión conduce a rechazar aquellas corrientes que, por distintos motivos, ven la amistad como incompatible con la genuina vida política: "La natural sociabilidad humana, así como la comprensión del dinamismo de la vida personal y comunitaria también como dinamismo perfectivo, evitan el pesimismo existencial propio de una antropología de corte maquiavélico, hobbesiano o nietzscheano" (p. 108). Por el contrario, Belmonte sostiene que tanto la razón filosófica como la revelación cristiana muestran cómo la vida personal y comunitaria alcanzan su plenitud precisamente cuando la amistad está presente en el ámbito político.

En una línea semejante, Mª Luisa Pro y Elena Martín Acebes, de la Universidad Católica de Ávila, reflexionan sobre el carácter formativo y estable de la amistad como elemento esencial para la vida comunitaria, apoyándose sobre Aristóteles, santo Tomás y Josef Pieper. Identifican los elementos necesarios para que la amistad sea auténtica y las características que distinguen las buenas amistades de las así llamadas "tóxicas" (p. 206), reconociendo las dificultades contemporáneas que obstaculizan vínculos profundos y enriquecedores. Esto no les impide empero poner en su justo valor el amor propio, al cual consideran "un requisito para la amistad" (p. 204).

Especial atención merece el bloque de ensayos que abordan la amistad desde una perspectiva biográfica. Se analizan las relaciones personales de figuras como John Henry Newman (Enrique Santayana), Edith Stein (Miriam Ramos), G. K. Chesterton (Mónica del Álamo) y el matrimonio Maritain (Sara Gallardo), mostrando cómo sus experiencias amistosas incidieron profundamente en su desarrollo espiritual e intelectual. Estos estudios no sólo ilustran la dimensión interpersonal de la amistad, sino que también evidencian su capacidad para mediar procesos de conversión, de búsqueda de sentido y de apertura a la trascendencia.

En síntesis, Amistad: filosofía y teología de una vivencia ofrece una contribución valiosa a la reflexión contemporánea sobre la amistad, tanto por la calidad de los estudios incluidos como por su enfoque integral. El volumen demuestra que la amistad no es un tema marginal o accesorio, sino un eje estructurante de la existencia humana, con resonancias éticas, políticas, teológicas y espirituales. En un contexto cultural marcado por la fragmentación de los vínculos, este libro representa una invitación a redescubrir la profundidad antropológica y teológica de la amistad como lugar privilegiado de verdad, comunión y sentido.

Darío A. Luna
Universidad Eclesiástica San Dámaso

CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 1509-1516, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

PRESENTACIÓN DE AUTORES

ESTEBAN ANCHÚSTEGUI IGARTUA (Donostia-San Sebastián – España, 1957). Catedrático de Filosofía Política. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU). Dirección: Facultad de Educación, Filosofía y Antropología. Avenida de Tolosa, 70. 20018 Donostia-San Sebastián (España). E-mail: esteban.antxustegi@ehu.eus. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8471-7305

ENRIQUE ANRUBIA APARICI (Valencia – España, 1975). Prof. Titular Antroplogía Filosófica. Universidad CEU Cardenal Herrera. Dirección: C/ Assegadors, 2 46115 Alfara del Patriarca – Valencia (España). E-mail: enriqueanrubia@uchceu.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-7982-8190

BEATRIZ BADORREY MARTÍN. Catedrática Acreditada de Historia del Derecho y de las Instituciones. Facultad de Derecho. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Dirección: c/ Obispo Trejo, 2, 28040 Madrid (España). Email: bbadorrey@der.uned.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5996-6665.

MARÍA NIEVES BARAHONA ESTEBAN (Madrid – España, 1976). Profesora Contratada Doctora de Psicología del desarrollo y del aprendizaje; Escuela Universitaria de Magisterio Fray Luis de León de Valladolid, Universidad Católica de Ávila, España. Dirección: Calle Tirso de Molina, 44, 47010 Valladolid. Telf.: 983 354 090. E-mail: nieves.barahona@frayluis.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2291-4597

JOSEP BAQUÉS QUESADA. (Barcelona – España, 1969). Profesor agregado de ciencia política, teoría política y geopolítica; Facultad de Derecho; Universidad de Barcelona, España. Dirección: Avda. Diagonal, 684, 28034 Barcelona. Telf.: (+34) 634982969. E-mail: jbaquesq@ub.edu. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-8526-4149

UNAI BUIL ZAMORANO (Osso de Cinca – España, 1991). Profesor del Máster en Formación del Profesorado; Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Universidad Isabel I, Burgos (España). Dirección: Calle de Fernán González, 76, 09003 Burgos; Telf: (+34) 947 67 17 31. E-mail: unai.buil@ui1.es; Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1582-8500

JUAN LUIS CABALLERO GARCÍA (Madrid – España, 1969). Profesor Titular de Nuevo Testamento; Facultad de Teología; Universidad de Navarra, Pamplona. Dirección: Facultades Eclesiásticas, Campus Universitario, Universidad de Navarra, 31009 Pamplona. Telf.: (+34) 948 42 56 00 (ext. 802660). E-mail: jcaballero@unav.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8253-5751

MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN (Granada – España, 1975). Miembro del Grupo de Investigación HUM-149: "Andalucía Oriental y su relación con América en la Edad Moderna"; Facultad de

Filosofía y Letras; Universidad de Granada, España. Profesor Fundación Ave-María de Granada. Dirección: Avenida de Cervantes, 4, 18008 Granada. Telf. (+34) 958 123 152. E-mail: miguelcordoba@laquinta.amgr.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-3916-3160.

ENMANUEL CORREA (Managua - Nicaragua, 1989). Profesor de Teoría del conocimiento y Metafísica; Facultad de Filosofía, Seminario Mayor Arquidiocesano "La Purísima". Dirección: Km 12,7 Carretera Sur, 10000 Managua. Telf.: (+505) 8718 7096.. E-mail: ecorrea@alumni.unav.es.

HUGO COSTARELLI BRANDI (Mendoza – Argentina, 1969). Profesor y Doctor en Filosofía (FFyL-UNCuyo). Profesor Titular de Estética, Historia de la Filosofía Antigua; Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía; Universidad Nacional de Cuyo. Dirección: Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Provincia de Mendoza, Argentina, M5502JMA, Telf.: (+54) 261 413 5000. E-mail: hcostarelli@ffyl.uncu.edu.ar. Profesor Contratado de Filosofía del Arte e Historia de la Filosofía Antigua; Escuela de Humanidades, Licenciatura en Filosofía; Universidad Gabriela Mistral. Dirección: Av. Andrés Bello 1337, Providencia, Santiago, Chile. Telf: (+56) 2 2414 4545. E-mail: hugo.costarelli@academico.ugm. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-4302-6043.

VICENTE CUTILLAS SÁNCHEZ (Jumilla, Murcia – España, 1960). Licenciado en Filología Hispánica por la Universidad de Murcia (1982). Diploma de Estudios Avanzados por la Universidad de Valencia (2002). Doctor en Filología Hispánica (Didáctica del Teatro) por la Universidad de Valencia (2005). Catedrático de Lengua y Literatura Española de Educación Secundaria (jubilado). Dirección: C/ Enriqueta Ortega, 1, ático dcha, 03005-Alicante. Telf.: (+34) 626 044 221. E-mail: vcusan@hotmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-6139-2974

BRUNO NICOLÁS D'ANDREA (Santa Fe – Argentina, 1984). Profesor Ayudante Doctor. Patrología; Mariología; Patrística y teología contemporánea. Facultad de Teología; Universidad Loyola Andalucía. Dirección: Campus Universitario Cartuja, C/ Profesor Vicente Callao, nº. 15, Apdo. 2002 – 18080 – Granada (España). E-mail: bndandrea@uloyola.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-8320-8282

JOSÉ ANTONIO DÍAZ GÓMEZ (Granada – España, 1990). Profesor Ayudante Doctor. Departamento de Historia del Arte; Facultad de Filosofía y Letras; Universidad de Granada. Dirección: Campus Universitario de Cartuja, s.n. 18071 Granada. Telf. (+34) 958 241 000 (ext. 2055). E-mail: joadiaz@ugr.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1910-2731.

RAMÓN DE MEER CAÑÓN (Madrid - España, 1993). Profesor Contratado Doctor, Filosofía del Derecho, CES Cisneros, Madrid, España. Dirección: Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800, 28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid, España. Telf.: (+34) 663722483 E-mail: ramon.demeer@ufv.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-0062-4836.

FRANCESCO DE NIGRIS (Livorno – Italia, 1975). Profesor titular. Departamento de Formación humanística. Universidad Francisco de Vitoria. Dirección: M-515, km 1, 800, 28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid, España. Telf.:(+34) 654334778. E-mail: f.denigris.prof@ufv.es Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2849-3113.

MARTÍN F. ECHAVARRÍA ANAVITARTE (Buenos Aires – Argentina, 1972). Catedrático de Psicología general de la Universitat CEU Abat Oliba. Decano de la Facultad de Comunicación, Educación y Humanidades de la misma universidad. Dirección: Bellesguard, 30, 08022, Barcelona, España. Telf. (+34) 932 540 900, ext. 30898. E-mail: echavarria@uao.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-3398-8134

LUZ MARÍA FERNÁNDEZ MATEOS (Plasencia- España, 1965). Profesora Encargada de Cátedra área Psicología Evolutiva y de la Educación; Facultad de Educación; Universidad Pontificia de Salamanca, España. Dirección: Calle Henry Collet, 52-70, 37007 Salamanca. Telf: 923 277 150. E-mail: lmfernandezma@upsa.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-2140-0890

ALFONSO GALINDO HERVÁS (Murcia – España, 1969). Catedrático de Universidad de Filosofía Moral y Política; Facultad de Filosofía; Universidad de Murcia, España. Dirección: Campus de Espinardo, 30100, Murcia. Telf.:(+34) 868883000. E-mail: galindoh@um.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9155-402X

FRANCISCO JOSÉ GARCÍA LOZANO (Jerez de la Frontera, Cádiz – España, 1979). Profesor Titular. Filosofía de la Naturaleza y de las Ciencias; Historia de la Filosofía Moderna; Teoría del Conocimiento; Sociedad Contemporánea: Modelos Hermenéuticos. Departamento de Humanidades y Filosofía; Facultad de Teología; Universidad Loyola Andalucía. Dirección: Campus Universitario Cartuja, C/ Profesor Vicente Callao, nº. 15, Apdo. 2002 – 18080 Granada (España). Telf. (+34) 618 436 637. Email: fgarcial@uloyola.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-9755-9270.

FRANCISCO DE BORJA GALLEGO (Madrid – España, 1989). Profesor Doctor Colaborador en el Instituto de Humanidades de la Universidad CEU San Pablo, y Profesor Doctor en el CES Cardenal Cisneros, División de Derecho, adscrito la Universidad Complutense de Madrid, España. Dirección: Calle Hilarión Eslava, 7, 28015, Madrid. Telf.: (+34) 658798744. E-mail: francisco.gallegoperez@ceu.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6443-8525

ENRIQUE GÓMEZ GARCÍA (Béjar – España, 1973). Profesor Asociado. Antropología Teológica, Sacramentología y Corrientes Teológicas Latinoamericanas, Asiáticas y Africanas. Facultad de Teología; Universidad Loyola Andalucía, España. Dirección: Campus Universitario Cartuja, C/ Profesor Vicente Callao, nº. 15, Apdo. 2002 – 18080 Granada (España). Telf. (+34) 958 185 252. E-mail: egomez@uloyola.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-5661-6136.

DOMINGO GONZALEZ HERNANDEZ (Madrid – España, 1976). Profesor contratado doctor en la Facultad de Trabajo social de la Universidad de Murcia. Dirección: Calle Torre de Romo, 72, 30011, Murcia. Telf.: (+34) 696960126. E-mail: domingo.gonzalez@um.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-3344-230X

FRANCISCO GONZÁLEZ LOZANO (Don Benito, Badajoz – España, 1975). Profesor del Centro Superior de Estudios Teológicos Santa María de Guadalupe, centro afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca. Dirección: Avd/ Manuel Saavedra Martínez, 2, 06006 Badajoz. Telf.:(+34) 696375483. E-mail: mailto: fglozano@hotmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9834-0585.

VIRGINIA GONZÁLEZ-SANTAMARÍA (Ávila – España, 1990). Profesora Permanente Laboral de Didáctica y Organización Escolar; Facultad de Educación e Instituto Universitario de Integración en la Comunidad; Universidad de Salamanca, España. Dirección: Paseo de Canalejas, 169, 37008, Salamanca. (+34) 923 294 630. Ext. 3748. E-mail: virginia_gonzalez_santamaria@usal.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-3365-6332

CARLOS ISLER SOTO (Santiago – Chile, 1979). Profesor Asociado de Fundamentos filosóficos del derecho y Ética profesional en la Facultad de Derecho, Campus Valdivia, Universidad San Sebastián; Dirección: Gral Lagos 1163, Valdivia, Los Ríos, Chile. Telf.: (+56) 63 263 2500. E-mail: carlos_isler@yahoo.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-4360-7497

MIREN JUNKAL GUEVARA (Bilbao – España, 1966). Catedrática. Pentateuco; Libros Históricos; Historia del Israel antiguo. Facultad de Teología; Universidad Loyola Andalucía. Dirección: Campus Universitario Cartuja, C/ Profesor Vicente Callao, nº. 15, Apdo. 2002 – 18080 Granada (España). Telf. (+34) 958 185 252. Email: mjguevara@uloyola.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-1097-1858.

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

VICENTE LLAMAS ROIG (Murcia – España, 1967). Profesor adjunto de Historia de la Filosofía Moderna; Facultad de Teología Fundamental de Pontificia Universidad Antonianum. Dirección: Plaza Beato Andrés Hibernón 3, 30001, Murcia. Telf.: (+34) 968 24 56 08. E-mail: vllamasroig@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-4830-3003

ROCÍO LÓPEZ GARCÍA TORRES Granada – España, 1978). Profesora adjunta de Ciencias de la Educación; Grupo de Investigación TALIS; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación; Universidad CEU Cardenal Herrera, España. Dirección: C/ Luis Vives, 1; 46115 Alfara del Patriarca (Valencia). Telf.:(+34) 961 369 000 (ext. 62355). E-mail: rocio.lopez@uchceu.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-5647-764X

HIGINIO MARÍN PEDREÑO. (Calasparra – España, 1965.) Prof. Titular Antroplogía Filosófica. Universidad CEU Cardenal Herrera. Dirección: C/ Assegadors, 2 46115 Alfara del Patriarca – Valencia (España). E-mail: higiniom@uchceu.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-8196-3970

FRANCISCO MIGUEL MARTÍNEZ TORRES (Alcalá de Guadaíra – España, 1988). Profesor de Derecho Canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado; Facultad de Derecho; Universidad de Huelva, España. Dirección: Facultad de Derecho. Campus El Carmen, C.P. 2107, Huelva, España. Telf.:(+34) 959219554. E-mail: miguetorres88@hotmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1103-2572

PAZ MOLERO HERNÁNDEZ (Madrid – España, 1964). Profesora Contratada Doctor de Filosofía Moral y Política, Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades, Universidad Internacional de la Rioja, Logroño, España. Dirección: Jenner 8, 28010 Madrid, España. Telf.:(+34) 697227155. E-mail: paz.molero@unir.net. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1743-5110

MARÍA TERESA DEL MORAL-MARCOS (Salamanca – España, 1980). Profesora Ayudante Doctora de Métodos de Investigación en Educación; Facultad de Ciencias de la Educación e Instituto Universitario de Ciencias de la Educación; Universidad de Salamanca, España. Dirección: Avenida Príncipe de Asturias, s/n., 49029, Zamora. Telf.: (+34) 646 232 542. E-mail: maitedelmoral@usal.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8705-9918

YESURÚN MORENO GALLARDO (Barcelona – España, 1995). Docente del Instituto Beatriz Galindo – La Latina (IBG-LL) y profesor del Instituto Superior de Sociología Economía y Política (ISSEP), Departamento de Filosofía, Madrid, España. Dirección: Nicasio Gallego 9, 28010. Telf.: (+34) 694471315. E-mail: y.moreno@beatrizgalindo.net. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5583-3478.

ENRIQUE MOROS CLARAMUNT (Sagunto (Valencia) – España, 1960), Profesor ordinario de metafísica y teología natural, Facultad eclesiástica de filosofía, Universidad de Navarra. Dirección: Edificio de facultades eclesiásticas, Campus universitario 31080 Pamplona (Navarra). Telf.:(+34) 948425600. E-mail: enmoros@unav.es. Orcid: http://orcid.org/0000-0002-6295-9327

ALEJANDRO PARDO FERNÁNDEZ (Pamplona – España, 1965). Doctor en Comunicación y en Teología Moral. Profesor de Antropología del Instituto Core Curriculum de la Universidad de Navarra, España. Dirección: Edificio de Ciencias, despacho 2D13. Universidad de Navarra, 31008, Pamplona. Tel.: (+34) 948 425 600, ext. 806287. Email: alexpardo@unav.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5475-9384.

ÁLVARO PEREIRA-DELGADO (Montellano - España, 1979). Profesor Ordinario de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla C/ Cardenal Bueno Monreal, 43, 41013 Sevilla. Telf: (+34) 661 85 00 20. E-mail: alvaropereira@sanisidoro.net. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-7124-0162

GUADALUPE PÉREZ ORTIZ (Badajoz – España, 1979). Profesora contrada doctora en la UNIR; Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades. Grupo de Investigación Lectunir. Directora de los Archivos eclesiásticos de Mérida-Badajoz y de la Biblioteca del Seminario San Atón. Dirección: Calle Obispo 13, 06002 Badajoz. Telf.:(+34) 637519293. E-mail: mailto: guadalupe.perez@unir.net. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5334-1322.

ROCÍO PÉREZ ORTIZ (Badajoz – España, 1987). Técnico de la Biblioteca del Seminario San Atón. Dirección: Avd/ Manuel Saavedra Martínez, 2, 06006 Badajoz. Telf.:(+34) 687570586. E-mail: mailto: rocioperezortiz@gmail.com.

HENAR PIZARRO Llorente (Madrid – España, 1967). Catedrática de Historia Moderna y directora del Departamento de Filosofía y Humanidades. Universidad Pontificia Comillas. Dirección: C/ Universidad de Comillas, 3, 28049 Madrid. Telf: (+34) 917 343 950. Email: hpizarro@comillas.edu. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-4703-4035

JORGE POLO BLANCO (Guadalajara – España, 1983). Profesor Titular en la Facultad de Arte, Diseño y Comunicación Audiovisual de la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), Guayaquil, República del Ecuador. Dirección: Campus Gustavo Galindo Velasco, Km. 30.5 Vía Perimetral, Guayaquil. E-mail: polo@espol.edu.ec. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-9415-5406

MANUEL PORCEL MORENO (Granada – España, 1988). Profesor Ayudante Doctor. Filosofía de la religión; Teodicea; Fenomenología; Historia de la Filosofía Contemporánea; Quehacer teológico actual. Departamento de Humanidades y Filosofía; Facultad de Teología de Granada; Universidad Loyola Andalucía. 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.

JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO

MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA (Madrid-España, 1972). Catedrático Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación de la Universidad CEU San Pablo. Dirección: C/ Julián Romea, 23, 28003 Madrid. Telf: (+34) 639121202. E-mail: arodriguez@ceu.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-7644-5717

IGNACIO ROJAS GÁLVEZ (Badajoz – España, 1971). Profesor Titular. Cartas apostólicas; Escritos joánicos; Imagenes de rescate y redención en la Escritura. Facultad de Teología; Universidad Loyola Andalucía. Dirección: Campus Universitario Cartuja, C/ Profesor Vicente Callao, nº. 15, Apdo. 2002 – 18080 – Granada (España). Telf. (+34) 958 185 252 (Ext. 5008.) E-mail: irojas@uloyola.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8614-0554.

NOÉ A. ROMERO LUQUIN (Donostia-San Sebastián – España, 1979). Doctorando del programa de doctorado La Globalización a Examen: Retos y Respuestas Interdisciplinares. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU). Dirección: Facultad de Educación, Filosofía y Antropología. Avenida de Tolosa, 70. 20018 Donostia-San Sebastián (España). E-mail: naromero001@ikasle.ehu.eus. ORCID: https://orcid.org/0009-0007-5529-5941

FRANCISCO JAVIER RUBIO Hípola (Madrid – España, 1988). Profesor Titular de Epistemología y filosofía de la ciencia; Departamento de Humanidades; Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España. Dirección: Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800, 28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España) (Madrid). Telf.: (+34) 629 602 903. E-mail: fj.rubio@ufv.es. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0859-7852

IGNACIO MARÍA RUBIO HÍPOLA LC (Madrid – España, 1990). Alumno de doctorado del Programa de doctorado en Humanidades de la Universidad Francisco de Vitoria; Licenciado en Filosofía. Facultad de filosofía; Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma. Dirección: ApostelHaus Ratingen, Sohlstättenstraße 66, 40880 Ratingen, Alemania. Telf.:(+49) 17687919898. E-mail: mailto: irubio@legionaries.org. ORCID: https://orcid.org/0009-0007-5948-2111

JOSÉ MARÍA SALVADOR-GONZÁLEZ (Bermillo de Sayago, Zamora – España, 1947). Profesor Contratado Doctor de Historia del Arte, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, España. Dirección: Facultad de Filosofía B, Calle Profesor Aranguren, s/n,

Ciudad Universitaria, 28040 Madrid, Telf.: (+34) 913 94 77 89. E-mail: mailto: jmsalvad@ucm.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-6854-8652

TIFFANY-MILAGROS SÁNCHEZ-CABEZUDO RINA (Madrid – España, 1989). Profesora Ayudante Doctora de Historia de las Relaciones Laborales; Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales; Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, España. Dirección: Paseo de los Artilleros, 38, 28032 Madrid. Telf.:(+34) 658 246 548. E-mail: tyffani.sanchez@urjc.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6067-6163.

ANTONIO SÁNCHEZ CABACO (Sotoserrrano, Salamanca – España, 1965). Catedrático de Percepción, atención y memoria; Facultad de Psicología; Universidad Pontificia de Salamanca, España. Dirección: Calle de la Compañía, 5, 37002 Salamanca. Telf.: 923 277 150. E-mail: asanchezca@upsa.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-9953-5619

JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ-PRIETO (Salamanca – España, 1984). Profesor Permanente Laboral de Métodos de Investigación y Diagnóstico en Educación; Facultad de Educación e Instituto Universitario de Ciencias de la Educación; Universidad de Salamanca, España. Dirección: Dirección: Paseo de Canalejas, 169, 37008, Salamanca. Telf.: (+34) 923 294 630. Ext. 5713. E-mail: josecarlos.sp@usal.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-8917-9814

ELIA SANELEUTERIO (Valencia – España, 1982). Profesora titular de Didáctica de la Lengua y la Literatura; Grupo de Investigación TALIS; Facultad de Magisterio; Universitat de València, España. Dirección: Avda. Els Tarongers, 4; 46022 Valencia. Telf.:(+34) 961 625 353. E-mail: elia.saneleuterio@uv.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-4060-9518.

IGNACIO SERRANO DEL POZO (Quilpué – Chile, 1973). Doctor en Filosofía. Profesor Asociado de la Facultad de Educación y Ciencias Sociales de la Universidad Andrés Bello, Chile. Dirección: Cantera 360, Viña del Mar. Tel.:(56)942871143. E-mail: ignacio.serrano@unab.cl https://orcid.org/0000-0003-2675-3089

CARLOS SIMÓN VÁZQUEZ (Cáceres- España, 1965). Profesor Encargado de Cátedra de Teología Moral de la Persona; Facultad de Teología; Universidad Pontificia de Salamanca, España. Dirección: Compañía, 5, 37002 Salamanca. Telf.: (+34) 923 27 71 00. E-mail: casimonva@upsa.es. Orcid: https://orcid.org/0009-0008-5064-6500

ROMÁN SOL RODRÍGUEZ (Lleida – España, 1962). Profesor contratado doctor del Departamento de Teología Sistemática; Facultad de Teología; Universidad de Navarra, Pamplona, España. Dirección: Campus universitario s/n. 31009 Pamplona, Navarra (España). Telf. (+34) 948 425 600, ext. 802663. E-mail: rsol@unav.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-0123-1743.

SANDRA SOLER-CAMPO (Lleida – España, 1986). Lectora de Didáctica de la Música; Facultad de Educación; Universitat de Barcelona, España. Dirección: Paseo del Valle de Hebrón, 171; 08035 Barcelona. Telf.:(+34) 626 819 773. E-mail: sandra.soler@ub.edu. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5560-1415.

EVA MARÍA TORRECILLA-SÁNCHEZ (Salamanca – España, 1985). Profesora Titular de Métodos de Investigación y Diagnóstico en Educación; Facultad de Educación e Instituto Universitario de Ciencias de la Educación; Universidad de Salamanca, España. Dirección: Paseo de Canalejas,

169, 37008, Salamanca. Telf.:(+34) 923 294 630. Ext. 5725. E-mail: emt@usal.es. Orcid: http://orcid.org/0000-0001-9184-8442

PATRICIA TORRIJOS-FINCIAS (Zamora – España, 1985). Profesora Permanente Laboral de Didáctica y Organización Escolar; Facultad de Educación; Instituto Universitario de Ciencias de la Educación; Universidad de Salamanca, España. Dirección: Paseo de Canalejas, 169, 37008, Salamanca. Telf.:(+34) 923 294 630. Ext. 5718. E-mail: patrizamora@usal.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8183-1284

JOSÉ DAVID URCHAGA LITAGO (Pamplona – España, 1969). Profesor Encargado de Cátedra área Metodología de las Ciencias del Comportamiento; Facultad de Comunicación; Universidad Pontificia de Salamanca, España. Dirección: Calle Henry Collet, 90-98, 37007 Salamanca. Telf: 923 277 150. E-mail: jdurchagali@upsa.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-6624-070X

AGUSTÍN VIVAS MORENO (Trujillo, Cáceres – España, 1967). Catedrático de Universidad; Facultad de Ciencias de la Documentación y la Comunicación. Grupo de Investigación Ardopa. Dirección: Parque Alcazaba, 4, 06007 Badajoz. Telf.:(+34) 620902968. E-mail: mailto: aguvivas@unex.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-7571-126X.

CARMEN YEBRA ROVIRA (Santiago de Compostela – España, 1972). Profesora Encargada de Cátedra en Sagrada Escritura. Facultad de Teología; Universidad Pontificia de Salamanca. Dirección: C/ Compañía 5, 37002 Salamanca. Telf. (+34) 923 277 100 (ext. 7016). E-mail: cyebraro@upsa.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6185-7521.

INFORMACIÓN

La información sobre las políticas de la editorial de *Cauriensia* está disponible en: http://cauriensia.es/index.php/cauriensia/about/editorialPolicies#peerReview-Process

El catálogo de las obras del Servicio de publicaciones en: https://editorialsinderesis.com/publicaciones-instituto-teologico-caceres

Servicio de Publicaciones - Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres (UPSA) – Casa de la Iglesia
c/ General Ezponda 14
10003- Cáceres – ESPAÑA –
Teléf.: 927 62 73 38
e-mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres (usar preferentemente).