

CRISTIANISMO, HISTORIA Y TEXTUALIDAD

Luis Vergara Anderson

CRISTIANISMO, HISTORIA Y TEXTUALIDAD
Volumen III



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

[LC] BX 945.3 V475.2019

[Dewey] 282 V75.2019

Vergara Anderson, Luis

Cristianismo, historia y textualidad / Luis Vergara Anderson. – v. 3

– México: Universidad Iberoamericana, 2019. – 320 pp.; 15 × 23 cm.

ISBN: 978-607-417-595-0

1. Iglesia Católica – Historia. 2. Cristianismo. 3. Historia de la Iglesia.
4. Dogma. 5. Hermenéutica. I. Universidad Iberoamericana Ciudad de
México. Departamento de Historia.

D.R. © 2019 Universidad Iberoamericana, A. C.

Prol. Paseo de la Reforma 880

Col. Lomas de Santa Fe

Ciudad de México

01219

publica@ibero.mx

D.R. © 2019 Aliosventos Ediciones A. C.

Cardenal 32, Zibatá, El Marqués,

Querétaro, 76269. www.aliosventos.com

contacto@aliosventos.com.

Primera edición: 2019

ISBN: 978-607-417-595-0 Universidad Iberoamericana, A. C.

ISBN: 978-607-417-568-4 (Obra completa)

ISBN: 978-607-97998-7-8 Aliosventos Ediciones A. C.

ISBN: 978-607-97998-4-7 (Obra completa)

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización del editor. El infractor se hará acreedor a las sanciones establecidas en las leyes sobre la materia. Si desea reproducir contenido de la presente obra, escriba a: publica@ibero.mx

Impreso y hecho en México.

CONTENIDO

Apéndices	17
Apéndice I. Relación de pontificados a partir de 1846 y de documentos de la santa sede generados durante ellos mencionados en el cuerpo del texto	19
Apéndice II. Algunas enseñanzas del Magisterio sobre las fórmulas dogmáticas y asuntos afines	27
De la Bula <i>Ineffabilis Deus</i> de Pío IX (8 de diciembre de 1854)	27
Del Breve <i>Eximiam tuam</i> (al arzobispo de Colonia) de Pío IX (15 de junio de 1857)	27
Del <i>Syllabus o recopilación de errores que se proscribieron en diversas declaraciones previas de Pío IX</i> (8 de diciembre de 1864)	27
De la Constitución Dogmática <i>Dei Filius</i> sobre la fe católica, Concilio Vaticano I (tercera sesión, 24 de abril de 1870)	28
De la carta “ <i>Testem benevolentiae nostrae</i> ” de León XIII al Arzobispo de Baltimore (22 de enero de 1899)	29
Del Decreto del Santo Oficio <i>Lamentabili sane exitu</i> (Pío X; 3 de julio de 1907)	29
De la Encíclica <i>Pascendi dominici gregis</i> de Pío X (8 de septiembre de 1914)	29

Del <i>Motu proprio Sacrorum Antistitum</i> (Juramento antimodernista) de Pío X (1 de septiembre de 1910)	31
De la Encíclica <i>Ad beatissimi Apostolorum</i> de Benedicto XV (1 de noviembre de 1914)	31
De la Encíclica <i>Humani Generis</i> de Pío XII (12 de agosto de 1950)	31
De la Constitución Dogmática <i>Dei Verbum</i> (Concilio Vaticano II, Paulo VI, 18 de noviembre de 1965)	38
De la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe <i>Mysterium Ecclesiae</i> (Paulo VI, 24 de junio de 1973)	38
De la Exhortación Apostólica Postsinodal <i>Verbum Domini</i> (Benedicto XVI, 30 de septiembre de 2010)	39
Apéndice III. Una selección de las proposiciones del Decreto (<i>Syllabus</i>) <i>Lamentabili Sane Exitu</i> , sobre los errores del modernismo, de Pío X (3 de julio de 1907)	
I. Autoridad doctrinal y disciplinar de la iglesia	43
II. Sagrada escritura	43
III. Revelación y dogma	44
IV. Jesucristo	44
V. Iglesia	44
VI. Evolucionismo	45
Apéndice IV. La caracterización del modernismo en la Encíclica <i>Pascendi Dominici gregis</i> de Pío X (8 de septiembre de 1914, párrafos 4 a 40)	
Exposición de las doctrinas modernistas	47
1. La fe	58
2. El dogma	60
3. Los libros sagrados	61
4. La Iglesia	62
5. La evolución	65

Apéndice V. El juramento anti-modernista en el <i>Motu proprio Sacrorum Antistitum</i> , impuesto al clero por el papa Pío X (1 de septiembre de 1910)	81
Apéndice VI. Profesiones de fe emanadas de los Concilios Ecuménicos de Trento (26 de enero de 1564) y Vaticano I (6 de enero de 1870)	83
Del Concilio de Trento	83
Del Concilio Vaticano I	85
Apéndice VII. Jean Barois de Roger Martin Du Gard: ¿la vida de un hombre situado en un período de la historia o la historia de un período a través de la vida de un hombre?	89
<i>El santo</i> (1905) de Antonio Fogazzaro y <i>Jean Barois</i> (1913) de Roger Martin Du Gard	89
Roger Martin Du Gard, André Gide y Marcel Hébert	92
La primera parte: el abandono de la religión (1878-1895)	93
La segunda parte: <i>Le Semeur</i> y el “ <i>affaire Dreyfus</i> ” (1895- ¿1903? ¿1905?)	105
La tercera parte: el retorno a la religión (¿1903?, ¿1905?-¿1918?, ¿1926?)	110
Apreciaciones y comentarios	123
Apéndice VIII. Una selección de fragmentos de la encíclica <i>Fides et ratio</i> , sobre las relaciones entre fe y razón, de Juan Pablo II (14 de septiembre de 1998)	127
Capítulo V. Intervenciones del Magisterio en cuestiones filosóficas	127
El discernimiento del Magisterio como diaconía de la verdad	127
El interés de la Iglesia por la filosofía	131
Capítulo VI. Interacción entre teología y filosofía	133
La ciencia de la fe y las exigencias de la razón filosófica	133
Diferentes estados de la filosofía	137
Capítulo VII. Exigencias y Cometidos Actuales	142
Exigencias irrenunciables de la palabra de Dios	142
Cometidos actuales de la teología	149

Apéndice IX. Algunos acontecimientos significativos en la historia política del pueblo judío	153
Apéndice X. Enseñanzas del Magisterio sobre el Reino de Dios	155
Apéndice XI. Los dichos sobre el reino en el recuento de estos efectuado por Senén Vidal	157
Apéndice XII. Un análisis de los dichos de Jesús de Nazaret sobre el “Reino de Dios”	161
Pronombre(s) y adverbios interrogativo(s)	162
Apéndice XIII. El hijo del hombre, el reino y los discursos escatológicos de Jesús	163
Apéndice XIV. Algunos fragmentos neotestamentarios en apoyo del modelo propuesto en el sexto estudio	167
Textos “cósmicos” en las epístolas paulinas	167
Textos “incorporativos” joaninos	168
Apéndice XV. Notas relativas al desarrollo histórico del budismo zen: de los <i>Upanishads</i> a la Escuela de Kyoto	171
Hinduismo	171
Budismo	172
Taoísmo	173
Budismo zen	173
Apéndice XVI. Notas relativas al desarrollo histórico de la Escuela de Kyoto	175
La <i>topología</i> de Nishida Kitaro (1870-1945)	176
Tanabe Hajime (1889-1962) y la metanoética	179
El <i>nihilismo</i> y Nishitani Keiji (1900-1990)	179
Dos modos de ser-en-el-mundo, de Ueda Shizuteru (1926-)	182
Apéndice XVII. Fragmentos de un evangelio apócrifo tardío	187
I	187
Sólo así...	188
II	190

III		191
	El primer día: vida	191
IV		201
	El segundo día: muerte	201
V		208
	El tercer día: resurrección	208
VI		209
	La Historia: eucaristía	209
VII		210
Apéndice XVIII. Una muestra del alcance del modelo: la cristificación y la resurrección de los animales		213
	En memoria de uno que por cierto tiempo tuvo por nombre <i>Burro</i>	213
	Los derechos de los animales	213
	El argumento en contra de la existencia de derechos de los animales	214
	El concepto de persona	214
	Descartes y Kant: los animales no son personas	216
	Antecedentes históricos de la defensa de los derechos de los animales	220
	La historia de las defensas contemporáneas de los derechos de los animales	223
	La afirmación de que (algunos) animales no humanos son personas	226
	Reverencia ante el misterio	227
	John Rawls, su teoría de la justicia y los derechos de los animales	228
	Martha Nussbaum, la teoría de las capacidades y los derechos de los animales	232
	La impenetrabilidad de la interioridad	238
	¿Animales conscientes?	242
	Ética como filosofía primera	249
	La <i>cristificación</i> y la resurrección de los animales	251
	Las Escrituras, el Magisterio y la cristificación y/o resurrección de los animales	251
	La cristificación y la resurrección de los animales: la naturaleza búdica de todo ser sensible	255

¿Y los vegetales (<i>plantae</i>) y los otros reinos de seres vivos (<i>monera, protista, fungi</i>)?	
¿Y los extraterrestres? ¿Y las máquinas racionales?	258
Las implicaciones éticas, morales y políticas	259
Las implicaciones éticas	259
Las implicaciones morales	261
Las implicaciones políticas	264
A manera de síntesis de las implicaciones	265
Jesús de Nazaret no fue vegetariano	266
El Cristo cósmico	267
El Cristo holográfico	268
J. M. Coetzee: cómo <i>no</i> defender los derechos de los animales	268
Cosas que no se deben escribir	268
Lo cortés no quita lo Coetzee	270

Apéndice XIX. Principales afirmaciones de Frank Ankersmit en *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2012

	273
Prefacio	273
Capítulo 1. Historismo	273
1. Introducción	273
2. Historismo y neo-kantismo	273
3. Rorty sobre Heidegger y la filosofía anglosajona del lenguaje	274
4. El cambio histórico desde la perspectiva historicista	274
5. La verdad en relación con las ideas históricas del historicista	274
6. Dialéctica	274
7. Conclusión: el historismo y la filosofía del lenguaje	275
Capítulo 2. Tiempo	275
1. Introducción	275
2. El tiempo como un concepto trascendental [Immanuel Kant]	275
3. El tiempo como tiempo del reloj	275
4. El tiempo como historicidad (tiempo vivido)	275

5. El desacuerdo entre Carr y Mink	276
6. Trascendentalismo, de nuevo	276
7. Conclusión	276
Capítulo 3. Interpretación	276
1. Introducción	276
2. Interpretación y representación	276
3. La prioridad de la representación sobre la interpretación	277
4. El ombligo del sueño	277
5. La representación histórica	277
Conclusión	278
Capítulo 4. Representación	278
1. Introducción	278
2. Representación y descripción	278
3. La representación es un operador con tres posiciones: la noción de aspecto	279
4. Representación, metáfora y estilo	279
5. Lenguaje y realidad [y estilo]	279
6. El carácter de “acerca de” (<i>aboutness</i>)	279
7. Existencia	280
8. Conclusión	280
Capítulo 5. Referencia	281
1. Introducción	281
2. La ilusión referencialista	281
3. Referencia y verdad	281
4. Al fin: un hecho metafísico básico	282
5. Conclusión	282
Capítulo 6. Verdad	282
1. Introducción	282
2. Aspectos	282
3. Verdad representacional (histórica)	283
4. Verdad sin correspondencia	283
5. Verdad en la historia y en la novela	284
6. Conclusión	284
Capítulo 7. Sentido	284
1. Introducción	284
2. Sentido representacional y sentido fregeano	284
3. Sentido intencional	284

4. White sobre los orígenes del sentido (histórico) representacional	284
5. Sentido representacional	284
6. Conclusión: verdad, referencia y sentido en la representación	285
Capítulo 8. Presencia	286
1. Introducción	286
2. Presencia y representación: textos	286
3. La presencia es una propiedad superveniente	286
4. Nietzsche sobre la tragedia	286
5. Nietzsche, Schopenhauer y lo sublime	286
6. Conclusión: presencia y lo sublime	287
Capítulo 9. Experiencia I	287
1. Introducción	287
2. Experiencia histórica (sublime) colectivista e individualista	287
3. De la experiencia histórica colectivista a la individualista	287
4. Dos variantes de la experiencia nostálgica del pasado	287
5. Experiencia histórica individual	288
6. Conclusión	288
Capítulo 10. Experiencia II	288
1. Introducción	288
2. La concepción Magritte de la historia	288
3. El giro lingüístico: el lenguaje antecede a la experiencia (y a todo lo demás)	288
4. Experiencia histórica (la experiencia antecede al lenguaje)	289
5. La experiencia histórica en <i>El ocaso de la Edad Media</i> de Johan Huizinga	289
6. Goethe sobre la experiencia del color	289
7. Experiencia y representación (color y forma)	289
8. Experiencia empiricista y experiencia histórica	289
9. Conclusión	289
Capítulo 11. Subjetividad	290
1. Introducción	290
2. Kafka y el doble mensaje del sentido y la experiencia	290

3. Coetzee: del doble mensaje moral a la experiencia	290
4. Conclusión: Coetzee y Spinoza	290
Capítulo 12. Política	290
1. Introducción	290
2. Desacreditando la historia política	291
3. Hegel sobre la historia política	191
4. Los orígenes en el Renacimiento de la escritura de la historia política en Occidente	291
5. Conclusión	291
 <i>Coda</i>	 293
 <i>La historia de La producción textual del pasado y hacia un nuevo proyecto</i>	 295
 <i>Nota relativa a la identidad del “Monje de occidente”, autor de Doctrina de la no-dualidad y cristianismo [Doctrine de la non-dualité (advaita-vada) et christianisme, 1982]</i>	 299
 <i>Bibliohemerografía</i>	 301

APÉNDICES

APÉNDICE I
RELACIÓN DE PONTIFICADOS A PARTIR DE 1846
Y DE DOCUMENTOS DE LA SANTA SEDE GENERADOS DURANTE ELLOS
MENCIONADOS EN EL CUERPO DEL TEXTO

PAPA	APELLIDO	INICIO	TÉRMINO	DOCUMENTOS MENCIONADOS EN EL TEXTO
Pío IX	Mastai-Ferreti	16 de junio, 1846	7 de febrero, 1878	<p>Bula <i>Ineffabilis Deus</i>, sobre la Inmaculada Concepción (8 de diciembre de 1854)</p> <p>Breve <i>Eximiam tuam</i>, sobre la falsa doctrina de Antonio Günter (al arzobispo de Colonia, 15 de junio de 1857)</p> <p><i>Syllabus o recopilación de errores que se proscribieron en diversas declaraciones previas</i> (8 de diciembre de 1864)</p> <p>Constitución Dogmática <i>Dei Filius</i>, sobre la fe católica (Concilio Vaticano I, tercera sesión, 24 de abril de 1870)</p> <p>Constitución Dogmática <i>Pastor aeternus</i>, sobre la Iglesia de Cristo (Concilio Vaticano I, cuarta sesión, 18 de julio de 1870)</p>

PAPA	APELLIDO	INICIO	TÉRMINO	DOCUMENTOS MENCIONADOS EN EL TEXTO
León XIII	Pecci	20 de febrero, 1878	20 de julio, 1903	<p>Encíclica <i>Aeterni Patris</i>, sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino (4 de agosto de 1879)</p> <p>Encíclica <i>Rerum novarum</i>, sobre la situación de los obreros (15 de mayo de 1891)</p> <p>Encíclica <i>Providentissimus Deus</i>, sobre los estudios bíblicos (18 de noviembre de 1893)</p> <p>Carta (al arzobispo de Baltimore, Cardenal John Gibbons) “Testem benevolentiae nostrae”, sobre el “americanismo” (22 de enero de 1899)</p> <p>Encíclica (a la Iglesia católica de Francia) “Depuis le jour”, sobre la educación del clero (8 de septiembre de 1899)</p>
Pío X	Sarto	4 de agosto, 1903	20 de agosto, 1914	<p>Decreto (syllabus) <i>Lamentabili Sane Exitu</i>, sobre los errores del modernismo (3 de julio de 1907)</p> <p>Encíclica <i>Pascendi Dominici gregis</i>, sobre las doctrinas de los modernistas (8 de septiembre de 1907)</p> <p><i>Motu proprio Praestantia Scripturae</i>, sobre las decisiones de la Pontificia Comisión Bíblica y sobre las censuras y penas contra aquéllos que dejen de observar las prescripciones contra los errores de los modernistas (18 de noviembre de 1907)</p>

APÉNDICES

PAPA	APELLIDO	INICIO	TÉRMINO	DOCUMENTOS MENCIONADOS EN EL TEXTO
				<i>Motu proprio: Sacrorum Antistitum</i> , juramento anti-modernista impuesto al clero (septiembre de 1910)
Benedicto XV	Della Chiesa	3 de septiembre, 1914	22 de enero, 1922	Encíclica <i>Spiritus Paraclitus</i> , sobre la interpretación de la Sagrada Escritura (15 de septiembre de 1920)
Pío XI	Ratti	6 de febrero, 1922	10 de febrero, 1939	Encíclica <i>Casti Connubii</i> , sobre el matrimonio católico (31 de diciembre de 1930) Encíclica <i>Quadragesimo anno</i> , sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la ley evangélica al celebrarse el 40º aniversario de la encíclica <i>Rerum novarum</i> de León XIII (15 de mayo de 1931)
Pío XII	Pacelli	2 de marzo, 1939	9 de octubre, 1958	Encíclica <i>Mystici Corporis Christi</i> , sobre el cuerpo místico de Cristo (29 de junio de 1943) Encíclica <i>Divino Afflante Spiritu</i> , sobre los estudios bíblicos (30 de septiembre de 1943) Encíclica <i>Humani Generis</i> , sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica (12 de agosto de 1950) Constitución apostólica <i>Munificentissimus Deus</i> , sobre la Asunción de la Virgen María (1 de noviembre de 1950)

PAPA	APELLIDO	INICIO	TÉRMINO	DOCUMENTOS MENCIONADOS EN EL TEXTO
Juan XXIII	Roncalli	28 de octubre, 1958	3 de junio, 1963	
Paulo VI	Montini	21 de junio, 1963	6 de agosto, 1978	<p>Constitución <i>Sacrosanctum Concilium</i>, sobre la sagrada liturgia (Concilio Vaticano II, segunda sesión, 4 de diciembre de 1963)</p> <p>Constitución Dogmática <i>Lumen gentium</i>, sobre la Iglesia (Concilio Vaticano II, tercera sesión, 21 de noviembre de 1965)</p> <p>Declaración <i>Nostra aetate</i>, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (Concilio Vaticano II, cuarta sesión, 28 de octubre de 1965)</p> <p>Constitución Dogmática <i>Dei Verbum</i>, sobre la divina revelación (Concilio Vaticano II, cuarta sesión, 18 de noviembre de 1965)</p> <p>Declaración <i>Dignitatis humanae</i>, sobre la libertad religiosa (Concilio Vaticano II, cuarta sesión, 7 de diciembre de 1965)</p> <p>Constitución pastoral <i>Gaudium et Spes</i>, sobre la Iglesia en el mundo actual (Concilio Vaticano II, cuarta sesión, 7 de diciembre de 1965)</p> <p>Encíclica <i>Humanae Vitae</i>, sobre la regulación de la natalidad (25 de julio de 1968)</p>

APÉNDICES

PAPA	APELLIDO	INICIO	TÉRMINO	DOCUMENTOS MENCIONADOS EN EL TEXTO
				<p>Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe <i>Mysterium Ecclesiae</i>, sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia (24 de junio de 1973)</p> <p>Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe <i>Quaestio de abortu procurato</i>, sobre el aborto (18 de noviembre de 1974)</p> <p>Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe <i>Persona humana</i>, sobre algunas cuestiones de ética sexual (29 de diciembre de 1975)</p> <p>Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe <i>Inter insigniores</i>, sobre la cuestión de admisión de mujeres al sacerdocio, (15 de octubre de 1976)</p>
Juan Pablo I	Luciani	26 de agosto, 1978	28 de septiembre, 1978	
Juan Pablo II	Wojtyła	16 de octubre, 1978	2 de abril, 2005	<p>Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe <i>Libertatis Nuntius</i>, sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación” (6 de agosto de 1984)</p> <p>Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe <i>Libertatis Conscientia</i>, sobre libertad cristiana y liberación (22 de marzo de 1986)</p> <p>Encíclica <i>Sollicitudo rei socialis</i>, al cumplirse el vigésimo aniversario de la <i>Populorum progressio</i> (30 de diciembre de 1987)</p>

PAPA	APELLIDO	INICIO	TÉRMINO	DOCUMENTOS MENCIONADOS EN EL TEXTO
				<p>Encíclica <i>Veritatis splendor</i>, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6 de agosto de 1993)</p> <p>Conferencia del Cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, “La situación actual de la fe y la teología”, Encuentro de Presidentes de Comisiones Episcopales de América Latina para la Doctrina de la Fe, Guadalajara (México), (6 al 10 de mayo de 1996)</p> <p>Encíclica <i>Fides et ratio</i>, sobre las relaciones entre fe y razón (14 de septiembre de 1998)</p> <p>Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe <i>Dominus Iesus</i>, sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (6 de agosto de 2000)</p>
Benedicto XVI	Ratzinger	19 de abril, 2005	28 de febrero, 2013	<p>Documento de la Comisión Teológica Internacional <i>La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo</i>, sometido a la consideración de su presidente, el Cardenal William J. Levada, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y publicado con el consenso del papa Benedicto XVI el 19 de enero de 2007</p>

APÉNDICES

PAPA	APELLIDO	INICIO	TÉRMINO	DOCUMENTOS MENCIONADOS EN EL TEXTO
				<p>Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, “Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia” (29 de junio de 2007)</p> <p>Exhortación apostólica postsinodal <i>Verbum Domini</i>, sobre la palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia (30 de septiembre de 2010)</p>
Francisco	Bergoglio	13 de marzo de 2013		

APÉNDICE II
ALGUNAS ENSEÑANZAS DEL MAGISTERIO
SOBRE LAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS Y ASUNTOS AFINES

DE LA BULA *INEFFABILIS DEUS* DE PÍO IX (8 DE DICIEMBRE DE 1854)

En efecto, la Iglesia de Cristo, guardiana y protectora de las doctrinas a ella confiadas, ni en nada los [*sic*] cambia, ni en nada los [*sic*] disminuye, ni en nada los [*sic*] añade. Pero cuando con su sabiduría y su fidelidad trata de las cosas formadas desde toda antigüedad, y que han sido cultivadas por la fe de los Padres, pone todos sus cuidados en limarlas y en pulirlas, de tal suerte, que esos dogmas primitivos de la celeste doctrina, adquieran evidencia claridad y precisión, y retengan al mismo tiempo su plenitud, su integridad y su perpetuidad, y no crezcan más que en su género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, y en el mismo concepto (DH, 2802).

DEL BREVE *EXIMIAM TUAM* (AL ARZOBISPO DE COLONIA) DE PÍO IX (15 DE JUNIO DE 1857)

[...] la perenne inmutabilidad de la fe, que es siempre una y la misma, mientras la filosofía y la enseñanzas humanas ni siempre son consecuentes consigo mismas ni se ven libres de múltiples variedades de errores (DH, 2829).

**DEL SYLLABUS O RECOMPILACIÓN DE ERRORES QUE SE PROSCRIBIERON
EN DIVERSAS DECLARACIONES PREVIAS DE PÍO IX (8 DE DICIEMBRE DE 1864)**

5. La revelación divina es imperfecta y, por tanto, sujeta a progreso continuo e indefinido, en consonancia con el progreso de la razón humana (DH, 2905) [Enunciada por vez primera en la Encíclica *Qui pluribus* (9 de noviembre de 1846) y repetida en la Alocución *Maxima quidem* (9 de junio de 1862)].

9. [...] la razón humana, sólo con que esté históricamente cultivada, puede llegar por sus fuerzas y principios naturales a una verdadera ciencia de los dogmas [...] con tal de que estos dogmas le fueren propuestos como objeto a la misma razón (DH, 2909). [Enunciada por vez primera en la carta *Inter Gravissimas* al arzobispo de Múnich-Freising (11 de diciembre de 1862) y repetida en la carta *Tuas libenter*, dirigida al mismo arzobispo (21 de diciembre de 1863)].

[En el mismo *Syllabus*, se encuentran condenadas las siguientes proposiciones:]

15. Todo hombre es libre de abrazar y profesar la religión que, guiado por la luz de la razón, tuviere por verdadera (DH, 2915).
 16. Los hombres pueden encontrar en el culto de cualquier religión el camino de la salvación eterna y alcanzar la eterna salvación (DH, 2916).
 17. Por lo menos deben tenerse fundadas esperanzas acerca de la eterna salvación de todos aquéllos que no se hallan en modo alguno en la verdadera Iglesia de Cristo (DH, 2917).

**DE LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA *DEI FILIUS*, SOBRE LA FE CATÓLICA,
 CONCILIO VATICANO I (TERCERA SESIÓN, 24 DE ABRIL DE 1870)**

[...] la doctrina que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia [can. 3]. “Crezca pues y mucho e intensamente, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia” (DH, 3020).

Si alguno dijere que puede suceder que, según el progreso de la ciencia, haya que atribuir alguna vez a los dogmas propuestos por la Iglesia un sentido distinto del que entendió y entiende la misma Iglesia, sea anatema (DH, 3043).

DE LA CARTA “TESTEM BENEVOLENTIAE NOSTRAE” DE LEÓN XIII AL ARZOBISPO DE BALTIMORE
(22 DE ENERO DE 1899)

[En relación con “El error de querer adaptar las doctrinas de la fe a las ideas modernas”:]

[...] Pretenden, en efecto, que es oportuno para atraer las voluntades de los discordes, omitir ciertos puntos de doctrina, como si fueran de menor importancia, o mitigarlos de manera que no conserven el mismo sentido que constantemente mantuvo la Iglesia” (DH, 3340).

[...] Y la historia de todas las edades pretéritas es testigo de que esta Sede Apostólica, a quien fue concedido, no sólo el magisterio, sino también el régimen supremo de toda la Iglesia, se mantuvo constantemente adherida “en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia” (DH, 3341).

DEL DECRETO DEL SANTO OFICIO *LAMENTABILI SANE EXITU* (PÍO X; 3 DE JULIO DE 1907)

Errores de los modernistas

19. Los exegetas heterodoxos han expresado el verdadero sentido de las Escrituras con más fidelidad que los exegetas católicos (DH, 3409).
58. La verdad no es más inmutable que el hombre mismo, pues se desenvuelve con él, en él y por él (DH, 3458).
60. La doctrina cristiana fue en sus comienzos judaica, y por sucesivos desenvolvimientos se hizo primero paulina, luego joánica y finalmente helénica y universal (DH, 3460).
62. Los principales artículos del Símbolo Apostólico no tenían para los cristianos de los primeros tiempos la misma significación que tienen para los cristianos de nuestro tiempo (DH, 3462).
64. El progreso de las ciencias demanda que se reformulen los conceptos de la doctrina cristiana sobre Dios, la creación, la revelación, la persona del Verbo Encarnado y la redención (DH, 3464).

DE LA ENCÍCLICA *PASCENDI DOMINICI GREGIS* DE PÍO X (8 DE SEPTIEMBRE DE 1914)

[Según los modernistas...] En asunto de tal naturaleza [el de pensar la propia fe], la inteligencia trabaja de dos maneras: primero, por un acto natural y espontáneo, por el que expresa la cosa con cierta sentencia sencilla y vulgar; segundo, reflexivamente y más a fondo o, como ellos dicen, *elaborando un pensamiento*, y expresando lo pensado por medio de sentencias secundarias, derivadas ciertamente de aquella primera concepción sencilla, pero más lima-

das y distintas. Estas sentencias *secundarias*, si finalmente fueron sancionadas por el supremo magisterio de la Iglesia, constituirán el dogma (DH, 3482).

De este modo, pues, hemos llegado en la doctrina de los modernistas a un punto principal, cual es el origen del dogma y la naturaleza misma del dogma. El origen, en efecto, del dogma, lo ponen en aquellas fórmulas sencillas primitivas que bajo cierto aspecto son necesarias a la fe; pues la revelación, para que realmente lo sea, requiere en la conciencia algún conocimiento claro de Dios. Sin embargo el dogma mismo parece afirmar que se contiene propiamente en las fórmulas *secundarias* [...]. Tales *fórmulas* no tienen otro fin que el de procurar al creyente un modo de darse razón de su fe. Por eso son intermedias entre el creyente y su fe [...].

Ahora bien, el *sentimiento religioso*, como quiera que está contenido en lo absoluto, tienen [*sic*] infinitos aspectos, de los cuales ahora puede aparecer uno, luego otro. Por semejante manera, el hombre creyente, puede hallarse en diversas situaciones. Luego también las fórmulas que llamamos dogmas tienen que estar sujetas a las mismas vicisitudes y, consiguientemente, sujetas a variación. Y así, a la verdad, queda expedito el camino para la íntima *evolución* del dogma (DH, 3483).

[...] El dogma nace de cierto impulso o necesidad, por el que el creyente trabaja en sus propios pensamientos, a fin de ilustrar más su conciencia y la de los otros. Este trabajo se ordena todo a penetrar y pulir la primitiva *fórmula* de la inteligencia, no ciertamente en sí misma según su desenvolvimiento lógico, sino según sus circunstancias o, según ellos dicen con menos claridad, *vitalmente*. De allí resulta, como ya insinuamos, que en torno a la fórmula primitiva se van formando poco a poco otras secundarias, que juntándose en un cuerpo o construcción de doctrina, al ser aprobadas por el magisterio público, como expresión de la conciencia común, se llaman dogmas. Del dogma hay que separar cuidadosamente las especulaciones de los teólogos [...] (DH, 3488).

El principio general [*para explicar la fe como los modernistas*] aquí es: En una religión que vive, nada hay que no sea variable y que, por ende, no deba variarse. De aquí pasan a lo que en sus doctrinas es casi lo principal: la *evolución*. Consiguientemente, el dogma, la Iglesia, el culto, los libros que veneramos como santos, y hasta la fe misma, si no queremos que todo eso se cuente entre lo muerto, tiene que someterse a las leyes de la evolución (DH, 3493).

[Para lo relativo a “Errores de los modernistas acerca de los principios de la ciencia histórica y crítica”: DH, 3494 a DH, 3498].

**DEL MOTU PROPRIO SACRORUM ANTISTITUM (JURAMENTO ANTIMODERNISTA)
DE PÍO X (1 DE SEPTIEMBRE DE 1910)**

Cuarto: acepto sinceramente la doctrina de la fe transmitida hasta nosotros desde los Apóstoles por medio de los Padres ortodoxos siempre en el mismo sentido y en la misma sentencia; y por tanto, de todo punto rechazo la invención herética de la evolución de los dogmas, que pasarían de un sentido a otro diverso del que primero mantuvo la Iglesia; igualmente condeno todo error, por el que al depósito divino, entregado a la Esposa de Cristo y que por ella ha de ser fielmente custodiado, sustituye un invento filosófico o una creación de la conciencia humana, lentamente formada por el esfuerzo de los hombres y que en adelante ha de perfeccionarse por progreso indefinido (DH, 3541).

También me someto con la debida reverencia y de todo corazón me adhiero a las condenaciones, declaraciones y prescripciones que se contienen en la carta Encíclica *Pascendi* y en el Decreto *Lamentabili*, particularmente en lo relativo a la que llaman historia de los dogmas (DH, 3543).

Por lo tanto, mantengo firmemente la fe de los Padres [...]; no para que se mantenga lo que mejor y más apto pueda parecer conforme a la cultura de cada edad, sino para que “nunca se crea de otro modo, nunca de otro modo” [*numquam aliter credatur, numquam aliter*] se entienda la verdad absoluta e inmutable predicada desde el principio por los Apóstoles (DH, 3549).

[La obligación de prestar el juramento antimodernista cesó en 1967].

**DE LA ENCÍCLICA AD BEATISIMI APOSTOLORUM DE BENEDICTO XV
(1 DE NOVIEMBRE DE 1914)**

Queremos, por tanto que sea respetada aquella ley de nuestros mayores: “No se innove nada, fuera de lo que es tradición” [...], si bien aun en esto vale generalmente la regla “No con novedades, sino de una manera nueva” (DH, 3626).

DE LA ENCÍCLICA HUMANI GENERIS DE PÍO XII (12 DE AGOSTO DE 1950)

Añádese un falso “historicismo”, que ateniéndose sólo a los acontecimientos de la vida humana, socava los fundamentos de toda verdad y ley absoluta, lo mismo en el terreno de la filosofía que en el de los dogmas cristianos (DH, 3878).

Por lo que a la teología se refiere, es intento de algunos atenuar lo más posible la significación de los dogmas y librar al dogma mismo de

la terminología de tiempo atrás recibida por la Iglesia, así como de las nociones filosóficas vigentes entre los doctores católicos, para volver en la exposición de la doctrina católica al modo de hablar de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres.

Ellos abrigan la esperanza de que despojado el dogma de los elementos que dicen ser extraños a la divina revelación podrá fructuosamente compararse con las ideas dogmáticas de los que están separados de la unidad de la Iglesia y que por este camino vengán paulatinamente a equilibrarse el dogma católico y las opiniones de los disidentes (DH, 3881).

Además, reducida la doctrina católica a esta condición, piensan que queda así abierto el camino por el que satisfaciendo a las exigencias actuales pueda expresarse también el dogma por las nociones de la filosofía moderna, ya del inmanentismo, ya del idealismo, ya del existencialismo, ya de cualquier otro sistema.

Algunos más audaces afirman que ello puede y debe hacerse, porque, según ellos, los misterios de la fe jamás pueden significarse por nociones adecuadamente verdaderas, sino solamente por nociones “aproximativas”, como ellos las llaman, y siempre cambiantes, por las cuales, efectivamente, la verdad se indica, en cierto modo, pero forzosamente también se deforma. De ahí que no tienen por absurdo, sino por absolutamente necesario, que la teología, al hilo de las varias filosofías de que en el decurso de los tiempos se vale como de instrumento, vaya sustituyendo las antiguas nociones por otras nuevas, de suerte que por modos diversos y hasta en algún modo opuestos, pero, según ellos, equivalentes, traduzca a estilo humano las mismas verdades divinas.

Añaden en fin que la historia de los dogmas consiste en exponer las varias formas sucesivas que la verdad revelada ha ido tomando, conforme a las varias doctrinas e ideas que han aparecido en el decurso de los siglos (DH, 3882).

Pero es evidente, por lo que llevamos dicho, que tales conatos no sólo conducen al llamado “relativismo” dogmático, sino que ya en sí mismos lo contienen, y, por cierto, más que sobradamente lo favorece el desprecio de la doctrina comúnmente enseñada y de los términos con que se expresa.

Nadie hay ciertamente que no vea que los términos empleados tanto en las escuelas como por el magisterio de la Iglesia para expresar tales conceptos, pueden ser perfeccionados y aquilatados, y es también notorio que la Iglesia no ha sido siempre constante en el empleo de las mismas voces. Evidente es además que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico; los conceptos y términos que en el decurso de muchos siglos fueron elaborados con unánime consentimiento por los doctores católicos, indudablemente no

se fundan en tan deleznable fundamento. Fúndanse, efectivamente, en los principios y conceptos deducidos del verdadero conocimiento de las cosas creadas, deducción realizada a la luz de la verdad revelada que, por medio de la Iglesia iluminaba, como una estrella, la mente humana.

Por eso, no hay que maravillarse de que algunos de esos conceptos hayan sido no sólo empleados, sino sancionados por los concilios ecuménicos, de suerte que no sea lícito separarse de ellos.

Por eso, descuidar, rechazar o privar de su valor a tantas y tan importantes nociones y expresiones que hombres de talento y santidad no comunes, con esfuerzo multiseccular, bajo la vigilancia del sagrado magisterio y no sin la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado para expresar cada día con mayor exactitud las verdades de la fe, a fin de sustituirlas por nociones hipotéticas y expresiones fluctuantes y vagas de una nueva filosofía, las cuales, como la flor del campo, hoy son y mañana caerán, no sólo es imprudencia suma, sino que convierte al dogma mismo en caña agitada por el viento. [Este párrafo no se reproduce en DH].

Y el desprecio de los términos y conceptos que suelen emplear los teólogos escolásticos lleva naturalmente a enervar la teología especulativa, la cual, por fundarse en la razón teológica, opinan que carece de verdadera certeza... (DH, 3883).

Por desgracia, estos amadores de novedades fácilmente pasan del desprecio de la teología escolástica a descuidar y hasta despreciar también el magisterio mismo de la Iglesia, que en tan alto grado aprueba con su autoridad aquella teología. [Este párrafo no se reproduce en DH].

[Y es que este] magisterio es por ellos presentado como rémora del progreso y obstáculo de la ciencia y ya por muchos acatólicos es considerado como un injusto freno que impide a algunos teólogos más cultos la renovación de su ciencia. Y aunque este sagrado magisterio ha de ser para cualquier teólogo en materias de fe y costumbres la norma próxima y universal de la verdad, como quiera que a él encomendó Cristo Señor el depósito entero de la fe, es decir, la Sagrada Escritura y la "Tradición" divina, para custodiarlo, defenderlo o interpretarlo; sin embargo, el deber que tienen todos los fieles de evitar también aquellos errores que más o menos se aproximan a la herejía y, por ende, "de guardar también las constituciones y decretos con que esas erróneas opiniones han sido prohibidas y proscritas por la Santa Sede"; ese deber, decimos, de tal modo es a veces ignorado, como si no existiera (DH, 3884).

Hay quienes expresamente suelen dar de mano a cuanto en las Encíclicas de los Pontífices Romanos se expone sobre la naturaleza y constitución de la Iglesia, a fin de que prevalezca un concepto vago que afirman haber ellos

sacado de los antiguos Padres, particularmente griegos. Porque los Sumos Pontífices, como ellos andan diciendo, no quieren juzgar de las cuestiones que se disputan entre los teólogos y hay que volver, por ende, a las fuentes primitivas, y explicar por los escritos de los antiguos las constituciones y decretos modernos del magisterio.

Esto, si bien parece estar dicho con conocimiento de causa, no carece sin embargo de falacia. Porque es cierto que generalmente los Pontífices dejan libertad a los teólogos en las cuestiones que se discuten con diversidad de pareceres entre los doctores de mejor nota, pero la historia enseña que muchas cosas que antes estuvieron dejadas a la libre discusión, luego no pueden admitir discusión de ninguna especie. [Este párrafo no se reproduce en DH].

Tampoco ha de pensarse que no exige de suyo asentimiento lo que en las Encíclicas se expone, por el hecho de que en ellas no ejercen los Pontífices la suprema potestad de su magisterio; puesto que estas cosas se enseñan por el magisterio ordinario, al que también se aplica lo de *quien a vosotros oye, a mí me oye* [Lc. 10, 16], y las más de las veces, lo que en las Encíclicas se propone y se inculca, pertenece ya por otros conceptos a la doctrina católica. Y si los Sumos Pontífices en sus documentos pronuncian de propósito sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esa cuestión, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos (DH, 3885).

También es verdad que los teólogos han de volver constantemente a las fuentes de la divina revelación, pues a ellos toca indicar de qué modo se halle en las Sagradas Letras y en la “tradición”, explícita o implícitamente, lo que por el magisterio vivo es enseñado. Añádase a esto que ambas fuentes de la doctrina divinamente revelada contienen tantos y tan grandes tesoros de verdad, que realmente jamás se agotan. De ahí que, con el estudio de las sagradas fuentes, las ciencias sagradas se rejuvenecen constantemente; mientras por experiencia sabemos que la especulación que descuida la ulterior investigación del depósito sagrado, se hace estéril.

Mas no por esto puede la teología, ni la que llaman positiva, equipararse a una ciencia puramente histórica. Porque juntamente con estas fuentes, Dios dio a su Iglesia el magisterio vivo, aun para ilustrar y declarar lo que en el depósito de la fe se contiene sólo oscura e implícitamente.

El divino Redentor no encomendó la auténtica interpretación de ese depósito a cada uno de los fieles ni a los mismos teólogos, sino sólo al magisterio de la Iglesia. Ahora bien, si la Iglesia ejerce esta función suya, como en el decurso de los siglos lo ha hecho muchas veces, ora por el ejercicio ordinario, ora por el extraordinario de la misma, es de todo punto evidente ser método falso el que trata de explicar lo claro por lo oscuro, y es preciso que todos

sigan justamente el contrario. De ahí que enseñando nuestro predecesor, de inmortal memoria, Pío IX, que el oficio nobilísimo de la teología es manifestar cómo la doctrina definida por la Iglesia está contenida en las fuentes de la revelación, no sin grave causa añadió estas palabras: “en el mismo sentido en que ha sido definida” (DH, 3886).

Es cosa sabida cuán gran estima hace la Iglesia de la razón humana para demostrar con certeza la existencia de un solo Dios personal, para probar invenciblemente, por los signos divinos, los fundamentos de la misma fe cristiana, igualmente que para expresar de manera conveniente la ley que el Creador grabó en las almas de los hombres y, finalmente, para alcanzar algún conocimiento de los misterios y, por cierto, muy provechoso.

Mas la razón sólo podrá desempeñar este servicio de modo apto y seguro si ha sido debidamente cultivada; es decir, cuando estuviere imbuida de aquella sana filosofía, que es ya, de tiempo atrás, como un patrimonio legado por las generaciones cristianas de pasadas edades y que, por ende, goza de una autoridad de orden superior, puesto que el magisterio mismo de la Iglesia ha pesado con el fiel de la revelación los principios y principales asertos de aquél, lentamente esclarecidos y definidos por hombres de grande inteligencia. Esta filosofía, reconocida y aceptada por la Iglesia, no sólo defiende el verdadero y auténtico valor del conocimiento humano, sino también los principios metafísicos inconcusos —a saber, los de razón suficiente, de causalidad y finalidad— y, finalmente, la consecución de la verdad cierta e inmutable (DH, 3892).

En esta filosofía se exponen muchas cosas que ni directa ni indirectamente tocan las materias de fe y costumbres, y que, por tanto, la Iglesia deja a la libre discusión de los entendidos; pero no rige la misma libertad en muchas otras cosas, señaladamente acerca de los principios y asertos principales que arriba hemos recordado.

Aun en estas cuestiones esenciales, se puede vestir a la filosofía con más propias y ricas vestiduras, reforzarla con más eficaces expresiones, despojarla de ciertos arreos menos aptos, propios de las escuelas, y enriquecerla también cautamente con ciertos elementos de la especulación humana en sus avances; pero nunca es lícito derribarla o contaminarla con falsos principios o considerarla, en verdad, como un gran monumento, pero ya envejecido. Porque ni la verdad ni toda exposición filosófica de ella pueden estar cada día, sobre todo cuando se trata de los principios por sí evidentes para la mente humana o de aquellas doctrinas que se apoyan ora en la sabiduría de los siglos, ora en la conformidad y apoyo de la divina “revelación” (DH, 3893).

Toda verdad que la mente humana, investigando sinceramente, puede encontrar, no puede ciertamente oponerse a la verdad ya adquirida, puesto

que Dios, Verdad Suma, creó y rige el entendimiento humano, no para que diariamente oponga a lo debidamente adquirido contrarias novedades, sino para que, eliminados los errores que hubieran podido deslizarse, construya la verdad sobre la verdad con aquel orden y trabazón con que aparece constituida la naturaleza misma de donde la verdad se extrae. De ahí que el cristiano, tanto filósofo como teólogo, no ha de abrazar de prisa y ligeramente cualquier novedad que de día en día se excogitare, sino que ha de sopesarla con toda diligencia y ponerla sobre la balanza exacta, no sea que pierda la verdad ya alcanzada, o la corrompa, con peligro o daño ciertamente grave de la misma fe. [Este párrafo no se reproduce en DH].

Considerando bien todo lo dicho, se verá patente la razón por que la Iglesia exige que los futuros sacerdotes se formen en las disciplinas filosóficas “según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico”, pues sabe ella muy bien por la experiencia de muchos siglos que el método y sistema del Aquinate descuella con singular excelencia tanto para la instrucción de los principiantes, como para la investigación de las más recónditas verdades; [que su doctrina resuena como al unísono con la revelación divina y es eficazísima para asegurar los fundamentos de la fe y recoger con provecho y seguridad los frutos de un sano progreso.]

Por eso, es altamente lamentable que una filosofía recibida y reconocida en la Iglesia sea hoy despreciada por algunos y motejada imprudentemente de anticuada en su forma y racionalista, como ellos dicen, en sus procedimientos. Van diciendo, en efecto, que esta nuestra filosofía defiende erróneamente la opinión de que puede existir una metafísica absolutamente verdadera; mientras ellos por lo contrario afirman que las cosas, señaladamente las trascendentes, no pueden expresarse con mayor propiedad que por medio de doctrinas dispares, que mutuamente se completan, aun cuando en cierto modo se opongan unas a otras (DH, 3894).

Por eso conceden que la filosofía que se enseña en nuestras escuelas con su lúcida exposición y solución de las cuestiones, con su exacta precisión de conceptos y sus claras distinciones, puede ciertamente ser útil como propedéutica de la teología escolástica, maravillosamente acomodada a las inteligencias de los hombres de la Edad Media; pero que no presenta un estilo filosófico que responda a nuestra actual cultura y exigencias. Objetan además que la filosofía perenne es solamente una filosofía de las esencias inmutables, mientras la mente actual tiene que considerar la “existencia” de cada cosa y la vida en su perenne fluencia. Ahora bien, mientras desprecian esta filosofía, exaltan otras, antiguas o modernas, de Oriente u Occidente, con lo que parecen insinuar que cualquier filosofía o doctrina, con algunas añadiduras o correcciones, si fuere menester, puede compaginarse con el dogma católico.

No hay católico que pueda poner en duda que ello es absolutamente falso, sobre todo tratándose de engendros como los que llaman inmanentismo, idealismo o materialismo, histórico éste o dialéctico, no menos que del existencialismo, ora profese el ateísmo, ora por lo menos se oponga al valor del raciocinio metafísico. [Este párrafo no se reproduce en DH].

Achacan, finalmente, a la filosofía enseñada en nuestras escuelas que en el proceso del conocimiento atiende solamente al entendimiento, descuidando la función de la voluntad y de los sentimientos. Lo que ciertamente no es verdad. Nunca, en efecto, negó la filosofía cristiana la utilidad y eficacia de las buenas disposiciones del alma entera para conocer y abrazar plenamente las verdades religiosas y morales; más bien enseñó siempre que el defecto de tales disposiciones puede ser la causa de que el entendimiento, dominado por la concupiscencia y mala voluntad, de tal modo quede oscurecido, que no vea rectamente. Y hasta piensa el Doctor Común que el entendimiento puede de algún modo percibir los bienes más altos que pertenecen al orden moral, tanto natural como sobrenatural, en cuanto experimenta en el alma cierta “connaturalidad” afectiva, con los mismos bienes, ya natural, ya añadida por don de la gracia; y es evidente de cuán grande auxilio pueda ser aún este mismo semioscuro conocimiento para las investigaciones de la razón. Sin embargo, una cosa es reconocer su fuerza a la disposición afectiva de la voluntad para ayudar a la razón a un conocimiento más cierto y firme de las verdades morales, y otra lo que pretenden estos innovadores: a saber, atribuir a las facultades volitiva y afectiva cierta fuerza de intuición y que el hombre, cuando por el discurso de la razón no pueda determinar qué es lo que deba abrazar como verdadero, se incline a la voluntad, por la que decidiendo libremente elija entre opiniones opuestas, en una confusa mezcla de conocimiento y acto de voluntad. [Este párrafo no se reproduce en DH].

No es de maravillar que con estas nuevas ideas se ponga en peligro a dos disciplinas filosóficas que por su naturaleza están estrechamente unidas con la doctrina de la fe, cuales son la teodicea y la ética. Su oficio —opinan éstos— no es demostrar nada cierto de Dios ni de ningún otro ente trascendente, sino mostrar más bien que lo que la fe enseña de un Dios personal y de sus mandamientos, está en perfecto acuerdo con las exigencias de la vida y debe, por ende, abrazarse por todos, para evitar la desesperación y obtener la salvación. [Este párrafo no se reproduce en DH].

Todo esto no sólo se opone abiertamente a los documentos de nuestros predecesores León XIII y Pío X, sino que no puede conciliarse con los decretos del Concilio Vaticano. No tendríamos que lamentar estas desviaciones de la verdad, si aun en las materias filosóficas atendieran todos con la reverencia que conviene al magisterio de la Iglesia, a quien incumbe, por divina insti-

tución, no sólo custodiar e interpretar el depósito de la verdad divinamente revelada, sino también vigilar sobre las mismas disciplinas filosóficas, a fin de que los dogmas católicos no sufran daño alguno por las ideas no rectas. [Este párrafo no se reproduce en DH].

DE LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA *DEI VERBUM*
(CONCILIO VATICANO II, PAULO VI, 18 DE NOVIEMBRE DE 1965)

10. La Sagrada Tradición, pues, y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia; fiel a este depósito todo el pueblo santo, unido con sus pastores en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, persevera constantemente en la fracción del pan y en la oración (*cf.*: Act., 8, 42), de suerte que prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida.

Pero el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que le sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer.

Es evidente, por tanto, que la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están entrelazados y unidos de tal forma que no tiene consistencia el uno sin el otro, y que, juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas (DH, 4213 y DH, 4214). Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que difiere en aspectos no esenciales de la que ofrece DH).

DE LA DECLARACIÓN DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE *MYSTERIUM ECCLESIAE*
(PAULO VI, 24 DE JUNIO DE 1973)

Por lo que se refiere a este condicionamiento histórico, se debe observar ante todo que el sentido de los enunciados de la fe depende en parte de la fuerza expresiva de la lengua en una determinada época y en determinadas circunstancias.

Ocurre, además, no pocas veces que una verdad dogmática se expresa en un principio de modo incompleto, aunque no falso y más adelante, vista en un contexto más amplio de la fe y de los conocimientos humanos, se expresa de manera más plena y perfecta.

La Iglesia, por otra parte, cuando hace nuevos enunciados, intenta confirmar o aclarar las verdades ya contenidas, de una manera o de otra, en la sagrada Escritura o en precedentes expresiones de la tradición, pero al mismo tiempo suele pensar en resolver ciertas cuestiones o también extirpar errores; todo esto hay que tenerlo en cuenta para entender tales enunciados.

Finalmente hay que decir que si bien las verdades que la Iglesia quiere enseñar de manera efectiva con sus fórmulas dogmáticas se distinguen del pensamiento mutable de una época y pueden expresarse al margen de estos pensamientos, sin embargo, puede darse el caso de que tales verdades pueden ser enunciadas por el sagrado magisterio con palabras que sean evocación del mismo pensamiento (DH, 4539).

Por lo demás, el *sentido* [cursivas en el original] mismo de las fórmulas dogmáticas es siempre verdadero y coherente consigo mismo dentro de la Iglesia, aunque pueda ser aclarado más y mejor comprendido.

Es necesario, por tanto, que los fieles rehúyan la opinión según la cual, en principio, las fórmulas dogmáticas (o algún tipo de ellas) no pueden manifestar la verdad de modo concreto, sino solamente a base de aproximaciones mudables que la deforman o alteran de algún modo; además, las mismas fórmulas manifiestan solamente de manera indefinida la verdad, la cual debe ser, por tanto, buscada a través de aquellas aproximaciones. Los que abracen tal opinión no escapan al relativismo teológico y falsean el concepto de la infalibilidad de la Iglesia que se refiere explícitamente a la verdad que hay que enseñar y mantener (DH, 4540).

**DE LA EXHORTACIÓN APOSTÓLICA POSTSINODAL *VERBUM DOMINI*
(BENEDICTO XVI, 30 DE SEPTIEMBRE DE 2010)**

[Todos los fragmentos reproducidos son tomados de Benedicto XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domine*, México, Parroquia de Clavería, 2010.]

El Concilio Vaticano II recuerda también que esta Tradición de origen apostólico es una realidad viva y dinámica, que “va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo”; pero no en el sentido de que cambie en su verdad, que es perenne. Más bien “crece la comprensión de las palabras y las instituciones transmitidas”, con la contemplación y el estudio, con la inteligencia fruto de una más profunda experiencia espiritual, así como con

la “predicación de los que con la sucesión episcopal recibieron el carisma seguro de la verdad”.

La Tradición viva es esencial para que la Iglesia vaya creciendo con el tiempo en la comprensión de la verdad revelada en las Escrituras; en efecto, “la misma Tradición da a conocer a la Iglesia el canon de los libros sagrados y hace que los comprenda cada vez mejor y los mantenga siempre activos”. En definitiva, es la Tradición viva de la Iglesia la que nos hace comprender de modo adecuado la Sagrada Escritura como Palabra de Dios. Aunque el Verbo de Dios precede y trasciende la Sagrada Escritura, en cuanto inspirada por Dios, contiene la palabra divina (*cf.* 2 *Tm* 3,16) “en modo muy singular” (§ 17, p. 33).

Ciertamente, la reflexión teológica ha considerado siempre la inspiración y la verdad como dos conceptos clave para una hermenéutica eclesial de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, hay que reconocer la necesidad actual de profundizar adecuadamente en esta realidad, para responder mejor a lo que exige la interpretación de los textos sagrados según su naturaleza. En esa perspectiva, expreso el deseo de que la investigación en este campo pueda progresar y dar frutos para la ciencia bíblica y la vida espiritual de los fieles. (§ 19; p. 36).

[...] *el lugar originario de la interpretación escriturística es la vida de la Iglesia.* Esta afirmación no pone la referencia eclesial como un criterio extrínseco al que los exegetas deben plegarse, sino que es requerida por la realidad misma de las Escrituras y por cómo se han ido formando con el tiempo. En efecto, “las tradiciones de fe formaban el ambiente vital en el que se insertó la actividad literaria de los autores de la sagrada Escritura. Esta inserción comprendía también la participación en la vida litúrgica y la actividad externa de las comunidades, su mundo espiritual, su cultura y las peripecias de su destino histórico. La interpretación de la sagrada Escritura exige por eso, de modo semejante, la participación de los exegetas en toda la vida y la fe de la comunidad creyente de su tiempo”. Por consiguiente, ya que “la Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita” es necesario que los exegetas, teólogos y todo el Pueblo de Dios se acerquen a ella según lo que ella realmente es, Palabra de Dios que se nos comunica a través de palabras humanas (*cf.* 1 *Ts* 2,13). Éste es un dato constante e implícito en la Biblia misma: “Ninguna predicción de la Escritura está a merced de interpretaciones personales; porque ninguna predicción antigua aconteció por designio humano; hombres como eran, hablaron de parte de Dios” (2 *P* 1,20-21). [...] La Biblia es el libro de la Iglesia, y su verdadera hermenéutica brota de su inmanencia en la vida eclesial (§ 29; pp. 45-46).

Aproximaciones al texto sagrado que prescindan de la fe pueden sugerir elementos interesantes, deteniéndose en la estructura del texto y sus formas; sin embargo, dichos intentos serían inevitablemente sólo preliminares y estructuralmente incompletos (§ 30; p. 47).

[...] es necesario reconocer el beneficio aportado por la exégesis histórico-crítica a la vida de la Iglesia, así como otros métodos de análisis del texto desarrollados recientemente. Para la visión católica de la Sagrada Escritura, la atención a estos métodos es imprescindible y va unida al realismo de la encarnación: “Esta necesidad es la consecuencia del principio cristiano formulado en el *Evangelio de san Juan*: ‘*Verbum caro factum est*’ (Jn 1,14). El hecho histórico es una dimensión constitutiva de la fe cristiana. La historia de la salvación no es una mitología, sino una verdadera historia y, por tanto, hay que estudiarla con los métodos de la investigación histórica seria”. Así pues, el estudio de la Biblia exige el conocimiento y el uso apropiado de estos métodos de investigación (§ 32; pp. 49-50).

[Es al] Magisterio vivo de la Iglesia, al que le corresponde “interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita” (§ 33; p. 50).

Teniendo en cuenta este horizonte, se pueden apreciar mejor los grandes principios de la exégesis católica sobre la interpretación, expresados por el Concilio Vaticano II, de modo particular en la Constitución Dogmática *Dei Verbum*: “Puesto que Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras”. Por un lado, el concilio subraya como elementos fundamentales para captar el sentido pretendido por el hagiógrafo el estudio de los géneros literarios y la contextualización. Y, por otro lado, debiéndose interpretar en el mismo Espíritu en que fue escrita, la Constitución Dogmática señala tres criterios básicos para tener en cuenta la dimensión divina de la Biblia: 1) Interpretar el texto considerando *la unidad de toda la Escritura*; esto se llama hoy exégesis canónica; 2) tener presente la *Tradición viva de toda la Iglesia*; y, finalmente, 3) observar *la analogía de la fe*. “Sólo donde se aplican los dos niveles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico, se puede hablar de una exégesis teológica, de una exégesis adecuada a este libro”.

Los Padres sinodales han afirmado con razón que el fruto positivo del uso de la investigación histórico-crítica moderna es innegable. Sin embargo, mientras la exégesis académica actual, también la católica, trabaja a un gran nivel en cuanto se refiere a la metodología histórico-crítica, también con sus más recientes integraciones, es preciso exigir un estudio análogo de la dimensión teológica de los textos bíblicos, con el fin de que progrese la pro-

fundización, de acuerdo a los tres elementos indicados por la Constitución Dogmática (§ 34; pp. 52-53).

A este propósito hay que señalar el grave riesgo de dualismo que hoy se produce al abordar las Sagradas Escrituras. En efecto, al distinguir los dos niveles mencionados del estudio de la Biblia, en modo alguno se pretende separarlos, ni contraponerlos, ni simplemente yuxtaponerlos. Éstos se dan sólo en reciprocidad. Lamentablemente, sucede más de una vez que una estéril separación entre ellos genera una separación entre exégesis y teología, que “se produce incluso en los niveles académicos más elevados” (§ 35; p. 53).

Para restablecer la articulación entre los diferentes sentidos escriturísticos es decisivo comprender *el paso de la letra al espíritu*. No se trata de un paso automático y espontáneo; se necesita más bien trascender la letra: “De hecho, la Palabra de Dios nunca está presente en la simple literalidad del texto. Para alcanzarla hace falta trascender y un proceso de comprensión que se deja guiar por el movimiento interior del conjunto y por ello debe convertirse también en un proceso vital”. Descubrimos así la razón por la que un proceso de interpretación auténtico no es sólo intelectual sino también vital, que reclama una total implicación en la vida eclesial, en cuanto vida “según el Espíritu” (Ga 5,16) (§ 38; pp. 58-59).

APÉNDICE III
UNA SELECCIÓN DE LAS PROPOSICIONES DEL DECRETO (*SYLLABUS*)
LAMENTABILI SANE EXITU, SOBRE LOS ERRORES DEL MODERNISMO, DE PÍO X*
(3 DE JULIO DE 1907)

I. AUTORIDAD DOCTRINAL Y DISCIPLINAR DE LA IGLESIA

2. La interpretación de los Libros Sagrados hecha por la Iglesia no es ciertamente despreciable, pero está sometida al más exacto juicio y corrección de los exegetas.
3. De los juicios y censuras eclesiásticas contra la exégesis libre y más elevada, puede colegirse que la fe propuesta por la Iglesia contradice a la historia, y que los dogmas católicos no pueden realmente conciliarse con los más verídicos orígenes de la religión cristiana.
4. El magisterio de la Iglesia no puede determinar el sentido genuino de las Sagradas Escrituras, ni siquiera por medio de definiciones dogmáticas.
5. Como en el depósito de la fe contienen solamente las verdades reveladas, bajo ningún concepto corresponde a la Iglesia juzgar sobre las afirmaciones de las ciencias humanas.

II. SAGRADA ESCRITURA

13. Fueron los mismos evangelistas y los cristianos de la segunda y tercera generación quienes elaboraron artificiosamente las parábolas del Evangelio, y así explicaron los exiguos frutos de la predicación de Cristo entre los judíos.
16. Las narraciones de San Juan no son propiamente historia, sino una contemplación mística del Evangelio; los discursos contenidos en su Evangelio son meditaciones teológicas sobre el misterio de la salvación, destituidas de verdad histórica.

* <http://www3.planalfa.es/santamariareina/doctrina2.htm>.

17. El cuarto Evangelio exageró los milagros, no sólo para que apareciesen más extraordinarios, sino también para que resultasen más a propósito a fin de simbolizar la obra y la gloria del Verbo Encarnado.
19. Los exegetas heterodoxos han interpretado el verdadero sentido de la Escrituras con más fidelidad que los exegetas católicos.

III. REVELACIÓN Y DOGMA

20. La revelación no pudo ser otra cosa que la conciencia adquirida por el hombre de su relación para con Dios.
21. La revelación, que constituye el objeto de la fe católica, no quedó completa con los Apóstoles.
22. Los dogmas que la Iglesia presenta como revelados no son verdades descendidas del Cielo, sino una cierta interpretación de hechos religiosos que la inteligencia humana ha logrado mediante un laborioso esfuerzo.
24. No se ha de condenar al exegeta que sienta premisas de las cuales se sigue que los dogmas son históricamente falsos o dudosos, con tal que directamente no niegue los dogmas mismos.
26. Los dogmas de la fe se han de retener solamente según el sentido práctico, esto es, como norma preceptiva del obrar, pero no como norma del creer.

IV. JESUCRISTO

29. Puede concederse que el Cristo, que presenta la historia, es muy inferior al Cristo que es objeto de la fe.
31. La doctrina sobre Cristo, que nos enseñan Pablo, Juan y los Concilios de Nicea, de Éfeso y Calcedonia, no es la que Jesús enseñó, sino la que sobre Jesús concibió la conciencia cristiana.
32. El sentido natural de los textos evangélicos es inconciliable con lo que nuestros teólogos enseñan sobre la conciencia y ciencia infalible de Jesucristo.

V. IGLESIA

52. Ajeno fue a la mente de Cristo constituir la Iglesia como sociedad destinada, sobre la tierra, a durar por una larga serie de siglos; antes bien, en la mente de Cristo, el fin del mundo y el reino del Cielo estaban ya para llegar.
57. La Iglesia se muestra enemiga del progreso de las ciencias naturales y teológicas.

58. La verdad no es más inmutable que el hombre mismo, puesto que evoluciona con él, en él y por él.

VI. EVOLUCIONISMO

64. El progreso de las ciencias exige que se reformen los conceptos de la doctrina cristiana sobre Dios, sobre la creación, sobre la revelación, sobre la persona del Verbo Encarnado y sobre la Redención.

APÉNDICE IV
LA CARACTERIZACIÓN DEL MODERNISMO EN LA ÉNCLICICA *PASCENDI DOMINICI*
***GREGIS* DE PIO X (8 DE SEPTIEMBRE DE 1914, PARÁGRAFOS 4 A 40)**

EXPOSICIÓN DE LAS DOCTRINAS MODERNISTAS

Para mayor claridad en materia tan compleja, preciso es advertir ante todo que cada modernista presenta y reúne en sí mismo variedad de personajes, mezclando, por decirlo así, al filósofo, al creyente, al apologista, al reformador; personajes todos que conviene distinguir singularmente si se quiere conocer a fondo su sistema y penetrar en los principios y consecuencias de sus doctrinas.

4. Comencemos ya por el filósofo. Los modernistas establecen, como base de su filosofía religiosa, la doctrina comúnmente llamada agnosticismo. La razón humana, encerrada rigurosamente en el círculo de los fenómenos, es decir, de las cosas que aparecen, y tales ni más ni menos como aparecen, no posee facultad ni derecho de franquear los límites de aquéllas. Por lo tanto, es incapaz de elevarse hasta Dios, ni aun para conocer su existencia, de algún modo, por medio de las criaturas: tal es su doctrina. De donde infieren dos cosas: que Dios no puede ser objeto directo de la ciencia; y, por lo que a la historia pertenece, que Dios de ningún modo puede ser sujeto de la historia.

Después de esto, ¿qué será de la teología natural, de los motivos de credibilidad, de la revelación externa? No es difícil comprenderlo. Suprimen pura y simplemente todo esto para reservarlo al intelectualismo, sistema que, según ellos, excita compasiva sonrisa y está sepultado hace largo tiempo.

Nada les detiene, ni aun las condenaciones de la Iglesia contra errores tan monstruosos. Porque el Concilio Vaticano decretó lo que sigue: “Si alguno dijere que la luz natural de la razón humana es incapaz de

conocer con certeza, por medio de las cosas creadas, el único y verdadero Dios, nuestro Creador y Señor, sea excomulgado”. Igualmente: “Si alguno dijere no ser posible o conveniente que el hombre sea instruido, mediante la revelación divina, sobre Dios y sobre el culto a él debido, sea excomulgado”. Y por último: “Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos exteriores, y que, en consecuencia, sólo por la experiencia individual o por una inspiración privada deben ser movidos los hombres a la fe, sea excomulgado”.

Ahora, de qué manera los modernistas pasan del agnosticismo, que no es sino ignorancia, al ateísmo científico e histórico, cuyo carácter total es, por lo contrario, la negación; y, en consecuencia, por qué derecho de raciocinio, desde ignorar si Dios ha intervenido en la historia del género humano hacen el tránsito a explicar esa misma historia con independencia de Dios, de quien se juzga que no ha tenido, en efecto, parte en el proceso histórico de la humanidad, conózcalo quien pueda. Y es indudable que los modernistas tienen como ya establecida y fija una cosa, a saber: que la ciencia debe ser atea, y lo mismo la historia; en la esfera de una y otra no admiten sino fenómenos: Dios y lo divino quedan desterrados.

Pronto veremos que las consecuencias de doctrina tan absurda fluyen con respecto a la sagrada persona del Salvador, a los misterios de su vida y muerte, de su resurrección y ascensión gloriosa.

5. Agnosticismo este que no es sino el aspecto negativo de la doctrina de los modernistas; el positivo está constituido por la llamada inmanencia vital.

El tránsito del uno al otro es como sigue: natural o sobrenatural, la religión, como todo hecho, exige una explicación. Pues bien: una vez repudiada la teología natural y cerrado, en consecuencia, todo acceso a la revelación al desechar los motivos de credibilidad; más aún, abolida por completo toda revelación externa, resulta claro que no puede buscarse fuera del hombre la explicación apetecida, y debe hallarse en lo interior del hombre; pero como la religión es una forma de la vida, la explicación ha de hallarse exclusivamente en la vida misma del hombre. Por tal procedimiento se llega a establecer el principio de la inmanencia religiosa. En efecto, todo fenómeno vital —y ya queda dicho que tal es la religión— reconoce por primer estimulante cierto impulso o indigencia, y por primera manifestación, ese movimiento del corazón que llamamos sentimiento. Por esta razón, siendo Dios el objeto de la religión, síguese de lo expuesto que la fe, principio y fundamento de toda religión,

reside en un sentimiento íntimo engendrado por la indigencia de lo divino. Por otra parte, como esa indigencia de lo divino no se siente sino en conjuntos determinados y favorables, no puede pertenecer de suyo a la esfera de la conciencia; al principio yace sepultada bajo la conciencia, o, para emplear un vocablo tomado de la filosofía moderna, en la subconsciencia, donde también su raíz permanece escondida e inaccesible.

¿Quiere ahora saberse en qué forma esa indigencia de lo divino, cuando el hombre llegue a sentirla, logra por fin convertirse en religión? Responden los modernistas: la ciencia y la historia están encerradas entre dos límites: uno exterior, el mundo visible; otro interior, la conciencia. Llegadas a uno de éstos, imposible es que pasen adelante la ciencia y la historia; más allá está lo incognoscible. Frente ya a este incognoscible, tanto al que está fuera del hombre, más allá de la naturaleza visible, como al que está en el hombre mismo, en las profundidades de la subconsciencia, la indigencia de lo divino, sin juicio alguno previo (lo cual es puro fideísmo) suscita en el alma, naturalmente inclinada a la religión, cierto sentimiento especial, que tiene por distintivo el envolver en sí mismo la propia realidad de Dios, bajo el doble concepto de objeto y de causa íntima del sentimiento, y el unir en cierta manera al hombre con Dios. A este sentimiento llaman fe los modernistas: tal es para ellos el principio de la religión.

6. Pero no se detiene aquí la filosofía o, por mejor decir, el delirio modernista. Pues en ese sentimiento los modernistas no sólo encuentran la fe, sino que con la fe y en la misma fe, según ellos la entienden, afirman que se verifica la revelación. Y, en efecto, ¿qué más puede pedirse para la revelación? ¿No es ya una revelación, o al menos un principio de ella, ese sentimiento que aparece en la conciencia, y Dios mismo, que en ese preciso sentimiento religioso se manifiesta al alma aunque todavía de un modo confuso? Pero, añaden aún: desde el momento en que Dios es a un tiempo causa y objeto de la fe, tenemos ya que aquella revelación versa sobre Dios y procede de Dios; luego tiene a Dios como revelador y como revelado. De aquí, venerables hermanos, aquella afirmación tan absurda de los modernistas de que toda religión es a la vez natural y sobrenatural, según los diversos puntos de vista. De aquí la indistinta significación de conciencia y revelación. De aquí, por fin, la ley que erige a la conciencia religiosa en regla universal, totalmente igual a la revelación, y a la que todos deben someterse, hasta la autoridad suprema de la Iglesia, ya la doctrinal, ya la preceptiva en lo sagrado y en lo disciplinar.

7. Sin embargo, en todo este proceso, de donde, en sentir de los modernistas, se originan la fe y la revelación, a una cosa ha de atenderse con sumo cuidado, por su importancia no pequeña, vistas las consecuencias histórico-críticas que de allí, según ellos, se derivan.

Porque lo incognoscible, de que hablan, no se presenta a la fe como algo aislado o singular, sino, por lo contrario, con íntima dependencia de algún fenómeno, que, aunque pertenece al campo de la ciencia y de la historia, de algún modo sale de sus límites; ya sea ese fenómeno un hecho de la naturaleza, que envuelve en sí algún misterio, ya un hombre singular cuya naturaleza, acciones y palabras no pueden explicarse por las leyes comunes de la historia. En este caso, la fe, atraída por lo incognoscible, que se presenta junto con el fenómeno, abarca a éste todo entero y le comunica, en cierto modo, su propia vida. Síguense dos consecuencias. En primer lugar, se produce cierta transfiguración del fenómeno, esto es, en cuanto es levantado por la fe sobre sus propias condiciones, con lo cual queda hecho materia más apta para recibir la forma de lo divino, que la fe ha de dar; en segundo lugar, una como desfiguración –llámese así– del fenómeno, pues la fe le atribuye lo que en realidad no tiene, al haberle sustraído a las condiciones de lugar y tiempo; lo que acontece, sobre todo, cuando se trata de fenómenos del tiempo pasado, y tanto más cuanto más antiguos fueren. De ambas cosas sacan, a su vez, los modernistas, dos leyes, que, juntas con la tercera sacada del agnosticismo, forman las bases de la crítica histórica. Un ejemplo lo aclarará: lo tomamos de la persona de Cristo. En la persona de Cristo, dicen, la ciencia y la historia ven sólo un hombre. Por lo tanto, en virtud de la primera ley, sacada del agnosticismo, es preciso borrar de su historia cuanto presente carácter divino. Por la segunda ley, la persona histórica de Cristo fue transfigurada por la fe; es necesario, pues, quitarle cuanto la levanta sobre las condiciones históricas. Finalmente, por la tercera, la misma persona de Cristo fue desfigurada por la fe; luego se ha de prescindir en ella de las palabras, actos y todo cuanto, en fin, no corresponda a su naturaleza, estado, educación, lugar y tiempo en que vivió.

Extraña manera, sin duda, de raciocinar; pero tal es la crítica modernista.

8. En consecuencia, el sentimiento religioso, que brota por vital inmanencia de los senos de la subconsciencia, es el germen de toda religión y la razón asimismo de todo cuanto en cada una haya habido o habrá. Oscuro

y casi informe en un principio, tal sentimiento, poco a poco y bajo el influjo oculto de aquel arcano principio que lo produjo, se robusteció a la par del progreso de la vida humana, de la que es —ya lo dijimos— una de sus formas. Tenemos así explicado el origen de toda religión, aun de la sobrenatural: no son sino aquel puro desarrollo del sentimiento religioso. Y nadie piense que la católica quedará exceptuada: queda al nivel de las demás en todo. Tuvo su origen en la conciencia de Cristo, varón de privilegiadísima naturaleza, cual jamás hubo ni habrá, en virtud del desarrollo de la inmanencia vital, y no de otra manera.

¡Estupor causa oír tan gran atrevimiento en hacer tales afirmaciones, tamaña blasfemia! ¡Y, sin embargo, venerables hermanos, no son los incrédulos sólo los que tan atrevidamente hablan así; católicos hay, más aún, muchos entre los sacerdotes, que claramente publican tales cosas y tales delirios presumen restaurar la Iglesia! No se trata ya del antiguo error que ponía en la naturaleza humana cierto derecho al orden sobrenatural. Se ha ido mucho más adelante, a saber: hasta afirmar que nuestra santísima religión, lo mismo en Cristo que en nosotros, es un fruto propio y espontáneo de la naturaleza. Nada, en verdad, más propio para destruir todo el orden sobrenatural.

Por lo tanto, el Concilio Vaticano, con perfecto derecho, decretó: “Si alguno dijere que el hombre no puede ser elevado por Dios a un conocimiento y perfección que supere a la naturaleza, sino que puede y debe finalmente llegar por sí mismo, mediante un continuo progreso, a la posesión de toda verdad y de todo bien, sea excomulgado”.

9. No hemos visto hasta aquí, venerables hermanos, que den cabida alguna a la inteligencia; pero, según la doctrina de los modernistas, tiene también su parte en el acto de fe, y así conviene notar de qué modo.

En aquel sentimiento, dicen, del que repetidas veces hemos hablado, porque es sentimiento y no conocimiento, Dios, ciertamente, se presenta al hombre; pero, como es sentimiento y no conocimiento, se presenta tan confusa e implicadamente que apenas o de ningún modo se distingue del sujeto que cree. Es preciso, pues, que el sentimiento se ilumine con alguna luz para que así Dios resalte y se distinga. Esto pertenece a la inteligencia, cuyo oficio propio es el pensar y analizar, y que sirve al hombre para traducir, primero en representaciones y después en palabras, los fenómenos vitales que en él se producen. De aquí la expresión tan vulgar ya entre los modernistas: “el hombre religioso debe pensar su fe”.

La inteligencia, pues, superponiéndose a tal sentimiento, se inclina hacia él, y trabaja sobre él como un pintor que, en un cuadro viejo, vuelve a señalar y a hacer que resalten las líneas del antiguo dibujo: casi de este modo lo explica uno de los maestros modernistas. En este proceso la mente obra de dos modos: primero, con un acto natural y espontáneo traduce las cosas en una aserción simple y vulgar; después, refleja y profundamente, o como dicen, elaborando el pensamiento, interpreta lo pensado con sentencias secundarias, derivadas de aquella primera fórmula tan sencilla, pero ya más limadas y más precisas. Estas fórmulas secundarias, una vez sancionadas por el magisterio supremo de la Iglesia, formarán el dogma.

10. Ya hemos llegado en la doctrina modernista a uno de los puntos principales, al origen y naturaleza del dogma. Éste, según ellos, tiene su origen en aquellas primitivas fórmulas simples que son necesarias en cierto modo a la fe, porque la revelación, para existir, supone en la conciencia alguna noticia manifiesta de Dios. Mas parecen afirmar que el dogma mismo está contenido propiamente en las fórmulas secundarias.

Para entender su naturaleza es preciso, ante todo, inquirir qué relación existe entre las fórmulas religiosas y el sentimiento religioso del ánimo. No será difícil descubrirlo si se tiene en cuenta que el fin de tales fórmulas no es otro que proporcionar al creyente el modo de darse razón de su fe. Por lo tanto, son intermedias entre el creyente y su fe: con relación a la fe, son signos inadecuados de su objeto, vulgarmente llamados símbolos; con relación al creyente, son meros instrumentos. Mas no se sigue en modo alguno que pueda deducirse que encierren una verdad absoluta; pues, como símbolos, son imágenes de la verdad, y, por lo tanto, han de acomodarse al sentimiento religioso, en cuanto éste se refiere al hombre; como instrumentos, son vehículos de la verdad y, en consecuencia, tendrán que acomodarse, a su vez, al hombre en cuanto se relaciona con el sentimiento religioso. Mas el objeto del sentimiento religioso, por hallarse contenido en lo absoluto, tiene infinitos aspectos, que pueden aparecer sucesivamente, ora uno, ora otro. A su vez, el hombre, al creer, puede estar en condiciones que pueden ser muy diversas. Por lo tanto, las fórmulas que llamamos dogma se hallarán expuestas a las mismas vicisitudes, y, por consiguiente, sujetas a mutación. Así queda expedito el camino hacia la evolución íntima del dogma.

¡Cúmulo, en verdad, infinito de sofismas, con que se resquebraja y se destruye toda la religión!

11. No sólo puede desenvolverse y cambiar el dogma, sino que debe; tal es la tesis fundamental de los modernistas, que, por otra parte, fluye de sus principios.

Pues tienen por una doctrina de las más capitales en su sistema y que infieren del principio de la inmanencia vital, que las fórmulas religiosas, para que sean verdaderamente religiosas, y no meras especulaciones del entendimiento, han de ser vitales y han de vivir la vida misma del sentimiento religioso. Ello no se ha de entender como si esas fórmulas, sobre todo si son puramente imaginativas, hayan sido inventadas para reemplazar al sentimiento religioso, pues su origen, número y, hasta cierto punto, su calidad misma, importan muy poco; lo que importa es que el sentimiento religioso, después de haberlas modificado convenientemente, si lo necesitan, se las asimile vitalmente. Es tanto como decir que es preciso que el corazón acepte y sancione la fórmula primitiva y que asimismo sea dirigido el trabajo del corazón, con que se engendran las fórmulas secundarias. De donde proviene que dichas fórmulas, para que sean vitales, deben ser y quedar asimiladas al creyente y a su fe. Y cuando, por cualquier motivo, cese esta adaptación, pierden su contenido primitivo, y no habrá otro remedio que cambiarlas.

Dado el carácter tan precario e inestable de las fórmulas dogmáticas se comprende bien que los modernistas las menosprecien y tengan por cosa de risa; mientras, por lo contrario, nada nombran y enlazan sino el sentimiento religioso, la vida religiosa. Por eso censuran audazmente a la Iglesia como si equivocara el camino, porque no distingue en modo alguno entre la significación material de las fórmulas y el impulso religioso y moral, y porque adhiriéndose, tan tenaz como estérilmente, a fórmulas desprovistas de contenido, es ella la que permite que la misma religión se arruine.

Ciegos, ciertamente, y conductores de ciegos, que, inflados con el soberbio nombre de ciencia, llevan su locura hasta pervertir el eterno concepto de la verdad, a la par que la genuina naturaleza del sentimiento religioso: para ello han fabricado un sistema en el cual, bajo el impulso de un amor audaz y desenfrenado de novedades, no buscan dónde ciertamente se halla la verdad y, despreciando las santas y apostólicas tradiciones, abrazan otras doctrinas vanas, fútiles, inciertas y no aprobadas por la Iglesia, sobre las cuales —hombres vanísimos— pretenden fundar y afirmar la misma verdad. Tales, venerables hermanos, el modernista como filósofo.

12. Si, pasando al creyente, se desea saber en qué se distingue, en el mismo modernista, el creyente del filósofo, es necesario advertir una cosa, y es que el filósofo admite, sí, la realidad de lo divino como objeto de la fe; pero esta realidad no la encuentra sino en el alma misma del creyente, en cuanto es objeto de su sentimiento y de su afirmación: por lo tanto, no sale del mundo de los fenómenos. Si aquella realidad existe en sí fuera del sentimiento y de la afirmación dichos, es cosa que el filósofo pasa por alto y desprecia. Para el modernista creyente, por lo contrario, es firme y cierto que la realidad de lo divino existe en sí misma con entera independencia del creyente. Y si se pregunta en qué se apoya, finalmente, esta certeza del creyente, responden los modernistas: en la experiencia singular de cada hombre.
13. Con cuya afirmación, mientras se separan de los racionalistas, caen en la opinión de los protestantes y seudomísticos.

Véase, pues, su explicación. En el sentimiento religioso se descubre una cierta intuición del corazón; merced a la cual, y sin necesidad de medio alguno, alcanza el hombre la realidad de Dios, y tal persuasión de la existencia de Dios y de su acción, dentro y fuera del ser humano, que supera con mucho a toda persuasión científica. Lo cual es una verdadera experiencia, y superior a cualquiera otra racional; y si alguno, como acaece con los racionalistas, la niega, es simplemente, dicen, porque rehúsa colocarse en las condiciones morales requeridas para que aquélla se produzca. Y tal experiencia es la que hace verdadera y propiamente creyente al que la ha conseguido.

¡Cuánto dista todo esto de los principios católicos! Semejantes quimeras las vimos ya reprobadas por el Concilio Vaticano.

Cómo franquean la puerta del ateísmo, una vez admitidas juntamente con los otros errores mencionados, lo diremos más adelante. Desde luego, es bueno advertir que de esta doctrina de la experiencia, unida a la otra del simbolismo, se infiere la verdad de toda religión, sin exceptuar el paganismo. Pues qué, ¿no se encuentran en todas las religiones experiencias de este género? Muchos lo afirman. Luego ¿con qué derecho los modernistas negarán la verdad de la experiencia que afirma el turco, y atribuirán sólo a los católicos las experiencias verdaderas? Aunque, cierto, no las niegan; más aún, los unos veladamente y los otros sin rebozo, tienen por verdaderas todas las religiones. Y es manifiesto que no pueden opinar de otra suerte, pues establecidos sus principios, ¿por qué causa argüirían de falsedad a una religión cualquiera? No por otra, ciertamente, que por la falsedad del sentimiento religioso o de la fórmula brotada del entendimiento. Mas

el sentimiento religioso es siempre y en todas partes el mismo, aunque en ocasiones tal vez menos perfecto; cuanto a la fórmula del entendimiento, lo único que se exige para su verdad es que responda al sentimiento religioso y al hombre creyente, cualquiera que sea la capacidad de su ingenio. Todo lo más que en esta oposición de religiones podrían acaso defender los modernistas es que la católica, por tener más vida, posee más verdad, y que es más digna del nombre cristiano porque responde con mayor plenitud a los orígenes del cristianismo.

Nadie, puestas las precedentes premisas, considerará absurda ninguna de estas conclusiones. Lo que produce profundo estupor es que católicos, que sacerdotes a quienes horrorizan, según nos queremos pensar, tales monstruosidades, se conduzcan, sin embargo, como si de lleno las aprobasen; pues tales son las alabanzas que prodigan a los mantenedores de esos errores, tales los honores que públicamente les tributan, que hacen creer fácilmente que lo que pretenden honrar no son las personas, merecedoras acaso de alguna consideración, sino más bien los errores que a las claras profesan y que se empeñan con todas veras en esparcir entre el vulgo.

14. Otro punto hay en esta cuestión de doctrina en abierta contradicción con la verdad católica.

Pues el principio de la experiencia se aplica también a la tradición sostenida hasta aquí por la Iglesia, destruyéndola completamente. A la verdad, por tradición entienden los modernistas cierta comunicación de alguna experiencia original que se hace a otros mediante la predicación y en virtud de la fórmula intelectual; a la cual fórmula atribuyen, además de su fuerza representativa, como dicen, cierto poder sugestivo que se ejerce, ora en el creyente mismo para despertar en él el sentimiento religioso, tal vez dormido, y restaurar la experiencia que alguna vez tuvo; ora sobre los que no creen aún, para crear por vez primera en ellos el sentimiento religioso y producir la experiencia. Así es como la experiencia religiosa se va propagando extensamente por los pueblos; no sólo por la predicación en los existentes, más aún en los venideros, tanto por libros cuanto por la transmisión oral de unos a otros.

Pero esta comunicación de experiencias a veces se arraiga y reflorece; a veces envejece al punto y muere. El que reflorézca es para los modernistas un argumento de verdad, ya que toman indistintamente la verdad y la vida. De lo cual colegiremos de nuevo que todas las religiones existentes son verdaderas, pues de otro modo no vivirían.

15. Con lo expuesto hasta aquí, venerables hermanos, tenemos bastante y sobrado para formarnos cabal idea de las relaciones que establecen los modernistas entre la fe y la ciencia, bajo la cual comprenden también la historia.

Ante todo, se ha de asentar que la materia de una está fuera de la materia de la otra y separada de ella. Pues la fe versa únicamente sobre un objeto que la ciencia declara serle incognoscible; de aquí un campo completamente diverso: la ciencia trata de los fenómenos, en los que no hay lugar para la fe; ésta, por lo contrario, se ocupa enteramente de lo divino, que la ciencia desconoce por completo. De donde se saca en conclusión que no hay conflictos posibles entre la ciencia y la fe; porque si cada una se encierra en su esfera, nunca podrán encontrarse ni, por lo tanto, contradecirse.

Si tal vez se objeta a eso que hay en la naturaleza visible ciertas cosas que incumben también a la fe, como la vida humana de Jesucristo, ellos lo negarán. Pues aunque esas cosas se cuenten entre los fenómenos, mas en cuanto las penetra la vida de la fe, y en la manera arriba dicha, la fe las transfigura y desfigura, son arrancadas del mundo sensible y convertidas en materia del orden divino. Así, al que todavía preguntase más, si Jesucristo ha obrado verdaderos milagros y verdaderamente profetizado lo futuro; si verdaderamente resucitó y subió a los cielos: no, contestará la ciencia agnóstica; sí, dirá la fe. Aquí, con todo, no hay contradicción alguna: la negación es del filósofo, que habla a los filósofos y que no mira a Jesucristo sino según la realidad histórica; la afirmación es del creyente, que se dirige a creyentes y que considera la vida de Jesucristo como vivida de nuevo por la fe y en la fe.

16. A pesar de eso, se engañaría muy mucho el que creyese que podía opinar que la fe y la ciencia por ninguna razón se subordinan la una a la otra; de la ciencia sí se podría juzgar de ese modo recta y verdaderamente; mas no de la fe, que, no sólo por una, sino por tres razones está sometida a la ciencia. Pues, en primer lugar, conviene notar que todo cuanto incluye cualquier hecho religioso, quitada su realidad divina y la experiencia que de ella tiene el creyente, todo lo demás, y principalmente las fórmulas religiosas, no sale de la esfera de los fenómenos, y por eso cae bajo el dominio de la ciencia. Séale lícito al creyente, si le agrada, salir del mundo; pero, no obstante, mientras en él viva, jamás escapará, quiéralo o no, de las leyes, observación y fallos de la ciencia y de la historia.

Además, aunque se ha dicho que Dios es objeto de sola la fe, esto se entiende tratándose de la realidad divina y no de la idea de Dios. Esta

se halla sujeta a la ciencia, la cual, filosofando en el orden que se dice lógico, se eleva también a todo lo que es absoluto e ideal. Por lo tanto, la filosofía o la ciencia tienen el derecho de investigar sobre la idea de Dios, de dirigirla en su desenvolvimiento y librarla de todo lo extraño que pueda mezclarse; de aquí el axioma de los modernistas: “la evolución religiosa ha de ajustarse a la moral y a la intelectual”; esto es, como ha dicho uno de sus maestros, “ha de subordinarse a ellas”.

Añádase, en fin, que el hombre no sufre en sí la dualidad; por lo cual el creyente experimenta una interna necesidad que le obliga a armonizar la fe con la ciencia, de modo que no disienta de la idea general que la ciencia da de este mundo universo. De lo que se concluye que la ciencia es totalmente independiente de la fe; pero que ésta, por el contrario, aunque se pregone como extraña a la ciencia, debe sometersele.

Todo lo cual, venerables hermanos, es enteramente contrario a lo que Pío IX, nuestro predecesor, enseñaba cuando dijo: “Es propio de la filosofía, en lo que atañe a la religión, no dominar, sino servir; no prescribir lo que se ha de creer, sino abrazarlo con racional homenaje; no escudriñar la profundidad de los misterios de Dios, sino reverenciarlos pía y humildemente”. Los modernistas invierten sencillamente los términos: a los cuales, por consiguiente, puede aplicarse lo que ya Gregorio IX, también predecesor nuestro, escribía de ciertos teólogos de su tiempo:

Algunos entre vosotros, hinchados como odres por el espíritu de la vanidad, se empeñan en traspasar con profanas novedades los términos que fijaron los Padres, inclinando la inteligencia de las páginas sagradas... a la doctrina de la filosofía racional, no fiara algún provecho de los oyentes, sino para ostentación de la ciencia... Estos mismos, seducidos por varias y extrañas doctrinas, hacen de la cabeza cola, y fuerzan a la reina a servir a la esclava.

17. Y todo esto, en verdad, se hará más patente al que considera la conducta de los modernistas, que se acomoda totalmente a sus enseñanzas. Pues muchos de sus escritos y dichos parecen contrarios, de suerte que cualquiera fácilmente reputaría a sus autores como dudosos e inseguros. Pero lo hacen de propósito y con toda consideración, por el principio que sostienen sobre la separación mutua de la fe y de la ciencia. De aquí que tropecemos en sus libros con cosas que los católicos aprueban completamente; mientras que en la siguiente página hay otras que se dirían dictadas por un racionalista. Por consiguiente, cuando escriben de historia no hacen mención de la divinidad de Cristo; pero predicando en los templos la confiesan firmísimamente. Del mismo modo, en las

explicaciones de historia no hablan de concilios ni Padres; mas, si enseñan el catecismo, citan honrosamente a unos y otros. De aquí que distingan también la exégesis teológica y pastoral de la científica e histórica.

Igualmente, apoyándose en el principio de que la ciencia de ningún modo depende de la fe, al disertar acerca de la filosofía, historia y crítica, muestran de mil maneras su desprecio de los maestros católicos, Santos Padres, concilios ecuménicos y Magisterio eclesiástico, sin horrorizarse de seguir las huellas de Lutero; y si de ello se les reprende, quéjense de que se les quita la libertad.

Confesando, en fin, que la fe ha de subordinarse a la ciencia, a menudo y abiertamente censuran a la Iglesia, porque tercamente se niega a someter y acomodar sus dogmas a las opiniones filosóficas; por lo tanto, desterrada con este fin la teología antigua, pretenden introducir otra nueva que obedezca a los delirios de los filósofos.

1. *La fe*

18. Aquí ya, venerables hermanos, se nos abre la puerta para examinar a los modernistas en el campo teológico. Mas, porque es materia muy escabrosa, la reduciremos a pocas palabras.

Se trata, pues, de conciliar la fe con la ciencia, y eso de tal suerte que la una se sujete a la otra. En este género, el teólogo modernista usa de los mismos principios que, según vimos, usaba el filósofo, y los adapta al creyente; a saber: los principios de la inmanencia y el simbolismo. Simplicísimo es el procedimiento. El filósofo afirma: el principio de la fe es inmanente; el creyente añade: ese principio es Dios; concluye el teólogo: luego Dios es inmanente en el hombre. He aquí la inmanencia teológica. De la misma suerte es cierto para el filósofo que las representaciones del objeto de la fe son sólo simbólicas; para el creyente lo es igualmente que el objeto de la fe es Dios en sí: el teólogo, por tanto, infiere: las representaciones de la realidad divina son simbólicas. He aquí el simbolismo teológico.

Errores, en verdad grandísimos; y cuán perniciosos sean ambos, se descubrirá al verse sus consecuencias. Pues, comenzando desde luego por el simbolismo, como los símbolos son tales respecto del objeto, a la vez que instrumentos respecto del creyente, ha de precaverse éste ante todo, dicen, de adherirse más de lo conveniente a la fórmula, en cuanto fórmula, usando de ella únicamente para unirse a la verdad absoluta, que la fórmula descubre y encubre juntamente, empeñándose luego en expresarlas, pero sin conseguirlo jamás. A esto añaden, además, que

semejantes fórmulas debe emplearlas el creyente en cuanto le ayuden, pues se le han dado para su comodidad y no como impedimento; eso sí, respetando el honor que, según la consideración social, se debe a las fórmulas que ya el magisterio público juzgó idóneas para expresar la conciencia común y en tanto que el mismo magisterio no hubiese declarado otra cosa distinta.

Qué opinan realmente los modernistas sobre la inmanencia, difícil es decirlo: no todos sienten una misma cosa. Unos la ponen en que Dios, por su acción, está más íntimamente presente al hombre que éste a sí mismo; lo cual nada tiene de reprehensible si se entendiera rectamente. Otros, en que la acción de Dios es una misma cosa con la acción de la naturaleza, como la de la causa primera con la de la segunda; lo cual, en verdad, destruye el orden sobrenatural. Por último, hay quienes la explican de suerte que den sospecha de significación panteísta, lo cual concuerda mejor con el resto de su doctrina.

19. A este postulado de la inmanencia se junta otro que podemos llamar de permanencia divina: difieren entre sí, casi del mismo modo que difiere la experiencia privada de la experiencia transmitida por tradición. Aclarémoslo con un ejemplo sacado de la Iglesia y de los sacramentos. La Iglesia, dicen, y los sacramentos no se ha de creer, en modo alguno, que fueran instituidos por Cristo. Lo prohíbe el agnosticismo, que en Cristo no reconoce sino a un hombre, cuya conciencia religiosa se formó, como en los otros hombres, poco a poco; lo prohíbe la ley de inmanencia, que rechaza las que ellos llaman externas aplicaciones; lo prohíbe también la ley de la evolución, que pide, a fin de que los gérmenes se desarrollen, determinado tiempo y cierta serie de circunstancias consecutivas; finalmente, lo prohíbe la historia, que enseña cómo fue en realidad el verdadero curso de los hechos. Sin embargo, debe mantenerse que la Iglesia y los sacramentos fueron instituidos mediatamente por Cristo. Pero ¿de qué modo? Todas las conciencias cristianas estaban en cierta manera incluidas virtualmente, como la planta en la semilla, en la ciencia de Cristo. Y como los gérmenes viven la vida de la simiente, así hay que decir que todos los cristianos viven la vida de Cristo. Mas la vida de Cristo, según la fe, es divina: luego también la vida de los cristianos. Si, pues, esta vida, en el transcurso de las edades, dio principio a la Iglesia y a los sacramentos, con toda razón se dirá que semejante principio proviene de Cristo y es divino. Así, cabalmente concluyen que son divinas las Sagradas Escrituras y divinos los dogmas.

A esto, poco más o menos, se reduce, en realidad, la teología de los modernistas: pequeño caudal, sin duda, pero sobreabundante si se mantiene que la ciencia debe ser siempre y en todo obedecida.

Cada uno verá por sí fácilmente la aplicación de esta doctrina a todo lo demás que hemos de decir.

2. *El dogma*

20. Hasta aquí hemos tratado del origen y naturaleza de la fe. Pero, siendo muchos los brotes de la fe, principalmente la Iglesia, el dogma, el culto, los libros que llamamos santos, conviene examinar qué enseñan los modernistas sobre estos puntos. Y comenzando por el dogma, cuál sea su origen y naturaleza, arriba lo indicamos. Surge aquel de cierto impulso o necesidad, en cuya virtud el creyente trabaja sobre sus pensamientos propios, para así ilustrar mejor su conciencia y la de los otros. Todo este trabajo consiste en penetrar y pulir la primitiva fórmula de la mente, no en sí misma, según el desenvolvimiento lógico, sino según las circunstancias o, como ellos dicen con menos propiedad, vitalmente. Y así sucede que, en torno a aquélla, se forman poco a poco, como ya insinuamos, otras fórmulas secundarias; las cuales, reunidas después en un cuerpo y en un edificio doctrinal, así que son sancionadas por el magisterio público, puesto que responden a la conciencia común, se denominan dogma. A éste se han de contraponer cuidadosamente las especulaciones de los teólogos, que, aunque no vivan la vida de los dogmas, no se han de considerar del todo inútiles, ya para conciliar la religión con la ciencia y quitar su oposición, ya para ilustrar extrínsecamente y defender la misma religión; y acaso también podrán ser útiles para allanar el camino a algún nuevo dogma futuro.

En lo que mira al culto sagrado, poco habría que decir a no comprenderse bajo este título los sacramentos, sobre los cuales defienden los modernistas gravísimos errores. El culto, según enseñan, brota de un doble impulso o necesidad; porque en su sistema, como hemos visto, todo se engendra, según ellos aseguran, en virtud de impulsos íntimos o necesidades. Una de ellas es para dar a la religión algo de sensible; la otra a fin de manifestarla; lo que no puede en ningún modo hacerse sin cierta forma sensible y actos santificantes, que se han llamado sacramentos. Estos, para los modernistas, son puros símbolos o signos; aunque no destituidos de fuerza. Para explicar dicha fuerza, se valen del ejemplo de ciertas palabras que vulgarmente se dice haber hecho fortuna, pues tienen la virtud de propagar ciertas nociones poderosas e impresionan

de modo extraordinario los ánimos superiores. Como esas palabras se ordenan a tales nociones, así los sacramentos se ordenan al sentimiento religioso: nada más. Hablarían con mayor claridad si afirmasen que los sacramentos se instituyeron únicamente para alimentar la fe; pero eso ya lo condenó el Concilio de Trento: “Si alguno dijere que estos sacramentos no fueron instituidos sino sólo para alimentar la fe, sea excomulgado”.

3. *Los libros sagrados*

21. Algo hemos indicado ya sobre la naturaleza y origen de los libros sagrados. Conforme al pensar de los modernistas, podría no definirlos rectamente como una colección de experiencias, no de las que estén al alcance de cualquiera, sino de las extraordinarias e insignes, que suceden en toda religión.

Eso cabalmente enseñan los modernistas sobre nuestros libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento. En sus opiniones, sin embargo, advierten astutamente que, aunque la experiencia pertenezca al tiempo presente, no obsta para que tome la materia de lo pasado y aun de lo futuro, en cuanto el creyente, o por el recuerdo de nuevo vive lo pasado a manera de lo presente, o por anticipación hace lo propio con lo futuro. Lo que explica cómo pueden computarse entre los libros sagrados los históricos y apocalípticos. Así, pues, en esos libros Dios habla en verdad por medio del creyente; mas, según quiere la teología de los modernistas, sólo por la inmanencia y permanencia vital.

Se preguntará: ¿qué dicen, entonces, de la inspiración? Esta, contestan, no se distingue sino, acaso, por el grado de vehemencia, del impulso que siente el creyente de manifestar su fe de palabra o por escrito. Algo parecido tenemos en la inspiración poética; por lo que dijo uno: “Dios está en nosotros: al agitarnos Él, nos enardecemos”. Así es como se debe afirmar que Dios es el origen de la inspiración de los Sagrados Libros.

Añaden, además, los modernistas que nada absolutamente hay en dichos libros que carezca de semejante inspiración. En cuya afirmación podría uno creerlos más ortodoxos que a otros modernos que restringen algo la inspiración, como, por ejemplo, cuando excluyen de ellas las citas que se llaman táticas. Mero juego de palabras, simples apariencias. Pues si juzgamos la Biblia según el agnosticismo, a saber: como una obra humana compuesta por los hombres para los hombres, aunque se dé al teólogo el derecho de llamarla divina por inmanencia, ¿cómo, en fin, podrá restringirse la inspiración? Aseguran, sí, los modernistas la inspiración universal de los libros sagrados, pero en el sentido católico no admiten ninguna.

4. La Iglesia

22. Más abundante materia de hablar ofrece cuanto la escuela modernista fantasea acerca de la Iglesia.

Ante todo, suponen que debe su origen a una doble necesidad: una, que existe en cualquier creyente, y principalmente en el que ha logrado alguna primitiva y singular experiencia para comunicar a otros su fe; otra, después que la fe ya se ha hecho común entre muchos, está en la colectividad, y tiende a reunirse en sociedad para conservar, aumentar y propagar el bien común. ¿Qué viene a ser, pues, la Iglesia? Fruto de la conciencia colectiva o de la unión de las ciencias particulares, las cuales, en virtud de la permanencia vital, dependen de su primer creyente, esto es, de Cristo, si se trata de los católicos.

Ahora bien: cualquier sociedad necesita de una autoridad rectora que tenga por oficio encaminar a todos los socios a un fin común y conservar prudentemente los elementos de cohesión, que en una sociedad religiosa consisten en la doctrina y culto. De aquí surge, en la Iglesia católica, una tripe autoridad: disciplinar, dogmática, litúrgica.

La naturaleza de esta autoridad se ha de colegir de su origen: y de su naturaleza se deducen los derechos y obligaciones. En las pasadas edades fue un error común pensar que la autoridad venía de fuera a la Iglesia, esto es, inmediatamente de Dios; y por eso, con razón, se la consideraba como autocrática. Pero tal creencia ahora ya está envejecida. Y así como se dice que la Iglesia nace de la colectividad de las conciencias, por igual manera la autoridad procede vitalmente de la misma Iglesia. La autoridad, pues, lo mismo que la Iglesia, brota de la conciencia religiosa, a la que, por lo tanto, está sujeta: y, si desprecia esa sujeción, obra tiránicamente. Vivimos ahora en una época en que el sentimiento de la libertad ha alcanzado su mayor altura. En el orden civil, la conciencia pública introdujo el régimen popular. Pero la conciencia del hombre es una sola, como la vida. Luego si no se quiere excitar y fomentar la guerra intestina en las conciencias humanas, tiene la autoridad eclesiástica el deber de usar las formas democráticas, tanto más cuanto que, si no las usa, le amenaza la destrucción. Loco, en verdad, sería quien pensara que en el ansia de la libertad que hoy florece pudiera hacerse alguna vez cierto retroceso. Estrechada y acorralada por la violencia, estallará con más fuerza, y lo arrastrará todo —Iglesia y religión— juntamente.

Así discurren los modernistas, quienes se entregan, por lo tanto, de lleno a buscar los medios para conciliar la autoridad de la Iglesia con la libertad de los creyentes.

23. Pero no sólo dentro del recinto doméstico tiene la Iglesia gentes con quienes conviene que se entienda amistosamente: también las tiene fuera. No es ella la única que habita en el mundo; hay asimismo otras sociedades a las que no puede negar el trato y comunicación. Cuáles, pues, sean sus derechos, cuáles sus deberes en orden a las sociedades civiles es preciso determinar; pero ello tan sólo con arreglo a la naturaleza de la Iglesia, según los modernistas nos la han descrito.

En lo cual se rigen por las mismas reglas que para la ciencia y la fe mencionamos. Allí se hablaba de objetos, aquí de fines. Y así como por razón del objeto, según vimos, son la fe y la ciencia extrañas entre sí, de idéntica suerte lo son el Estado y la Iglesia por sus fines: es temporal el de aquél, espiritual el de ésta. Fue ciertamente lícito en otra época subordinar lo temporal a lo espiritual y hablar de cuestiones mixtas, en las que la Iglesia intervenía cual reina y señora, porque se creía que la Iglesia había sido fundada inmediatamente por Dios, como autor del orden sobrenatural. Pero todo esto ya está rechazado por filósofos e historiadores. Luego el Estado se debe separar de la Iglesia; como el católico del ciudadano. Por lo cual, todo católico, al ser también ciudadano, tiene el derecho y la obligación, sin cuidarse de la autoridad de la Iglesia, puestos los deseos, consejos y preceptos de ésta, y aun despreciadas sus reprensiones, de hacer lo que juzgue más conveniente para utilidad de la patria. Señalar bajo cualquier pretexto al ciudadano el modo de obrar es un abuso del poder eclesiástico que con todo esfuerzo debe rechazarse.

Las teorías de donde estos errores manan, venerables hermanos, son ciertamente las que solemnemente condenó nuestro predecesor Pío VI en su constitución apostólica *Auctorem fidei*.

24. Mas no le satisface a la escuela de los modernistas que el Estado sea separado de la Iglesia. Así como la fe, en los elementos —que llaman— fenoménicos, debe subordinarse a la ciencia, así en los negocios temporales la Iglesia debe someterse al Estado. Tal vez no lo digan abiertamente, pero por la fuerza del raciocinio se ven obligados a admitirlo. En efecto, admitido que en las cosas temporales sólo el Estado puede poner mano, si acaece que algún creyente, no contento con los actos interiores de religión, ejecuta otros exteriores, como la administración y recepción de sacramentos, éstos caerán necesariamente bajo el dominio del Estado.

Entonces, ¿qué será de la autoridad eclesiástica? Como ésta no se ejercita sino por actos externos, quedará plenamente sujeta al Estado. Muchos protestantes liberales, por la evidencia de esta conclusión, suprimen todo culto externo sagrado, y aun también toda sociedad externa religiosa, y tratan de introducir la religión que llaman individual.

Y si hasta ese punto no llegan claramente los modernistas, piden entre tanto, por lo menos, que la Iglesia, de su voluntad, se dirija adonde ellos la empujan y que se ajuste a las formas civiles. Esto por lo que atañe a la autoridad disciplinar.

Porque muchísimo peor y más pernicioso es lo que opinan sobre la autoridad doctrinal y dogmática. Sobre el magisterio de la Iglesia, he aquí cómo discurren. La sociedad religiosa no puede verdaderamente ser una si no es una la conciencia de los socios y una la fórmula de que se valgan. Ambas unidas exigen una especie de inteligencia universal a la que incumba encontrar y determinar la fórmula que mejor corresponda a la conciencia común, y a aquella inteligencia le pertenece también toda la necesaria autoridad para imponer a la comunidad la fórmula establecida. Y en esa unión como fusión, tanto de la inteligencia que elige la fórmula cuanto de la potestad que la impone, colocan los modernistas el concepto del magisterio eclesiástico. Como, en resumidas cuentas, el magisterio nace de las conciencias individuales y para bien de las mismas conciencias se le ha impuesto el cargo público, síguese forzosamente que depende de las mismas conciencias y que, por lo tanto, debe someterse a las formas populares. Es, por lo tanto, no uso, sino un abuso de la potestad que se concedió para utilidad prohibir a las conciencias individuales manifestar clara y abiertamente los impulsos que sienten, y cerrar el camino a la crítica impidiéndole llevar el dogma a sus necesarias evoluciones.

De igual manera, en el uso mismo de la potestad, se ha de guardar moderación y templanza. Condenar y proscribir un libro cualquiera, sin conocimiento del autor, sin admitirle ni explicación ni discusión alguna, es en verdad algo que raya en tiranía.

Por lo cual se ha de buscar aquí un camino intermedio que deje a salvo los derechos todos de la autoridad y de la libertad. Mientras tanto, el católico debe conducirse de modo que en público se muestre muy obediente a la autoridad, sin que por ello cese de seguir las inspiraciones de su propia personalidad.

En general, he aquí lo que imponen a la Iglesia: como el fin único de la potestad eclesiástica se refiere sólo a cosas espirituales, se ha de deserrar todo aparato externo y la excesiva magnificencia con que ella

se presenta ante quienes la contemplan. En lo que seguramente no se fijan es en que, si la religión pertenece a las almas, no se restringe, sin embargo, sólo a las almas, y que el honor tributado a la autoridad recae en Cristo, que la fundó.

5. *La evolución*

25. Para terminar toda esta materia sobre la fe y sus “variantes gérmenes” resta, venerables hermanos, oír, en último lugar, las doctrinas de los modernistas acerca del desenvolvimiento de entrambas cosas.

Hay aquí un principio general: en toda religión que viva, nada existe que no sea variable y que, por lo tanto, no deba variarse. De donde pasan a lo que en su doctrina es casi lo capital, a saber: la evolución. Si, pues, no queremos que el dogma, la Iglesia, el culto sagrado, los libros que como santos reverenciamos y aun la misma fe languidezcan con el frío de la muerte, deben sujetarse a las leyes de la evolución. No sorprenderá esto si se tiene en cuenta lo que sobre cada una de esas cosas enseñan los modernistas. Porque, puesta la ley de la evolución, hallamos descrita por ellos mismos la forma de la evolución. Y en primer lugar, en cuanto a la fe. La primitiva forma de la fe, dicen, fue rudimentaria y común para todos los hombres, porque brotaba de la misma naturaleza y vida humana. Hízola progresar la evolución vital, no por la agregación externa de nuevas formas, sino por una creciente penetración del sentimiento religioso en la conciencia. Aquel progreso se realizó de dos modos: en primer lugar, negativamente, anulando todo elemento extraño, como, por ejemplo, el que provenía de familia o nación; después, positivamente, merced al perfeccionamiento intelectual y moral del hombre; con ello, la noción de lo divino se hizo más amplia y más clara, y el sentimiento religioso resultó más elevado. Las mismas causas que trajimos antes para explicar el origen de la fe hay que asignar a su progreso. A lo que hay que añadir ciertos hombres extraordinarios (que nosotros llamamos profetas, entre los cuales el más excelente fue Cristo), ya porque en su vida y palabras manifestaron algo de misterioso que la fe atribuía a la divinidad, ya porque lograron nuevas experiencias, nunca antes vistas, que respondían a la exigencia religiosa de cada época.

Mas la evolución del dogma se origina principalmente de que hay que vencer los impedimentos de la fe, sojuzgar a los enemigos y refutar las contradicciones. Júntese a esto cierto esfuerzo perpetuo para penetrar mejor todo cuanto en los arcanos de la fe se contiene. Así, omitiendo otros ejemplos, sucedió con Cristo: aquello más o menos divino que en

él admitía la fe fue creciendo insensiblemente y por grados hasta que, finalmente, se le tuvo por Dios.

En la evolución del culto, el factor principal es la necesidad de acomodarse a las costumbres y tradiciones populares, y también la de disfrutar el valor que ciertos actos han recibido de la costumbre.

En fin, la Iglesia encuentra la exigencia de su evolución en que tiene necesidad de adaptarse a las circunstancias históricas y a las formas públicamente ya existentes del régimen civil.

Así es como los modernistas hablan de cada cosa en particular.

Aquí, empero, antes de seguir adelante, queremos que se advierta bien esta doctrina de las necesidades o indigencias (o sea, en lenguaje vulgar, *dei bisogni*, como ellos la llaman más expresivamente), pues ella es como la base y fundamento no sólo de cuanto ya hemos visto, sino también del famoso método que ellos denominan histórico.

26. Insistiendo aún en la doctrina de la evolución, debe además advertirse que, si bien las indigencias o necesidades impulsan a la evolución, si la evolución fuese regulada no más que por ellas, traspasando fácilmente los fines de la tradición y arrancada, por lo tanto, de su primitivo principio vital, se encaminará más bien a la ruina que al progreso. Por lo que, ahondando más en la mente de los modernistas, diremos que la evolución proviene del encuentro opuesto de dos fuerzas, de las que una estimula el progreso mientras la otra pugna por la conservación.

La fuerza conservadora reside vigorosa en la Iglesia y se contiene en la tradición. Représentalas la autoridad religiosa, y eso tanto por derecho, pues es propio de la autoridad defender la tradición, como de hecho, puesto que, al hallarse fuera de las contingencias de la vida, pocos o ningún estímulo siente que la induzcan al progreso. Al contrario, en las conciencias de los individuos se oculta y se agita una fuerza que impulsa al progreso, que responde a interiores necesidades y que se oculta y se agita sobre todo en las conciencias de los particulares, especialmente de aquellos que están, como dicen, en contacto más particular e íntimo con la vida. Observad aquí, venerables hermanos, cómo yergue su cabeza aquella doctrina tan perniciosa que furtivamente introduce en la Iglesia a los laicos como elementos de progreso.

Ahora bien: de una especie de mutuo convenio y pacto entre la fuerza conservadora y la progresista, esto es, entre la autoridad y la conciencia de los particulares, nacen el progreso y los cambios. Pues las conciencias privadas, o por lo menos algunas de ellas, obran sobre la

conciencia colectiva; ésta, a su vez, sobre las autoridades, obligándolas a pactar y someterse a lo ya pactado.

Fácil es ahora comprender por qué los modernistas se admiran tanto cuando comprenden que se les reprende o castiga. Lo que se les achaca como culpa, lo tienen ellos como un deber de conciencia.

Nadie mejor que ellos comprende las necesidades de las conciencias, pues la penetran más íntimamente que la autoridad eclesiástica. En cierto modo, reúnen en sí mismos aquellas necesidades, y por eso se sienten obligados a hablar y escribir públicamente. Castíguelos, si gusta, la autoridad; ellos se apoyan en la conciencia del deber, y por íntima experiencia saben que se les debe alabanzas y no reprensiones. Ya se les alcanza que ni el progreso se hace sin luchas ni hay luchas sin víctimas: sean ellos, pues, las víctimas, a ejemplo de los profetas y Cristo. Ni porque se les trate mal odian a la autoridad; confiesan voluntariamente que ella cumple su deber. Sólo se quejan de que no se les oiga, porque así se retrasa el “progreso” de las almas; llegará, no obstante, la hora de destruir esas tardanzas, pues las leyes de la evolución pueden refrenarse, pero no del todo aniquilarse. Continúan ellos por el camino emprendido; lo continúan, aun después de reprendidos y condenados, encubriendo su increíble audacia con la máscara de una aparente humildad. Doblan fingidamente sus cervices, pero con sus hechos y con sus planes prosiguen más atrevidos lo que emprendieron. Y obran así a ciencia y conciencia, ora porque creen que la autoridad debe ser estimulada y no destruida, ora porque les es necesario continuar en la Iglesia, a fin de cambiar insensiblemente la conciencia colectiva. Pero, al afirmar eso, no caen en la cuenta de que reconocen que disiente de ellos la conciencia colectiva, y que, por lo tanto, no tienen derecho alguno de ir proclamándose intérpretes de la misma.

27. Así, pues, venerables hermanos, según la doctrina y maquinaciones de los modernistas, nada hay estable, nada inmutable en la Iglesia. En la cual sentencia les precedieron aquellos de quienes nuestro predecesor Pío IX ya escribía: “Esos enemigos de la revelación divina, prodigando estupendas alabanzas al progreso humano, quieren, con temeraria y sacrílega osadía, introducirlo en la religión católica, como si la religión fuese obra de los hombres y no de Dios, o algún invento filosófico que con trazas humanas pueda perfeccionarse”.

Cuanto a la revelación, sobre todo, y a los dogmas, nada se halla de nuevo en la doctrina de los modernistas, pues es la misma reprobada ya en

el *Syllabus*, de Pío IX, y enunciada así: “La revelación divina es imperfecta, y por lo mismo sujeta a progreso continuo e indefinido que corresponda al progreso de la razón humana”, y con más solemnidad en el Concilio Vaticano, por estas palabras: “Ni, pues, la doctrina de la fe que Dios ha revelado se propuso como un invento filosófico para que la perfeccionasen los ingenios humanos, sino como un depósito divino se entregó a la Esposa de Cristo, a fin de que la custodiara fielmente e infaliblemente la declarase. De aquí que se han de retener también los dogmas sagrados en el sentido perpetuo que una vez declaró la Santa Madre Iglesia, ni jamás hay que apartarse de él con color y nombre de más alta inteligencia”; con esto, sin duda, el desarrollo de nuestros conocimientos, aun acerca de la fe, lejos de impedirse, antes se facilita y promueve. Por ello, el mismo Concilio Vaticano prosigue diciendo: “Crezca, pues, y progrese mucho e incesantemente la inteligencia, ciencia, sabiduría, tanto de los particulares como de todos, tanto de un solo hombre como de toda la Iglesia, al compás de las edades y de los siglos; pero sólo en su género, esto es, en el mismo dogma, en el mismo sentido y en la misma sentencia”.

28. Después que, entre los partidarios del modernismo, hemos examinado al filósofo, al creyente, al teólogo, resta que igualmente examinemos al historiador, al crítico, al apologista y al reformador.

Algunos de entre los modernistas, que se dedican a escribir historia, se muestran en gran manera solícitos por que no se les tenga como filósofos; y aun alardean de no saber cosa alguna de filosofía. Astucia soberana: no sea que alguien piense que están llenos de prejuicios filosóficos y que no son, por consiguiente, como afirman, enteramente objetivos. Es, sin embargo, cierto que toda su historia y crítica respira pura filosofía, y sus conclusiones se derivan, mediante ajustados raciocinios, de los principios filosóficos que defienden, lo cual fácilmente entenderá quien reflexione sobre ello.

Los tres primeros cánones de dichos historiadores o críticos son aquellos principios mismos que hemos atribuido arriba a los filósofos; es a saber: el agnosticismo, el principio de la transfiguración de las cosas por la fe, y el otro, que nos pareció podía llamarse de la desfiguración. Vamos a ver las conclusiones de cada uno de ellos.

Según el agnosticismo, la historia, no de otro modo que la ciencia, versa únicamente sobre fenómenos. Luego, así Dios como cualquier intervención divina en lo humano, se han de relegar a la fe, como pertenecientes tan sólo a ella.

Por lo tanto, si se encuentra algo que conste de dos elementos, uno divino y otro humano —como sucede con Cristo, la Iglesia, los sacramentos y muchas otras cosas de ese género—, de tal modo se ha de dividir y separar, que lo humano vaya a la historia, lo divino a la fe. De aquí la conocida división, que hacen los modernistas, del Cristo histórico y el Cristo de la fe; de la Iglesia de la historia, y la de la fe; de los sacramentos de la historia, y los de la fe; y otras muchas a este tenor.

Después, el mismo elemento humano que, según vemos, el historiador reclama para sí tal cual aparece en los monumentos, ha de reconocerse que ha sido realzado por la fe mediante la transfiguración más allá de las condiciones históricas. Y así conviene de nuevo distinguir las adiciones hechas por la fe, para referirlas a la fe misma y a la historia de la fe; así, tratándose de Cristo, todo lo que sobrepase a la condición humana, ya natural, según enseña la psicología, ya la correspondiente al lugar y edad en que vivió.

Además, en virtud del tercer principio filosófico, han de pasarse también como por un tamiz las cosas que no salen de la esfera histórica; y eliminan y cargan a la fe igualmente todo aquello que, según su criterio, no se incluye en la lógica de los hechos, como dicen, o no se acomoda a las personas. Pretenden, por ejemplo, que Cristo no dijo nada que pudiera sobrepasar a la inteligencia del vulgo que le escuchaba. Por ello borran de su historia real y remiten a la fe cuantas alegorías aparecen en sus discursos. Se preguntará, tal vez, ¿según qué ley se hace esta separación? Se hace en virtud del carácter del hombre, de su condición social, de su educación, del conjunto de circunstancias en que se desarrolla cualquier hecho; en una palabra: si no nos equivocamos, según una norma que al fin y al cabo viene a parar en meramente subjetiva. Esto es, se esfuerzan en identificarse ellos con la persona misma de Cristo, como revistiéndose de ella; y le atribuyen lo que ellos hubieran hecho en circunstancias semejantes a las suyas.

Así, pues, para terminar, *a priori* en virtud de ciertos principios filosóficos —que sostienen, pero que aseguran no saber—, afirman que en la historia que llaman real Cristo no es Dios ni ejecutó nada divino; como hombre, empero, realizó y dijo lo que ellos, refiriéndose a los tiempos en que floreció, le dan derecho de hacer o decir.

29. Así como de la filosofía recibe sus conclusiones la historia, así la crítica de la historia. Pues el crítico, siguiendo los datos que le ofrece el historiador, divide los documentos en dos partes: lo que queda después

de la triple partición, ya dicha, lo refieren a la historia real; lo demás, a la historia de la fe o interna. Distinguen con cuidado estas dos historias, y adviértase bien cómo oponen la historia de la fe a la historia real en cuanto real. De donde se sigue que, como ya dijimos, hay dos Cristos: uno, el real, y otro, el que nunca existió de verdad y que sólo pertenece a la fe; el uno, que vivió en determinado lugar y época, y el otro, que sólo se encuentra en las piadosas especulaciones de la fe. Tal, por ejemplo, es el Cristo que presenta el Evangelio de San Juan, libro que no es, en todo su contenido, sino una mera especulación.

No termina con esto el dominio de la filosofía sobre la historia. Divididos, según indicamos, los documentos en dos partes, de nuevo interviene el filósofo con su dogma de la inmanencia vital, y hace saber que cuanto se contiene en la historia de la Iglesia se ha de explicar por la emanación vital. Y como la causa o condición de cualquier emanación vital se ha de colocar en cierta necesidad o indigencia, se deduce que el hecho se ha de concebir después de la necesidad y que, históricamente, es aquél posterior a ésta.

¿Qué hace, en ese caso, el historiador? Examinando de nuevo los documentos, ya los que se hallan en los Sagrados Libros, ya los sacados de dondequiera, teje con ellos un catálogo de las singulares necesidades que, perteneciendo ora al dogma, ora al culto sagrado, o bien a otras cosas, se verificaron sucesivamente en la Iglesia. Una vez terminado el catálogo, lo entrega al crítico. Y éste pone mano en los documentos destinados a la historia de la fe, y los distribuye de edad en edad, de forma que cada uno responda al catálogo, guiado siempre por aquel principio de que la necesidad precede al hecho y el hecho a la narración. Puede alguna vez acaecer que ciertas partes de la Biblia, como las epístolas, sean el mismo hecho creado por la necesidad. Sea de esto lo que quiera, hay una regla fija, y es que la fecha de un documento cualquiera se ha de determinar solamente según la fecha en que cada necesidad surgió en la Iglesia.

Hay que distinguir, además, entre el comienzo de cualquier hecho y su desarrollo; pues lo que puede nacer en un día no se desenvuelve sino con el transcurso del tiempo. Por eso debe el crítico dividir los documentos, ya distribuidos, según hemos dicho, por edades, en dos partes —separando los que pertenecen al origen de la cosa y los que pertenecen a su desarrollo—, y luego de nuevo volverá a ordenarlos según los diversos tiempos.

30. En este punto entra de nuevo en escena el filósofo, y manda al historiador que ordene sus estudios conforme a lo que prescriben los preceptos y

leyes de la evolución. El historiador vuelve a escudriñar los documentos, a investigar sutilmente las circunstancias y condiciones de la Iglesia en cada época, su fuerza conservadora, sus necesidades internas y externas que la impulsaron al progreso, los impedimentos que sobrevinieron; en una palabra: todo cuanto contribuya a precisar de qué manera se cumplieron las leyes de la evolución. Finalmente, y como consecuencia de este trabajo, puede ya trazar a grandes rasgos la historia de la evolución. Viene en ayuda el crítico, y ya adopta los restantes documentos. Ya corre la pluma, ya sale la historia concluida.

Ahora preguntamos: ¿a quién se ha de atribuir esta historia? ¿Al historiador o al crítico? A ninguno de ellos, ciertamente, sino al filósofo. Allí todo es obra de *apriorismo*, y de un *apriorismo* que rebosa en herejías. Causan verdaderamente lástima estos hombres, de los que el Apóstol diría: “Desvanecieron en sus pensamientos..., pues, jactándose de ser sabios, han resultado necios”; pero ya llegan a molestar, cuando ellos acusan a la Iglesia por mezclar y barajar los documentos en forma tal que hablen en su favor. Achacan, a saber, a la Iglesia aquello mismo de que abiertamente les acusa su propia conciencia.

31. De esta distribución y ordenación —por edades— de los documentos necesariamente se sigue que ya no pueden atribuirse los Libros Sagrados a los autores a quienes realmente se atribuyen. Por esa causa, los modernistas no vacilan a cada paso en asegurar que esos mismos libros, y en especial el Pentateuco y los tres primeros Evangelios, de una breve narración que en sus principios eran, fueron poco a poco creciendo con nuevas adiciones e interpolaciones, hechas a modo de interpretación, ya teológica, ya alegórica, o simplemente intercaladas tan sólo para unir entre sí las diversas partes.

Y para decirlo con más brevedad y claridad: es necesario admitir la evolución vital de los Libros Sagrados, que nace del desenvolvimiento de la fe y es siempre paralela a ella.

Añaden, además, que las huellas de esa evolución son tan manifiestas, que casi se puede escribir su historia. Y aun la escriben en realidad con tal desenfado, que pudiera creerse que ellos mismos han visto a cada uno de los escritores que en las diversas edades trabajaron en la amplificación de los Libros Sagrados.

Y, para confirmarlo, se valen de la crítica que denominan textual, y se empeñan en persuadir que este o aquel otro hecho o dicho no está en su lugar, y traen otras razones por el estilo. Parece en verdad que se han formado como ciertos modelos de narración o discursos, y por ellos

concluyen con toda certeza sobre lo que se encuentra como en su lugar propio y qué es lo que está en lugar indebido.

Por este camino, quiénes puedan ser aptos para fallar, aprécielo el que quiera. Sin embargo, quien los oiga hablar de sus trabajos sobre los Libros Sagrados, en los que es dado descubrir tantas incongruencias, creería que casi ningún hombre antes de ellos los ha hojeado, y que ni una muchedumbre casi infinita de doctores, muy superiores a ellos en ingenio, erudición y santidad de vida, los ha escudriñado en todos sus sentidos. En verdad que estos sapientísimos doctores tan lejos estuvieron de censurar en nada las Sagradas Escrituras, que cuanto más íntimamente las estudiaban mayores gracias daban a Dios porque así se dignó hablar a los hombres. Pero ¡ay, que nuestros doctores no estudiaron los Libros Sagrados con los auxilios con que los estudian los modernistas! Esto es, no tuvieron por maestra y guía a una filosofía que reconoce su origen en la negación de Dios ni se erigieron a sí mismos como norma de criterio.

32. Nos parece que ya está claro cuál es el método de los modernistas en la cuestión histórica. Precede el filósofo; sigue el historiador; luego ya, de momento, vienen la crítica interna y la crítica textual. Y porque es propio de la primera causa comunicar su virtud a las que la siguen, es evidente que semejante crítica no es una crítica cualquiera, sino que con razón se la llama agnóstica, inmanentista, evolucionista; de donde se colige que el que la profesa y usa, profesa los errores implícitos de ella y contradice a la doctrina católica.

Siendo esto así, podría sorprender en gran manera que entre católicos prevaleciera este linaje de crítica. Pero esto se explica por una doble causa: la alianza, en primer lugar, que une estrechamente a los historiadores y críticos de este jaez, por encima de la variedad de patria o de la diferencia de religión; además, la grandísima audacia con que todos unánimemente elogian y atribuyen al progreso científico lo que cualquiera de ellos profiere y con que todos arremeten contra el que quiere examinar por sí el nuevo portento, y acusan de ignorancia al que lo niega mientras aplauden al que lo abraza y defiende. Y así se alucinan muchos que, si considerasen mejor el asunto, se horrorizarían.

A favor, pues, del poderoso dominio de los que yerran y del incauto asentimiento de ánimos ligeros se ha creado una como corrompida atmósfera que todo lo penetra, difundiendo su pestilencia.

33. Pasemos al apologista. También éste, entre los modernistas, depende del filósofo por dos razones: indirectamente, ante todo, al tomar

por materia la historia escrita según la norma, como ya vimos, del filósofo; directamente, luego, al recibir de él sus dogmas y sus juicios. De aquí la afirmación, corriente en la escuela modernista, que la nueva apología debe dirimir las controversias de religión por medio de investigaciones históricas y psicológicas. Por lo cual los apologistas modernistas emprenden su trabajo avisando a los racionalistas que ellos defienden la religión, no con los Libros Sagrados o con historias usadas vulgarmente en la Iglesia, y que estén escritas por el método antiguo, sino con la historia real, compuesta según las normas y métodos modernos. Y eso lo dicen no cual si arguyesen *ad hominem*, sino porque creen en realidad que sólo tal historia ofrece la verdad. De asegurar su sinceridad al escribir no se cuidan; son ya conocidos entre los racionalistas y alabados también como soldados que militan bajo una misma bandera; y de esas alabanzas, que el verdadero católico rechazaría, se congratulan ellos y las oponen a las reprensiones de la Iglesia.

Pero veamos ya cómo uno de ellos compone la apología. El fin que se propone alcanzar es éste: llevar al hombre, que todavía carece de fe, a que logre acerca de la religión católica aquella experiencia que es, conforme a los principios de los modernistas, el único fundamento de la fe. Dos caminos se ofrecen para esto: uno objetivo, subjetivo el otro. El primero brota del agnosticismo y tiende a demostrar que hay en la religión, principalmente en la católica, tal virtud vital, que persuade a cualquier psicólogo y lo mismo a todo historiador de sano juicio, que es menester que en su historia se oculte algo desconocido. A este fin urge probar que la actual religión católica es absolutamente la misma que Cristo fundó, o sea, no otra cosa que el progresivo desarrollo del germen introducido por Cristo. Luego, en primer lugar, debemos señalar qué germen sea ése; y ellos pretenden significarlo, mediante la fórmula siguiente: Cristo anunció que en breve se establecería el advenimiento del reino de Dios, del que él sería el Mesías, esto es, su autor y su organizador, ejecutor, por divina ordenación. Tras esto se ha de mostrar cómo dicho germen, siempre inmanente en la religión católica y permanente, insensiblemente y según la historia, se desarrolló y adaptó a las circunstancias sucesivas, tomando de éstas para sí vitalmente cuanto le era útil en las formas doctrinales, culturales, eclesiásticas, y venciendo al mismo tiempo los impedimentos, si alguno salía al paso, desbaratando a los enemigos y sobreviviendo a todo género de persecuciones y luchas. Después que todo esto, impedimentos, adversarios, persecuciones, luchas, lo mismo que la vida, fecundidad de la Iglesia y otras cosas a ese tenor, se mostraren tales que, aunque en la historia

misma de la Iglesia aparezcan incólumes las leyes de la evolución, no basten con todo para explicar plenamente la misma historia; entonces se presentará delante y se ofrecerá espontáneamente lo incógnito. Así hablan ellos. Mas en todo este raciocinio no advierten una cosa: que aquella determinación del germen primitivo únicamente se debe al *apriorismo* del filósofo agnóstico y evolucionista, y que la definición que dan del mismo germen es gratuita y creada según conviene a sus propósitos.

34. Estos nuevos apologistas, al paso que trabajan por afirmar y persuadir la religión católica con las argumentaciones referidas, aceptan y conceden de buena gana que hay en ella muchas cosas que pueden ofender a los ánimos. Y aun llegan a decir públicamente, con cierta delectación mal disimulada, que también en materia dogmática se hallan errores y contradicciones, aunque añadiendo que no sólo admiten excusa, sino que se produjeron justa y legítimamente: afirmación que no puede menos de excitar el asombro. Así también, según ellos, hay en los Libros Sagrados muchas cosas científica o históricamente viciadas de error; pero dicen que allí no se trata de ciencia o de historia, sino sólo de la religión y las costumbres. Las ciencias y la historia son allí a manera de una envoltura, con la que se cubren las experiencias religiosas y morales para difundirlas más fácilmente entre el vulgo; el cual, como no las entendería de otra suerte, no sacaría utilidad, sino daño de otra ciencia o historia más perfecta. Por lo demás, agregan, los Libros Sagrados, como por su naturaleza son religiosos, necesariamente viven una vida; mas su vida tiene también su verdad y su lógica, distintas ciertamente de la verdad y lógica racional, y hasta de un orden enteramente diverso, es a saber: la verdad de la adaptación y proporción, así al medio (como ellos dicen) en que se desarrolla la vida como al fin por el que se vive. Finalmente, llegan hasta afirmar, sin ninguna atenuación, que todo cuanto se explica por la vida es verdadero y legítimo.
35. Nosotros, ciertamente, venerables hermanos, para quienes la verdad no es más que una, y que consideramos que los Libros Sagrados, como “escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor”, aseguramos que todo aquello es lo mismo que atribuir a Dios una mentira de utilidad u oficiosa, y aseveramos con las palabras de San Agustín: “Una vez admitida en tan alta autoridad alguna mentira oficiosa, no quedará ya ni la más pequeña parte de aquellos libros que, si a alguien le parece o difícil para las costumbres o increíble para la fe, no se refiera

por esa misma perniciosísima regla al propósito o a la condescendencia del autor que miente”. De donde se seguirá, como añade el mismo santo Doctor, “que en aquéllas (a saber, en las Escrituras) cada cual creará lo que quiera y dejará de creer lo que no quiera”. Pero los apologistas modernistas, audaces, aún van más allá. Conceden, además, que en los Sagrados Libros ocurren a veces, para probar alguna doctrina, racionios que no se rigen por ningún fundamento racional, cuales son los que se apoyan en las profecías; pero los defienden también como ciertos artificios oratorios que están legitimados por la vida. ¿Qué más? Conceden y aun afirman que el mismo Cristo erró manifiestamente al indicar el tiempo del advenimiento del reino de Dios, lo cual, dicen, no debe maravillar a nadie, pues también Él estaba sujeto a las leyes de la vida.

¿Qué suerte puede caber después de esto a los dogmas de la Iglesia? Éstos se hallan llenos de claras contradicciones; pero, fuera de que la lógica vital las admite, no contradicen a la verdad simbólica, como quiera que se trata en ellas del Infinito, el cual tiene infinitos aspectos. Finalmente, todas estas cosas las aprueban y defienden, de suerte que no dudan en declarar que no se puede atribuir al Infinito honor más excelso que el afirmar de Él cosas contradictorias.

Mas, cuando ya se ha legitimado la contradicción, ¿qué habrá que no pueda legitimarse?

36. Por otra parte, el que todavía no cree no sólo puede disponerse a la fe con argumentos objetivos, sino también con los subjetivos. Para ello los apologistas modernistas se vuelven a la doctrina de la inmanencia. En efecto, se empeñan en persuadir al hombre de que en él mismo, y en lo más profundo de su naturaleza y de su vida, se ocultan el deseo y la exigencia de alguna religión, y no de una religión cualquiera, sino precisamente la católica; pues ésta, dicen, la reclama absolutamente el pleno desarrollo de la vida.

En este lugar conviene que de nuevo nos lamentemos grandemente, pues entre los católicos no faltan algunos que, si bien rechazan la doctrina de la inmanencia como doctrina; la emplean, no obstante, para una finalidad apologética; y esto lo hacen tan sin cautela, que parecen admitir en la naturaleza humana no sólo una capacidad y conveniencia para el orden sobrenatural —lo cual los apologistas católicos lo demostraron siempre, añadiendo las oportunas salvedades—, sino una verdadera y auténtica exigencia.

Mas, para decir verdad, esta exigencia de la religión católica la introducen sólo aquellos modernistas que quieren pasar por más mode-

rados, pues los que llamaríamos integrales pretenden demostrar cómo en el hombre, que todavía no cree, está latente el mismo germen que hubo en la conciencia de Cristo, y que él transmitió a los hombres.

Así, pues, venerables hermanos, reconocemos que el método apologético de los modernistas, que sumariamente dejamos descrito, se ajusta por completo a sus doctrinas; método ciertamente lleno de errores, como las doctrinas mismas; apto no para edificar, sino para destruir; no para hacer católicos, sino para arrastrar a los mismos católicos a la herejía y aun a la destrucción total de cualquier religión.

37. Queda, finalmente, ya hablar sobre el modernista en cuanto reformador. Ya cuanto hasta aquí hemos dicho manifiesta de cuán vehemente afán de novedades se hallan animados tales hombres; y dicho afán se extiende por completo a todo cuanto es cristiano. Quieren que se renueve la filosofía, principalmente en los seminarios: de suerte que, relegada la escolástica a la historia de la filosofía, como uno de tantos sistemas ya envejecidos, se enseñe a los alumnos la filosofía moderna, la única verdadera y la única que corresponde a nuestros tiempos.

Para renovar la teología quieren que la llamada racional tome por fundamento la filosofía moderna, y exigen principalmente que la teología positiva tenga como fundamento la historia de los dogmas. Reclaman también que la historia se escriba y enseñe conforme a su método y a las modernas prescripciones.

Ordenan que los dogmas y su evolución deben ponerse en armonía con la ciencia y la historia.

Por lo que se refiere a la catequesis, solicitan que en los libros para el catecismo no se consignen otros dogmas sino los que hubieren sido reformados y que estén acomodados al alcance del vulgo.

Acerca del sagrado culto, dicen que hay que disminuir las devociones exteriores y prohibir su aumento; por más que otros, más inclinados al simbolismo, se muestran en ello más indulgentes en esta materia.

Andan clamando que el régimen de la Iglesia se ha de reformar en todos sus aspectos, pero principalmente en el disciplinar y dogmático, y, por lo tanto, que se ha de armonizar interior y exteriormente con lo que llaman conciencia moderna, que íntegramente tiende a la democracia; por lo cual, se debe conceder al clero inferior y a los mismos laicos cierta intervención en el gobierno y se ha de repartir la autoridad, demasiado concentrada y centralizada.

Las Congregaciones romanas deben asimismo reformarse, y principalmente las llamadas del Santo Oficio y del Índice.

Pretenden asimismo que se debe variar la influencia del gobierno eclesiástico en los negocios políticos y sociales, de suerte que, al separarse de los ordenamientos civiles, sin embargo, se adapte a ellos para imbuirlos con su espíritu.

En la parte moral hacen suya aquella sentencia de los americanistas: que las virtudes activas han de ser antepuestas a las pasivas, y que deben practicarse aquéllas con preferencia a éstas.

Piden que el clero se forme de suerte que presente su antigua humildad y pobreza, pero que en sus ideas y actuación se adapte a los postulados del modernismo.

Hay, por fin, algunos que, ateniéndose de buen grado a sus maestros protestantes, desean que se suprima en el sacerdocio el celibato sagrado.

¿Qué queda, pues, intacto en la Iglesia que no deba ser reformado por ellos y conforme a sus opiniones?

38. En toda esta exposición de la doctrina de los modernistas, venerables hermanos, pensará por ventura alguno que nos hemos detenido demasiado; pero era de todo punto necesario, ya para que ellos no nos acusaran, como suelen, de ignorar sus cosas; ya para que sea manifiesto que, cuando tratamos del modernismo, no hablamos de doctrinas vagas y sin ningún vínculo de unión entre sí, sino como de un cuerpo definido y compacto, en el cual si se admite una cosa de él, se siguen las demás por necesaria consecuencia. Por eso hemos procedido de un modo casi didáctico, sin rehusar algunas veces los vocablos bárbaros de que usan los modernistas.

Y ahora, abarcando con una sola mirada la totalidad del sistema, ninguno se maravillará si lo definimos afirmando que es un conjunto de todas las herejías. Pues, en verdad, si alguien se hubiera propuesto reunir en uno el jugo y como la esencia de cuantos errores existieron contra la fe, nunca podría obtenerlo más perfectamente de lo que han hecho los modernistas. Pero han ido tan lejos que no sólo han destruido la religión católica, sino, como ya hemos indicado, absolutamente toda religión. Por ello les aplauden tanto los racionalistas; y entre éstos, los más sinceros y los más libres reconocen que han logrado, entre los modernistas, sus mejores y más eficaces auxiliares.

39. Pero volvamos un momento, venerables hermanos, a aquella tan perniciosa doctrina del agnosticismo. Según ella, no existe camino alguno intelectual que conduzca al hombre hacia Dios; pero el

sentimiento y la acción del alma misma le deparan otro mejor. Sumo absurdo, que todos ven. Pues el sentimiento del ánimo responde a la impresión de las cosas que nos proponen el entendimiento o los sentidos externos. Suprimid el entendimiento, y el hombre se irá tras los sentidos exteriores con inclinación mayor aún que la que ya le arrastra. Un nuevo absurdo: pues todas las fantasías acerca del sentimiento religioso no destruirán el sentido común; y este sentido común nos enseña que cualquier perturbación o conmoción del ánimo no sólo no nos sirve de ayuda para investigar la verdad, sino más bien de obstáculo. Hablamos de la verdad en sí; esa otra verdad subjetiva, fruto del sentimiento interno y de la acción, si es útil para formar juegos de palabras, de nada sirve al hombre, al cual interesa principalmente saber si fuera de él hay o no un Dios en cuyas manos debe un día caer.

Para obra tan grande le señalan, como auxiliar, la experiencia. Y ¿qué añadiría ésta a aquel sentimiento del ánimo? Nada absolutamente; y sí tan sólo una cierta vehemencia, a la que luego resulta proporcional la firmeza y la convicción sobre la realidad del objeto. Pero, ni aun con estas dos cosas, el sentimiento deja de ser sentimiento, ni le cambian su propia naturaleza siempre expuesta al engaño, si no se rige por el entendimiento; aun le confirman y le ayudan en tal carácter, porque el sentimiento, cuanto más intenso sea, más sentimiento será.

En materia de sentimiento religioso y de la experiencia religiosa en él contenida (y de ello estamos tratando ahora), sabéis bien, venerables hermanos, cuánta prudencia es necesaria y al propio tiempo cuánta doctrina para regir a la misma prudencia. Lo sabéis por el trato de las almas, principalmente de algunas de aquellas en las cuales domina el sentimiento; lo sabéis por la lectura de las obras de ascética: obras que los modernistas menosprecian, pero que ofrecen una doctrina mucho más sólida y una sutil sagacidad mucho más fina que las que ellos se atribuyen a sí mismos.

40. Nos parece, en efecto, una locura, o, por lo menos, extremada imprudencia, tener por verdaderas, sin ninguna investigación, experiencias íntimas del género de las que propalan los modernistas. Y si es tan grande la fuerza y la firmeza de estas experiencias, ¿por qué, dicho sea de paso, no se atribuye alguna semejante a la experiencia que aseguran tener muchos millares de católicos acerca de lo errado del camino por donde los modernistas andan? Por ventura ¿sólo ésta sería falsa y engañosa? Mas la inmensa mayoría de los hombres profesan y profesaron siempre firmemente que no se logra jamás el conocimiento y la experiencia sin

ninguna guía ni luz de la razón. Sólo resta otra vez, pues, recaer en el ateísmo y en la negación de toda religión.

Ni tienen por qué prometerse los modernistas mejores resultados de la doctrina del simbolismo que profesan: pues si, como dicen, cualesquiera elementos intelectuales no son otra cosa sino símbolos de Dios, ¿por qué no será también un símbolo el mismo nombre de Dios o el de la personalidad divina? Pero si es así, podría llegarse a dudar de la divina personalidad; y entonces ya queda abierto el camino que conduce al panteísmo.

Al mismo término, es a saber, a un puro y descarnado panteísmo, conduce aquella otra teoría de la inmanencia divina, pues preguntamos: aquella inmanencia, ¿distingue a Dios del hombre, o no? Si lo distingue, ¿en qué se diferencia entonces de la doctrina católica, o por qué rechazan la doctrina de la revelación externa? Mas si no lo distingue, ya tenemos el panteísmo. Pero esta inmanencia de los modernistas pretende y admite que todo fenómeno de conciencia procede del hombre en cuanto hombre; luego entonces, por legítimo raciocinio, se deduce de ahí que Dios es una misma cosa con el hombre, de donde se sigue el panteísmo.

Finalmente, la distinción que proclaman entre la ciencia y la fe no permite otra consecuencia, pues ponen el objeto de la ciencia en la realidad de lo cognoscible, y el de la fe, por lo contrario, en la de lo incognoscible. Pero la razón de que algo sea incognoscible no es otra que la total falta de proporción entre la materia de que se trata y el entendimiento; pero este defecto de proporción nunca podría suprimirse, ni aun en la doctrina de los modernistas; luego lo incognoscible lo será siempre, tanto para el creyente como para el filósofo. Luego si existe alguna religión, será la de una realidad incognoscible. Y, entonces, no vemos por qué dicha realidad no podría ser aun la misma alma del mundo, según algunos racionalistas afirman.

Pero, por ahora, baste lo dicho para mostrar claramente por cuántos caminos el modernismo conduce al ateísmo y a suprimir toda religión. El primer paso lo dio el protestantismo; el segundo corresponde al modernismo; muy pronto hará su aparición el ateísmo.

APÉNDICE V
EL JURAMENTO ANTI-MODERNISTA EN EL *MOTU PROPRIO*:
***SACRORUM ANTISTITUM*, IMPUESTO AL CLERO POR EL PAPA PÍO X**
(1 DE SEPTIEMBRE DE 1910)*

Yo... abrazo y recibo firmemente todas y cada una de las verdades que la Iglesia por su magisterio, que no puede errar, ha definido, afirmado y declarado, principalmente los textos de doctrina que van directamente dirigidos contra los errores de estos tiempos.

En primer lugar, profeso que Dios, principio y fin de todas las cosas puede ser conocido y por tanto también demostrado de una manera cierta por la luz de la razón, por medio de las cosas que han sido hechas, es decir por las obras visibles de la creación, como la causa por su efecto.

En segundo lugar, admito y reconozco los argumentos externos de la revelación, es decir los hechos divinos, entre los cuales en primer lugar, los milagros y las profecías, como signos muy ciertos del origen divino de la religión cristiana. Y estos mismos argumentos, los tengo por perfectamente proporcionados a la inteligencia de todos los tiempos y de todos los hombres, incluso en el tiempo presente.

En tercer lugar, creo también con fe firme que la Iglesia, guardiana y maestra de la palabra revelada, ha sido instituida de una manera próxima y directa por Cristo en persona, verdadero e histórico, durante su vida entre nosotros, y creo que esta Iglesia esta edificada sobre Pedro, jefe de la jerarquía y sobre sus sucesores hasta el fin de los tiempos.

En cuarto lugar, recibo sinceramente la doctrina de la fe que los Padres ortodoxos nos han transmitido de los Apóstoles, SIEMPRE CON

* <http://www.statveritas.com.ar/Magisterio%20de%20la%20Iglesia/Modernismo/Juramento%20anti%20Modernista.htm>.

EL MISMO SENTIDO Y LA MISMA INTERPRETACIÓN. POR ESTO RECHAZO ABSOLUTAMENTE LA SUPOSICION HERÉTICA DE LA EVOLUCIÓN DE LOS DOGMAS, según la cual estos dogmas cambiarían de sentido para recibir uno diferente del que les ha dado la Iglesia en un principio. Igualmente, repruebo todo error que consista en sustituir el depósito divino confiado a la esposa de Cristo y a su vigilante custodia, por una ficción filosófica o una creación de la conciencia humana, la cual, formada poco a poco por el esfuerzo de los hombres, sería susceptible en el futuro de un progreso indefinido.

Consecuentemente: mantengo con toda certeza y profeso sinceramente que la fe no es un sentido religioso ciego que surge de las profundidades tenebrosas del “subconsciente”, moralmente informado bajo la presión del corazón y el impulso de la voluntad, sino que es un verdadero asentamiento de la inteligencia a la verdad adquirida extrínsecamente por la enseñanza recibida ex cathedra, asentamiento por el cual creemos verdadero, a causa de la autoridad de Dios cuya veracidad es absoluta, todo lo que ha sido dicho, atestiguado y revelado por el Dios personal, nuestro creador y nuestro Maestro.

En fin, de manera general, profeso estar completamente indemne de este error de los modernistas, que pretenden no hay nada divino en la tradición sagrada, o lo que es mucho peor, que admiten lo que hay de divino en el sentido panteísta, de tal manera que no queda nada más que el hecho puro y simple de la historia, a saber: El hecho de que los hombres, por su trabajo, su habilidad, su talento continúa a través de las edades posteriores, la escuela inaugurada por Cristo y sus Apóstoles. Para concluir, sostengo con la mayor firmeza y sostendré hasta mi último suspiro, la fe de los Padres sobre el criterio cierto de la verdad que está, ha estado y estará siempre en el episcopado transmitido por la sucesión de los Apóstoles; no de tal manera que esto sea sostenido para que pueda parecer mejor adaptado al grado de cultura que conlleva la edad de cada uno, sino de tal manera que LA VERDAD ABSOLUTA E INMUTABLE, predicada desde los orígenes por los Apóstoles, NO SEA JAMÁS NI CREÍDA NI ENTENDIDA EN OTRO SENTIDO.

Todas estas cosas me comprometo a observarlas fiel, sincera e ÍNTEGRAMENTE, a guardarlas inviolablemente y a no apartarme jamás de ellas sea enseñando, sea de cualquier manera, por mis palabras y mis escritos...

APÉNDICE VI
PROFESIONES DE FE EMANADAS DE LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS DE TRENTO
(26 DE ENERO DE 1564) Y VATICANO I (6 DE ENERO DE 1870)

DEL CONCILIO DE TRENTO

- Yo, N., creo firmemente y profeso todas y cada una de las verdades que se contienen en el símbolo de la Fe que usa la Santa Iglesia Romana, es a saber:
- Creo en un solo Dios, Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles. Y en
- un solo Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios. Y nacido del Padre antes de todos los siglos. Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero. Engendrado, no creado, consustancial al Padre: por quien todas las cosas fueron creadas;
- El cual por nosotros los hombres y por nuestra salud descendió de los cielos. Y por obra del Espíritu Santo se encarnó en las entrañas de la Santísima Virgen y se hizo hombre;
- por nosotros fue también crucificado, bajo Poncio Pilato: padeció y fue sepultado.
- Y resucitó al tercer día, según las Escrituras. Y subió a los cielos;
- Y está sentado a la diestra del Padre. Y otra vez ha de venir con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos: y su reino no tendrá fin;
- y en el Espíritu Santo, Señor y vivificador: que procede del Padre y del Hijo. El cual es juntamente adorado con el Padre y el Hijo, y conglorificado: y habló por medio de los profetas;
- y en la Iglesia, Una, Santa, Católica y Apostólica.
- Confieso que hay un solo Bautismo para remisión de los pecados. Y espero la resurrección de los muertos. Y la vida del siglo venidero. Amén.

- Firmísimamente admito y abrazo las tradiciones apostólicas y eclesiásticas y las demás observancias y constituciones de la misma Iglesia.
- Asimismo acepto la Sagrada Escritura conforme al sentido que le ha dado y le da la santa Madre Iglesia, a la cual toca juzgar acerca del verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras; y jamás las aceptaré e interpretaré sino en conformidad con el unánime sentir de los Padres.
- Confieso también que verdadera y propiamente son siete los Sacramentos de la nueva ley instituidos por Nuestro Señor Jesucristo, y que son necesarios para la salvación del género humano, si bien no todos lo son a cada uno, a saber, el Bautismo, la Confirmación, la Eucaristía, la Penitencia, la Extremaunción, el Orden y el Matrimonio; y que confieren la gracia, y de ellos el Bautismo, la Confirmación y el Orden no se pueden reiterar sin sacrilegio.
- Acepto y admito asimismo los ritos aprobados por la Iglesia católica para la solemne administración de todos los Sacramentos sobredichos.
- Acato y recibo todas y cada una de las cosas que acerca del pecado original y de la justificación fueron definidas y declaradas en el santo Concilio de Trento.
- Igualmente confieso que en la Misa se ofrece a Dios un verdadero, propio y propiciatorio Sacrificio por los vivos y por los difuntos; y que en el Santísimo Sacramento de la Eucaristía están verdadera, real y sustancialmente el Cuerpo, y la Sangre juntamente con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo, y que se efectúa la conversión de toda la sustancia del pan en el Cuerpo, y de toda la sustancia del vino en la Sangre, la cual conversión es denominada Transustanciación por la Iglesia católica.
- Confieso también que bajo cada una de las especies se recibe a Jesucristo total e íntegro, y un verdadero Sacramento.
- Firmemente admito la existencia del Purgatorio, y que a las almas en él detenidas pueden los fieles ayudarlas con sufragios;
- E igualmente que los Santos que están reinando con Cristo deben ser venerados e invocados, y que ellos ruegan a Dios por nosotros, y que sus Reliquias deben ser veneradas.
- Afirmo resueltamente que se deben tener y conservar las imágenes de Jesucristo y de la Madre de Dios siempre Virgen, y también de otros Santos, y que se les ha de tributar el debido honor y veneración;
- afirmo que Jesucristo dotó a la Iglesia de potestad para conceder indulgencias, y que el uso de las mismas es en gran manera saludable al pueblo cristiano.

- Reconozco a la Santa, Católica y Apostólica Iglesia Romana por madre y maestra de todas las Iglesias, y...
- También admito y profeso sin la menor duda cuanto han enseñado, definido y declarado los sagrados Cánones y los Concilios Ecuménicos, y en especial el sacrosanto Concilio de Trento y el Ecuménico Concilio Vaticano, sobre todo respecto del primado e infalible magisterio del Romano Pontífice, y al mismo tiempo,
- todas las cosas contrarias y cualesquiera herejías por la Iglesia condenadas y rechazadas y anatimizadas yo igualmente las condeno, rechazo y anatematizo.
- Esta verdadera Fe Católica, fuera de la cual nadie puede salvarse, que al presente espontáneamente profeso y de verdad tengo,
- yo mismo, N., prometo, hago voto y juro que, con la ayuda de Dios, la he de conservar siempre íntegra e intacta hasta el postrer instante de mi vida, y procuraré cuanto de mí dependa que mis súbditos o aquellos a quienes por mi cargo esté obligado a cuidar, tengan dicha fe, la enseñen y la prediquen. Así, Dios me ayude, y estos sus santos Evangelios.

DEL CONCILIO VATICANO I¹

Yo, Pío, obispo de la Iglesia católica, con fe firme creo y profeso cada uno de los artículos contenidos en la profesión de fe que la Santa Iglesia Romana utiliza, a saber: Creo en un Dios Padre todopoderoso, creador de cielo y tierra, de todo lo visible y lo invisible. Y en un Señor Jesucristo, Hijo Unigénito de Dios. Nacido del Padre antes de todas las edades. Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero. Engendrado no creado, consubstancial al Padre: por quien todas las cosas fueron hechas. Quien por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió del cielo. Se encarnó por el Espíritu Santo en la Virgen María: y se hizo hombre. Fue crucificado también por nosotros, padeció bajo Poncio Pilato y fue sepultado. Al tercer día resucitó de acuerdo a las Escrituras. Ascendió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre. Él vendrá de nuevo con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin. Y en el Espíritu Santo, señor y dador de vida, quien procede del Padre y del Hijo. Quien junto con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado: quien habló por los profetas. Y en una Santa, Católica y Apostólica Iglesia. Confieso un bautismo para la remisión de los pecados. Y espero la resurrección de los muertos. Y la vida del mundo futuro. Amén.

¹ Tomado de <http://multimedios.org/docs/d000443/>.

Acepto y abrazo firmemente las tradiciones apostólicas y eclesiales, así como todas las demás observancias y constituciones de la misma Iglesia.

Del mismo modo acepto la Sagrada Escritura de acuerdo con aquel sentido que la Santa Madre Iglesia sostuvo y sostiene, ya que es su derecho el juzgar sobre el verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras; no las recibiré e interpretaré sino de acuerdo con el consentimiento unánime de los padres.

Profeso también que hay siete sacramentos de la nueva ley, verdadera y adecuadamente conocidos, instituidos por nuestro Señor Jesucristo y necesarios para la salvación, aunque cada persona no necesita recibirlos todos.

Ellos son: bautismo, confirmación, la Eucaristía, penitencia, última unción, orden y matrimonio; y ellos confieren gracia. De estos, bautismo, confirmación y orden no pueden ser repetidos sin cometer sacrilegio.

Asimismo recibo y acepto los ritos de la Iglesia católica que han sido recibidos y aprobados en la solemne administración de todos los sacramentos mencionados.

Abrazo y acepto todo y cada una de las partes de lo que fue definido y declarado por el santo Concilio de Trento acerca del pecado original y la justificación.

Asimismo profeso que en la misa es ofrecido a Dios un verdadero, apropiado y propiciatorio sacrificio por los vivos y muertos; y que en el Santísimo Sacramento de la Eucaristía están verdadera, real y substancialmente el cuerpo y la sangre, junto con el alma y la divinidad, de nuestro Señor Jesucristo; y que allí tiene lugar la conversión de toda la substancia del pan en su cuerpo, y de toda la substancia del vino en su sangre, y esta conversión la Iglesia católica llama transustanciación.

Confieso que bajo ambas especies solas, Cristo todo y completo y el verdadero sacramento son recibidos.

Sostengo firmemente que existe el purgatorio, y que las almas detenidas allí son ayudadas por los sufragios de los fieles. Asimismo, que los santos reinantes con Cristo deben recibir honor y plegarias, y que ellos ofrecen plegarias a Dios en nuestro beneficio, y que sus reliquias deben ser veneradas.

Resueltamente afirmo que las imágenes de Cristo y la siempre Virgen Madre de Dios, y asimismo aquellas de otros santos, deben ser cuidadas y conservadas, y que se les debe mostrar el honor y la reverencia debidas.

Afirmo que el poder de las indulgencias fue dejado por Cristo en la Iglesia, y que su uso es eminentemente beneficioso para el pueblo cristiano.

Reconozco a la Santa, Católica, Apostólica y Romana Iglesia, madre y maestra de todas las Iglesias.

Asimismo acepto indudablemente y profeso todas aquellas otras cosas que han sido transmitidas, definidas y declaradas por los sagrados cánones y concilios ecuménicos, especialmente el sagrado Trento; de la misma manera también condeno, rechazo y anatematizo cualquier cosa contraria, y cualquier herejía que ha sido condenada, rechazada y anatematizada por la Iglesia.

Esta verdadera fe católica, fuera de la cual nadie puede salvarse, que ahora libremente profeso y sinceramente sostengo, es la que resueltamente he de mantener y confesar, con la ayuda de Dios, en toda su integridad y pureza hasta mi último aliento, y haré todo lo que pueda para asegurar que los demás hagan lo mismo. Esto es lo que yo, el mismo Pío, prometo, voto y juro. De esta manera me ayuden Dios y sus santos Evangelios.

APÉNDICE VII

JEAN BAROIS DE ROGER MARTIN DU GARD:

¿LA VIDA DE UN HOMBRE SITUADO EN UN PERÍODO DE LA HISTORIA O LA HISTORIA DE UN PERÍODO A TRAVÉS DE LA VIDA DE UN HOMBRE?

A diferencia de otros autores que prefieren el año 1910, año de la imposición del juramento antimodernista, como el que marca el término de la crisis modernista, nosotros hemos propuesto 1914, el de la muerte de Pío X y del inicio de la Primera Guerra Mundial. Un año antes, Roger Martin du Gard (1881-1958), futuro Premio Nobel de literatura (1937), publicaba la novela *Jean Barois* objeto de este apéndice y que versa en su primera parte sobre esa crisis sin nombrarla. Antes de entrar de lleno en ella, nos parece conveniente decir algunas palabras sobre otra novela a la que calificaremos más adelante como *expresión* del modernismo.

EL SANTO (1905) DE ANTONIO FOGAZZARO Y JEAN BAROIS (1913) DE ROGER MARTIN DU GARD

El santo (1905) de Antonio Fogazzaro (1842-1911), autor italiano de prestigio convencido de la verdad de las teorías evolucionistas después de haber leído *El origen de las especies* de Darwin, es probablemente la novela de mayor fama surgida en el tiempo y en el medio de la crisis modernista. Constituye la tercera entrega de una tetralogía –saga de los Maironi– en la que le han antecedido *Pequeño mundo antiguo* (1896) y *Pequeño mundo moderno* (1900). En esta segunda, de la que *Pequeño mundo moderno* (1900) es una continuación, el protagonista Piero Maironi, quien está casado con una enferma mental, experimenta una fuerte atracción hacia Jeanne Dessalle, una mujer cosmopolita, culta, hermosa y adinerada, con la que tiene una intensa relación. Sin embargo, cuando muere su esposa, Piero, arrepentido, opta por una vida ascética que se orientará a nada menos que la reforma de la Iglesia católica.

En *El santo* encontramos a Piero Maironi llevando una vida de oración y penitencia como hermano lego en la abadía benedictina de Subiaco,

donde ha tomado el nombre de Benedetto. Ha leído las Sagradas Escrituras y a los padres de la Iglesia. Está dedicado a hacer el bien y tiene ya fama de santo. En la abadía se reencuentra con Jeanne Dassalle, quien ha enviudado y esperaba reanudar su relación con Piero, pero esto ya no es posible dado el nuevo talante de éste.

Piero (Benedetto) sabe que la Iglesia constituye la vía de salvación y que el papa es el sucesor de Pedro, pero también es consciente de un conjunto de fallas y deficiencias en el seno de la misma. Esto último le lleva a emprender un viaje a Roma para intentar convencer al papa de la necesidad de emprender reformas radicales en el interior de la Iglesia. Lo que encuentra es oposición y resistencia de parte tanto de conservadores como de liberales. Enfermo y decepcionado, muere en la compañía de un amigo y de Jeanne.

En el ámbito literario, *El santo* fue objeto de buena acogida, no así en el eclesiástico. (Fue nombrada, como hemos dicho en el primer estudio, “la *Divina comedia* del modernismo”).¹ De manera semejante a la de su personaje, Fogazzaro fue criticado tanto por conservadores como por liberales, y el año siguiente al de la publicación del libro éste fue colocado en el *Índice* de libros prohibidos. Fogazzaro, siempre tratando de ser un buen hijo de la Iglesia, se retractó públicamente de todo lo que se le achacaba como erróneo. Empero —de nueva cuenta, como su personaje— continuó pensando que era necesaria una profunda renovación de la Institución.

En 1910 publicó la cuarta y última entrega de la tetralogía, *Leila* (la última de sus novelas publicadas durante su vida). En ella pretendió exponer de manera clara sus ideas relativas a la renovación requerida por la Iglesia. Volvió a encontrar rechazo tanto de los sectores conservadores tradicionalistas como de los progresistas. Como el protagonista de *El santo*, murió decepcionado y enfermo en 1911.

En tres ocasiones (en sólo dos breves párrafos) hemos encontrado la oportunidad para comentar los paralelismos entre el personaje Maironi/Benedetto y el autor Fogazzaro. A nuestro juicio, no puede tratarse de coincidencias, y la pregunta que procede es: ¿quién sigue a quién? En cualquier caso, el viaje a Roma en la vida de Maironi/Benedetto parece corresponder a la escritura de *El santo* en la de Fogazzaro, quien quiso ser siempre, como hemos apuntado, un fiel hijo de la Iglesia y servirla —y, conjeturamos, contribuir a su renovación— con los recursos literarios a su disposición. En 1920 fue publicada póstumamente *La parola di don Giuseppe Flores* en la que sus ideas quedaron expuestas con gran claridad.

¹ Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 97.

Nos hemos detenido a describir someramente *El santo* de Antonio Fogarazzo porque, además del interés que tiene en sí misma, nos ofrece un punto de comparación en relación con *Jean Barois* (1913) de Roger Martin du Gard (1881-1958). Ésta es menos famosa que *El santo* y su autor es tal vez menos conocido que Fogazzaro, a pesar de que recibió en 1937 el Premio Nobel de literatura. Pero para nuestros propósitos resulta mucho más interesante en relación con la crisis modernista y los debates que en ella se dieron. En tanto que *El santo* es más *expresión* del modernismo —encontramos ahí planteadas las mismas cuestiones que ocupaban la atención de Alfred Loisy y de George Tyrell, por ejemplo—, que una novela *sobre* el modernismo, la primera parte de *Jean Barois* es manifiestamente esto segundo (y de alguna manera también lo es la tercera). *El santo* es *res gestae*; *Jean Barois*, *narratio rerum gestarum* en forma de novela. En la segunda, du Gard observa —¿a través de las observaciones de los protagonistas de su novela?— los asuntos que son tema de la primera. Y nosotros observamos estas observaciones. Como siempre, observaciones de observaciones de observaciones; interpretaciones de interpretaciones de interpretaciones... Vemos así aquí, en la contraposición de estas dos novelas clásicas relativas en relación con la crisis modernista, puestas sobre la mesa varias cuestiones centrales de la teoría crítica de la historia (en el sentido de Arthur Danto), entre ellas las siguientes: a) la relativa a los niveles de observación; b) la concerniente a la dialéctica de la representación (como expuesta por Paul Ricoeur en la segunda parte de *МНО*: la reintroducción en la práctica historiográfica de la representación operación a manera de representación objeto); c) la de la historización de la práctica historiográfica; d) la de las relaciones entre historia y ficción; e) la naturaleza de la novela histórica; y f) aquello que Ricoeur denomina “historización del relato de ficción”. Las novelas son, por supuesto, también comparables en términos literarios, sin que pueda o deba emerger de esta comparación un juicio de valor. A la sencillez del discurso de *El santo* corresponde el vanguardismo formal de *Jean Barois*, que en este sentido se encuentra en la compañía de porciones de *Ulises* de James Joyce y aun en la del *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe. (Estas obras tienen en común el empleo en la escritura de la novela del recurso del género del drama teatral para hacer privilegiar el diálogo. En adición a esto, *Jean Barois* hace uso de los géneros tales como el epistolar, la relación de flujos de conciencias, un diario e incluso del discurso histórico). *Jean Barois* fue escrita entre los años 1910 (el de la imposición del juramento antimodernista por el papa Pío X) y 1913.

ROGER MARTIN DU GARD, ANDRÉ GIDE Y MARCEL HÉBERT

Roger Martin du Gard leyó a los 17 años de edad *La guerra y la paz* de León Tolstoi y la experiencia marcó toda su vida. Su obra maestra, *Les Thibault*, una saga familiar –que los franceses nombran *roman fleuve*; esto es “novelario”– conformada por once volúmenes escritos entre 1922 y 1940, muestra claramente esta influencia. En adición a *Jean Barois* y *Les Thibault*, Du Gard escribió algunas obras de teatro y al morir dejó inconclusa la novela *Souvenirs du Lieutenant-Colonel De Maumort* en la que llevaba trabajando 17 años, en la que también puede apreciarse la influencia de *La guerra y la paz*. Du Gard fue formado en el ámbito de las ciencias históricas y obtuvo un grado académico de la École des Chartes como archivista-paleógrafo.

Jean Barois fue publicada gracias a una recomendación del escritor André Gide, amigo de toda la vida de Du Gard y también receptor (en 1947) del premio Nobel de literatura. (Du Gard estuvo junto al lecho de Gide cuando éste falleció en 1951; la correspondencia entre ambos fue publicada diez años más tarde). Otra figura de gran importancia en relación con *Jean Barois* –decisiva, realmente– fue el sacerdote modernista Marcel Hébert (1851-1916),² a quien el libro fue dedicado y que en él es representado en gran medida por el personaje del sacerdote suizo Hermann Schertz y también por el propio Barois. Fue Hébert quien introdujo a Du Gard al pensamiento modernista, en concreto a la “componenda simblista”, y quien lo acompañó a lo largo del proceso de escritura de *Jean Barois*. Hébert fue siempre para Du Gard un modelo de ejemplaridad en el vivir, aunque se apartó de su pensamiento en algunos aspectos importantes, de manera que en la dedicatoria a *Jean Barois* escribió: “Su sensibilidad religiosa habrá de ser herida por ciertas tendencias de este libro. Ya lo sé [...]”.³

En nuestro primer estudio presentamos una conocida tipología de los autores modernistas, según la cual son caracterizados como de izquierda (los avances en las ciencias de la naturaleza y/o las históricas desacreditan las enseñanzas tradicionales del magisterio), centro (dichos avances hacen indispensable la reformulación profunda de esas enseñanzas) o derecha (dichos avances son conciliables con esas enseñanzas sin que para ello requieran una reformulación profunda). En relación con esta tipología hay que ubicar a Hébert entre los modernistas de izquierda. En 1901 fue cesado de su puesto

² Una excelente semblanza de Marcel Hébert debida a C. J. T. Talar es “An Ideal Modernist”.

³ Roger Martin Du Gard, *Jean Barois*, p. 7. En adelante indicamos en el cuerpo del texto las referencias a las páginas de la edición que se especifica en la bibliohemerografía.

de director de la École Fénelon debido a la publicación dos años antes de su libro *Souvenirs d'Assise* (1899), cuyos contenidos eran abiertamente incompatibles con la fe católica tradicional. Su rompimiento definitivo con la Iglesia tuvo lugar en 1903. Para Hébert lo fundamental era el *sentimiento religioso* connatural a la conciencia humana, y el proceso de su evolución desde una fe en lo sobrenatural y en un Dios personal a una “fe natural”. Tras su salida de la Iglesia, Hébert se convirtió en un activista social (al amparo del Partido Obrero Belga) y en un promotor de lo que nombraba “religión de la conciencia humana”. Falleció en 1916.

Aunque *Jean Barois* es ostensiblemente el relato de la vida de su personaje, describe las discusiones y los procesos vividos en Francia en relación con los temas religiosos y el “*affaire Dreyfus*”, justamente durante las décadas de la crisis modernista.⁴ Así, puede ser considerada como una novela histórica, aunque es mucho más que eso. (Y, como habremos de decir más tarde, es “des-historizada” en su tercera parte). Se encuentra estructurada en tres partes (que no portan nombres) y que corresponden a: a) el abandono de la religión; b) La revista *Le Semeur* y el “*affaire Dreyfus*”; y c) el retorno a la religión. De éstas, la que más nos interesa, a diferencia de muchos comentaristas que centran su atención en la segunda,⁵ es la primera, seguida de la tercera.

LA PRIMERA PARTE: EL ABANDONO DE LA RELIGIÓN (1878-1895)

Dado el hecho de que *Jean Barois* puede resultar un libro difícil de conseguir y al querer proporcionar un marco en relación con el cual puedan contextualizarse los comentarios que siguen, reproducimos el índice de la primera parte del libro⁶, toda vez que, por lo demás, ofrece una visión sintética del argumento:

⁴ Así nos ha parecido a nosotros (o, quizá, así la hemos leído y empleado). Se ha defendido también el punto de vista contrario: que de lo que se trata es de la vida de un hombre y que el autor echa mano de la historia para brindar un contexto. Éste es el modo de pensar, por ejemplo, de David L. Schalk (*Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 39), de Brian Pocknell (*Realism in the Works of Martin Du Gard*, pp. 47-48, citado en de David L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 39) y Réjean Robidoux (*Martin Du Gard et la religion*, p. 118; también citado en David L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 39).

⁵ Puede constatarse que en la literatura sobre la novela, ésta es con más frecuencia caracterizada como una cuyo tema es el caso Dreyfus que una que versa sobre la crisis modernista.

⁶ Según aparece en la p. 333 de la edición de referencia. Lo correspondiente a las partes segunda y tercera aparece en las pp. 334 y 334-335, respectivamente.

EL GUSTO DE VIVIR

1. El doctor y su madre en la cabecera de Juan
2. El doctor decide a Juan a “querer vivir”
3. Muerte de Mme. Barois
4. Juan consulta al cura Jozierz sobre sus primeras dudas
5. Juan y Cécile, niños

EL COMPROMISO SIMBOLISTA

1. Carta de Juan sobre su vida de estudiante en París
2. Pláticas de Juan con el cura Schertz sobre las dificultades de la religión católica
3. Carta de Juan al cura Schertz, dos años después

EL ESLABÓN

1. Juan recibe malas noticias del doctor
2. Regreso de Juan a Buis para la muerte de su padre
3. Carta del cura Schertz, refiriéndose al noviazgo de Juan

LA CADENA

1. Juan, después de dos años de casamiento, expone al cura Schertz su evolución irreligiosa
2. La novena de Notre-Dame des Victoires
3. Nota de Juan sobre las mujeres
4. Paseo con el cura Joziers: el casamiento y la fe

LA RUPTURA

1. Lección sobre el “transformismo”, profesada en el colegio Venceslas
2. Escena entre Cécile y Juan, sobre el congreso del libre pensamiento
3. Escena entre Mme. Pasquelin, Cécile y Juan, referente a la renuncia de Juan
4. En el Congreso de Londres: “Causas del trastorno general de la fe”
5. Reparición de Juan en Buis después del nacimiento de su hija
6. Última discusión entre Cécile y Juan
7. Carta del escribano, consagrando la ruptura

La historia se inicia en 1878 en el pueblo de Buis-la Dame (Oise) cuando conocemos al niño Jean Barois de doce años de edad, enfermo —uno supone que de tuberculosis o de una anemia que puede conducir a ella, lo que queda confirmado hacia el final de la novela (p. 295)—; a su padre, médico que ha abandonado las prácticas religiosas; a la madre de éste; y a madame Pasquelin, madrina de Jean (cuya hija, Cécile, será después esposa de éste). A los pocos días, muere la abuela de Jean. Tres años después, encontramos al joven Jean conversando con el padre Joziere, un sacerdote joven, entusiasta, conservador. El momento central de la conversación tiene lugar cuando Jean, con preocupación, pregunta al sacerdote. “¿Señor cura [...], ¿[q]ué son exactamente los librepensadores?” (p. 18). La respuesta viene dada en un tono de seguridad y triunfalismo:

¿Los librepensadores? Lo más a menudo son unos ingenuos que se imaginan que podemos pensar *libremente*. ¡Pensar libremente! Solamente los locos piensan libremente. (Riendo). ¿Soy libre, acaso de pensar que cinco y cinco son once? ¿O que el artículo masculino se coloca delante del sustantivo femenino? ¡Vamos! En todo hay reglas, en gramática, en matemáticas... Los librepensadores creen *prescindir de reglas*; pero ningún ser viviente puede desarrollarse, si no está unido a algún punto sólido. Para caminar hace falta un suelo firme. Para pensar se necesitan principios estables, verdades comprobables, que la religión es la *única* en poseer (pp. 18-19).

Jean le manifiesta a Joziere que se siente propenso a hacerse librepensador. Le expone ciertas dificultades que su fe enfrenta (especialmente la de la existencia del mal) y las respuestas del sacerdote le decepcionan. La conclusión de éste es que el muchacho tiene una “tendencia *demasiado pronunciada* a la reflexión” (p. 21).

En el capítulo (o segmento) intitulado “El compromiso simbolista” (entiéndase “la componenda simbolista”), que es clave para nuestros intereses, tiene lugar algún tiempo después en París, en la casa del doctor Barois, una conversación entre Jean y el sacerdote modernista. Aquél le comenta a éste que la profesión de su padre es peligrosa para la fe por todo el sufrimiento que un médico tiene que presenciar. “¿Qué concepto puede formarse de Dios?” pregunta (p. 29). Schertz reconoce que el problema del mal es formidable y no pretende ofrecer ninguna respuesta. Enseguida Jean se queja de quienes, en nombre de la religión, critican a su padre por no practicarla, siendo que es un hombre noble y bueno. Schertz comenta que eso sucede porque no lo comprenden, lo que sorprende a Jean, quien manifiesta que pensaba que el sacerdote, por serlo, también debía condenar a su padre. El parecer de Schertz es que hay hombres que no creen y que sin embargo son tan grandes como el

mejor sacerdote. En este tiempo, Jean ha entrado en contacto con las ciencias modernas, tanto históricas como de la naturaleza.

Unos días después tiene lugar otra conversación entre Jean y Schertz, esta vez en la habitación del sacerdote en una pensión familiar. Jean ha acudido allí atormentado por las dudas que a su fe le surgen por sus estudios en la Sorbona. “¡No la fe! Sino esa fe *receptiva* de los niños: ¡no es lo mismo!” , responde Schertz (p. 33). Jean expone sus dificultades:

Me encuentro dividido entre tendencias que se contradicen. Un desequilibrio atroz, tanto más doloroso, cuanto que he conocido la calma, la fe serena, el buen fuego interior... Le juro que no he hecho nada para llegar a este punto: al contrario. Mucho tiempo negué a mi razón el derecho de aplicarse a estas cuestiones. Pero, ahora, ya no puedo más. Las objeciones se amontonan a mi alrededor; casi cada día encuentro una nueva. De grado o por fuerza he tenido que darme cuenta de que no hay un solo punto de la doctrina católica que hoy no plantee innumerables contradicciones... (Sacando del bolsillo un fascículo de revista.) Mire, ¿conoce esto? Un artículo de Brunois: “Las relaciones de la razón y de la fe”. (Además negativo de Schertz). Llegó a mis manos, por casualidad, no hace mucho. Hasta entonces no tenía ninguna idea de lo que podía ser la exégesis moderna, no sospechaba lo que eran los ataques de la crítica histórica... ¡Qué revelación!

Ahí aprendí, por primera vez, cosas como éstas: Que los Evangelios fueron redactados entre los años 65 y 100 después de Jesucristo, y que, por consiguiente, la Iglesia se fundó, existió, podría existir, sin ellos. ¡Más de sesenta años después de Cristo! Como si en nuestros días, sin un solo documento escrito, con la ayuda de recuerdos y de vagos testimonios se quisiera consignar los actos y las palabras de Napoleón... ¡Y ése es el libro fundamental, cuya exactitud no debe poner en duda ningún católico!

(Dando vuelta a unas páginas.) Que Jesús nunca se creyó Dios, ni profeta, ni fundador de religión, sino al final de su vida exaltado por la credulidad de sus discípulos...

Que se tardó mucho en edificar y precisar el dogma de la Trinidad, y que se necesitaron muchas reuniones de concilios para fijar la doble naturaleza de Cristo, tener en cuenta su humanidad y su divinidad... En suma: que se necesitaron años de controversias para construir ese dogma y referirlo con alguna verosimilitud a palabras pronunciadas por Jesús; ¡en tanto que en el catecismo nos enseñan ese dogma de la Trinidad. Desde las primeras lecciones, como una verdad revelada por el propio Jesús, y tan clara, que jamás fue contradicha por nadie!

(Otras páginas) ¡Y esto! La inmaculada concepción... ¡Una invención casi reciente! ¡Que sólo nació en el siglo XII, en el cerebro místico de dos monjes ingleses! ¡Que no fue discutida ni formulada sino en el siglo XIII! Cuyo único punto de partida es

el error grosero de no sé que traductor griego, que sin razón utilizó la palabra griega *παρθένος*, muchacha, para traducir la antigua palabra hebrea que calificaba a María de *mujer joven*...⁷

¿Sonríe usted? ¿Sabía todo esto? (Decepcionado). [...] ¿Todo el saber moderno está, pues, en contradicción absoluta con nuestra fe? (pp. 33-34).

Scertz pregunta a Jean si no ha tratado estos asuntos con el sacerdote Joziens, a lo que aquél responde que sí pero que no ha obtenido respuestas satisfactorias. Jean, con todo y sus dudas, se siente católico “hasta los tuétanos” y manifiesta que si llegara a perder la fe su vida entera se tornaría absurda. A la pregunta de Schertz sobre si aún hay días en los que puede acercarse a Dios, responde: “No sé como decirle... En realidad, no tengo verdaderamente la impresión de que me aparto de Dios... ni siquiera cuando dudo de Él... (Sonriendo.) No puedo explicarle” (p. 35). Pero Schertz sí puede explicarlo:

Vemos, para resumir: por una parte, su *razón*, que choca con puntos de dogma y que se niega a aceptarlos; y, por otra parte, su *sensibilidad religiosa*, vivaz, muy vivaz, que ha probado a Dios, si decirse puede, y que ya no puede pasarse sin Él (pp. 35-36).

Jean confirma que en efecto es así y Schertz le informa que es lo que él también experimenta desde que estaba en el seminario, que desde que descubrió las ciencias ya no le es posible no juzgar, que recurrió a retiros y a consultas con otros sacerdotes, que se dedicó a estudiar y que al comparar los argumentos de los adversarios de la Iglesia con los de los apologistas de ésta, la balanza se inclina inexorablemente a favor de los primeros:

¿En quién, a pesar suyo, tener confianza? La actitud de Roma es verdaderamente incomprensible; hay que estudiarla de cerca para convencerse. Ataca a la ciencia moderna ignorando todos los hechos actuales. Ignora hasta el método más elemental; es imposible discutir. Por eso mismo, queriendo sostener demasiado, hace que toda su tesis sea insostenible. Necesité dos años de trabajo para adquirir esa convicción, pero no lo lamento: gracias a esos años de trabajo reconquisté para siempre la paz interior (p. 37).

Lo que Schertz ha descubierto es que el sentimiento religioso está conformado por dos elementos de naturaleza muy distinta: el sentimiento

⁷ Aquí Barois/Du Gard incurre en el error, un tanto común, de confundir la *concepción inmaculada de María* con la *concepción y el nacimiento virginales de Jesús*. Se nombra el primer asunto y se hace referencia al segundo.

religioso en su pureza, que es la alianza con lo divino, las relaciones íntimas y privadas que las personas mantienen con Dios, y el elemento dogmático, esto es, las afirmaciones teóricas sobre Dios que son del orden de lo cultural.

Ante la resistencia de Jean a aceptar que la religión se encuentre sujeta “a la moda”, Schertz sostiene que, si no a la moda, sí al desarrollo moral de la humanidad, y que las creencias humanas están sujetas a las leyes de la evolución, que aun cuando las creencias de los hombres tuvieran un origen divino, necesariamente tienen un componente humano. Añade que es hasta entonces cuando se ha comenzado a aceptar —se entiende que en el campo católico— el carácter figurativo o simbólico de algunos relatos bíblicos. Pero esto debe ser generalizado:

Ese modo de llamar honradamente *símbolo* lo que es manifiestamente simbólico, es lo que conviene a gente como usted y yo. Pero hay que aplicarlo, no como los ortodoxos [esto es, los tradicionalistas], que lo hacen de mal grado y sólo en cuanto leyendas verdaderamente groseras; hay que aplicarlo a todos los hechos afirmados por la religión, *pues esos hechos son inaceptables para la razón moderna*. Así tiene usted la solución a todas la dificultades (p. 38).

Es en esto en lo que consiste “el compromiso simbolista”, o sea “la componenda simbolista”. Schertz hace un pronóstico que de haberse cumplido daría la razón a quienes sostienen que después del Concilio Vaticano II “todos somos modernistas”: “Por lo demás, debe estar persuadido, querido amigo, que antes de pocos años, todos los teólogos instruídos llegarán a eso; y se sorprenderán que los católicos del siglo XIX pudieran durante tanto tiempo aceptar el sentido literal de todos esos relatos poéticos” (p. 39). Jean objeta que “un hecho es un hecho” y que “los dogmas son verdaderos o no son nada”. Schertz responde: “Hay que aplicarse en ver la verdad, no del hecho en sí [esto es, del enunciado literalmente considerado] sino en la significación moral de ese hecho... Puede aceptarse el sentido fundamental que encierra el misterio de la Encarnación, o el de la Resurrección, sin que por ello se admita que son acontecimientos auténticos, históricamente exactos [...]” (p. 39).

Otros dos ejemplos proporcionados por Schertz:

Cuando estoy arrodillado ante esta cruz y siento subir, de lo más profundo de mi ser, como una ola, ese amor por Jesús, y que mi boca pronuncia: *Mi salvador*, le aseguro que no es porque pienso en el dogma místico de la Redención, al modo de un niño que va al catecismo... No... Sino que considero inmensamente lo que Jesús hizo por la humanidad: todo cuanto es verdaderamente bueno en el hombre de hoy, todo lo que promete florecer en el hombre de mañana, viene de él. Y entonces

me inclino, satisfecha toda razón, ante *nuestro salvador*, ante aquel que es el símbolo del sacrificio y del desinterés; ante el Dolor [*sic*] aceptado, que hace puro al hombre.

Y cuando por la mañana, en el altar, hago mi comunión de cada día, que renueva mi fuerza y me levanta el corazón para todo el día, mi sentimiento es tan intenso, que para mí es como la Presencia real de Dios. Sin embargo, la Eucaristía no es más que un símbolo, el símbolo de la acción sensible y continua de Dios sobre mi alma; pero mi alma llama a esa acción, y la busca, casi ávidamente! (p. 39).

Más adelante en el relato, explicará a Jean en una carta que en una ocasión en la que él y Cécile, estando ya casados, comulgaron juntos: “Al arrodillarse, usted al lado de ella, cada uno pensaba en el fondo una cosa diferente: ella, en la carne resucitada de Cristo; usted, en el símbolo de amor sobrehumano de los hombres. Y de pronto, tan elevados son vuestros sentimientos, que una misma intensidad de emoción los exalta: los mezcla y ya no hay ninguna separación entre vuestras dos almas” (p. 57). Como se aprecia, los dos términos fundamentales en el discurso de Schertz son *símbolo* y *sentimiento*. En relación con todo esto, debemos repetir aquí lo ya dicho en el primer estudio: que este “compromiso simbolista” no coincide con el dispositivo hermenéutico propuesto en el segundo estudio por más que las expresiones “sentido profundo” (ahí empleada por nosotros) y “sentido fundamental” (en labios del personaje Schertz) parezcan equivalentes.

Un poco más tarde ese mismo día, al caminar por la calle, Jean y Schertz reanudan su conversación. Jean le pregunta a éste el caso que podría tener seguir practicando la religión si sólo tiene una importancia figurativa. Schertz le responde que sería insensato no practicarla, ya que una religión practicada es “una fuente de agua viva” y que hay que practicarla como si fuera en todo verdadera porque lo es, sólo que “en profundidad”. A otra pregunta de Jean, responde que las fórmulas son necesarias, porque es por medio de ellas que lo divino penetra en las existencias humanas, aunque aclara “que cada cual, *según su estado de su conciencia*, haga de ellas la interpretación apropiada, y las utilice según sus necesidades” (p. 41). Nosotros observamos que ha hecho su aparición un tercer término clave: *interpretación*. Jean comenta que entonces da lo mismo permanecer en el catolicismo que “pasarse al protestantismo”. No es así, le responde Schertz; la razón que tiene para ello es que el protestantismo es “individualista y finalmente anarquista”, no conforme a la naturaleza humana que es, como el catolicismo, organizada, social y comunitaria. Jean le objeta que su actitud sí es individualista, pero Schertz lo niega con vehemencia: “De ningún modo. Elegir sus símbolos según su desarrollo personal, sí; pero recordando siempre que lo que para

nosotros es símbolo tiene su equivalente en las fórmulas más populares. Y así quedamos vinculados a todos los demás” (p. 41). Schertz ha convencido en alguna medida a Jean; en efecto, al entrar éste más tarde a la Sorbona reflexiona:

[...] me doy cuenta de que no conozco ni jota de todo eso... Es el gran punto: *saber*... Tengo que estudiar eso... Los dogmas... De ellos sólo he retenido el lado exterior, cultural. El cura [Schertz] siempre habla del fondo, del fondo que está bajo la forma... La forma, hasta ahora, me ocultó el fondo... Profundizar hasta el punto en que el sentido del dogma y las exigencias de la razón son conciliables, eso es... Es la única posibilidad de equilibrio que me queda... (p. 42).

“Equilibrio” es una palabra espléndida en este contexto; se trata, como se dice explícitamente, del equilibrio entre “el sentido del dogma” (y, más ampliamente, de los contenidos de la fe) y “las exigencias de la razón”. Como sucedió históricamente en los casos de Loisy y de Hébert (quienes no pudieron continuar perteneciendo a la Iglesia), en el caso de Jean se trata de un equilibrio *inestable*.

Dos años después, Jean le escribe a Schertz (quien ha regresado a sus labores de profesor de química biológica en el Instituto Católico de Berna). Le informa que, por razones de salud, su padre ha tenido que abandonar sus consultas y que él avanza en los estudios tanto de las ciencias naturales como de la medicina, encontrándose mucho más atraído por los primeros que por los segundos. Transcurren unos meses, durante los cuales el doctor Barois ha dejado París para ir a vivir a Buis-la Dame. Jean recibe una carta de su madrina, madame Pasquelin, en la que le informa que su padre se encuentra en un estado delicado de salud y que ella busca que regrese a las prácticas religiosas, para lo cual solicita que la apoye en las cartas que le escriba. Le informa también que Cécile se encuentra bien.

La mención de Cécile tiene el efecto de precipitar una importante decisión en Jean. Él ha venido sosteniendo relaciones en París con una muchacha de nombre Huguette y ahora ve con claridad que ama a Cécile y que terminará su relación con Huguette. Poco después Jean se encuentra en Buis-la-Dame donde su padre está a punto de morir. Hacia el fin, el doctor Barois decide confesarse y un día después comulgan juntos él, Jean, Cécile y madame Pasquelin. (Ésta es la comunión que fue objeto en una carta de los comentarios del padre Schertz a los que antes nos hemos referido). Pese a todo, el doctor Barois, próximo a la muerte, le confía a su hijo —“con mirada en la lejanía, algo temeroso”— que, por más que se diga, lo que pueda haber después de la muerte es una incógnita terrible.

Jean ha consultado por carta a Schertz sobre la procedencia de su matrimonio con Cécile, ya que ella cree ingenuamente y él en aquel equilibrio entre fe y razón posibilitado por la componenda simbolista. Schertz le responde que no ve ningún obstáculo para el matrimonio, pero advierte a Jean que no deberá explicarle a Cécile la forma en la que él cree porque ella no la comprendería.

Dos años después, Jean le escribe a Schertz y le informa, entre otras varias cosas, que ha dejado de creer:

La actitud que habíamos tomado [el “compromiso simbolista”] no podía ser definitiva. Ese terreno simbolista es muy resbaladizo; en él sólo puede hacerse un alto provisional. A fuerza de quitarle a la tradición católica todo lo que ya no puede satisfacer las exigencias de la conciencia moderna, acaba por no quedarle más nada. Desde el día en que se admite que se puede abandonar el sentido literal de los dogmas –¿y cómo no admitir ese abandono, si consentimos en reflexionar?– se legitiman al mismo tiempo todas las independencias de interpretaciones. El libre examen, el libre pensamiento enteramente. [...] Es jugar con el sentido tradicional de las palabras: es una escapatoria (p. 62).

(Podemos suponer que, paradójicamente, el magisterio de la Iglesia católica suscribiría esto tal cual). El “compromiso simbolista”, explica Jean, es un vínculo demasiado frágil entre el presente y el pasado. “¿Cómo –se pregunta– quedarse a mitad del camino de la manumisión?” (p. 62). Las razones podrían ser de índole sentimental o de presión social, pero no son válidas para quien piensa con independencia. Ha llegado a “la negación definitiva”.

En la misma carta, informa a Schertz que ya es el segundo año en el que trabaja como profesor en el Collège Wenceslas, un colegio católico que, sin embargo, parece darle una total libertad de cátedra. La carta termina con una ironía: Jean le dice a Schertz que, a fin de cuentas, lo único que ha hecho es llevar a la práctica un pasaje del Evangelio de Lucas que cita un tanto libremente: “Nadie echa vino nuevo en cueros viejos; de otra manera el vino nuevo romperá los cueros...”. “Mas el vino nuevo en cueros nuevos se ha de echar, y lo uno y lo otro se completa” (p. 63). Schertz le responde que, como Jean bien sabe, se niega a ser un “creyente automático”, pero que ello no implica rechazar todo el catolicismo. Al efecto, cita a Renan: “Guardar del cristianismo todo lo que puede practicarse sin la fe en lo sobrenatural” (p. 64). Es así que a su juicio, la interpretación simbolista de los dogmas –“que concilia la tradición y la inteligencia contemporánea, y permite conservar la alta y estimada organización católica” (p. 64)– no es un momento intermedio entre una fe integrista y la increencia, sino uno de dos posibles

caminos abiertos a quien “deja de estar poseído por la fe integral”, siendo el otro “la anarquía moral, la ausencia completa de toda regla y medida” (p. 64). En una posdata le dice a Jean que ha leído incompleto el Evangelio, y que a continuación de lo que ha citado se encuentra el siguiente versículo fundamental: “Y ninguno que bebiere del añejo, quiere luego el nuevo; porque dice: El añejo es mejor” (p. 64). Por la carta de Schertz nos enteramos también de que el sacerdote Joziens ya no se encuentra en Buis-la-Dame porque ha sido enviado como misionero a Madagascar.

Jean responde en otra carta a Schertz que la posición de éste es insostenible, ya que la propia Iglesia católica expulsa de ella a quien la asume. Fundamenta esto con citas de la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, de la que nos hemos ocupado en el primer estudio. De los cuatro pasajes citados, reproducimos los siguientes tres (con la redacción con la que aparecen en la traducción de la novela que hemos venido empleando):

Si alguien dice que no puede haber milagros, y que por consiguiente, que todos los relatos de milagros, aun los que contiene la Sagrada Escritura, deben ser relegados entre las fábulas o los mitos; o que los milagros jamás pueden conocerse con certeza, y que el origen de la religión cristiana no está válidamente probada por ellos: ¡sea anatema!

Si alguien dice que puede ocurrir que a veces, según el progreso de la ciencia, deba atribuirse a los dogmas propuestos por la Iglesia un sentido distinto al que entendió y entiende la Iglesia: ¡sea anatema!

Pues la doctrina de la fe que Dios reveló no fue entregada como una invención filosófica a los perfeccionamientos de la mente humana, sino que fue transmitida como un depósito divino a la Esposa de Cristo para que sea fielmente guardada e infaliblemente enseñada. Por eso debe siempre retenerse el sentido de los dogmas sagrados que la Santa Madre Iglesia ha determinado una vez por todas, y no apartarse jamás de ellos so pretexto y en nombre de una inteligencia superior a esos dogmas.

La carta de Jean a Schertz termina con este pronóstico: “Tarde o temprano, tengo la certeza, llegará usted a pensar como yo. Se dará cuenta de que sólo ha recorrido la mitad del trayecto hacia la luz, y, de un salto, hará lo demás” (p. 66).

En las páginas siguientes asistimos a tensiones entre Jean y Cécile originadas en la negativa de él a acompañarla a alguna práctica religiosa (acaba cediendo) y al deterioro en general de su relación por las diferencias en materia de religión, y a una visita del sacerdote Joziens, durante la cual Jean le participa que ya no es creyente. Ésta es una muestra de uno de sus diálogos:

EL CURA (sombrio).— Lo que lo han perdido son *sus estudios*... ¡El veneno del orgullo científico! ¡Ah, y a cuántos otros!... ¡A fuerza de entregarse al examen del mundo *material*, se ciegan hasta perder el sentido *sobrenatural*, y muy pronto la fe!

JUAN.— Es posible. Cuando empleamos diariamente métodos científicos, y experimentamos cuán aptos son para la investigación de la verdad, ¿cómo no nos veríamos arrastrados a aplicarlos a los problemas religiosos? (Tristemente). ¿Acaso es culpa mía que la fe resista mal un examen crítico?

EL CURA (vivamente).— ¡Ay! ¡Ya no sabe comprender sino con la inteligencia! ¡El examen crítico, la *razón*! ¿Acaso no es *con la ayuda de la razón* como los teólogos establecen las pruebas de la existencia de Dios y de la revelación?

JUAN (a media voz).— También con ella se les derriba...

EL CURA.— Pero cuando se me prueba, *a mí*, que mi razón no puede, ella sola, abarcar en su totalidad el misterio de los dogmas, ni todas las cosas del alma, ni la solución cristiana del problema de nuestros destinos; veo en ello *al contrario*, una prueba irrefutable de la Autoridad suprahumana que nos ha *revelado* la luz.

Podríamos reproducir páginas y páginas a este tenor, pero con esta muestra basta probablemente para comprender que se trata de dos posturas cada una invulnerable en su inmanencia e insostenible desde la perspectiva trascendente de la otra.

Asistimos después a una sesión de clase del curso de ciencias naturales que imparte Jean en el Collège Wenceslas (ya por cuarta ocasión). Al inicio de ella, es enterado de que el director de la institución le ha pedido a uno de los alumnos el cuaderno en el que toma los apuntes relativos al curso. Lo que Jean expone ese día es la continuación de una explicación sobre el origen de las especies. Apenas ha comenzado a exponer cuando entra al salón el sacerdote Miriel, director del Colegio. Estudiantes y profesor se ponen de pie, pero el director les dice que se sienten y explica que ha venido a devolver el cuaderno que había pedido prestado. Le pide a Jean que continúe su exposición como si él no se encontrara presente. Aquél no permite que la presencia del director le haga modificar su exposición, que está consagrada, primero, a recordar cómo las teorías de la evolución de Lamarck y de Darwin, pero sobre todo la del primero (la nombra “transformismo”),⁸ han explicado

⁸ En cuanto a esto, la historia demostró que Barois/Du Gard estaba equivocado; la teoría hoy y desde hace mucho tiempo tenida por correcta es la de Charles Darwin (propuesta también de manera independiente por Alfred Russel Wallace).

satisfactoriamente el origen de las especies. Después pasa a argumentar, de una manera más general, que el transformismo no sólo explica el origen de las especies, sino el de la vida y el de la evolución de la conciencia humana. “El mundo es; siempre ha sido, y no puede dejar de ser; *no ha podido* ser creado: lo inerte no existe” (p. 88).

Han quedado desplazadas la metafísica y la moral antiguas. Y, a este propósito, cita a Félix Le Dantec: “Para un transformista convencido, la mayoría de las cuestiones que se plantean naturalmente al espíritu humano cambian de sentido: y aun las hay que dejan de tener sentido” (p. 88).

El director se levanta para retirarse, pero antes de hacerlo, informa a los estudiantes que lo que Jean ha hecho es mostrar “el impecable ordenamiento del plan supremo” y los límites de la razón humana.

Continúan las tensiones entre Jean y Cécile. Aquél ha sido invitado a participar en un Congreso del Libre Pensamiento que se va a llevar a cabo en Londres y ésta y su madre se oponen a tal participación. Ha sido, además, invitado (por un tal M. L. Breil-Zoeger, que volverá a aparecer profusamente en las partes segunda y tercera de la novela).

El sacerdote Miriel recurre a madame Pasquelin para pedirle a Jean que modifique sus enseñanzas en el curso de ciencias naturales que imparte. Él se indigna por el procedimiento indirecto seguido por el director del colegio y presenta su renuncia.

Jean resuelve que asistirá al congreso en Londres. Cécile (en presencia de su madre) le dice (sollozando) que prefiere perderlo a vivir con un pagano. Él le responde que es decisión de ella y que lo piense un poco.

Poco después, Jean y Cécile se han separado para todo efecto práctico. Él ha ido a Londres para pasar en esa ciudad un tiempo largo. Ahí lo encontramos con Breil-Zoeger durante el desarrollo del Congreso. La novedad es que los temas de la conversación y de los escritos que preparan ya no son de las ciencias naturales, sino económicos, sociológicos y políticos. Estando Jean en Londres, le llega una carta de madame Pasquelin en la que le informa que es padre de una niña (que se llamará María). Él regresa a Buis-la-Dame, donde se produce otro desencuentro con su esposa: ella quiere que él esté presente en el bautismo de su hija y él se niega. Se produce la ruptura completa. Jean va a vivir a París, donde recibe una notificación de un notario que confirma los términos legales de la separación. Entre ellos está el acuerdo de que cuando María cumpla 18 años podrá pasar un año completo con su padre.

LA SEGUNDA PARTE: *LE SEMEUR* Y EL “*AFFAIRE DREYFUS*” (1895-¿1903? ¿1905?)

De manera semejante a como lo hicimos al inicio de nuestras consideraciones sobre la primera parte, reproducimos ahora el índice de la segunda parte del libro:

LE SEMEUR

1. Juan Barois anuncia a Breil-Zoeger que es definitivamente libre
2. Reunión de los amigos de Barois para fundar “*Le Semeur*”
3. Visita de Barois a Luce, luego de la publicación del primer número de “*Le Semeur*”

EL VIENTO PRECURSOR

1. Primera sospecha del Asunto
2. Woldsmuth lee a Barois el alegato de Bernard Lazare
3. Luce anuncia a Barois su deseo de publicar un manifiesto en “*Le Semeur*”

LA TORMENTA

1. Reunión en “*Le Semeur*” antes del proceso Zola. El motín bajo las ventanas
2. Décima audiencia del proceso Zola
3. El suicidio del coronel Henry
4. Alrededor del consejo de guerra de Rennes. Las protestas de Alemania
5. El regreso de Rennes
6. En la Exposición de 1900. Luce pronuncia la oración fúnebre del Asunto

LA CALMA

1. Entrevista sobre la vida de Barois
2. Conferencia en el Trocadero. “El porvenir de la incredulidad”
3. El accidente: El roce de la muerte. El testamento

Es mayo de 1895 y Barois celebra en París su libertad, lo que comunica en una carta a M. L. Breil-Zoeger.

Seis meses después, asistimos a una reunión en su departamento en la que se decide la creación de una revista que quedará bajo su dirección. En la reunión están presentes, en adición al propio Barois, Harbaroux, Roll (de quienes nunca llegamos a saber sus nombres de pila), Pierre Portal, Breil-Zoeger, François Cresteil d'Allize y Ulrich Woldsmuth; sus edades rondan los treinta años. Los tres últimos serán particularmente importantes en la vida de Barois en el futuro. Se pretende que antes de seis meses la revista proyectada se haya convertido en el foro de expresión de todos los grupos aislados que se ocupan de filosofía positiva o de sociología práctica, de todos los organizadores de ligas sociales, de uniones morales, de universidades populares, de todos los creyentes sin iglesia, de los pacifistas, “en una palabra, [de] todos los generosos” (p. 119). A nuestro juicio, lo que mejor describe a los integrantes del grupo son las expresiones “creyentes sin iglesia” (es decir, creyentes cuyas creencias son de índole secular) y “generosos”. Se busca fomentar “una dirección moral positiva” (p. 119), es decir, científica.

Con base en una propuesta de Cresteil d'Allize, acuerdan que el nombre de la revista sea *Le Semeur* (literalmente, “El sembrador”; figurativamente, “El propagador”). A propuesta, también de Cresteil d'Allize, adoptan como manifiesto el siguiente fragmento de *Palabras de un creyente* de Hughes Felicité Robert de Lamennais (1782-1874):⁹

¡Aguzad el oído!

¡Y decidme de dónde viene ese ruido confuso, vago, extraño que se oye por todos lados!

Colocad las manos sobre la tierra, y decidme por qué se estremece.
Algo que no sabemos se mueve en el mundo.

¿Acaso no está cada cual en la espera?
¿Hay acaso un corazón que no lata?

¡Hijo del hombre! ¡Sube a las alturas y anuncia lo que ves! (pp. 114-115).

Finalmente, con base en una propuesta de Barois, se acuerda consagrar el primer número a un homenaje del filósofo y miembro del senado Marc-Elie Luce, un hombre mayor en edad a los miembros del grupo, quienes consideran que ha desempeñado un papel fundamental en su formación moral,

⁹ Fue, al igual que su hermano, Jean-Marie Robert, un sacerdote católico. A diferencia de éste, abandonó la Iglesia y abogó por un cristianismo sin iglesia. De él dijo Mikhail Bakunin: “Si hubiera vivido más, habría terminado siendo ateo”.

aunque ninguno lo conoce personalmente, sino sólo a través de sus obras, sus actos y su vida pública. Se trata de “un aislado: en filosofía no se vincula con ningún sistema; en política, en el senado, no se ha adherido a ninguna agrupación” (p. 121). (No era, pues, en el lenguaje de hoy día, un “intelectual orgánico”).¹⁰ Desde ahora hemos de decir que, a nuestro juicio, el personaje de Luce constituye una especie de ideal de hombre para Du Gard, y que de alguna manera lo representa en el interior de la novela.

En algún momento entre noviembre de 1895 y julio de 1896, Barois visita a Luce en Auteil donde tiene su residencia. Durante la conversación que sostienen, Luce le reclama a Barois el tono jacobino de sus textos en *Le Semeur*. Éste la califica de combativa, y Luce le responde que está muy bien que sea combativa, que lo que no le gusta es su carácter agresivo. Barois comenta que no es dueño de ciertos sentimientos que lo traicionan.

En junio de 1896 tiene lugar una reunión del grupo en la que se comenta el éxito que ha tenido la revista. (Tirajes de veinte mil ejemplares, por ejemplo). En esa reunión, se habla por primera vez del *affaire Dreyfus* en términos de un posible error judicial.¹¹

¹⁰ Los títulos de las obras que en la novela se le atribuyen son: *El pasado y el porvenir de la creencia* (en cinco volúmenes), *Las regiones superiores del socialismo*, *El sentido de la vida y El sentido de la muerte*.

¹¹ *L'affaire Dreyfus* (al que en la traducción de Jean Barois que empleamos se le hace referencia como “el asunto”) es sobradamente conocido. Recordamos lo esencial. En 1894 una corte marcial procesó al capitán del ejército francés Alfred Dreyfus por traición, lo encontró culpable y lo condenó a cadena perpetua en la Isla del Diablo en la Guyana Francesa. Antes de su traslado a ese lugar fue degradado. Se le imputó haber entregado a Alemania secretos militares. Dreyfus, de ascendencia judía alsaciana, protestó siempre su inocencia. En la Isla del Diablo, fue sometido a un trato verdaderamente inhumano.

En 1896 aparecieron nuevas evidencias relativas al caso que parecían indicar que el verdadero traidor había sido el mayor Ferdinand Walsin Esterhazy, el cual fue sometido también a una corte marcial en la que fue declarado inocente al segundo día del juicio. Después se supo que muchas evidencias críticas habían sido ignoradas por órdenes de altos mandos militares. *L'affaire Dreyfus* dividió a la opinión pública francesa. Entraron en juego el honor del Estado Mayor francés y el antisemitismo.

En 1896 el teniente coronel Hubert Joseph Henry falsificó documentos y éstos fueron empleados (sin conocimiento de la falsificación) por los altos mandos militares para formular nuevas acusaciones en contra de Dreyfus. La falsificación fue descubierta en 1898. Henry fue arrestado y al día siguiente apareció muerto en circunstancias poco claras. Oficialmente se determinó que se había suicidado. La falsificación de los documentos fue conocida por la opinión pública. Pese a ella, Henry fue considerado un héroe por muchos del bando anti-Dreyfus: la había hecho en aras de proteger el honor del ejército francés.

En ese mismo 1898 el escritor Emile Zola publicó *J'acuse...!* (“Yo acuso”), una carta abierta en la que denunciaba la injusticia perpetrada en contra de Deyfus. La presión a favor

En octubre de ese año Ulrich Woldsmuth hace partícipe a Barois de su convicción de que se ha cometido una gravísima injusticia en el caso Dreyfus y le presenta los contundentes argumentos que la sustentan. Du Gard introduce numerosas *notas a pie de página* en su texto en las que proporciona las fuentes de las afirmaciones que pone en boca de Woldsmuth. Acuerdan promover una entrevista entre Luce y Bernard Lazare (un personaje histórico autor de un libro sobre el caso Dreyfus, mismo que cita Du Gard) a fin de que éste convenza a aquél de que se ha cometido la injusticia y lo reclute para la causa a favor de Dreyfus. (Este encuentro entre Barois y Woldsmuth es importante en la línea argumentativa de la novela, también por una razón ajena al caso Dreyfus: con motivo del mismo, Barois conoce a Julia, sobrina de Woldsmuth, quien se volverá su amante y quien luego lo dejará por Cresteil d'Allize).

Luce recibe a Lazare. Nos enteramos de ello a través de una carta de Luce a Barois (fechada el 22 de octubre de 1896) en la que le pide tiempo para realizar sus propias indagatorias al respecto. Más de siete meses después (julio de 1897), Luce cita a Barois en su casa y le informa que desea con todas sus fuerzas que Dreyfus sea culpable, pero que las evidencias son tales que es necesario que el asunto se aclare de tal manera que se sepa con certeza si se ha cometido o no una injusticia. Ocho días después comienza la distribución de ochenta mil ejemplares de un número de *Le Semeur* que da a conocer los datos disponibles en relación con el caso.

Sigue un segmento-capítulo de la novela titulado “La tormenta”, en la que se relatan los episodios históricos ocurridos en relación con el caso Dreyfus y las acciones del grupo de *Le Semeur* (cuyo tiraje y cuyas oficinas han crecido significativamente) y de Luce a favor de que se haga justicia. Este segmento-capítulo es el punto central de la novela en el sentido de que en él Barois alcanza (desde la perspectiva de Du Gard) su máxima estatura moral. En efecto, las tres partes de la novela pueden ser entendidas como el ascenso

de que se reabriera el caso y se sometiera a Dreyfus a un nuevo juicio fue enorme y exitosa. La nueva corte marcial tuvo lugar al año siguiente en la ciudad de Rennes. Como lo había hecho consistentemente, Dreyfus, después de cinco años de inhumano cautiverio, afirmó su absoluta inocencia. El veredicto asombró al mundo: Dreyfus fue encontrado de nuevo culpable, aunque con “circunstancias atenuantes”, y condenado a diez años de prisión. Poco después fue perdonado por el Presidente de la República Francesa. Dreyfus fue puesto en libertad. Todo el mundo sabía de la inocencia de Dreyfus, pero no había sido declarado inocente y había quedado excluido del ejército. No fue sino hasta 1906 cuando se le exoneró formalmente y se reincorporó al ejército francés. Participó en la Primera Guerra Mundial con el grado de teniente coronel. Falleció en 1935.

moral de Barois (de la fe cristiana a la increencia), la planicie en la cima, y el descenso desde la increencia al abrazar de nuevo la fe.

Con una extraña excepción (en la novela los periódicos informan del suicidio del coronel Henry el 31 de agosto de 1898, cuando en la realidad esto aconteció el día siguiente), cuando Du Gard se refiere a acontecimientos históricos relativos al caso Dreyfus, lo hace con exactitud. De hecho, encontramos diversas notas a pie de página en las que proporciona sus fuentes.¹²

El 30 de mayo de 1900, el grupo de *Le Semeur* se reúne a cenar con Luce para recordar algunos de los episodios del *affaire Dreyfus* que habían tenido lugar el año anterior. En esa ocasión, Luce pronuncia un elocuente y emotivo discurso que termina con las siguientes palabras: “la vida de una generación no es más que un esfuerzo que sigue y precede a otros esfuerzos. Pues, bien, amigos: nuestra generación ha hecho el suyo. La paz sea con nosotros” (p. 218). *Le Semeur* ocupa ya un edificio completo. El siguiente segmento-capítulo, “La calma”, se inicia “varios años después” con una conversación telefónica entre el secretario de Barois y un periodista del *New York Herald*.

A través de lo que el secretario informa al periodista nos enteramos de que su jefe: a) imparte cursos nocturnos a trabajadores y estudiantes en varias alcaldías “para hacer evolucionar el cerebro de las masas hacia la libertad de pensamiento” (p. 221); b) dicta un curso sobre estudios sociales (dos veces a la semana); c) trabaja sobre “la crisis mundial de las religiones”, lo que genera un libro anualmente; d) dirige *Le Semeur*; e) escribe una crónica con sus ideas del momento para cada número de la revista; f) escribe y publica en ella unos quince artículos al año; g) publica también trimestralmente un volumen de *Las conversaciones de Le Semeur*.

En adición a ello, el secretario proporciona al periodista una relación de los muchos libros publicados por Barois (*Los progresos de la instrucción popular*, *El pensamiento libre fuera de Francia*, *Ensayo sobre el determinismo* y *La divisibilidad de la materia*, entre otros). Finalmente lo hace partícipe de que el domingo siguiente Barois dictará en el Trocadero una conferencia de título *El porvenir de la incredulidad* ante tres mil personas. El título de la conferencia proporciona una idea de su contenido.

Once meses después de su conferencia en el Trocadero (cuya fecha no puede precisarse), Barois está a punto de perecer en un accidente. En el instante más crítico, “Barois, lívido, se echa atrás, contra el respaldo. La visión de

¹² A manera de ejemplos: entre los materiales citados se encuentra el manifiesto de Zola, publicado en *L'Aurore* el 13 de enero de 1898, y la versión taquigráfica de la décima audiencia del proceso contra Zola llevada a cabo el 17 de febrero de 1898.

su impotencia metido en esa caja, la certeza de lo inevitable penetran en él como el rayo. Balbucea; ‘Ave María, llena eres de gracia...’” (p. 231). Ésta es la primera anticipación del cambio que habrá de venir muchos años después.

Cuando convalece de las lesiones que el accidente le causa, recuerda con horror el miedo que experimentó y lo que éste le llevó espontáneamente a hacer. Prevé que es posible que su conducta del momento del accidente se repitiera hacia el final de su vida, cuando se encontrara disminuido física y/o mentalmente, y en virtud de esta previsión decide redactar un “testamento” ese mismo día, cuando se halla en la plenitud de sus facultades, para así anular el valor de una conversión que pudiera experimentar en condiciones de debilidad o proximidad de la muerte. El “testamento” es demasiado extenso (dos páginas en el libro, las pp. 233-235) para reproducirlo aquí en su integridad y damos cuenta tan sólo de algunos de sus enunciados más importantes. Declara no creer en un alma humana sustancial e inmortal; creer en el determinismo universal, en que todo evoluciona; que el bien y el mal son distinciones arbitrarias; que es vano explicar lo desconocido mediante la construcción de hipótesis sin ningún fundamento experimental; que ha llegado la hora de la curación del “delirio metafísico” y de la renuncia a los porqués que la herencia mística aún lleva a plantear; que la ciencia continuará haciendo retroceder sin fin los límites de lo comprobable.

LA TERCERA PARTE: EL RETORNO A LA RELIGIÓN (¿1903?, ¿1905?-¿1918?, ¿1926?)

Llegamos aquí a uno de los aspectos más desconcertantes de la novela en una primera lectura: a partir del inicio de la tercera parte es imposible establecer una cronología precisa. El libro, sencillamente, no proporciona suficientes elementos para ello; o, más bien, proporciona demasiados *pero inconsistentes*. Hay datos que determinan una fecha no anterior a 1910 para los primeros acontecimientos relatados (“cinco años más tarde”, p. 239); en tanto que otros, una no posterior a mediados de 1908 (el hecho histórico del traslado de los restos de Zola al Panthéon el 4 de junio de ese año).

En cuanto a lo correspondiente al último acontecimiento narrado, la muerte de Barois, hay que decir en un primer momento que con base en estudios serios al respecto, habría que ubicarla entre 1918 y 1926.¹³ Pero éstos son tan sólo los resultados de cálculos numéricos efectuados con base en los datos y las pistas aportados por el texto y por una carta de Du Gard a Hébert de mayo de 1911 en la que le informa de su intención de

¹³ Véase a este respecto David L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 53, y las referencias ahí proporcionadas.

que lo narrado en la novela abarque un período de más de 60 años (de aquí la fecha de 1926). Lo que ocurre en realidad en toda esta tercera parte es que cesan de operar los mecanismos de inscripción del tiempo fenomenológico en el tiempo cosmológico descritos por Ricoeur en TNIII y, sobre todo, en MHO. La novela se ha deshistorizado y, técnicamente, ha dejado de ser novela debido a la ausencia de un anclaje en el tiempo público. ¿Por qué procedió Du Gard de esta manera insólita? Una posible –y plausible– respuesta es que la lógica interna del relato exigía que Barois tuviera la edad que se le reporta durante los años del *l'affaire Dreyfus* y que viviera más de cincuenta años, lo cual, dado que la novela se publicó en 1913, obligaba a dar cuenta en ella de acontecimientos ubicados en el futuro respecto de su publicación. Como este futuro era desconocido en el tiempo durante el cual fue escrita la novela, lo relatado como ocurriendo en él tenía que ser forzosamente deshistorizado. No conocemos ninguna otra novela histórica en la que se opere este proceso de deshistorización. Bastaría este solo hecho para tenerla como muy notable desde la perspectiva de la teoría de la historia.

Siguiendo nuestra costumbre, reproducimos ahora el índice de la tercera parte del libro:

LA RAJADURA

1. Barois recibe, después de años de ruptura, la visita del sacerdote Joziers
2. Las cenizas de Zola al Panteón

LA HIJA

1. María ofrece pasar una temporada en casa del padre
2. Llegada de María a París
3. Barois ante la fe de su hija
4. Carta a Luce, sobre la vocación de María
5. Muerte de Mme. Pasquelin. Barois lleva a María a Buis
6. La pleuresía de Barois

LA EDAD CRÍTICA

1. Barois en contradicción con un joven librepensador. Encuesta de Barois sobre la joven generación católica
2. María viene a despedirse del padre antes de su noviciado
3. Barois anuncia a Luce que deja la dirección de "*Le Semeur*"

EL CREPÚSCULO

1. Barois, reinstalado en Buis, recibe la visita del cura Lévys
2. Diario del cura Lévys: la evolución religiosa de Barois
3. La conversión de Barois
4. Carta de Woldsmuth sobre la muerte de Luce
5. La muerte de Barois

Esta tercera parte del libro se inicia con una visita del sacerdote Joziere (“sesentón”) a Barois. Ha venido a reclamarle, a petición de Cécile, que en una lección pública, “Documentos psicológicos para la evolución de la fe”, proporcionó detalles de su vida con ella y que han sido publicados por un periódico masón, lo que la ha ofendido profundamente. Aunque nadie fue explícitamente nombrado en esa lección pública, las personas a las que se hacía referencia –Cécile, en concreto– podían ser fácilmente identificadas. Durante la conversación, Barois declara: “No tengo tiempo de mirar hacia atrás; y además, no está en mi naturaleza... Nunca recibo visitas de Buis: una vez por año un empleado de notario me avisa que ha depositado la pensión y eso es todo...” (p. 241). Ante la sorpresa de Joziere, continúa: “El pasado es el pasado; he salido de él; está lejos; para mí está muerto: nunca pienso en él, nunca” (p. 241). Pero honesto como es reconoce que sin ser consciente de ello ha obrado mal, que sus recuerdos no le pertenecen exclusivamente, que ha sido grosero y que está contrariado por ello.

Pese a lo que ha expresado, se ha despertado en él un débil interés por la vida actual de Cécile y, sobre todo, de María. Sin embargo, insiste: “¡He borrado todo eso! ¡Ya pasó; se acabó! Toda mi vida está en otra parte, y ella me apasiona exclusivamente. ¿Por qué habría de fingir? Recuerde usted: esa niña nació cuando yo me había marchado a Inglaterra... No me interesa verdaderamente a ningún título, no tiene nada que se me parezca” (p. 242). En este momento Joziere le informa que María sí se le parece, y el tono de Barois cambia y muestra más interés. Joziere le dice que se le parece en la expresión general, en la mirada y en algún rasgo físico.

Cuando Barois se despidió de Joziere unos minutos después, le comenta que su corazón ya no funciona del todo bien y que ha tenido que dejar de hablar en público y cuidarse de diversas maneras, pero que si se comporta adecuadamente no será grave el asunto.

En la siguiente escena, Luce y el grupo de *Le Semeur* comentan el traslado de las cenizas de Zola al Panteón (4 de junio de 1908 en los hechos), ceremonia a la que no han sido invitados porque han sido desplazados por otros grupos. (En voz de Cresteil: “¡El fraude político, los abusos de autoridad,

por doquier el mercantilismo! ¡Las expoliaciones anticlericales, el contrasentido antimilitarista... ¡En fin, quiebra general!” (p. 246).¹⁴ También ha disminuido el número de las suscripciones a la revista.

Transcurren otros cinco años –lo podemos saber porque María tiene ya 18 años de edad– y Barois informa por carta a Joziere que renuncia a su derecho de tener a María un año con él. Sin embargo, al enterarse de que es la propia María quien se interesa en ir con él su actitud cambia. Todo esto acontece en el diciembre de un año no especificado. La llegada de María a París tiene lugar en febrero del año siguiente. Llega acompañada por Joziere y por una ama o criada que permanecerá con ella. Barois está emocionado y ha puesto mucho esmero en que todo en la casa esté lo más agradable y acogedor posible. María hace recordar a su padre a Cécile joven. Comenzamos a apreciar que el pasado no está tan muerto como Barois creía. Seis semanas después, él descubre que cada día deja su lugar de trabajo para trasladarse a su residencia un poco antes de lo que lo hizo el día anterior. Por lo demás, desde que llegó María no ha publicado nada en *Le Semeur*, ni ha sentido el deseo de hacerlo. Ese día, al llegar a su casa, experimenta frustración al no encontrar a María que ha ido a un “retiro”. Ella llega poco después y Barois le dice que se ha apegado a ella, pero que le resulta un enigma indecifrible.

María le confía a su padre que pretende ingresar a un convento. En una de las que tenemos por las mejores páginas del libro tiene lugar el siguiente diálogo entre Barois y su hija:

Barois.– Vamos a ver, María... ¿Ha leído [haciendo referencia a textos de su autoría publicados en *Le Semeur*] *Las razones de no creer*, y los ocho artículos que le siguen?

María.– Sí.

Barois.– ¿Y esto: *El dogma ante la ciencia*? ¿Y esto: *Los orígenes comparados de las religiones*?

María.– Sí.

Barois [quien golpea con la mano el cristal de la vitrina que resguarda el conjunto de volúmenes empastados de *Le Semeur*].– Ha leído todo esto, aplicando su espíritu, y lo que hasta entonces había creído cierto no le ha parecido...

¹⁴ Se trata del reemplazo histórico de los que fueron conocidos como los “dreyfusistas” por los “dreyfuseros”.

Quisiera decirle: “¡No va usted a hacerme creer que todo el trabajo de una vida como la mía, empleada en combatir la religión con argumentos precisos, pueda quebrarse contra la fe de una niña!”

Pero se detiene: acaba de reconocer la sonrisa y la mirada tercas de Cécile.

María (tratando de formular su pensamiento).— Pero, padre, si mi certeza estuviera a merced de las objeciones, ya no sería una certeza.

Sonríe, esta vez ingenuamente. Y Barois entrevé una verdad psicológica. Piensa:

“—Una certeza que no se presta a las objeciones... ¿Qué quiere decir? ¿Que las dificultades de la religión no pueden existir para ella, porque posee, *a priori*, una certidumbre? ¿Lo que quiere decir que por anticipado ha puesto su fe por encima de todo pensamiento; y que, aun cuando su razón se dejara convencer por las objeciones, su fe ni siquiera quedaría rozada, porque está *por encima, fuera de su alcance!*”

“Es infantil... e inatacable”.

Barois (suavemente).— Pero esa certidumbre, María, ¿en qué la basa usted tan sólidamente?

Ella se contrae, pero no quiere eludirlo.

María.— Cuando se ha experimentado lo que yo, padre... No sé cómo decir... La presencia misma de Dios... Dios que penetra el alma, que la inunda de amor, de felicidad... ¡Ah, cuando se ha experimentado eso, aunque sólo fuera una vez en la vida, todos esos razonamientos que usted construye para probarse a sí mismo que su alma no es inmortal, que no es semejante a Dios —todos esos razonamientos, padre...

Barois no responde. Piensa:

“—*Lo que ha experimentado...* Contra eso, nada que hacer; nunca habrá nada que hacer (pp. 264-265).”

La razón por la que nos parece tan notable lo anterior es por la extraordinaria empatía que el autor muestra en relación con el personaje de María. Para comprender esto cabalmente es menester que nos adelantemos por un momento hasta el fin de la novela. Du Gard recorrió la primera parte del itinerario de su personaje. Lo hizo años antes que Barois en la novela. A diferencia de éste, no se separó nunca de su esposa —católica practicante, como el personaje Cécile— y nunca regresó a la práctica religiosa. De hecho,

mantuvo un talante francamente hostil hacia todo lo religioso hasta el fin de su vida. Su maestro en el ateísmo y el materialismo fue Félix Le Dantec, el mismo que en su tiempo perturbó profundamente las conciencias de Jacques y Raïssa Maritain. Réjean Robidoux, estudioso de las ideas sobre la religión en la obra de Du Gard, escribió que éste había querido “vivir como Hébert y [...] pensar como Le Dantec”.¹⁵ Como hemos visto, Du Gard rinde homenaje a Le Dantec citándolo con atribución en la novela.

Un poco después, Barois escribe a Luce y le participa que María tiene resuelto ingresar a un convento. En su carta muestra de nueva cuenta empatía en relación con su hija y de alguna manera se disculpa por no haber intentado hacerla cambiar de opinión: Refiriéndose a María, escribe:

No cabe duda que, con la salud y la inteligencia clara que posee, su creencia de niña hubiera podido evolucionar, si hubiese dado al dogma la importancia que concede a los aspectos sentimentales de la fe. Pero no ha ocurrido así. Y el estado místico a que ha llegado es *autoritario* hasta el punto de darle una certeza absolutamente irrefutable del mundo espiritual.

Nosotros, que estamos acostumbrados a doblegar nuestra sensibilidad al trabajo de nuestra razón, no tenemos ninguna idea de esas certidumbres. María ha experimentado el contacto de Dios, y ante una autosugestión de esa especie estamos tan desarmados como impotentes somos para convencer a un enfermo de la irrealdad de sus alucinaciones. Nada hará comprender a María que ese medio sobrenatural en que ha proyectado lo mejor de sí misma (y que sus disposiciones extáticas le permiten percibir netamente), no es más que un espejismo, un desvarío de su sensibilidad, un cuento de mago que se repite a sí misma desde hace años.

Bien sé, querido amigo, que no me aprobará usted. Pero en presencia de esta situación *sin salida*, las disposiciones que me había usted dejado, los consejos que me había dado para que esta niña llegara a substituir su error por una verdad fecunda, me han parecido sin objeto (p. 268).

El equilibrio entre el creer y el no creer, que a nuestro juicio subyace al diálogo citado entre padre e hija, parece aquí haberse roto a favor del no creer. Será una regresión temporal.

En la misma carta a Luce, Barois le informa que pasará las vacaciones de Pascua con María en los lagos italianos. “Esa temporada [la de la convivencia con su hija], que habrá sido en mi vida algo inesperado y delicioso, quiero

¹⁵ Réjean Robidoux, *Martin Du Gard et la religion*, p. 367. Citado en Henry Stuart Hughes, *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation*, p. 117.

terminarla como un hermoso sueño, con un viaje a un país de luz y de flores” (p. 268). Anticipa que cuando regresen y ella parta para ingresar al convento experimentará una amarga soledad. Los planes se trastocan: encontrándose en Pallanza, Barois y María reciben la noticia de que madame Pasquelin ha muerto en Buis-la-Dame. Parten para allá y Barois se reencuentra con Cécile tras casi dos décadas de no verla. Se insinúa que al término de la estancia del protagonista en Buis hay un instante en el que casi se produce un acercamiento entre ambos, pero nada sucede. (María ha sugerido que se le obsequie a Barois una fotografía de la difunta madame Pasquelin. Cécile observa a su esposo, que mira al piso y accede):

Quedan solos.

A solas, en aquel cuadro... Sus miradas se cruzan, huyen. Juntos, obscuramente, esperan la palabra de olvido, de amistad...

Pero la puerta se abre. María está de nuevo entre ellos.

Pasó el minuto.

Ahora pueden separarse: no tienen nada que decirse (p. 272).

Barois regresa a París. Pocos días después, María recibe una breve carta del criado de su padre (de nombre Pascal), en la que le informa que Barois padece una pleuresía y que su estado es muy delicado. María parte de inmediato a París acompañada de su madre. Tanto ella como Barois piensan que él está a punto de morir. Ambos experimentan profundas emociones; ella, el espanto que le causa la proximidad de la ruptura eterna; él, desesperación ante la muerte que tiene por inminente.

Pero se recupera. Aún convaleciente es enterado por Breil-Zoeger de que quien sí ha muerto es Cresteil. Barois pide le den el volumen empastado de *Le Semeur* correspondiente al segundo semestre de 1900. Busca y encuentra la última página de un artículo que escribió y que ahora “lo acusa”:

¿Por qué temer a la muerte? ¿Acaso es tan diferente de la vida? Nuestra existencia no es más que el paso necesario de un estado a otro: la muerte no es sino una transformación más. ¿Por qué temerla? ¿Qué hay de terrible en dejar de ser este todo —momentáneamente coordinado— que somos? ¿Cómo es posible horrorizarse de una restitución de nuestros elementos al medio inorgánico, puesto que es al mismo tiempo un retorno asegurado a la inconsciencia?

Para mí, desde que comprendí la nada que me espera, el problema de la muerte no existe. Hasta siento gusto... pensando que mi personalidad no es duradera... Y la certeza de que mi vida es limitada... aumenta singularmente el gusto... que lo tomo... (p. 275).

Pero ya no es el mismo. Tal vez María ha sido un factor en el cambio que se está operando en Barois, pero el decisivo es otro: la conciencia de la proximidad de la muerte: “Deja caer el libro en las rodillas. Está aplastado por lo que se atrevió a escribir, antaño, *sin saber...*” (p. 275).

Es hasta esta visita de María y Cécile a Barois cuando la madre se entera de la decisión de su hija de convertirse en religiosa. Paradójicamente, es Cécile la que se opone y reclama a Barois que haya consentido en el proyecto de María. Cécile le dice que para él es fácil ceder, pero que es ella quien se quedará sola. En ese momento, “María esboza un ademán involuntario; sus ojos van de uno a otro... Ambos han comprendido, y apartan la vista” (p. 276).

Conforme va cambiando la actitud de Jean hacia la religión, también se va acentuando la mirada crítica del autor sobre el proceso. Lo podemos observar, por ejemplo, en la forma en la que es plasmada la actitud de dos jóvenes creyentes, con los que se entrevista Barois un año y medio después de lo anteriormente narrado. En el transcurso de este tiempo se ha venido sintiendo progresivamente desidentificado con la línea editorial de *Le Semeur*; cada vez escribe menos y una nueva generación está relevando al grupo original.

Lo que los jóvenes entrevistados –figuras probablemente basadas en dos personajes históricos—¹⁶ le dicen a Barois no difiere gran cosa en apariencia de lo que en otro tiempo expresó María, pero ellos lo hacen con una actitud arrogante e incluso cínica. Uno de ellos (Tillet) le dice: “En realidad, la lógica de un razonamiento histórico o filológico sólo es aparente: no puede nada contra el grito del corazón. Cuando hemos experimentado *personalmente* la eficacia práctica de la fe...” (p. 290). Pero, en realidad, la diferencia es mucho mayor que la semejanza: una cosa es experimental “la presencia misma de Dios” (María) y otra experimentar “la eficacia práctica de la fe”.

Un minuto antes el otro joven (De Grenneville) ha respondido a un señalamiento de Barois en el sentido de que han asumido acriticamente el catolicismo –como “el ermitaño que se instala en la primera concha que encuentra (p. 291)– con el argumento de que: “Es un procedimiento que

¹⁶ Henri Massis y Alfred de Tarde, quienes escribieron con el seudónimo “Agathon” (*cf.* David L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 50).

puede tener grandes ventajas... Basta que nos valga un acrecentamiento de coraje” (p. 292). Esto adquiere su verdadero realce si se tiene en cuenta que la entrevista con los dos jóvenes tiene lugar inmediatamente después de que Barois se ha negado a publicar un artículo de otro joven, un colaborador frecuente de la revista, en *Le Semeur*, porque no valora adecuadamente el *sentimiento religioso*:

Mire Dalier, escamotea usted una parte de la realidad, es demasiado cómodo...

Yo también he proclamado toda mi vida la quiebra de las religiones, hasta creo haber contribuido a ello en mi esfera... Pero la quiebra de las religiones dogmáticas: y no la quiebra del sentimiento religioso. (Vacilando). O, si he confundido, lo que es posible, es porque no había comprendido lo que es el sentimiento religioso, y porque por definición, sale del espíritu crítico. (Mira a Dalier de frente). La forma *dogmática* de las religiones; eso es lo que cuenta; pero el sentimiento religioso subsiste y es una burrada negarlo, amigo, créame: puedo decirlo, puesto que lo he hecho... Cuando una forma artística cae en desuso, el arte no desaparece con ella, ¿verdad? Pues bien: es exactamente lo mismo (p. 281).

En este momento, en su caminar de regreso a la religión, Barois ya no se encuentra muy distante del “compromiso simbolista” que profesó un tiempo en su juventud bajo la influencia de Schertz. Como habremos de ver, unas semanas antes de su muerte, arribará cabalmente a él. Pero así como esa etapa resultó ser una especie de equilibrio inestable en el camino hacia la incredencia absoluta, el camino de regreso habrá de llegar hasta su fin: la creencia plena. Esto de alguna manera ya había sido anticipado por el propio Barois: “Durante mucho tiempo creemos que la vida es una línea recta, cuyas dos puntas se hunden, en la lejanía, en las dos extremidades del horizonte: y luego, poco a poco, descubrimos que la línea está cortada y que se encorva, y que las puntas se acercan, se juntan...” (p. 245).

María ha vuelto a París para pasar con su padre ocho días antes de ingresar al noviciado. Después de ello sólo podrá verlo una vez más en su vida, la víspera del día en el que vaya a profesar. Lo encuentra delicado de salud; han transcurrido dos años desde la pleuresía y parece haber despertado la tuberculosis adormecida. Barois vive solo y modestamente –ya no cuenta con los servicios de Pascal– en un pequeño departamento.

De lo siguiente que tenemos noticia es de una visita que Barois –quien prácticamente ya no escribe porque no sabría qué escribir– hace a Luce, en la que se contrasta la actitud de aquél con la que antes tuvo y, por supuesto, con la de Luce. Unas muestras de sus parlamentos:

Barois.— “He cambiado totalmente de actitud ante el universo. La verdad es que ya no sé dónde me encuentro...”

Algunos días, como hoy, no puedo aceptar como cierto lo que defendí hasta ahora. Siento muy bien que no llegaré a probarme lógicamente la inanidad de mis convicciones pasadas; —no sé como decir— las rechazo casi *físicamente*: las rechazo porque no me han procurado más que decepciones.

Luce.— Ya no razona usted...

Barois.— ¡ah, podemos razonar cuando tenemos treinta años, cuando tenemos por delante la vida para cambiar de opinión, una savia que hierve, las venas hinchidas de felicidad! Pero cuando nos sentimos cerca del término somos pequeños ante lo infinito...

(Muy lentamente, con los ojos en el vacío). Por encima de todo, tenemos un deseo vago... el deseo de no se sabe qué... que sería el remedio a todas las zozobras... [...] Luce.— Pobre amigo, ¿qué quiere que le diga? Ya no puedo nada por usted... (pp. 302-303).

Barois y Cécile acuden al convento en Bélgica en el que María va a pronunciar sus votos para verla por última vez. (“Nadie volverá a ver esa cara viviente”). Cécile está desecha, se aferra al padre de su hija y le suplica que no la deje. Pactan que volverán a vivir juntos en Buis-la-Dame en la casa que fue de la abuela paterna de él.

El juicio de Du Gard en relación con la conversión de su personaje está magistralmente expresado en un epígrafe, tomado de André Gide, colocado al inicio del último segmento-capítulo del libro, “El crepúsculo”: “... semejante a quien, para guiarse, siguiera una luz que él mismo llevara en la mano...” (p. 307).

Un momento importante en el itinerario del camino del retorno a la religión de Jean ocurre (en los primeros días del verano de un año nunca especificado) cuando ya se encuentra de regreso definitivo en Buis-la-Dame. Emocionado por la contemplación de la naturaleza a principios del verano, aproximadamente un año antes de su muerte, medita: “Estoy aquí, en esta primavera... No lo comprendo. Pero se apodera de mí me somete a él [*sic*]. Ha de haber inmensos cielos de ideas en las cuales nuestro pensamiento no se ha aventurado todavía... Ideas que van más allá de nuestras hipótesis del alma, de Dios; ideas que concertarían nuestras contradicciones... ¡Ah!...” (p. 310). Vemos aquí una especie de variante del “compromiso simbolista”:

Fe y razón y ciencia podrán ser conciliadas a través de la evolución futura de las ideas, del pensamiento.

Queremos destacar una porción de ese itinerario que se inicia en ese mismo día durante el primer encuentro de Jean con el sacerdote Lévys, quien –teniendo problemas con su propia fe– se hará cargo de las fases finales del proceso de conversión de Jean. Se trata del descubrimiento de éste del misticismo como posible respuesta a los interrogantes de todo el libro. El sacerdote se sorprende de encontrarlo trabajando en el estado en el que se encuentra, y él le responde que propiamente no trabaja: “No: me ocupo... En este momento traduzco –para mí– el diario de un místico inglés”¹⁷ (p. 312). Otra expresión de esto acontece en otra conversación con el sacerdote, unos seis meses después del anterior. En esa ocasión, Jean le dice (de nuevo, después de un momento de reflexión): “En el fondo, soy un místico... Y, sin embargo, no creo en nada” (p. 315). Lévys le responde que en lo segundo está equivocado, que “cada uno, en el fondo de sí mismo, tiene un Dios oculto”.

Un tercer señalamiento de lo mismo tiene lugar en una conversación más con Lévys (una semana después de la anterior). Éste ha hablado del orden del universo y lo ha atribuido a Dios. (De hecho ha dicho: “¡Ese orden es Dios!”). Tras un momento de reflexión, Jean le responde: “Sí. Pero un Dios indeterminado. El suyo es determinado. Ahí es donde empieza la superstición” (p. 316). (Y Lévys no sabe qué responder). La razón por la que nos ha parecido importante hacer mención de esto es que apoya nuestra contención de que en el medio modernista hubo una vertiente mística, gnóstica.

Lo que sigue en la novela es la descripción de las fases finales del proceso de conversión de Jean, para las cuales, por lo general se aportan fechas (que permiten apreciar la dinámica del proceso) aunque sin especificar el año de éstas. Proporcionamos algún elemento de lo acontecido en cada una de ellas a efecto de que pueda entenderse cómo se desarrolla el proceso. Reflexiones de Lévys:

12 de octubre

¡Pensaba encontrar en él un consejo: ¡y soy yo quien puede llevarle ayuda!

No pienso sustraerme a ese deber inesperado: pero las circunstancias tienen algo de trágico... ¿Por qué el sacerdote, llamado a guiar a ese ateo hacia Dios, ha de ser un pobre atormentado, a quien estragan las dudas desde hace diez años?

¹⁷ Pensamos en el texto anónimo de un monje medieval inglés *La nube del no saber*, aunque no es un diario.

Quizá es menester que así sea; quizá esté yo mejor preparado que ningún otro para cuidar esa herida.

A ello me dedicaré con toda el alma, y haré de modo que jamás sospeche con qué manos inseguras, con qué manos temblorosas, le traigo a ese Dios que él busca (p. 314).

2 de noviembre. 12 de octubre. Reflexiones de Lévy

Tiene momentos de lucidez terrible, en cuanto pasa unos días sin fiebre (p. 314).

10 de noviembre. Comentario de Jean a Lévy

¡Ya estoy harto de las negaciones científicas! No tienen más autoridad para negar, que otras para afirmar. Pero su dogmatismo religioso me repugna igualmente (p. 315).

16 de enero. Comentario de Jean a Lévy

No; le digo que no creo en nada... Voy errando en la oscuridad; quisiera... (Baja la voz). Pero creo haber oído: "... la paz... para morir" (p. 315).

25 de enero. Conversación entre Jean y Lévy

Jean: Sus pruebas no prueban nada sino que usted Lévy, cree en Dios. Y no prueban nada más. Si estas pruebas tuvieran algún valor, ¿cree usted que habría ateos?

Lévy: ¡Pero es que no hay verdaderos ateos! ¡Usted mismo, nunca dejó de ser un creyente! Su confianza en el progreso, en el porvenir de la ciencia, aun su creencia en el triunfo del ateísmo, ¿qué era sino un principio de fe? (p. 315).

7 de marzo. Reflexión de Lévy

No es que mis razonamientos lo hayan convencido. Pero son una respuesta a las dificultades que él había planteado (p. 316).

10 de marzo. Reflexión de Lévy:

El Evangelio adquiere gran importancia en su vida interior. De él extrae frecuentes citas. Ha tomado la costumbre de acudir a él diariamente como la única fuente de poesía que le satisfaga (p. 316).

8 de junio. Comentario de Lévy

Me pidió que le precisara ciertos dogmas. Pareció muy impresionado al saber que la teología comprende elementos diversos cuyo valor es muy desigual [...]. Puede que insensiblemente haya exagerado, pues sentí muy bien que mis palabras lo tranquilizaban (p. 317).

28 de junio: Comentarios de Jean a Lévy

¡Ay! Creí morir la noche pasada. [...] Tengo miedo de la muerte. [...] *¿Y si ya no se es más nada, nada, nada?...[...]. ¿Qué es la muerte? La desorganización del ser que soy, del que mi conciencia me da toda la unidad... ¿Entonces? ¿Desaparición de la conciencia, del alma?* (p. 317).

La noche de ese día. Reflexiones de Jean

Qué hermosa es la religión [...] No, no dejaré la Iglesia. No la perderé. [...] ¡Era un insensato! [...] Evidentemente el sentido literal de los dogmas me parece tan difícil de aceptar hoy como hace un año. Pero me siento incapaz de crearme, fuera de su sombra, una unidad, un equilibrio. [...] Estamos atados uno a otra [la Iglesia], indisolublemente (p. 319).

Fin de julio

Jean se confiesa con Lévy.

Fecha no especificada: Visita de Luce a Jean

Durante ella le dice a éste (que habrá de persistir serenamente en su incredulidad hasta su fin) que ve que aún se resiste a la conversión, pero que acabará por abrazar la religión. Toma un pequeño crucifijo y le dice a Luce: “¡Vea como me he resignado a morir, para revivir al lado de Él! (p. 323). (Luce lo trata compasivamente y no intenta convencerlo de nada).

Fecha no especificada: Muerte de Luce comunicada a Jean por carta de Ulrico Woldsmuth

Luce ha muerto en gran serenidad.

Fecha no especificada

Jean delira desde la mañana.

Al alba del día siguiente

Jean ha muerto. Descubrimiento por parte de Cécile del “testamento” redactado muchos años (¿décadas?) antes, después del accidente en que casi perdió él la vida. Lévy le lee lo suficiente para tomar conciencia de su contenido. La increencia ha tenido la última y definitiva palabra.

APRECIACIONES Y COMENTARIOS

A nuestro juicio, *Jean Barois* es una obra maestra literariamente hablando. Una vez leída, se aprecia cómo cada “escena” y cada “cuadro” tienen una razón de ser argumental-estructural muy precisa: nada falta y nada sobra. La primera lectura convoca a una segunda. En adición a lo anterior, como hemos venido señalando a lo largo de los comentarios anteriores, la novela es de excepcional interés para la teoría de la historia que se interesa por las relaciones entre el discurso histórico y las narraciones de ficción. Finalmente, constituye una referencia imprescindible para los estudiosos de la sociología y la psicología de la religión y para quienes se interesen por la representación literaria del *affaire Dreyfus* o de la crisis del modernismo. Es notable que en la novela, que como hemos dicho, fue escrita en los años inmediatamente anteriores al del inicio de la Primera Guerra Mundial, haya una sola referencia a la “amenaza alemana” (p. 286). Ésta es hecha por Grenneville, uno de los jóvenes de talante conservador que entrevista Barois. Parecería que, al escribir su novela, Du Gard mira al pasado de espaldas al futuro. De hecho, en una fecha tan tardía como junio de 1914 (la guerra comenzó el 28 de julio) Du Gard abrigaba esperanzas de que no hubiera un conflicto bélico.¹⁸ En el centenario de su publicación, los planteamientos fundamentales de la novela y las interrogantes a las que éstos dan lugar conservan plena vigencia, excepto quizá en el énfasis positivista de la concepción de ciencia que se asume, lo que de cualquier manera tiene equivalentes funcionales en nuestros días.

En el itinerario del camino seguido por Barois —de ida y de vuelta—, a lo largo de su vida, encontramos tres estaciones fundamentales: la creencia tradicional acrítica, el “compromiso simbolista” y la increencia. Hay personajes que permanecen fijos en cada una de estas estaciones a lo largo de toda la novela: madame Pasquelin, Joziere, Cécile, María, en la primera; Schertz y Lévy (hasta donde llegamos a saber en cada caso) en la segunda; y Luce en la tercera. La segunda corresponde, en la tipología que presentamos en el primer estudio y a la que antes hicimos referencia en este apéndice, a los

¹⁸ David L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 57.

modernistas “de centro”. De alguna manera, la tercera corresponde a los “de izquierda”, pero no cabalmente. Lo que ocurre es que en la novela no se presentan opciones que estuvieran ubicadas a los lados de ese itinerario: las únicas creencias religiosas contempladas son las propias del catolicismo. El caso histórico de Marcel Hébert, por ejemplo, después de su salida de la Iglesia en 1903, no es del todo asimilable a la tercera estación, se ubica en un punto intermedio entre la segunda y la tercera, pero no sobre la línea que las une. El padre del protagonista se traslada de una versión débil de la tercera a otra, igualmente débil, de la primera. Barois ejemplifica el periplo de quien, en términos acuñados por Ricoeur, abandona en su juventud la 1ª ingenuidad para —mucho más tarde en su caso, ya cercano a la muerte— arribar a la 2ª ingenuidad. Y, sin embargo, está la cuestión del “testamento”... Como hemos tenido oportunidad de señalar, estamos convencidos de que el Luce de la novela representa al Du Gard de la historia; probablemente lo mismo puede decirse (al menos en parte) del personaje Schertz en relación con Hébert.

La novela presenta a la razón enfrentada a la fe en un conflicto que no admite conciliación. El enfrentamiento se manifiesta literariamente desde una de las primeras páginas en el momento en que el padre de Jean —que entonces es la manifestación de la razón— tiene que alzar la voz —gritar, de hecho— para hacerse oír por encima del sonido estrepitoso de las campanas de una iglesia cercana que tañen cuando en la misa de Pentecostés que se está en ella celebrando tiene lugar la elevación.¹⁹ La razón encuentra expresión en las ciencias de la naturaleza —particularmente en la teoría de la evolución, cuyo campo de aplicación es ampliado al grado de abarcar todo tipo de proceso— y en las históricas. La fe, por su parte, encuentra su anclaje en el sentimiento religioso, el cual puede surgir de la experiencia de Dios —tenida por un fenómeno puramente psicológico—, como ocurre en el caso de María, por simple inercia; como en los casos de Joziens, madame Pasquelin y Cécile; o por temor a la muerte, al no-ser, como en los casos de los dos Barois, el doctor y Jean.

David Schalk ha realizado la siguiente observación (al parecer original): a lo largo de toda la primera parte de la novela, los parlamentos a cargo del personaje central están atribuidos consistentemente a “Jean”; en las partes segunda y tercera, a “Barois”, excepto en el último segmento, “El crepúsculo”, en el que de nueva cuenta quien habla es nombrado “Jean”. Schalk conjetura que esto último es manifestación de la lástima y simpatía

¹⁹ Así lo ha hecho notar D. L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 35.

que Du Gard experimenta por su personaje.²⁰ A manera de homenaje a la atenta lectura emprendida por Schalk, resolvimos nosotros hacer uso en nuestros comentarios del nombre y del apellido del protagonista en la misma forma en la que éste descubrió que lo había hecho Du Gard.

²⁰ David L. Schalk, *Roger Martin Du Gard. The Novelist and History*, p. 49.

APÉNDICE VIII
UNA SELECCIÓN DE FRAGMENTOS DE LA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO*,
SOBRE LAS RELACIONES ENTRE FE Y RAZÓN, DE JUAN PABLO II
(14 DE SEPTIEMBRE DE 1998)*

CAPÍTULO V. INTERVENCIONES DEL MAGISTERIO EN CUESTIONES FILOSÓFICAS

El discernimiento del Magisterio como diaconía de la verdad

52. Las intervenciones del Magisterio de la Iglesia para expresar su pensamiento en relación con determinadas doctrinas filosóficas no son sólo recientes. Como ejemplo baste recordar, a lo largo de los siglos, los pronunciamientos sobre las teorías que sostenían la preexistencia de las almas, como también sobre las diversas formas de idolatría y de esoterismo supersticioso contenidas en tesis astrológicas; sin olvidar los textos más sistemáticos contra algunas tesis del averroísmo latino, incompatibles con la fe cristiana.

Si la palabra del Magisterio se ha hecho oír más frecuentemente a partir de la mitad del siglo pasado ha sido porque en aquel período muchos católicos sintieron el deber de contraponer una filosofía propia a las diversas corrientes del pensamiento moderno. Por este motivo, el Magisterio de la Iglesia se vio obligado a vigilar que estas filosofías no se desviasen, a su vez, hacia formas erróneas y negativas. Fueron así censurados al mismo tiempo, por una parte, el *fideísmo* y el *tradicionalismo radical*, por su desconfianza en las capacidades naturales de la razón; y por otra, el *racionalismo* y el *ontologismo*, porque atribuían a la razón natural lo que es cognoscible sólo a la luz de la fe. Los conte-

* http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html.

nidos positivos de este debate se formalizaron en la Constitución Dogmática *Dei Filius*, con la que por primera vez un concilio ecuménico, el Vaticano I, intervenía solemnemente sobre las relaciones entre la razón y la fe. La enseñanza contenida en este texto influyó con fuerza y de forma positiva en la investigación filosófica de muchos creyentes y es todavía hoy un punto de referencia normativo para una correcta y coherente reflexión cristiana en este ámbito particular.

53. Las intervenciones del Magisterio se han ocupado no tanto de tesis filosóficas concretas, como de la necesidad del conocimiento racional y, por tanto, filosófico para la inteligencia de la fe. El Concilio Vaticano I, sintetizando y afirmando de forma solemne las enseñanzas que de forma ordinaria y constante el Magisterio pontificio había propuesto a los fieles, puso de relieve lo inseparables y al mismo tiempo irreducibles que son el conocimiento natural de Dios y la Revelación, la razón y la fe. El concilio partía de la exigencia fundamental, presupuesta por la Revelación misma, de la cognoscibilidad natural de la existencia de Dios, principio y fin de todas las cosas, y concluía con la afirmación solemne ya citada: “Hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto”. Era pues necesario afirmar, contra toda forma de racionalismo, la distinción entre los misterios de la fe y los hallazgos filosóficos, así como la trascendencia y precedencia de aquéllos respecto a éstos; por otra parte, frente a las tentaciones fideístas, era preciso recalcar la unidad de la verdad y, por consiguiente también, la aportación positiva que el conocimiento racional puede y debe dar al conocimiento de la fe: “Pero, aunque la fe esté por encima de la razón; sin embargo, ninguna verdadera disensión puede jamás darse entre la fe y la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad”.
54. También en nuestro siglo el Magisterio ha vuelto sobre el tema en varias ocasiones llamando la atención contra la tentación racionalista. En este marco se deben situar las intervenciones del papa Pío X, que puso de relieve cómo en la base del modernismo se hallan aserciones filosóficas de orientación fenoménica, agnóstica e inmanentista. Tampoco se puede olvidar la importancia que tuvo el rechazo católico de la filosofía marxista y del comunismo ateo.

Posteriormente el papa Pío XII hizo oír su voz cuando, en la Encíclica *Humani Generis*, llamó la atención sobre las interpretaciones erróneas relacionadas con las tesis del evolucionismo, del existencialismo y del historicismo. Precisaba que estas tesis habían sido elaboradas y eran propuestas no por teólogos, sino que tenían su origen “fuera del redil de Cristo”; así mismo, añadía que estas desviaciones debían ser no sólo rechazadas, sino además examinadas críticamente:

Ahora bien, a los teólogos y filósofos católicos, a quienes incumbe el grave cargo de defender la verdad divina y humana y sembrarla en las almas de los hombres, no les es lícito ni ignorar ni descuidar esas opiniones que se apartan más o menos del recto camino. Más aún, es menester que las conozcan a fondo, primero porque no se curan bien las enfermedades si no son de antemano debidamente conocidas; luego, porque alguna vez en esos mismos falsos sistemas se esconde algo de verdad; y, finalmente, porque estimulan la mente a investigar y ponderar con más diligencia algunas verdades filosóficas y teológicas.

Por último, también la Congregación para la Doctrina de la Fe, en cumplimiento de su específica tarea al servicio del magisterio universal del Romano Pontífice, ha debido intervenir para señalar el peligro que comporta asumir acriticamente, por parte de algunos teólogos de la liberación, tesis y metodologías derivadas del marxismo.

Así pues, en el pasado el Magisterio ha ejercido repetidamente y bajo diversas modalidades el discernimiento en materia filosófica. Todo lo que mis Venerados Predecesores han enseñado es una preciosa contribución que no se puede olvidar.

55. Si consideramos nuestra situación actual, vemos que vuelven los problemas del pasado, pero con nuevas peculiaridades. No se trata ahora sólo de cuestiones que interesan a personas o grupos concretos, sino de convicciones tan difundidas en el ambiente que llegan a ser en cierto modo mentalidad común. Tal es, por ejemplo, la desconfianza radical en la razón que manifiestan las exposiciones más recientes de muchos estudios filosóficos. Al respecto, desde varios sectores se ha hablado del “final de la metafísica”: se pretende que la filosofía se contente con objetivos más modestos, como la simple interpretación del hecho o la mera investigación sobre determinados campos del saber humano o sobre sus estructuras.

En la teología misma vuelven a aparecer las tentaciones del pasado. Por ejemplo, en algunas teologías contemporáneas se abre camino

nuevamente un cierto *racionalismo*, sobre todo cuando se toman como norma para la investigación filosófica afirmaciones consideradas filosóficamente fundadas. Esto sucede principalmente cuando el teólogo, por falta de competencia filosófica, se deja condicionar de forma acrítica por afirmaciones que han entrado ya en el lenguaje y en la cultura corriente, pero que no tienen suficiente base racional.

Tampoco faltan rebrotes peligrosos de *fideísmo*, que no acepta la importancia del conocimiento racional y de la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe y, más aún, para la posibilidad misma de creer en Dios. Una expresión de esta tendencia fideísta difundida hoy es el “biblicismo”, que tiende a hacer de la lectura de la Sagrada Escritura o de su exégesis el único punto de referencia para la verdad. Sucede así que se identifica la palabra de Dios solamente con la Sagrada Escritura, vaciando así de sentido la doctrina de la Iglesia confirmada expresamente por el Concilio Ecuménico Vaticano II. La Constitución *Dei Verbum*, después de recordar que la palabra de Dios está presente tanto en los textos sagrados como en la Tradición, afirma claramente: “La Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia. Fiel a dicho depósito, el pueblo cristiano entero, unido a sus pastores, persevera siempre en la doctrina apostólica”. La Sagrada Escritura, por tanto, no es solamente punto de referencia para la Iglesia. En efecto, la “suprema norma de su fe” proviene de la unidad que el Espíritu ha puesto entre la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia en una reciprocidad tal que los tres no pueden subsistir de forma independiente.

No hay que infravalorar, además, el peligro de la aplicación de una sola metodología para llegar a la verdad de la Sagrada Escritura, olvidando la necesidad de una exégesis más amplia que permita comprender, junto con toda la Iglesia, el sentido pleno de los textos. Cuantos se dedican al estudio de las Sagradas Escrituras deben tener siempre presente que las diversas metodologías hermenéuticas se apoyan en una determinada concepción filosófica. Por ello, es preciso analizarla con discernimiento antes de aplicarla a los textos sagrados.

Otras formas latentes de fideísmo se pueden reconocer en la escasa consideración que se da a la teología especulativa, como también en el desprecio de la filosofía clásica, de cuyas nociones han extraído sus términos tanto la inteligencia de la fe como las mismas formulaciones dogmáticas. El papa Pío XII, de venerada memoria, llamó la atención sobre este olvido de la tradición filosófica y sobre el abandono de las terminologías tradicionales.

56. En definitiva, se nota una difundida desconfianza hacia las afirmaciones globales y absolutas, sobre todo por parte de quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la adecuación del intelecto a la realidad objetiva. Ciertamente es comprensible que, en un mundo dividido en muchos campos de especialización, resulte difícil reconocer el sentido total y último de la vida que la filosofía ha buscado tradicionalmente. No obstante, a la luz de la fe que reconoce en Jesucristo este sentido último, debo animar a los filósofos, cristianos o no, a confiar en la capacidad de la razón humana y a no fijarse metas demasiado modestas en su filosofar. La lección de la historia del milenio que estamos concluyendo testimonia que éste es el camino a seguir: es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón.

El interés de la Iglesia por la filosofía

57. El Magisterio no se ha limitado sólo a mostrar los errores y las desviaciones de las doctrinas filosóficas. Con la misma atención ha querido reafirmar los principios fundamentales para una genuina renovación del pensamiento filosófico, indicando también las vías concretas para seguir. En este sentido, el papa León XIII con su Encíclica *Æterni Patris* dio un paso de gran alcance histórico para la vida de la Iglesia. Este texto ha sido hasta hoy el único documento pontificio de esa categoría dedicado íntegramente a la filosofía. El gran pontífice recogió y desarrolló las enseñanzas del Concilio Vaticano I sobre la relación entre fe y razón, mostrando cómo el pensamiento filosófico es una aportación fundamental para la fe y la ciencia teológica. Más de un siglo después, muchas indicaciones de aquel texto no han perdido nada de su interés tanto desde el punto de vista práctico como pedagógico; sobre todo, lo relativo al valor incomparable de la filosofía de santo Tomás. El proponer de nuevo el pensamiento del Doctor Angélico era para el papa León XIII el mejor camino para recuperar un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe. Afirmaba que santo Tomás, “distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra, y proveyó a su dignidad”.

58. Son conocidas las numerosas y oportunas consecuencias de aquella propuesta pontificia. Los estudios sobre el pensamiento de santo Tomás y de otros autores escolásticos recibieron nuevo impulso. Se dio un vigoroso empuje a los estudios históricos, con el consiguiente descubrimiento de las riquezas del pensamiento medieval, muy desconocidas hasta aquel momento, y se formaron nuevas escuelas tomistas. Con la aplicación de la metodología histórica, el conocimiento de la obra de santo Tomás experimentó grandes avances y fueron numerosos los estudiosos que con audacia llevaron la tradición tomista a la discusión de los problemas filosóficos y teológicos de aquel momento. Los teólogos católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano II, son hijos de esta renovación de la filosofía tomista. La Iglesia ha podido así disponer, a lo largo del siglo xx, de un número notable de pensadores formados en la escuela del Doctor Angélico.
59. La renovación tomista y neotomista no ha sido el único signo de resquebrajamiento del pensamiento filosófico en la cultura de inspiración cristiana. Ya antes, y paralelamente a la propuesta de León XIII, habían surgido no pocos filósofos católicos que elaboraron obras filosóficas de gran influjo y de valor perdurable, enlazando con corrientes de pensamiento más recientes, de acuerdo con una metodología propia. Hubo quienes lograron síntesis de tan alto nivel que no tienen nada que envidiar a los grandes sistemas del idealismo; quienes, además, pusieron las bases epistemológicas para una nueva reflexión sobre la fe a la luz de una renovada comprensión de la conciencia moral; quienes, además, crearon una filosofía que, partiendo del análisis de la inmanencia, abría el camino hacia la trascendencia; y quienes, por último, intentaron conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica. En definitiva, desde diversas perspectivas se han seguido elaborando formas de especulación filosófica que han buscado mantener viva la gran tradición del pensamiento cristiano en la unidad de la fe y la razón.
61. Si en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento, se ha debido a que las directrices del Magisterio no han sido observadas siempre con la deseable disponibilidad. En muchas escuelas católicas, en los años que siguieron al Concilio Vaticano II, se pudo observar al respecto una cierta decadencia

debido a una menor estima, no sólo de la filosofía escolástica, sino más en general del mismo estudio de la filosofía. Con sorpresa y pena debo constatar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía.

Varios son los motivos de esta poca estima. En primer lugar, debe tenerse en cuenta la desconfianza en la razón que manifiesta gran parte de la filosofía contemporánea, al abandonar ampliamente la búsqueda metafísica sobre las preguntas últimas del hombre, para concentrar su atención en los problemas particulares y regionales, a veces incluso puramente formales. Se debe añadir además el equívoco que se ha creado sobre todo en relación con las “ciencias humanas”. El Concilio Vaticano II ha remarcado varias veces el valor positivo de la investigación científica para un conocimiento más profundo del misterio del hombre. La invitación a los teólogos para que conozcan estas ciencias y, si es menester, las apliquen correctamente en su investigación no debe, sin embargo, ser interpretada como una autorización implícita a marginar la filosofía o a sustituirla en la formación pastoral y en la *praeparatio fidei*. No se puede olvidar, por último, el renovado interés por la inculturación de la fe. De modo particular, la vida de las Iglesias jóvenes ha permitido descubrir, junto a elevadas formas de pensamiento, la presencia de múltiples expresiones de sabiduría popular. Esto es un patrimonio real de cultura y de tradiciones. Sin embargo, el estudio de las usanzas tradicionales debe ir de acuerdo con la investigación filosófica. Ésta permitirá sacar a luz los aspectos positivos de la sabiduría popular, creando su necesaria relación con el anuncio del Evangelio.

CAPÍTULO VI. INTERACCIÓN ENTRE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

La ciencia de la fe y las exigencias de la razón filosófica

69. Se puede tal vez objetar que en la situación actual el teólogo debería acudir, más que a la filosofía, a la ayuda de otras formas del saber humano, como la historia y sobre todo las ciencias, cuyos recientes y extraordinarios progresos son admirados por todos. Algunos sostienen, en sintonía con la difundida sensibilidad sobre la relación entre fe y culturas, que la teología debería dirigirse preferentemente a las sabidurías tradicionales, más que a una filosofía de origen griego y de carácter eurocéntrico. Otros, partiendo de una concepción errónea del pluralismo de las culturas, niegan simplemente el valor universal del patrimonio filosófico asumido por la Iglesia.

Estas observaciones, presentes ya en las enseñanzas conciliares, tienen una parte de verdad. La referencia a las ciencias, útil en muchos casos porque permite un conocimiento más completo del objeto de estudio, no debe sin embargo hacer olvidar la necesaria mediación de una reflexión típicamente filosófica, crítica y dirigida a lo universal, exigida además por un intercambio fecundo entre las culturas. Debo subrayar que no hay que limitarse al caso individual y concreto, olvidando la tarea primaria de manifestar el carácter universal del contenido de fe. Además, no hay que olvidar que la aportación peculiar del pensamiento filosófico permite discernir, tanto en las diversas concepciones de la vida como en las culturas, “no lo que piensan los hombres, sino cuál es la verdad objetiva”. Sólo la verdad, y no las diferentes opiniones humanas, puede servir de ayuda a la teología.

- 71 Las culturas, estando en estrecha relación con los hombres y con su historia, comparten el dinamismo propio del tiempo humano. Se aprecian en consecuencia transformaciones y progresos debidos a los encuentros entre los hombres y a los intercambios recíprocos de sus modelos de vida. Las culturas se alimentan de la comunicación de valores, y su vitalidad y subsistencia proceden de su capacidad de permanecer abiertas a la acogida de lo nuevo. ¿Cuál es la explicación de este dinamismo? Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece. En cada expresión de su vida, lleva consigo algo que lo diferencia del resto de la creación: su constante apertura al misterio y su inagotable deseo de conocer. En consecuencia, toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud. Se puede decir, pues, que la cultura tiene en sí misma la posibilidad de acoger la revelación divina.

La forma en la que los cristianos viven la fe está también impregnada por la cultura del ambiente circundante y contribuye, a su vez, a modelar progresivamente sus características. Los cristianos aportan a cada cultura la verdad inmutable de Dios, revelada por Él en la historia y en la cultura de un pueblo. A lo largo de los siglos se sigue produciendo el acontecimiento del que fueron testigos los peregrinos presentes en Jerusalén el día de Pentecostés. Escuchando a los Apóstoles se preguntaban:

¿Es que no son galileos todos estos que están hablando? Pues ¿cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa? Partos, medos y elamitas; habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia,

Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene, forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes, todos les oímos hablar en nuestra lengua las maravillas de Dios (Hch 2, 7-11).

El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura, favoreciendo el progreso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad.

De esto deriva que una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios. El Evangelio no es contrario a una u otra cultura como si, entrando en contacto con ella, quisiera privarla de lo que le pertenece obligándola a asumir formas extrínsecas no conformes a la misma. Al contrario, el anuncio que el creyente lleva al mundo y a las culturas es una forma real de liberación de los desórdenes introducidos por el pecado y, al mismo tiempo, una llamada a la verdad plena. En este encuentro, las culturas no sólo no se ven privadas de nada, sino que por el contrario son animadas a abrirse a la novedad de la verdad evangélica recibiendo incentivos para ulteriores desarrollos.

72. El hecho de que la misión evangelizadora haya encontrado en su camino primero a la filosofía griega, no significa en modo alguno que excluya otras aportaciones. Hoy, a medida que el Evangelio entra en contacto con áreas culturales que han permanecido hasta ahora fuera del ámbito de irradiación del cristianismo, se abren nuevos cometidos a la inculturación. Se presentan a nuestra generación problemas análogos a los que la Iglesia tuvo que afrontar en los primeros siglos.

Mi pensamiento se dirige espontáneamente a las tierras del Oriente, ricas de tradiciones religiosas y filosóficas muy antiguas. Entre ellas, la India ocupa un lugar particular. Un gran movimiento espiritual lleva el pensamiento indio a la búsqueda de una experiencia que, liberando el espíritu de los condicionamientos del tiempo y del espacio, tenga valor absoluto. En el dinamismo de esta búsqueda de liberación se sitúan grandes sistemas metafísicos.

Corresponde a los cristianos de hoy, sobre todo a los de la India, sacar de este rico patrimonio los elementos compatibles con su fe de modo que enriquezcan el pensamiento cristiano. Para esta obra de discernimiento, que encuentra su inspiración en la Declaración conciliar

Nostra aetate, tendrán en cuenta varios criterios. El primero es el de la universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas. El segundo, derivado del primero, consiste en que cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino. Rechazar esta herencia sería ir en contra del designio providencial de Dios, que conduce su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia. Este criterio, además, vale para la Iglesia de cada época, también para la del mañana, que se sentirá enriquecida por los logros alcanzados en el actual contacto con las culturas orientales y encontrará en este patrimonio nuevas indicaciones para entrar en diálogo fructuoso con las culturas que la humanidad hará florecer en su camino hacia el futuro. En tercer lugar, hay que evitar confundir la legítima reivindicación de lo específico y original del pensamiento indio con la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano.

Lo que se ha dicho aquí de la India vale también para el patrimonio de las grandes culturas de la China, el Japón y de los demás países de Asia, así como para las riquezas de las culturas tradicionales de África, transmitidas sobre todo por vía oral.

73. A la luz de estas consideraciones, la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad. Para la teología, el punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de ésta, profundizada progresivamente a través de las generaciones. Por otra parte, ya que la palabra de Dios es Verdad (*cf.* Jn 17, 17), favorecerá su mejor comprensión la búsqueda humana de la verdad, o sea el filosofar, desarrollado en el respeto de sus propias leyes. No se trata simplemente de utilizar, en la reflexión teológica, uno u otro concepto o aspecto de un sistema filosófico, sino que es decisivo que la razón del creyente emplee sus capacidades de reflexión en la búsqueda de la verdad dentro de un proceso en el que, partiendo de la palabra de Dios, se esfuerza por alcanzar su mejor comprensión. Es claro además que, moviéndose entre estos dos polos —la palabra de Dios y su mejor conocimiento—, la razón está como alertada, y en cierto modo guiada, para evitar caminos que la podrían conducir fuera de la Verdad revelada y, en definitiva, fuera de la verdad pura

y simple; más aún, es animada a explorar vías que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer. De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes.

74. La fecundidad de semejante relación se confirma con las vicisitudes personales de grandes teólogos cristianos que destacaron también como grandes filósofos, dejando escritos de tan alto valor especulativo que justifica ponerlos junto a los maestros de la filosofía antigua. Esto vale tanto para los Padres de la Iglesia, entre los que es preciso citar al menos los nombres de san Gregorio Nacianceno y san Agustín, como para los doctores medievales, entre los cuales destaca la gran tríada de san Anselmo, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino. La fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios se manifiesta también en la decidida búsqueda realizada por pensadores más recientes, entre los cuales deseo mencionar, por lo que se refiere al ámbito occidental, a personalidades como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein y, por lo que atañe al oriental, a estudiosos de la categoría de Vladimir S. Soloviov, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Losskij. Obviamente, al referirnos a estos autores, junto a los cuales podrían citarse otros nombres, no trato de avalar ningún aspecto de su pensamiento, sino sólo proponer ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe. Una cosa es cierta: prestar atención al itinerario espiritual de estos maestros ayudará, sin duda alguna, al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados alcanzados al servicio del hombre. Es de esperar que esta gran tradición filosófico-teológica encuentre hoy y en el futuro continuadores y cultivadores para el bien de la Iglesia y de la humanidad.

Diferentes estados de la filosofía

75. Como se desprende de la historia de las relaciones entre fe y filosofía, señalada antes brevemente, se pueden distinguir diversas posiciones de la filosofía respecto a la fe cristiana. Una primera es la de la *filosofía totalmente independiente de la revelación evangélica*. Es la posición de la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al nacimiento del Redentor y, después en las regiones donde aún no se conoce el Evangelio. En esta situación, la filosofía manifiesta su

legítima aspiración a ser un proyecto *autónomo*, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón. Siendo consciente de los graves límites debidos a la debilidad congénita de la razón humana, esta aspiración ha de ser sostenida y reforzada. En efecto, el empeño filosófico, como búsqueda de la verdad en el ámbito natural, permanece al menos implícitamente abierto a lo sobrenatural.

Más aún, incluso cuando la misma reflexión teológica se sirve de conceptos y argumentos filosóficos, debe respetarse la exigencia de la correcta autonomía del pensamiento. En efecto, la argumentación elaborada siguiendo rigurosos criterios racionales es garantía para lograr resultados universalmente válidos. Se confirma también aquí el principio según el cual la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona: el asentimiento de fe, que compromete el intelecto y la voluntad, no destruye sino que perfecciona el libre arbitrio de cada creyente que acoge el dato revelado.

La teoría de la llamada filosofía “separada”, seguida por numerosos filósofos modernos, está muy lejos de esta correcta exigencia. Más que afirmar la justa autonomía del filosofar, dicha filosofía reivindica una autosuficiencia del pensamiento que se demuestra claramente ilegítima. En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía.

76. Una segunda posición de la filosofía es la que muchos designan con la expresión filosofía cristiana. La denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe. Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana.

Dos son, por tanto, los aspectos de la filosofía cristiana: uno subjetivo, que consiste en la purificación de la razón por parte de la fe. Como virtud teologal, la fe libera la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos. Ya san Pablo y los Padres de la Iglesia y, más cercanos a nuestros días, filósofos como Pascal y Kierkegaard la han estigmatizado. Con la humildad, el filósofo adquiere

también el valor de afrontar algunas cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación. Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida o, más directamente, en la pregunta metafísica radical: “¿por qué existe algo?”.

Además está el aspecto objetivo, que afecta a los contenidos. La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola. En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la filosofía del ser. A este ámbito pertenece también la realidad del pecado, tal y como aparece a la luz de la fe, la cual ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el problema del mal. Incluso la concepción de la persona como ser espiritual es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la dignidad, de la igualdad y de la libertad de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo. Se puede mencionar, como más cercano a nosotros, el descubrimiento de la importancia que tiene también para la filosofía el hecho histórico, centro de la Revelación cristiana. No es casualidad que el hecho histórico haya llegado a ser eje de una filosofía de la historia, que se presenta como un nuevo capítulo de la búsqueda humana de la verdad.

Entre los elementos objetivos de la filosofía cristiana está también la necesidad de explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original. Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse. Estos temas amplían de hecho el ámbito de lo racional.

Al especular sobre estos contenidos, los filósofos no se han convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad. Se puede afirmar que, sin este influjo estimulante de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría. Este dato conserva toda su importancia, incluso ante la constatación decepcionante del abandono de la ortodoxia cristiana por parte de no pocos pensadores de estos últimos siglos.

77. Otra posición significativa de la filosofía se da cuando *la teología misma recurre a la filosofía*. En realidad, la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica. Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente. Además, la teología necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones. No es casual que los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaron filosofías no cristianas para dicha función. Este hecho histórico indica el valor de la *autonomía* que la filosofía conserva también en este tercer estado, pero al mismo tiempo muestra las transformaciones necesarias y profundas que debe afrontar.

Precisamente por ser una aportación indispensable y noble, la filosofía, ya desde la edad patristica, fue llamada *ancilla theologiae*. El título no fue aplicado para indicar una sumisión servil o un papel puramente funcional de la filosofía en relación con la teología. Se utilizó más bien en el sentido con que Aristóteles llamaba a las ciencias experimentales como “siervas” de la “filosofía primera”. La expresión, hoy difícilmente utilizable debido a los principios de autonomía mencionados, ha servido a lo largo de la historia para indicar la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación.

Si el teólogo rechazase la ayuda de la filosofía, correría el riesgo de hacer filosofía sin darse cuenta y de encerrarse en estructuras de pensamiento poco adecuadas para la inteligencia de la fe. Por su parte, si el filósofo excluyese todo contacto con la teología, debería llegar por su propia cuenta a los contenidos de la fe cristiana, como ha ocurrido con algunos filósofos modernos. Tanto en un caso como en otro, se perfila el peligro de la destrucción de los principios basilares de autonomía que toda ciencia quiere justamente que sean garantizados.

La posición de la filosofía aquí considerada, por las implicaciones que comporta para la comprensión de la Revelación, está junto con la teología más directamente bajo la autoridad del Magisterio y de su discernimiento, como he expuesto anteriormente. En efecto, de las verdades de fe derivan determinadas exigencias que la filosofía debe respetar desde el momento en que entra en relación con la teología.

78. A la luz de estas reflexiones, se comprende bien por qué el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos. Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente

filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón.

79. Al explicitar ahora los contenidos del Magisterio precedente, quiero señalar en esta última parte algunas condiciones que la teología —y aún antes la palabra de Dios— pone hoy al pensamiento filosófico y a las filosofías actuales. Como ya he indicado, el filósofo debe proceder según sus propias reglas y ha de basarse en sus propios principios; la verdad, sin embargo, no es más que una sola. La Revelación, con sus contenidos, nunca puede menospreciar a la razón en sus descubrimientos y en su legítima autonomía; por su parte, sin embargo, la razón no debe jamás perder su capacidad de interrogarse y de interrogar, siendo consciente de que no puede erigirse en valor absoluto y exclusivo. La verdad revelada, al ofrecer plena luz sobre el ser a partir del esplendor que proviene del mismo Ser subsistente, iluminará el camino de la reflexión filosófica. En definitiva, la Revelación cristiana llega a ser el verdadero punto de referencia y de confrontación entre el pensamiento filosófico y el teológico en su recíproca relación. Es deseable pues que los teólogos y los filósofos se dejen guiar por la única autoridad de la verdad, de modo que se elabore una filosofía en consonancia con la Palabra de Dios. Esta filosofía ha de ser el punto de encuentro entre las culturas y la fe cristiana, el lugar de entendimiento entre creyentes y no creyentes. Ha de servir de ayuda para que los creyentes se convenzan firmemente de que la profundidad y autenticidad de la fe se favorece cuando está unida al pensamiento y no renuncia a él. Una vez más, la enseñanza de los Padres de la Iglesia nos afianza en esta convicción: “El mismo acto de fe no es otra cosa que el pensar con el asentimiento de la voluntad [...] Todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando [...] Porque la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula”. Además: “Sin asentimiento no hay fe, porque sin asentimiento no se puede creer nada”.

CAPÍTULO VII. EXIGENCIAS Y COMETIDOS ACTUALES

Exigencias irrenunciables de la palabra de Dios

81. Se ha de tener presente que uno de los elementos más importantes de nuestra condición actual es la “crisis del sentido”. Los puntos de vista, a menudo de carácter científico, sobre la vida y sobre el mundo se han multiplicado de tal forma que podemos constatar cómo se produce el fenómeno de la fragmentariedad del saber. Precisamente esto hace difícil y a menudo vana la búsqueda de un sentido. Y, lo que es aún más dramático, en medio de esta baraúnda de datos y de hechos entre los que se vive y que parecen formar la trama misma de la existencia, muchos se preguntan si todavía tiene sentido plantearse la cuestión del sentido. La pluralidad de las teorías que se disputan la respuesta, o los diversos modos de ver y de interpretar el mundo y la vida del hombre, no hacen más que agudizar esta duda radical, que fácilmente desemboca en un estado de escepticismo y de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo.

La consecuencia de esto es que a menudo el espíritu humano está sujeto a una forma de pensamiento ambiguo, que lo lleva a encerrarse todavía más en sí mismo, dentro de los límites de su propia inmanencia, sin ninguna referencia a lo trascendente. Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad.

Para estar en consonancia con la palabra de Dios es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su *dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida. Esta primera exigencia, pensándolo bien, es para la filosofía un estímulo utilísimo para adecuarse a su misma naturaleza. En efecto, haciéndolo así, la filosofía no sólo será la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite, sino que se pondrá también como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos. Esta dimensión sapiencial se hace hoy más indispensable en la medida en que el crecimiento inmenso del poder técnico de la humanidad requiere una conciencia renovada y aguda de los valores últimos. Si a estos medios técnicos les faltara la ordenación hacia un fin no meramente utilitarista, pronto podrían revelarse inhumanos, e incluso transformarse en potenciales destructores del género humano.

La palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo. Por esto invita a la filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva de toda persona. Una filosofía que quisiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no sólo inadecuada, sino errónea.

82. Por otro lado, esta función sapiencial no podría ser desarrollada por una filosofía que no fuese un saber auténtico y verdadero, es decir, que atañe no sólo a aspectos particulares y relativos de lo real —sean éstos funcionales, formales o útiles—, sino a su verdad total y definitiva, o sea, al ser mismo del objeto de conocimiento. Ésta es, pues, una segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de *llegar al conocimiento de la verdad*; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica. Esta exigencia, propia de la fe, ha sido reafirmada por el Concilio Vaticano II: “La inteligencia no se limita sólo a los fenómenos, sino que es capaz de alcanzar con verdadera certeza la realidad inteligible, aunque a consecuencia del pecado se encuentre parcialmente oscurecida y debilitada”.

Una filosofía radicalmente fenoménica o relativista sería inadecuada para ayudar a profundizar en la riqueza de la palabra de Dios. En efecto, la Sagrada Escritura presupone siempre que el hombre, aunque culpable de doblez y de engaño, es capaz de conocer y de comprender la verdad límpida y pura. En los libros sagrados, concretamente en el Nuevo Testamento, hay textos y afirmaciones de alcance propiamente ontológico. En efecto, los autores inspirados han querido formular verdaderas afirmaciones que expresan la realidad objetiva. No se puede decir que la tradición católica haya cometido un error al interpretar algunos textos de san Juan y de san Pablo como afirmaciones sobre el ser de Cristo. La teología, cuando se dedica a comprender y explicar estas afirmaciones, necesita la aportación de una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible. Lo dicho es válido también para los juicios de la conciencia moral, que la Sagrada Escritura supone que pueden ser objetivamente verdaderos.

83. Las dos exigencias mencionadas conllevan una tercera: es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Ésta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento

de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo. No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica. En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica.

Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación.

La palabra de Dios se refiere continuamente a lo que supera la experiencia e incluso el pensamiento del hombre; pero este “misterio” no podría ser revelado, ni la teología podría hacerlo inteligible de modo alguno, si el conocimiento humano estuviera rigurosamente limitado al mundo de la experiencia sensible. Por lo cual, la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada.

Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad.

84. La importancia de la instancia metafísica se hace aún más evidente si se considera el desarrollo que hoy tienen las ciencias hermenéuticas y los diversos análisis del lenguaje. Los resultados a los que llegan estos estudios pueden ser muy útiles para la comprensión de la fe, ya que ponen de manifiesto la estructura de nuestro modo de pensar y de hablar y el sentido contenido en el lenguaje. Sin embargo, hay estudiosos de estas ciencias que en sus investigaciones tienden a detenerse en el modo cómo se comprende y se expresa la realidad, sin verificar las posibilidades que tiene la razón para descubrir su esencia. ¿Cómo no descubrir en dicha actitud una prueba de la crisis de confianza, que atraviesa nuestro tiempo, sobre la capacidad de la razón? Además, cuando en algunas afirmaciones apriorísticas estas tesis tienden a ofuscar los contenidos de la fe o negar su validez universal, no sólo humillan la razón, sino que se descalifican a sí mismas. En efecto, la fe presupone con claridad que el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal —aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos— la realidad divina y trascendente. Si no fuera así, la palabra de Dios, que es siempre palabra divina en lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios. La interpretación de esta Palabra no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera; de otro modo no habría revelación de Dios, sino solamente la expresión de conceptos humanos sobre Él y sobre lo que presumiblemente piensa de nosotros.
86. La insistencia en la necesidad de una estrecha relación de continuidad de la reflexión filosófica contemporánea con la elaborada en la tradición cristiana intenta prevenir el peligro que se esconde en algunas corrientes de pensamiento, hoy tan difundidas. Considero oportuno detenerme en ellas, aunque brevemente, para poner de relieve sus errores y los consiguientes riesgos para la actividad filosófica.

La primera es el *eclecticismo*, término que designa la actitud de quien, en la investigación, en la enseñanza y en la argumentación, incluso teológica, suele adoptar ideas derivadas de diferentes filosofías, sin fijarse en su coherencia o conexión sistemática ni en su contexto histórico. De este modo, no es capaz de discernir la parte de verdad de un pensamiento de lo que pueda tener de erróneo o inadecuado. Una forma extrema de eclecticismo se percibe también en el abuso retórico de los términos filosóficos al que se abandona a veces algún teólogo. Esta instrumentalización no ayuda a la búsqueda de la verdad y no educa la razón —tanto teológica como filosófica— para argumentar de manera

seria y científica. El estudio riguroso y profundo de las doctrinas filosóficas, de su lenguaje peculiar y del contexto en que han surgido, ayuda a superar los riesgos del eclecticismo y permite su adecuada integración en la argumentación teológica.

87. El eclecticismo es un error de método, pero podría ocultar también las tesis propias del *historicismo*. Para comprender de manera correcta una doctrina del pasado, es necesario considerarla en su contexto histórico y cultural. En cambio, la tesis fundamental del historicismo consiste en establecer la verdad de una filosofía sobre la base de su adecuación a un determinado período y a un determinado objetivo histórico. De este modo, al menos implícitamente, se niega la validez perenne de la verdad. Lo que era verdad en una época, sostiene el historicista, puede no serlo ya en otra. En fin, la historia del pensamiento es para él poco más que una pieza arqueológica a la que se recurre para poner de relieve posiciones del pasado en gran parte ya superadas y carentes de significado para el presente. Por el contrario, se debe considerar además que, aunque la formulación esté en cierto modo vinculada al tiempo y a la cultura, la verdad o el error expresados en ellas se pueden reconocer y valorar como tales en todo caso, no obstante la distancia espacio-temporal.

En la reflexión teológica, el historicismo tiende a presentarse muchas veces bajo una forma de “modernismo”. Con la justa preocupación de actualizar la temática teológica y hacerla asequible a los contemporáneos, se recurre sólo a las afirmaciones y jerga filosófica más recientes, descuidando las observaciones críticas que se deberían hacer eventualmente a la luz de la tradición. Esta forma de modernismo, por el hecho de sustituir la actualidad por la verdad, se muestra incapaz de satisfacer las exigencias de verdad a la que la teología debe dar respuesta.

88. Otro peligro considerable es el *cientificismo*. Esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético. En el pasado, esta misma idea se expresaba en el positivismo y en el neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico. La crítica epistemológica ha desacreditado esta postura, que, no obstante, vuelve a surgir bajo la nueva forma del científicismo. En esta perspectiva, los valores quedan relegados a meros productos de la emotividad y la noción de ser es marginada para dar lugar

a lo puro y simplemente fáctico. La ciencia se prepara a dominar todos los aspectos de la existencia humana a través del progreso tecnológico. Los éxitos innegables de la investigación científica y de la tecnología contemporánea han contribuido a difundir la mentalidad científicista, que parece no encontrar límites, teniendo en cuenta cómo ha penetrado en las diversas culturas y cómo ha aportado en ellas cambios radicales.

Se debe constatar lamentablemente que lo relativo a la cuestión sobre el sentido de la vida es considerado por el científicismo como algo que pertenece al campo de lo irracional o de lo imaginario. No menos desalentador es el modo en que esta corriente de pensamiento trata otros grandes problemas de la filosofía que, o son ignorados o se afrontan con análisis basados en analogías superficiales, sin fundamento racional. Esto lleva al empobrecimiento de la reflexión humana, que se ve privada de los problemas de fondo que el *animal rationale* se ha planteado constantemente, desde el inicio de su existencia terrena. En esta perspectiva, al marginar la crítica proveniente de la valoración ética, la mentalidad científicista ha conseguido que muchos acepten la idea según la cual lo que es técnicamente realizable llega a ser por ello moralmente admisible.

89. No menores peligros conlleva el *pragmatismo*, actitud mental propia de quien, al hacer sus opciones, excluye el recurso a reflexiones teóricas o a valoraciones basadas en principios éticos. Las consecuencias derivadas de esta corriente de pensamiento son notables. En particular, se ha ido afirmando un concepto de democracia que no contempla la referencia a fundamentos de orden axiológico y por tanto inmutables. La admisibilidad o no de un determinado comportamiento se decide con el voto de la mayoría parlamentaria. Las consecuencias de semejante planteamiento son evidentes: las grandes decisiones morales del hombre se subordinan, de hecho, a las deliberaciones tomadas cada vez por los órganos institucionales. Más aún, la misma antropología está fuertemente condicionada por una visión unidimensional del ser humano, ajena a los grandes dilemas éticos y a los análisis existenciales sobre el sentido del sufrimiento y del sacrificio, de la vida y de la muerte.
90. Las tesis examinadas hasta aquí llevan, a su vez, a una concepción más general, que actualmente parece constituir el horizonte común para muchas filosofías que se han alejado del sentido del ser. Me estoy refiriendo a la postura nihilista, que rechaza todo fundamento a la vez que niega toda verdad objetiva. El *nihilismo*, aun antes de estar en contraste con las

exigencias y los contenidos de la palabra de Dios, niega la humanidad del hombre y su misma identidad. En efecto, se ha de tener en cuenta que la negación del ser comporta inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana. De este modo se hace posible borrar del rostro del hombre los rasgos que manifiestan su semejanza con Dios, para llevarlo progresivamente o a una destructiva voluntad de poder o a la desesperación de la soledad. Una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente.

91. Al comentar las corrientes de pensamiento apenas mencionadas no ha sido mi intención presentar un cuadro completo de la situación actual de la filosofía, que, por otra parte, sería difícil de englobar en una visión unitaria. Quiero subrayar, de hecho, que la herencia del saber y de la sabiduría se ha enriquecido en diversos campos. Basta citar la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, el análisis profundo de las vías afectivas del conocimiento, el acercamiento existencial al análisis de la libertad. Por otra parte, la afirmación del principio de imanencia, que es el centro de la postura racionalista, suscitó, a partir del siglo pasado, reacciones que han llevado a un planteamiento radical de los postulados considerados indiscutibles. Nacieron así corrientes irracionalistas, mientras la crítica ponía de manifiesto la inutilidad de la exigencia de autofundación absoluta de la razón.

Nuestra época ha sido calificada por ciertos pensadores como la época de la Posmodernidad. Este término, utilizado frecuentemente en contextos muy diferentes unos de otros, designa la aparición de un conjunto de factores nuevos, que por su difusión y eficacia han sido capaces de determinar cambios significativos y duraderos. Así, el término se ha empleado primero a propósito de fenómenos de orden estético, social y tecnológico. Sucesivamente ha pasado al ámbito filosófico, quedando caracterizado no obstante por una cierta ambigüedad, tanto porque el juicio sobre lo que se llama "Posmoderno" es unas veces positivo y otras negativo, como porque falta consenso sobre el delicado problema de la delimitación de las diferentes épocas históricas. Sin embargo, no hay duda de que las corrientes de pensamiento relacionadas con la Posmodernidad merecen una adecuada atención. En efecto, según algunas de ellas el tiempo de las certezas ha pasado irremediablemente; el hombre debería ya aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido, caracterizada por lo provisional y fugaz. Muchos autores, en su crítica

demoledora de toda certeza e ignorando las distinciones necesarias, contestan incluso la certeza de la fe.

Este nihilismo encuentra una cierta confirmación en la terrible experiencia del mal que ha marcado nuestra época. Ante esta experiencia dramática, el optimismo racionalista que veía en la historia el avance victorioso de la razón, fuente de felicidad y de libertad, no ha podido mantenerse en pie, hasta el punto de que una de las mayores amenazas en este fin de siglo es la tentación de la desesperación.

Sin embargo, es verdad que una cierta mentalidad positivista sigue alimentando la ilusión de que, gracias a las conquistas científicas y técnicas, el hombre, como demiurgo, pueda llegar por sí solo a conseguir el pleno dominio de su destino.

Cometidos actuales de la teología

94. Un primer aspecto problemático es la relación entre el significado y la verdad. Como cualquier otro texto, también las fuentes que el teólogo interpreta transmiten ante todo un significado, que se ha de descubrir y exponer. Ahora bien, este significado se presenta como la verdad sobre Dios, que es comunicada por Él mismo a través del texto sagrado. En el lenguaje humano, pues, toma cuerpo el lenguaje de Dios, que comunica la propia verdad con la admirable “condescendencia” que refleja la lógica de la Encarnación. Al interpretar las fuentes de la Revelación es necesario, por tanto, que el teólogo se pregunte cuál es la verdad profunda y genuina que los textos quieren comunicar, a pesar de los límites del lenguaje.

En cuanto a los textos bíblicos, y a los Evangelios en particular, su verdad no se reduce ciertamente a la narración de meros acontecimientos históricos o a la revelación de hechos neutrales, como postula el positivismo historicista. Al contrario, estos textos presentan acontecimientos cuya verdad va más allá de las vicisitudes históricas: su significado está *en y para* la historia de la salvación. Esta verdad tiene su plena explicitación en la lectura constante que la Iglesia hace de dichos textos a lo largo de los siglos, manteniendo inmutable su significado originario. Es urgente, pues, interrogarse incluso filosóficamente sobre la relación que hay entre el hecho y su significado; relación que constituye el sentido específico de la historia.

95. La palabra de Dios no se dirige a un solo pueblo y a una sola época. Igualmente, los enunciados dogmáticos, aun reflejando a veces la cultura

del período en que se formulan, presentan una verdad estable y definitiva. Surge, pues, la pregunta sobre cómo se puede conciliar el carácter absoluto y universal de la verdad con el inevitable condicionamiento histórico y cultural de las fórmulas en que se expresa. Como he dicho anteriormente, las tesis del historicismo no son defendibles. En cambio, la aplicación de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica permite mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos, se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos condicionamientos.

Con su lenguaje histórico y circunscrito, el hombre puede expresar unas verdades que trascienden el fenómeno lingüístico. En efecto, la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma.

96. Esta consideración permite entrever la solución de otro problema: el de la perenne validez del lenguaje conceptual usado en las definiciones conciliares. Mi predecesor Pío XII ya afrontó esta cuestión en la Encíclica *Humani Generis*.

Reflexionar sobre este tema no es fácil, porque se debe tener en cuenta seriamente el significado que adquieren las palabras en las diversas culturas y en épocas diferentes. De todos modos, la historia del pensamiento enseña que a través de la evolución y la variedad de las culturas, ciertos conceptos básicos mantienen su valor cognoscitivo universal y, por tanto, la verdad de las proposiciones que los expresan. Si no fuera así, la filosofía y las ciencias no podrían comunicarse entre ellas, ni podrían ser asumidas por culturas distintas de aquellas en que han sido pensadas y elaboradas. El problema hermenéutico, por tanto, existe, pero tiene solución. Por otra parte, el valor objetivo de muchos conceptos no excluye que a menudo su significado sea imperfecto. La especulación filosófica podría ayudar mucho en este campo. Por tanto, es de desear un esfuerzo particular para profundizar la relación entre lenguaje conceptual y verdad, para proponer vías adecuadas para su correcta comprensión.

97. Si un cometido importante de la teología es la interpretación de las fuentes, un paso ulterior e incluso más delicado y exigente es la *comprensión de la verdad revelada*, o sea, la elaboración del *intellectus fidei*. Como ya he dicho, el *intellectus fidei* necesita la aportación de una filosofía del ser, que permita ante todo a la *teología dogmática* desarrollar de manera adecuada sus funciones. El pragmatismo dogmático de principios

de este siglo, según el cual las verdades de fe no serían más que reglas de comportamiento, ha sido ya descartado y rechazado; a pesar de esto, queda siempre la tentación de comprender estas verdades de manera puramente funcional. En este caso, se caería en un esquema inadecuado, reductivo y desprovisto de la necesaria incisividad especulativa. Por ejemplo, una cristología que se estructurara unilateralmente “desde abajo”, como hoy suele decirse, o una eclesiología elaborada únicamente sobre el modelo de la sociedad civil, difícilmente podrían evitar el peligro de tal reduccionismo.

Si el *intellectus fidei* quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser. Ésta debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados. En el marco de la tradición metafísica cristiana, la filosofía del ser es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el hecho mismo del ser, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llegar a Aquél que lo perfecciona todo. En la teología, que recibe sus principios de la Revelación como nueva fuente de conocimiento, se confirma esta perspectiva según la íntima relación entre fe y racionalidad metafísica.

APÉNDICE IX
ALGUNOS ACONTECIMIENTOS SIGNIFICATIVOS
EN LA HISTORIA POLÍTICA DEL PUEBLO JUDÍO

.....

(TODAS LAS FECHAS A. C.)

FECHA	ACONTECIMIENTO	DOMINIO DE PALESTINA
Hacia 1200	Invasión de Palestina por parte de los judíos acaudillados por Josué	
Hacia 1030	Principio del reinado de Saúl, primer rey del pueblo judío	
Hacia 1010	Inicio del reinado de David	
Hacia 1000	Toma de Jerusalén por parte de David	
Hacia 931	División en dos reinos: Israel (norte) y Judá (sur)	
Hacia 721	Toma de Samaria y fin del reino de Israel	Asiria (en lo que fue reino de Israel)
Hacia 586	Dstrucción del templo de Salomón por ejército de Nabucodonosor II	Babilonia
586-538	Cautividad en Babilonia	
538	Edicto de Ciro. Fin del destierro en Babilonia	Persia
537	Inicio del retorno a Palestina (Judea)	

FECHA	ACONTECIMIENTO	DOMINIO DE PALESTINA
520-515	Construcción del segundo templo	
331	Alejandro Magno derrota a Darío y termina con el imperio persa Inicio de la época helenística	
323	Muerte de Alejandro Magno; sus generales reparten entre sí el poder: Ptolomeo I (inicio de la dinastía de los lágidas) en Egipto; Seleuco I (inicio de la dinastía de los seléucidas) en Persia.	
301-200	Palestina queda sometida a los lágidas	Lágidas
200-143	Palestina queda sometida a los seléucidas	Seléucidas
168	Inicio de persecución religiosa y de rebelión de los Macabeos	
143	Independencia del pueblo judío	
134-40	Dinastía asmonea fundada por Juan Hicano	
Hacia 103	Aristóbulo I asume el tratamiento de rey y de sumo sacerdote	
63	Pompeyo toma Jerusalén Aristóbulo II es trasladado a Roma Pompeyo designa a Hircano II sumo sacerdote Antipatro, ministro idumeo de Hircano, gobierna de hecho Inicio de la dominación romana	Roma
47	Julio César designa etnarca a Hircano II	
43	Muerte por envenenamiento de Antipatro	
37	Herodes el grande, Hijo de Antipatro, se casa con Mariamme I, nieta de Aristóbulo II y de Hircano I	
37-4	Reinado de Herodes el grande (<i>rex amicus et socius populi romani</i>)	
20	Inicio de la reconstrucción del segundo templo.	
4	Muerte de Herodes el grande	

APÉNDICE X

ENSEÑANZAS DEL MAGISTERIO SOBRE EL REINO DE DIOS

.....

Estos enunciados han sido extraídos del Índice Sistemático de DH (pp. 1399-1581, de los segmentos C5d, E2fc y G2bb),¹ en ocasiones con modificaciones para acercarlos más al texto fuente. Se presentan en el orden en el que aparecen en el cuerpo del manual, esto es, en el orden en el que fueron formulados a lo largo de la historia, pero en cada caso se registra la sección del Índice Sistemático de la que han sido tomados. Se incluyen también los enunciados sobre el “Reino de Cristo”.

1. El Reino de Cristo no tendrá fin (DH, 41, 42, 44, 46, 48, 60 y 150; E2fc).
2. Cristo permite que los hombres participen en su Reino (DH, 450, 4162; E2fc).
3. La Iglesia entrará en el Reino Celestial (DH, 493; G2bb).
4. La Iglesia es el Reino de Cristo ya presente en el misterio (DH, 4103; G2bb).
5. La Iglesia es semilla e inicio del Reino de Dios (DH, 4106; G2bb).
6. Mientras la Iglesia crece persigue el Reino de Dios (DH, 4106; G2bb).
7. La Iglesia anuncia el Reino de Dios y lo funda en todos los pueblos (DH, 4106; G2bb).

¹ Estos segmentos se localizan en los siguientes apartados del Índice Sistemático: “El Reino de Dios y de Cristo como fin de la historia”, “La segunda venida del Señor” y “Rasgos principales de la Iglesia”, respectivamente. El Reino de Dios figura prominentemente también en el segmento M1a, “El Reino de Dios se inició en Cristo”, pero lo que ahí aparece al respecto repite contenidos de los otros segmentos de referencia.

8. El Reino de Dios fue fundado por Dios mismo en la tierra; tiene que crecer hasta que sea consumado por Cristo cuando éste aparezca al fin de los tiempos (DH, 4123; C5d y G2bb).
9. El Reino de Dios es el destino del Pueblo de Dios (DH, 4123; G2bb)
10. Los fieles son ciudadanos [civis] de un Reino cuya naturaleza no es terrena sino celestial (DH, 4133; G2bb).
11. El Reino de Cristo es el Reino de la verdad y de la vida, de la santidad y la gracia, de la justicia, del amor y la paz (DH, 4162, 4339 y 4481; C5d).
12. Cristo entregará el Reino al Padre al final de los tiempos (DH, 4339; E2fc).
13. El Reino de Dios ya está sobre la tierra en el misterio; con la venida del Señor será consumado (DH, 4339; C5d).
14. Cada hombre puede, por medio de la abnegación propia, la renovación y la conversión de todo su ser, recibir el Reino y la salvación como gracia (DH, 4572; C5d).
15. El Reino anunciado en el Evangelio es llevado a la práctica de la vida por personas que están imbuidas de sus respectivas culturas (DH, 4577; C5d).
16. En la edificación del Reino se debe recurrir a elementos de la cultura y de las culturas (DH, 4577; C5d).
17. El Reino de Dios tiene lugar y se manifiesta en la historia, sin por ello agotarse o identificarse con ella (DH, 4614; C5d).
18. La Iglesia conduce a los hombres hasta el Reino de Dios (DH, 4618; G2bb).
19. La Iglesia enseña el camino para ingresar en el Reino de Dios (DH, 4756; G2bb).

Dos enunciados que no aparecen explícitamente en el Índice Sistemático de DH:

1. El Reino de Cristo no es de este mundo (DH, 4134; Jn. 18, 36).
2. Aunque hay que distinguir cuidadosamente el progreso terreno del Reino de Cristo, sin embargo, el primero en la medida en que puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa mucho al Reino de Dios (DH, 4339; procede del párrafo 39 de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, que a su vez remite al párrafo 207 de la encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI, que no aparece en DH).

APÉNDICE XI

LOS DICHOS SOBRE EL REINO EN EL RECUENTO DE ÉSTOS EFECTUADO POR SENÉN VIDAL

Como se registra en el quinto estudio, Vidal encuentra 96 menciones del Reino en los Evangelios sinópticos (14 en el Evangelio de Marcos, 47 en el de Mateo y 35 en el de Lucas). Considera que en ellas hay 72 que son independientes (es decir, son 72 las que resultan después de descontar paralelos): 14 en el Evangelio de Marcos, 11 en el documento *Q*, 30 (comunes a Mateo y a Lucas, y ausentes en Marcos), 14 en textos independientes del Evangelio de Mateo y 17 en textos independientes del Evangelio de Lucas. Nosotros descomponemos en dos uno de los registros de Vidal (el correspondiente a Mt 5, 19: un solo versículo con dos menciones del Reino) y arribamos así a un total de 73 dichos. Identificamos cada uno con las siglas MC; Q; MT o LC –siempre con mayúsculas para que no haya confusión con referencia a capítulos de los Evangelios– según provengan del Evangelio de Marcos, del documento *Q*, del Evangelio de Mateo o del de Lucas, y en cada caso los numeramos progresivamente siguiendo el orden de Vidal (que es el de los propios textos). A las expresiones resultantes las designamos “referencias a recuento de Vidal”. La correspondencia entre esos registros y los fragmentos bíblicos se muestra en el cuadro XI.1.

En este cuadro aparecen con un fondo gris de baja intensidad los cinco casos en los que el dicho no conforma una respuesta a una pregunta constituida por un pronombre reflexivo –qué, cómo, cuándo, dónde, quién...– referido al Reino; con un fondo de intensidad media, diez dichos que no son atribuidos a Jesús; con un fondo de alta intensidad un dicho que ni conforma una respuesta a una pregunta constituida por un pronombre reflexivo referido al Reino ni es atribuido a Jesús; y con un fondo de máxima intensidad el caso del único dicho que en el texto bíblico aparece como proferido por Jesús y que consideramos que claramente no es independiente: Mt 23, 13. (El propio

Vidal lo coloca entre signos de interrogación e indica que corresponde a Q 11, 52).

Para la elaboración de este cuadro nos hemos basado en la versión del recuento de Vidal que figura en su libro *Jesús el galileo* (2006).

CUADRO XI.1: REGISTROS EN EL RECUESTO DE S. VIDAL DE LOS DICHO INDEPENDIENTES SOBRE EL REINO EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

REFERENCIA A RECUESTO DE VIDAL	DICHO	REFERENCIA A RECUESTO DE VIDAL	DICHO
Mc1	Mc 1, 15	Mt12	Mt 13, 43
Mc2	Mc 4,11	Mt13	Mt 13, 44
Mc3	Mc 4, 26	Mt14	Mt 13, 45
Mc4	Mc 4, 30	Mt15	Mt 13, 47
Mc5	Mc 9, 1	Mt16	Mt 13, 52
Mc6	Mc 9, 47	Mt17	Mt 16, 19
Mc7	Mc 10, 14	Mt18	Mt 18, 1
Mc8	Mc 10, 15	Mt19	Mt18, 3
Mc9a	Mc 10,23	Mt20	Mt 18, 4
Mc9b	Mc 10, 24	Mt21	Mt 18, 23
Mc9c	Mc 10,25	Mt22	Mt 19, 12
Mc10	Mc 12, 24	Mt23	Mt 20, 1
Mc11	Mc 14, 25	Mt24	Mt 21, 31
Mc12	Mc 15, 43	Mt25	Mt 21, 43
Q1	Q 6, 20	Mt26	Mt 22, 2
Q2	Q 7, 28	Mt27	Mt 23, 13
Q3	Q 10, 9	Mt28	Mt 24, 14
Q4	Q 11, 2	Mt29	Mt 25, 1
Q5	Q 11, 20	Mt30	Mt 25, 34
Q6	Q 11, 52	Lc1	Lc 4, 43
Q7	Q 12, 31	Lc2	Lc 8, 1
Q8	Q 13, 18	Lc3	Lc 9, 2
Q9	Q 13, 20	Lc4	Lc 9, 11
Q10	Q 13, 28-29	Lc5	Lc 9, 60
Q11	Q 16,16	Lc6	Lc 9, 62
Mt1	Mt 3, 2	Lc7	Lc 10, 11
Mt2	Mt 4, 23	Lc8	Lc 12, 32

APÉNDICES

REFERENCIA A RECUESTO DE VIDAL	DICHO	REFERENCIA A RECUESTO DE VIDAL	DICHO
Mt3	Mt 5, 10	Lc9	Lc 13, 29
Mt4a	Mt 5, 19	Lc10	Lc 14, 15
Mt4b	Mt 5, 19	Lc11a	Lc 17, 20
Mt5	Mt 5, 20	Lc11b	Lc 17, 20
Mt6	Mt 7, 21	Lc11c	Lc 17, 21
Mt7	Mt 8, 12	Lc12	Lc 18, 29
Mt8	Mt 9, 35	Lc13	Lc 19, 11
Mt9	Mt 13, 19	Lc14	Lc 21, 31
Mt10	Mt 13, 24	Lc15	Lc 22, 16
Mt11	Mt 13, 38		

Hacemos notar que este recuento sólo considera los Evangelios sinópticos. Vidal anota¹ que en el resto del Nuevo Testamento, la expresión “Reino de Dios” figura 22 veces (2 en el Evangelio de Juan). No tomó en cuenta estas menciones por considerarla ligadas (directa o indirectamente) a la tradición bautismal.

¹ Senén Vidal, *Jesús el galileo*, p. 123.

APÉNDICE XII

UN ANÁLISIS DE LOS DICHOS DE JESÚS DE NAZARET SOBRE EL “REINO DE DIOS”

El cuadro XII.1, cuyos contenidos se desprenden de los del cuadro 5.3, muestra las frecuencias de los pronombres y adverbios interrogativos –qué, quién, cómo, cuándo, dónde, cuánto...– referidos al Reino, a los que los dichos considerados en el CUADRO 5.3 ofrecen respuestas.¹

CUADRO XII.1: FRECUENCIAS DE LOS PRONOMBRES Y ADVERBIOS INTERROGATIVOS A LOS QUE LOS DICHOS DE JESÚS DE NAZARET SOBRE EL REINO CONFORMAN RESPUESTAS

PRONOMBRE(S) Y ADVERBIOS INTERROGATIVO(S)	FRECUENCIA	PROPORCIÓN (PORCENTAJE DEL TOTAL)
QUIÉN, QUIÉNES	27	44 (44.26)
CÓMO	20	33 (32.79)
CUÁNDO	8	13 (13.11)
DÓNDE	1	2 (1.64)
QUÉ	0	0 (0.00)
Ni pronombre ni adverbio interrogativo	5	8 (8.20)
TOTALES	61	100 (100.00)

¹ En los casos en los que hemos encontrado dos pronombres hemos elegido para el cómputo al que hemos designado “principal”. El pronombre “qué” no figura nunca en estos casos, ni como “principal” ni como “secundario”.

Pronombre(s) y adverbios interrogativo(s)

Observamos que el número de dichos correspondientes en conjunto a los pronombres “dónde” y “cuándo”, 9, es superior al de 5 en el inventario de Crossan.² Esto significa que los criterios de independencia y autenticidad empleados por Crossan son más conservadores que los de Vidal (que no distingue estratos, por ejemplo). Es claro que, por esto mismo, el empleo del recuento de Vidal en el desarrollo del argumento a favor de que Jesús de Nazaret nunca dijo explícitamente en qué consistía el reino de Dios le confiere más fuerza que si se hubiera empleado el de Crossan.

El 77% de los dichos, más de las tres cuartas partes de ellos, responden a las preguntas “¿cómo?” o “¿quién?”. Jesús de Nazaret se esforzó en efecto en anunciar cómo sería el reino –no en qué consistía– y quiénes tendrían acceso a él.

² Se trata del complejo número 4 en el inventario de dichos acerca del Reino (apéndice V de *Jesús: vida de un campesino judío*, p. 514), y del número 8 en lo que hemos designado “inventario general” (apéndice I, p. 496). De los Evangelios sinópticos, Crossan sólo incluye en el complejo como provenientes del primer estrato Lc 17, 23 = Mt 24, 36 (que figura en Q) y Mc 13, 21-23 = Mt 24, 23-23-25; en ninguna de ellas aparece la palabra “Reino”.

APÉNDICE XIII

EL HIJO DEL HOMBRE, EL REINO Y LOS DISCURSOS ESCATOLÓGICOS DE JESÚS

En el Antiguo Testamento encontramos la expresión “Hijo de hombre” en los libros de los profetas Ezequiel y Daniel. En el primero de ellos en voz de Dios, que se dirige repetidamente de esta manera al profeta, lo que significa, tal vez, el abismo ontológico entre éste y la divinidad. En el libro del profeta Daniel, en cambio, el autor relata una visión nocturna en la que un “como Hijo de hombre” se presenta ante Dios en su trono (Dn 7, 13-14):

Y he aquí que en las nubes del cielo venía
como un Hijo de hombre.
Se dirigió hacia el Anciano
y fue llevado a su presencia.
A él se le dio imperio,
honor y reino,
y todos los pueblos, naciones, y lenguas le sirvieron.
Su imperio es un imperio eterno,
que nunca pasará,
y su reino no será destruido jamás.

Independientemente de las intenciones del autor del texto, la tradición cristiana lo ha interpretado siempre como una referencia a Jesús. La expresión figura profusamente en los cuatro Evangelios canónicos, siempre en voz de Jesús.

En adición a su inventario de los dichos sobre el Reino, J. D. Crossan ha elaborado también uno de los dichos acerca del Hijo del hombre.¹ (La metodología seguida en la elaboración y en la presentación de ambos inven-

¹ John Dominic Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, pp. 512-513.

tarios es la misma). Este inventario está estructurado en términos de cuatro tipos de dichos: a) “Dichos sobre el Hijo apocalíptico del hombre”; b) “Dichos sobre el Hijo del hombre terrenal”; c) “Dichos sobre la pasión y la resurrección del Hijo del hombre”; y d) “Dichos sobre el Hijo del hombre Juánico”.

Ríos de tinta se han vertido sobre papel para generar una vasta literatura en cuanto a qué significaba la expresión en el empleo que de ella hizo Jesús. A pesar de haber cuestionamientos al respecto, a nosotros parece que debe afirmarse, sin dejar lugar a duda alguna, que Jesús siempre hizo referencia a sí mismo al hacer uso de la expresión. Otra cosa es, por supuesto, por qué hizo uso de ella y qué quiso significar al hacerlo. Dos hipótesis (complementarias) al respecto son: a) quiso afirmar para sí una condición de profeta, y b) se auto-atribuyó ser el referente del pasaje citado del profeta Daniel, tanto cuando hablaba de su propio tiempo (el “Hijo del hombre terrenal” de Crossan, por ejemplo), como cuando lo hacía de un tiempo escatológico y, según algunos, apocalíptico (el “Hijo apocalíptico del hombre” de Crossan).

Tanto Marcos como Mateo refieren discursos escatológicos de Jesús y los sitúan inmediatamente antes de sus relatos de la pasión. El discurso registrado por Marcos parece referirse exclusivamente a la destrucción del Templo y la ruina de Jerusalén (lo que históricamente aconteció como es bien sabido en los primeros años de la década de los setenta). Cuatro versículos (13, 24-27), empero, son susceptibles de una interpretación apocalíptica:

Mas por esos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá, la luna no dará su resplandor, las estrellas irán cayendo del cielo, y las fuerzas que están en los cielos serán sacudidas. Y entonces verán al Hijo del hombre que viene entre nubes con gran poder y gloria; entonces enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos. Desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo.

Tres versículos más adelante, Jesús afirma que “no pasará esta generación hasta que todo esto suceda”; y después de uno más: “Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre”.

En el breve pasaje citado se vinculan: a) el Reino, b) el Hijo del hombre, y c) el tiempo escatológico, y tal vez también apocalíptico. Antes (13, 11) Jesús ha sostenido que “es preciso que antes sea proclamada la Buena Nueva a todas las naciones”.

Mateo, en su más extenso registro del discurso escatológico, se apoya evidentemente en Marcos (o en una fuente común) y en su oportunidad vincula también Reino, Hijo del hombre y escatología. A diferencia de Marcos, explícitamente hace coincidir en el tiempo la segunda venida y el fin del mundo (24, 6): “Dinos cuándo sucederá eso y cuál será la señal de

tu venida y del fin del mundo”. (El pasaje paralelo en Marcos [13; 2, 4] no tiene la referencia al fin del mundo y sí a la destrucción del Templo: “Jesús le dijo: ‘¿Ves estas grandiosas construcciones [las del Templo]? No quedará piedra sobre piedra que no sea destruida’. [En relación con lo cual los discípulos le piden:] ‘Dinos cuándo sucederá eso, y cuál será la señal de que todas esas cosas están para cumplirse’”. (Por otra parte, lo que en Marcos es la “Buena Nueva”, en Mateo (24, 14) es la “Buena Nueva del Reino”). Por lo demás, en Mateo (como en Lucas, como habremos de ver en un momento) la venida del Hijo del hombre no pasará en absoluto desapercibida (24, 27): “Porque como el relámpago sale por el oriente y brilla hasta el Occidente, así será la venida del Hijo del hombre”. (Después de esto encontramos el pasaje paralelo al de Marcos en el que el Hijo del hombre “viene sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria”).

No figura en el Evangelio de Lucas un discurso escatológico. Lo poco correspondiente lo encontramos en el capítulo 17 en las secciones conocidas como “La venida del Reino de Dios” (20-21) y “El día del Hijo del hombre” (22-36). En la primera de éstas, a la pregunta de cuándo llegaría el Reino de Dios, Jesús responde: “El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: ‘Vedlo aquí o allá, porque el Reino de Dios ya está entre vosotros’”. De la mayor importancia para nosotros, como se expone en detalle en el estudio quinto, es el hecho de que la última expresión puede igualmente traducirse como “en vosotros”. En la sección “El día del Hijo del hombre” (24), está también lo relativo al relámpago que se deja ver de un extremo del cielo “—así será el Hijo del hombre en su día”—, pero Jesús indica (25) que antes “le es preciso padecer mucho y ser reprobado por esta generación”. Lo que sigue en esta sección sobre “el día del Hijo del hombre” podría en principio aplicarse al (inminente) fin del mundo o a la ruina de Jerusalén, pero esto segundo es tratado explícitamente en el capítulo 21 (20-24), lo que es seguido (25-28), sin aparente solución de continuidad, por la venida del Hijo del hombre “en una nube con gran poder y gloria”, la cual será antecedida de tremendas señales que llegarán a causar la muerte por terror y ansiedad de los hombres. Este capítulo 21 de Lucas sí está colocado inmediatamente antes de su relato de la pasión, como ocurre en los Evangelios de Marcos y Mateo con los discursos escatológicos.

APÉNDICE XIV
ALGUNOS FRAGMENTOS NEOTESTAMENTARIOS
EN APOYO DEL MODELO PROPUESTO EN EL SEXTO ESTUDIO

TEXTOS “CÓSMICOS” EN LAS EPÍSTOLAS PAULINAS

- Rm 8, 19-23: “Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo”.
- 1 Co 15, 28: “Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos”.
- Ef 1, 9-10: “[...] dándonos [Dios] a conocer el misterio de su voluntad según el benévolo designio que él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra”.
- Col 1, 15-20: “Él [Cristo] es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, tronos, dominaciones, principados, potestades: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia. Él es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia: Él es el Principio, el primogénito de entre los muertos, para que sea el primero en

todo, pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando mediante la sangre de su cruz, los seres de la tierra y de los cielos”.

TEXTOS “INCORPORATIVOS” JOANINOS

- Jn 14, 9-11: “El que me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú ‘muéstranos al Padre’? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que os digo, no las digo por mi cuenta; el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras. Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí”.
- Jn 15, 4-5: “Permaneced en mí, como yo en vosotros. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no pertenece a la vid; así tampoco vosotros si no permanecéis en mí. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada”.
- Jn 15, 7: “Si permanecéis en mí, y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que queráis y lo conseguiréis”.
- Jn 17, 21-23: “[...] que todos sean uno. Como tú, padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros”.
- 1 Jn 2, 5-6: “[...] quien guarda su palabra [de Jesucristo], ciertamente en él el amor de Dios ha llegado a su plenitud. En esto conocemos que estamos en él. Quien dice que permanece en él, debe vivir como vivió él”.
- 1 Jn 2, 24: “En cuanto a vosotros, lo que oísteis desde el principio permanezca en vosotros. Si permanece en vosotros lo que oísteis desde el principio, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre”.
- 1 Jn 2, 27: “[...] la unción que habéis recibido [de Cristo] permanece en vosotros y no necesitáis que nadie os enseñe. Pero como su unción os enseña acerca de todas las cosas –y es verdadera y no mentirosa– según os enseñó, permaneced en él”.
- 1 Jn 3, 6: “Todo el que permanece en él, no peca [...]”.
- 1 Jn 3, 24: “Quien guarda sus mandamientos mora en Dios y Dios en él; en esto conocemos que mora en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado”.
- 1 Jn 4, 4: “Vosotros, hijos míos, sois de Dios y los habéis vencido [al Anticristo y a los falsos profetas]. Pues el que está en vosotros es más que el que está en el mundo [el Anticristo]”.

- 1 Jn 4, 12-16: “A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios mora en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a la perfección. En esto reconocemos que moramos en él y él en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu. Y nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre ha enviado a su Hijo, como salvador del mundo. Si uno confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, Dios mora en él y él en Dios. Y nosotros hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tiene, Dios es amor; y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él”.
- 1 Jn 5, 20: “Pero sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para conocer al verdadero. Nosotros estamos en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este es el Dios verdadero y la vida eterna”.

APÉNDICE XV
NOTAS RELATIVAS AL DESARROLLO HISTÓRICO DEL BUDISMO ZEN:
DE LOS *UPANISHADS* A LA ESCUELA DE KYOTO

En este apéndice sintetizamos, a la vez que ampliamos un poco, las informaciones proporcionadas en V2 en relación con el desarrollo histórico del budismo zen.

HINDUISMO

Los cuatro *vedas*—*Rig veda* (RV), *Sama veda* (SV), *Yajur veda* (YV) y *Atharva veda* (AV)— fueron redactados en sánscrito en la India en el milenio que transcurrió entre 1500 a. C. y 500 a. C. En su forma final, constan de cuatro secciones: *samhitas* (mantras), *brahmanas* (explicaciones de los mantras y ritos), *aranyakas* (explicaciones de ritos y de ceremonias en términos espirituales) y *Upanishads* (pensamiento especulativo).

Se tienen por canónicos ciento ocho *Upanishads*; ciento ocho canónicos (canon *Muktita*); entre ellos se distinguen los “principales” (*mukhya*), en relación con los cuales hay diversas enumeraciones que listan de diez a catorce textos. La lista más conservadora es la siguiente: *Īṣa* (YV), *Kena* (SV), *Kaṭha* (YV), *Praśna* (AV), *Muṇḍaka* (AV), *Māṇḍūkya* (AV), *Taittirīya* (YV), *Aitareya* (RV), *Chāndogya* (SV), *Bṛhadāraṇyaka* (YV).

En el *upanishad Chāndogya* se encuentra, probablemente por primera vez, la llamada “identidad suprema”: *tat tvam asi* (sánscrito: तत्त्वमसि “Tú eres eso”); se trata (en la escuela del *advaita vedanta*, en concreto) de la identidad del núcleo más íntimo de la persona (el sí-mismo o *atman*) y la realidad absoluta última (*Brahma*).

Los *Upanishads*, el *Bhagavad gita* y los *Brahma sutras* conforman el conjunto de los *sruti*, esto es, de las “escrituras” canónicas sagradas e inspiradas (en la escuela del *advaita vedanta* en concreto). El *Bhagavad gita* (sánscrito:

भगवद्गीता) “Canto del *Bhagavan* (Dios personal)” forma parte del *Mahábhharata*; es atribuido a Vyasa y fue escrito entre 500 a. C. y 200 a. C.

Los *Brahma sutras* (sánscrito: ब्रह्मसूत्र) son una colección de 555 aforismos o *sutras* atribuidos a Badarayana (a quien con frecuencia se identifica con Vyasa), escrita en una fecha no determinada cuando ya se conocía el *Bhagavad gita*. Se cuenta con diversos comentarios a los *Brahma sutras*, entre los más conocidos se encuentra el de Adi Shankara (tradición *advaita vedanta*, s. VIII) y el de Ramanuja (tradición *vishishtadvaita*, s. XI).

BUDISMO

Es en el contexto del hinduismo védico en que aparece Siddharta Gautama Shakyamuni, “el Buda” (ss. VI-V a. C.).

El Buda, como resultado de su “experiencia” iluminativa, enseñó—entre otras muchísimas cosas, por supuesto— la insustancialidad del sí mismo, alma o ego, esto es, la no existencia del *atman* (doctrina conocida en sánscrito como *anatman* y en pali como *anatta*); la impermanencia radical de todo lo compuesto *anitya* (sánscrito; pali: *anicca*), la “experiencia” iluminativa *nirvana* (sánscrito; pali: *nibbana*) como *summum bonum*, y las cuatro “nobles verdades”: a) la existencia es sufrimiento, b) la causa del sufrimiento son los apegos, c) la supresión de los apegos daría lugar a la del sufrimiento, y d) la supresión de los apegos puede alcanzarse mediante el recorrido del “noble camino de los ocho senderos” (comprensión, pensamiento, habla, acción, medio de vida, esfuerzo, mentalidad y meditación correctos).

En los siglos siguientes el budismo se difundió por toda la India, cuyo apogeo aconteció durante el reinado del emperador Asoka (siglo III a. C.). Posteriormente se reabsorbió en el subcontinente de manera paulatina por el hinduismo.

Desde fechas relativamente tempranas, el budismo se desarrolló en dos grandes tradiciones, la *theravada* (del pali *theras*: ancianos), muy conservadora, y la *mahayana* (gran vehículo), mucho más evolucionada en una dirección que hoy reconocemos como filosófica. (El budismo tibetano es tenido como una variante de la tradición *mahayana*).

La tradición *theravada* se extendió principalmente en Sri Lanka, Birmania, Tailandia, Camboya, Laos y el sur de Vietnam. En esta tradición el budista ideal es el *arhat*: el asceta que a través de su propio esfuerzo alcanza el nirvana.

La tradición *mahayana* se propagó por Indonesia, China, el norte de Vietnam, y Japón. En ella, el budista ideal es el *bodhisattva* que difiere su

acceso definitivo al nirvana a efecto de antes aliviar el sufrimiento de otros; el de todos los demás y el de todos los vivientes, de hecho.

Aunque el concepto de *sunyata* (vacío) aparece ya en el canon escriturístico de la tradición *theravada* (canon pali), alcanza su elaboración más profunda en la tradición mahayana, específicamente en el pensamiento de Nagarjuna (150-250), quien dio lugar a la escuela *madhyamika* (camino medio) cuya doctrina fundamental (*sunyavada*, como también es conocida la escuela) es la afirmación de que el vacío constituye la realidad última, de que todo es en última instancia insustancial, afirmación que, referida a la persona individual, deviene en la doctrina de *anatman*. Más que una negación de la existencia, se trata de la afirmación de la realidad última como vacío, de la de su indiferenciación absoluta.

Sunyata no es simplemente la negación de toda realidad sustancial, de todo ser, sino que debe también ser negado o vaciado, de otra manera sólo se habría sustituido la idea de ser por la de su contrario, la de no ser, por la de una nada relativa.

El verdadero *sunyata* ha de ser comprendido como el negar dinámicamente la misma oposición entre el ser y la nada (relativa). Esta idea es expresada por la fórmula “*nirvana es samsara; samsara es nirvana*”, donde el término sánscrito *samsara* significa el ilusorio mundo fenoménico.

TAOÍSMO

El taoísmo —una de las tres grandes tradiciones filosófico-religiosas que tuvieron vigencia en China (las otras dos son el confucianismo y el budismo)— surgió allí durante el primer milenio anterior a la era cristiana. El *Tao Tè Ching* se atribuyó tradicionalmente a Lao Tze (Laozi), de quien se dice que vivió un poco antes de Confucio (551-479) o que tal vez fue su contemporáneo. (Hoy día esta atribución es muy cuestionada). Para el taoísmo en general y para el *Tao Tè Ching* en concreto, el *Tao* (camino) es el *summum bonum*.

Dos sentidos de la nada o el vacío son (que, por supuesto, acaban por manifestarse coincidentes): a) condición necesaria de conciencia para el acceso al *Tao*, y b) naturaleza última de la realidad (lo contenido).

BUDISMO ZEN

El budismo zen (japonés; sánscrito: *dhyana*; chino: *Ch'an*) resultó del encuentro en China del budismo *mahayana* con el taoísmo; del matrimonio del vacío budista y de la nada taoísta, filosóficamente hablando.

Según la tradición, el Buda comunicó de manera no oral, contemplando en silencio una flor, la doctrina fundamental del zen —enseñanza suprema del budismo— al monje Mahakasyapa, quien, después de observarlo un tiempo, sonrió, con lo que manifestó al Buda que había sido iluminado. Se estableció de esta manera un linaje de patriarcas de los cuales el vigésimo octavo, Bodhidharma, introdujo el zen en China en el siglo VI.

De acuerdo al *sutra Lankavatara*, todo viviente posee una naturaleza búdica, esto es, es un Buda —o es *el* Buda—, naturaleza que no es otra cosa que el vacío. La “toma vivencial de conciencia” de esto constituye la iluminación.

Bodhidharma inauguró el linaje de los patriarcas del *Ch’an* en China. Tras la muerte del quinto de ellos (Heng-jen) tuvo lugar un cisma y la tradición se bifurcó en dos escuelas: la del norte (con Shen-hsui a la cabeza), que enseñaba que el acceso a la iluminación constituía un proceso gradual, y la del sur, a cargo de Hui-neng, quien sostenía que se lograba de manera brusca, inmediata y espontánea, despreciaba ritos y textos y privilegió la transmisión de enseñanzas y prácticas de maestro a alumno (el cual al alcanzar la iluminación y ser ello certificado por el maestro se convertía en un nuevo maestro). Con el tiempo, fue esta segunda escuela la que prevaleció, de manera que Hui-neng es tenido por el sexto patriarca.

En el siglo IX surgieron al interior de la escuela del sur dos corrientes que prevalecen hasta nuestros días: la *Lin-chi* (chino; japonés: *rinzai*), que privilegia el empleo durante las prácticas meditativas de acertijos sin solución racional-conceptual, conocidos como *kung-an* (chino; japonés: *koan*), y la *Ts’ao-tung* (chino; japonés: *soto*) que privilegia el estar “simplemente sentado” en silencio interior, esto es, la práctica del *tso-ch’an* (chino; japonés: *zazen*). Las dos corrientes se complementan y su diferencia es de acentos.

Aunque el zen comenzó a introducirse en Japón desde el siglo VII, no fue sino hasta los siglos XII y XIII cuando verdaderamente floreció debido a los esfuerzos de los monjes Eisai (fundador de la corriente *rinzai*, en el doce) y Dogen (fundador de la corriente *soto*, en el siglo XIII).

Nishida Kitaro, padre fundador de la Escuela de Kyoto, se formó en la corriente *rinzai*. Meditó durante cerca de diez años en el *koan*, conformado tan sólo por la palabra *mu*, hasta que finalmente lo “resolvió”.

APÉNDICE XVI
NOTAS RELATIVAS AL DESARROLLO HISTÓRICO
DE LA ESCUELA DE KYOTO

En este apéndice sintetizamos, a la vez que ampliamos considerablemente, las informaciones proporcionadas en V2 en relación con algunos de los filósofos de la Escuela de Kyoto.¹

Filosofía, como se entiende en el mundo occidental, no hubo en el Japón hasta después de realizada la apertura concomitante con la restauración Meiji (1867). En todo el Oriente, lo que los occidentales entendemos por filosofía y por religión no constituía ámbitos diferenciados. De hecho es discutible que pueda hacerse esa distinción aun después de la restauración. Es posible distinguir seis generaciones de filósofos japoneses después de la restauración Meiji:²

- 3ª: Nishida Kitaro (1870-1945), padre fundador de la Escuela de Kyoto, y Tanabe Hajime (1885-1962), discípulo de Nishida (y de Heidegger).
- 4ª: Nishitani Keiji (1900-1990).
- 6ª: Ueda Shizuteru (1926-).

¹ Algunas informaciones que figuran en este apéndice proceden de Bret W. Davis, "The Kyoto School".

² Agustín Jacinto Zavala (comp.), *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología. Volumen I*, en especial, pp. 27-34.

LA TOPOLOGÍA DE NISHIDA KITARO (1870-1945)

Credenciales académicas de Nishida:

- Graduado en filosofía por la Universidad de Tokyo en 1894.
- Profesor en la Universidad de Kyoto hasta 1927.

Para Nishida, la religión es la corona de la filosofía.

Nishida quiere pensar la experiencia y la conciencia con el rigor y la necesidad con la que se desarrolla la lógica.

Mucho de su pensamiento es fruto de su interacción con su discípulo Tanabe Hajime.

Influido por su experiencia personal en el budismo zen, afirma por primera vez a la *nada absoluta* como fundamento para el pensamiento filosófico (y a la experiencia como punto de partida).

En la *nada absoluta* de la Escuela de Kyoto convergen el vacío (*sunyata*) del budismo *mahayana* y la nada (chino: *wu*; japonés: *mu*) del taoísmo. (El budismo zen también se forja en la convergencia de esas tradiciones).

Su pensamiento ha sido caracterizado (desde el pensamiento occidental) como una fenomenología metafísica y también como una *ontología de las formas* (con una fuente originaria que no es forma; es *mu*: nada).

Para Nishida, la religión es la auto-conciencia de la realidad, o, más correctamente, la *real* auto-conciencia de la realidad, donde el calificativo *real* quiere significar vivencia y no aproximación teórica-conceptual.

En su primer libro, *Indagación sobre el bien* (1911), Nishida propuso la *experiencia pura* como el concepto a partir del cual procedería a “explicarlo todo” mediante una lógica que recuerda la de Hegel en su concepción, lo que pone de manifiesto la influencia de *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902) de William James. La experiencia pura es aquella en la que no hay actividad reflexiva ni distinción entre sujeto y objeto.

En su *Indagación sobre el bien*, cuestiona el supuesto de que la experiencia es individual y subjetiva. Nishida no es idealista: la experiencia antecede a la distinción sujeto/objeto y es a partir de lo cual y en lo que se constituyen tanto los objetos como las subjetividades. La experiencia pura es la *realidad*. El *bien* es la apropiación de ese fundamento originario.

La pregunta por la manera en la que la experiencia pura funda al pensamiento reflexivo se vuelve central en los escritos de Nishida que siguen a *Indagación sobre el bien*.

En la auto-conciencia (japonés: *jikaku*, palabra en la que “auto” no es separable de “conciencia”) la conciencia se refleja a sí misma en sí misma:

experiencia inmediata y reflexión son una y la misma cosa. Esta auto-conciencia no es la de un sí mismo personal (individual) que a veces es auto-consciente.

Para Nishida, la conciencia es sencillamente lo que ilumina (hace manifiesto). Es la actividad que antecede y unifica al sí-mismo y al mundo. Con influencia de Johann Gottlieb Fichte y de Arthur Schopenhauer, llegó a concebir la auto-conciencia como “voluntad absoluta” (concepción que después abandonó). (Más adelante entenderá a la conciencia como una forma relativa de la nada, esto es, el primer lado de la distinción no-ser/ser).

Las inquietudes epistemológicas de Nishida dieron, con el tiempo, paso a las ontológicas (en torno a la experiencia y a la auto-conciencia).

Aunque la conciencia no es reducible a nada (no es explicable en términos de nada), sí posee una estructura que explica la constitución de los objetos: la conciencia se refleja a sí misma en sí misma.

La realidad es lo que es auto-consciente. La realidad es un “campo de conciencia”, lo que connota no-subjetividad y no-objetividad. (Más tarde escribirá que el sí-mismo individual es un punto focal del mundo).

La conciencia en acto no puede ser objeto de sí misma; es el “predicado trascendental” que nunca puede ser sujeto. (La conciencia no es una propiedad de una sustancia individual, ni una sustancia).

Los juicios sobre la realidad son también parte de la realidad. Es necesario situar la predicación convencional en un campo más amplio de predicación: el del “predicado trascendental”.

Conforme fue evolucionando su pensamiento, el concepto de la experiencia pura se fue reemplazando o reelaborando sucesivamente por otros que en un principio evocaban los de filósofos idealistas alemanes (sobre todo Fichte y Hegel), para dar lugar luego a sus propios neologismos, y para, finalmente, hacer uso de términos provenientes del budismo.

En esta sucesión de conceptos fundamentales, destaca el *del lugar o topos* (japonés: *basho*) que aparece por primera vez en sus escritos hacia 1925 y que, pese a las elaboraciones y desarrollos posteriores, ya nunca abandonará, como lo atestigua el título de su último trabajo, “La lógica del lugar y la cosmovisión religiosa”, que data de 1945, el año de su muerte y de la destrucción por fuego de las principales ciudades del Japón.

En Nishida la expresión “lugar” o “*topos*” se refiere al ámbito en el que se dan las relaciones –en los juicios– entre objetos, lo que remite a la conciencia.

Los universales son campos de posibilidad que se auto-determinan en sus instanciaciones particulares. Los universales pueden ser jerarquizados en un orden descendente de mayor concreción; éste es el orden de los lugares o *topoi*.

En el penúltimo lugar de abstracción se encuentran los trascendentales de la filosofía occidental medieval: *unum, verum y bonum*; estos trascendentales son índices de un último *topos*, el de la *nada absoluta*.

Al esquema lógico de los *topoi* corresponde uno ontológico: el de la *meontología* (no-ontología; meon: no-ser).

El *topos* de la nada relativa es el campo de conciencia, que es nada en relación con los objetos de los que es consciente. La nada absoluta subyace a la oposición nada/entes.

Desde mediados de los años treinta, la *auto-identidad de la contradicción absoluta entre la nada (subjética) y el ser (objetivo)* asume el papel de concepto fundamental; pero lo que Nishida entonces propone es que la nada absoluta es el “lugar” que abarca a un tiempo los polos subjetivo (*noético*) y objetivo (*noemático*) de la realidad.

La pregunta por el ámbito en el que se ubica la conciencia es la pregunta por el “lugar” en el que todo acontece de manera interdependiente; la pregunta por aquello que en su auto-determinación deviene dialécticamente en la auto-identidad de la contradicción absoluta entre la nada (subjética) y el ser (objetivo).

La respuesta a todas estas preguntas, que vienen a ser la misma, es la *nada absoluta* que, a un tiempo, es el otro absoluto de todo cuanto existe y aquello por lo que todo cuanto existe –también la subjetividad– es constituido en interdependencia con todo lo demás.

Pero aquí es donde hay que superar una vez más la tentación de permanecer conceptualmente en la nada relativa: la nada absoluta, en última instancia, no puede ser entendida como algo, ni siquiera como todo lo que se ha dicho.

Ser es “ser en ...”. El “...” de mayor amplitud es el *topos* de la nada absoluta.

La nada absoluta es infinitamente determinable y el conjunto de sus determinaciones conforma el mundo, pero se trata de una auto-determinación sin nada que determine.

La nada absoluta es actividad y creatividad. Se manifiesta o despierta a sí misma en la auto-conciencia.

La “auto-experiencia” de la nada absoluta –donde no hay ni experimentador, ni experimentado– sólo puede ser alcanzada por la auto-negación o vaciamiento de sí mismo del ego.

En este abismarse en la nada por vía de la auto-negación –que no conduce a una voluntad superior o a un ser omni-comprensivo, sino a una nada absoluta que se niega a sí misma y se expresa en la interacción

de individuos auto-determinantes– se penetra en el campo de la auténtica inter-personalidad.

Esta “auto-experiencia” se transforma en la *correlación o correspondencia inversa*, el último en la sucesión de los conceptos fundamentales de Nishida, recorrido que se inició con el de la experiencia pura, pasó por la auto-negación o auto-vaciamiento de la nada absoluta y del sujeto.

TANABE HAJIME (1889-1962) Y LA METANOÉTICA

Credenciales académicas de Tanabe:

- Graduado de la Universidad de Tokyo.
- Discípulo de Husserl en Friburgo y tutorado por Heidegger de 1922 a 1924.

Tiene raíces tanto en el budismo zen como en el budismo de la “tierra pura”.

Tanabe critica la noción de nada absoluta como la entiende Nishida (y también Nishitani); piensa en términos de la nada que actúa en el tiempo (como contrastada con un eterno presente). Cuestiona también una pre-existente conciencia pura cuya recuperación constituiría la iluminación.

Filosofía como metanoética (1946): con raíces en Immanuel Kant (cuyo tratamiento de las antinomias radicaliza) y en Søren Kierkegaard, Tanabe emprende una crítica de la filosofía buscando superarla; pretende *una filosofía que no es filosofía* (una filosofía no filosófica).

Algunas afirmaciones en *Dialéctica del cristianismo* (1948):

- Dios no puede ser reducido al ser; esto es a la auto-identidad.
- El Jesús histórico pone de manifiesto el actuar de la nada absoluta.
- El mito cristiano de la Encarnación –la nada absoluta encarnada, la kénosis de la nada absoluta– expresa la verdadera naturaleza de Dios y aquello en lo que consiste la realización plena de lo humano.

EL NIHILISMO Y NISHITANI KEIJI (1900-1990)

Credenciales académicas de Nishitani:

- Doctor en filosofía por la Universidad de Kyoto (1924) con una tesis sobre Schelling y Bergson.
- Alumno de Heidegger en Friburgo de 1937 a 1939.

Nishitani prolongó el pensamiento de Nishida, con las afectaciones resultantes de la apropiación de las críticas de Tanabe, en una dirección fenomenológico-existencial, en mucho a partir del tema del nihilismo introducido de manera significativa en el pensamiento moderno por Nietzsche y objeto de mayor elaboración por Heidegger.

Nishitani cree discernir una correspondencia entre el nihilismo de Nietzsche y de Heidegger, y la nada relativa, que según la tradición *mahayana* —que piensa en términos de *sunyata* relativa o de *sunyata* enferma— debe ser superada.

Por lo que se refiere al *summum bonum*, el lugar que en el pensamiento de Nishida ocupa el lugar la nada absoluta, en el de Nishitani corresponde al campo de *sunyata*, expresión más vinculada a la tradición *mahayana*.

Nishitani encuentra que Nishida —en las distintas etapas de su pensamiento— escribe siempre desde la perspectiva de ese *summum bonum* realizado, alcanzado; frente a lo cual se propuso desarrollar una topología ampliada que incluyera el camino que, partiendo de la *situación histórica concreta vivida*, arribe al lugar de la vacuidad absoluta.

Sostiene que, en lugar de asumir un talante defensivo y reactivo frente a lo que se vive como la amenaza del nihilismo, es necesario arrojarse sin concesiones al vacío, esto es, a la vacuidad del nihilismo, para así estar en condiciones de trascender esta vacuidad relativa e irrumpir en la vacuidad absoluta; en otras palabras, hay que pasar del campo del ser y de la conciencia al campo de la nihilidad, y de éste al campo de *sunyata*.

Nishitani no se interesa por definir lo que es una religión en términos de un estudio comparativo de religiones históricas; por religión entiende la “real auto-conciencia de la realidad”, esto es, el despertar de la realidad en la conciencia y en el actuar.

Por “realidad”, Nishitani entiende la armonía entre todo lo que hay, que da el ser a todo lo que hay y que lo mantiene en interdependencia y cooperación en un ordenamiento místico que permite contemplar a Dios en cualquier cosa.

La realidad despierta a sí misma no sólo cuando se contempla al universo desde esta perspectiva, sino cuando es asumida en el vivir y en el actuar al devenir un ser en relación armónica con todo lo demás. A esto denomina vivir en el seno del campo de la realidad.

El vivir en el seno del campo de la realidad es impedido por dos formas de egocentrismo: a) el del vivir y actuar en función de lo percibido como útil para uno mismo; y b) el del vivir desde la perspectiva de una autonomía subjetiva del ego que lo entiende como individual y distinto del mundo de los objetos.

El egocentrismo es clausura sobre la propia auto-comprensión y el propio auto-apego. Nishitani contrasta este tipo de ego con lo que nombra “sí mismo elemental”, caracterizado por el reconocimiento del propio enraizamiento en la armonía universal y por el consecuente vivir en ella.

El tránsito del sí mismo auto-apegado al elemental está mediado por las “experiencias límite” (muerte, enfermedad, miseria) que dan lugar a la “gran duda” sobre la propia existencia, la de los demás y la de todo.

En la “gran duda” se percibe que el fundamento de cuanto hay es *nihilidad*, sin forma y sin sentido, de manera que la propia existencia, como la de todo, es impermanente.

La experiencia de la “gran duda” es análoga al reconocimiento cristiano de la condición de pecado: el punto de contacto entre Dios y el ser humano se ubica en la conciencia misma del pecado/nihilidad.

El caer en la cuenta de esto es nombrado por Nishitani la “gran realidad”, que en el budismo zen sigue a la “gran duda”: lo humano –y todos los seres animados– se encuentra en conexión transtemporal y esencial con el “poder del voto originario”, con la voluntad salvífica, con el *ágape*, de Dios/Buda.

A su parecer, la civilización occidental actual padece de *nihilismo*: la creencia en Dios y en el sentido de la existencia ha sido reemplazada por el vacío del culto a las capacidades humanas. Con influencia de Hegel, Heidegger y Kierkegaard, propone como antídoto a este padecimiento colocarse en la perspectiva del vacío absoluto, *sunyata*.

Para Nishitani, la pregunta por la religión surge en las “experiencias límite” cuando la utilidad como criterio de valoración pierde vigencia y la pregunta por el sentido de la existencia se vuelve impostergable.

La religión acontece en el trabajo de responder a esta pregunta por uno mismo en la superación del vivir auto-centradamente mediante el reemplazo del amor a uno mismo por un propósito equiparable al amor al prójimo.

Es necesario afirmar la indiferencia, amorosa y no discriminatoria, de la naturaleza frente a las vicisitudes de los seres vivientes.

Nishitani, con inspiración en el maestro Eckhart, afirma que la esencia divina es la nada absoluta impersonal. (Eckhart establece una distinción entre el Dios personal *Gott* y la esencia divina impersonal, *Gottheit*). Como los humanos están hechos “a imagen de Dios” tienen en lo más íntimo de su ser la nada absoluta. En el ascenso místico, muere la subjetividad individual, al asumirse la condición de nada absoluta, y se comienza a vivir la vida divina. No hay nada que sea la nada; esto es lo que significa “nada absoluta”.

Al reconocer que el fundamento de la subjetividad es la nada absoluta, se comprende que no hay nada que sea la persona, que sólo hay la “*persona*” (máscara).

En términos de Heidegger, el alma mística da testimonio de la presencia de Dios en el *Dasein* de la propia alma. Dios no es trascendente a la experiencia humana, existe como la *Existenz* misma (esto es, como la existencia sin esencia).

No existe humanidad sin individuos humanos (como no existe agua en el mar que no sea ola): la forma y su instanciación son una y la misma cosa (la ola es agua y el agua es ola). El ser humano, en cuanto es la forma real de su *talidad*, es impersonal, apariencia sin nada subyacente que dé lugar a la apariencia.

Todas las cosas son nada absoluta pero la nada absoluta nada es más allá de las cosas.

El ser sólo tiene sentido cuando se le entiende unido necesariamente al vacío (*sunyata*): el fuego quema pero no se quema a sí mismo (el fuego es fuego, pero es no-fuego para sí).

Debido a que todas las cosas están fundadas en la nada absoluta, Nishitani entiende la interconexión de todas ellas como una suerte de *circumincisión* o *pericoreisis*.

El *muthos* budista permite comprender la causa del sufrimiento como la nihilidad, así como el encadenamiento de nacimiento y muerte en toda cosa y en todo acontecimiento vistos como microcosmos de la nada absoluta.

En el budismo zen, esta comprensión se alcanza en la práctica del *zazen* en la que, kierkegaardianamente, cualquier momento (presente) puede ser la apertura a la nada absoluta.

Sunyata también ofrece una plataforma para fincar en ella una justificación del actuar ético en contra del sufrimiento y a favor del amor.

DOS MODOS DE SER-EN-EL-MUNDO, DE UEDA SHIZUTERU (1926-)

Credenciales académicas de Ueda:

- Discípulo de Nishitani Keiji.
- Doctor por la Universidad de Kyoto.
- Doctor en Filosofía por la Universidad de Marburgo (tesis sobre el maestro Eckhart).
- Catedrático emérito de Filosofía de la Religión en la Universidad de Kyoto.

Dos obras de Ueda sobre Nishida:

- *Leyendo a Nishida Kitaro* (1991).
- *La experiencia y el auto-despertar* (1998).

Dos ensayos cruciales:

- “Zen y filosofía” (1 1976, 2 1991).
- “‘Glaube und Mystik’ am Problem ‘Erfahrung und Sprache’” (1987).

El punto de partida para Ueda es cómo relacionar la práctica del zen con el nacer de Dios en el alma (en el uso del maestro Eckhart) “en el nivel” el *grunt ohne grunt*, donde Dios y el alma son *unum et non unitum*. Dos ideas fundamentales en el pensamiento de Ueda son:

- El auto-despertar del sujeto humano como “yo soy yo sin ser yo”.
- Reconocer que el mundo en el que el sujeto está situado es una duplicidad que normalmente pasa desapercibida y que implica una apertura infinita en el mundo cotidiano.

Su comprensión de la religión gravita alrededor de la dialéctica entre experiencia y reflexión. La empresa filosófica para él es el esfuerzo por responder a la pregunta “¿Qué es la existencia del sí-mismo?”, y para responderla piensa que los mejores guías son los místicos y los maestros del zen, pero sin que haya sustituto posible de la propia experiencia.

Su filosofía/religión es un esfuerzo por descubrir el “fundamento” de los objetos cotidianos y penetrar por debajo de él y contemplar la “extensión infinita” que ahí se abre.

Ueda desarrolla una filosofía de la auto-conciencia, que no es un subjetivismo y ésto, por dos motivos. Para él, el sí-mismo es un “no-sí-mismo” que se ubica en un ámbito en el que no hay distinción sujeto/objeto y pues la auto-conciencia es una *interpretación* que satisface tanto a la *teoría* como a la *poiesis*, y una interpretación no es una actividad mental, sino una realización.

Ueda quiere trascender tanto el ego del *cogito* cartesiano como el no-ego del *anatman* budista. Uno y otro deben ser comprendidos en términos de un “repetido *movimiento* a través de una auto-negación radical hacia una genuina auto-afirmación”, movimiento que busca comunicar con la fórmula “yo, no siendo yo, soy yo”. Se trata entonces de “un sí mismo que no es un sí mismo”.

Ueda atiende al propósito declarado de Nishida en *Indagación sobre el bien* (1911) –explicar todo en términos de la experiencia pura como única realidad– y encuentra en él tres momentos sucesivos, experiencia, conciencia y auto-conciencia:

- A) *La experiencia pura en sí*, sin distinción sujeto/objeto: el despertar, la iluminación.
- B) *La experiencia pura como única realidad* como *Ur-Satz*, con el retorno de la distinción sujeto/objeto (con la subjetividad como algo objetivo), como auto-expresión de (A), y también como expresión en el zen del pensar toda la realidad *tal cual es*, esto es, en su *talidad*.
- C) *Explicar todo...* (*Grund-Satz*), lo que ya no es zen, sino estructuramiento filosófico del mundo, y auto-conciencia del sujeto como ser-en-el-mundo.

Los tres momentos pueden ser recorridos de A a C, o de C a A. En el primer caso, el paso de A a B es la experiencia del zen; en el segundo, el paso de C a B es la empresa filosófica tradicional. El genio de Nishida fue articular por primera vez en la historia de la filosofía los tres momentos (esto es, los dos tránsitos).

Este esquema de los tres momentos es recurrente en Ueda:

- A) Vaciamiento total del sí-mismo en la “vacuidad vacía”; B) renacimiento del sí-mismo como un “no-sí-mismo” [*selfless self*] (un sí-mismo cuya existencia es el lugar de la libertad del sí-mismo; y C) el no-ser del sí-mismo que es un “no-sí-mismo” es entendido como el campo, el entre, para la relación dialogal del sí-mismo y el otro.
- A) *Zazen*; B) *Sanzen*; y C) *Samu/Angya*.

Ueda interpreta la idea de Heidegger del “horizonte” del ser-en-el-mundo en términos del *lugar* (*topos*, *basho*) de Nishida: la auto-conciencia “yo” es constituida por un horizonte de relaciones e interconexiones, que es el mundo del sentido en el que surge el lenguaje, comenzando con la palabra “yo”.

En la conciencia que se percata de la naturaleza de las relaciones con el mundo se abre *un segundo horizonte*, una nada allende los límites del mundo que Ueda nombra “extensión infinita” o “vacuidad vacía”. Es el mismo

percatarse de lo primero lo que lleva al descubrimiento de que el propio ser-en-el-mundo se *localiza* en esa “extensión infinita”.

El paso de ser-en-el-mundo a la localización del mundo en la “extensión infinita” constituye el fundamento de la religión.

Al darse ese paso, no se ha descubierto un nuevo objeto; ha cambiado la perspectiva y, como consecuencia de ello, todo se ve de una manera nueva: la de la localización en dos mundos, el primero de los cuales se encuentra anidado en el segundo.

Ésta es la *perspectiva de todas las perspectivas* y corresponde a lo que en el maestro Eckhart es el *grunt ohne grunt*, y en Nishida el “lugar de la nada absoluta”.

En la propuesta de los dos modos de ser-en-el-mundo (japonés: *nijusekainaisonzai*) de Ueda, su pensamiento se muestra como una prolongación del de Heidegger (y del de Husserl). Pero también del de Nishida y del de Nishitani. El pensamiento de Ueda puede ser así visto como la convergencia de la corriente fenomenológico-hermenéutica y la Escuela de Kyoto.

Como Nishitani, Ueda se aproxima a la nada absoluta desde una perspectiva que a un tiempo es fenomenológica, existencial y topológica. Prolonga las aportaciones de Nishitani, de Nishida (en interacción con Tanabe) y también de Nagarjuna –de manera más amplia, las de la Escuela de Kyoto, en particular, y de la tradición de la Escuela *Madhyamika* (Nagarjuna, *sunyata*) en general– en su concepción de los dos modos de ser-en-el-mundo.

Uno de los dos modos de ser-en-el-mundo es el de la historicidad de la cotidianidad (en términos de Husserl, el mundo de vida). Pero este modo de ser-en-el-mundo –y la libertad que en él se es– se encuentra anidado y fundado en el lugar de la nada absoluta, y es posible retornar a otro modo de ser-en-el-mundo por vía de la auto-negación absoluta, un modo de libertad y *no egoicidad* también absolutas.

Así, el sí mismo se revela también como dual, como un sí mismo que no es un sí mismo, un yo que no es un yo.

APÉNDICE XVII

FRAGMENTOS DE UN EVANGELIO APÓCRIFO TARDÍO

I

Esta es la historia verdadera de la vida, muerte y resurrección del judío *Yeshua*, *Yoshua* o *Yehoshua*, conocido después como Jesús el Mesías o Jesús el Cristo, que nació en Belén (*Bet lehem*) de Judea, según algunos, o en Nazaret o Nazará (*Nasrath*) de Galilea (*ha'Galil*), conforme otros (aunque también hay quien sostiene que en aquel tiempo Nazaret no existía aún), cuando César Augusto era emperador de Roma y Herodes el Grande reinaba en Judea, y que murió crucificado en Jerusalén (*Yerushalayim*) en tiempos del emperador Tiberio, cuando Poncio Pilatos (*Pontius Pilatus*) era el prefecto romano (que no procurador) de Judea (*Praefectus Judaeae*). Era hijo de una mujer llamada María (*Miriam*), casada con un hombre llamado José (*Yosseph*).

Sobre su nacimiento se difundieron en el tiempo diversas versiones: a) que era hijo natural (primogénito) de José y de María y que tuvo al menos cuatro hermanos y algunas hermanas; b) que era el primogénito de María y que sus hermanos y hermanas eran en realidad medios hermanos resultado de un matrimonio previo de José, o incluso c) que era hijo de María sin la participación de varón alguno en virtud de una intervención divina; d) que era hijo de María producto de una violación llevada a cabo por un soldado romano llamado o apodado *Panthera*. Es muy posible que esta última versión haya surgido como una especie de antídoto anticristiano a la penúltima, aunque es un hecho que en vida misma de Jesús se expresaban dudas sobre la legitimidad de su nacimiento. Aunque el año de su nacimiento es incierto, siendo lo más probable que haya sido entre el 6 y el 4 a. C. (y de ninguna manera posterior al 4), se puede conjeturar que ocurrió durante un mes de

octubre: Zacarías era sacerdote del grupo de Abías, cuyo turno para el ejercicio de sus funciones tenía lugar hacia julio; su esposa Isabel concibió a Juan el Bautista en ese tiempo; la Anunciación a María (concepción de Jesús) tuvo lugar en el sexto mes del embarazo de Isabel (enero); a un embarazo normal de nueve meses de duración correspondería el nacimiento en octubre. Según la tradición, Jesús vivió la mayor parte de su vida en Nazaret y, como José, se dedicaba a la carpintería y a otros oficios afines.

Nada más se sabe con certeza de su vida durante todo el tiempo transcurrido –más de 30 años– entre su nacimiento y su incorporación al grupo de discípulos de un hombre extraño llamado Juan (*Yohanan*) que tenía fama de profeta. Urgía éste a la conversión radical y bautizaba en el Jordán. Hubo quienes dijeron haber escuchado que Jesús había vivido un tiempo en Egipto (tal vez en contacto con los *therapeutae* que allí residían), otros decían que parecía que había estado vinculado a una comunidad de esenios que vivía en Qumrán en las orillas del Mar Muerto, o a otra que residía en el monte Carmelo. Eso mismo, por cierto, se dijo también del profeta que bautizaba en el Jordán. Hoy las opiniones se dividen entre aquellas de los que lo designan “Jesús de Nazaret” o “Jesús Nazareno (*Nadsarênos*)” (con el mismo significado toponímico) y los que lo nombran “Jesús Nazoreano (*Nadsôraios*)”, “Jesús el Nazoreano”, “Jesús Nazoreo” o “Jesús el Nazoreo” (con un significado, quizá sectario y vinculado a los esenios, referido a la consagración a Dios, *nazir*). Pocas décadas después de su muerte, estos términos, que significaban al parecer dos cosas muy distintas, comenzaron a emplearse casi indistintamente, y se creó así mucha confusión.

Lo aquí escrito se apoya en una cuidadosa revisión de los mejores testimonios disponibles y en las más rigurosas investigaciones sobre lo relatado, pero quiera el que todo lo sabe que sobre todo se encuentre fundado en la inspiración –que no induce a error– brindada por el Espíritu, invocado con humildad y confianza para el efecto. Quiera la fuente de toda bondad, sin cuyo sustento nada ocurre y para la cual nada es imposible, que tanto cristianos como judíos como budistas, y en general los hombres y mujeres de buena voluntad del mundo todo, encuentren en estas páginas un mensaje pleno de significación, esperanza y aliento al que puedan en paz y tranquilidad otorgar su aceptación...

Sólo así...

Sólo así podemos intentar
responder a tu pregunta
sabiendo bien

que de cualquier modo
habremos de fracasar

Ha venido rebotando
de generación en generación
—ochenta de ellas—
hasta llegar a nosotros:
“¿Quién dicen ustedes que *yo soy*?”

(Ya lo dijiste)

Te respondemos como podemos
narrando fragmentos
de un apócrifo tardío
tardío e inexistente
queriendo creer
atreviéndonos a esperar
que de alguna manera
en él sopla el viento
al mismo tiempo
que nos sabemos insensatos

Lo haremos generando un modelo
un dispositivo hermenéutico
(un *ser-cómo*)
mediante el cual
interpretaremos
los contenidos cristológicos fundamentales
de la fe cristiana

Lo generaremos
con apoyo en:
la filosofía de la discursividad
y la psicología profunda
teniendo como datos:
la historia (el “Jesús histórico”)
y el hecho del misticismo
Ambicionaremos un resultado aceptable
para todos los hombres y mujeres
de buena voluntad

y exigiremos, además
que resista el supuesto
de vida racional extraterrestre

No podríamos no interpretar
aun cuando sólo una instancia
(ante la que inclinamos la cabeza
en señal de asentimiento)
sea la única autorizada
para interpretar:
no podríamos no interpretar
las interpretaciones de esa instancia
(lo aprendimos de Heidegger)

II

En el principio era el *Logos*
y el *Logos* estaba con Dios
y el *Logos* era Dios
y todo se hizo por el *Logos*
y sin el *Logos*
no se hizo nada de cuanto existe
en el *Logos* estaba la vida
la luz de los racionales
que ha iluminado, ocultamente
a todo ser humano
que ha venido al mundo

Sí, EN EL PRINCIPIO ERA EL *LOGOS*...
(Indicación metatemporal)

Sí, EL *LOGOS* ESTABA CON DIOS...
(Indicación metaespacial)

Sí, EL *LOGOS* ERA DIOS...
(Indicación metaontología)

...

Sí, ÉL ERA LA LUZ VERDADERA
QUE ILUMINA A TODO HOMBRE

QUE VIENE AL MUNDO...
(Indicación metafundamental)

Y, sí, apareció en el desierto
un hombre llamado Juan...

En forma semejante a la que en el primer libro de la *Torah* se relata que Dios creó el mundo en seis días, dedicando el séptimo al descanso, Jesús explicaba su propia historia en términos de tres días que hizo corresponder a su vida, a su muerte y a su resurrección. Ocasionalmente, se refería también a un día cero; nadie lo entendía cuando lo hacía. Tampoco entendían las referencias que hacía a la resurrección de su persona en el tercer día.

III

El primer día: vida

Transcurría el año 28, o tal vez el final del 27 (“El decimoquinto año del emperador Tiberio”), de la que en referencia a Jesús suele nombrarse *era cristiana*. Tenía alrededor de 33 años. Hablaba arameo; con alguna dificultad leía y escribía hebreo, lo hablaba algo mejor; entendía un poco de griego koiné. No era casado entonces, ni lo fue después...

Aquel día, Jesús despertó antes del alba lleno de alegría y entusiasmo. Como tantas otras veces, contempló maravillado el espectáculo del firmamento estrellado y, como siempre, aunque quizá entonces con mayor intensidad, experimentó la paz, el misterio y la profundidad que tal contemplación le infundían. Poco a poco fue presenciando cómo la noche cedía ante la fuerza del amanecer y cómo se transformaba, primero en sombras y luego en luz que parecía renovar la vida en todas partes. Con ternura y compasión infinitas, observó a quienes dormían a su alrededor, en particular a los que tendían a resultarle desagradables. Se encontraba en una especie de precario campamento en el desierto de Judea, en la cercanía del río Jordán.

Llevaba ya algún tiempo incorporado al grupo de personas que tenían por profeta a Juan (*Yohanan*), que después llegaría a ser conocido como “el bautista”, y que lo seguían ávidos de escuchar sus predicaciones y de obtener el alivio que parecía acompañar la conversión en el Espíritu que proponía y la esperanza que infundía con su anuncio de la inminencia de un *Reinado de Dios*. Así como Daniel había leído las escrituras y se había esforzado en comprender el significado de la reiterada profecía de Jeremías sobre los setenta años de duración del cautiverio en Babilonia, Juan se había esforzado por comprender

el significado de la profecía hecha a Daniel por el ángel Gabriel en relación con el período de las setenta semanas de años y al “santo de los santos”, que habría de ser matado sin culpa. Movido por el Espíritu, y apartándose de la interpretación más común (que mantiene vigencia aún en nuestros días), en el sentido de que el período concluía con la muerte de Antíoco IV (Epifanes) y de que “el santo de los santos” era Judas Macabeo, Juan emprendió unos cálculos distintos de los acostumbrados, según los cuales en *su tiempo* había concluido el período conformado por las siete primeras semanas y las sesenta y dos subsecuentes señaladas por el ángel Gabriel, de manera que era inminente la aparición del Mesías, “el santo de los santos” (que habría de ser matado sin culpa), y el inicio del *Reinado de Dios*. Recordó lo escrito en el libro del profeta Isaías sobre la voz que habría de clamar en el desierto que era menester preparar el camino del Señor. Asoció una cosa con la otra y supo que a él se refería el texto de Isaías, que era él quien había que hacer el anuncio en el desierto. Juan sabía, entonces, que se avecinaba el *Reinado de Dios*, pero no sabía a ciencia cierta en que consistiría. Sí sabía que estaba próximo el acontecimiento cumbre de la historia de su pueblo y, por ende, del universo todo.

Al haber visto Jesús bautizar en el Jordán a convertidos en el Espíritu por Juan, se sintió llamado en ese día a ser también bautizado. En el momento en el que emergió de las aguas, tomó conciencia de que *en Él* se cumplía, en plenitud, la primera y la más importante de las prescripciones de la ley, “Amarás a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza”; no era tanto que Él la cumpliera, como que en Él se cumplía. Comprendió (con una inmediatez tal que era identidad pura) en qué consistía el *Reinado de Dios*, anunciado por Juan. Supo con la más absoluta certeza...

Sabías de lo que hablabas
cuando dijiste aquello
de la renuncia a uno mismo
Fue el día de tu bautismo
cuando por vez primera
alcanzaste la otra orilla
y supiste que eras
el Hijo de Dios
y que nosotros también
aunque no lo supiéramos
(de ahí tu singularidad)

Y, ¿qué de los otros?
 los incontables otros
 de todos los ayeres
 y de todos los *allies*
 que también cruzaron

Tú, ¿uno más entre ellos?
 (¿el nuestro entre ellos?)

No precisamente
 lo de la renuncia fue en serio
 renuncia con efectos
 renuncia a ese uno mismo
 (a ése que dice yo)
 perderse a uno mismo
 (a ése que dice yo)
 a favor del Sí-mismo
 que sólo dice tú (yo)
 uno y el mismo
 en ti y en ellos
 y, sí
 también en nosotros
 aunque desconocido

Porque sí
 cada uno de nosotros
 puede decir como ya dijo uno
 Tú más cerca de mí
 que yo mismo

Insensatez en la insensatez
 pretendemos hablar
 de lo que no se puede hablar
 (El *Tao* que puede ser dicho
 no es el verdadero *Tao*)

Y, sí
 lo que hablemos
 en el hablar siempre queda
 no hay exterior

Imposible saber
 en cuántas otras ocasiones
 volvió a ocurrir
 sabemos de una
 la conocemos como *transfiguración*
 (hubo testigos)

Después del bautismo
 te retiraste al desierto
 para discernir
 a qué estabas llamado
 Volviste anunciando
 lo que habías vivido
 lo que ya sabías
 y que no podía decirse
 lo nombraste, siguiendo a Juan
Reinado de Dios
 pero con un significado
 más que algo distinto

Estableció su base de operaciones en Cafarnaúm (*Kfar Nahum*) a la orilla del Mar de Galilea (*Yam Kinneret*) y, en la compañía de sus primeros seguidores, pescadores galileos que con él habían sido discípulos del Bautista, comenzó a anunciar, como antes lo había hecho su maestro, un nuevo tiempo: el del *Reinado de Dios*. Pero lo que enseñó sobre ese nuevo tiempo, aunque provenía en su esquema básico de la predicación de Juan, se originaba en sus contenidos más profundos en lo ocurrido el día de su bautismo y en sus posteriores meditaciones y experiencias en el desierto. El nuevo tiempo, el *Reinado de Dios*, era algo por venir que, sin embargo, ya estaba allí *entre* quienes le escuchaban y *en* ellos, y todos podían tener acceso a él, a condición de experimentar una conversión radical...

Proclamaste al *Reinado de Dios*
 como el bien supremo
 si se lograba
 nada más importaba
 si no se lograba
 nada más importaba

Realizó innumerables acciones en bien de personas concretas que causaron gran asombro y que más tarde fueron tenidas por prodigiosas. Un día acudió con su madre a una boda. Cuando la fiesta se encontraba en su apogeo y todo era alegría y gozo, comenzó a escasear el vino. Los organizadores del festejo (y su madre) le solicitaron angustiados que los ayudara a resolver el problema. Vio unas grandes tinajas de barro resguardadas en la sombra en un patio y preguntó que qué era lo que contenían. Le respondieron que agua fresca. Pidió que sirvieran algunas copas y que las llevaran en una charola al sitio en el que se desarrollaba la fiesta. Al llegar ahí, tomó una de ellas, dijo en alta voz “en estas circunstancias de calor y sed, éste es sin duda el mejor vino” y con evidente satisfacción bebió su contenido. Dirigiéndose al novio le preguntó que si no brindaría con él con ése, “el mejor vino para el momento”; el novio así lo hizo con alivio y satisfacción. Unos minutos después, todos los asistentes a la fiesta bebían y brindaban con “el mejor vino”. Al cabo de un tiempo, los criados de uno de los invitados trajeron de su casa dos barricas de vino y algunos de los comensales bebieron de él; después se dijo, sin embargo, que el mejor momento de la fiesta, el de mayor alegría y fraternidad, había sido aquél en el que se bebió “el mejor vino”.

A un ciego de nacimiento que le suplicó que le diera la vista *le hizo ver* cuál era el sentido de su existencia y en qué consistía la buena vida. El ciego manifestó a los que se encontraban en el lugar: “Veo en verdad y veo como nunca nadie vio jamás y lo que nunca nadie vio jamás. Creía que el Maestro me haría ver, pero nunca imaginé de qué manera”. En otra ocasión, le llevaron un paralítico, el cual le pidió que le devolviera la capacidad de movimiento. “¿A dónde quisieras ir si pudieras moverte?”, le preguntó Jesús. “A la orilla del mar que puede verse hacia allá”, le respondió el paralítico. “Irás ahora mismo allí –le dijo Jesús– y podrás ir después a donde quieras. Créelo”. “Lo creo”, dijo el paralítico. Enseguida preguntó cómo había llegado éste al lugar en el que se hallaban. Le respondieron que lo habían traído cargando un hermano y dos amigos, y éstos se presentaron ante él. “Si lo han cargado desde su aldea hasta acá, podrán cargarlo sin dificultad hasta la orilla del mar; háganlo si quieren su bien y el de ustedes mismos”. Ellos lo hicieron y luego lo regresaron. Jesús se dirigió al paralítico y le dijo: “Podrás ir siempre a donde quieras porque siempre habrá quien esté dispuesto a cargarte si lo pides con humildad, sencillez y confianza. No eres diferente a los demás; todos nos necesitamos unos a otros: nadie puede vivir por sí solo. Tú también deberás cargar de otras maneras a muchos que lo requieran”.

Cierto día de primavera, se congregó hacia el fin de la mañana una multitud considerable en un prado cubierto de verde hierba para escucharle. En esa ocasión, después de haber predicado por algún tiempo sobre el

Reinado de Dios, respondió todas las preguntas que quisieron formularle quienes habían acudido al lugar, de manera que era ya cerca de media tarde cuando ya nadie tenía nada que preguntar. Eran muchos los que habían venido desde sitios relativamente alejados para escucharle, de tal suerte que habían caminado desde antes del amanecer y no habían comido nada en todo el día. Era entonces probable que muchos desfallecieran en el camino si intentaban regresar a sus casas en esas condiciones. Dispuso entonces Jesús que todos se sentaran en la hierba para comer antes de partir. Sus discípulos más allegados se apresuraron a advertirle que no había alimentos en ese lugar ni modo alguno de obtenerlos, pero él les respondió que no se preocuparan, que sí habría manera de que todos comieran antes de partir. No convenció a los discípulos, quienes le llevaron a un muchacho que tenía cinco panes grandes y dos pescados secos, y le dijeron que al parecer ésa era toda la comida disponible. Jesús preguntó al muchacho si estaba dispuesto a compartir lo que traía, a lo que éste respondió que sí. Dijo a los congregados: “¿Creen que Dios nuestro padre nos hará encontrar la manera en la que resolvamos nuestras dificultades si se lo pedimos con fe?” “Sí lo creemos”, respondieron. Bendijo los alimentos y dio gracias a Dios por ellos y preguntó luego a uno que estaba cerca si tenía algo de comer; le respondió que no. Jesús partió uno de los panes le dio un pedazo y le dijo que lo compartiera con otro que tampoco hubiera traído algo para comer. Repitió esta operación dos o tres veces hasta que se encontró con alguien que sí había acudido provisto de alimento. Le pidió que lo compartiera con otro que nada tuviera. Entregó el último trozo del pan que había partido a una mujer que había acudido acompañada de un hijo adolescente. Después dijo en alta voz que todos aquéllos que tuvieran algo que comer lo compartieran con quienes tenían cerca. Entregó a unos de sus discípulos los cuatro panes que aún tenía y los dos pescados secos, y les encargó que los repartieran en pedazos entre los que nada tenían para comer con la indicación de que compartieran lo que se les entregaba. Uno que sí había traído algo de comer se le acercó y se lo ofreció; Jesús le agradeció su gesto y sólo tomó la mitad de lo ofrecido a fin de que ambos comieran. Transcurrida una media hora toda aquella multitud había comido. Pidió entonces Jesús que se juntara en unos canastos todo lo que había sobrado y se llenaron algunos. Jesús pidió que los verdaderamente pobres tomaran aquellos canastos y los llevaran a sus casas; pero nadie se consideró suficientemente pobre. Entonces Jesús llamó a algunos y les dijo que tomaran los canastos; todos los llamados insistieron en que había otros más merecedores de ellos y los señalaron. Jesús pidió a los señalados que tomaran los canastos y éstos lo hicieron así, agradecidos con él y con quienes habían renunciado a ellos en favor suyo. Fue así como comió una muchedumbre cuando sólo se

contaba con cinco panes y dos pescados secos. Pero más importante fue que todos los que participaron de esa comida vislumbraron un modo de vida distinto al acostumbrado.

En otra ocasión, al arribar a una aldea, Jesús y sus discípulos encontraron un ambiente generalizado de tristeza y desolación. Preguntaron qué ocurría y fueron informados de que el día anterior había fallecido el hijo único de una viuda enferma que quedaba así sin manera de vivir y de recibir los cuidados exigidos por su enfermedad. El muchacho fallecido había sido muy apreciado en esa comunidad por la calidad de la dedicación con la que cuidaba y atendía a su impedida madre. Conocedores de la fama de Jesús, los del lugar le pidieron que acudiera a la casa de la viuda y que hiciera lo que pudiera por ella. Algunos, sin embargo, juzgaban que ello no tenía caso alguno; decían: “podrá curar a cuantos quiera y dar de comer a todo el mundo, pero nadie jamás devolverá a una madre un hijo muerto”. Jesús escuchó esto pero no dijo nada hasta que arribó a la casa y estuvo frente a la viuda junto al hijo muerto. Ella se encontraba en un estado de desolación tal que parecía estar también muerta; ciertamente deseaba estarlo. Jesús le dijo: “Mujer, hay aquí quienes dicen que tu hijo no volverá jamás a vivir. Yo te digo que están equivocados; en el último día tu hijo despertará a la vida para no volver a morir nunca. Su morir ha sido un caer en un sueño profundo del que te aseguro despertará, como te lo he dicho. Mírame y cae en la cuenta de que es verdad lo que te digo”. La viuda lo miró y creyó. “Lo creo, maestro, de verdad lo creo, y veo que tú sabes que así es, y sabes también el consuelo que me procuras. Pero, ¿qué será ahora de mí sin mi hijo? ¿Quién me alimentará y cuidará en mi enfermedad?” Jesús le respondió: no te preocupes, de hoy en adelante tendrás, no uno, sino doce hijos que velarán por ti. Y dirigiéndose a un grupo de muchachos que mostraban evidente consternación preguntó: “¿Quiénes de ustedes se asumen a partir de hoy y para siempre como hijos de esta mujer en los términos del mandamiento que ordena honrar a los padres?” Diez de ellos, muy emocionados, juraron que serían a partir de ese día verdaderos hijos de la viuda. Jesús invitó a otros dos a que hicieran lo mismo y ellos de inmediato aceptaron. Más tarde algunos de sus discípulos le preguntaron por qué había insistido en que fueran doce los muchachos que se hicieran cargo de la viuda. Él les respondió que esos doce muchachos eran las doce tribus de Israel, que en la inmediatez del *Reinado de Dios* cada padre lo es de todos los hijos de Israel y cada hijo lo es de todos los padres de Israel. La mujer vivió varios años más y nunca careció de nada. Cuando finalmente murió, doce hijos encabezaron el cortejo.

Aún en vida de Jesús y mucho más después de su muerte los relatos de éstas y otras muchas acciones fueron modificándose de manera que a la

vuelta del tiempo se decía que había transformado el agua en un vino exquisito, que había dado el don de la vista al ciego de nacimiento, que había hecho caminar al paralítico, que había multiplicado cinco panes y dos pescados secos en alimentos suficientes como para dar de comer a una multitud y después de ello tener sobras para llenar varios canastos, y que había vuelto a la vida a uno o varios hijos de la viuda; de manera que en los relatos Jesús aparecía como una persona con poderes sobrenaturales al grado de poder volver a la vida a un muerto. Fue de esta manera como quedaron registradas por escrito estas acciones. A algunos que decían que recordaban lo realmente ocurrido o que lo habían escuchado de testigos presenciales y que intentaban corregir lo relatado, se les respondía a veces que en el fondo el asunto carecía de importancia, que la verdad de lo ocurrido ya era indeterminable. Que lo realmente importante era que para todo efecto *era como* si hubiera acontecido en los hechos lo que ya entonces se narraba, que lo que verdaderamente venía al caso era comunicar el poder que tenía Jesús para transformar lo malo en bueno, y que él insistía siempre en dos cosas: que el requisito para ello era tener fe y que esas transformaciones eran manifestación de la proximidad del *Reinado de Dios*.

Más tarde surgió una manera diferente de entender las cosas, exactamente la inversa de la anterior: se propuso que los hechos sí habían tenido lugar tal como habían quedado registrados por escrito y que la transformación de esos relatos en otros del tipo que aquí han sido presentados ocurrió mucho después de ello; que esta transformación partía del supuesto —del *prejuicio*— que hechos como los registrados no podían haber tenido lugar y que para explicar esos registros se había por lo tanto tenido que inventar la explicación de la transformación de los relatos de acciones no propiamente milagrosas en relatos de acciones milagrosas. Es así que aún en este tiempo hay quienes se preguntan: ¿se transformaron durante las décadas que van los años treinta a los setenta del siglo I los relatos de acciones no milagrosas en relatos de acciones milagrosas, o muchos siglos después se pretendió transformar los relatos de acciones milagrosas, que efectivamente tuvieron lugar, en versiones *secularizadas* y *desmitologizadas* que eran las únicas que entonces podían —y que ahora pueden— resultar comprensibles...?

En la población de Betania (próxima a Jerusalén), tenían su casa tres hermanos muy cercanos a Jesús: Lázaro (Eleazar), Marta y María. En una ocasión en la que se hospedaba en esa casa junto con algunos de sus discípulos, se encontraban con él Marta y María. En tanto que Marta trabajaba sin cesar en asuntos relativos al cuidado de la casa, María le escuchaba hablar sobre el *Reinado de Dios*. A Marta le pareció que era injusto que todo el trabajo recayera sobre ella. Fue donde se encontraban Jesús y María, y

le pidió a Jesús que le dijera a María que le ayudara en los quehaceres que aún quedaban por realizarse. Jesús le respondió: “Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas, y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la parte buena que no le será quitada”. “Tienes razón, Señor –respondió Marta–, me haces ver que en efecto me preocupo y me agito por tantas cosas, cuando sólo importa lo concerniente al *Reinado de Dios*. Debo ocuparme de lo que debo ocuparme (que es menos de lo que de ordinario supongo), mas procurar no preocuparme y agitarme por nada”. Dijo entonces Jesús: “Ahora mismo verás que en verdad es menos de lo que de ordinario supones; María y yo te ayudaremos a terminar lo que estabas haciendo y después de ello podremos conversar los tres. Sólo una cosa quiero aclararte: cuando he dicho que una sola cosa es importante, he hablado del *Reinado de Dios y de su justicia*”.

Cuando, poco tiempo después, concluyeron el trabajo que requería hacerse, Marta, sonriendo, dijo a Jesús: “Ahora ya no hay Marta y María, sino dos Marías bien dispuestas a escucharte”. Jesús rió de buen grado y respondió: “No, Marta, si al Padre le pareció bien crear una Marta y una María, no busques modificar sus designios; preferible es que te esfuerces por ser la mejor Marta que te sea posible”. Después de esto, la introdujo en la conversación que había estado sosteniendo con María con estas palabras: “María me preguntaba sobre el *Reinado de Dios* y yo le decía que lo que es no puede ser comprendido más por quien ha vivido en él; por eso he hablado en parábolas: para decir de alguna manera lo que no puede ser dicho. El *Reinado de Dios* está aquí; está tan próximo, tan inmediato, que es invisible. Muchos que me escuchan se lanzan en su búsqueda sin caer en la cuenta de que lo llevan consigo. Hay que buscarlo, pero se trata de una búsqueda distinta de todas las búsquedas: lo que hay que encontrar ya está siempre aquí. Hay que esforzarse, claro, pero hay que esforzarse en no esforzarse. Hay que trabajar, pero hay que trabajar en no hacer nada. Cuando nada hagas, nada pienses, nada busques, ahí te saldrá al encuentro el *Reinado de Dios*. Tú lo portas, Marta, como lo porta María y como lo porto y manifiesto yo. Marta y María: dos mujeres distintas y, sin embargo, en lo más profundo de cada una, la misma identidad, la de todos y la de todo, la mía. Pero la búsqueda tiene otro aspecto esencial, ya te lo decía antes: la de la *justicia* del *Reinado*”. “¿Cuál es esa justicia?”, preguntó Marta. “Que el otro sea primero, antes que tú”, respondió Jesús. “Y, ¿quién es ese otro? ¿Es mi prójimo, como en la parábola del buen samaritano?”, preguntó Marta. Ese otro por el que preguntas es ante todo, en efecto, tu prójimo, el necesitado que te sale al encuentro; pero en última instancia es cualquier otro y todos los otros”.

Clarito nos lo dijiste:
Una sola cosa es importante
buscar el *Reinado* de Dios
y su justicia
ser bautizado en el Jordán
transfigurarse en el Tabor
y privilegiar el interés del otro
—de cualquier otro, de todos los otros—
en relación con el propio

Exaltaste la pobreza
la renuncia a todo
aun a uno mismo
(sobre todo a uno mismo)
porque el reinado de uno mismo
excluye el *Reinado de Dios*
porque el vivir para sí
es morir
y el morir a sí
es vivir
vivir el *Reinado de Dios*

Predicaste el amor incondicionado
la fraternidad universal
el vivir en el presente
la humildad sencilla
la confianza en el Padre
a quien nombrabas *Abbá*
la pureza de intención
la oración silenciosa
en lo oscuro y solitario

También hablaste de lucha
de puertas angostas
y de puertas anchas
de caminos estrechos
y de amplias avenidas
de vida
y de muerte

y de juicio
de premio
y de castigo

Y es que había y hay
lucha entre
lo que ata y destruye
y lo que libera y realiza
entre el yo
y el Sí mismo
entre el yo insustancial
y el *Reinado de Dios*

Pero también y en definitiva
hablaste del Espíritu
de la irrebasable
misericordia de Dios
y del inevitable triunfo final
del bien sobre el mal
en todos y en todo

Acometiste la empresa
de convertir a tu pueblo
—a todo tu pueblo—
prosiguiendo una estrategia
de efecto multiplicador
que iniciaste en las aldeas de Galilea

Fracasaste

IV

El segundo día: muerte

Cambiaste de estrategia
resolviste trasladar tu acción
a Judea, al templo mismo
con pleno conocimiento
de que arriesgabas tu vida

de que con seguridad la perderías
pero de que en cualquier caso
tu Padre te sacaría adelante

Y arribaste a Jerusalén
y realizaste tu entrada triunfal
tu entrada mesiánica
(¿te aclamaron Rey entonces?)
y, al día siguiente
de alguna manera
te apoderaste del templo
hablaste de su destrucción
y se decidió tu suerte
se decidió tu muerte

¿Qué era lo que pretendías
con tus acciones y dichos?
Si el *Reinado de Dios*
(corazón de tu doctrina)
era una metáfora
de la experiencia mística
¿Qué era lo que pretendías?
¿El establecimiento simbólico
del Reinado de Dios?

De día entre las multitudes
enseñabas en el templo
de noche te refugiabas
con tus más allegados
uno de los cuales
te traicionó

Según el calendario lunar de vigencia entonces casi generalizada, Jesús murió el día 14 del mes judío de Nisán del año 30, un sexto día de la semana (viernes 7 de abril), el día de la preparación, es decir, el día anterior al de la pascua (15 de Nisán), fiesta que en ese año aconteció en sábado. Tenía entonces unos 35 años de edad. La noche del martes anterior, cuando ya se había iniciado el 12 de Nisán, según el calendario lunar, tuvo lugar una cena pascual (sin cordero sacrificado en el templo) organizada por Jesús para él y sus discípulos más cercanos (los doce). Esa noche era el comienzo del cuarto día

de la semana (miércoles 15 de Nisán), día de la pascua, según un calendario solar en que se basaba un antiguo calendario ritual sacerdotal seguido por la comunidad de Qumrán (según se señala en el *Libro de los jubileos*) en el que la pascua siempre era un miércoles. Tiempo después, debido a un traslado del día de la semana asignado al día de la preparación (“primer día de los ázimos”, 14 de Nisán) según el calendario solar (martes) al correspondiente en el lunar (jueves), comenzó a decirse que la cena había tenido lugar la noche del jueves, cuando ya se había iniciado el día 14 según el calendario lunar, siendo esta versión ahora la más difundida, aunque no siempre haya sido así. Durante esta cena tomó un trozo de pan, lo bendijo según la costumbre judía, lo repartió entre sus discípulos y les dijo que lo comieran, que era su propio cuerpo. Tomó también una copa de vino y, después de dar gracias a Dios según lo acostumbrado, la hizo circular entre sus discípulos con la indicación de que bebieran de ella, que era su sangre, que sería muy pronto derramada por la salvación de los hombres. Les instruyó, finalmente, a que en el futuro repitieran esas acciones en su memoria. Es así que Jesús celebró la pascua con sus discípulos más cercanos cuando correspondía según el antiguo calendario solar sacerdotal y fue muerto el día de la preparación de la pascua según el calendario lunar que tenía vigencia mucho más generalizada.

Después de la cena, se refugió en cierto lugar del Huerto de los Olivos donde fue aprehendido por miembros de la policía del templo y llevado en primer término ante Anás (*Annas*), que había sido sumo sacerdote (*Cohen Gadol*) muchos años atrás y era suegro del sumo sacerdote en turno, José Caifás (*Yosseph Caiaphas*), a quien lo envió Anás esa misma noche. Por la mañana del miércoles compareció Jesús ante el Sanedrín (*Sanhedrin*) en la sala de las piedras labradas (*Lishkat La-Gazit*) en las inmediaciones del templo. Había reunidos cerca de cuarenta de sus 71 miembros —el *quorum* para sesionar con validez era de 23— y, como estaba establecido, presidió la sesión el sumo sacerdote. Fueron presentados varios testigos que relataron dichos y hechos de Jesús en el templo en los días previos, en especial dichos *sobre* el templo, algunos relativos a su destrucción. No hubo, sin embargo, dos testimonios incriminatorios coincidentes, como exigía el Deuteronomio, para formular una condena. El sumo sacerdote decidió pasar a otro tema y preguntó directa y abiertamente a Jesús si se tenía por el Mesías y por Hijo de Dios. La respuesta afirmativa de Jesús pareció blasfemia a la concurrencia que la interpretó como la afirmación de un carácter divino. Ante ello, el Sanedrín resolvió que lo dicho por Jesús le hacía merecedor de la muerte. De conformidad con lo prescrito en la *Mishná*, se convocó a una segunda sesión del Sanedrín para la mañana del día siguiente, a efecto de que quienes hubieran estado por la condena tuvieran un día completo para recapacitar sobre su

parecer. Jesús permaneció preso bajo el control de las autoridades judías. La mañana del jueves volvió a reunirse el Sanedrín y el veredicto del día anterior fue confirmado: Jesús merecía morir por decirse igual a Dios.

Según las reglas impuestas por los romanos, en Judea el Sanedrín no podía dictar sentencias de muerte, ni mucho menos hacerlas cumplir. Esto estaba reservado en exclusiva al prefecto romano. Por este motivo las autoridades judías llevaron a Jesús ante Poncio Pilatos y le solicitaron que lo condenara a muerte e hiciera matar. La acusación de que Jesús se hacía pasar por el Mesías y por hijo de Dios fue despreciada por Pilatos, quien no encontró en ella nada contrario al derecho romano. Las autoridades judías formularon otras tres acusaciones a Jesús, las cuales sí resultaron pertinentes a Pilatos: a) había incitado al pueblo a sublevarse; b) había condenado el pago de impuestos a Roma; y c) se había proclamado rey de los judíos. La tercera acusación capturó de modo especial la atención de Pilatos, quien preguntó a Jesús en griego si se tenía por rey. Jesús respondió como pudo también en griego que sí, pero que su reino no era de este mundo. Esta respuesta no pareció a Pilatos constituir delito alguno. Las autoridades judías continuaban repitiendo sus acusaciones y añadieron que los delitos imputados habían sido cometidos por Jesús no sólo en Jerusalén en fechas recientes, sino mucho antes en Galilea de donde provenía. Al saber Pilatos que Jesús era Galileo, resolvió turnarle el caso a Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, quien se encontraba en Jerusalén con motivo de la inminente pascua y que unos dos años antes había mandado decapitar a Juan el Bautista. Llevado ante Herodes, Jesús se negó a dirigirle la palabra y no respondió a una sola de sus preguntas. Herodes, profundamente intrigado por lo que sabía de Jesús y por la forma en la que éste se había comportado ante él, no quiso resolver nada en definitiva y prefirió remitirlo de nueva cuenta a Pilatos. Jesús permaneció preso de los romanos la noche del jueves al viernes.

El viernes temprano por la mañana se presentaron una vez más ante Pilatos las autoridades judías, acompañadas de cerca de ciento cincuenta habitantes de Jerusalén a los que habían solicitado su apoyo. Ninguno aceptó pisar el pretorio, ya que hacerlo les impediría celebrar la pascua esa noche en razón de impureza ritual, razón por la que Pilatos tuvo que salir de él en cada ocasión en la que quiso hablar con los judíos congregados. Pilatos, quien no encontraba causa para condenar a muerte a Jesús, pretendió salvarlo ofreciendo al pueblo la liberación de un prisionero (según una costumbre bastante difundida) y propuso dos candidatos: Jesús de Nazaret y Jesús Barrabas, “el hijo del maestro”. Contra su expectativa y deseo, la multitud, instigada por las autoridades judías, eligió a Barrabás. Pilatos llevó a cabo un último intento por salvar de la muerte a Jesús: lo mandó flagelar con la esperanza de que

este castigo –por lo demás preámbulo usual a la crucifixión– satisficiera las demandas de los judíos. No fue así: exhibido Jesús al pueblo después de la flagelación, los gritos que pedían su crucifixión eran más que los de antes. Dos razones se le esgrimían a Pilatos: la de la causa judía (se ha proclamado hijo de Dios) y la que resultaba relevante a Pilatos (se ha proclamado rey de los judíos). Pilatos regresó al pretorio con Jesús y le exhortó a que le dijera quién era en realidad. Ante el silencio de Jesús, Pilatos le preguntó con irritación: “¿No te das cuenta de que yo tengo el poder para salvarte o para condenarte?” Jesús le respondió que nadie tenía más poder que el que Dios haya querido que tuviera. Volvió Pilatos a enfrentar a Jesús con los judíos reunidos y con gran ironía les preguntó si de verdad querían que se crucificara a “su rey” (exhibido en la lastimosa condición en la que se encontraba), respondieron que no tenían más rey que César. Pero algunos añadieron algo más, que resultó decisivo: “Si no lo mandas crucificar es que no eres amigo de César; quien se proclama rey es enemigo de César”. Fue entonces cuando Pilatos se decidió a hacer crucificar a Jesús. Antes de condenarlo, sin embargo, se lavó las manos frente a la gente queriendo con ello manifestar simbólicamente que responsabilizaba a los acusadores de la muerte de Jesús.

Pilatos se sentó en el *litóstratos*, que era el sitio en el que dictaba las sentencias y, facultado para ello por el “derecho de espada” (*jus gladii*), sentenció a Jesús a morir crucificado: “Subirás a la cruz” (*Ibis in crucem*). En sentido estricto el delito por el que se dictaba esta sentencia era el de lesa majestad (*crimen laesae majestatis*, definido en la *lex Julia de majestate*). Era un poco antes de la media mañana.

Como se estilaba, se colocó en la cruz un letrero que proclamaba la causa de la condena: en latín, en griego y en arameo se leía “Jesús Nazoreo, rey de los judíos...”

Eras, como siempre fuiste
 pura fidelidad
 al Padre
 pura entrega
 Tú en la cruz
 y antes de ello
 dolor intolerable, sufrimiento anímico extremo, desolación,
 humillación, angustia...
 pero no desesperación
 no abandono

Elí, Elí, ¿lemá sabactani?
lo escucharon y dijeron
llama a Elías
estaban equivocados
lo leyeron después y dijeron
“se sintió abandonado por su Padre”
estaban equivocados
(no leyeron todo el salmo)

Abbá, baddaj efkid ruel
fue tu última palabra
luego eras muerto
y nosotros contigo
nosotros *en* ti
nosotros, Tú...
I N R I

La *Shoah*, los Dresdes y los Hamburgos, los Tokios, los Hiroshimas y los Nagasakis.

Armenia, Ruanda y los Balcanes. Biafra y Darfur. Los torturados (y los torturadores). Los huérfanos y los abandonados. Los padres despojados de sus hijos, los desesperados, los suicidas y sus familiares. Los quemados, los mutilados y los rotos. Los enfermos terminales y sus allegados. Los muy deprimidos, los muy ansiosos, los muy angustiados. Los miserables todos.

Los viudos y las viudas. Los encarcelados y los asesinados. Los forzados a vivir lo intolerable. Los humillados y los burlados, los condenados y los rechazados, los exiliados y los perdidos, los aterrados y los sicóticos, los náufragos y los ahogados.

Los solos, los incapaces y los neuróticos. Los secuestrados y sus familias. Los acosados y perseguidos. Las víctimas todas. Todo el sufrimiento de todos; también el de nosotros; también el de los animales todos.

¿De qué manera nos salvaste?
(¿De qué nos salvaste?)

Entre tu muerte (y tu resurrección)
y nuestra salvación
¿cuál es el nexo?
¿cuál la conexión?
(¿Para qué tu encarnación?)

Comencemos por lo último
 es lo más sencillo
 (los griegos lo respondieron):
 te hiciste humano
 para que nosotros
 los humanos
 nos hiciéramos...

¿De qué manera?
 Al responderlo respondemos
 a las otras preguntas
 ¿*Por qué* moriste como moriste?
 Por cumplir la voluntad del Padre
 que claramente intuiste

¿Intuiste también el *para qué*?
 Seguramente sí:
 quedó registrado
 que una noche enunciaste
 que como la serpiente en el desierto
 fue elevada por Moisés
 así serías elevado en la cruz
 para que todos los que en ti creyéramos
 vida eterna tuviéramos

Con tu muerte nos enseñaste
 el angosto camino
 de la renuncia y de la entrega
 y al así enseñárnoslo
 para nosotros lo abriste
 y tu resurrección nos mostró
 a dónde conduce

Por lo que a lo angosto del camino concierne
 y a lo estrecho de la puerta
 la verdad es que muy corto te quedaste
 –angostísimo y estrechísima son–
 por lo que habría que concluir
 que no son pocos los que se salvan
 sino poquísimos

Pero creemos comprender
el recurso pedagógico
(que, sin embargo, compromete)
porque, como Tú nos dijiste
para Dios no hay imposibles
y es así que sonreímos
cuando escuchamos *apokatastasis panton*

V

El tercer día: resurrección

...eras resucitado
y nosotros contigo
nosotros *en* ti
nosotros, Tú

“En ti”
resucitamos como cuerpo tuyo
resucitamos contigo
resucitamos en ti

En ti
por el Espíritu
al Padre
en ti
como cuerpo tuyo
incorporados a ti

Tu vida y tu muerte; la entrega
Tu resurrección: la realización
La nuestra (“en ti”): la salvación

De maneras que después
no acertaron a bien decir
te vivenciaron
y supieron
sin acabar de comprender

Pero Tú lo habías predicho:
 vendrá
 les hará recordar y les enseñará
 y vino
 y lo comprendieron todo
 sólo hasta entonces
 lo comprendieron todo
 lo que Tú comprendiste
 allá en el Jordán
 y así también otro
 en el camino a Damasco
 lugar no en Siria
 sino Khirbet Qumrán

La historia es cristificación
 al fin de ella
 abolida ella
 sólo Padre, Hijo y Espíritu
 como era al principio...

VI

La Historia: eucaristía

La historia es cristificación
 que culmina en resurrección
 que ya no es historia
 que ya no es tiempo
 que ya no es lugar
 Y, ¿qué de las víctimas de la historia?
 que aunque todo ya esté bien
 dejaron para siempre
 desnivelada la balanza
 a favor del mal
 a favor de la injusticia

El *Reinado de Dios*
 no sólo en el futuro
 no sólo ya ahora
 se propaga también al pasado

y lo transforma
no menos que eso
quiere decir
enjuagar toda lágrima

La historia es cristificación
la historia es eucaristía
aquel 14 de Nisán
y todas las eucaristías
uno y lo mismo
numéricamente

Todas las eucaristías
una y la misma

Ofertorio:
esperanza y súplica de cristificación

Consagración:
centro del tiempo y del espacio
cristificación cósmica

Comunión:
Tú, Cristo resucitado
nos haces uno contigo
con todos, vivos y muertos
y con todo

VII

Tenemos que decir que hay cosas de ti
que no nos acaban de gustar
(probablemente porque no las comprendemos)

Se trata, en general, de tus expresiones de ira
y en particular
de tu expulsión del templo de los mercaderes y cambistas
con toda su violencia
(¿Tú, violento?)

¿Cuándo sucedió?
¿Al principio de tu ministerio, como dice alguno?
(Ciertamente fuiste aprendiendo muchas cosas a lo largo del mismo)
¿A su término, como dicen otros?
(¿Sucedió?
¿Es sólo un dispositivo simbólico literario?
Pensamos que no)

En definitiva, no comprendemos
pero en ti creemos
en ti esperamos
y a ti
(queremos decirlo más que cualquier otra cosa)
te amamos
(No nos desprecies por nuestra soberbia)

APÉNDICE XVIII

UNA MUESTRA DEL ALCANCE DEL MODELO: LA CRISTIFICACIÓN Y LA RESURRECCIÓN DE LOS ANIMALES

EN MEMORIA DE UNO QUE POR CIERTO TIEMPO TUVO POR NOMBRE *BURRO*

Abordamos en primer lugar la cuestión relativa a los derechos de los animales, ya que será nuestra puerta de entrada a las que constituyen nuestro foco de interés: las relativas a su *crístificación* y a su resurrección, estrechamente vinculada ésta a aquélla, pero distintas. Consideraremos después las implicaciones éticas, morales y políticas de ello. Finalmente, nos ocuparemos de una de las defensas más notables de los derechos de los animales y criticaremos de ella ciertos excesos metafóricos. A lo largo de este recorrido, se hará manifiesto el alcance en una dirección (entre infinitas) del modelo expuesto en el sexto estudio. *Todo el contenido de este apéndice está inscrito en la narrativa biológico-evolutiva, la cual, evidentemente, es de naturaleza discursiva.*

En este apéndice hacen su aparición dos ideas importantes cuyo alcance trasciende los temas en él tratados: a) a la relación sentido/formulación analizada en el segundo estudio, corresponde la relación principios éticos/principios morales; y b) los *es-como* (con carga ontológica) se presentan “anidados” en otros *es-como* (también con carga ontológica).

Como todo el libro, este apéndice puede ser leído desde una perspectiva cristiana o desde una no comprometida con el cristianismo a partir de la cual se realiza una observación de segundo orden con respecto a lo que se observa desde la perspectiva cristiana.

LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES

En este apartado, privilegiaremos los aspectos conceptuales relativos a los derechos de los animales y no nos ocuparemos de lo concerniente a acciones

e instituciones políticas para su defensa. Una vez introducido el tema, nuestra aproximación será histórica.

El argumento en contra de la existencia de derechos de los animales

Tradicionalmente, la existencia de estos derechos ha sido negada en Occidente con base en un silogismo jurídico-ontológico:

Sólo las personas tienen derechos.
Los animales no son personas.
Por lo tanto, los animales no tienen derechos.

Frente a este argumento, que en su forma lógica es indudablemente válido, quien quiera defender la existencia de los derechos de los animales tiene que refutar alguna de sus dos premisas: a) sólo las personas son sujetos de derechos; y, b) los animales no son personas. Nosotros cuestionaremos ambas; duramente la primera, moderadamente la segunda. Después iremos mucho más allá de esta cuestión. Pero antes de ninguna otra cosa, queremos prestar atención al concepto de persona.

El concepto de persona

Como es de suponerse, el concepto de persona es, en sí, histórico, lo que se pone de manifiesto tanto por la historia del pensamiento occidental, como por la antropología social, que reporta que miembros de culturas distintas tienen concepciones distintas de lo que es ser persona, muchas de ellas articuladas en términos de relaciones interpersonales y algunas, en consecuencia, sostienen que el hecho de ser persona admite grados.

Esto último podría dar lugar a una delicadísima pero importantísima discusión, que con asombro de nuestra parte constatamos que es casi inexistente en nuestro medio. Decimos que tal discusión sería delicadísima porque, como alguna vez nos lo hizo notar un estudiante de excepcional perspicacia (Alejandro Álvarez), el solo planteamiento de la cuestión puede dar lugar a argumentaciones ideológicas peligrosísimas a favor de la supremacía de unos grupos humanos sobre otros. Pese a este peligro, que sin duda reconocemos, pensamos que en el contexto en el que ahora nos encontramos, la cuestión es inaplazable (por razones que quedarán claras más adelante) y que, por lo demás, en los hechos el argumento ha sido siempre esgrimido aunque no de manera tematizada. Nada hay mejor para ubicarse en la discusión que atender a las preguntas sobre el origen de la especie humana (en una narrativa

filogenética) y de cada individuo humano concreto (en una ontogenética). En cada caso, ¿se trata de un proceso gradual en el tiempo o del paso de un no radical a un sí igualmente radical sin que haya nada en medio? La importancia del asunto en relación con la polémica sobre el aborto no pasará desapercibida.

En el pensamiento occidental podemos distinguir, entre otras, dos maneras principales distintas de entender el concepto de persona. Una parece equiparar ser persona con ser sujeto, esto es, con ser o con poseer subjetividad. Recordamos a este propósito la célebre definición debida a Boecio (ca. 480-ca. 524): “sustancia individual de naturaleza racional (*naturae rationalis individua substantia*)”; aquí, la persona es un *suppositum* (sustancia individual completa), una cosa, una sustancia, pues. De una vez por todas, podemos desde ahora desechar las críticas que pueden ofrecerse a esta definición (o a casi cualquier otra) que hacen referencia a los embriones humanos, a los párvulos, a ciertos enfermos mentales y a las personas dormidas: aunque estos individuos no son racionales en acto, su naturaleza —la naturaleza humana— sí lo es. Claro es que, si se quiere, esto se traslada a otros ámbitos de discusión: aquellos en los que es afirmado el carácter histórico de lo que es ser humano (que conlleva la negación de la idea de que existe una naturaleza humana ahistórica) y de la razón, pero esto ya son otras cosas. No incurriremos aquí en estos ámbitos de discusión, más allá de señalar que de lo segundo nos hemos ocupado en el epílogo, donde hemos distinguido entre lógica (intrínseca al lenguaje concreto y por lo tanto histórico/culturalmente determinada) y razón (ahistórica). Sí registramos que a juicio de muchos la definición correcta desde la perspectiva de Boecio sería “sustancia individual de naturaleza intelectual”; y ciertamente la distinción racional/intelectual no es banal.

En esta misma línea se ubica la concepción (de corte epistemológico) llamada “naturalista”, muy en boga desde René Descartes, según la cual lo que caracteriza a una persona es un flujo de conciencia continuo a lo largo del tiempo en el que se conforman representaciones de la realidad en función de las cuales se actúa teleológicamente.

La cuestión de qué es lo que es una persona tiene como correlato la de la identidad personal, para la cual la introducción de SO de Ricoeur, con su distinción entre *ipseidad e idemidad* es, desde su publicación, una referencia imprescindible. En la línea de la concepción de persona que hemos venido comentando, John Locke entendió la memoria como lo constitutivo de la identidad personal y así lo expuso en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). De manera más general, desde esta perspectiva la identidad personal es vista como el mismo flujo del vivir subjetivo.

Otra manera de entender el concepto de persona tiene sus raíces en los trabajos teológico-filosóficos que dieron lugar a las fórmulas dogmáticas centrales del cristianismo en los concilios ecuménicos de los siglos IV y V (Nicea, Constantinopla I, Éfeso y Calcedonia): la trinitaria, Dios es una sustancia (*ousia*, naturaleza o esencia) divina en tres personas; y la cristológica, en Jesucristo están presentes dos naturalezas unidas en una sola persona (*hypóstasis*). Donde se dice persona, inicialmente se empleó el término griego *prósopon* (proveniente del teatro) con la significación extrateológica de “rostro” o “máscara”, que fácilmente puede inducir a una concepción modalista (sabeliana) de la Trinidad (que fue declarada herética), según la cual las tres personas de la Trinidad eran tres modalidades o apariencias que asumía el único Dios. El término fue reemplazado por el de *hypóstasis*, que puede traducirse como subsistencia. Bien puede decirse que *prósopon* viene a ser la auto-manifestación de *hypóstasis*. En la teología trinitaria de Agustín de Hipona (354-430), las personas divinas son entendidas exclusivamente en términos de las relaciones entre ellas. En Tomás de Aquino (1225-1274) converge el pensar de Boecio y el de Agustín. Hoy día, en círculos teológicos, la concepción sustancialista de Boecio ha sido prácticamente reemplazada por la relacionista de Agustín y generalizada a cualquier tipo de persona: persona es ser en relación.

Descartes y Kant: los animales no son personas

En la quinta parte de su *Discours de la méthode* (*Discurso del método*, 1637), René Descartes (1596-1650) propone que el animal sea considerado “una máquina que habiendo sido hecha por las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada, y tiene en sí movimientos más admirables que ninguna de las que puedan ser inventadas por los hombres”.¹ Según él, como los animales carecen de lenguaje, carecen también de razón: “no solamente [...] las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna en absoluto”;² son *autómatas* que “no tienen [espíritu], y es la naturaleza la que obra en ellos según la disposición de sus órganos, así como [...] un reloj que sólo está compuesto de ruedas y resortes [...]”. Después del error de los que niegan a Dios [...], no hay otro que aparte más pronto a los espíritus débiles del camino de la virtud que el imaginar que el alma de las bestias sea de la misma naturaleza que la nuestra y que, por consiguiente, nada

¹ René Descartes, *Discurso del método*, pp. 104-105. Esto fue también expuesto por Descartes en una carta al Marqués de Newcastle, fechada el 16 de noviembre de 1646.

² *Ibid.*, p. 106.

hemos de temer ni esperar después de esta vida, como les ocurre a las moscas y a las hormigas [...]”.³

En una carta, fechada el 16 de noviembre de 1646, dirigida a William Cavendish, Marqués de Newcastle, Descartes elaboró adicionalmente algunas de estas ideas en los siguientes términos (donde hemos intercalado entre corchetes números que nos permitirán más adelante referencias a las afirmaciones particulares anteceditas por ellos):

No puedo compartir las opiniones de Montaigne [Michel de Montaigne, en sus *Ensayos*, 1580-1588] y otros quienes atribuyen entendimiento o pensamiento a animales. [...] Lo más que podría decirse es que aunque los animales no realizan ninguna acción que nos muestre que piensan, podría conjeturarse que, como sus órganos no son muy distintos de los nuestros, a esos órganos se encuentran vinculados algunos pensamientos como los que experimentamos en nosotros, pero de un tipo mucho más imperfecto. No tengo nada que responder a esto salvo que [1] si pensarán como lo hacemos nosotros, tendrían un alma inmortal como la nuestra. Esto es improbable, porque [2] no hay razón para creerlo de unos animales sin creerlo de todos, y [3] muchos de ellos, tales como las ostras y las esponjas, son demasiado imperfectos para que esto sea creíble. [...] [4] nunca se ha sabido de un animal tan perfecto que haga uso de un signo para hacer que otros animales entiendan algo que no expresa pasión alguna. Y [5] no existe un ser humano tan imperfecto que no lo haga, ya que incluso los sordomudos inventan signos especiales para expresar sus pensamientos. Éste me parece un argumento muy fuerte para probar que [6] la razón por la cual los animales no hablan como lo hacemos nosotros no es que carezcan de los órganos para ello, sino que no tienen pensamientos. [7] No puede decirse que hablan entre ellos y que nosotros no podemos entenderlos, porque ya que los perros y algunos otros animales nos expresan sus pasiones, expresarían también sus pensamientos si los tuvieran.⁴

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ Lo reproducido de la carta al Marqués de Newcastle está tomado de una versión en inglés disponible en <http://pubpages.unh.edu/~jel/Descartes.html>. (Lo relativo a los animales en la carta es bastante más de lo aquí citado que es lo que a nuestro juicio es lo fundamental). La fecha de la carta (que no figura en la referencia anterior) está tomada de la entrada (en francés) de *wikipedia* <http://fr.wikipedia.org/wiki/Animal-machine>. El nombre del (primer) Marqués de Newcastle proviene de la pequeña biografía elaborada por Michael J. Stevens en 2008, la cual puede ser consultada en <http://www.artisticdressage.com/articles/newcastle.pdf>. En algunos sitios se dice que la carta no estuvo dirigida al Marqués de Newcastle, sino a su segunda esposa, Margaret Cavendish, quien sostenía correspondencia (al igual que su esposo) con Descartes (entre otros muchos pensadores de la época) y que era una gran defensora de los animales. Estos hechos combinados confieren cierta plausibilidad a la afirmación. No nos ha sido posible localizar una fuente de calidad que permitiera ratificar o rectificar lo comúnmente sostenido en el sentido de que el destinatario de la carta fuera el Marqués y no su esposa. Por lo demás, dados nuestros propósitos la cuestión es aquí irrelevante.

De Descartes, saltamos a Immanuel Kant (1724-1804), quien consideraba que los animales no debían ser maltratados sin necesidad, pero no por derecho propio, que no podían tener por no ser cada uno de ellos un *fin en sí mismo*, sino por el daño que ese maltrato causaba *al que lo ocasionaba*.

Con respecto a la parte viviente aunque no racional de la creación, el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más intensamente [que la propensión a la destrucción de lo bello] al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario abominables los experimentos físicos acompañados de torturas que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos. Incluso la gratitud por los servicios prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte *indirectamente* del deber del hombre, es decir, del deber *con respecto* a estos animales, pero si lo consideramos *directamente*, es sólo un deber del hombre *hacia* sí mismo.⁵

¿Qué llevó a Kant a esta conclusión? Su convencimiento (que a nuestros ojos se antoja acético) de que los animales no son *fines en sí mismos*, por lo que no caen bajo el alcance del imperativo categórico en su segunda formulación:

Si es que ha de haber entonces un principio práctico supremo y, en lo que respecta a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es necesariamente fin para todo el mundo, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad, y por tanto pueda servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida es por tanto un principio *subjetivo* de acciones humanas. Pero así se representa también cualquier otro ser racional su existencia según precisamente el mismo fundamento racional que vale también para mí: es por tanto a la vez un principio *objetivo*, del cual como un fundamento práctico supremo, tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será así pues el

⁵ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, pp. 309-311.

siguiente: *obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio.*⁶

No es estrictamente el carácter de ser humano lo que aquí constituye el fundamento del imperativo, sino el de ser *fin en sí mismo*: “En el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto, que como *fin en sí mismo* pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica”.⁷ En efecto, “las leyes morales han de valer para todo ser racional”,⁸ que por serlo, necesariamente es autónomo, según Kant, y de ello se deriva su *dignidad*: “la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que a la que da a la vez él mismo”.⁹ El ser fin en sí mismo es “principio de humanidad y de cualquier otra naturaleza racional”:

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general como *fin en sí misma* (el cual es la suprema condición restrictiva de la libertad de las acciones de todo hombre) no está tomado en préstamo de la experiencia: primero, a causa de su universalidad, puesto que se dirige a todos los seres racionales en general, para determinar algo sobre los cuales ninguna experiencia es suficiente; en segundo lugar, porque en él la humanidad es representada no como fin de los hombres (subjektivamente), esto es, como objeto que uno pone de suyo realmente como fin, sino como fin objetivo, que, tengamos los fines que tengamos, debe constituir como ley la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos, y por tanto tiene que surgir de la razón pura.¹⁰

La misma idea de Kant parece ser expuesta por el apóstol Pablo en la *Primera epístola a los corintios*. En el pasaje relevante cita esta prescripción del *Deuteronomio*: “No pondrás bozal al buey que trilla” (Dt. 25, 4), que tradicionalmente ha sido interpretada como protección a los bueyes. De hecho, esta prescripción está antecedida de otras muchas (no relativas a animales) cuyo claro fin es precisamente proteger (Dt 24 y Dt 25, 1-3). Pablo, sin embargo, explícitamente sostiene en el pasaje al que hacemos referencia que la prescripción tiene como fin el beneficio del hombre: “Porque está escrito

⁶ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 187 y 189. (Se encuentra este fragmento en el párrafo 17 de la primera parte de la “Doctrina ética elemental”).

⁷ *Ibid.*, pp. 185-187.

⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁹ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 191 y 193.

en la Ley de Moisés: *No pondrás bozal al buey que trilla*. ¿Es que se preocupa Dios de los bueyes? O, ¿no lo dice más bien por nosotros? Por nosotros ciertamente se escribió [...]” (1Co 9, 9-10).

Un siglo antes de Kant, John Locke (1632-1704) había argumentado que los niños debían ser disuadidos de atormentar y matar animales, ya que ello resultaría en el tiempo dañino para otros seres humanos: “El hábito de atormentar y matar las bestias puede, en efecto, hacerles duros y crueles respecto de los hombres, y los que se complacen en hacer sufrir, en destruir las criaturas de una especie inferior, no se sienten ya dispuestos a ser compasivos o benignos con los de su propia especie”.¹¹ Lo que tienen en común las posiciones de Locke y de Kant en relación con el maltrato a los animales es que es dañino a seres humanos: a quien los maltrata, en el caso de Kant; a otros, en el de Locke.

Es un hecho constatable por la propia atestación que el tomar conocimiento de que alguien causa sufrimiento a un animal por causarle sufrimiento nos ocasiona una intensa indignación moral: sabemos sin mediación alguna que se trata de un acto moralmente malo. Como acabamos de ver, quienes no reconocen derechos a los animales suelen argumentar que es porque quien causa el sufrimiento al hacerlo se causa un daño a sí mismo y/o a otros humanos. Pero, ¿esto realmente da cuenta de esa indignación moral?

Antecedentes históricos de la defensa de los derechos de los animales

Decimos que *tenemos un derecho a algo cuando ese algo nos es debido*. Nos puede ser debido naturalmente, legalmente o culturalmente, y así se habla de derechos naturales, legales o morales. A cada derecho corresponde una obligación: la de dar lo debido. No preguntamos *quiénes* son *sujetos* de derechos, porque la misma pregunta incluye su respuesta: los sujetos. En todo caso, preguntaríamos qué tipo de entes tienen derechos. Los que nos interesan ahora son precisamente los derechos (naturales) de los animales. El fundamento –deontológico– de estos derechos sería que son fines en sí mismos.

En la historia del pensamiento occidental de los siglos xvii a xx es posible encontrar a varios autores de indiscutible prestigio intelectual que se pronunciaron en contra de la posición cartesiana/kantiana antes de que cobrara fuerza el movimiento a favor del reconocimiento de los derechos de los animales; entre ellos destacan Pierre Gassendi (1592-1655), quien argumentó que si bien los animales no hablaban como los hombres,

¹¹ John Locke, *Pensamientos sobre la educación*, p. 165.

tenían sus propias formas discursivas; Bernard Mandeville¹² (1670-1733); Jean Jacques Rousseau (1712-1778), quien argumentó a favor de la existencia de ciertos derechos de los animales, no porque fueran racionales, sino por ser seres sensibles o *sentientes* (esto es, con capacidad de sentir);¹³ los utilitaristas clásicos, Jeremy Bentham (1748-1842) y John Stuart Mill (1806–1873); Arthur Schopenhauer (1788-1860), influido por el budismo; y Albert Schweitzer (1875-1965), apóstol de la “reverencia por la vida”, de quien nos hemos ocupado con cierta amplitud en relación con las investigaciones sobre el Jesús histórico.

Mención aparte merece Henry Stephens Salt (1851-1939), un gran humanista, socialista y pacifista inglés a quien se atribuye la primera defensa explícita de los derechos animales como tales, la cual fue emprendida en su libro *Los derechos de los animales considerados en relación con el progreso social* (1894). Como ha sido apreciado por diversos comentaristas, este libro constituyó una auténtica “ruptura epistemológica” en cuanto que argumentó a favor de la inexistencia del abismo ontológico y moral entre seres humanos y animales no humanos. Cinco años después, Edward Nicholson (1849-1912), quien dirigía la Bodleian Library en la Universidad de Oxford –como se verá un poco más adelante, la referencia a esta universidad es pertinente–, publicaba *The Rights of an Animal (Los derechos de un animal, 1879)*. Con estos trabajos, sus autores daban lugar a un espacio para la discusión tematizada en torno a la idea de los derechos de los animales, por una parte, y,

¹² En un principio, Mandeville compartió el punto de vista cartesiano y así lo expuso en su tesis académica *Disputatio philosophica de brutorum operationibus (Discusión filosófica sobre el operar de los brutos, 1689)*. Sin embargo, para los años en los que escribió la versión en prosa de *La fábula de las abejas* (versión definitiva de 1723), su posición se había invertido completamente, como lo atestigua el siguiente fragmento: “Cuando un espléndido y dócil buey, después de haber resistido golpes diez veces más fuertes de los que podían haber matado a su asesino, cae por fin aturdido, y se fija al suelo con cuerdas su armada cabeza, una vez abierta la ancha herida y las yugulares totalmente cortadas, ¿qué mortal podrá oír sin compasión los dolorosos mugidos interceptados por la sangre, los amargos suspiros que expresan la intensidad de su angustia y los profundos gemidos que aumentan con estrepitosa ansiedad al salir del fondo de su fuerte y palpitante corazón; o mirar los temblores y las violentas convulsiones de sus miembros, mientras su sangre humeante va saliendo a torrentes y sus ojos se enturbian y languidecen; o contemplar sus forcejeos, boqueadas y postreros esfuerzos por la vida, señales indudables del fatal momento que se aproxima? Cuando una creatura ha dado pruebas tan convincentes e innegables de los terrores que padece y las penas y agonías que siente, ¿habrá algún secuaz de Descartes, tan habituado a la sangre, que su piedad no le mueva a rebatir la filosofía de este vano razonador?” (Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 116).

¹³ Siguiendo a otros autores, de los cuales más adelante se verá un ejemplo, emplearemos la expresión *sentiencia* en lugar de la más ortodoxa “sensibilidad”.

por otra, enfrentaban toda la tradición judeo-cristiana a este respecto, la cual parte de una interpretación del relato de la creación en el libro del *Génesis*:

Y atardeció y amaneció: día cuarto.

Dijo Dios: “Bullan las aguas de animales vivientes, y aves revoloteen sobre la tierra frente al firmamento celeste”. Y creó Dios los grandes monstruos marinos y todo animal viviente que reptan y [los] que hacen bullir las aguas según sus especies, y todas las aves aladas según sus especies; y vio Dios que estaba bien; y los bendijo Dios diciendo: “sed fecundos y multiplicaos, y henchid las aguas de los mares, y las aves crezcan en la tierra”. Y atardeció y amaneció: día quinto.

Dijo Dios: “Produzca la tierra animales vivientes según su especie: bestias, reptiles y alimañas terrestres según su especie”. Y sí fue. Hizo Dios las alimañas terrestres según especie, y las bestias según especie, y los reptiles del suelo según su especie, y vio Dios que estaba bien.

Y dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden [los humanos; ejerzan dominio, señorío] en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra”.

Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó.

Y los bendijo Dios con estas palabras: “Sed fecundos y multiplicaos, heredad la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptan sobre la tierra” (Gn 1, 19-28).

Consta que en la Antigüedad clásica fueron defensores de los derechos de los animales Pitágoras (ss. VI-V a. C.), quien creía en la reencarnación y veía en cualquier animal la posible reencarnación de un alma que había sido humana, y Teofrasto (ss. IV-III a. C.), que creía que los animales eran seres racionales.

Por lo que respecta a otras tradiciones, nos limitamos a dejar aquí registro para fines de referencia futura de que tanto el hinduismo como el budismo reconocen derechos a los animales y el jainismo radicaliza este reconocimiento haciéndolo extensivo en la teoría y en la práctica a todas las especies. El budismo en particular proclama la naturaleza búdica—equivalente funcional de la naturaleza divina— de cualquier ser sensible. La ley islámica (*Sharia al-islamiya*) reconoce explícitamente los derechos de los animales,

aunque no contempla el vegetarianismo, pero sí la forma en la que hay que tratar y matar a los animales destinados a ser alimento de humanos, y esto último, como es bien sabido, lo encontramos también en el judaísmo, y con una importancia central.

La historia de las defensas contemporáneas de los derechos de los animales

Iniciamos nuestro recuento, que no puede ser más que muy selectivo, con la mención de dos textos seminales que motivaron la formación de lo que vino a conocerse como el “grupo de Oxford” (*Oxford Group*): el libro de Ruth Harrison, *Animal Machines* (*Máquinas animales*, 1964), cuyo título ha de entenderse como una crítica a tratar a los animales como si fueran máquinas, y el artículo de la novelista Brigid Brophy, “The Rights of Animals” (“Los derechos de los animales”, 1965). El “grupo de Oxford”, que operó muy al final de la década de los años sesenta y durante la de los setenta del siglo pasado, estuvo conformado por estudiantes de posgrado y académicos de la Universidad de Oxford. Algunos de sus miembros fueron los esposos Stanley y Rosalind Goldovitch, John Harris, Andrew Linzey, Michael Peters, Richard Ryder y David Wood. Los esposos Goldovich y John Harris fueron los compiladores de un libro de ensayos sobre los derechos de los animales escritos por miembros del grupo y por otras personalidades, entre las que destacan Ruth Harrison y Brigid Brophy: *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans* (*Animales, hombres y moral: una indagación sobre el maltrato a los no-humanos*, 1971). Richard Ryder acuñó el término especismo (*speciesism*) para denotar la ideología que excluye a los animales no humanos de la posesión de derechos. (Esto en analogía con el racismo como ideología que establece diferencias en derechos en términos raciales, con el machismo –o sexismo, en general–: diferencias de derechos según género; y con otras ideologías discriminatorias). Andrew Linzey y Richard Ryder organizaron, en 1977, en la Universidad de Cambridge, el primer congreso internacional sobre los derechos de los animales, cuyas memorias fueron publicadas en 1979 con el título *Derechos animales: un simposio*. Ciento cincuenta participantes en la conferencia suscribieron una declaración en la que se lee:

No aceptamos que una diferencia de especie por sí sola (al igual que una diferencia de raza) pueda justificar la gratuita y sin sentido explotación u opresión en el nombre de la ciencia o del deporte, alimentación, lucro comercial o cualquier otro beneficio humano.

Creemos en el parentesco evolutivo y moral de todos los animales y declaramos nuestra convicción de que todas las creaturas sensibles tienen derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad.

Hacemos un llamado a la protección de estos derechos.¹⁴

Ya antes, el 15 de octubre de 1978, la Liga Internacional de los Derechos del Animal, las ligas nacionales y las personas individuales a ellas afiliadas habían proclamado una “Declaración Universal de los Derechos de los Animales”. Dada su brevedad, la reproducimos en su totalidad:

Considerando que todo animal posee derechos y que el desconocimiento y desprecio de dichos derechos han conducido y siguen conduciendo al hombre a cometer crímenes contra la naturaleza y los animales, se proclama lo siguiente:

Artículo 1.- Todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos a la existencia.

Artículo 2.- a) Todo animal tiene derecho al respeto. b) El hombre, como especie animal, no puede atribuirse el derecho de exterminar a los otros animales o de explotarlos, violando ese derecho. Tiene la obligación de poner sus conocimientos al servicio de los animales. c) Todos los animales tienen derecho a la atención, a los cuidados y a la protección del hombre.

Artículo 3.- a) Ningún animal será sometido a malos tratos ni a actos crueles. b) Si es necesaria la muerte de un animal, ésta debe ser instantánea, indolora y no generadora de angustia.

Artículo 4.- a) Todo animal perteneciente a una especie salvaje tiene derecho a vivir libre en su propio ambiente natural, terrestre, aéreo o acuático y a reproducirse. b) Toda privación de libertad, incluso aquella que tenga fines educativos, es contraria a este derecho.

Artículo 5.- a) Todo animal perteneciente a una especie que viva tradicionalmente en el entorno del hombre tiene derecho a vivir y crecer al ritmo y en las condiciones de vida y de libertad que sean propias de su especie. b) Toda modificación de dicho ritmo o dichas condiciones que fuera impuesta por el hombre con fines mercantiles es contraria a dicho derecho.

¹⁴ La declaración puede verse en “Oxford Group (Animal Rights), en [http://en.wikipedia.org/wiki/Oxford_Group_\(animal_rights\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Oxford_Group_(animal_rights)).

APÉNDICES

Artículo 6.- a) Todo animal que el hombre haya escogido como compañero tiene derecho a que la duración de su vida sea conforme a su longevidad natural. b) El abandono de un animal es un acto cruel y degradante.

Artículo 7.- Todo animal de trabajo tiene derecho a una limitación razonable del tiempo e intensidad del trabajo, a una alimentación reparadora y al reposo.

Artículo 8.- a) La experimentación animal que implique un sufrimiento físico o psicológico es incompatible con los derechos del animal, tanto si se trata de experimentos médicos, científicos, comerciales, como de otra forma de experimentación. b) Las técnicas alternativas deben ser utilizadas y desarrolladas.

Artículo 9.- Cuando un animal es criado para la alimentación debe ser nutrido, instalado y transportado, así como sacrificado, sin que ello resulte para él motivo de ansiedad o dolor.

Artículo 10.- a) Ningún animal debe ser explotado para esparcimiento del hombre. b) Las exhibiciones de animales y los espectáculos que se sirvan de animales son incompatibles con la dignidad del animal.

Artículo 11.- Todo acto que implique la muerte de un animal sin necesidad es un biocidio, es decir, un crimen contra la vida.

Artículo 12.- a) Todo acto que implique la muerte de un gran número de animales salvajes es un genocidio, es decir, un crimen contra la especie. b) La contaminación y la destrucción del ambiente natural conducen al genocidio.

Artículo 13.- a) Un animal muerto debe ser tratado con respeto. b) Las escenas de violencia, en las cuales los animales son víctimas, deben ser prohibidas en el cine y en la televisión, salvo si ellas tienen como fin dar muestra de los atentados contra los derechos del animal.

Artículo 14.- a) Los organismos de protección y salvaguarda de los animales deben ser representados a nivel gubernamental. b) Los derechos del animal deben ser defendidos por la ley, como lo son los derechos del hombre.¹⁵

¹⁵ “Declaración universal de los derechos de los animales”, en http://www.me.gov.ar/efeme/dia_animal/derecho.html. No es verdad que esta declaración haya sido aprobada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) o por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), como suele equivocadamente afirmarse en muchas partes.

La expresión “liberación animal” (*animal liberation*) fue acuñada en 1973 por el filósofo australiano Peter Singer (1946-) en una reseña de *Animales, hombres y moral: una indagación sobre el maltrato a los no-humanos*. En 1975, publicó la obra seminal *Animal Liberation (Liberación animal)*, en la que defendió la tesis de los derechos de los animales desde una perspectiva utilitarista (o consecuencialista), esto es, centrada en las *consecuencias* de los actos, e hizo empleo del término *especiesismo* introducido por Ryder. La publicación de *Liberación animal* desencadenó una discusión generalizada en los medios académicos en torno a la cuestión de los derechos animales y fue seguida de la publicación de muchos libros importantes sobre el tema, entre los que destacan: *Animal Rights: A Christian Perspective (Derechos animales: Una perspectiva cristiana, 1976)* de Andrew Linzey; *The Moral Status of Animals (El estatuto moral de los animales, 1977)* de Stephen R. L. Clark; y *The Case for Animal Rights (El caso a favor de los derechos de los animales, 1984)* de Tom Regan, en el que argumentó desde una perspectiva deontológica, centrada en la *naturaleza* de los actos (y contrastante con la utilitarista de Singer) que los animales eran sujetos de derechos por ser, cada uno de ellos, *sujeto-de-una-vida*. Otro notable defensor de los derechos de los animales desde una perspectiva deontológica es Gary Francione, autor de *Animals, Property and the Law (Animales, propiedad y la ley, 1995)*, en el que sostiene que el derecho fundamental que debe reconocerse a los animales es el de no ser propiedad de otro ser, lo que es conocido como abolicionismo, por analogía con quienes pretendieron abolir la esclavitud en siglos pasados.

Algunas celebridades activas hoy día en la promoción de los derechos de los animales son los actores Brigitte Bardot (1934-), Kim Basinger (1953-) y Casey Affleck (1975-); el premio Nobel de literatura J[ohn] M[axwell] Coetzee (1940-); el músico Paul McCartney (1942-); y los filósofos Jesús Mosterín (1941-) y Colin McGinn (1950-).

La afirmación de que (algunos) animales no humanos son personas

Suelen proponerse como probables *personas no humanas* los chimpancés (dos especies: los chimpancés comunes, *Pan troglodytes*, y los bonobos, *Pan paniscus*), que son los primates más próximos al ser humano en la narrativa biológico-evolutiva, y los delfines (unas cuarenta especies, distribuidas en 17 géneros que a su vez conforman cuatro familias de las cuales la más importante es la *delphinidae*). En lo que constituye el acontecimiento histórico más notable a este respecto, el 17 de mayo del 2013 el Ministerio para Bosques y Medio Ambiente de la India emitió la siguiente declaración:

El que los cetáceos en general son altamente inteligentes y sensibles, y que varios científicos que han investigado la conducta de los delfines han sugerido que su inusual inteligencia, comparada con la de otros animales, significa que los delfines deben ser vistos como “personas no humanas” y que como tales deben tener sus propios derechos específicos, y que es moralmente inaceptable mantenerlos cautivos para propósitos de entretenimiento.¹⁶

Aquí surgen de inmediato varias preguntas: en el supuesto de que los chimpancés y/o los delfines sean personas no humanas, ¿de qué otras especies puede decirse lo mismo? ¿Cuál es el criterio aplicable al intentar responder esa pregunta? Para responder a esta segunda pregunta requerimos, primero, una definición precisa del concepto persona, y, segundo, una traslación de dicha definición a un conjunto de atributos empíricamente observables. De conformidad con la plataforma teórica desarrollada en V2, nosotros hemos de considerar como condición necesaria para que un ser sea tenido por persona el dominio de un lenguaje, lo cual implica auto-comunicación lingüística (lo que conlleva conciencia refleja y sentido de yo), y comunicación interpersonal (lo cual, a su vez, implica vida social). Pero en relación con todo esto emerge un problema que se antoja irresoluble: para cualquier conjunto de atributos empíricamente observables es posible en principio imaginar una máquina (no persona, sin vida interior, sin subjetividad) que los exhibiera. ¿Cómo podríamos saber si las vivencias cualitativas, la percepción de las cualidades cromáticas, por ejemplo, es igual a la nuestra en cualquier otra persona? (¿Cómo podríamos saber, por ejemplo, que esa otra persona no percibe el rojo como nosotros el azul, y el azul como nosotros el rojo? En última instancia, ¿cómo podríamos saber con certeza que esa otra persona es en realidad tal y no una máquina?) Atenderemos a esto en el siguiente apartado; por ahora sólo planteamos que si no hay manera de saberlo, ¿qué podríamos saber de la vida interior de un chimpancé o de un delfín? ¿Qué podemos saber de la vida interior de un murciélago? Ésta es exactamente la cuestión que se planteó Thomas Nagel (1937-) hace ya cuarenta años en un famosísimo ensayo; también a ella atenderemos en el siguiente apartado.

REVERENCIA ANTE EL MISTERIO

Partiremos de la teoría de la justicia de John Rawls y de las aportaciones de Martha C. Nussbaum a la discusión sobre los derechos de los animales, para

¹⁶ Lo citado y otras informaciones relacionadas pueden verse en <http://ens-newswire.com/2013/05/20/in-dia-bans-captive-dolphin-shows-as-morally-unacceptable/>.

después considerar trabajos clave de Alan Turing, John Searle y Thomas Nagel. Al efectuar este recorrido nos trasladaremos, en los términos de Gabriel Marcel, del ámbito del problema al del misterio. Este traslado será también el que va del decir la palabra de otros al pronunciar la nuestra.

John Rawls, su teoría de la justicia y los derechos de los animales

Leemos *A Theory of Justice (Teoría de la justicia, 1971)** de John Rawls (1921-2002) –libro generalmente tenido como la contribución más importante del siglo pasado a la discusión sobre lo que sería una sociedad justa– como una propuesta contractualista obtenida por procedimientos kantianos. Rawls concibe una “posición original”, caracterizada por un “velo de ignorancia” en virtud del cual nadie sabe nada sobre sí mismo, y su apuesta es que en esas condiciones todos elegiríamos una sociedad estructurada de conformidad con un criterio “maximin”, esto es, la sociedad en la que el menos favorecido disfrutara de más beneficios que en cualquier otro estructuramiento. Ésta sería una sociedad justa, entendiendo por justicia equidad o imparcialidad (*fairness*), y esto como una virtud. Cualquier exposición de la teoría, por sintética que fuera, continuaría en este punto con la consideración de los dos “principios de justicia”; empero, dados nuestros intereses, nosotros avanzaremos en otra dirección.

El campo de aplicación de la teoría de la justicia de Rawls es el de la política. Primero, en el seno de una nación democrática; segundo, en el ámbito de las relaciones entre naciones democráticas. Para cada uno de estos ámbitos la teoría podrá sustentar “principios de justicia”. En tres partes de su *Teoría de la justicia* –la primera hacia el principio del libro y las otras dos hacia el final– Rawls se refiere a lo que podría ser una extensión hacia el ámbito de los animales y de la naturaleza en general, pero renuncia a desarrollarla:

La justicia como equidad o imparcialidad (*fairness*) no es una teoría contractual completa. Esto es así debido a que es claro que la idea contractual puede ser extendida a la elección de más o menos un sistema ético completo, esto es, a un sistema que incluya principios para todas las virtudes [valores, según nosotros] y no sólo para la justicia. Ahora yo consideraré mayormente sólo principios de justicia y otros próximamente relacionados con ellos; no hago ningún intento de discutir las virtudes de una manera sistemática. Obviamente, si la justicia como equidad (o imparcialidad) resulta razonablemente exitosa, un siguiente paso sería estudiar el punto de vista más general sugerido por la expresión “lo correcto (*rightness*) como equidad [o imparcialidad]”. Pero aun esta teoría de mayor amplitud no cubriría todas las relaciones morales, ya que parecería que incluiría sólo nuestras relaciones con otras personas, y dejaría de tomar

en cuenta cómo hemos de conducirnos en relación con los animales y el resto de la naturaleza. No sostengo que la noción contractual ofrece una manera de aproximarnos a estas cuestiones, que ciertamente son de primera importancia, y tendré que dejarlas de lado. Debemos reconocer el alcance limitado de la justicia como equidad y de la perspectiva general que ejemplifica. Qué tanto deban revisarse sus conclusiones una vez que se comprendan estos otros asuntos no puede decidirse anticipadamente.¹⁷

Dirijo ahora mi atención al fundamento de la igualdad, a aquellos aspectos de los seres humanos en virtud de los cuales han de ser tratados de conformidad con los principios de justicia. Nuestra conducta hacia los animales no está regulada por estos principios, al menos así se cree por lo general. ¿Con qué fundamentos distinguimos entonces entre la humanidad y otros seres vivos y consideramos que las constricciones de la justicia rigen sólo en el caso de las personas humanas? Debemos examinar qué determina el rango de aplicación de las concepciones de justicia. [...] La respuesta natural parece ser que son precisamente las personas morales [que aquí son las que normalmente son nombradas personas físicas] las que tienen derecho a igual justicia. Son dos los atributos que distinguen a las personas morales: primero, son capaces de tener (y se supone que tienen) una concepción de su propio bien (expresado como un plan racional de vida); y, segundo, son capaces de tener (y se supone que adquieren) un sentido de lo justo, un deseo normalmente efectivo de aplicar los principios de justicia y de actuar en consecuencia.¹⁸

Finalmente, debemos recordar aquí los límites de una teoría de la justicia. No sólo son muchos los aspectos de la moral dejados de lado, sino que tampoco se da cuenta de la conducta correcta en relación con los animales y el resto de la naturaleza. Una concepción de la justicia es tan sólo una parte de la visión moral. Aun cuando no he sostenido que la capacidad para un sentido de lo justo es un requisito para ser acreedor de los deberes de la justicia, sí parece que de cualquier modo no estamos requeridos a brindar justicia en sentido estricto a criaturas que carecen de esta capacidad. Pero no se sigue que no hay requerimientos en absoluto respecto de ellos, ni en nuestra relación con el orden natural. Ciertamente está mal ser cruel con los animales y la destrucción de toda una especie puede ser un gran mal. La capacidad para sentir placer y dolor, y las formas de vida de las que son capaces los animales

¹⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 17. Existe una traducción al español debida a María Dolores González publicada por el Fondo de Cultura Económica (México) en 1975 con el título *Teoría de la justicia*; hemos preferido trabajar con el original en inglés y ofrecer nuestras propias traducciones de éste y los siguientes dos fragmentos del libro.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 504-505.

claramente imponen deberes de compasión y humanidad. [Tómese nota de la expresión “compasión y humanidad”]. No intentaré explicar estas consideradas creencias. Caen fuera del alcance de la teoría de la justicia, y no parece posible extender la doctrina contractual de manera que queden incluidas de una manera natural. Una concepción correcta de nuestra relación con los animales y la naturaleza parecería depender de una teoría del orden natural y de nuestro lugar en él. Una de las tareas de la metafísica es la de producir una visión del mundo que sea adecuada para este propósito; debe identificar y sistematizar las verdades decisivas relativas a estas cuestiones. Es imposible decir qué tanto tendrá que revisarse la justicia como equidad para caber en esta teoría de mayor alcance. Pero sí parece razonable esperar que si da cuenta adecuadamente de la justicia entre personas, no podrá ser muy errónea cuando estas relaciones más amplias sean tomadas en consideración.¹⁹

En el segundo de los fragmentos citados se caracteriza a las “personas morales” en términos de dos atributos: 1) capacidad de tener una concepción de su propio bien, y 2) poseer un sentido de lo justo. Si en lugar de “concepción” escribimos “sensación” (sólo hay conceptos cuando hay lenguaje), “tener una concepción del propio bien” se transforma en “tener intereses”, y la mayoría de los animales, si no es que todos, los tienen. Por lo que se refiere al segundo atributo, las cosas son menos claras. ¿Podemos hablar de una sensación de justicia o, y quizá mejor, de injusticia en los animales. Es empíricamente comprobable que en muchos mamíferos el trato diferenciado a dos individuos en circunstancias idénticas produce reclamo del menos favorecido por el trato diferenciado. Pero probablemente esto no es muy generalizable a especies “inferiores”. Lo que ahora estamos haciendo, adelantándonos a algo próximo a ser considerado, es explorar qué tanto puede la teoría de Rawls en sus propios términos ser extendida para abarcar en su campo de aplicación a algunos animales, esto es, explorar si al menos algunos animales satisfacen los criterios establecidos por Rawls para ser tenidos por “persona moral” y, por lo tanto, ser acreedores de justicia.

Pero cabría preguntar si los atributos establecidos son condiciones necesarias para ser acreedor de justicia o condiciones suficientes. El propio Rawls trata de esto y señala que “la capacidad para una personalidad moral es una condición suficiente para ser acreedor de justicia imparcial. [...] Si la personalidad moral es también una condición necesaria es algo que dejo de lado”.²⁰

¹⁹ *Ibid.*, p. 512.

²⁰ *Ibid.*, pp. 505-506.

Si pasamos al tercero de los fragmentos citados y lo leemos con cuidado, vemos que Rawls:

1. No considera que haya que “brindar justicia” a los animales (por no ser “personas morales”, según lo dicho en el segundo de los fragmentos citados).
2. Sin embargo, “está mal” ser cruel con ellos.
3. Los humanos tienen para con ellos “deberes” de compasión y humanidad.
4. La razón de ello es “la capacidad para sentir placer y dolor, y las formas de vida de las que son capaces los animales”.
5. Lo anterior cae “fuera del alcance” de su teoría de la justicia.

En realidad (1) y (3) son enunciados complementarios: las relaciones de los seres humanos y los animales caen fuera del alcance de su teoría de la justicia porque ésta se circunscribe en un primer momento a las relaciones entre “personas morales” en una sociedad democrática y, en un segundo momento, a las relaciones entre este tipo de sociedades. Es una teoría de alcance limitado, como se dice explícitamente tanto en el primero como en el tercero de los fragmentos citados.

¿Cómo podría ampliarse su alcance para incluir también a las relaciones entre los seres humanos y los animales? Nos parece que esta pregunta tiene una respuesta bastante sencilla: inclúyase bajo el “velo de ignorancia” que cubre a quienes se encuentran en la posición original el desconocimiento sobre la especie a la que pertenecen. (No se trata aquí de incluir a animales en la posición original, sólo humanos que desconocen todos sobre sí mismos, incluso la especie a la que pertenecen). ¿A qué tipo de mundo conduciría la aplicación del criterio *mínimax* en esta nueva “posición original”? En los términos del profeta Isaías, a uno en el que: “Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán a sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja...” (Is 11, 6-7). y ciertamente ningún humano maltratará, industrializará, instrumentalizará o matará a un animal. En síntesis, se reconocerán amplios derechos a los animales y se respetarán.

A esto se podrá objetar que el reconocimiento de tales supuestos derechos se deriva inválidamente de una proyección no fundamentada de la vida interior humana sobre los animales. También se podrá objetar que no puede pretenderse ampliar una teoría contractualista (como reconocidamente es la de Rawls) para incluir en su campo de aplicación a seres incapaces de entrar

en relaciones contractuales. Por lo que se refiere a esto último, habría que decir que en el peor de los casos sólo muestra que los límites de la teoría de Rawls son intrínsecos a ella y que simplemente no puede ser ampliada para dar cuenta de las relaciones con animales, que es una teoría intrínsecamente limitada. Pero esto no es lo que piensa Rawls, que está convencido de que su teoría puede establecer qué es lo justo cuando se trata de bebés o de personas mentalmente incapacitadas que tampoco pueden establecer relaciones contractuales. Por lo que concierne a lo primero, debemos decir que a nuestro juicio es verdad que no podemos saber nada de la vida interior de los animales, que sólo podemos suponerla, *como suponemos la de otros seres humanos*.

Alguien que de alguna manera ha pensado en este tipo de ampliación –y que ha aportado una fundamentación para ella– ha sido Martha C. Nussbaum, de quien ahora procedemos a ocuparnos.

Martha Nussbaum, la teoría de las capacidades y los derechos de los animales

La contribución de Martha C. Nussbaum (1947-) ha sido esencial al debate en torno a los derechos de los animales –de lo más reciente y de lo más importante–, cuya teoría ética basada en la idea de capacidades no puede ser propiamente clasificada ni como deontológica ni como utilitarista, aunque hay quienes sostienen que es a la vez una y otra cosa. Sus textos más importantes en relación con el tema son su ensayo “Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals” (“Más allá de la ‘compasión y humanidad’. Justicia para animales no humanos”, 2004)* –el título alude directamente a la expresión empleada por Rawls en el tercero de los fragmentos de su *Teoría de la justicia* que antes citamos– y su libro *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership (Fronteras de la justicia. Discapacidad, nacionalidad y pertenencia a especie, 2006)**. Los títulos de estas aportaciones a la discusión sobre los derechos de los animales (y otros temas, en el caso del libro) están redactados de manera que se enuncian sucintamente importantes tesis. En el caso del ensayo, la tesis es que lo que está más allá de la compasión y la humanidad en el trato a animales es la justicia (y que la defensa de los derechos de los animales es mucho más que la de su bienestar); en el caso del libro, que actualmente las fronteras en las discusiones sobre justicia se ubican en lo referente a discapacitados, las alteridades nacionales y los animales. Comenzamos nuestra discusión sobre el trabajo de Nussbaum en torno a los derechos de los animales reproduciendo para fines de referencia futura los conmovedores primeros renglones del ensayo al que hemos hecho referencia:

En el año 55 a. C. el general romano Pompeyo escenificó un combate entre humanos y elefantes. Rodeados en la arena, los animales cayeron en la cuenta de que no tenían esperanza de escapar. Entonces, según [el historiador] Plinio, “apelaron al público con indescriptibles gestos y dando expresión con una suerte de lamentos a la zozobra en la que se encontraban, buscando con ello obtener su compasión”. El público, movido a la lástima y a la indignación por la situación de los elefantes, se levantó y maldijo a Pompeyo, sintiendo, según escribe Plinio, “que los elefantes tenían una relación de comunalidad (*societas*) con la raza humana”.²¹

Después de esta entrada, Nussbaum hace referencia al siguiente pronunciamiento de la Alta Corte del Estado de Kerala (India):

Aunque no *homosapiens* [*sic*], ellos [animales de los circos] son también seres acreedores de una existencia digna y de trato humano sin crueldad y tortura... Por lo tanto, no es sólo un deber fundamental nuestro mostrar compasión a nuestros amigos animales, sino también reconocer y proteger sus derechos... Si los humanos tienen derechos fundamentales, ¿por qué no los animales?²²

En su comentario a esto, Nussbaum afirma: “El hecho de que los humanos actúan de maneras que niegan a los animales una existencia digna parece ser una cuestión de justicia, y una urgente [...] No hay ninguna razón obvia en virtud de la cual las nociones de justicia básica, de derechos (*entitlement*) y de derecho (*law*) no puedan ser extendidas por encima de la barrera de la diferencia de especies”.²³ Pero, ¿cómo sustentar teóricamente esta extensión? Nussbaum examina primero la opción contractualista (Kant –a quien tiene por contractualista– y sobre todo Rawls) y luego la utilitarista (Bentham, Mill y sobre todo Singer). En ambas encuentra elementos de gran mérito, pero también insoslayables deficiencias. (Se comprenderá ahora por qué el trabajo de Nussbaum en torno a los derechos de los animales ha sido visto por algunos como a la vez contractualista y utilitarista, y por otros como ni lo uno ni lo otro). Después de ello, expone su propia oferta: una extensión de la teoría de las capacidades.

La gran deficiencia que encuentra en lo que podría ser una extensión de la teoría de la justicia de Rawls es precisamente que compasión y humanidad no implican justicia; que no es sólo que obre mal quien maltrata a animales,

²¹ Martha C. Nussbaum, “Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals”, pp. 299-300.

²² Citado en *Ibid.*, p. 299.

²³ *Ibid.*, p. 299.

sino que tienen ellos derecho a no ser maltratados; maltratarlos es injusto para con ellos; los animales son creaturas “a quienes²⁴ algo es debido”.²⁵

Estoy persuadida de que pensar en los animales como seres activos que tienen [para sí lo que es] un bien y que tienen derecho a procurárselo conduce naturalmente a entender que causarles importante daño es injusto. Lo que hace falta en la exposición de Rawls, al igual que en Kant (aunque más sutilmente), es el sentido del animal en sí como un agente y un sujeto, una creatura en interacción con la cual vivimos.²⁶

A juicio de Nussbaum, las posturas contractualistas hacen incorrectamente una sola de dos cuestiones que son y deberían mantenerse distintas: “¿quién formula los principios de justicia?” y “¿para quién se formulan los principios?” Esto es exactamente lo que teníamos en mente hace un momento al sugerir una posible extensión de la teoría y los procedimientos de Rawls, que incluyera a los animales en la respuesta a la segunda pregunta, mas no en la primera.

Por lo que se refiere a las teorías utilitaristas, Nussbaum reconoce de entrada que han contribuido más que cualesquiera otras al reconocimiento de los derechos de los animales. Basada en un análisis de Bernard Williams y Amartya Sen,²⁷ encuentra en ellas dos deficiencias importantes. Según el análisis de Williams y Sen, las teorías utilitaristas están constituidas por tres elementos: a) consecuencialismo, b) jerarquización de situaciones por agregado de utilidades, y c) hedonismo (o alguna otra concepción del bien —de lo útil— como preferencia o satisfacción. La primera de las deficiencias que señala Nussbaum tiene que ver con lo segundo: a diferencia de Rawls, por ejemplo, las teorías utilitaristas no consideran separadamente los casos de cada uno de los individuos objeto de atención, sino sólo las utilidades agregadas de todos ellos; no consideran a cada individuo como un fin en sí mismo. La segunda tiene que ver con lo que se tiene por útil, esto es, por el bien (placer, en caso de Bentham; satisfacción de preferencias, en el de Singer). En relación con el hedonismo de Bentham, Nussbaum argumenta que es necesario contemplar una pluralidad de bienes inconmensurables entre sí y por lo mismo no agregables en una adición de intensidades numéricamente expre-

²⁴ Nótese la atribución del carácter de sujetos a los animales.

²⁵ Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, p. 337.

²⁶ Martha C. Nussbaum, “Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals”, p. 302.

²⁷ La fuente citada por Nussbaum es la introducción debida a Amartya Sen y Bernard Williams, de *Utilitarianism and Beyond*, pp. 3-4, obra de la que son editores.

sadas (lo que recuerda la posición general de Isaiah Berlin a este respecto). De manera más general, no existe un valor único y homogéneo; al pensar en términos de derechos, hay que hacerlo en plural. Por lo que concierne a la satisfacción de preferencias, Nussbaum formula la aguda observación de que animales que han padecido privaciones a lo largo de sus vidas no tienen la posibilidad de imaginar modos de vivir mejores, por lo que éstas no formarán parte de sus preferencias. En su opinión, el enfoque de capacidades, que no es consecuencialista, resuelve ambas dificultades.

Es a Amartya Sen (1933-), premio Nobel de economía 1998, a quien se debe en primera instancia el desarrollo del enfoque de las capacidades. Nussbaum ha ampliado, prolongado y modificado este desarrollo de manera que, entre otras cosas, pueda sustentar teóricamente la afirmación de que los animales tienen derechos.

Mencionamos tan sólo algunos elementos del enfoque de Sen para luego pasar al de Nussbaum. Iniciamos con la observación de que tiene interés en generar un modo de medir y comparar la calidad de vida de distintas personas. Omitimos la consideración de la distinción función/capacidad y registramos que una capacidad es la posibilidad real de realizar algo con base en las propias potencialidades y sin condiciones exteriores que lo impidan. Una capacidad es entonces una “libertad sustantiva positiva”, entendiendo por libertad positiva la libertad para ser o hacer algo, contrastada con la libertad negativa que es ausencia de coerción, según una distinción que hizo famosa el ya mencionado Isaiah Berlin. Según el decir de la propia Nussbaum, su modo de entender las capacidades difiere del de Sen en tres aspectos fundamentales: a) reconoce el relativismo cultural (al tiempo que admite la posibilidad de normas de validez universal); b) encuentra fundamento en Aristóteles y Karl Marx (autores ignorados por Sen); y c) formula una lista explícita de diez capacidades para humanos (empresa que Sen tiende a ver con desaprobación). Con inspiración en Aristóteles, Nussbaum tiene como un principio absolutamente fundamental que cada ser está llamado a realizarse en cuanto a lo que es; con base en Marx (y de alguna manera también en Aristóteles), afirma la primacía de lo social y lo político, de manera que la propia realización se da en la relación con otros caracterizada por la vigencia de la virtud de la justicia. Más allá de ello, se encuentra la extensión de la aplicación del enfoque para dar cuenta de los derechos de los animales.

En el ensayo que hemos comentado ya en parte, ofrece una lista explícita de las que considera que son sus diez capacidades centrales, las cuales se corresponden una a una con las de la lista relativa a los seres humanos: 1) vida; 2) salud corporal; 3) integridad corporal; 4) sentidos, imaginación y pensamiento; 5) emociones; 6) razonamiento práctico; 7) afiliación [vinculación

con otros]; 8) [convivencia con] otras especies; 9) juego; y 10) control sobre el propio entorno.²⁸ Nussbaum comenta poco –y en ocasiones nada– sobre qué constituye cada una de estas capacidades; a nuestro juicio deja poco claro en particular lo concerniente a la 4), la 5) y la 6). En cambio, de cada una de las diez capacidades infiere consecuencias morales con base en la idea de que para cada capacidad es posible establecer un umbral de satisfacción mínima al que se tiene derecho. “La misma actitud hacia las potencias naturales que guía al enfoque [de capacidades] en el caso de los seres humanos lo guía en el caso de todas las formas de vida”.²⁹ El enfoque de capacidades en manos de Nussbaum tiene un marcado talante aristotélico al promover como algo fundamental la tesis de que “quiere ver a cada ser realizarse (prosperar, florecer, *flourish*) como el tipo de ser que es”.³⁰ A juicio de Nussbaum, este punto de partida intuitivo va más allá que el del contractualismo debido a que “su maravillarse (*wonder*) ante los seres vivos y su deseo por su realización (*flourishing*) y por un mundo en el que las preturas de todo tipo se realizan”,³¹ así como del propio del utilitarismo porque “se interesa, no sólo en placer y dolor, sino en las formas de vida completas”.³² Según Nussbaum, el enfoque de capacidades:

[...] es superior al contractualismo porque contiene obligaciones directas de justicia hacia los animales, obligaciones que no son derivadas o posteriores a los deberes que se tienen para con otros seres humanos, y es capaz de reconocer que los animales son sujetos que tienen derechos [entitlements] de realizarse [*flourishing*] y que son sujetos de justicia y no sólo objetos de compasión. Es superior al utilitarismo porque respeta a cada criatura individual, rehusándose a agregar el bien de vidas distintas y de distintos tipos de vidas. Ninguna criatura es usada como un medio para los fines de otra o de la sociedad en su conjunto. El enfoque de capacidades se rehúsa también a agregar a lo ancho de los diversos componentes de cada vida y de cada tipo de vida. Así, a diferencia del utilitarismo, puede mantener en foco el hecho de que cada especie tiene una forma de vida distinta y fines distintos y, más aún, que en una especie dada, cada vida tiene fines múltiples y heterogéneos.³³

²⁸ Martha C. Nussbaum, “Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals”, pp. 314-317.

²⁹ *Ibid.*, p. 306.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

³³ *Ibid.*, p. 307. Para una respuesta de Singer a Nussbaum, véase Peter Singer, “Reply to Martha Nussbaum, ‘Justice for Non-Human Animals’, *The Tanner Lectures on Human Values*, November 13, 2002”, en www.utilitarianism.net/singer/by/20021113.htm.

Destacamos algunos aspectos que nos parecen particularmente interesantes de la propuesta de Nussbaum: a) el ideal sería que los humanos no interfirieran en forma alguna en la vida de los animales dejándolos libres, en sus propios ambientes, para vivir las vidas que hicieran para sí mismos; b) el enfoque de capacidades no se interesa en la continuada vida de cada especie como tal (aunque Nussbaum reconoce que ello puede tener “significación estética o algún otro tipo de significación ética”);³⁴ sin embargo, las especies se extinguen porque los seres humanos matan a sus miembros o dañan sus entornos naturales, y eso sí es del interés del enfoque; c) a la pregunta por si animales de mayor complejidad tienen mayores derechos, el enfoque de capacidades responde que no le plantea un problema ya que lo determinante no es la complejidad en sí, sino las capacidades –y las consecuentes posibilidades de sufrir daño o dolor– que le son inherentes;³⁵ d) la pertenencia a una especie determinada sí es, empero, relevante para el enfoque: un niño afectado por el síndrome de Down no tiene los mismos derechos que un chimpancé, no puede realizarse como un chimpancé feliz, sino sólo como un ser humano; e) en cuanto a la capacidad de un animal para dañar a otro, Nussbaum se pronuncia en el sentido de que debe ser respetada cuando no hacerlo le cause frustración o sufrimiento considerable (esto es parte de la realización del animal, pero –podríamos tal vez preguntarnos nosotros, aunque con alguna duda en cuanto a la procedencia de la pregunta– ¿qué con la realización de la víctima?); f) es al menos coherente, dice Nussbaum, encontrarse obligado a no dañar a los animales, sin estarlo a procurar positivamente el bienestar de todos ellos; y g) considera que es inevitable el conflicto entre el bienestar de los seres humanos y el de los animales. Volveremos sobre esto más adelante cuando nos ocupemos de las implicaciones morales del reconocimiento de los derechos de los animales.

El último capítulo de *Fronteras de la justicia. Discapacidad, nacionalidad y pertenencia a especie* está consagrado a la justicia para con los animales, que son considerados, al menos los sensibles (*sentient*), como agentes y sujetos de justicia a los que “algo se debe”.³⁶ Muy poco se avanza en relación con

³⁴ *Ibid.*, p. 308.

³⁵ Inmediatamente después de haber señalado esto, Nussbaum comenta que en relación con esto, el enfoque de capacidades debe reconocer la sabiduría del utilitarismo en su valoración de la *sentiencia*: “La sentiencia no es lo único que cuenta para la justicia básica, pero se antoja plausible considerarla como una condición mínima, un umbral, para la membresía en la comunidad de seres que tienen derechos (*entitlements*) basados en la justicia. Así, el matar a una esponja no parece ser materia de la justicia básica” (*Ibid.*, p. 309).

³⁶ Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, p. 337.

el contenido de “Más allá de la ‘compasión y la humanidad’”, para nuestros propósitos acaso sólo el abogar por la intervención humana incluso en ámbitos silvestres para evitar que predadores causen dolor a sus presas y para prevenir que animales en etapa infantil, enfermos, minusválidos o ancianos sean lastimados, y el verdaderamente conmovedor llamado con el que concluye el libro a “la gradual sustitución del orden natural por el justo”.³⁷

Nos hemos detenido en la contribución de Nussbaum a la discusión sobre los derechos de los animales por ser una de las recientes de mayor peso y porque contiene planteamientos que requieren ser muy seriamente considerados; entre ellos, su punto de partida ético-intuitivo y su afirmación de que los animales sensibles son *sujetos* de justicia.

La impenetrabilidad de la interioridad

Las ideas de Descartes a las que antes hemos hecho referencia dieron lugar a la expresión “el animal-máquina” (*L'Animal-machine*) para significar que los animales son máquinas. Viene muy al caso recordar a este propósito que prácticamente un siglo después de que Descartes escribiera la carta al Marqués de Newcastle a la que nos hemos ya referido, Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) publicó *L'Homme-machine* (*El hombre-máquina*, 1748): en lugar de sostener –contra los que querían elevar a los animales al rango de los humanos– que los animales eran radicalmente distintos de los humanos por no tener alma y ser autómatas, afirmó que los humanos eran como los animales *por ser máquinas*, esto es, *autómatas*.

Formalmente, un autómata (finito) es una quinteta ordenada (**es**, **en**, **sa**, **SS**, **SE**), donde:

es: es un conjunto (finito) de estados.

en: es un conjunto (finito) de entradas.

sa: es un conjunto (finito) de salidas.

SS: es una función cuyo dominio es el producto cartesiano (en X es) y cuyo codominio es sa.

SE: es una función cuyo dominio es el producto cartesiano (en X es) y cuyo codominio es se.

Esto es, un autómata es una máquina que recibe estímulos (las entradas) y en la que la combinación del estímulo recibido y del estado en el que se encuentra determinan tanto su respuesta o acción (salida) como el

³⁷ *Ibid.*, p. 400.

nuevo estado en el que se encontrará. La definición de un autómata finito que acabamos de proporcionar puede ser ampliada –sin pérdida del carácter determinístico– de muchas maneras, por ejemplo, para incluir formalmente la memoria de sus operaciones, modificaciones en las funciones **SS** y **SE** en función de su operar y/o para dar lugar a las máquinas de Turing. También puede ser ampliada para dar lugar a autómatas no determinísticos. Es importante registrar desde ahora que, a diferencia de lo que sin duda era el pensar de Descartes, *el funcionamiento completamente determinístico de un autómata no implica nada en cuanto a la presencia o ausencia en él de una conciencia (aunque esta conciencia no figura, por supuesto, en la definición del autómata).*

A partir de esto, podemos apreciar, entonces, tres posturas en relación con la cuestión relativa a la posible naturaleza de máquinas (autómatas) de seres humanos y/o de animales:

1. Tanto los seres humanos como los animales no humanos son máquinas (autómatas).
2. Los seres humanos no son máquinas (autómatas); los animales no humanos sí lo son.
3. Ni los seres humanos ni los animales no humanos son máquinas (autómatas).

Como hemos ya constatado, cada postura ha tenido, históricamente, defensores. (Habría en principio una cuarta postura que creemos que nos es dado descartar de entrada: los seres humanos son máquinas; los animales no humanos no lo son. Descartada ésta, las tres anteriores son mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas).

Otras triadas de proposiciones mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas se forman sustituyendo en las afirmaciones anteriores “máquinas” por “conscientes”, “fines en sí mismos”, “personas”, “sujetos”, “poseedores de derechos”, etcétera. *Se trata en cada caso de triadas distintas, es decir, la adhesión a una de las tres proposiciones en una de ellas no compromete a la adhesión a la correspondiente en las otras. Esto es debido a que los términos mencionados no son en absoluto sinónimos.* Tener esto presente en lo que sigue es de la mayor importancia

Se apreciará que en el caso de cada una de las triadas se trata de tres ontologías distintas, de tres combinaciones de ontologías zoológicas y antropológicas. En cualquiera de los casos podríamos estar tentados a preguntar: “En el plano puramente ontológico, ¿cuál es la correcta?”. Sería una mala pregunta y ello al menos por dos razones. En primer lugar, supone que existe una realidad en sí, independiente de toda conciencia y de todo discurso; en

segundo, porque aun suponiendo eso, no habría ninguna manera no dogmática o circular (petición de principio) de responder a la pregunta; en efecto, ¿qué evidencia *empírica* sustentaría, por ejemplo, la afirmación de que un ser determinado es un fin en sí mismo? Sólo puede responderse a la pregunta a partir de una previa toma de posición ontológica y desde ella. Téngase en cuenta al considerar estos asuntos lo problemático (o imposible) que puede ser probar que *otros seres tenidos por humanos* lo son realmente en el sentido de que son –o, si se quiere, que poseen– subjetividades reflexivas, y también que frente a la cuestión del libre albedrío –*del propio libre albedrío*– hay tanto quienes lo afirman como quienes lo niegan. Si las interioridades de los propios seres humanos ofrecen al pensamiento reflexivo estas dificultades probablemente irresolubles en el plano puramente ontológico, qué puede esperarse en el caso de las de los animales. Vamos a intentar iluminar esta cuestión con aportes provenientes de tres textos que ya hay que considerar clásicos.

En un importante artículo de 1950, “Computing machinery and intelligence” (“Inteligencia y maquinaria computacional”), Alan M. Turing (1912-1954), en un sentido importante el padre de toda la computación electrónica, consideró la cuestión relativa a la posibilidad de que una máquina pensara. Ante las dificultades para definir “pensar”, propuso reemplazar la pregunta inicial –“¿Puede una máquina pensar?”– por otra que puede ser parafraseada de la siguiente manera: “¿Qué prueba, consistente en formular preguntas y recibir respuestas, permitiría afirmar que una máquina, a la que se le formularían las preguntas y generaría las respuestas, manifiesta capacidades que no pueden distinguirse de las capacidades humanas para pensar?”. La conclusión de Turing parece ser que si una máquina pasa una prueba de ese tipo, entonces puede decirse que la máquina piensa. Treinta años después John Searle (1932-) en su “Minds, Machines and Programs” (“Mentes, cerebros y programas”, 1980) ofreció un argumento conocido como “el cuarto chino” que a su juicio refutaba la afirmación de que la prueba de Turing podía ser empleada para determinar si una máquina pensaba; con mayor precisión, si una máquina comprendía. El curioso nombre “cuarto chino” se deriva de un experimento conceptual propuesto por Searle que nosotros reformulamos de la siguiente manera: imagínense dos cuartos, en uno de los cuales hay una persona que sabe chino y traduce los textos que se le proporcionan en esa lengua, en tanto que en el otro hay una máquina que siguiendo reglas preestablecidas traduce los mismos textos y genera resultados idénticos a los del traductor del primer cuarto. Lo que Searle sostiene es que aunque la “conducta” observable de ambos cuartos es idéntica, en el primer cuarto hay alguien que *comprende* chino, en tanto que en el segundo no hay ninguna suerte de

comprensión. El argumento de Searle es generalizable a las categorías de persona y de conciencia: no es lo mismo la simulación de una persona que una persona; no es lo mismo la simulación de una conciencia que esa conciencia, todo ello por más semejantes que sean las conductas observables de la persona simulada y la persona real, o de la conciencia simulada y la conciencia real. Los textos de Turing y de Searle han sido objeto de enorme discusión en la literatura y puede encontrarse todo tipo de pretendidas refutaciones para cada uno de ellos, así como defensas muy variadas. Nuestra posición es que ni la prueba de Turing podría probar que una máquina piensa (o que es consciente) ni el argumento de Searle (en nuestra reformulación) prueba que la máquina en el segundo cuarto no comprende: nunca las conductas empíricamente observables permiten afirmar realidades interiores incomunicables. *La ontología no es una función de la epistemología.*

El tercer texto que consideramos, que es de la autoría de Nagel, se intitula “What is it like to be a Bat?” (“¿Qué es ser cómo un murciélago”, 1974)*. Reproducimos tres fragmentos:

La experiencia consciente es un fenómeno muy extendido. Acontece a muchos niveles de la vida animal, aunque no podemos estar seguros de su presencia en los organismos más simples y nos es muy difícil decir en general qué aporta evidencia de ella. (Algunos extremistas han estado preparados para negarla aun en mamíferos no humanos). Sin duda ocurre en innumerables formas, totalmente inimaginables para nosotros, en otros planetas en otros sistemas solares a lo largo del universo. Pero independientemente de cómo pueda variar la forma, el hecho de que un organismo tenga alguna suerte de experiencia consciente significa, básicamente, que hay algo que es ser como ese organismo. [...] un organismo tiene estados mentales conscientes si y sólo si hay algo que es ser como ese organismo [...].³⁸

Supongo que todos creemos que los murciélagos tienen experiencias. Después de todo, son mamíferos y no hay por qué dudar más de que tienen experiencia que de que los ratones, las palomas o las ballenas la tengan. [...] la esencia de la creencia de que los murciélagos tienen experiencia es que hay algo que es ser como un murciélago.³⁹

Hay un sentido en el que los hechos fenomenológicos son perfectamente objetivos; una persona puede saber o decir de otra cuál es la cualidad de la experiencia de la segunda. Son subjetivos, empero, en el sentido de que aun esta atribución objetiva de la experiencia sólo es posible para alguien lo suficientemente semejante al objeto [sujeto] de la atribución como para poder adoptar su punto de vista, para poder

³⁸ Thomas Nagel, “What is it Like to be a Bat”, p. 436.

³⁹ *Ibid.*, p. 438

comprender la atribución tanto en primera persona como en tercera, por decirlo así. Mientras más diferente sea de uno el experimentador, menos éxito pude uno esperar de esta empresa. En nuestro propio caso ocupamos el punto de vista relevante, pero tendremos tanta dificultad en comprender adecuadamente nuestra propia experiencia si nos aproximamos a ella desde otro punto de vista como la que tendríamos si tratáramos de comprender la experiencia de otra especie sin asumir su punto de vista.⁴⁰

Nagel concluye que nos es absolutamente imposible saber qué es ser como un murciélago; y es indudable que tiene razón.

Como hemos visto, Nussbaum atribuye a los animales –al menos a algunos de ellos– ser “sujetos que tienen derechos” y “sujetos de justicia”. Pero, ¿cómo podría fundamentar esa atribución del carácter de sujetos, que a su vez fundamenta la de ser seres “a quienes algo es debido” en justicia? “Quienes” en esta expresión connota, en efecto, subjetividad, naturaleza de sujetos. Es esta connotación la que buscamos evitar cuando nos negamos a preguntar “¿Quiénes son sujetos de derechos?” Como hemos apuntado: no hay un camino que conduzca de la epistemología a la ontología.

¿Animales conscientes?

Si supiéramos de algunos animales que son conscientes, podríamos invocar la distinción ser-en-sí/ser-para-sí, a la que Jean Paul Sartre hizo tan famosa, para argumentar que un ser consciente es un ser-para-sí, luego sostener que un ser-para sí es sin duda un fin en sí mismo, para finalmente afirmar que un ser que es un fin en sí mismo es efectivamente un sujeto de derechos. Pero no podemos saberlo.

Según nuestros planteamientos teóricos –en particular el de la naturaleza lingüística de la experiencia subjetiva–, lo que sí sabemos es que una condición necesaria para ser consciente es el uso del lenguaje, y que esto, a su vez, tiene como condición necesaria la vida en sociedad. ¿Qué tipo de conciencia, qué tipo de lenguaje y qué tipo de sociedad?

Conciencia. En el sexto capítulo de V2 hicimos referencia a la distinción entre conciencia y conciencia refleja para explicar nuestra afirmación en el sentido de que la experiencia subjetiva *consciente* es de naturaleza puramente lingüística. Escribimos entonces (en una nota a pie de página):

Hay quienes al escuchar esto [...] responden que no es verdad tratándose de la experiencia (o conciencia) en general, sino tan sólo de la *conciencia refleja*. A ello

⁴⁰ *Ibid.*, p. 442.

nosotros respondemos en turno –no a manera de definición, sino de constatación fenomenológica– que entonces *la conciencia* refleja es la conciencia y acentuaríamos la distinción experiencia consciente/experiencia no consciente. Viene a cuento recordar el concepto de *apercepción* como *percepción consciente* (así, por ejemplo, en Leibniz en el párrafo 14 de la *Monadología*). A este respecto, es interesante la distinción que hacen algunos autores entre conciencia fenomenal y conciencia representacional.⁴¹

En la misma nota hicimos referencia a la explicación que de esta distinción ofrece Enrique Villanueva, para quien la primera:

[...] se caracteriza por un percatarse subjetivo, por la sentiencia, la sensación, la apariencia, la experiencia. Sus propiedades son las de ‘la forma en la que las cosas nos aparecen’, ‘el carácter cualitativo’, ‘el qualia [*sic*]’, ‘las cualidades fenomenológicas inmediatas’, ‘el como qué es ser x’ (perspectival). Con esta denominación se hace referencia a las propiedades experienciales brutas, inmediatas, de las sensaciones, sentimientos y percepciones. Como tales, esas propiedades no son exclusivas de las personas sino también disfrutadas por los animales en formas y proporciones variadas.⁴²

En tanto que la segunda “es la que nos proporciona acceso a la información o contenido de los estados mentales”.⁴³

¿Cómo entender esto del “acceso a la información o contenido de los estados mentales” o, lo que es lo mismo, cómo entender la conciencia representacional (capaz de la auto-representación)? Afirmar que la conciencia es de naturaleza lingüística no es explicarla. Como dijimos en el tercer estudio, una de las mejores ofertas de explicación disponibles hoy día es la que sostiene que un “estado mental” (una percepción o un pensamiento, por ejemplo) es consciente cuando es el objeto de un pensamiento (no consciente) de orden superior. Es decir, un pensamiento es consciente cuando es objeto de otro pensamiento *de segundo orden* (que no será consciente a no ser que a su vez sea pensado por un pensamiento de tercer orden). Encontramos aquí un interesante paralelismo con Luhmann, para quien, como hemos visto, una observación nunca se observa a sí misma. Es así que lo que hemos venido llamando “experiencia subjetiva consciente” viene a ser, en los términos de esta teoría, “pensamiento de segundo grado” y, de manera más general, “pensamiento de orden superior”. Es este pensamiento de orden superior el que es de naturaleza lingüística y tiene la forma lógica del juicio. Si a este tipo

⁴¹ V2, p. 324 (nota núm. 64).

⁴² Enrique Villanueva, “Conciencia”, en Fernando Broncano (ed.), *La mente humana*, p. 391.

⁴³ *Ibid.*, p. 392.

de pensamiento de orden superior se le identifica con la conciencia refleja, no tenemos inconveniente en reconocer de buen grado que cuando hemos hablado de “experiencia subjetiva consciente” nos hemos estado refiriendo a la *conciencia refleja*. Si más allá de lo ya dicho se quiere concluir que entonces hay experiencias no conscientes (y no lingüísticas), tampoco tendríamos ningún inconveniente. A quienes conducimos automóviles en las grandes ciudades nos sucede con frecuencia trasladarnos, digamos de nuestro domicilio a nuestro lugar de trabajo, pensando con tal concentración en alguna preocupación absorbente que no somos conscientes de ninguna otra cosa, y sin embargo detenemos la marcha de nuestro vehículo cuando los semáforos están en rojo, evitamos atropellar a los peatones que se cruzan frente a nosotros, de alguna manera reconocemos las esquinas en las que debemos dar una vuelta, etcétera. Todo ello lo hacemos sin ser conscientes de ello (en el sentido de experiencia subjetiva consciente).

Lenguaje. ¿Es posible que algunas especies de animales dispongan de un lenguaje estrictamente hablando y hagan uso de él? Algunas propiedades de un lenguaje propiamente dicho son: a) semantividad (sistema de signos entendidos como binomios significante/significado); b) culturalidad (el lenguaje es socialmente aprendido y distintas culturas tienen lenguajes distintos); c) arbitrariedad semántica (ausencia de nexo extra-cultural entre significante y significado); d) desplazabilidad (capacidad de comunicar ideas que no se relacionan directamente con el entorno); e) doble articulación (morfemas como “moléculas” y fonemas como “átomos”); f) productividad (las expresiones con valor semántico pueden ser combinadas para formar otras de mayor complejidad y el conjunto de las expresiones potencialmente significativas es infinito con la cardinalidad de los números naturales). Se argumenta que algunos animales han aprendido lenguajes rudimentarios con algunas de esas características y los han empleado en interacciones con humanos; son famosos a este respecto los casos del chimpancé Washoe (en interacción con Beatriz Gardner) y del gorila Koko (en interacción con Francine Patterson). Por otra parte, los sistemas de comunicación animal intra-especie en los casos de muchas especies también parecen tener algunas de las propiedades mencionadas. Suele hablarse a este respecto de chimpancés, bonobos, ballenas, delfines, leones marinos, elefantes, murciélagos, abejas y calamares, entre muchas otras. Hay que decir, empero, que probablemente una mayoría de los lingüistas serios tienden a rechazar la afirmación de que haya especies animales que hagan uso de un lenguaje propiamente hablando. Por otra parte, lo que sí es indiscutible es el muy generalizado fenómeno de la comunicación entre animales (tanto intra-especie como inter-especies). Los medios a través de los cuales se da esta comunicación son muy diversos:

visuales (incluida aquí la bioluminiscencia), auditivos, olfativos, químicos (comunicación en hormigas a través del contacto de sus antenas, por ejemplo), eléctricos, sísmicos, etcétera. Mención especial merece el fenómeno de la auto-comunicación en los individuos de algunas especies, por ejemplo, la ecolocalización en murciélagos y delfines, y la electrolocación en el caso de algunos peces.

Sociedad. Es bien sabido que los individuos de muchas especies de animales se vinculan entre sí dando lugar a análogos de los que en la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann son los sistemas de interacción en el caso de la comunicación entre humanos. Entre los animales no humanos pueden encontrarse estructuras sociales parentales, de pareja sexual (que en combinación con las anteriores dan lugar a verdaderas familias, transitorias o permanentes), y agrupamientos de otros tipos, tales como manadas, parvadas, cardúmenes, etcétera. Los casos más notables de estructuras sociales de animales no humanos son de los insectos llamados justamente “sociales” (abejas, avispas, hormigas, termitas...) todos pertenecientes al orden *hymenoptera* (con más de 110 000 especies conocidas), caracterizados por los comportamientos altruistas de los individuos, funcionalísimas divisiones del trabajo y muy sofisticados sistemas de comunicación. La cerradura operacional de estos sistemas es tal que varios autores han sostenido que el verdadero organismo es el sistema (la colonia) y no los individuos que lo conforman. Así, por ejemplo, el dramaturgo simbolista y ensayista Maurice Maeterlinck (1862-1949), autor de *La vie des abeilles* (*La vida de las abejas*, 1901), *La vie des termites* (*La vida de las termitas*, 1927) y *La vie des fourmis* (*La vida de las hormigas*, 1930), autor también de *L'intelligence des fleurs* (*La inteligencia de las flores*, 1907).

En la actualidad, la figura más conspicua a este respecto es la de la investigadora (bióloga, especialista en hormigas) de la Universidad de Stanford, Deborah Gordon (1955-), autora de *Ants at Work* (*Hormigas trabajando*, 2000) y *Ant Encounters. Interaction Networks and Colony Behavior* (*Encuentros de hormigas. Redes de interacción y conducta de colonias*, 2010). Reproducimos un texto escrito para presentar una conferencia que dictó el 25 de abril de 2011, que sintetiza de modo admirable lo más esencial de los resultados de sus investigaciones:

Colonias de hormigas como sistemas distribuidos multi-agentes. La regulación de actividades de recolección en las colonias de hormigas cosechadoras es ejemplo de un sistema biológico complejo que opera como una gran red distribuida multi-agente. No hay ningún control centralizado. La reina no dirige a otras hormigas, solamente pone los huevos. Las hormigas pueden cambiar de función. A pesar de la

ausencia de un control centralizado, las colonias llevan a cabo un número considerable de tareas tales como construcción del nido, cuidado de las larvas y recolección, todo de manera coordinada. Cada hormiga responde sólo a información local, incluida su experiencia reciente en materia de interacciones con otras hormigas. A través de breves contactos con las antenas, una hormiga puede conocer la tarea que realiza la otra haciendo uso de indicaciones olfativas. Un estudio de largo alcance de las conductas y la ecología de hormigas cosechadoras en el desierto de Arizona revela que las colonias regulan la recolección de una manera que hace mínima la pérdida de agua: las hormigas gastan agua al recolectar bajo el sol del desierto y la obtienen mediante la metabolización de los lípidos de semillas. La recolección es regulada de tal manera que no se envían a recolectar más hormigas que las que se justifican por las reservas vigentes de alimentos. Las hormigas recogen semillas que se encuentran muy dispersas, cada semilla recolectada por una hormiga individual sin recurso a senderos marcados feromónicamente. La duración de una travesía de recolección depende sobre todo del tiempo que la recolectora tuvo que buscar para encontrar una semilla. Una recolectora abandona el nido para su siguiente travesía en respuesta a la frecuencia con la que encuentra otras recolectoras regresando al nido con alimento. De este modo, la actividad recolectora se ajusta a la disponibilidad de alimento sin intercambios de información sobre la ubicación de los alimentos.⁴⁴

Para Gordon, cada hormiga individual es un autómata, pero la colonia en su conjunto es un organismo “inteligente”. Independientemente de lo que sea la realidad de cada hormiga individual, la “inteligencia” de la colonia –del sistema– parecería ser análoga a la de los sistemas sociales constituidos por interacciones –comunicaciones, en la teoría de Luhmann– que no son conscientes.

Con base en lo hasta ahora expuesto en esta sección, podemos identificar dos tipos de combinaciones experiencia/comunicación/sociedad (cuadro 7.1), aunque hemos de advertir que en el caso de los animales no humanos es más generalizada la *sentiencia* que la comunicación no lingüística y ésta probablemente más que la vida en estructuras sociales estables (permanentes o transitorias); es decir, podrá darse la *sentiencia* sin comunicación no lingüística, y ésta sin la formación de estructuras sociales estables.

⁴⁴ microbes-mind.net/Gordon.html (consultado el 3 de enero de 2014).

CUADRO 7.1: ESQUEMAS ABISMALES ASCENDENTES EN LAS CONCEPCIONES TRADICIONALES

NIVEL (ORDEN)	EPISTEMOLOGÍA SIST. SOCIALES	LINGÜÍSTICA	HERMENÉUTICA	HISTORIOGRAFÍA	FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA	TEORÍA LITERARIA	NARRATOLOGÍA	TROPOLOGÍA ONTOLÓGICA
...
3	Observación de 3er orden	Meta-meta lenguaje	Interpretación nivel 3 (Meta-meta interp.)	Meta-teor. de la hist. Meta-historiograf.	Pensamiento <i>reflejo</i> de tercer orden	Intertextualidad de 2do orden	Intertextualidad narrativa 2do orden	Analogado cuaternario (meta-meta-analo)
2	Observación de 2do orden	Meta-lenguaje	Interpretación nivel 2 (Meta-interp.)	Teor. crít. Historiografía	Pensamiento <i>reflejo</i> de segundo orden	Intertextualidad de 1er orden	Intertextualidad narrativa 1er orden	Analogado terciario (meta-analogía)
1	Observación de 1er orden	Lenguaje objeto	Interpretación nivel 1	Historia escrita	Pensamiento <i>reflejo</i> de primer orden	Literatura que refiere a mundo	Relato de acontecimientos ocurridos en tpo.	Analogado secund. nivel 1
0	Realidad observada que no observa	Realidad extralingüística	"Hechos"	Acontecimientos (no discursivos)	Pensamiento (experiencia no consciente)	Mundo (real o imaginario) no discursivo	Acontecimientos (reales o imagin. no narrativos)	Realidad (analogado principal)

Con base en este ordenamiento conceptual, nos es dado enunciar lo siguiente:

1. Es posible –aunque lo consideramos improbable– que en algunas especies de animales se presente la combinación conciencia refleja/comunicación lingüística/sociedad. En tal caso, los individuos de esas especies serían seres-para-sí y personas no humanas.
2. Podemos tener una certeza moral de que la combinación *sentientia*/comunicación no lingüística/estructura social se da en un número considerable de especies animales.
3. Podemos tener una certeza moral de que la *sentientia* se da en todos los cordados (mamíferos, aves, reptiles, peces, batracios y otros).
4. No sabemos qué tan “abajo” en el “árbol evolutivo” se encuentra la línea divisoria entre la *sentientia* y la no *sentientia*, si es que la hay. Es probable, además, que no haya tal línea divisoria y que la *sentientia* admita grados, y es posible que no haya animal alguno en el que no se dé en cierto grado.⁴⁵

¿Habrá en los animales *sentientes* formas de ser-para-sí que no sean la de la conciencia refleja (que supone lenguaje y vida sociedad)? No lo sabemos; no podemos saberlo. (*Tampoco podemos saber que no las hay*). De haberlas podríamos nombrar *para-conscientes* a los animales que las tuvieran y decir que tendrían *para-subjetividades* (sin saber de qué estaríamos hablando más allá de lo dicho).

Para-subjetividades (para-conciencias) *que son fines-en-sí-mismas y el misterio*.

En *Ser y tener* (1933) Gabriel Marcel (1889-1973) introdujo la ya clásica distinción entre problema y misterio:

Un problema es algo con lo que me topo, algo que encuentro completamente ante mí y que puedo por lo mismo sitiar y reducir. Pero un misterio es algo en lo que yo mismo estoy involucrado y que, por lo tanto, sólo puede ser pensado como una esfera en la que la distinción entre lo que es en mí y lo que hay ante mí pierde su sentido y su validez inicial.⁴⁶

⁴⁵ Recordamos a este propósito la ley de complejidad-conciencia postulada por Pierre Teilhard de Chardin en *El fenómeno humano* (1955): a mayor complejidad, mayor conciencia.

⁴⁶ Gabriel Marcel, *Being and Having*, p. 117.

Y la conciencia, la subjetividad, la vida interior, es un misterio. No podemos preguntarnos sobre la conciencia de otros seres (de nuestra misma especie biológica o de una distinta) sin tener como referente nuestro propio ser-en-el-mundo y proyectarlo sobre ellos como su realidad interior. No podemos salir de nosotros mismos para internarnos en su interior. En última instancia, el otro es siempre e inevitablemente un misterio para nosotros, así se trate de los otros estudiados en las heterologías de Michel de Certeau –el otro psicológico, el otro cultural, el otro histórico, el otro absoluto– o del otro de otra especie biológica. *Y el misterio reclama reverencia.*

Lo que serían las *para-conciencias*, las *para-subjetividades* de los animales –y posiblemente de las plantas–, sus vidas interiores, es un misterio. La reverencia ante el misterio de la vida interior de los animales nos predispone al reconocimiento de sus derechos. La intuición ética lo fundamenta.

Ética como filosofía primera

Pretender resolver la cuestión de los derechos de los animales a partir de la ontología sólo conduce a razonamientos circulares; esperamos haberlo mostrado. ¿Cómo resolverla entonces? Podemos aprender de Nussbaum algo a este respecto. Como hemos visto, su punto de partida (y los que atribuye a contractualistas y a utilitaristas) es una intuición fundamental: “La intuición moral básica detrás del enfoque [de capacidades] se refiere a [*concerns*] la dignidad de una forma de vida que posee tanto necesidades como habilidades profundas [...]”.⁴⁷ Nosotros también asumiremos como punto de partida una intuición (atestación) fundamental de naturaleza moral que da expresión a lo que será nuestro principio ético igualmente fundamental: los animales *sentientes* tienen derechos; ya hemos enunciado atrás esta intuición: el causar sufrimiento a un animal *sentiente* por causárselo es un acto moralmente condenable. No nos estamos refiriendo ahora a las corridas de toros, ni al empleo de animales en experimentos de todo tipo, ni a la pesca o la caza deportivas; ni siquiera a las atroces condiciones –inimaginablemente atroces para quien no las conoce– en las que viven y mueren los animales que industrialmente son mantenidos y procesados para convertirse en alimentos, prendas de vestir y calzado para humanos, o en productores de huevos y leche para consumo humano. Todo esto –con nada de lo cual estamos por supuesto de acuerdo y que causa enormes sufrimientos a los animales en cuestión– no se realiza para causarles sufrimiento sino para otros fines.

⁴⁷ Martha C. Nussbaum, “Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals”, p. 305.

Estamos hablando de *causar sufrimiento por causar sufrimiento*. Es nuestra propia atestación la que con inmediatez absoluta dice “eso esta mal” (intuición moral), y está mal porque el animal tiene derecho de que no se le trate así (intuición ética); los animales *sentientes* tienen derechos. La *sentiencia* en un animal es una condición *suficiente* para sostener que tiene derechos. Esto es lo sustantivo, y una vez establecido es posible pasar a la consideración de lo cualitativo (qué derechos) y de lo cuantitativo (con qué fuerza). Será entonces cuando pueda atenderse lo relativo a corridas de toros, experimentación con animales, pesca y caza deportivas, condiciones de vida y muerte de los animales industrializados, etcétera.

A lo largo de V2 hicimos referencia a varias propuestas históricas en cuanto a lo que debía considerarse la *filosofía primera*. Ordenadas según su aparición en la historia del pensamiento occidental, fueron: a) la de Aristóteles: “el ser en tanto de que ser” (mencionada en el capítulo quinto de V2); b) la filosofía de la conciencia, que según Jürgen Habermas es uno de los cuatro rasgos definitorios del pensamiento metafísico de la Modernidad (mencionada también en el capítulo quinto de V2); c) la estética, según Frank Ankersmit (mencionada en el tercer capítulo de V2); y d) la ética, según Emmanuel Levinas (mencionada en el primer capítulo de V2).

Aquí estamos considerando a la ética como filosofía primera. Sostenemos que nuestras intuiciones más fundamentales son éticas y no ontológicas. Que, si bien no hay tránsito de la ontología a la ética, sí puede y debe haberlo de ésta a aquélla. Que, con inspiración en Nussbaum, se debe afirmar que no hay que emplear teorías de la justicia para determinar si los animales tienen derechos, sino hay que partir del hecho de que tienen derechos para evaluar teorías de la justicia. Más aún: la consideración de la cuestión de los derechos de los animales puede emplearse con provecho para la aclaración de problemas éticos en la esfera humana.

Este tránsito de nuestra atestación ética a una ontología innombrable puede ser criticado por considerársele una proyección de nuestros conceptos y sentimientos. A esto lo que tenemos que responder es que ¡por supuesto que lo es!, pero que no podría ser de otra manera, que no podemos otra cosa que pensar y sentir—hablar y escribir— desde nuestro propio horizonte hermenéutico, y que, más aún, aquí no es posible ninguna “fusión de los horizontes” como la que quiere Hans-Georg Gadamer en relación con el otro histórico; aquí sí nos encontramos frente a una alteridad—una *otredad*— absolutamente impenetrable por nosotros. Pero esto no es más que una dimensión más del misterio que se suma a las apuntadas por Marcel, quizás la más esencial de todas. Como en las cuestiones de fe, se trata de una opción fundamental; una

opción incapaz de validación extrínseca, pero intrínsecamente autovalidante para quien la asume.

La *sentiencia* en un animal es una condición suficiente para sostener que tiene derechos, y a partir de que tiene derechos inferimos que es un *fin en sí mismo*, hecho que los funda. El misterio de la vida interior de los animales suscita la reverencia que también conduce a su consideración como fines en sí mismos y que, por lo tanto, también compromete éticamente.

LA CRISTIFICACIÓN Y LA RESURRECCIÓN DE LOS ANIMALES

Procedemos ahora a inscribir lo que hasta ahora llevamos dicho en el seno del discurso del sexto estudio. Al hacerlo, trascendemos la narrativa biológico-evolutiva. El resultado de esta operación: la afirmación de la *crístificación* y la resurrección de los animales —si no es que de todo ser vivo—, la cual tiene un alcance mucho mayor que la de los derechos de los animales, ampliación que se corresponde con la de la narrativa.

Las Escrituras, el Magisterio y la crístificación y/o resurrección de los animales

Antes de cualquier otra cosa, el creyente cristiano querrá saber qué pasajes de las Sagradas Escrituras aluden a las relaciones entre los animales y los seres humanos. Lo primero que viene a la mente son las instrucciones que Dios da al primer hombre y a la primera mujer, que ya hemos tenido oportunidad de citar:

Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden [los humanos; ejerzan dominio, señorío] en los en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra. [...] Sed fecundos y multiplicaos, heredad la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que repta sobre la tierra (Gn 1, 26-28).

Aquí, por supuesto, son cruciales las connotaciones con las que se entienda “mandar” (o “ejercer dominio” o “ejercer señorío”).

Otros pasajes que pudieran ser relevantes son los siguientes:

Dijo Dios: “Esta es la señal de la alianza que para las generaciones perpetuas pongo entre yo y vosotros y todo ser vivo que os acompaña: Pongo mi arco [iris] en las nubes, que servirá de señal de la alianza entre yo y la tierra. Cuando yo anuble de nubes la tierra, entonces se verá el arco en las nubes, y me acordaré de la alianza que media

entre yo y vosotros y todo ser vivo, y no habrá más aguas diluviales para exterminar la vida. Pues en cuanto esté el arco en las nubes, yo [Dios] lo veré para recordar la alianza perpetua entre Dios y todo ser vivo, toda la vida que existe sobre la tierra. Y dijo Dios a Noé: “Ésta es la señal de la alianza que he establecido entre yo y toda la vida que existe sobre la tierra” (Gn 9, 12-17).

Bueno es Yahvé para con todos, tierno con todas sus creaturas (Sal 145 [144], 9).

Pero pregunta a las bestias, que te instruirán, a las aves del cielo, que te lo dirán, si no, a los reptiles que te informarán, te lo contarán los peces del mar; ¿quién no sabe entre todos ellos que todo esto lo hizo la mano de Dios, que su mano retiene el hálito de los vivientes, el espíritu de todo ser humano? (Jb 12, 7-10).

Porque el hombre y la bestia tienen la misma suerte: muere uno como la otra; y ambos tienen el mismo aliento de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad. Todos caminan hacia una misma meta: todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba y el aliento de vida de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra? (Qo 3, 19-21).

Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que ha de manifestarse en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto (Rm 8, 18-22).

[...] para que Dios sea todo en todos (1Co 15, 28).

Él [Cristo] es el Principio, el primogénito de entre los muertos, para que sea él el primero en todo. Pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando [dando paz] mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos (Col 1, 18-20).

Y en la visión oí la voz de una multitud de ángeles alrededor del trono, de los Vivientes y de los Ancianos. Su número era miríadas de miríadas y millares de millares, y decían con fuerte voz: “Digno es el Cordero degollado de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza”. Y toda criatura del cielo, de la tierra, de debajo de la tierra y del mar, y todo lo que hay en ellos, oí que respondían: “Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, honor, gloria y poder por los siglos de los siglos” (Ap 5, 11-13).

El creyente católico, en adición a lo anterior, querrá saber qué puede encontrar al respecto en el Magisterio de la Iglesia, sólo para descubrir que casi nada enseña en relación con los animales. Encontramos tan solo cuatro menciones de alguna importancia (en realidad muy relativa):

- a) Dos en la Encíclica *Rerum novarum* (en los párrafos 4 y 30), de León XIII (15 de mayo, 1891):

4. Pero, lo que todavía es más grave, proponen un remedio en pugna abierta contra la justicia, en cuanto que el poseer algo en privado como propio es un derecho dado al hombre por la naturaleza. En efecto, también en esto es grande la diferencia entre el hombre y el género animal. Las bestias, indudablemente, no se gobiernan a sí mismas, sino que lo son por un doble instinto natural, que ya mantiene en ellas despierta la facultad de obrar y desarrolla sus fuerzas oportunamente, ya provoca y determina, a su vez, cada uno de sus movimientos. Uno de esos instintos las impulsa a la conservación de sí mismas y a la defensa de su propia vida; el otro, a la conservación de la especie. Ambas cosas se consiguen, sin embargo, fácilmente con el uso de las cosas al alcance inmediato, y no podrían ciertamente ir más allá, puesto que son movidas sólo por el sentido y por la percepción de las cosas singulares. Muy otra es, en cambio, la naturaleza del hombre. Comprende simultáneamente la fuerza toda y perfecta de la naturaleza animal, siéndole concedido por esta parte, y desde luego en no menor grado que al resto de los animales, el disfrute de los bienes de las cosas corporales. La naturaleza animal, sin embargo, por elevada que sea la medida en que se la posea, dista tanto de contener y abarcar en sí la naturaleza humana, que es muy inferior a ella y nacida para servirle y obedecerle. Lo que se acusa y sobresale en nosotros, lo que da al hombre el que lo sea y se distinga de las bestias, es la razón o inteligencia. Y por esta causa de que es el único animal dotado de razón, es de necesidad conceder al hombre no sólo el uso de los bienes, cosa común a todos los animales, sino también el poseerlos con derecho estable y permanente, y tanto los bienes que se consumen con el uso cuanto los que, pese al uso que se hace de ellos, perduran.⁴⁸

30. De igual manera hay muchas cosas en el obrero que se han de tutelar con la protección del Estado, y, en primer lugar, los bienes del alma, puesto que la vida mortal, aunque buena y deseable, no es, con todo, el fin último para que hemos sido creados, sino tan sólo el camino y el instrumento para perfeccionar la vida del alma con el conocimiento de la verdad y el amor del bien. El alma es la que lleva impresa la imagen y semejanza de Dios, en la que reside aquel poder mediante el cual se mandó al hombre que dominara sobre las criaturas inferiores y sometiera a su beneficio a las tierras todas y los mares. “Llenad la tierra y sometedla, y dominad a los peces del mar y a las aves del cielo y a todos los animales que se mueven sobre la tierra” (Gen 1, 28).

⁴⁸ DH 3265 (sólo una parte de lo citado).

- b) Una debida al papa Pío XII: “El hombre, dotado de alma espiritual, fue colocado por Dios en la cima de la escala de los vivientes, como príncipe y soberano del reino animal”.⁴⁹
- c) Una más en el parágrafo 34 de la Encíclica *Sollicitudo rei sociales*, de Juan Pablo II (30 de diciembre, 1987):

El carácter moral del desarrollo no puede prescindir tampoco del respeto *por los seres que constituyen* la naturaleza visible y que los griegos, aludiendo precisamente al orden que lo distingue, llamaban “cosmos”. Estas realidades exigen también respeto en virtud de una triple consideración que merece atenta reflexión.

La *primera* consiste en la conveniencia de tomar *mayor conciencia* de que no se pueden utilizar impunemente las diversas categorías de seres, vivos o inanimados –animales, plantas, elementos naturales– como mejor apetezca, según las propias exigencias económicas. Al contrario, conviene tener en cuenta *la naturaleza de cada ser y su mutua conexión* en un sistema ordenado que es precisamente el cosmos.[...]

Una vez más, es evidente que el desarrollo, así como la voluntad de planificación que los dirige, el uso de los recursos y el modo de utilizarlos no están exentos de respetar las exigencias morales. Una de éstas impone sin duda límites al uso de la naturaleza visible. El dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de “usar y abusar”, o de disponer de las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador y expresada simbólicamente con la prohibición de “comer del fruto del árbol” (*cf.* Gen 2, 16 s.), muestra claramente que, ante la naturaleza visible estamos sometidos a leyes no sólo biológicas sino también morales, cuya transgresión no queda impune.⁵⁰

Como pudo apreciarse en el primer estudio en relación con muchos otros asuntos, es claro el cambio de tono (y de contenidos) que se observa en los textos anteriores al Concilio Vaticano II y los posteriores a él. Podrían

⁴⁹ En es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=218&capitulo=2840 (consultado el 18 de diciembre de 2013). Se trata de un fragmento de una alocución del 20 de noviembre de 1941 con motivo de la inauguración de cursos en la Pontificia Academia de Ciencias. Esta alocución no fue considerada por los compiladores de DH como lo suficientemente importante para ser registrada en la obra.

⁵⁰ DH 4816 (sólo una parte de lo citado). Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica http://vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_301, y que no difiere en aspectos esenciales de la porción que ofrece DH.

citarse muchos otros textos recientes que hacen referencia a las cuestiones ecológicas, pero la verdad es que no resultan muy relevantes a la luz de lo que ahora nos interesa.

Como podría posiblemente anticiparse, en la historia del cristianismo –en especial en la reciente– han sido los miembros de la familia franciscana quienes con mayor frecuencia –aunque no mucha– se han pronunciado positivamente en torno a los derechos de los animales e incluso a su posible resurrección.

¿Qué puede inferirse en relación con los derechos de los animales a partir de todos los textos reproducidos y el del apóstol Pablo cuando comenta la prescripción del *Deuteronomio* que antes hemos citado? Probablemente nada... o tal vez lo que se quiera de acuerdo con una previa concepción en lo relativo a tales derechos. Nosotros los interpretamos a la luz de lo expuesto en el sexto estudio; lo que resulta son las afirmaciones, ya anticipadas en ese estudio, de la *crístificación* y de la resurrección de los animales.

*La crístificación y la resurrección de los animales:
la naturaleza búdica de todo ser sensible*

Poco tenemos que añadir en esta sección a lo ya expuesto al respecto en el sexto estudio. Aquí los enunciados neotestamentarios de alcance cósmico a los que ahí hicimos referencia y que desplegamos en la primera parte del apéndice XIV adquieren particular relevancia. En la narrativa cristiana omniabarcante, toda la creación, el cosmos todo, es *crístificado* y por ende resucita, todo él, *con y en* Cristo. Hemos escrito “el cosmos todo” de manera deliberada para destacar el sentido de totalidad con el que esos textos se refieren a la creación. Según ellos la creación toda es crístificada, pero ¿qué ocurre con cada ser *sentiente* no humano individual? Para el caso de los seres humanos hemos desarrollado una línea argumentativa que pasa por la afirmación de la encarnación universal, de manera que lo que resucita en el caso de cada uno es uno y lo mismo: Cristo. ¿Nos atreveremos a extender el alcance de la afirmación de la encarnación universal para llegar a abarcar a los animales no humanos *sentientes*? Si la afirmación de la encarnación universal puede resultar repugnante a muchos, esta extensión podrá parecer una blasfemia extremadamente grosera.

No tenemos necesidad de ampliar nosotros el alcance de la afirmación, como vimos en el sexto estudio, la encontramos ya ampliada del budismo (específicamente en la tradición *mahayana*): ahí se afirma sin ninguna ambigüedad que todo ser *sentiente* posee la naturaleza búdica. En la mayor parte

de los cristianos esto no produce mayor reacción por tenerse como un aspecto exótico (y no muy inteligible) del pensamiento oriental. Pero nosotros, al efectuar la síntesis de los metamitos semítico e indoeuropeo, hemos entendido que esa naturaleza búdica es el Hijo de Dios encarnado. Según esto, lo que se afirma de la resurrección de cada ser humano individual ha de afirmarse de la misma manera de cada ser *sentiente* individual. Lo escribimos con el mayor de los respetos y también con una profunda convicción. Al creyente cristiano, desconcertado en el mejor de los casos; ofendido en el peor, decimos: las cosas no son “tan terribles” como parecen: la *crístificación* de cada ser *sentiente* individual y la del cosmos pueden derivarse de las espléndidas palabras de Ignacio de Loyola (1491-1556) en sus *Ejercicios espirituales* (núm. 235.1), nada menos que en la “Contemplación para alcanzar amor”, que como pocas otras cosas convocan a la reverencia ante el misterio: “[...] Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en la plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando a entender”. Tómese nota: Dios habita en los animales sensando, esto es, quien *sensa* en un animal es Dios. ¿Acaso no es esta una interpretación válida del texto. Más aún, ¿no es *la única* interpretación válida?

¿Con qué garantía cuenta la afirmación del budismo *mahayana*? Con la de la “experiencia mística” de quienes la hicieron. Pero esa misma “experiencia” –*numéricamente una y la misma*, hemos sostenido– fue la de Jesús de Nazaret; ¿por qué el no habló de la resurrección de los animales? Nos ocuparemos de esto más adelante cuando nos preguntemos por qué no fue vegetariano. Por lo pronto, recordamos tan sólo que así como una sola numéricamente es la “experiencia mística”, una sola numéricamente es esa naturaleza búdica compartida por todos los seres *sentientes* (en términos budistas), esto es, lo universalmente encarnado en cada ser *sentiente* es Cristo, uno y el mismo numéricamente (en términos cristianos). Y recordamos lo escrito apenas hace un momento: la *crístificación* de cada ser *sentiente* individual y la del cosmos todo son el mismo proceso.

En claro tono de burla y a manera de refutación del misticismo, Dean H. Hamer ha sugerido en su libro *The God Gene (El gen de Dios, 2005)**, cuya tesis central es que el concepto de Dios remite a una estructura neurofisiológica que a su vez es expresión de un gen común a todo ser humano, que parecería que la ambición máxima del místico es *llegar a ser como un perro* (en el sentido en el que Nagel se preguntaba “¿qué es ser como un murciélago?”, decimos nosotros). Esto supone que Hamer cree saber lo que no puede saber: precisamente qué es ser como un perro. Piensa en términos de una “subjetividad” sin conciencia refleja, sin conceptos, sin lenguaje. Es muy posible, sin embargo, que paradójicamente algo de lo que

encierra su sugerencia tenga mérito: quizás los perros y otros seres *sentientes* no humanos estén en algún sentido importante “más cerca de Dios” que los seres humanos. Quizás también lo estén más los seres humanos cuando duermen profundamente que cuando están despiertos.

Todas estas consideraciones confieren a la intuición ética fundamental en relación con los animales *sentientes* y a la reverencia ante el misterio que ellos son en su interior un sentido más profundo. Al decir esto no incurrimos en lo que hemos declarado imposible: el tránsito de una ontología inaccesible e innombrable a un principio ético, sino que iluminamos desde la fe cristiana, interpretada mediante el dispositivo hermenéutico desarrollado en el segundo estudio, nuestras elaboraciones hasta este punto.

Cada animal *sentiente* es único e irrepetible; cada animal *sentiente* es sagrado. Lo han sabido todos los místicos de todos los tiempos y lugares: en cada animal *sentiente* está Dios. Es a partir de esto que hay que preguntarse sobre las corridas de toros, la experimentación con animales, la pesca y la caza deportivas, las condiciones de vida y muerte de los animales industrializados, etcétera, y más en general por nuestra relación y trato para con ellos.

¿Neo-animismo? En lugar de rechazar la acusación implícita en la pregunta, respondemos que probablemente sí *de alguna manera*. El supuesto que a nuestro juicio debe ser rechazado es el de que el animismo es una aberración propia de gente muy primitiva. Esa gente “muy primitiva” tenía un sistema de creencias tan complejo, tan sofisticado y tan racional como los nuestros. El animismo tuvo vigencia en la humanidad al menos por decenas de miles de años, probablemente por cientos de miles y tal vez por uno o dos millones. Estamos hablando de la prehistoria, que es como mínimo el 90% de la historia de la humanidad, y tal vez el 99%. Se trata de tiempos paleolíticos en los que quizá la población total de la humanidad era del orden de los diez mil individuos, en los que las condiciones de vida eran (para nosotros) inimaginablemente duras, y en los que ello no obstante se crearon las insuperables maravillas de Altamira y Lascaux (animísticamente inspiradas). En los tiempos de vigencia del animismo, la experiencia religiosa fundamental era el trance.⁵¹ ¿Qué sabían aquellos padres nuestros que a lo largo de las últimas cuatrocientas generaciones no hemos sabido nosotros?

⁵¹ Debemos esta información al doctor Rainer Walz, quien además de proporcionárnosla en el seminario “La historia y la teoría de Niklas Luhmann de la evolución de las sociedades” que dictó en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México del 8 al 12 de abril de 2013, nos enseñó, entre muchas otras cosas, que si de verdad queremos saber de historia debemos prestar mucha más atención a la prehistoria.

¿Y LOS VEGETALES (*PLANTAE*) Y LOS OTROS REINOS DE SERES VIVOS (*MONERA, PROTISTA, FUNGI*)?
 ¿Y LOS EXTRATERRESTRES? ¿Y LAS MÁQUINAS RACIONALES?

De niños aprendimos que la creación estaba conformada por tres reinos, el mineral, el vegetal y el animal. Hoy día hay diversas taxonomías de los seres vivos y los números de reinos reconocidos por ellas no siempre coinciden. La versión actualmente más difundida (debida a Robert Whitaker, quien la propuso en 1969) contempla cinco: uno de unicelulares procariotes (sin núcleo), *monera*; y cuatro de eucariotes (células con núcleo), *protista* (unicelulares), *fungi* (hongos), *plantae* (plantas) y *animalia* (animales); y los virus, que comparten algunas características comunes a todas las especies de los cinco reinos, pero no otras, y que no están incluidos en ninguno de ellos. ¿Qué decir de la *crístificación* de los seres vivos no animales?

Primero, hay que repetir algo ya dicho: en la narrativa cristiana omnia-baricante toda la creación, el cosmos todo, es *crístificado*, y por ende resucita con y en Cristo. Segundo, hay que decir que en cierto sentido los individuos vegetales convocan una reverencia ante el misterio aún mayor que la que suscitan los animales; si nada sabemos de la vida interior de los animales no humanos, menos aún de la de las plantas. Tercero, debe sostenerse que de acuerdo con la narrativa biológico-evolutiva establecida y contrariamente a lo que muchos dicen, hay que afirmar que las plantas no experimentan dolor. El dolor es un producto evolutivo de valor esencial para los animales —advierte que se está sufriendo un daño y genera respuestas motrices apropiadas ante ello— porque tienen movilidad; las plantas, en cambio, carecen de ella.

¿Vamos a hablar de derechos de los árboles? ¿De los hongos? ¿De las algas? Y regresando por un momento al mundo animal, ¿de los mosquitos? ¿De las bacterias? Hemos otorgado gran peso a la *sentiencia* como criterio para el reconocimiento de derechos, pero absolutamente nada sabemos sobre la posible *sentiencia* de plantas, algas y bacterias. En cambio sí sabemos del daño que nos causan las bacterias y de las molestias que nos ocasionan los mosquitos. Y también sabemos de los daños que nos causan las ratas, que sin duda son sentientes....

Por lo que se refiere a los otros reinos de seres vivos, probablemente haya que pensar en términos de *para-sentencias*, correspondientes a sus posibles para-subjetividades (para-conciencias). Pero, ¿qué consecuencias éticas, morales y políticas podrían derivarse de ello? En cuanto a los mosquitos y las ratas, caemos en la cuenta de que el mencionarlos funciona como un índice que apunta hacia una muy vasta constelación de conflictos inevitables que se presentan entre la intencionalidad de procuración del bienestar de los

animales, por una parte, y beneficios para los seres humanos, por otra. Esto, como vimos en su oportunidad, lo ha señalado con claridad Nussbaum.

Las consideraciones anteriores podrían ampliarse a ámbitos aún más alejados de lo humano; pensamos en concreto en seres racionales o *para-conscientes* extraterrestres y en lo que vendrían a ser máquinas, de nuevo, racionales o *para-conscientes*. De hecho, ambas categorías se podrían presentar combinadas. Rogamos al lector que ha tenido la paciencia suficiente para arribar a este punto que antes de descalificar perentoriamente estas últimas ideas, las someta a una crítica rigurosa y que asimismo someta su propia crítica a una auto-crítica también rigurosa.

Las implicaciones éticas, morales y políticas

Es hasta ahora cuando nos ocupamos de cuestiones tales como el vegetarianismo –o el veganismo– y las acciones políticas que pueden ser emprendidas a favor del reconocimiento y el respeto de los derechos de los animales. Lo hacemos asumiendo la semántica favorecida por Ricoeur (expuesta en el capítulo quinto de V1 y seguida por nosotros en el cuarto de V3), en la que lo ético remite a valores y lo moral a normas, con la moral subordinada a lo ético y constituyendo su “expresión operativa” necesaria. Después de ello enfrentamos el escándalo que puede ocasionar el hecho de que Jesús de Nazaret no haya sido vegetariano.

Las implicaciones éticas

Nuestra propia atestación nos hace evidente con inmediatez absoluta que el causar sufrimiento innecesario a los animales *sentientes* es moralmente condenable y que lo es porque los animales tienen derecho de que no se les trate así. No es, desde luego, nuestra intuición lo que funda ese derecho, sino el hecho de que sean *fines en sí mismos*, que inferimos a partir precisamente de su derecho (y no al revés). La reverencia que suscita el misterio de la vida interior de los animales confirma de otra manera la validez de esta inferencia. Más aún, la reverencia ante el misterio que suscita la (posible y, en su caso, incognoscible) vida interior de los seres vivos no animales nos conduce a pensarlos también como fines en sí mismos y, por lo tanto, con derechos propios (distintos de los de los animales).

Los animales –los seres vivos en general– son fines en sí mismos, únicos e irrepetibles, *valiosos* en sí mismos. De nuevo, la reverencia que suscita el misterio de su vida interior atestigüa este valor. Estúdiense la increíble complejidad de la organización interna y del funcionamiento (la anatomía

y la fisiología) del más elemental animal unicelular y se comprenderá esto. El imperativo ético que se desprende de lo anterior es que los animales, todos y cada uno de ellos, han de ser tratados en función de ellos mismos (no del bienestar humano) por los humanos, con reverencia, respeto y *cuidado*. Esto con antelación e independencia de cómo se resuelvan los inevitables conflictos entre el bienestar humano y el de ellos. El lector atento habrá observado que en ningún caso nos hemos referido a un conflicto entre los *derechos* de los animales y los de los seres humanos. Como hemos entendido el concepto de derecho –“tenemos un derecho a algo cuando ese algo nos es debido”– no es lógicamente posible un conflicto entre derechos, ello sería una contradicción, ya que implicaría obligaciones morales –normas– mutuamente excluyentes.

Ese lector atento habrá tomado asimismo nota de que hemos también escrito “no del bienestar humano”, y es que hay dos orientaciones muy distintas en cuanto al vegetarianismo y a la protección del medio ambiente, por mencionar dos esferas en las que se manifiestan estas dos orientaciones. Hay quienes son vegetarianos en función de su propio beneficio, están persuadidos de que la abstinencia de carne es buena para su salud (orientación ego-céntrica); y hay quienes lo son en atención al bienestar de los animales (orientación zoo-céntrica). Hay quienes se preocupan por el medio ambiente porque están (correctamente) persuadidos de que si no se atiende esta gravísima cuestión adecuadamente se verá afectada (y tal vez fatalmente) la calidad de la vida humana (orientación antro-po-céntrica); y hay quienes se preocupan por el medio ambiente natural por él mismo, de cada especie por ella misma, y de cada individuo de cada especie por él mismo (orientación eco-céntrica). En ambos casos las conductas pueden ser parecidas; las valoraciones motivantes, los imperativos éticos reconocidos, son completamente distintos.⁵² A este respecto es históricamente importante el discurso “La base moral del vegetarianismo” de Mohandas Karamchand Gandhi, pronunciado en Londres el 20 de noviembre de 1931 ante una audiencia de cerca de quinientos vegetarianos –“compañeros vegetarianos” fue como se dirigió el Mahatma a su audiencia– en una reunión organizada por la London Vegetarian Society. En esa ocasión, Gandhi comentó que había intentado comer en todos y cada uno de los restaurantes vegetarianos de Londres y que le había sorprendido

⁵² Vegetarianos ego-céntricos o zoo-céntricos ha habido siempre y en todas las culturas. Consta que en la Antigüedad clásica de la civilización occidental lo fueron, entre otros, Epicuro; Empédocles; Pitágoras; Porfirio, discípulo, editor y biógrafo de Plotino, y autor de un pequeño tratado sobre el tema, *De la abstinencia*; por él sabemos que Empédocles y Pitágoras fueron vegetarianos (probablemente con una orientación zoo-céntrica el segundo).

que las conversaciones que había escuchado en ellos versaban sobre cuestiones de salud de los comensales y no sobre el bienestar animal. Calificó estas preocupaciones de egoístas y argumentó a favor de fundamentar altruistamente al vegetarianismo sobre bases morales.⁵³

Creemos que las consideraciones anteriores en relación con los imperativos éticos tienen validez universal. Para el creyente cristiano que acepte nuestros planteamientos sobre la *crisificación* y la resurrección de los animales, ellos constituirán el fundamento más profundo y más fuerte de estos imperativos éticos.

Las implicaciones morales

Se han formulado muy diversas propuestas de imperativos morales –normas– en relación con el bienestar de los animales y el respeto a sus derechos. Entre estas propuestas se dan relaciones tanto de complementariedad como de exclusión mutua. Probablemente, las más notables sean las siguientes:

- *Ovo-lacteo vegetarianismo zoo-céntrico*. Abstención de consumo de alimentos que implican la muerte de un animal (carnes de todo tipo, pescados, mariscos, etcétera), pero no de huevos y productos lácteos. La congruencia con este vegetarianismo exige también el no uso de productos elaborados con partes de animales (pieles y huesos, principalmente) cuyo aprovechamiento supone la muerte de un animal. Quien practica este tipo de vegetarianismo lo hace para no ser cómplice de la muerte de animales y, posiblemente, para promoverlo socialmente a través del ejemplo.
- *Veganismo zoo-céntrico en dieta*. Abstención de consumo de alimentos provenientes de animales incluidos huevos, leche y sus derivados. La congruencia con este veganismo exige también el no uso de productos elaborados con partes de animales (pieles y huesos, principalmente), aun cuando su aprovechamiento no suponga la muerte de un animal. Quien practica este tipo de veganismo lo hace no sólo para no ser cómplice de la muerte de animales, sino tampoco de su industrialización, y, posiblemente, también para promoverlo socialmente a través del ejemplo. (El término “vegano” fue acuñado en 1944 por Donald Watson; está formado –tanto en inglés, *vegan*, como en español– por las primeras y las últimas letras de *vegetariano* [*vegetarian*], con lo que se quiere significar que el veganismo es el principio y el fin del vegetarianismo).

⁵³ El texto del discurso puede ser leído en la página southernreview.org.

- *Bienestarismo*. Promoción de buenas condiciones de vida y muerte de animales destinados a que sus carnes sean alimento para seres humanos y/o a la producción de leche o huevos, así como del consumo racional de todos estos productos. El *bienestarismo* es en general descalificado por los veganos con el argumento de que tiende a legitimar el no respeto al derecho a la vida de los animales que ellos tienen por cierto.
- *Abolicionismo*: Rechazo a la idea de que los animales pueden ser propiedad de los seres humanos.
- *Vegananarquismo*:⁵⁴ Veganismo y anarquismo conjuntados: no Estado, no propiedad, no *especiecismo*.

De estas propuestas, las dos primeras se refieren primariamente a prácticas individuales, aunque tienen implicaciones socio-políticas, como hemos señalado. Estas prácticas tienen actualmente un valor más bien simbólico (pero en manera alguna despreciable) en relación con la promoción del bienestar de los animales. Las otras tres, en cambio, encuentran su ámbito de discusión primario en lo relativo a políticas públicas y lo jurídico, aunque implican principios de conducta individual.

A propósito del abolicionismo, regresamos por un momento a la esfera ética y enunciamos el siguiente principio: independientemente de si se admiten o no relaciones de propiedad con respecto a animales, *quien ejerce dominio sobre un animal es responsable de su cuidado*.

En adición a estas cinco propuestas, debe hacerse mención de un conjunto de lo que podríamos designar sub-vegetarianismos o vegetarianismos parciales: abstención sólo del consumo de carnes rojas, abstención del consumo de carnes rojas y de carnes de aves, abstención de carnes de vertebrados, etcétera. Cada uno de estos vegetarianismos parciales implica una frontera entre los animales que se considera que tienen derecho a que se respete su vida y los que no. Un posible criterio para el establecimiento de esta frontera puede ser la que distinga animales que se tengan por *sentientes* de los que no. (¿Pero, en todo caso, no será la *sentiencia* una cualidad que admita grados?).

¿Qué normas han de ser reconocidas con carácter de alcance universal en lo concerniente a la relación de los seres humanos con los animales? Una característica (kantiana) de tales normas sería precisamente la viabilidad de su universalización. ¿Serían universalizables el vegetarianismo o el veganis-

⁵⁴ Con frecuencia se escribe *veganarquismo*, pero se comprenderá que lo que este término connota es diametralmente opuesto a lo que quiere significarse.

mo? No lo sabemos. (Pensamos que nadie lo sabe).⁵⁵ Preferimos reconocer de buen grado que no tenemos una respuesta a la pregunta y que ni siquiera sabemos si la haya. A nuestro parecer, el trabajo serio filosófico y teórico en materia de derecho en torno a la cuestión apenas se ha iniciado. Creemos que, en el marco de los imperativos éticos antes apuntados, lo relativo a las prácticas concretas ha de quedar hoy por hoy comisionado a las conciencias morales individuales y colectivas. Decir esto puede resultar decepcionante —¡todo lo anterior para arribar a esto!—, pero no tenemos otra cosa más concreta que decir al respecto. Estamos persuadidos de que cualquier propuesta concreta estaría ubicada en la esfera de la *doxa*, y que por lo mismo carecería necesariamente de validez universal.⁵⁶ Lo que sí podemos decir es la razón de nuestro dicho. La discusión sistemática sobre los derechos fundamentales de los humanos tiene una historia que no rebasa los dos siglos y medio. No se ha llegado a un consenso al respecto, ni parecería que podría llegarse a uno en un plazo previsible. Algunos de los muchos puntos debatidos: qué derechos, derechos absolutos o relativos (y, en consecuencia, normas absolutas o relativas al respecto), fundamento en la naturaleza o en el derecho positivo, primacía de derechos individuales o de derechos sociales. Considérese, por ejemplo, la discusión en torno al derecho a la vida y la pena de muerte; o las relativas al derecho a la propiedad privada, a la salud, a la educación, a la vivienda, etcétera. Ante este panorama, ¿cómo pretender tener resuelto lo relativo a los derechos de los animales?

Las implicaciones políticas

Recuperamos del cuarto capítulo de V3 la definición de lo político que ofrece Luis. Sánchez Agesta: “procesos, acciones o instituciones que definen polémicamente un orden vinculante de la convivencia que realice el bien público”.⁵⁷ Ahora bien, ese carácter vinculante del orden definido polémicamente es expresión de un poder. También en aquel cuarto capítulo decíamos que “A tiene poder sobre B cuando A es capaz de que las acciones de B se ajusten

⁵⁵ Resultan relevantes a este propósito los argumentos del antropólogo Marvin Harris —padre fundador del materialismo cultural— en el sentido de que la protección tradicional otorgada en la India a las vacas resulta económicamente funcional para los habitantes de las regiones donde tiene vigencia. Véase a este respecto lo pertinente en su libro *El materialismo cultural* (1979); para una visión más amplia, véase del mismo autor *Cows, Pigs, Wars, and Witches. The Riddles of Culture* (1975).

⁵⁶ Para un buen ejemplo —en el doble sentido de tanto una buena ilustración como de un ejemplo de calidad—, véase Martha C. Nussbaum, “Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals”, pp. 314-318.

⁵⁷ Luis Sánchez Agesta, “Política”, p. 1708; citado en V3, p. 140.

a la voluntad de A. Cuando tal es el caso, lo que media entre la voluntad de A y las acciones de B es precisamente el imaginario de la fuerza⁵⁸, de manera que podemos entender la actividad política como aquella orientada a la obtención, mantenimiento y conservación del poder para realizar por medio de legislación y políticas públicas una concepción determinada del bien público en la sociedad, esto es, una concepción éticamente –valoralmente– inspirada. Una vía para la procuración de ese poder es la que pretenden recorrer los partidos políticos, pero hay muchas más: los medios masivos de comunicación, los intelectuales, las organizaciones no gubernamentales pueden ejercer importantes cuotas de poder. Desde hace apenas algunos años, las redes sociales han venido constituyendo de manera creciente un medio para influir sobre las conciencias colectivas, es decir, para generar y ejercer poder.

La defensa de los derechos de los animales ha de realizarse en dos frentes, en el de las prácticas de individuos conducidas por una moral personalmente asumida y en el de la arena política; la justicia pide leyes que reconozcan y hagan valer esos derechos. Esto no es en absoluto ajeno a la construcción de una sociedad humana mejor. En efecto, hemos visto como Locke y Kant sostuvieron que el maltrato y la violencia hacia los animales tienden a generar seres humanos violentos hacia otros seres humanos, y su argumentación a este respecto es sin duda válida, aunque no lo sean sus conclusiones en el sentido de que los animales carezcan de derechos. El otro lado de esta moneda (históricamente verificable) es que (con una notabilísima excepción que comentaremos más adelante) tiende a haber una alineación de pacifismo, no-violencia y vegetarianismo en seres humanos tenidos por ejemplares.

La toma de conciencia de los derechos de los animales, las modificaciones consecuentes en las prácticas culturales y la promulgación de legislación al respecto son tendencias históricas ya claramente discernibles e irreversibles que además se van realizando de manera también apreciablemente acelerada. Estimamos encontrarnos a unas dos generaciones, tal vez sólo una, de cuando el panorama mundial en relación con estas cuestiones haya cambiado para bien de una manera contundente.

No queremos pasar a otro asunto sin considerar una acometida crítica a nuestros planteamientos que pensamos que debemos anticipar y enfrentar: es casi inevitable que sean vistos como expresión de una ideología burguesa insensible a problemas sociales que se tengan por mucho más graves y mucho más urgentes. En el medio latinoamericano esta acometida crítica se verá favorecida y tenderá a verse confirmada por el hecho de que la discusión sobre

⁵⁸ V3, pp. 152-153.

los derechos de los animales se ha venido dando a lo largo del último siglo y medio de manera muy preponderante en el mundo anglosajón. (Simplemente pásele revista a la nómina de los autores que hemos citado). ¿Qué podemos responder a esto? Primero, que sin duda hay problemas que se aprecian más urgentes –crisis de valores, estructuras sociales intra-nacionales de distribución de bienes, servicios y oportunidades, muy injustas; estructuras de poder internacionales también groseramente injustas, por ejemplo–, *pero no más graves ni más importantes*. (Todo esto podría decirse –y ha sido dicho– en relación con la cuestión paralela de la catástrofe ecológica, asunto que lleva algunas décadas de ventaja sobre el de los derechos de los animales en los ámbitos de la política). Segundo, que las ideas han de ser valoradas en términos de su mérito intrínseco y no del de su proveniencia. Tercero, y lo más importante, la promoción de la justicia para los seres humanos y la promoción de la justicia para los animales no se excluyen recíprocamente, sino que se complementan y, por el contrario, se refuerzan mutuamente.

A manera de síntesis de las implicaciones

Aunque la discusión al respecto continúa, damos por supuesto que los animales tienen *en justicia* derechos. Eso supuesto, hay otra discusión en torno a qué animales tienen qué derechos.

Vemos con aprobación que las legislaciones de diversos países –México, entre ellos– comienzan a reflejar ese primer supuesto fundamental en leyes relativas a la protección de los animales, a las responsabilidades de los dueños de mascotas, a la prohibición del empleo de animales en espectáculos de circos, y que las discusiones en torno a las corridas de toros y a la cacería y a la pesca deportiva contribuyen a la creación de una conciencia al respecto. Estas primicias legislativas y estas discusiones, sin embargo, tienden a eclipsar el tema cuantitativa y cualitativamente con mucho más importante: el concerniente a las condiciones de vida y/o de muerte de los animales industrializados para el consumo humano de sus cuerpos y/o de sus productos. Es en torno a estos asuntos donde debe centrarse la lucha por la defensa de los derechos de los animales. Se trata de una lucha muy difícil porque están en juego los intereses que se verán muy afectados en la medida en la que prospere.

Entre las acciones susceptibles de ser emprendidas en defensa de los derechos de los animales identificamos las siguientes (que se complementan unas a otras):

- Simbólicas: práctica del vegetarianismo o del veganismo.
- Académicas: investigación (filosófica, jurídica, histórica, sociológica, antropológica, etcétera) en torno a los derechos de los animales y difusión social de sus resultados.
- Sociales: promoción de las prácticas del vegetarianismo y del veganismo.
- Políticas: promoción de legislación para la protección de los derechos de los animales, particularmente en lo relativo a las condiciones de vida y/o de muerte de los animales industrializados para el consumo humano de sus cuerpos y/o de sus productos.

Jesús de Nazaret no fue vegetariano

Para el cristiano creyente, ésta puede parecer una objeción decisiva a todo lo antes expuesto en este apéndice; pensamos que no es el caso. Hay quienes sostienen que Jesús fue un vegetariano, pero toda la evidencia disponible, tanto directa (textos neotestamentarios) como indirecta (contexto histórico-cultural), lleva a concluir, realmente sin espacio para dudas, que no lo fue. Pensamos que quienes sostienen que sí lo fue lo hacen a partir de una convicción de que el vegetarianismo (o el veganismo) es un imperativo moral universal, para concluir que si tal es el caso entonces Jesús tuvo que vivir en congruencia con ese imperativo.

¿Cómo podría intentarse conciliar ese imperativo ético con la incontrovertible evidencia histórica sobre el no vegetarianismo de Jesús? En principio podría pensarse en una argumentación que, partiendo de la afirmación de la condición histórica de Jesús, distinguiera entre su horizonte hermenéutico de comprensión y el nuestro. Recuérdese como ya hemos propuesto que Jesús —al igual que Juan el Bautista y los primeros cristianos— estaba equivocado, a la luz de nuestro horizonte hermenéutico de comprensión, en lo relativo a su creencia de un fin de los tiempos relativamente próximo, en vida de algunos de sus contemporáneos, de hecho. Pero aquí las cosas no son “tan simples”.

Antes de proseguir, recordamos que no podemos pretender penetrar la subjetividad de Jesús de Nazaret (ni de nadie, ni de nada, para el caso), pero lo que sí podemos hacer —y ahora procedemos a hacerlo— es decir *es-como* de esa subjetividad (humana). Y aquí nos encontramos con un hecho notable: este *es-como* se encuentra anidado por así decirlo en el *es-como* del cuarto relato.

Las cosas no son “tan simples” porque, a diferencia de lo relativo a la fecha del fin del mundo, la *crístificación* y resurrección de los animales son datos que se desprenden de la “experiencia mística”, aunque la terminología empleada sí es una función de la cultura; esto es, de acuerdo con nuestro modelo, Jesús no podía ignorarlos; en lo que a esto se refiere no podía estar equivocado. Y Jesús no era vegetariano.

Jesús no parece haber tenido conciencia de la naturaleza búdica de todo ser *sentiente*, pero aquí la terminología empleada y en consecuencia *las categorías de pensamiento* empleadas también son función de la cultura. Pero no es sólo cuestión de terminología, ni siquiera sólo de categorías de pensamiento: *crístificación* y resurrección (pensamiento cristiano) y naturaleza búdica de todo ser *sentiente* (pensamiento budista) no son concepciones coincidentes, son complementarias, y donde se complementan es en la síntesis de los pensamientos semítico e indoeuropeo.

Como era y es el pueblo judío en general, Jesús fue, en razón de la cultura a la que pertenecía, lo que hoy designaríamos un *bienestarista*. Nosotros pertenecemos a nuestra cultura y tiempo; tenemos el beneficio de la posibilidad de realizar la síntesis, que parecía imposible, de los pensamientos semítico e indoeuropeo. El resultado es el cuarto relato.

Los principios éticos son más estables en el tiempo y en el espacio que los principios morales; éstos son mucho más culturalmente dependientes. Puede parecer la mayor temeridad; creemos sinceramente que no lo es: *el cristiano de la sociedad moderna no necesariamente ha de asumir los mismos principios morales que asumía Jesús de Nazaret*. Ubíquese “sentido” en la esfera ética y se entenderá que lo que acabamos de escribir es el traslado a los campos de lo ético y lo moral del dispositivo hermenéutico generado en el segundo estudio. Por lo demás, constatamos que mientras más próxima se encuentra una norma al valor que la inspira, mayor estabilidad en el tiempo y en el espacio. Considérese a este propósito el valor “verdad” y la norma “no mentirás”. Considérese ahora el valor “vida” y la norma “no comerás carne de animales”; se apreciará una mayor separación entre valor y norma en este caso en relación con el anterior. Como lo anunciamos al inicio de este apéndice, hemos constatado la ampliación del alcance de nuestro dispositivo hermenéutico mostrando cómo a la relación sentido/formulación, corresponde la relación principios éticos/principios morales.

El Cristo cósmico

Sólo hay un resucitado: Cristo. Los seres humanos, los animales *sentientes* y la creación toda resucitan en Cristo; de hecho, han resucitado en Cristo,

hemos resucitado en Cristo.⁵⁹ Estamos hablando, se habrá advertido, del *Cristo cósmico*.

Es como (con densidad ontológica) si, para Jesús, resurrección individual y resurrección cósmica fueran una y la misma cosa. Ahora bien, por segunda vez reconocemos un es-como que se encuentra anidado en el *es-como* del cuarto relato. En realidad, esa anidación de un ser-como en un ser-como de mayor envergadura da lugar a una secuencia sin fin tanto en la dirección de cada vez mayores envergaduras como en la de cada vez mayores concreciones.

La consideración del Cristo cósmico encuentra un complemento en la del *Cristo holográfico*.

El Cristo holográfico

Hicimos mención en el tercer estudio de que, según la dogmática de la Iglesia católica, Cristo se encuentra, *todo él*—“cuerpo, sangre, alma y divinidad”, reza la fórmula tradicional—, presente en cada hostia consagrada, en cada porción de vino consagrado. (Nos interesaba esto entonces porque lo tenemos como análogo a la afirmación de la encarnación universal). En nuestro tiempo, estas ideas hacen evocar de inmediato lo holográfico. Como se sabe, en un holograma una imagen está toda ella en cualquier porción del holograma. Sostenemos que Cristo es “holográficamente” la realidad más profunda de cada ser humano y, con mayor generalidad, de cada ser *sentiente*.

J. M. Coetzee: cómo no defender los derechos de los animales

El sudafricano J. M. Coetzee, Premio Nobel de Literatura en 2003, es actualmente uno de los más famosos defensores de los derechos de los animales... y uno de los más criticados por la forma en que ha emprendido esa defensa. En el centro de las discusiones al respecto está su muy *sui generis* novela *Elizabeth Costello* (2003)*.

Cosas que no se deben escribir

Elizabeth Costello está conformado por ocho “lecciones” y una postdata. Cuatro de estas “lecciones” ya habían sido publicadas individualmente en versiones ligeramente distintas a las del libro, y otras dos integraban un libro, *The Lives of Animals* (*Las vidas de los animales*, 1999). Cada una de las “lecciones” es una pequeña historia que sirve como foro para la discusión de

⁵⁹ Col 2, 12; 3, 1; Ef 2, 6.

un tema determinado –con frecuencia, con el formato de una conferencia inscrita en la “lección”–, en la que la protagonista es Elizabeth Costello, una mujer académica australiana de 67 años. Nos interesan en particular las “lecciones” 3 (“Las vidas de los animales I: los filósofos y los animales”), 4 (“Las vidas de los animales II: los poetas y los animales”), 6 (“El problema del mal”) y 7 (“Eros”).

En la lección 6, “El problema del mal”, Elizabeth Costello acude a Amsterdam para participar en una conferencia sobre el problema del mal, en la que su participación tiene por título “Testimonio, silencio y censura”. Costello ha leído la novela *The Very Rich Hours of Count Von Stauffenberg* (*Las muy ricas horas del conde Von Stauffenberg*) de Paul West –el autor es un persona real y sí publicó (en 1980) esa novela– y ha quedado profundamente lastimada y escandalizada por las meticulosas descripciones de los comportamientos de los verdugos en las ejecuciones de algunos de los implicados en el intento de asesinato de Hitler el 22 de julio de 1944 (que son observadas por el espíritu de Von Stauffenberg, que fue fusilado en la noche del mismo 22 de julio). Piensa hacer uso de su conferencia para manifestar que West no debía haber escrito lo que escribió,

[...] página tras página, sin dejar nada fuera; y eso es lo que leyó, enferma con el espectáculo, enferma con ella misma, enferma con un mundo en el que estas cosas tienen lugar, hasta que finalmente alejó de sí el libro y permaneció sentada con su cabeza entre las manos. ¡*Obsceno!*, quería gritar, pero no gritó porque no sabía a quién debía lanzarse la palabra, si a sí misma, si a West, o si al comité de ángeles que impasibles observan todo lo que acontece. Obsceno, porque si uno desea conservar su salud mental tales cosas no debían de tener lugar, y obsceno de nueva cuenta porque habiendo tenido lugar no debían ser llevadas a la luz, sino tapadas y escondidas por siempre en las entrañas de la tierra, como lo que sucede en los mataderos del mundo.⁶⁰

Ya en Amsterdam descubre que West asiste a la conferencia. Antes de su participación le advierte lo que va a hacer; West no dice una sola palabra. Costello lee su texto a los asistentes a la conferencia –no todo él–; cuando aún le resta leer varias páginas siente que no puede continuar “por el malestar que siente o porque el espíritu le falla”, después de lo cual uno de los organizadores le agradece de manera vacía y ritual su participación; “la banalidad del mal” (como escribiera Hana Arendt) es la reflexión de Costello. Tenemos entendido que el episodio es en gran medida autobiográfico; en cualquier caso, como en otras de las “lecciones”, Coetzee nos ha comunicado sus propias ideas y,

⁶⁰ John Maxwell Coetzee, *Elizabeth Costello*, pp. 158-159.

en este caso, sus propias experiencias. Y, sin embargo, en el mismo libro, Coetzee ha escrito cosas que no se deberían escribir, cosas que lastiman a quienes las leen. Se trata de una escritura que, como las descripciones que hace West y que Coetzee critica, lejos de disminuir la maldad en el mundo a través de la denuncia, la aumenta por su propia existencia.⁶¹

Lo cortés no quita lo Coetzee

Coetzee ha sido denunciado por incurrir en otra novela suya, *Disgrace* (*Desgracia*, 1999), en lo mismo que denuncia en la sexta “lección” de *Elizabeth Costello*; pero es en esta misma obra donde nosotros encontramos dos tipos de párrafos que lastiman a otros tantos grupos de lectores, párrafos que a nuestro parecer no deberían haber sido escritos. Comenzamos por algo que nada tiene que ver con la defensa de los derechos de los animales. En la séptima “lección”, “Eros”, el autor se pregunta cómo sería ser la unión sexual con un Dios, y con toda la brillantez literaria que le ha valido el Premio Nobel, procede a describirlo empleando como caso concreto la anunciación a la Virgen María. Esto es una gravísima ofensa a la sensibilidad cristiana y muy específicamente a la católica; hiere severamente.

Ahora lo que sí tiene que ver con la defensa de los derechos de los animales. De manera repetida a lo largo del libro, especialmente en las lecciones tres, “Las vidas de los animales I: los filósofos y los animales”, y cuatro, “Las vidas de los animales II: los poetas y los animales”, mas no sólo ahí, equipara (en voz de Costello) lo que acontece en los mataderos de animales con lo que ocurrió en los campos de exterminio bajo el nazismo durante la Segunda Guerra Mundial. En algún momento se refiere específicamente al trato brindado a los cerdos. Aquí los ofendidos son preeminentemente los miembros del pueblo judío, pero siendo la *Shoah* un agravio sin igual en la historia a toda la humanidad, la ofensa es a la humanidad entera. Unas muestras de lo que venimos diciendo:

⁶¹ Una réplica de West a Coetzee puede verse en http://marksarvas.blogspot.com/elegvar/2004/01/paul_west_respo.html. Éste es el párrafo central de esta réplica:

Si no se mete uno en en el corazón de estas cosas horribles, entonces uno no está realmente simpatizando, empatizando, con la gente que las padeció. [...] Pienso que la literatura tiene la obligación de hacer eso. [...] Si uno cierra la puerta a ciertas formas destructivas de conducta, entonces uno ha fallado en su obligación como novelista de ser esa gente, en otras palabras, uno no va a presentar una sección representativa de la vida humana y del horror humano si uno no lo hace.

[...] nos encontramos rodeados por una empresa de degradación, crueldad y muerte que rivaliza con cualquier cosa que de lo que fue capaz el Tercer Reich, es más, que lo supera, en tanto que la nuestra es una empresa sin fin, auto-regeneradora, que trae al mundo conejos, ratas, aves de corral, ganado sin cesar con el propósito de matarlos. [...] argumentar que no hay ninguna comparación, que Treblinka era, por así decirlo, una empresa metafísica dedicada exclusivamente a la muerte y el aniquilamiento, en tanto que la industria de la carne se encuentra consagrada en última instancia a la vida [...] es tan poco consolador para sus víctimas como lo hubiera sido –disculpen el mal gusto de esto– pedir a los muertos de Treblinka que excusaran a sus asesinos en función de que su grasa corporal se requería para fabricar jabón y su cabello para rellenar colchones.⁶²

Regreso [...] a los lugares de muerte que se encuentran en todas partes a nuestro alrededor, los lugares de muerte a los que, en un enorme esfuerzo comunal, cerramos nuestros corazones. Un nuevo Holocausto cada día [...].⁶³

Coetzee es perfectamente consciente de lo que está haciendo: después de la conferencia que ha dictado Costello, de la que hemos entresacado las dos muestras anteriores, se lleva a cabo una cena en su honor; Abraham Stern, un poeta judío invitado a la cena, no asiste y, al día siguiente, envía una nota a Costello en la que después de disculparse por no haber asistido le dice:

Hizo usted uso para sus propios propósitos la conocida comparación entre los judíos asesinados de Europa y el matar al ganado. Los judíos murieron como ganado, por lo tanto el ganado muere como murieron los judíos. Este es un juego de palabras que yo no acepto. Usted malentiende la naturaleza de la semejanza; diría aun que malentiende deliberadamente al punto de blasfemar. El hombre está hecho a semejanza de Dios, pero Dios no tiene la apariencia de un hombre. Si los judíos fueron tratados como ganado, no se sigue que el ganado es tratado como fueron tratados los judíos. La inversión insulta la memoria de los muertos. También hace empleo de los horrores de los campos de una manera despreciable.⁶⁴

Como lo refiere el personaje Stern, la comparación ha sido hecha muchas veces, notablemente, por otro premio Nobel de literatura (1978), el judío Isaac Bashevis Singer, quien, a través de uno de sus personajes ha sostenido que, en relación con los animales, todos los humanos son nazis y que, a semejanza de Coetzee, pero antes que él, ha nombrado la industria de la carne “un eterno Treblinka”. (¡Precisamente Treblinka!). La comparación,

⁶² J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, pp. 65-66.

⁶³ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 94.

empero, ha sido muy explicablemente recibida por los judíos por lo general como extremadamente ofensiva y como expresión de anti-semitismo.

Pensamos que la comparación es odiosa y que no debe hacerse por la ofensa que causa. Más allá de ello, creemos que es contraproducente, que causa más daño que beneficio a la causa de la protección a los animales, pero esta es una cuestión secundaria. Coetzee tiene el talento para argumentar persuasivamente a través de sus letras a favor de los derechos de los animales sin necesidad de escribir cosas que no deberían escribirse. *Lo cortés no quita lo Coetzee.*

*

Iniciamos este apéndice en el contexto de la narrativa biológico-evolutiva y posteriormente inscribimos ésta en la gran metanarrativa cristiana; después inscribimos esta segunda en una de aun mayor alcance: la de la síntesis de los metamitos semítico e indoeuropeo. Pero, huelga decirlo, en todo momento hemos trabajado en el ámbito de la discursividad, el cual no puede ser trascendido por carecer de límite y de exterior, aunque sí suprimido.

APÉNDICE XIX
PRINCIPALES AFIRMACIONES DE FRANK ANKERSMIT
EN *MEANING, TRUTH, AND REFERENCE IN HISTORICAL REPRESENTATION*,
ITHACA, NY, CORNELL UNIVERSITY PRESS, 2012

PREFACIO

Es crucial la distinción entre historia escrita/escritura de la historia (*historical writing, Geschichtsschreibung*) e investigación histórica (*historical research, Geschichtsforschung*).

CAPÍTULO 1. HISTORISMO

1. Introducción

La manera historicista [propia del historismo] de entender la escritura de la historia asociada con Leopold von Ranke y Wilhelm von Humboldt es básicamente correcta.

La tesis central del historismo es que la naturaleza (esencia, identidad) de una cosa reside en su historia.

Los objetos estudiados por el historiador no pueden ser definidos con independencia de su historia.

La visión historicista se opone diametralmente a la cienticista. Son mutuamente excluyentes.

El historiador está comprometido a abrazar el historismo.

2. Historismo y neo-kantismo

La “crisis del historismo” se debió a su choque con el neokantismo y su pretensión de valores absolutos.

El historicismo triunfó incluso en el neo-kantismo [Escuela de Baden] con Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert, quienes distinguieron a la historia de las ciencias (de la naturaleza).

El triunfo final del historicismo tuvo lugar con Martin Heidegger (pero reducido a la esfera de la vida individual).

3. Rorty sobre Heidegger y la filosofía anglosajona del lenguaje

Según Richard Rorty, con Willard van Orman Quine y con Donald Davidson, muere la epistemología (en el sentido de correspondencia entre lenguaje y mundo).

Se requiere una nueva versión del historicismo para que pueda desarrollarse una filosofía del lenguaje en la línea de Rorty.

4. El cambio histórico desde la perspectiva historicista

El historicismo reemplaza una concepción estática de la sociedad con una dinámica.

Leopold von Ranke y Wilhelm von Humboldt propusieron la tesis de la “idea histórica” para dar cuenta del cambio histórico.

En la concepción historicista, la explicación histórica es coextensiva con la representación histórica [historiadora].

5. La verdad en relación con las ideas históricas del historicista

Las “ideas históricas” son redundantes: corresponden a las representaciones. Nada media entre pasado y representación.

6. Dialéctica

La filosofía de la ciencia tiende a identificarse con Immanuel Kant; la de la historia con Baruch Spinoza (unión de sujeto y objeto en la única sustancia).

En historia, tanto el sujeto –el historiador– como el objeto –el pasado– pertenecen a un único mundo histórico.

Hegel dinamiza (y vitaliza) a Spinoza.

Hay una gran cercanía entre Hegel y los historicistas [defensores del historicismo]; también una importante diferencia: Hegel no sólo naturalizó a la historia, también la racionalizó.

Tanto la noción de la historia universal como la de histórica tienen carácter especulativo; no pueden, válidamente, proyectarse sobre el pasado en sí.

7. Conclusión: el historicismo y la filosofía del lenguaje

La filosofía de la historia ha tenido su giro literario, mas no su giro lingüístico.

La historia requiere de la filosofía del lenguaje el mismo trato que dio al lenguaje. El historicismo es el camino.

CAPÍTULO 2. TIEMPO

1. Introducción

El tiempo es la categoría más fundamental del historicismo. Sin embargo, el historicismo no le ha prestado atención.

El tiempo es constitutivo tanto del estudio de la historia como de su objeto.

2. El tiempo como un concepto trascendental [Immanuel Kant]

No todo tiempo es tiempo histórico.

El tiempo (trascendental) de Kant no es el tiempo histórico.

3. El tiempo como tiempo del reloj

La escritura contemporánea de la historia no asume el orden cronológico de las crónicas y de los anales.

4. El tiempo como historicidad (tiempo vivido)

Para Paul Ricoeur y para David Carr, el binomio [inseparable] narratividad/temporalidad conforma la estructura inherente a la experiencia y acción humanas.

Carr traslada el carácter constitutivo del binomio narratividad/temporalidad de la esfera individual a la colectiva vía el reconocimiento.

Tanto desde una perspectiva ontológica como de una epistemológica, el tiempo vivido es la categoría fundacional de la historia y de la escritura de la historia.

5. El desacuerdo entre Carr y Mink

Louis O. Mink rechaza que el tiempo sea una categoría fundacional de la escritura de la historia: asocia el tiempo sólo con la vida, no con los relatos de ella.

Para Mink, el tiempo no es la esencia de la narración.

Carr sostiene correctamente que a través de nuestras acciones a veces damos forma a la realidad histórica sobre la base de una articulación narrativa.

Carr afirma incorrectamente la identificación de vida con narratividad pero la relación es parecida a la que se da entre la lectura y la interpretación de lo leído.

6. Transcendentalismo, de nuevo

Las bases del transcendentalismo narrativista son los “verbos proyecto”, las “oraciones narrativas” y los “todos temporales” de Arthur Danto.

La trascendencia del tiempo debida a los “verbos proyecto” y las “oraciones narrativas” es la condición trascendental de posibilidad del conocimiento histórico.

La unidad y la continuidad de los relatos históricos son productos de la síntesis narrativa, no reflejos de aspectos del pasado en sí.

7. Conclusión

Hans Michael Baumgartner: no sólo deben trascendentalizarse los “verbos proyecto” y las “oraciones narrativas” de Danto, sino la narrativa misma.

No hay escritura de la historia que no sea representación histórica [historiadora].

CAPÍTULO 3. INTERPRETACIÓN

1. Introducción

Representación no es lo mismo que interpretación. El lenguaje es el objeto prototípico de la interpretación; el de la representación es la realidad.

2. Interpretación y representación

La representación (estética) es lógicamente anterior a la interpretación (hermenéutica).

Si la interpretación no está anclada en la representación, irá a la deriva, como ocurre en el caso de la deconstrucción y teorías afines (postestructuralistas) de la interpretación de textos.

Siempre hay un mundo (real o imaginario) que representa la representación y en relación con el cual es más o menos “verdadera”.

3. *La prioridad de la representación sobre la interpretación*

Una representación funciona como un sustituto de lo que representa. Como lo representado es parte de la realidad [posiblemente imaginada], la representación también ha de serlo.

La interpretación aspira a ser representación, pero no lo es. Siempre hay una brecha entre representación e interpretación.

4. *El ombligo del sueño*

Una representación es el resultado de la suma de la interpretación y la realidad.

En las humanidades (a diferencia de las ciencias), siempre se busca anular la separación entre ontología y epistemología.

La hermenéutica siempre requiere ser completada por la estética.

5. *La representación histórica*

El discurso histórico no es menos representación que una obra de arte. Busca hacer presente (de nueva cuenta) un pasado ausente. Corresponde a la estética decir cómo puede lograrlo.

Pero el discurso histórico pretende aportar conocimiento y verdad históricas.

El discurso histórico aspira a la *verdad estética*.

Johann Gustav Droysen, entre otros, formula la distinción crucial entre investigación histórica y escritura de la historia:

- *Investigación histórica* [*historical research, Geschichtsforschung*]: análisis de la evidencia legada por el pasado. Trata con la selección, interpretación y análisis de fuentes históricas y cómo ese análisis puede ayudarnos a explicar causalmente (o de otro modo) lo que la evidencia nos ha enseñado sobre el pasado.
- *Escritura de la historia* [*historical writing, Geschichtsschreibung*]: integración de los resultados de la investigación histórica en una narración o representación histórica.

La inseparabilidad de hechos y teorías se da sólo en el ámbito de la investigación histórica, no en el de la escritura de la historia.

La representación histórica concierne al relato histórico como un todo.

La realidad histórica es básicamente estética (de la misma manera en la que esto puede decirse en relación con las obras de arte).

La escritura de la historia es la clave para la comprensión de la verdad estética.

La escritura de la historia nos hace conscientes de la racionalidad estética, distinta de la racionalidad científica.

La representación histórica [historiadora] no sirve a otro propósito que descubrir la verdad sobre el pasado.

Conclusión

El hecho de que una representación lo es siempre de una realidad representada impone límites a la práctica de la interpretación.

CAPÍTULO 4. REPRESENTACIÓN

1. Introducción

El sentido es más básico que la referencia y que la verdad.

Dado que el sentido es más básico que la referencia y que la verdad, tendrá que permanecer indefinido (al menos en términos de referencia y/o verdad).

2. Representación y descripción

La forma lógica de una descripción es “R es A”, donde R es un objeto del mundo, el referente, y A es un aspecto atribuido a dicho objeto.

Ha de ser posible distinguir unívocamente el referente para que la descripción sea verdadera o falsa.

El referente puede ser distinguido unívocamente mediante el uso de un nombre propio o de una descripción que lo identifique.

La existencia se deriva de la verdad y la falsedad, y la realidad está constituida por los referentes de los enunciados (singulares o universales) verdaderos.

En una representación, no se pueden separar las operaciones de referencia y atribución.

De una representación, no se puede predicar verdad o falsedad con base en el criterio de verdad proposicional.

3. *La representación es un operador con tres posiciones: la noción de aspecto*

Lo presentado por una representación es siempre un aspecto.

La representación [a diferencia de la descripción, que es un operador bi-posicional] es un operador tri-posicional: (1) la representación, (2) el aspecto *presentado* [y así se evita la ambigüedad de “representado”], y (3) de una realidad representada.

4. *Representación, metáfora y estilo*

La representación y la metáfora [y la teoría de la significación de Gottlob Frege] tienen la misma estructura ternaria.

Las metáforas ordinarias son fenómenos puramente lingüísticos: están conformadas sólo por interacciones semánticas. En las metáforas (y las representaciones) históricas se cruza (unilateralmente) la frontera entre lenguaje y mundo.

Las metáforas (y las representaciones) históricas proponen ciertas maneras de ver una parte de la realidad pretérita.

5. *Lenguaje y realidad [y estilo]*

Goodman crítica la teoría de la representación como semejanza (*resemblance*) —una representación debe asemejarse a lo que representa— porque supone que disponemos de un sistema notacional que defina qué cuenta como semejanza.

Los sistemas notacionales empleados (estilos) no tienen en sí fundamento en la realidad. No puede, por lo tanto, ser invocada la realidad para calificarlos; lo que constituye una diferencia adicional entre descripciones y representaciones.

Al configurar sus representaciones históricas, el historiador desarrolla, en cada caso, una epistemología o filosofía de la historia específica al responder a la pregunta: ¿cómo, en este caso singular, se relacionan lenguaje y realidad?

6. *El carácter de “acerca de” (aboutness)*

El texto histórico, a nivel de representación histórica, es un “hablar sobre el hablar”, un hablar de cómo relacionar el hablar con el mundo.

Ésta no es la distinción (jerárquica) entre lenguaje objeto y metalenguaje. Al ascender en la jerarquía de los metalenguajes se pierde el contacto entre ellos y la realidad. Éste no es el caso en la representación.

El “hablar sobre el hablar” de la representación histórica mantiene su vínculo con la realidad ([con aspectos de] el pasado en sí).

Las oraciones constitutivas de una representación la determinan. (La eliminación o sustitución de una de ellas modifica la representación).

La representación es así un todo y no un simple agregado de las oraciones que la constituyen.

Cada oración constitutiva de una representación desempeña tanto una función descriptiva como una representacional.

7. Existencia

El suponer existencia en la realidad en sí al Renacimiento o a la Ilustración (como sí la tuvieron Napoleón, Luis XIV o el producto nacional bruto francés de 1950) es un error derivado de confundir representaciones con descripciones.

Es posible hablar de “grados de existencia” en el mundo de la historia.

Si se llegara a dar un consenso absoluto sobre la representación correcta del Renacimiento, se habría entonces descubierto la verdad proposicional sobre el Renacimiento, se habría descubierto la existencia de un ente histórico más: el Renacimiento.

La representación es lógica y cronológicamente anterior al lenguaje.

Cuando en el tiempo una representación se vuelve una descripción, los aspectos se transforman en propiedades.

8. Conclusión

La representación es irreducible a la descripción; la descripción es reducible a la representación.

La filosofía del lenguaje disponible no reconoce la distinción descripción/representación; piensa sólo en términos de descripciones.

El lenguaje representacional de la historia exige reelaborar para el caso las nociones de referencia, verdad y sentido.

CAPÍTULO 5. REFERENCIA

1. Introducción

Willard Van Orman Quine y Pierre Duhem dieron lugar a la llamada tesis Quine-Duhem: nuestras afirmaciones sobre el mundo externo no enfrentan al tribunal de la experiencia sensorial individualmente, sino sólo en conjunto.

Las tres indeterminaciones de Quine: (a) teoría por evidencia; (b) traducción; e (c) inescrutabilidad de la evidencia.

El tratamiento de Quine es cientificista; no aplica a los lenguajes naturales y a la historia.

Sin embargo, aun en el caso de la historia (en lo que a las representaciones concierne), la referencia es más problemática de lo que a primera vista parece.

La discusión sobre la referencia en historia es distinta e independiente de la que se da en la filosofía del lenguaje.

2. La ilusión referencialista

La ilusión referencialista surge al tratar a la representación como si fuera descripción.

A diferencia de las descripciones, las representaciones no hacen referencia a entes individuales de la realidad.

Lo presentado por una representación no es un referente.

Una descripción es acerca de (un aspecto del) pasado de la misma manera en la que un nombre propio se refiere a un ente particular de la realidad.

3. Referencia y verdad

En el caso de las representaciones, verdad y referencia se encuentran desvinculadas.

Una representación no enuncia nada sobre la realidad; puede empero permitir (brindando evidencia) que de ella se infieran enunciados verdaderos o falsos.

La evidencia pertenece al mundo; la verdad o falsedad, a los enunciados.

La esencia de la teoría de la representación como sustitución es que la representación es un sustituto de lo que representa.

La representación tiene el mismo estatuto ontológico que lo representado.

Una representación contiene verdad –por ejemplo, en los enunciados individuales de un relato histórico– pero va más allá de la verdad proposicional.

Una representación puede ser el enlace entre el “es” y el “debe ser”.

4. Al fin: un hecho metafísico básico

Los entes que conforman la realidad son muy diversos.

A mayor diferencia entre los entes que conforman la realidad, mayor separación entre referencia y representación.

5. Conclusión

El carácter de “acerca de” es a lo más una condición necesaria para la referencia, pero no es una condición suficiente.

CAPÍTULO 6. VERDAD

1. Introducción

Se trata de desarrollar una teoría de la verdad para la escritura de la historia que se ajuste a todo lo previo, no de encontrar una ya desarrollada en el medio de la filosofía del lenguaje que pueda ser aplicable al caso.

2. Aspectos

Lo presentado por una representación parece ubicarse en un punto intermedio entre la referencia y el sentido (o entre la denotación y la connotación).

Los aspectos –los “presentados”– parecen ser menos que entes y más que propiedades.

Los aspectos combinan lo unívoco de los objetos con la generalidad de las propiedades.

La verdad representacional es lo que el mundo, o sus objetos, nos revelan en términos de sus aspectos.

Tanto la verdad proposicional como la representacional cruzan la distinción lenguaje/realidad en el sentido de que se relacionan los dos polos; pero, en tanto que en la verdad proposicional la verdad se predica de enunciados

(lenguaje), en la verdad representacional radica en el aspecto del mundo que revela más que cualquiera de sus rivales; es una verdad *desubjetivizada*.

A diferencia de la verdad proposicional, la verdad representacional admite grados.

La verdad representacional no depende necesariamente del lenguaje, aunque el lenguaje puede ser empleado para tomar conciencia de ella.

La verdad proposicional [epistemológica] y la verdad representacional [ontológica] son manifestaciones la una de la otra.

3. *Verdad representacional (histórica)*

Tanto la “coseidad” (objetos) como la generalidad (propiedades) se encuentran embríonicamente presentes en el aspecto presentado por una representación.

Lo presentado por una representación es un aspecto de lo representado definido por un subconjunto de todos los enunciados verdaderos que podrían hacerse sobre éste.

Una representación es un mandato para hacer afirmaciones sobre el mundo (que no hace). Abarca o contiene lo que puede decirse del mundo [de lo presentado] en términos de enunciados verdaderos.

La representación efectúa una auto-revelación del mundo.

La representación revela la verdad de lo presentado, ya que éste subsume en sí una masa de verdades con una coherencia determinada por la representación que las mantiene a todas en una unidad.

La representación histórica está esencialmente vinculada a la práctica y a la racionalidad de la discusión histórica.

4. *Verdad sin correspondencia*

En el discurso histórico es posible distinguir el nivel (objeto) de los enunciados que afirman algo sobre el mundo (expresiones de verdad sobre el pasado) y el (meta)nivel en el que se establece (con verdad o falsedad) qué verdades el texto realmente expresa sobre el mundo (expresiones del sentido textual).

Los dos niveles (verdad y sentido) interactúan en el texto

El sentido determina la verdad y de él se dependen sus propias condiciones de verdad.

La representación histórica no ofrece verdad como correspondencia, sino la revelación de verdad intrínseca al pasado mismo.

Es tarea del historiador determinar qué aspectos del pasado aportarán más a la comprensión del pasado y la discusión sobre ello no corresponde a la teoría de la historia sino a los historiadores.

5. Verdad en la historia y en la novela

El concepto de verdad representacional es aplicable a la novela.

El origen de la verdad en la novela radica en la verdad en la historia.

Las diferencias entre la novela histórica y la historia (en virtud de representaciones) son formales, no materiales.

6. Conclusión

La verdad estética y la verdad científica no son necesariamente incompatibles.

CAPÍTULO 7. SENTIDO

1. Introducción

Una representación no hace referencia al mundo de la misma manera en la que lo hace un nombre propio o una afirmación; las representaciones, sin embargo, son auto-referenciales.

2. Sentido representacional y sentido fregeano

La concepción fregeana del sentido no es de utilidad en relación con el sentido representacional.

3. Sentido intencional

La noción de “sentido intencional” no es de utilidad al intentar definir el sentido representacional.

4. White sobre los orígenes del sentido (histórico) representacional

No debe confundirse el sentido de un texto histórico con el sentido que confiere a la parte del pasado sobre la que versa.

5. Sentido representacional

El sentido representacional (histórico) es un término primitivo que no puede ser definido en términos más básicos que él mismo, en tanto que los términos fregeanos de sentido, referencia y verdad pueden derivarse de él.

Ferdinand de Saussure muestra cómo el sentido puede establecerse —y sólo puede establecerse— en términos de sentido (y no, como lo sostiene el segundo Ludwig Wittgenstein, en términos del uso).

El sentido puede, empero, fijarse, la imposibilidad de definir el sentido no implica que no pueda fijarse [determinarse], como incorrectamente sostiene el deconstructivismo.

A diferencia de los nombres propios, no hay una relación “nomenclaturista” entre términos como “Renacimiento” o “Guerra Fría” y supuestos referentes [entes] pertenecientes al pasado.

Hay tantos “renacimientos” como hay representaciones históricas del Renacimiento.

Un texto histórico es auto-referencial: los enunciados que lo componen, además de hacer referencia al pasado, son constitutivos de la representación del pasado; la definen auto-referencialmente, mas no fijan su sentido.

El sentido de una representación se fija en sus relaciones con otras representaciones.

Una sola representación —una representación sin representaciones “rivales”— no es ninguna representación (no tiene unidad: se desintegra en sus enunciados individuales constitutivos).

Que el sentido de una representación se fije en términos de sus relaciones con otras representaciones no implica que su sentido no le sea intrínseco.

Esta manera de entender el sentido representacional no es estructuralista; es *diferencialista*.

El conjunto de las representaciones históricas nunca es un sistema o estructura, ya que cambia cada vez que se añade una nueva representación.

El sentido representacional es sentido como “significación”, en tanto que el sentido lingüístico-semántico es sentido como “valor” (en el seno de un sistema o estructura).

Saussure distingue entre relaciones sintagmáticas [horizontales] y [paradigmáticas o] de asociación [verticales]. Entre las representaciones históricas no hay relaciones sintagmáticas (análogas a la metonimia), sólo de asociación (análogas a la metáfora).

6. Conclusión: verdad, referencia y sentido en la representación

El texto es más básico que los enunciados que lo conforman.

Las representaciones anteceden a las descripciones.

CAPÍTULO 8. PRESENCIA

1. Introducción

Una representación histórica “re-presenta” un pasado ausente.

La verdad representacional consiste en la presencia de lo que se revela [de-vela] a través de una representación histórica.

La presencia efectuada por la verdad representacional no debe ser vinculada a una representación particular (como la verdad proposicional es predicada de una proposición particular), ya que es realizada colectivamente por todas las representaciones hechas o posibles.

Una representación particular participa en la verdad representacional.

2. Presencia y representación: textos

La palabra “representación” connota tanto presencia como ausencia.

El problema no está en el componente “ausencia” sino en “presencia”.

3. La presencia es una propiedad superveniente

La presencia es una propiedad superveniente de las representaciones, esto es, algo que se adscribe a ellas.

4. Nietzsche sobre la tragedia

Según Friedrich Nietzsche, la tragedia dionisiaca escenificada es otro orden de realidad.

5. Nietzsche, Schopenhauer y lo sublime

La presencia es un aspecto o manifestación de lo sublime.

Lo relativo a lo sublime se ubica en la estética.

Lo sublime antecede y trasciende a la epistemología y a las categorías epistemológicas.

Lo que refiere a lo sublime no es lo que dice la epistemología, sino la perspectiva desde la que lo dice.

6. *Conclusión: presencia y lo sublime*

La experiencia carece de sentido; una experiencia nunca puede ser contradictoria porque una contradicción se da en el ámbito del sentido.

La verdad representacional tiene su fundamento último en lo sublime.

Lo sublime es un aspecto de cómo nos relacionamos con el mundo.

CAPÍTULO 9. EXPERIENCIA I

1. *Introducción*

De ordinario, se supone que no se puede tener experiencia del pasado (porque ya no existe), sino sólo de las evidencias del pasado.

La experiencia histórica antecede al lenguaje.

2. *Experiencia histórica (sublime) colectivista e individualista*

La diferencia entre la representación artística y la histórica es que hay en ésta una dimensión normativa ausente en aquélla.

3. *De la experiencia histórica colectivista a la individualista*

La experiencia histórica es el correlato experiencial de la noción de presencia.

La experiencia histórica sublime (colectiva) por excelencia es la del mito originario.

4. *Dos variantes de la experiencia nostálgica del pasado*

La palabra “nostalgia” conjuga el componente *nostos* (nostalgia restorativa) y el componente *algia* (nostalgia reflexiva).

La experiencia nostálgica del pasado es de un carácter reflexivo; es una experiencia de distancia o diferencia.

El pasado en cuanto tal, como contraparte del presente, viene a la existencia (junto con el presente) gracias a un mito originario que crea la distancia entre pasado y presente, o a una reefectuación posterior ocasionada por un acontecimiento extremadamente traumático.

La contraparte de la experiencia histórica sublime colectiva es la disciplina histórica como tal, no los historiadores individuales.

5. Experiencia histórica individual

La experiencia histórica individual puede ser imaginada como un movimiento (al pasado) ortogonal a la dirección sincrónica (presente) en la que de ordinario se mueve el historiador.

6. Conclusión

La experiencia histórica sublime colectiva del pasado es la raíz de toda representación histórica.

La experiencia histórica sublime concierne ante todo a la forma en la que nos relacionamos con el pasado y, por tanto, tiene una dimensión existencial.

CAPÍTULO 10. EXPERIENCIA II

1. Introducción

En su práctica, los historiadores parecen profesar una creencia implícita en alguna suerte de experiencia histórica individual –un “contacto directo con el pasado”–; sin embargo tienden a rechazar el concepto.

2. La concepción Magritte de la historia

Los (grandes) historiadores (Numa Denys Fustel de Coulanges y Leopold von Ranke, por ejemplo) pretenden que en su discurso sea la historia misma la que hable; hay incluso (Prosper de Barante) el historiador que pretende que su discurso sea el pasado mismo.

3. El giro lingüístico: el lenguaje antecede a la experiencia (y a todo lo demás)

El texto histórico no es transparente en relación con el pasado; no se ve a través del texto, se ve el texto.

El entender la historia como una ciencia tendía a ignorar el carácter lingüístico de la representación histórica.

4. *Experiencia histórica (la experiencia antecede al lenguaje)*

Los estados anímicos desconocen [son anteriores a] la distinción sujeto/objeto.

La supresión de la distinción sujeto/objeto en los estados anímicos es paralela a la supresión de la distinción pasado/presente previa al surgimiento del mito originario.

5. *La experiencia histórica en El ocaso de la Edad Media de Johan Huizinga*

La experiencia histórica individual es una experiencia de estados anímicos.

La experiencia del color antecede al lenguaje.

6. *Goethe sobre la experiencia del color*

La experiencia del color antecede al lenguaje del color.

7. *Experiencia y representación (color y forma)*

El contenido (color) puede determinar (anteceder) a la forma.

Si consideramos a las formas históricas –morfología histórica– como los objetos potenciales de la experiencia histórica, nos ubicamos en la frontera entre aspectos y cosas (objetos); esto es, entre representación y descripción, y también entre verdad representacional y verdad proposicional.

8. *Experiencia empiricista y experiencia histórica*

Las ciencias empíricas no dejan lugar para la experiencia entre el sujeto y el objeto (a no ser que se asuma el idealismo); en la historia, en cambio, la frontera entre objeto y sujeto se desdibuja y en la experiencia histórica sublime objeto y sujeto desaparecen.

9. *Conclusión*

En historia no hubo giro lingüístico, sino giro retórico.

La filosofía de la historia puede ser el vínculo entre la estética y la filosofía del lenguaje.

CAPÍTULO 11. SUBJETIVIDAD

1. Introducción

La subjetividad del historiador puede permear de muy diversas maneras su escritura de la historia, pero lo relativo a moral y política es diferente a todo lo demás porque se proyecta sobre el pasado representado; también pueden proyectarse valores morales y políticos del pasado en la escritura de la historia.

La continuidad entre sujeto y objeto hace imposible tener por objetivos valores morales y políticos.

La prescripción de objetividad es en realidad un doble mensaje: mientras más se acata, se introduce mayor subjetividad.

2. Kafka y el doble mensaje del sentido y la experiencia

Los grandes acontecimientos de la historia de Occidente son experimentados antes de que se tenga acceso cognitivo a ellos y después no hay escapatoria posible de un proceso de representaciones sucesivas sin término.

3. Coetzee: del doble mensaje moral a la experiencia

Al operarse la disolución del lenguaje y del sentido, acontece la revelación de la experiencia directa.

4. Conclusión: Coetzee y Spinoza

Los dobles mensajes del sentido textual y del sentido moral apuntan a la experiencia.

El que los contornos de lo subjetivo y de lo objetivo se hayan desdibujado no disminuye los deberes morales del historiador en cuanto tal.

No debe intentarse definir los deberes morales del historiador en cuanto tal, ya que reciben su fuerza imperativa del hecho de la imposibilidad de determinarlos de una vez por todas.

CAPÍTULO 12. POLÍTICA

1. Introducción

Como la interpretación es siempre de textos, la “interpretación del pasado” no puede ser más que una metáfora; no así con la representación.

La historia política constituye la base y condición para todas las otras variantes historiográficas.

2. Desacreditando la historia política

En cada ocasión en la que la historia política fue menospreciada, el argumento empleado para ello acabó confiriéndole aún más fuerza.

3. Hegel sobre la historia política

La historia política es lo que vincula al mito y a la leyenda con la escritura de la historia como género.

Para Hegel, el Estado es la “prosa” tanto del pasado en sí como del relato que hace el historiador del pasado.

Para Hegel, la escritura de la historia comienza y culmina en la historia política

4. Los orígenes en el Renacimiento de la escritura de la historia política en Occidente

El uso del lenguaje, especialmente el retórico, es políticamente creativo: determina poderosamente cuáles serán las realidades políticas.

El historiador que desea comprender el pasado y cómo vino a la existencia tendrá que centrarse en el lenguaje de la política.

La continuidad entre el lenguaje que crea las realidades políticas y sociales, por una parte, y el lenguaje político del historiador, por otra, hace que el historiador de manera natural centre su atención en lo relativo a la libertad.

5. Conclusión

La historia política es la columna vertebral de toda práctica historiográfica. Sin ella, las otras vertientes historiográficas pierden la unidad del conjunto y se desmoronan en un agregado incoherente.

CODA

Paul Ricoeur reservó la última página de MHO para escribir en ella los siguientes versos de su autoría (que aquí recuperamos tanto en el francés original como en su traducción al español):

Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli.
Sous la mémoire et l'oubli, la vie.
Mais écrire la vie est une autre histoire.
Inachèvement.

En la historia, la memoria y el olvido.
En la memoria y el olvido, la vida.
Pero escribir la vida es otra historia.
Inconclusión.

Nosotros, a manera de homenaje al autor que a través de su obra ha sido nuestro maestro por más de veinte años, nos atrevemos ahora a inscribir en ésta, la última página del libro, lo siguiente:

En el cielo no hay crucifijos,
sólo resucitados.

LA HISTORIA DE *LA PRODUCCIÓN TEXTUAL DEL PASADO* Y HACIA UN NUEVO PROYECTO

De una obra muy reciente de Frank Ankersmit nos hemos apropiado la idea de que la esencia del historicismo (asumimos la distinción historicismo/historicismo [*historismus/ historizismus*]) se captura en la fórmula de que la naturaleza de una cosa es su historia.¹ De Ricoeur, de la que en tanto los orígenes son siempre míticos, los comienzos son siempre históricos.² Conforme a estas dos ideas, explicar qué es *La producción textual del pasado* requiere relatar su historia, y el relato de su historia ha de comenzar en algún momento. A diferencia de la historia acontecida, que no tiene comienzos sino sólo orígenes, las historias narradas han de partir necesariamente de un acontecimiento o situación seleccionada (interpretada) como inicial. En este caso hemos elegido como ese acontecimiento inicial uno ocurrido en 1972, esto es, hace ya más de cuarenta años, un sábado por la mañana, durante una junta de los profesores de la asignatura Matemáticas III que se impartía a los estudiantes de las licenciaturas ofrecidas por la Facultad de Ingeniería de la Universidad Nacional Autónoma de México. (La reunión tenía lugar en el Edificio Anexo de la Facultad, conocido coloquialmente como “la perrera” debido a que en él se daban los cursos de los primeros semestres, esto es, los cursos a los novatos, a los “perros”).

En algún momento del desarrollo de la reunión, experimentamos una suerte de revelación en relación con un asunto que nada tenía que ver con lo que se estaba tratando en la junta: *la razón no puede tener una justificación o validación externa a sí misma, trascendente, porque no tiene exterior; no podemos no razonar, estamos encerrados en la razón.* (Mucho después caímos

¹ Frank Ankersmit, *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*, p. 1.

² Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 183.

en la cuenta de que la locura constituía una refutación de esto; también esa forma de locura que todos padecemos cada noche y que es nuestro soñar). Esta especie de revelación sin origen que pudiéramos nosotros discernir ha sido una de las experiencias más significativas de toda nuestra vida.

Años después, no a manera de revelación, sino como resultado de una búsqueda persistente y deliberada, encontramos una respuesta para nosotros satisfactoria a una pregunta que tenía por fundamental: ¿de dónde proviene la fuerza de la lógica? ¿En qué se funda? La respuesta –encontrada en textos de Max Black, *Models and Metaphors* (*Modelos y metáforas*, 1962), y de Alfredo Deaño (*Las concepciones de la lógica*, 1980)– era: *las leyes de la lógica no son sino el significado de los conectivos y cuantificadores lógicos, esto es, las constantes lógicas* (negación, disyunción, conjunción, condicional material, bicondicional, cuantificador universal, cuantificador existencial, etcétera, esto es, “no”, “o”, “y”, “si... entonces...”, “si y sólo si”, “todo...”, “existe...”, etcétera).

El siguiente paso, dado muy poco tiempo después del anterior, fue caer en la cuenta de que una consecuencia de ello era que cada lengua tenía su propia lógica, y un poco más tarde arribé a la afirmación del carácter lingüístico de toda vivencia, de toda experiencia subjetiva, incluido, por supuesto, el pensamiento. Esto es lo que Hans-Georg Gadamer nombra “lingüisticidad de toda experiencia”. (Años después descubrimos que esto último constituía el núcleo del giro lingüístico en el pensamiento alemán debido a Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder y Wilhelm von Humboldt, entre otros).

Es en ese contexto en el que surgió la siguiente cuestión: ¿de qué manera el lenguaje, el habla, el discurso, da lugar al tiempo? Veinte años después de aquella junta en el Edificio Anexo de la Facultad de Ingeniería de la UNAM, determinamos que esta cuestión constituiría el tema de la investigación cuyo informe vendría a ser nuestra tesis doctoral. A este propósito la obra en tres volúmenes *Tiempo y narración* de Paul Ricoeur se ofrecía, desde su mismo título, como una gran promesa: se convirtió en la referencia fundamental de nuestro trabajo. Transcurría, como hemos indicado, el año 1992.

Durante el desarrollo de esa investigación, cuyo alcance fue creciendo exponencialmente en el tiempo,³ se dio el que por mucho tiempo fue el último de los pasos en el andar iniciado en la junta de 1972: la afirmación de lo que puede ser nombrado “idealismo textualista”: *el ser acontece en el discurso*. La tesis doctoral, también titulada *La producción textual del pasado*,

³ Al final, lo relativo directamente a esta cuestión resultó ser tema tan sólo del tercer apartado del sexto capítulo de V2.

fue concluida en 1998.⁴ Constituyó, ciertamente, un punto de llegada, pero más significativamente uno de partida, el de la preparación de los volúmenes de la obra de la que este libro vendría a constituir el cuarto.

No ha sido sino hasta la preparación de *Cristianismo, historia, textualidad* cuando el marco teórico conceptual tan someramente descrito ahora –y que conforma lo central del contenido del segundo volumen de *La producción textual del pasado*– experimentó un cambio que para ciertos propósitos resulta de poca monta, en tanto que para otros es absolutamente fundamental: el desacoplamiento de *razón y lógica*. De ello se da cuenta en el epílogo de este libro. Baste ahora con señalar que cuando hace más de cuarenta años se pensaba en términos de razón, lo correcto hubiera sido hacerlo en términos de lógica, lo que resulta contrario a la tesis implícita en el título de un excelente libro de Cristina Lafont (del que hemos hecho amplio uso), *la razón no es intrínseca al lenguaje; la lógica, sí*.

En un sentido bien definido, toda la obra *La producción textual del pasado* es un anacronismo. Hicimos referencia a esto en nuestras palabras introductorias en V2. En ellas nos confesábamos atrapados sin remedio en el giro lingüístico; y lo estamos, en lo que nos parece que es su versión más radical que a veces es nombrada *pantextualismo*. Como entonces escribimos, una vez que se ha caído en la cuenta de la cerradura del lenguaje sobre sí mismo no es ya posible regresar a la filosofía de la conciencia o a alguna otra concepción omniabarcante distinta. Pero este modo de pensar, vanguardista entre 1970 y 1990 (por mencionar un tanto arbitrariamente una fecha inicial y una terminal), ha de ser visto ahora como el *penúltimo capítulo* de lo que hasta ahora es la historia del pensamiento occidental. En efecto, en el teorizar sobre la escritura de la historia –y más ampliamente en el teorizar en general– puede discernirse con claridad –así lo dijimos en su oportunidad en V2– que ha adquirido plena vigencia una corriente de pensamiento post-lingüística, post-hermenéutica, post-textualista, en la que se afirma la superación del giro lingüístico y se privilegia la experiencia sobre el lenguaje, la presencia sobre la interpretación, lo material sobre lo formal y lo espacial sobre lo temporal. Al escribir esto pensamos en particular en *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey (Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir, 2004)** de Hans Ulrich Gumbrecht, y en *Sublime Historical Experience (Experiencia histórica sublime, 2005)* y *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation (Sentido, verdad y referencia en la representación histórica, 2012)** de Frank R. Ankersmit.

⁴ Luis Vergara, *La producción textual del pasado. Una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur*.

Estamos atrapados en el giro lingüístico, sí, pero en los últimos años lo hemos *trascendido sin negarlo* al ubicarlo en un contexto más amplio: el de *la nada, la forma y el absoluto*. En este contexto, la lengua (opuesta al habla como en la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure) es propiamente un objeto matemático, y los objetos matemáticos son formas puras, es decir, combinaciones de una única distinción primaria, y *la razón*, como ya adelantamos, no es lo mismo que la lógica. Pero esto ya será tema de otro libro en relación con el cual podemos dar desde ahora alguna noticia.

Nuestro siguiente proyecto de investigación, ya bastante delineado a través de la preparación y el dictado de dos cursos en el Posgrado en Filosofía en la Universidad Iberoamericana en los períodos lectivos de primavera y de otoño del año 2013, se intitula “La nada, la forma, el absoluto”. En él operaremos en el marco de una reconstrucción de la filosofía del espíritu absoluto de Hegel, en la que el movimiento dialéctico arte/religión/filosofía se encontrará reemplazado por una jerarquía de locaciones de indicaciones de este tipo (o de constelaciones de ellas). En el momento de esta escritura (2014), esta jerarquía se considera constituida (en orden ascendiente de intensidad de las indicaciones) por filosofía/arte (creación y/o contemplación)/matemáticas/discurso religioso/contemplación de objetos matemáticos (entendidos como formas puras)/experiencia religiosa. Este proyecto será independiente de *La producción textual del pasado*, aunque su punto de partida será la cuestión relativa a la síntesis de los pensamientos semítico e indoeuropeo, abordada en V2 y en el sexto estudio de este libro. Hemos escrito que “la forma absoluta ‘es’ informe absolutamente”; lo cual concuerda con la concepción del budismo mahayana de la “realidad última” como nada o vacío, véase el apéndice XVI). Como hemos dicho, en Hegel, en cambio, el verdadero infinito es el *Inbegriff aller Realitäten*, que contiene en sí toda determinación. Una línea argumentativa central en el nuevo proyecto será la de la equivalencia de la nada absoluta y la plenitud absoluta; esto es, la convergencia en esto del pensar de los filósofos de la Escuela de Kyoto y Hegel.

**NOTA RELATIVA A LA IDENTIDAD DEL “MONJE DE OCCIDENTE”,
AUTOR DE *DOCTRINA DE LA NO-DUALIDAD Y CRISTIANISMO* [*DOCTRINE DE LA
NON-DUALITÉ (ADVAITA-VADA) ET CHRISTIANISME, 1982*]**

Al encontrarse el proceso editorial conducente a la publicación de este libro demasiado avanzado como para alterar el texto del mismo, tomamos conocimiento de la identidad del “Monje de Occidente” a partir de las informaciones al respecto proporcionadas por Alvin Moore, Jr. en su prefacio a la traducción al inglés de *Doctrine de la non-dualité (advaita-vada) et christianisme (Christianity and the Doctrine of Non-Duality*, tr. Alvin Moore, Jr., Marie M. Hansen, Hillsdale NY, Sophia Perennis, 2004), informaciones que nuestras propias indagaciones posteriores han permitido ampliar. Fundamental a este respecto ha sido el “*In memoriam*” publicado en el número 514 (octubre-diciembre de 1991) de *Études Traditionnelles* (firmado por la Redacción de la revista, de la cual fue editor durante largo tiempo).

El nombre secular del “Monje de Occidente” fue Alphonse Levée. Nació en París el 13 de diciembre de 1911. Estudió comercio en su ciudad natal y en 1935 viajó a la entonces Indochina (hoy Vietnam) en calidad de agente de una firma comercial parisina. Regresó a Indochina en 1938 como representante de otra casa comercial. Cuando en 1939 se encontraba a punto de retornar a Francia, el inicio de la Segunda Guerra Mundial le obligó a permanecer en Indochina y no fue sino hasta 1946 cuando pudo regresar a su patria. Entre 1950 y 1951 su trabajo le llevó a radicar en Singapur.

Su recorrido espiritual se inició en 1931 con la lectura de *Oriente y Occidente* [*Orient et Occident*, 1924] del orientalista y perennialista (defensor de la noción de la *philosophia perennis*) René Guenon (1886-1951), libro que fue determinante para el resto de su vida. Inició entonces una correspondencia con Guenon, la cual se prolongó hasta el comienzo de la Guerra y fue reanudada después de ella, que duró hasta la muerte de Guenon en 1951.

Precisamente en ese año 1951 (en el que murió su madre que se encontraba a su cuidado), ingresó al monasterio de Notre Dame de la Trappe (Sées, Francia) de la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia, donde permaneció en calidad de hermano lego hasta su muerte, acaecida en 1991. (Pronunció sus primeros votos en 1953 y los solemnes en 1956). Su nombre en religión fue Élie. Firmaba sus trabajos con seudónimos: “Un moine d’Occident”, “Portarius” (“Portero”, función que desempeñó en el monasterio”) y “Élie Lemoine” (“Elías el Monje”). Fue un estudioso permanente de Tomás de Aquino, los padres de la Iglesia y del *vedanta*. En adición a *Doctrine de la non-dualité (advaita-vada) et christianisme*, que es su obra más conocida, es de destacarse *La teología sin metafísica nada es* [*Theologia Sine Metaphysica Nihil*, 1991], recopilación de varios de sus escritos (firmados “Portarius”) publicados en *Études Traditionnelles*. Al morir, tenía 80 años de edad y habían transcurrido 38 desde sus primeros votos.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

-
- Aland, Kurt *et al.* (eds). *The Greek New Testament*, Nueva York, United Bible Societies, 1968 (1966).
- Allison, Dale C. *The Historical Christ and the Theological Jesus*, Grand Rapids, William B. Erdmans Publishing Company, 2009.
- Agustín, Santo, Obispo de Hipona. *Confesiones*, tr. Eugenio Ceballos, Madrid, Espasa Calpe, 1983.
- Ankersmit, Frank R. *The Reality Effect in the Writing of History; the Dynamics of Historiographical Topology*, Amsterdam, Nord-Hollandsche, 1989.
- Ankersmit, Frank. *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2012.
- Aristóteles. *Metafísica*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1998.
- Aristóteles. *Acerca del alma*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1998.
- Atkins, Peter. *Creation Revisited*, Nueva York, W. H. Freeman, 1993.
- Barbour, Ian Graeme. *Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, Nueva York, Harper and Row, 1974.
- Barmann, Lawrence F. *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England*, Londres, Cambridge University Press, 1972.
- Barnes, Michael D. "Demythologization in the Theology of Karl Rahner", *Journal of Theological Studies*, 55 (1994), pp. 24-45.
- Batstone, David B. *et al.* (eds.), *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*, Londres, Nueva York, Routledge, 1997.
- Baudelaire, Charles. *Las flores del mal*, tr. Jacinto Luis Guereña, Madrid, Visor, 1996 (1857) [*Les Fleurs du mal*].
- Benedicto XVI. *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domine*, México, Parroquia de Clavería, 2010.
- Borg, Marcus J. *Jesus: A New Vision*, San Francisco, Harper & Row, 1987.
- Borg, Marcus J. *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, Nueva York, HarperCollins, 1994.

- Borg, Marcus J. *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, Harrisburg, Penn., Trinity Press, 1998.
- Bright, John. *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church*, Nueva York, Nashville, Abingdon-Cokesbury, 1953.
- Brown, Raymond E. *The Birth of the Messiah*, Nueva York, Doubleday, 1999.
- Bultmann, Rudolf et al. *Kerygma und Mythos. Diskussionen und Stimmen zum Probleme der Entmythologisierung*, Hamburgo, Herbert Reich, 1952.
- Burnyeat, Miles F. *Aristotle's Divine Intellect*. Milwaukee, Marquette University Press, 2008.
- Caird, George Bradford. *Saint Luke*, Middlesex, Penguin, 1963.
- Castaneda, Carlos. *El lado activo del infinito*, tr. Brandon Scott, Barcelona, Ediciones B, 1999 (1998) [*The Active Side of Infinity*]
- Castillo, José M. *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*, Madrid, Trotta, 2009.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Montevideo, Lumen, 1992.
- Coetzee, John Maxwell. *Elizabeth Costello*, Nueva York, Penguin Books, 2004.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Barcelona, Herder, 1986.
- Concilio Vaticano Segundo. Constitución Pastoral *Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, 7 de diciembre de 1965.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Volume I: Greece and Rome*, Londres, Burns Oates & Washbourne, 1947.
- Coreth, Emerich y Harald Schöndorf. *La filosofía de los siglos XVII y XVIII (Curso fundamental de filosofía, vol. 8)*, tr. Claudio Gancho, Barcelona, Herder, 1987 (1983) [*Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*].
- Coreth, Emerich; Peter Ehlen y Josef Schmidt. *La filosofía del siglo XIX (Curso fundamental de filosofía, vol. 9)*, tr. Claudio Gancho, Barcelona, Herder, 1987 (1984) [*Philosophie des 19. Jahrhunderts*].
- Corsi, Giancarlo; Elena Espósito y Claudio Baraldi. *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, Anthropos, Universidad Iberoamericana, ITESO, 1996 (1996) [*Luhmann in glosario. I concetti fondamentali della teoría del sistmi sociali*].
- Cortina, Adela. *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Crossan, John Dominic. *The Birth of Christianity*, Nueva York, HarperCollins, 1999.
- Crossan, John Dominic. *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío*, tr. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 2000 (1991) [*The historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish easant*].
- Cruz Cruz, Juan. *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, Barañáin, Universidad de Navarra, 2003.
- Davy, Marie-Madeleine. *Henri Le Saux: Abhishiktananda. Le passeur entre deux rives*, París, Cerf, 1981.
- Danto, Arthur C. *Analytical Philosophy of History*, Londres, Cambridge University Press, 1965.

- Danto, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher. An Original Study*, Nueva York, Macmillan, 1968.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*, Boston, Houghton Mifflin, 2006.
- De Cues, Nicolas. *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, tr. y ed. Maurice de Gandillac, París, Aubier Montaigne, 1942.
- De Cusa, Nicolás. *La docta ignorância*, tr. Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1981 (1440) [*De docta ignorantia*].
- De Cusa, Nicolás. *La visión de Dios*, tr. Ángel Luis González, Pamplona, EUNSA, 2009 (1453) [*De visione Dei*].
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünerman. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum defibitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, 1999 (1999) [*Enchiridion symbolorum defibitionum et declarationum de rebus fidei et morum*].
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*, tr. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 1984 (1967) [*De la grammatologie*].
- Descartes, René. *Discurso del método*, tr. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2004 (1637) [*Discours de la méthode*].
- Doré, Joseph y Christoph Theobald (eds.). *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, París, Cerf – Assas, 1993.
- Du Boulay, Shirley. *The Cave of the Heart: The Life of Swami Abhishiktananda*, Maryknoll, NJ, Orbis Books, 2005.
- Du Gard, Roger Martin. *Jean Barois*, tr. Ricardo Anaya, Buenos Aires, Hachette, 1957 (1913) [*Jean Barois*].
- Dunn, James D. C. *El cristianismo en sus comienzos I. Jesús recordado*, tr. Serafin Fernández Martínez, Pamplona, Verbo Divino, 2009 (2003) [*Christianity in the Making, Volume I: Jesus Remembered*].
- Dupuis, Jacques. *Jesucristo al encuentro de las religiones*, tr. Juan Padilla Moreno, Madrid, Ediciones Paulinas, 1991 (1989) [*Jesus-Christ à la recontre des religions*].
- Dupuis, Jacques. *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, tr. María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón, Santander, Sal Terrae, 2002 (2001) [*Il cristianesimo e le religione. Dallo scontro all'incontro*].
- Eckhart, [Meister]. *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, ed. Josef Quint, ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- Eckhart, [Meister]. *Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, tr. Edmund Colledge, O. S. A. y Bernard McGinn, Nueva York, Paulist Press, 1981.
- Eckhart, [Meister]. *Teacher and Preacher*, ed. Bernard McGinn con la colaboración de Frank Tobin y Elvira Borgstadt, Nueva York, Paulist Press, 1986.
- Eckhart, [Meister]. *Sermons and Treatises I*, tr. y ed. Maurice O'Connell Walshe, Shaftesbury, Element Books, 1987.
- Eckhart, [Meister]. *Sermons and Treatises II*, tr. y ed. Maurice O'Connell Walshe, Shaftesbury, Element Books, 1989.

- Ehrman, Bart D. *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Nueva York, Oxford University Press, 1999.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, tr. José María Quintana Cabanas, Madrid, Tecnos, 1987 (1797) [*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre von Professor Fichte*]; (1797) [*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser die schon ein philosophisches System haben*]; (1797) [*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*].
- Finlay, John Niemayer. *Plato: the Written and Unwritten Doctrines*, Londres, Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Fleming, Ursula (ed.). *Meister Eckhart: The Man from Whom God Nothing Hid*, Springfield, III, Templegate Publishers, 1990.
- Fowles, John. *Mantissa*, Londres, Triad Grafton, 1988.
- Frangos, Demetrio. *Gramática griega teórico-práctica*, México, Porrúa, 1963.
- Fredriksen, Paula. *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*, New Haven, Yale University Press, 1988.
- Fredriksen, Paula. *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, Nueva York, Vintage Press, 2000.
- Fukuyama, Francis. "The End of History?", *The National Interest*, 16 (Summer, 1989), pp. 3-18.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*, Nueva York, The Free Press, 1992.
- Funk, Robert W. y Roy W. Hoover (eds.). *The Five Gospels: What did Jesus Really Say? The Search for the Authentic Words of Jesus*, Nueva York, Macmillan, 1993.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*, tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1991 (1960) [*Wahrheit und Methode*].
- Gaddis, John Lewis. *The Landscape of History. How Historians Map the Past*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2002.
- García Santos, Amador Ángel. *Diccionario del griego bíblico*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2011.
- Geffré, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, tr. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984 (1983) [*Le christianisme au risque de l'interprétation. Essais d'herméneutique théologique*].
- Geffré, Claude. "La singularité du Christianisme à l'âge du pluralisme religieux", en Joseph Doré et Christoph Theobald (eds.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, pp. 351-369.
- Giddens, Anthony. *Beyond Left and Right — the Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity, 1994.
- Giddens, Anthony. *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity, 1998.
- Giddens, Anthony. *The Third Way and Its Critics*, Cambridge, Polity, 2000.
- Gingrich, F. Wilbur. *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.

- González de Cardedal, Olegario. *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- González Faus, José Ignacio. *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid, Trotta, 1998.
- González, Helena y Heidulf Schmidt (comps.). *Democracia para una nueva sociedad (Modelo para armar)*, Caracas, Nueva Sociedad, 1997.
- Goñi y Atienza, D. Blás. *Gramática griega teórico-práctica con amplios apéndices de griego bíblico y griego moderno*, Pamplona, Aramburu, 1955.
- Gutierrez Escalante, Rafael. *Versión interlingual griego-español del Nuevo Testamento. Vol. I: Los cuatro evangelios*, México, Tradición, 1976.
- Gutierrez, Gustavo. *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1971.
- Guasco, Maurilio. *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, tr. Patricia Alonso Vicente y Angelo Valastro Canale, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000 (1995) [*Modernismo- I fatti, le idee, i personaggi*].
- Guitton, Jean. *Portrait du Père Lagrange*, París, Editions Robert Laffont, 1992.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, tr. Aldo Mazzucchelli, México, Universidad Iberoamericana, 2005 (2004) [*Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*].
- Habermas, Jürgen. “Israel and Athens, or to whom does anamnestic reason belong?”, en David B. Batstone *et al.* (eds.), *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*, pp. 243-252.
- Haight, Roger, D. “The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy”, *Theological Studies*, 35 (1974), pp. 632-666.
- Hamann, Johann Georg. *Briefwechsel, vol. V, 1783-1785*, ed. Arthur Henkel, Wiesbaden, Frankfurt, Insel Verlag, 1965.
- Hamann, Johann Georg. *Writings on Philosophy and Language*, ed. Kenneth Haynes, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Hamann, Johann Georg. “Word Order in the French Language”, en Johann Georg Hamann, *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 20-32.
- Hamann, Johann Georg. “Metacritique on the Purism of Reason”, en Johann Georg Hamann, *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 205-218.
- Hamer, Dean. *The God Gene*, Nueva York, Doubleday, 2005.
- Harnack, Adolf von. *La esencia del cristianismo*, tr. J. Miró Folguera, Barcelona, Palinar ediciones, 2006 (1900) [*Das Wesen des Christentums*].
- Harris, Marvin. *Cows, Pigs, Wars, and Witches. The Riddles of Culture*, Londres, Hutchinson, 1975.
- Harris, Marvin. *El materialismo cultural*, tr. Gonzalo Gil Catalina, Madrid, Alianza Editorial, 1987 (1979) [*Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*].

- Hartog, Francois. *Regímenes de historicidad*, tr. Norma Durán y Pablo Avilés, México, Universidad Iberoamericana, 2007 (2003) [*Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*].
- Haynes, Kenneth. "Introduction", en Johann Georg Hamann, *Writings on Philosophy and Language*, pp. vi-xxviii.
- Hawking, Stephen y Leonard Mlodinow. *The Grand Design*, Nueva York, Bantam, 2010.
- Heidegger, Martin. *Zur Seinsfrage*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1956.
- Heidegger, Martin. *Seminario de Le Thor 1969*, tr. Diego Tatian, Buenos Aires, Alcino Editora, 1995 (1986) [*Seminare (1951-1973)*, de *Heidegger Gesamtausgabe. Bd. 15*].
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986 (1927) [*Sein und Zeit*].
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta, 2003 (1927) [*Sein und Zeit*].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*, tr. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1976 (1812, 1813, 1816) [*Wissenschaft der Logik*].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud*, tr. Zoltan Szankay y José María Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. "El espíritu del cristianismo y su destino", en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Escritos de juventud*, pp. 287-383.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, tr. Juan Luis Vermal, Barcelona, EDHASA, 1988 (1821) [*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrissen*].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tr. E. Ovejero y Maury, México, Porrúa, 1990 (1817) [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tr. José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1994 (1837) [*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *El concepto de religión*, tr. Arsenio Guinzo, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (1827 ms.) [*Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Halbband I. Begriff der Religion*].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2008 (1807) [*Phänomenologie des Geistes*].
- Helms, Andrew Chad. *The Relation Between Human and Divine Intellection in Aristotle's Theória and Thomas Aquinas's Contemplatio*, tesis presentada en mayo de 2009 en la Texas A&M University para optar por el grado de Maestro en Artes.

- Hill, Harvey; Louis Pierre Sardella C. J. T. Talar. *By Those Who Knew Them: French Modernists Left, Right and Center*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 2008.
- Huntington, Samuel P. "The clash of civilizations?", *Foreign Affairs*, 72 (3), 1993, pp. 22-49.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996.
- Ingólfssland, Dennis. "The Historical Jesus according to John Dominic Crossan's first strata sources: a critical comment", en *Journal of the Evangelical Theological Society*, 45 (3) (junio, 2002), pp. 405-414.
- Ingólfssland, Dennis. "Jesus and the 'earliest' sources: an answer to John Dominic Crossan", *Christian Research Journal*, 25 (3) (2003), pp. 25-31.
- Ivaldo, Marco. *Religione e cristianesimo in Alfred Loisy*, Florencia, Le Monnier, 1977.
- Jarmos, Daniel P. "Hegel on the Incarnation: Unique or Universal?", *Theological Studies*, 56 (junio, 1995), pp. 276-300.
- Juan Pablo II. *Carta encíclica "Redemptoris Misio"* (7 de diciembre de 2000). Disponible en: http://vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_sp.html.
- Jung, Carl Gustav. *Aion. Researches into the Phenomenology of the Self*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1959 (1951) [*Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*].
- Jung, Carl Gustav. *Memories, Dreams, Reflections*, ed. A. Jaffe, tr. Richard Winston y Clara Winston, Nueva York, Random House, 1989 (1962) [*Erinnerung Träume Gedanken*].
- Jung, Carl Gustav. *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, tr. Rafael Fernández de Maruri, Madrid, Trotta, 2008 (1995) [*Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*].
- Justino Mártir. *Primera apología*. Disponible en: https://kupdf.com/download/justino-martir-apologia-i_58f52393dc0d60a105da984f_pdf.
- Kadowaki, Kakichi Johannes, *Por el Camino del Oriente. Posibilidades de una teología cristiana japonesa*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2000.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Kant, Immanuel. "¿Qué es la ilustración?", en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, pp. 25-38.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, tr. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1998 (1781) [*Kritik der reinen Vernunft*].
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999 (1785) [*Grundlegung zur Metaphysik des Sitten*].
- Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*, tr. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2005 (1797) [*Metaphysik der Sitten*].
- Kasper, Walter. *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1965.
- Knight, Jonathan. *Jesus. An Historical and Theological Investigation*, Londres, Nueva York, T & T International, 2004.

- Koepgen, Georg. *Gnosis der Chistentums*, Salzburgo, O. Müller, 1939.
- Koselleck, Reinhart. "Historia conceptual e historia social", en Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 105-126
- Krämer, Hans Joachim. *Plato and the Foundations of Metaphysics*, tr. John R. Catan, Albany, SUNY Press, 1990 (1982) [Platone e I fundamenti della metafisica].
- Küng, Hans. *Infallible? An Inquiry*, tr. Edward Quinn, Nueva York, Doubleday & Company, 1972 (1970) [*Unfehlbar? Eine Anfrage*].
- Küng, Hans. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, tr. Rufino Jimeno, Barcelona, Herder, 1974 (1970) [*Menschwerdung Gottes*].
- Küng, Hans. *24 tesis sobre el problema de Dios*, tr. José María Bravo Navalpotro, Madrid, Cristiandad, 1981 (1979) [*24 Thesen zur Gottesfrage*].
- Küng, Hans. *Credo*, tr. Carmen Gouger, Madrid, Trotta, 1994 (1992) [*Credo*].
- Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*, tr. Gilberto Canal Marcos, Madrid, Trotta, 1995 (1990) [*Project Weltethos*].
- Küng, Hans. *El cristianismo. Esencia e historia*, tr. Víctor Abelardo Martínez de Lopera, Madrid, Trotta, 1997 (1994) [*Das Chstientum. Wesen und Geschichte*].
- Laplanche, Francois. *La crise de l'origine: La science catholique des évangiles et l'histoire au XXe siècle*, París, Albin Michel, 2006.
- Laplanche, Francois. "Propuestas acerca de la historia cultural del catolicismo o Del cambio en la Iglesia católica romana", *Historia y Grafía*, 26, 2006, pp. 19-56.
- Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.
- Lafont, Ghislain. *Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca, Sígueme, 1991 (1986) [*Dieu, le temps et l'être*].
- Le Saux, Henri y Jules Monchanin. *An Indian Benedictine Ashram*, Shantivanam, Tannirpalli, Saccidananda Ashram, 1951.
- Le Saux, Henri. *Swami Parama Arubi Anandam: Fr. J. Monchanin 1895-1957*, Shantivanam, Tannirpalli, Saccidananda Ashram, 1959.
- Le Saux, Henri. *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Védanta à la Trinité*, París, Centurion, 1965.
- Le Saux, Henri. *La recontré de l'hindouisme et du christianisme*, París, Seuil, 1966.
- Le Saux, Henri. *Mountain of the Lord: Pilgrimage to Gangotri*, Bangalore, CISRS, 1966.
- Le Saux, Henri. *Prayer*, Delhi, ISPCK, 1967.
- Le Saux, Henri. *Gnanananda. Un maître spirituel du pays Tamoul*, Chambéry, Présence, 1970.
- Le Saux, Henri. *The Further Shore*, Delhi, ISPCK, 1975.
- Le Saux, Henri. *Souvenirs d'Arunachala: Récit d'un ermite chrétien en terre hindote*, París, Epi, 1978.
- Le Saux, Henri. *Les Yeux de lumière: Ecrits spirituels*, París, Centurion, 1979.
- Le Saux, Henri. *Intériorité et révélation: Essais théologiques*, Sisteron, Présence, 1982.
- Le Saux, Henri. *La Montée au fond du coeur; Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindou, 1948-1973*, París, OEIL, 1986.

- Le Saux, Henri. *Swami Abhishikānanda: His life Told through His Letters*, ed. James Stuart, Delhi, ISPCK, 1989.
- Le Saux, Henri. *Écrits*, ed. Marie Madeleine Davy, París, A. Michel, 1991.
- Le Saux, Henri. *Lettres d'un sannyasi chrétien à Joseph Lemarié*, París, Cerf, 1999.
- Leivestad, Ragnar. *Jesus in His Own Perspective: An Examination of His Sayings, Actions, and Eschatological Titles*, tr. David E. Aune, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1987 (1982) [*Hvem ville Jesus vaere*].
- Lewis, Thomas A. "Religion and demythologization in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", en Dean Moyar y Michael Quante (eds.), *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, pp. 192-209.
- Liddell, Henry George y Robert Scott. *Greek-English Lexicon* (8a ed.), Oxford, Clarendon Press, 1940 (1897).
- Locke, John. *Pensamientos sobre la educación*, tr. Rafael Lasaleta, Madrid, Akal, 1986 (1693) [*Some Thoughts Concerning Education*].
- López Domínguez, Virginia. *Fichte: Acción y libertad*, Madrid, Ediciones pedagógicas, 1995.
- Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, tr. Silvia Pappe y Brunhilde Erker, México, Universidad Iberoamericana, Alianza Editorial, 1991 (1984) [*Soziale Systeme. Grundriss einer Allgemeinen Theorie*].
- Luhmann, Niklas. "El futuro no puede comenzar: estructuras temporales en la sociedad moderna", en Ramón Ramos Torre, *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS, 1992, pp. 161-182.
- Luhmann, Niklas. *La ciencia de la sociedad*, tr. Silvia Pappe, Brunhilde Erker y Luis Felipe Segura, bajo la coord. de Javier Torres Nafarrate, México, Universidad Iberoamericana, ITESO, Anthropos, 1996 (1990) [*Die Wissenschaft der Gesellschaft*].
- Luhmann, Niklas. *El arte de la sociedad*, tr. Javier Torres Nafarrate con la colab. de Brunhilde Erker, Silvia Pappe y Luis Felipe Segura, México, Herder, Universidad Iberoamericana, 2005 (1995) [*Die Kunst der Gesellschaft*].
- Luttikhuisen, Gerard P. *La pluriformidad del cristianismo primitivo*, tr. Lautaro Roig Lanzillorta, Córdoba, Ediciones Almendro, 2007 (2002) [*De veelvormigheid van het vro este christendom*].
- Mandeville, Bernard. *Disputatio philosophica de brutorum operationibus*, Leyden, Apud Abrahamum Elzevier, Academiae Typograph, 1689.
- Mandeville, Bernard. *La fábula de las abejas*, tr. José Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (1723) [*The Fable of the Bees*].
- Marcel, Gabriel. *Being and Having*, tr. Katharine Farrer, Westminster, Dacre Press, 1949 (1933) [*Être et avoir*].
- Maritain, Jacques. *Approches de Dieu*, París, Alasatia, 1953.
- Marx, Karl. *Manuscritos*, tr. Francisco Rubio Llorente, Barcelona, Altaya, 1993 (1932) [*Marx Engels Gesamte Ausgabe* (Secc. I, vol. 3)].

- Matteo, Armando. *Credos posmodernos. De Vattimo a Galimberti: los filósofos contemporáneos frente al cristianismo*, Buenos Aires, 2007 (2001) [*Della fede del laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*].
- Mascall, Eric Lionel. *Christ, the Christian and the Church: A Study of the Incarnation and its Consequences*, Londres, Longmans, 1946.
- McIver, Robert K. "Methodology and the search for the Historical Jesus: A response to John Dominic Crossan", *Colloquium*, 31 (2) (1999), pp. 75-98.
- Meir, John P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona*, tr. Serafín Fernández Martínez, Pamplona, Verbo Divino, 1997 (1991) [*A Marginal Jew*].
- Meir, John P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo IIII: Juan y Jesús. El reino de Dios*, tr. Serafín Fernández Martínez, Pamplona, Verbo Divino, 1997 (1991) [*A Marginal Jew*].
- Meir, John P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo IIII: Los milagros*, tr. Serafín Fernández Martínez, Pamplona, Verbo Divino, 1997 (1991) [*A Marginal Jew*].
- Meir, John P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Compañeros y competidores*, tr. Serafín Fernández Martínez, Pamplona, Verbo Divino, 2003 (2001) [*A Marginal Jew*].
- Menn, Stephen. "Aristotle and Plato on God as Nous and the Good", *Review of Metaphysics*, 45 (marzo 1992), pp. 543-373.
- Mooney, Christopher F. *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, Garden City, N. Y., Image Books, 1968.
- Nagel, Thomas. "What is it Like to be a Bat", *Philosophical Review*, 83 (4), 1974, pp. 435-450.
- Neill, Stephen y N. T. Wright. *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Werke in Drei Bänden*, ed. Karl Schlechta, Band III, Munich, Carl Hansen Verlag, 1958.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos. Una selección*, ed. Günter Wohlfart, tr. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Abada, 2004 (1996) [*Die nachgelassenen Fragmente. Eine Auswahl*].
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos, IV*, tr. Juan Luis Vernal y Juan B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2006 [*Nachgelassenen Fragmente. 1885-1889*].
- Nussbaum, Martha C. "Beyond 'Compassion and Humanity'. Justice for Nonhuman Animals", en Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum, *Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 299-320.
- Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA, Harvard University Press, Belknap Press, 2006.
- O'Callaghan, José. *Nuevo Testamento griego-español*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Ogden, Charles K. e Ivor A. Richards. *The Meaning of Meaning*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1993 (1923).

- Olmedo, Daniel. *Historia de la Iglesia católica*, México, Porrúa, 1978 (1946).
- Otto, Rudolf. *Lo santo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985 (1917) [*Das Heilige*].
- Pagels, Elaine. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, Atlanta, Scholars Press, 1989.
- Pagola, José Antonio. *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid, PPC, 2007.
- Panikkar, Raimon. *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid, Grupo Libro, 1964.
- Panikkar, Raimon. *Religión y religiones*, Madrid, Gredos, 1965.
- Panikkar, Raimon. *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona, Obelisco, 1989.
- Panikkar, Raimon. *La nueva inocencia*, Estella, Navarra, Verbo Divino, 1993.
- Panikkar, Raimon. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela, 1996.
- Panikkar, Raimon. *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997.
- Panikkar, Raimon. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona, Península, 1998.
- Panikkar, Raimon. *Invitación a la sabiduría*, Madrid, Espasa Calpe, 1998.
- Panikkar, Raimon. *La plenitud del hombre*, tr. Germán Ancochea, Madrid, Siruela, 1999 (1998) [*La plenezza dell' uomo. Una cristofania*].
- Panikkar, Raimon. *The Intra Religious Dialogue*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1999, p. 42.
- Parsons, Michael. "In Christ' in Paul", *Vox Evangelica*, 18 (1988), pp. 25-44.
- Perrin, Nicholas. *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres, SCM, 1967.
- Pfeiffer, Franz (ed.). *Deutsche Mystiker des vierzehnten. Jahrhunderts II, Meister Eckhart*, Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1906.
- Pikaza, Xabier. *Historia de Jesús*, Estella, Navarra, Verbo Divino, 2013.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984 (1446) [*Oratio de hominis dignitate*].
- Porfirio / Plotino. *Vida de Plotino / Eneadas I-II*, tr. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1982.
- Porfirio. "Vida de Plotino", en Porfirio / Plotino, *Vida de Plotino / Eneadas I-II*, pp. 119-175.
- Poulat, Emile. *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica*, tr. Miguél Ángel Argal, Madrid, Taurus, 1974 (1962) [*Histoire, dogme et critiquedans la crise moderniste*].
- Poulat, Emile. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, París, Albin Michel, 1996.
- Prat, Ferdinand. *La teología de san Pablo*, vol. 2, tr. Salvador Abascal, México, Jus, 1947 (1937) [*La Théologie de Saint Paul*].
- Quijano, Anibal. "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas", en Helena González, Heidulf Schmidt (comps.), *Democracia para una nueva sociedad (Modelo para armar)*, pp. 139-155.
- Quine, Willard van Orman. "Notes on the Theory of Reference", en Willard van Orman Quine, *From a Logical Point of View*, Nueva York, Harper & Row, 1961, pp. 130-138.
- Rafferty, Oliver P. "George Tyrrell and catholic Modernism", *Thinking Faith*, 6 de julio de 2009. Disponible en: <http://www.thinkingfaith.org>.

- Rahner, Karl. *Escritos de teología IV*, tr. Justo Molina, Madrid, Taurus, 1962 (1960) [*Schriften zur Theologie. Bd. 4*].
- Rahner, Karl. “Para la teología de la Encarnación”, en Karl Rahner, *Escritos de teología IV*, pp. 139-157.
- Rahner, Karl et al. *Las infalibilidad de la Iglesia. Respuesta a Hans Küng*, tr. Gumersindo Bravo, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1978 (1971) [*Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*].
- Ramelli, Ilaria. “Luke 17:21: ‘The Kingdom of God is Inside You’. The Ancient Syrian Versions in Support of the Correct Translation”, *Hugoye: Journal of Syrian Studies*, 12 (2), 2009, pp. 259-286.
- Ramos Torre, Ramón. *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS, 1992.
- Ranke-Heinemann, Uta. *No y amén*, tr. Víctor Abelardo Martínez de Lampera, Madrid, Trotta, 1998 (1992) [*Nein und Amen*].
- Ratzinger, Cardinal Joseph. *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*. Disponible en: <http://www.ewtn.com/library/curia/ratzhong.htm>.
- Ratzinger, Joseph y Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la transfiguración*, tr. Carmen Bas Álvarez, México, Planeta, 2007 (2007) [*Jesus von Nazareth - Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*].
- Ratzinger, Joseph y Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret. La infancia de Jesús*, tr. J. Fernando del Río, Barcelona, Planeta, 2012 (2012) [*Jesu von Nazareth. Prolog. Die Kinheitgeschichten*].
- Rawls, John. *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, Belknap Press, 1971.
- Reale, Giovanni. *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la Metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “doctrinas no escritas”*, tr. María Pons Irazzábal, Barcelona, Herder, 2003 (1987) [*Per una nuova interpretazione di Platone. Riletura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce della “Dottrine non scritte”*].
- Richard, Pablo. *Memoria del movimiento histórico de Jesús*, México, Dabar, 2010.
- Ricoeur, Paul. “Événement et sens”, en Enrico Castelli, ed., *Révélation et histoire*, pp.15-34, París, E. Castelli.
- Ricoeur, Paul. “Hermeneutique de l’idée de révélation”, en Paul Ricoeur et al., Bruselas, Facultes Universitaires Saint-Louis X, 1977.
- Ricoeur, Paul. “Nommer Dieu”, *Etudes théologiques et religieuses*, 52, 1977, pp. 489-508.
- Ricoeur, Paul. *Essays on Biblical Interpretation*, Lewis S. Mudge, ed. Minneapolis, Fortress Press, 1980.
- Ricoeur, Paul. “Preface to Bultmann”, en Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, pp. 31-46.
- Ricoeur, Paul. “From proclamation to narrative”, *Journal of Religion*, 64 (1984), pp. 501-512.
- Ricoeur, Paul. *Historia y verdad*, tr. Alfonso Ortiz García, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990 (1955), *Histoire et vérité*.

- Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*, comp. George H. Taylor, tr. de Alberto L. Bixio, México, Gedisa, 1991 (1986), *Lectures on Ideology and Utopia*.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, tr. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995 (1983), *Temps et récit I: l'histoire et le récit*.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*, tr. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1996 (1985), *Temps et récit. IIIi: le temps raconté*.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*, tr. Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2003 (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, tr. Pablo Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*.
- Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*, tr. Agustín Neira, Madrid, Trotta, Cristiandad, 2001 (1975), *La métaphore vive*.
- Ricoeur, Paul. "La tarea de la hermenéutica desde Schleiermacher y desde Dilthey", Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 71-94.
- Ricoeur, Paul. "La función hermenéutica del distanciamiento", Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 94-110.
- Ricoeur, Paul. "Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica", Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 111-124.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*, tr. Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2003 (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, tr. de Alejandrina Falcón, rev. por Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003 (1969), *Le conflict des interprétations. Essais d'hermeneutique*.
- Ricoeur, Paul. "Prefacio a Bultmann", en Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 343-360.
- Ricoeur, Paul. "La libertad a la luz de la esperanza", en Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 361-381.
- Ridderbos, Herman. *The Comming of the Kingdom of God*, Filadelfia, Presbyterian and Reformed Publishing, 1962.
- Robertson, Archibald Thomas. *Regnum Dei: Eight Lectures on the Kingdom of God in the History of Christian Thought*, Nueva York, Macmillan, 1901.
- Robinson, James E. et al. "International Q Project", *Journal of Biblical Literature*, 109 (1990), 499-501; 110 (1991), 494-498; 111 (1992), 500-508; 112 (1993), 500-506; 113 (1994) 495-500; 114 (1995), 501-511.

- Robinson, James M.; Paul Hoffmann y John S. Kloppenborg (eds.). *El documento Q en griego y en español. Con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, Salamanca, Sígueme, 2002 (2000) [*The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*].
- Robinson, John A. T. *The body. A Study in Pauline Theology*, Londres, S. C. M. Press, 1952.
- Rojas Álvarez, Lourdes. *Gramática griega. Tomo I: Teoría*, México, Herder, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Rosenthal, David M. *Consciousness and Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Sánchez Agesta, Luis. "Política", en Salustiano del Campo *et al.* (comps.), *Diccionario UNESCO de ciencias sociales*, vol. 3, pp. 1708-1709.
- Sánchez Valencia, Roberto. *De la heterodoxia a la ortodoxia. Hacia una historia hermenéutica de los dogmas nicenos*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.
- Sanders, Edward Parrish. *La figura histórica de Jesús*, tr. José Pedro Tosaus Abadía, Pamplona, Verbo Divino, 2000 (1993) [*The Historical Figure of Jesus*].
- Sanders, Edward Parrish. *Jesús y el judaísmo*, tr. José Pérez Escobar, Madrid, Trotta, 2004 (1985) [*Jesus and Judaism*].
- San Juan de la Cruz. *Obras completas*, Madrid, Editorial Espiritualidad, 1980.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma teológica, tomo XI*, tr. Francisco Barbado Viejo *et al.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- Saucy, Mark R. "The Kingdom-of-God Sayings in Matthew", *Bibliotheca Sacra*, 151 (1994), pp. 175-197.
- Saucy, Mark R. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus in 20th Century Thought*, Dallas, Word, 1997.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*, ed. C. Bally y A. Sechehaye con la colaboración de A. Riedlinger, México, Nuevaomar, 1982 (1916) [*Cours de linguistique générale*].
- Schlosser, Jacques. *Jesús, el profeta de Galilea*, tr. Alfonso Ortiz, Salamanca, Sígueme, 2005 (1999) [*Jésus de Nazareth*].
- Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study Of Its Progress From Reimarus To Wrede*, tr. William Montgomery. Augsburg Fortress Publishers, 2001 (1906) [*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*].
- Segundo, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, Sal Terrae, 1991.
- Sen, Amartya y Bernard Williams (eds.). *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Shankara, Adi. *La joya suprema del discernimiento*, Barcelona, Visión, 1982.
- Shelton, Ray. "The meaning of the phrase 'in Christ' in the writings of the apostle Paul". Disponible en: <http://fromdeathtolife.org/inchrist.html>.
- Simon, Josef. *El problema del lenguaje en Hegel*, tr. Ana Agud con la colaboración de Rafael de Agapito, Madrid, Taurus, 1982 (1966) [*Die Problem der Sprache bei Hegel*].

- Singer, Peter. "Reply to Martha Nussbaum, 'Justice for Non-Human Animals'", *The Tanner Lectures on Human Values*, 13 de noviembre de 2002. Disponible en: www.utilitarianism.net/singer/by/20021113.htm.
- Smedes, Lewis B. *Todas las cosas nuevas*, tr. Adam F. Sosa, Buenos Aires, Editorial La Aurora y Editorial Escatón, 1972 (1979) [*All Things Made New*].
- Spencer Brown, George. *Laws of Form*, Toronto, Nueva York, Londres, Bantam, 1973.
- Strauss, David Friedrich. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 vols., Tubinga, 1835-1836.
- Strauss, David Friedrich. *The Life of Jesus Critically Examined*, tr. Marian Evans, Nueva York, Calvin Blanchard, 1860 (1835-36) [*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*].
- Talar, Charles J. T. "An Ideal Modernist", en Harvey Hill, Louis Pierre Sardella, C. J. T. Talar, *By Those Who Knew Them: French Modernists Left, Right and Center*, pp. 41-68.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *El fenómeno humano*, tr. M. Crusafont Pairó, Madrid, Taurus, 1965 (1955) [*Le phénomène humain*].
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Christianity and Evolution*, tr. René Hague, Londres, Collins, 1971 (1969) [*Comment je crois*].
- Teilhard de Chardin, Pierre. "Note on the Physical Union Between the Humanity of Christ and the Faithful in the Course of Their Santification", en Pierre Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution*, pp. 15-20.
- Teilhard de Chardin, Pierre. "Fall, redemption and geocentrism", en Pierre Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution*, pp. 36-44.
- Teilhard de Chardin, Pierre. "Introduction to the Christian life", en Pierre Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution*, pp. 151-172.
- Theissen, Gerd. *La sombra del galileo*, tr. Constantino Ruiz Garrido, Salamanca, Sígueme, 1997 (1986) [*Der Schatten des Galiläers*].
- Theissen, Gerd. *La religión de los primeros cristianos*, tr. Manuel Olasagasti Gaztelumendi, Salamanca, Sígueme, 2002 (2000) [*Die Religion der ersten Christe. Eine Theorie des Urchristentums*].
- Theissen, Gerd y Annette Merz. *El Jesús histórico*, tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2000 (1996) [*Die historische Jesus. Ein Lehrbuch*].
- Torres Queiruga, Andrés. *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987.
- Torres Queiruga, Andrés. *El diálogo de las religiones*, Santander, Sal Terrae, 1992.
- Torres Queiruga, Andrés. "Cristianismo y Religiones: 'inreligionación' y cristianismo asimétrico", en *Sal Terrae*, 997 (enero de 1997), pp. 3-19.
- Tresmontant, Claude. *La crisis modernista*, tr. Eduardo Sierra, Barcelona, Herder, 1981 (1979) [*La crise moderniste*].
- Tugendhat, Frege. "The meaning of 'Bedeutung' in Frege", *Analysis*, 30 (6) (1970), pp. 177-185.
- Turton, Michael. "Review of The Historical Jesus by J. D. Crossan", 29 de mayo de 2003. Disponible en: <http://www.christianorigins.com/crossan.html>.

- Tyrrell, George. *A Much-Abused Letter*, Londres, Longmans, Green and Company, 1907.
- Tyrrell, George. *Christianity at the Crossroads*, Londres, Longmans, Green and Company, 1913 (1910).
- Un Monje de Occidente. *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, tr. María Tabuyo y Agustín López, Barcelona, José J. de Olañeta e Indica Books, 2008 (1982) [*Doctrine de la non-dualité (advaita-vada) et christianisme*].
- Vannini, Marco. *Mística e (è) filosofia*, Casale Monferrato, Piemonte, 1996.
- Vannini, Marco. *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall' Iliade a Simone Weil*, Milán, Mondadori, 1999.
- Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*, tr. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996 (1996) [*Crede di credere*].
- Vattimo, Gianni. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, tr. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós Ibérica, 2003 (2002) [*Dopo la cristianità*].
- Vattimo, Gianni. "Historia de la salvación, historia de la interpretación", en Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, pp. 75-87.
- Vernon, Jim. *Hegel's Philosophy of Language*, Nueva York, Londres, Continuum, 2007.
- Vergara, Luis. *La producción textual del pasado I: Paul Ricoeur y su teoría de la historia anterior a La memoria, la historia, el olvido*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2004.
- Vergara, Luis. "Caminos de trascendencia convergentes", *Prometeo*, 44 (2005), pp. 12-16.
- Vergara, Luis. "El diálogo fe y cultura en la condición post-cristiana", en Carlos Mendoza e Hilda Patiño (coords.), *La universidad de inspiración cristiana en tiempos de post-cristiandad*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, pp. 57-80.
- Vergara, Luis. *La producción textual del pasado II. Fundamentos para una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur*, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- Vergara, Luis. *La producción textual del pasado III. Una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur. Implicaciones filosóficas y ético-políticas*, México, Universidad Iberoamericana, 2011.
- Vergara, Luis. "Die Relativität der Beobachtung zweiter Ordnung in der Radikalisierung der linguistischen Wende", en Perla Chinchilla Pawling, Aldo Mazzuchelli y Hans Ulrich Gumbrecht, *Beobachtung zweiter Ordnung in historischen Kontext. Niklas Luhmann in Amerika*, 2013, pp. 219-246.
- Vergote, Antoine. *Interprétation du langage religieux*, París, Du Seuil, 1974.
- Vermes, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Minneapolis, Fortress Press, 1973.
- Vermes, Geza. *The Religion of Jesus de Jew*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- Vidal, Senén. *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1997.

- Vidal, Senén. *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Salamanca, Sígueme, 2003.
- Vidal, Senén. *Jesús el galileo*, Santander, Sal Terrae, 2006.
- Villanueva, Enrique, “Conciencia”, en Fernando Broncano (ed.), *La mente humana*, pp. 385-400.
- Weigel, Gustave. “The Historical Background of the Enciclical *Humani Generis*”, *Theological Studies*, 12 (2), 1951, pp. 208-230.
- Wenham, John William. *The Elements of New Testament Greek*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (1965).
- Wilson, Edward O. *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971, (1921).
- Wright, N[icholas] T[homas]. *Jesus and the Victory of God (Christian Origins and the Question of God, Volume Two)*, Minneapolis, Fortress Press, 1996.
- Yourcenar, Marguerite. *Opus nigrum*, Madrid, Alfaguara, 1982 (1968) [*L'oeuvre au noir*].



CRISTIANISMO, HISTORIA Y TEXTUALIDAD.
VOLUMEN III, DE LUIS VERGARA ANDERSON;
se imprimió en junio de 2019 por Alfonso
Sandoval Mazariego, calle Tizapán 172,
Col. Metropolitana Tercera Sección, Neza-
hualcóyotl, Estado de México, C. P. 57750.

El tiraje fue de 500 ejemplares ■

