

RAPHISA

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LO SAGRADO
REVIEW OF ANTHROPOLOGY AND PHILOSOPHY OF THE SACRUM

Número 5. Enero-Junio 2019



©RAPHISA. Los originales publicados en las ediciones impresa y electrónica de esta Revista son propiedad de RAPHISA, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total. Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 3.0 España" (CC-by-nc). Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando sea necesario. Se permite la generación de obras derivadas siempre que no se haga un uso comercial. Tampoco se puede utilizar la obra original con finalidades comerciales. La revista no se hace responsable de las opiniones vertidas por lo autores de los trabajos que en ella se publican.

RAPHISA está indexada en: Latindex, Dialnet, Dulcinea, Ulrich's, The philosopher's index, FRANCIS, DOAJ, ISOC-Ciencias sociales y humanidades.
PRECIOS: Suscripción anual 30€; número suelto 18€.
Redacción e intercambios: ver Normas de publicación, al final de la revista
ISSN 2530-1233 e-ISSN 2603-6053
Depósito legal: SE-1467-2016
Disponible en <http://www.revistas.uma.es/index.php/Raphisa/index>
Diseño y maquetación: Thémata Editorial (Sevilla)
Edita: Thémata Editorial, S.L., Antonio Susillo, 6, 41907, Valencina de la concepción, Sevilla.

Consejo editor (Editorial Board)

- José Antonio Antón Pacheco, (Universidad de Sevilla - España)
Miguel Ángel Asensio (Universidad de Málaga - España)
Carlos Blanco Pérez (Universidad de Navarra - España)
Luis María Baliña (Universidad Católica Argentina - Argentina)
Alberto Ciria Cosculluela (Inst. Filosófico Reinhard Lauth, Múnich - Alemania)
Anani Gutiérrez Aguilar (Univ. Católica de Santa María, Arequipa - Perú)
Vicente Haya (Universidad de Sevilla - España)
Oliver Leaman (University of Kentucky - Estados Unidos)
Pino di Lucchio (Istituto Biblico, Roma - Italia)
F. Miguens Dedyn (Universidad Santo Tomás, Buenos Aires - Argentina)
Elena Muñoz Grijalbo (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla - España)
Mehmett Özkan (Director for Colombia and South America, Turkish Cooperation
and Coordination Agency (TIKA))
S. E. Rodríguez García (Univ. Nac. Educación a Distancia, Madrid - España)
Witold Wolny (University of Virginia College at Wise - Estados Unidos)

Consejo científico (Scientific Comitee)

- Massimo Campanini (Universidad de Torino - Italia)
Simona Chiodo, (Politecnico di Milano - Italia)
Claudio Ciancio (Univ. del Piemonte Orientale A. Avogadro - Vercelli, Italia)
Marcelo Dascal (Universidad de Tel Aviv - Israel)
Yolanda Espiña Campos, (Universidad Católica de Portugal - Portugal)
Juan Antonio Estrada Díaz (Universidad de Granada - España)
Manuel Jiménez Redondo (Universidad de Valencia - España)
Dorthe Jørgensen (Aarhus Universitet - Dinamarca)
Higinio Marín Pedreño, (Universidad Cardenal Herrera, CEU - Elche, España)
Marcelo López Cambronero (Inst. Filosófico «Edith Stein», Granada - España)
Jorge Martínez Barrera (Universidad Católica de Chile, Santiago - Chile)
Miguel Puerta Vilchez (Universidad de Granada - España)

Director honorario: Jacinto Choza, Universidad de Sevilla, jchoza@us.es

Universidad de Málaga:

Director: Juan José Padiál
jjpadiál@uma.es

Subdirector: Fernando Wulff
wulff@uma.es

Director adjunto: Beatriz Valenzuela
beatrizvalenzuelaemmitt@gmail.com

Secretario: Miguel Ángel Benítez Rando
miguelbeni@gmail.com

Universidad de Sevilla:

Director: Miguel Nieto Nuño
mnieto@us.es

Director adjunto: Diego López García
diegolopez@us.es

Secretario: Diego López Luque
dielopluc@gmail.com

Consejo de dirección (Editorial Team): Lazar Koprinov (South-West University 'Neofit Rilski', Bulgaria); Maurizio Pagano (Università Amedeo Avogadro, Vercelli, Italia); Agustín Panikar (Editorial Kairós, Barcelona, España); Haris Papoulias, (Università Amedeo Avogadro, Vercelli, Italia); Fernando Pérez-Borbujo (Universitat Pompeu Fabra, España); Rita Serpytyte (University of Vilnius, Lituania) Pedro Jesús Teruel (Universidad de Valencia, España); Jesús de Garay (Universidad de Sevilla, España)

Diseño de cubierta: Natalia López Carmona

REDACCIÓN Y SECRETARÍA

Sede Málaga: Grupo de investigación
HUM-394, Universidad de Málaga.
Departamento de Historia y Técnicas
Historiográficas, Historia Antigua y
Prehistoria.
Campus de Teatinos s/n, 29071 Málaga
Tlf 952 13 17 43, Fax 954 55 16 78
Despacho 239-B
E-mail: jjpadiál@uma.es

Sede Sevilla: Grupo de Investigación
HUM-153, Universidad de Sevilla.
Departamento de Filosofía, Lógica y
Filosofía de la Ciencia.
C/ Camilo José Cela s/n 41018 - Sevilla
Tlf.: 954 55 77 55 Fax: 954 55 1678
Despacho S-603
E-mail: themata@us.es

RAPHISA se publica gracias a la colaboración de las siguientes entidades:

Universidad de Málaga - Málaga (España)
Universidad de Sevilla - Sevilla (España)
Università Amedeo Avogadro del Piemonte Orientale - Vercelli (Italia)
Universitat de València - Valencia (España)
Universitat Pompeu Fabra - Barcelona (España)
University of Vilnius - Vilnius (Lituania)
Editorial Kairós - Barcelona (España)
Editorial Thémata- Sevilla (España)

ÍNDICE

Presentación.....	7
-------------------	---

ESTUDIOS

Karl Barth: La restauración de la ortodoxia protestante	9
<i>Karl Barth: The restoration of the protestan orthodoxy</i> Hernández Pacheco, Javier (Universidad de Sevilla, España)	
La verificabilidad del lenguaje religioso: Un análisis filosófico	41
<i>The verifiability of religious language: A philosophical analysis</i> Islas Mondragon, Damián (Universidad nacional autónoma de México, México)	
Hablando con él: Religiosidad común en un pueblo de la costa norte colombiana	55
<i>Talking with him: Popular religiosity in a colombian north coast town</i> Morales Fonseca, Julio (Universidad de Barcelona, España)	
A post-truth culturism and its delusions.....	79
<i>Un culturalismo desde la posverdad y sus contradicciones</i> Naranjo Navas, Christian Paúl y Naranjo Navas Bryan Josue (Universidades de San Francisco de Quito y Chimborazo, Ecuador)	
Muerte y desnudez en la experiencia de la vocación.....	95
<i>Death a nakedness in the experiencie of vocation</i> Szalay, Mátyás (Instituto de Filosofía Edith Stein, España)	
Vives, Vitoria y Mariana: Religion y progreso social	119
<i>Vives, Vitoria and Mariana: Religion and social progress</i> Villarraig, Jaime; Mira de Orduña, J. M.; Monfort, J. M. (Universidad de Ceu Cardenal Herrera)	
Normas para autores y política editorial.....	139

Presentación

En el nº 1 de RAPHIR, Revista de Antropología y Filosofía de las Religiones (Año I. Nº 1, julio-diciembre (2014) pp.: 7-8) se hicieron unas consideraciones que mantienen toda su validez para la presentación de RAPHISA, Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado.

Cuando en el siglo XIX se constituye la antropología como ciencia comienza también en su seno el estudio científico de las religiones. Durante la época en que la interpretación pública de la realidad se ha hecho en clave científica, la religión se ha visto como un producto de la mente salvaje supersticiosa, como un sistema de errores y confusiones, o como una enfermedad mental.

Conforme la ciencia ha ido aceptando como posibles una sincronía y simultaneidad en el cosmos, una memoria del universo o una física de la inmortalidad, se ha ido legitimando, en esa interpretación pública de la realidad, la referencia de los seres humanos a los principios y causas del universo en clave dialógica, que es en lo que consiste la religión.

La ciencia aparece ahora como una referencia de los objetos a sus principios y causas objetivas, la filosofía, como una referencia reflexiva, monologante, del intelecto a los principios y causas de la realidad, y la religión, como una referencia dialogante de la persona humana a esos mismos principios. Los tres saberes tienen plena legitimidad en el siglo XXI, en un momento en que la interpretación pública de la realidad no se establece en una sola clave cultural, sino en varias.

La consideración de la religión deja de ser peyorativa, y los académicos no asumen ya el ateísmo metodológico propio de las ciencias sociales de los siglos XIX y XX. A su vez, la posición religiosa del investigador deja de ser relevante para la investigación.

RAPHISA, Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado, nace cuando las ciencias y la filosofía de la religión tienen esta conciencia de su desarrollo y de su situación histórica, y especialmente cuando la referencia del ser humano a lo sagrado acontece de múltiples modos y en múltiples direcciones. Las religiones se perfilan entonces como formas institucionalizadas y públicas de la referencia a lo sagrado mientras que las formas personales, públicas y privadas de esa referencia, se despliegan dando lugar a una serie de fenómenos que resulta equívoco llamarles religiosos. De ahí el giro hacia ese enfoque y ese horizonte, y el nacimiento de RAPHISA, al poco tiempo del nacimiento de RAPHIR.

Por lo que se refiere a su historia local, RAPHISA nace en el seno del Seminario de las Tres Culturas de la Universidad de Sevilla, creado en 1998 dentro del Grupo de Investigación HUM153 (cfr. <http://alojamientos.us.es/tresculturas/>).

El Seminario de las Tres Culturas, por su parte, nace para dar cobertura académica a los problemas de las relaciones entre judaísmo, cristianismo e islam, muy presentes en la historia de España y en el Mediterráneo desde mediados del siglo XX. A partir de 2010 el Seminario se hace más internacional y se incorporan de manera estable colaboradores de ediciones anteriores. El XV Seminario se celebra en Atenas en 2013, el XVI en Oporto en 2014, el XVII en Blagoevgrad, Bulgaria en junio de 2015, y el XVIII anuncia su celebración para finales de junio en el Instituto de Estudios Religiosos de la Universidad de Vilnius, Lituania.

En el curso 2011-2012 se crea el Grado de Estudios de Asia Oriental en las Universidades de Sevilla y Málaga. Se incorporan al seminario profesores de ese grado, y se amplía su campo de atención a las religiones africanas y orientales.

RAPHISA se empieza a gestar entonces, para dar cobertura académica al despliegue de las referencias a lo sagrado que tienen lugar a partir del siglo XXI, para brindar un mejor conocimiento del pasado de todos esos fenómenos, y para favorecer el diálogo entre sus protagonistas en el presente.

Así es como nace ahora su número 1, gracias al apoyo de cuantos forman su Dirección, su Consejo Directivo, su Consejo Editor y su Consejo Científico Asesor, a todos los cuales se hace aquí constar el agradecimiento de directivos, colaboradores y lectores.

Jacinto Choza
Sevilla, a 7 de enero de 2016

KARL BARTH LA RESTAURACIÓN DE LA ORTODOXIA PROTESTANTE

KARL BARTH THE RESTORATION OF PROTESTANT ORTHODOXY

Javier Hernández Pacheco¹
Universidad de Sevilla (España)

Resumen: Karl Barth representa la renovación de la tradición de la teología evangélica atendiendo a sus raíces luteranas y calvinistas y en contra de lo que él entiende como la degradación de esa tradición en la llamada Teología Liberal que prevalecía a finales del siglo XIX. Su Carta a los Romanos supuso un punto de inflexión al cambiar la atención de una teología cultural a otra existencial bajo la influencia de Kierkegaard. La crítica de la doctrina católica de la analogía como base para una teología racional o natural representa también una reivindicación del sobrenaturalismo religioso como punto de partida para la comprensión de la existencia humana, que resulta ininteligible sin los conceptos de pecado, conversión y salvación. Por otra parte, la misma esencia de Dios no se puede alcanzar sino a través del choque que representa su irrupción en la historia como revelación y perdón.

Palabras claves: TEOLOGÍA EVANGÉLICA; LUTERO; CALVINO; LIBERAL; TEOLOGÍA; ANALOGÍA; SALVACIÓN; REVELACIÓN

Abstract: Karl Barth represents the renewal of the evangelical theological tradition attending to its Lutheran and Calvinistic roots and against what he understands as the degradation of that tradition in the so called Liberal Theology prevailing in the last years of the XIXth century. His Letter to the Romans supposed a breaking point that changed the attention from a cultural to an existential theology under the influence of Kierkegaard. The critic of the catholic doctrine of analogy as a basis for a rational or natural theology represents also a vindication of supernaturalism as a point of depart for the understanding of human existence, which we cannot understand without the concepts of sin, repentance and salvation. On the other side the very essence of God is not to be reached but in the shock that supposes its irruption in history as revelation and pardon

[1] Javier Hernández-Pacheco, nacido en 1953, doctorado en filosofía por las Universidades Complutense y de Viena, es Catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad de Sevilla. Su interés investigador se centra en los autores de la filosofía alemana, como se muestra en sus libros sobre Heidegger, Nietzsche, el romanticismo temprano del Círculo de Jena, Escuela de Frankfurt, y trabajos sobre Hegel y otros autores del idealismo alemán

KEYWORDS: EVANGELICAL THEOLOGY; LUTHER; LIBERAL; CALVIN; THEOLOGY; ANALOGY; SALVATION; REVELATION

1. Cristo, Dios encarnado

Frente al neo-arrianismo de la teología liberal, perceptible por ejemplo en von Harnack; frente a la relativización que la crítica histórica hace a partir de Strauss de los hechos definitorios de la vida de Jesús, cual son la concepción virginal y la resurrección y ascensión a los cielos, Barth, sin entrar a discutir problemas metafísicos o históricos, representa la muy viva y consciente restauración de la dogmática cristológica tal y como viene definida por los concilios de los siglos IV y V, de Nicea a Calcedonia. Sin entrar en detalles teoréticos y filológicos, para los que no guarda simpatía alguna; sin detenerse especialmente en una exégesis bíblica, Jesucristo es para él el Logos divino, segunda Persona de la Trinidad, encarnado en el Cristo, Hijo del Hombre, Mesías de Israel, Emmanuel o Dios con nosotros; que integra en la identidad de su Persona divina una duplicidad real de naturalezas, divina una y humana la otra. Barth es el último teólogo en el que se mantiene este monumental edificio de la Patrística, antes de que pocos años después lo veamos en ruinas en el posterior desarrollo de la teología protestante, a partir de Bultmann y Tillich.

Parte pues toda consideración teológica, no de ninguna teoría metafísica, cosmológica o antropológica, sino de la fe en la divinidad de Jesucristo, que Barth formula en los más precisos términos, lejos de cualquier ambigüedad.

Cuando el Nuevo Testamento en innumerables pasajes se refiere a Jesús de Nazareth, al mismo que la comunidad ha reconocido y confiesa como Jesús, el Cristo, como el *Kyrios*, utiliza la misma palabra que en el Antiguo Testamento se refiere a 'Yahvé'. Este Jesús de Nazareth que recorre los pueblos de Galilea, que marcha a Jerusalén para ser allí acusado, juzgado y crucificado, este mismo hombre es el Yahvé del Antiguo Testamento, es el Creedor, es Dios mismo. Un hombre como nosotros en espacio y tiempo, que tiene todas las propiedades de Dios, sin dejar por ello de ser hombre y por ello también plenamente criatura. El mismo Creador, sin menoscabo de su divinidad, se hace, no un semidiós, no un ángel, sino muy realmente y sobriamente un hombre. Este es el sentido de la confesión cristiana sobre Jesucristo: que es el Hijo único, el unigénito de Dios. Es Hijo de Dios, es decir, Dios en el sentido de realidad divina, en el que Dios actúa por sí mismo².

Se trata del dogma de la «encarnación», *Menschwerdung* en alemán, en el que los cristianos confesamos desde el Prólogo al Evangelio de san Juan que Jesús es la misma Palabra de Dios hecha carne, como revelación de Dios mismo, como presencia real de Dios en la historia de los

[2] *Dogmatik im Grundriß*, pp. 98 s.

hombres. Igualmente entiende Barth que esta presencia no es una simple «modalidad» —que sería meramente aparente— de la esencial realidad divina, sino que remite a una duplicidad (y triplicidad) de personas, según se expresa la teología patrística, interna a la misma y eterna vida de Dios previa a dicha encarnación. Sólo

en la medida en que Dios es no sólo Padre sino también Hijo, en la medida en que en la íntima vida de Dios tiene lugar ese original acontecimiento (es Dios pero en el hecho de su ser Dios es Padre e Hijo) es posible que sea a la vez Creador y Criatura³.

De este modo la confesión de la divinidad de Jesucristo nos lleva, como ya señalábamos anteriormente, al desarrollo de toda la teología trinitaria. Y aquí Barth, pese a su original rechazo de todo racionalismo teológico y de la pretensión de acceder filosóficamente a la verdad de Dios, no sólo no tiene inconvenientes en recurrir a las fórmulas cargadas de filosofía de la teología patrística, sino que reivindica la esencialidad para la fe cristiana de esa tarea conceptual que debemos a los Padres. Lejos de distanciarse de ellos, rechaza así con toda firmeza el intento de von Harnack y del liberalismo teológico protestante de decapar por así decir la «influencia griega», se supone que a la vez filosófica y mitificadora, en la denominada «historia de los dogmas», para intentar recuperar la igualmente supuesta fe de la primera comunidad cristiana, más allá del conceptualmente elaborado Credo de la Patrística. Compensa una larga cita para ver la fuerza que Barth pone en salvar esa esencia teológica de la tradición:

Se ha dicho de la fórmula niceo-constantinopolitana, que no está en la Biblia. Pero muchas cosas verdaderas, necesarias y que deben ser confesadas, no están literalmente en la Biblia. La Biblia no es un fichero de expresiones, sino el grandioso documento de la revelación de Dios. Y la Iglesia tenía que responder para todos los tiempos de lo que en ella se dice. Tenía que responder en otras lenguas que el griego o el hebreo y en otras palabras de las que en ella se contienen. Y una de esas respuestas es la citada fórmula, que se validó cuando se trataba del más importante asunto. Hubo de pelearse cada letra de la expresión, porque se trataba (en Jesucristo), o de Dios mismo, o de un ser (más o menos) celestial o terrenal. No era una cuestión baladí: se trataba en la citada expresión de la esencia del Evangelio. O bien nos las habemos en Jesucristo con el mismo Dios, o bien con una criatura. Esencias deiformes ha habido siempre en la historia de las religiones. Y cuando la vieja teología peleaba esta cuestión a sangre y fuego, sabía bien lo que hacía. Ciertamente había mucho de humano en la discusión. Pero eso —los cristianos tampoco eran ángeles— no es lo interesante. Cuando está en juego una cuestión decisiva, no se trata de venir diciendo ‘paz, hermanos’, sino que hay que llevar la discusión hasta sus últimas y si hace falta amargas consecuencias. Por eso digo que, gracias a Dios, los Padres, con sus locuras y debilidades, con toda su griega sapiencia, no rehusaron la pelea. Todas sus fórmulas se refieren a lo fundamental: el eternamente engendrado por el Padre, el Hijo, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, por tanto no criatura sino Dios mismo, de la *misma* Esencia (que no de otra similar) del Padre, Dios en persona, ‘por quien todo fue hecho, que por nosotros los hombre bajo del Cielo’ hacia nosotros: éste es el Cristo. Así es como la antigua Iglesia vio a Jesucristo; así es como entendieron su realidad; así es como esa Iglesia lo

[3] *Ibid.* p. 99

declaró en su confesión de fe, como exigencia para nosotros de intentar verlo del mismo modo (...). En esa confesión del Hijo de Dios se distingue la fe cristiana de todo lo que de otra forma se llama religión. Nosotros nos las habemos con el mismo Dios, que no con cualquiera de los otros dioses⁴.

Y estas fórmulas, insisto, conceptualmente muy elaboradas, resultan tan esenciales, porque en ellas está en juego, no la idea, sino la misma realidad de la redención, el sentido de la obra de Jesucristo, que no se limita a una magisterial ilustración sobre la esencia de Dios; no es simple portador de un mensaje, ni viene a exhortarnos a ser fieles al mandamiento divino, como hacían los profetas de Israel; ni siquiera es mero ejemplo, por sublime que sea, para la rectitud de vida. Jesucristo es decisivo. Viene a hacer algo definitivo. Eso que llamamos redención es su obra, como acción irrevocable de Dios en la historia. Es el Salvador, y para ser tal es Dios con nosotros. De ahí que

Jesucristo es ciertamente hombre, verdadero hombre, pero no sólo; no es un hombre especial o extraordinariamente dotado, no digamos un superhombre; sino que siendo hombre es Dios mismo. Dios es uno con él. Su existencia comienza con la específica acción de Dios, está como hombre fundado en Dios, es verdadero Dios. El sujeto de la historia de Jesucristo es por tanto Dios mismo en la misma medida en que en ella un hombre vive, sufre y actúa. Y tan cierto como en esa historia se da una iniciativa humana, lo es que esa iniciativa humana tiene su causa en que en ella, por él y en él, Dios mismo ha tomado la iniciativa⁵.

Salvada la divinidad de Jesucristo en el Concilio de Nicea, y el sentido de la diversidad trinitaria de personas en la esencia de Dios en Éfeso y Constantinopla, quedaba remachar la cristología patrística definiendo el carácter a la vez humano y divino, la duplicidad de naturalezas, idénticas en la persona divina de Jesús. Es la obra del último concilio de Calcedonia contra la confusión monofisita. Y de nuevo insiste Barth en lo esencial de esa obra patrística para la salvaguarda de la original fe cristiana.

El concilio de Calcedonia formuló la tesis de que esta unidad (de la doble naturaleza humana y divina de Cristo) es 'sin confusión, sin cambio, sin diferencia ni separación'. Quizás alguien intente menospreciar estas fórmulas como 'cosas de teólogos' (...). Pero en estas discusiones nunca se trató de obviar el misterio, como si con ellas se quisiera resolver racionalistamente lo que estaba en cuestión. Más bien el esfuerzo de la vieja Iglesia quería —y por eso vale la pena aun hoy prestarle atención— dirigir la mirada de los cristianos de una forma adecuada a este misterio. Eran las propuestas alternativas las que lo disolvían en una humana comprensión. Por un lado Dios, y por otro un hombre misterioso: esto se podía entender; e incluso se puede explicar la particular conjunción de ese Dios y este hombre en la figura de Jesús. Pero a esas teorías, contra las que la vieja Iglesia se vuelve, se les escapa la mirada al misterio. Y a los viejos Ortodoxos les interesaba reunir a los hombres en torno a este centro. Quien no quiera creer, que lo deje. Pero aquí no se puede aguar nada, esta sal no puede volverse insípida. Y de ahí todo el dispendio de esfuerzo de los viejos concilios y teólogos. Es un poco vulgar que hoy desde nuestro espiritualismo, en general bastante

[4] *Ibid.*, pp. 100 s.

[5] *Ibid.*, p. 113.

bárbaro, digamos que fueron ‘demasiado lejos’, en vez de estarles agradecidos por lo a fondo que trabajaron entonces. No será para subirse al púlpito a predicar esas fórmulas, pero la cosa misma hay que mantenerla en nuestra consideración: la cristiandad entendió en ellas y mantuvo de qué va el milagro de la Navidad, a saber, de la *unio hypostatica*, de la auténtica unidad del verdadero Dios y del verdadero hombre en el mismo Jesucristo. Y ahora seguimos llamados a mantenerlas⁶.

Y si recurrir a la expresión «unión hipostática» no fuese escándalo suficiente para el modernismo, no se detiene Barth en la mera conceptualidad, sino que extiende la esencialidad teológica a esa otra piedra de escándalo del liberalismo teológico que es la milagrosa concepción y nacimiento de Jesucristo de María la Virgen por obra y gracia del Espíritu Santo. Ya lo hemos dicho: hay dos puntos cruciales de carácter fáctico en la dogmática cristiana. El final, que es la resurrección y ascensión a los cielos de Jesús el Cristo. Y el históricamente original.

Si se quiere entender lo que significa ‘concebido por obra del Espíritu Santo y nacido de la Virgen María’, hay que intentar ver ante todo que lo que estas dos sorprendentes declaraciones quieren decir es que Dios por libre gracia se hace hombre, verdadero hombre. El Verbo eterno se hizo carne. Este es el milagro de la existencia de Jesucristo: el descenso de Dios de arriba a abajo, Espíritu Santo y virgen María. Es el misterio de la Navidad, el misterio de la encarnación. La comunidad católica se santigua en este pasaje del Credo. Y con los más variados acentos tonales intentaron los compositores reproducir este *et incarnatus est* (...) Este es el meollo de la divina revelación⁷.

Y, repito, es el núcleo de esa revelación porque sólo así se salva la esencia del cristianismo, que no es una más de las religiones, de los productos culturales en los que el hombre ha intentado comprender, aplacar, honrar o manipular a Dios; sino que es la acción salvadora de Dios en la historia. Ese es, como encarnación de Dios mismo, el misterio fundante de la fe cristiana, que es obra de Dios más que empeño de los hombres⁸. Y este protagonismo de Dios Padre es el que se pone de manifiesto en la concepción virginal del Hijo, por obra y gracia del Espíritu Santo⁹

¿Qué significa ‘concebido por obra del Espíritu Santo’? No quiere decir que el Espíritu Santo fuese por así decir el padre de Jesucristo, sino que estrictamente se declara sólo la negación: el hombre Jesucristo no tiene un padre. Su generación no tuvo lugar de igual modo que cuando comienza una

[6] *Ibid.*, pp. 114 s.

[7] *Ibid.*, p. 112.

[8] Cf. *ibid.*, p. 113: «‘Verdadero Dios y verdadero hombre’. Si contemplamos esta fundamental verdad cristiana a la luz del ‘concebido por obra del Espíritu Santo’ lo que se nos hace patente es que el hombre Jesucristo tiene su origen absolutamente en Dios, es decir, que tiene su principio en la historia en que Dios en persona se hizo hombre».

[9] Cf. *ibid.*, pp. 117 s.: «Una cosa se puede decir con toda determinación: que cuando se ha querido huir de este misterio (de la Navidad) siempre operaba una teología que de hecho tampoco ha entendido y dignificado este misterio de la unidad de Dios y hombre en Jesucristo; lo que significa escamotear el misterio de la libre gracia de Dios. Y al revés: que cuando se ha entendido este misterio apartando la tentación de una teología naturalista (...), ahí se reconoció dicho misterio con alegría y agradecimientos».

existencia humana, sino que esa existencia tiene su origen en la libertad de Dios, en esa libertad en la que Padre e Hijo son uno en el lazo de amor que es el Espíritu Santo. Si nos referimos al principio de la existencia de Jesús, hemos de mirar a esa última profundidad de la divinidad en la que Padre e Hijo son uno¹⁰.

Frente a los intentos «ascendentes» de entender a Dios desde nuestra humanidad y desde la miseria de nuestra historia, intentos que caracterizan en su diversidad a las religiones, toda la teología barthiana es «descendente», como viene también de arriba a abajo su cristo-centrismo. Se trata de ver cuáles son los presupuestos de lo que en el Antiguo Testamento se denomina como «alianza», que se convierte en el Nuevo Evangelio, en la Buena Nueva de ser llamados a la comunión con el mismo Dios¹¹. Y por eso es tan importante que no se desvirtúe la dinámica «graciosa» de ese Evangelio.

En Jesucristo, por lo mismo que no hay clausura o cierre desde el hombre hacia arriba, tampoco la hay desde Dios hacia abajo. Precisamente en él se trata de la historia, del 'diálogo' en el que Dios y el hombre se juntan en un ser común en torno a la realidad de la alianza que por ambos lados se establece, se mantiene y se culmina (...). Quién y qué es Dios, y quién y qué es el hombre en verdad, eso no es algo que podamos investigar y construir en cada uno para sí, sino que debemos deducir de ahí dónde habita la verdad de ambos: en la plenitud de su ser en común, de su alianza, que se manifiesta en Jesucristo¹².

Por lo demás, es importante entender que esta historia, también teológicamente, acaba sólo de empezar. Es cierto que la Navidad es un momento glorioso en que los ángeles del cielo cantan la gloria de Dios «en las alturas», anunciándola en la tierra a los hombres de buena voluntad. Pero ya las dramáticas circunstancias del nacimiento (el pesebre) y de la primera infancia de Jesús (persecución de Herodes y huida a Egipto), nos anuncian también que la Buena Nueva no va a resultar de modo inmediato en una armónica conjunción de humanidad y divinidad, no en la historia, y tampoco en la persona misma de Jesucristo, que en su doble naturaleza unifica magnitudes que Barth entiende son esencialmente antagónicas, a primera vista negación una de la otra. Y eso tenía que acabar mal, muy mal.

2. Crucificado, muerto y sepultado

[10] *Ibid.*, p. 115.

[11] Cf. *ibid.*, p. 100: «Se trata en la fe cristiana de 'hacernos partícipes de la naturaleza divina'. Nada más y nada menos; pues la misma naturaleza divina se nos ha hecho próxima y por la fe participamos de ella tal y como en el Uno nos sale al encuentro. Así es Jesucristo el mediador entre Dios y el hombre. Sólo así se entiende todo. Nada menos que eso quiso hacer Dios por nosotros».

[12] Barth Brevier, p. 323, (de *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956).

El Domingo de Ramos, la jubilosa recepción que hace el pueblo de Jerusalén —«hosanna al Hijo de David, bendito el que viene en el nombre del Señor»— de Jesucristo como Mesías de Israel, hubiese podido ser la apoteosis final de su misión. Visto desde una teología «normal» hubiera sido lo «lógico». Jesús había curado enfermos, expulsado demonios, había dado vista a los ciegos, incluso resucitado a los muertos. Y sobre todo, había perdonado los pecados y anunciado la llegada del Reino de Dios. El Salvador y su pueblo, por fin unidos, podían haber iniciado la restauración, en el nuevo sentido espiritual que proclamaba el Cristo, del Reino de David. Pues no. La entrada triunfal en Jerusalén fue el falso símbolo de una fallida reconciliación. Y es que, y es la tesis central de toda la teología barthiana, el encuentro entre Dios y el hombre, es todo menos armónico y pacífico. Y aquello tuvo necesariamente que terminar en la tragedia que conocemos¹³. Y así los cristianos creemos en Jesucristo, «muerto y sepultado», que «padeció bajo el poder de Poncio Pilatos». Las circunstancias, los conflictos entre las distintas sectas judaicas y de todas ellas con el poder romano; el choque del anuncio escatológico del Reino con la esperanza de una restauración política; la percepción del Evangelio de Jesucristo como ruptura con la tradición ritual de Israel, son lo de menos. Ya antes, Jesús había nacido en un pesebre, había sido perseguido por Herodes tan pronto los Magos proclamaron su realeza; en su pueblo, los paisanos lo quisieron tirar a un barranco.

De Belén a la cruz, es abandonado por los que le rodean, expulsado, perseguido, y al final acusado, juzgado y crucificado. Ese es el ataque de los hombres, a Él, al mismo Dios. Aquí se manifiesta la rebelión del hombre contra Dios (...) Así replica el hombre a la graciosa presencia de Dios. A su gracia sólo responde con un No lleno de odio¹⁴.

El problema político no es local, las circunstancias no tienen aquí especial relevancia. El mito de Adán, obviando a Pilatos, a Herodes y al Sanedrín, nos remite al origen del tiempo de los hombres. Y tampoco Barth le da especial importancia al «incidente de la manzana». Es un conflicto esencial: entre Dios y el hombre reina un «estado de guerra». *Entweder, oder*, en expresión de Kierkegaard. Es un «o tú o yo». Ese estado de guerra se llama pecado, es lo que define esencialmente al hombre y es lo que condena al fracaso la misión con que el Hijo de Dios vino a la tierra.

[13] Cf. *Dogmatik im Grundriß*, p., 119: «Catecismo de Heidelberg: ¿Qué se entiende por la expresión ‘que padeció’? Que Él durante todo el tiempo de su vida en la tierra, y especialmente al final de la misma asumió sobre su cuerpo y su alma toda la ira de Dios contra el pecado de todo el género humano».

[14] *Ibid.*, p. 123.

Aquí se pone de manifiesto lo que es el pecado. Pecado es rechazar la gracia de Dios que nos alcanza y se nos hace presente (...). Por eso la infracción de todos los mandamientos es mala y perniciosa porque en ella se manifiesta la protesta del hombre contra la gracia de Dios¹⁵.

Porque, efectivamente, tampoco se trata de que los hombres, por lo mismo que no es relevante que fuesen los judíos de palestina en tiempos del emperador Tiberio, infrinjan la ley que Moisés les transmitió como fallido soporte de la Alianza que una y otra vez Dios intenta con los hombres. Ese pecado es original; que para Barth, siguiendo en su máxima radicalidad a los reformadores protestantes, quiere decir «esencial»: el hombre no peca, es pecado. Lo que quiere decir: es un «contradiso», y su relación con Dios «no puede» ser otra cosa que conflictiva¹⁶, a muerte. Dios o el hombre tienen que morir, y la tragedia final de la historia es, valga la expresión en el significado teológico que se trata ahora de aclarar, que murieron los dos.

* * *

Ya hemos mencionado anteriormente el sentido agónico y antagónico de la existencia que caracteriza al mundo griego y que está en la entraña de su comprensión trágica de la vida. Ya desde Empédocles entienden los helenos que toda realidad se afirma a sí misma en su diferencia negando la conexión con su origen. La consecuencia es que todo el desarrollo de la particularidad es sedicioso y conflictivo, de forma que al final, como señala Heráclito, la guerra se convierte en reina de todas las cosas. Con un coste, puesto que ese conflicto con el Principio redonda en la desprincipiación de lo que se afana en esa particularidad. Y entonces, queriendo vivir para sí y contra su origen, las cosas se vacían de sí mismas. Y así llevan en su mismo afán de vivir el germen de la muerte; y en la naturaleza todo lo que se genera tiene su destino en la corrupción que restablece la justicia original. Más de veinte siglos después Hobbes nos avisa de lo mismo: el loco afán de afirmarse a sí mismo lleva al hombre, que se ha hecho portavoz de la naturaleza, a la lucha de todos contra todos, en un estado de guerra en el que ese hombre se hace tanto más vulnerable cuanto más poder conquista. Y al final, convertida en muerte lenta, la vida resulta ser «solitary, poor, nasty, brutish, and short». Y lo que es peor, para salir de ese lamentable estado de naturaleza, tiene el hombre que entregar su alma, que era la libertad o su principio de autodeterminación, a un monstruo del Averno, a un demonio pacificador, que la Biblia llamaba el Leviathan y ahora lla-

[15] *Ibid.*, pp. 123 s.

[16] Cf. *Ibid.*, pp., 122 s.: «¿Qué significa esto? ¿No es lo contrario de lo que cabría esperar de la Buena Nueva que Dios se ha hecho hombre? Y padeció. Por primera vez en la confesión de fe nos encontramos directamente con el gran problema del mal y del sufrimiento (...). Pero esa expresión nos avisa de que en la relación entre Creador y criatura hay un problema; de que reina entre ellos una injusticia, una nihilidad; de que se infringe y se sufre dolor. Y aquí aparece el lado oscuro de la existencia (...).

mados Estado. De una u otra forma se pone de manifiesto lo esencial: el fruto de la vida es el pecado, y el salario del pecado es la muerte, y como anticipo, la decadencia y la ruina a nivel de los cerdos que relata la parábola del hijo pródigo.

Barth, que a mi modo de ver sigue en este punto ese sentido trágico, de los griegos y de una cierta modernidad europea que se caracteriza por el horror naturae, se encuentra aquí —ya lo hemos señalado— en una situación teológicamente complicada. Ya la Patrística, siguiendo a san Pablo, toma nota de la original culpabilidad del hombre. Sólo que de un modo misterioso hace del pecado, sin dejar de afectar a todo hombre, un daño ciertamente original, pero en tanto consecuencia de la libertad en medida importante reversible. Por lo mismo que es culpa, el pecado admite perdón, y la naturaleza es esencialmente redimible. Dios «puede» más que el pecado; y el hombre «por naturaleza» espera esa redención. Esto tiene consecuencias cristológicas: la trágica muerte del Salvador, por más que a posteriori responda, efectivamente, no sólo a la «lógica» de la situación política de Palestina y del pueblo judío, y en último término, ciertamente, también a esa «lógica» antropológica del pecado original que una y otra vez reproduce el crimen de Caín, sin embargo, no es «necesaria». Es cierto que —*exinanivit semetipsum*— el Verbo se hizo carne, pobreza y miseria; que vino a los suyos, y los suyos no lo conocieron. Pero yo no creo se pueda decir que Dios envió a su Hijo a la muerte, por más que ese trágico final tenga desde el punto de vista de la maldad humana su lógica interna.

Barth, por el contrario, más allá incluso de Lutero, hace, no ya de la naturaleza pervertida consecuencia del pecado, sino al revés, al pecado, a la rebelión contra Dios, resultado de la naturaleza misma. La consecuencia de ello es que 1) La naturaleza en su desarrollo histórico no tiene solución, es irredimible; 2) la naturaleza, de la que el hombre es sólo el caso explícito, tiene necesariamente que encontrar en la ira de Dios el eco de su esencial pecado, y tiene en consecuencia que ser destruida; y 3) un Verbo encarnado tiene que hacerse en esa carne —y ése es el verdadero misterio— él mismo pecado y objeto por tanto de la misma represalia de Dios. Nada humano es inmaculado. Y así la muerte de Jesucristo es, no sólo comprensible, sino, en cuanto hombre, justa exigencia de la ira del Altísimo. Caricaturizando la tragedia podríamos decir que la encarnación del Verbo hace en Dios del problema humano un conflicto de familia.

En *Cur Deus homo*, Anselmo de Canterbury propone la tesis del sentido sacrificial de la redención, según el cual el Verbo se encarna para ser la víctima que por su valor infinito —ya que era Dios— propicia el restablecimiento de la justicia divina, dañada por el pecado, que supone por razón del ofendido que es Dios una injusticia igualmente infinita. No quie-

ro discutir aquí esta tesis, que tuvo gran eco en toda la teología posterior. Me interesa señalar que Barth va en cierto sentido más allá. No se trata de restablecer sacrificialmente una supuesta armonía original pre-adánica y paradisiaca; la trágica culminación de la historia tiene lugar en la muerte de Jesucristo, no en un intento reparador, sino en el absoluto rechazo de la rebelión que supone el pecado, que afecta ahora al mismo Hijo de Dios que se ha hecho hombre para sufrir y poner de manifiesto en su muerte la inexorable justicia de Dios que no se detiene ante su propio Hijo. Tremenda teología, la de Barth.

Volvemos otra vez a los griegos. Barth utiliza el término *Zorn*, la ira de Dios, para referirse a la acción de Dios contra el hombre. Pero hay que reconocer que no estamos lejos de la *némesis*, como respuesta divina a la *hybris*, con que esos griegos se refieren a lo que necesariamente tiene que terminar en tragedia. «Venganza» sería el término adecuado en la dura traducción. Y lo interesante de la teología y la antropología barthiana es que nos muestra cómo esta dialéctica de pecado y justicia no es algo que pueda fácilmente ser conjurado; no hay aquí ninguna posibilidad de apaciguamiento, de barato perdón. «Pelillos a la mar» no es una posibilidad. Esto que los griegos intuyeron tiene pues que ser asumido en toda su espantosa significación, si queremos entender lo que el hombre es y no es. Y no sólo Barth asume esa trágica dimensión de la existencia que se pone de manifiesto en la antagónica relación entre el hombre y Dios, sino que en el horizonte teológico del cristianismo la eleva ahora a la última potencia en que se muestra su verdad (o falsedad) en la vida misma, abocada en el hombre Jesús a la muerte, a saber, del Dios que viene a salvarnos. La muerte de Jesucristo ilustra la radical negatividad del pecado; pone al hombre ante lo infinito de su constitutiva contradicción. Y sólo a través de ese No, del hombre a Dios y en consecuente justicia de Dios al hombre, podremos llegar al Sí en que sólo la omnipotencia de Dios, ejerciendo el reverso misericordioso de su justicia, resuelve el conundrum que esa existencia representa.

* * *

Por lo demás, expresiones como ira de Dios, la corrupción como castigo del pecado; no digamos si llegamos a afirmar que Dios decreta en su justicia la muerte del hombre e incluso llega a matar a su propio Hijo, no dejan de ser antropomorfismos. Si uno en mitad de la tormenta amenaza a Dios blandiendo una larga lanza de hierro, podemos llamar al rayo que lo parte venganza de Zeus, que porta la égida, o locura del insensato que provoca su propia muerte. En este sentido la ira de Dios es sutil en el sentido de que deja al hombre correr hacia la propia ruina que bajo su responsabilidad el pecado produce. Y lo mismo podemos decir del Verbo en-

carnado. Es cierto que la voluntad de Dios es su muerte; pero quizás más bien diríamos que el Padre lo entrega a ese su «natural» destino. Como cordero en medio de lobos, un Dios encarnado necesariamente tiene que ser destrozado por la jauría. Y ahí, en medio de una historia que infinitamente supera su circunstancialidad, cobran todos su miserable protagonismo: Herodes, Pilatos, Sanedrín, Judas y el mismo Pedro. Protagonismo que en otro escenario hubiese sido el de otros, pero que hubiese conducido a lo mismo; en las guerras de religión, en Verdún, en Auschwitz o en el parque en el que no se sabe quién se dedica a matar niños una soleada mañana de primavera. Hasta que descubrimos que somos nosotros, cada uno, los verdaderos culpables de la infinita muerte de Jesucristo —*victima omnium victimarum*— en todos los hombres que sufren el destino que ellos mismos a la vez causan y sufren.

En esta pasión se hace visible la conexión entre la infinita culpa y la necesaria penitencia que sigue a esa culpa. Se hace evidente que donde se rechaza la gracia de Dios el hombre se aboca a su desgracia. Aquí, donde el mismo Dios se ha hecho hombre, se manifiesta la más profunda verdad de la vida humana: el sufrimiento total que se sigue del total pecado¹⁷.

Y ahora, en este momento sublime del último anonadamiento; no en la armonía, no en la paz que los ángeles anunciaron prematuramente en Belén a los pastores (porque hombres de buena voluntad no hay ninguno), es donde tiene lugar el encuentro definitivo de Dios con el hombre, en su último pecado que es, como señala Nietzsche, la muerte de Dios.

Ser hombre consiste en que nos pasa lo mismo que a Cristo: que nos convertimos en objeto de la ira de Dios. Es lo que nos corresponde: el final en un patíbulo. Pero éste no es el fin: ni la rebelión del hombre ni la ira de Dios. Sino que el más profundo misterio divino consiste en que Dios mismo, en que el hombre que es Jesús no rehúye ocupar el lugar del hombre pecador y convertirse (de él ha hecho pecado el que ningún pecado conocía) en lo que éste es, un rebelde, para sufrir lo que a éste corresponde: ser Él mismo la culpa total y la total penitencia (...). Dios es el que aquí se hace culpable y sufre esa penitencia. Y así se hace visible el límite: la ayuda total contra la culpa total¹⁸.

Porque en este momento es donde tiene lugar el vuelco, la inversión dialéctica del No al Sí. En ella un testigo, superado su pecado, al pie de la cruz, ante un hombre ejecutado como criminal, que se ve a sí mismo abandonado de Dios y en el que se ha consumado toda la historia del mal; el centurión encargado de esa ejecución, cree, adora y proclama: «verdaderamente éste era el Hijo de Dios». No Dios, el hombre ha muerto.

3. Creación, redención, resurrección

[17] *Ibid.*, pp. 126 s.

[18] *Ibid.*, p. 126.

Y es que la lucha a muerte de Dios y el hombre, que inexorablemente termina destruyendo a éste, tiene ahora lugar en el mismo Hijo de Dios. La unión hipostática, la identidad personal en Jesucristo de dos naturalezas, humana y divina, esencialmente antagónicas, termina como hemos visto en una trágica crisis en la persona de Jesucristo, y con mayor necesidad en la victoria del Dios que juzga y condena la rebelión del pecado. Pues ocurre ahora que esa misma unión hipostática que, arrastrada por su naturaleza humana, en un Cristo hecho pecado lleva a Jesús al sepulcro, es lo que transforma en victoria esa misma crisis convirtiéndola en reconciliación. En la cruz —dice Barth— «no se trata de la glorificación de la muerte martirial de un fundador religioso (...). Y tampoco de la expresión de una general pasión cósmica, de la cruz como símbolo de los límites de la existencia humana»¹⁹. Antes bien, la esencia de la redención consiste en que, justo en la necesaria muerte de su asumida, juzgada y condenada finitud humana, el Verbo es con infinita mayor necesidad vida. Y la síntesis en él de pecado y gracia, se convierte en perdón.

(...) Se nos presenta aquí la imagen de un increíble canje, de una *katalage*, de una inversión de papeles. La reconciliación del hombre con Dios tiene lugar porque Dios se pone en el lugar del hombre y el hombre es puesto en el lugar de Dios, totalmente como acto de la gracia. Justo este incomprendible milagro es nuestra reconciliación²⁰.

La esencia de la teología barthiana está en poner de manifiesto la grandeza misericordiosa de la tragedia, que es del hombre, pero que Jesucristo Dios ha hecho suya para invertirla en victoriosa exaltación de la misma humanidad condenada. De alguna forma es el revés del argumento anselmiano. No se trata ahora de «restaurar» el honor dañado de Dios, sino justo en dirección contraria de (sin re-) establecer la justificación del hombre.

(Jesucristo) no ayuda desde fuera ni saluda desde lejos, sino que hace propia la miseria de su criatura. ¿Para qué? Para que esa criatura salga libre, para que se desembarace de la carga que se echó encima. La criatura tenía que hundirse bajo esa carga; pero Dios no lo quiere, quiere que se salve. Tan enorme es la perversión de esa criatura que nada menor que la entrega misma de Dios bastaría para su salvación. Pero tan grande es Dios, que su voluntad es entregarse a sí mismo. Y en eso consiste la reconciliación, en que Dios se pone en el lugar de la criatura²¹.

No para salvar a Dios, o para honrarlo, se ha encarnado su Hijo, sino para salvar y dar gloria al hombre que lo ofende. Ese es el milagro de la redención. Porque aquí no caben una palmaditas en la espalda, compasión como simple pena. Del abismo efectivamente infinito en que hombre

[19] *Ibid.*, p. 136.

[20] *Ibid.*, p. 135.

[21] *Ibid.*, pp. 136 s.

se ve sumido en el pecado, no se le rescata echándole distraídamente un cabo. Hace falta el juicio, y la condena y la muerte; y la absolución de su culpa se logra sólo en el colmo de la misericordia, allí donde el hombre que es Dios sufre la condena, y el Dios que es hombre reclama su perdón. La redención tiene que ser victoria total sobre el pecado y la muerte, que no se logra sino en la deificación del pecador. Y eso ocurre en Jesucristo —y hay que decirlo a la vez y seguido— muerto, resucitado, y vuelto a su lugar natural, sentado a la diestra del Padre. El sepulcro, por obra y gracia del mismo que en él ha sido sepultado, tiene que quedar vacío.

La meta de su obra en la tierra y en la historia es que Él va allí (al cielo). En la encarnación y en la crucifixión se trata de la humillación de Dios. En la resurrección se trata de la elevación del hombre. Como sostén del hombre, Cristo está ahora allí donde Dios y es como Dios. (Y entonces) nuestra carne, nuestra esencia humana se eleva en él hasta Dios. Es el fin de su obra: que estamos con Él más allá, con Él en Dios²².

Aquí, una vez más, Barth no deja hueco a una hermenéutica fácil y descomprometida de los textos de la Escritura, y una y otra vez remacha la esencia dogmática de la fe cristiana. La comprensión historicista de los dogmas y la crítica histórica de esos textos han ido llevando a no pocos autores —tanto en el ámbito del protestantismo liberal como del progresismo católico— a una lectura desmitificadora de la figura de Jesucristo, rebajando hasta casi el arrianismo la pretensión de que sea verdadero Dios, y haciendo que el hecho histórico de la resurrección se pierda en una nebulosa hermenéutica. Si Jesucristo no ha resucitado vana es nuestra fe, dice san Pablo, y pervirtiendo la intención del Apóstol, esa interpretación hace de la fe el «lugar» de la Resurrección. Se le quita así al hecho decisivo de toda la historia, al punto en que en el tiempo se juntan los ángulos opuestos por el vértice de lo divino y lo humano, todo su mordiente físico, pero entonces a la redención también toda su significación histórica. Barth no se deja:

No podemos malinterpretar la resurrección como si fuese un acontecimiento 'espiritual'. Hay que escuchar, dejarse decir que hubo una tumba vacía, que la nueva vida más allá de la muerte se hizo visible. 'Este (el hombre rescatado de la muerte) es mi Hijo amado, y en él tengo mi complacencia'. Lo que se anunció en el bautismo del Jordán, se hace ahora acontecimiento revelado. Y a los que lo saben se les anuncia el ocaso del mundo viejo y la aurora del nuevo²³.

Es aquí donde la «teología dialéctica» describe la historia de la salvación como vuelco del No al Sí. «El hombre, por medio de la resurrección de Jesucristo que ha muerto por Él se convierte en el hijo amado de Dios y puede ahora vivir por la gracia y para la gloria de Dios»²⁴. Y «considerando

[22] *Ibid.*, p. 146.

[23] *Ibid.*, p. 144.

[24] *Ibid.*, p. 142.

esto, la *theología crucis* puede ser también *theologia gloriae*: teología de la esperanza en la gloria de los hijos de Dios que de nuevo y definitivamente se revela en la resurrección de Jesucristo»²⁵.

Jesucristo ha ejecutado el juicio sobre los hombres, sobre su existir y bullir, entregándose como juez en lugar del juzgado para hacerse juzgar Él mismo por su liberación. Por eso el misterio de la condena cumplida en el Calvario no es de desgracia, sino de la gracia de Dios; no su reprobación, sino su salvación: la nueva creación de un hombre liberado, que corresponde con la misma fidelidad a la fidelidad de Dios viviendo para su gloria. Por eso es el Dios que se revela en la muerte de su Hijo amado una amenaza mortal, pero también la Esperanza que da vida a la existencia humana, cristiana y teológica²⁶.

* * *

Desde el punto de vista filosófico podemos hacer un esfuerzo para glosar esta teología de la resurrección. Nos volvemos a referir a los griegos y al afán de inmortalidad que impregna toda su antropología tanto desde el punto de vista poético como ontológico. Afán que necesariamente choca con la experiencia de la finitud que es consubstancial a la autoconciencia humana que se sabe «ser para la muerte». Vivir es actividad que busca, desea su infinita expansión y permanecer a la vez por encima del tiempo idéntica consigo misma. Platón llama *eros* a esa pasión propia de toda vida, Aristóteles *entelékheia*, *perfectio* los latinos, *conatus* Spinoza y voluntad Schopenhauer. Nietzsche habla directamente de una voluntad de eternidad. Y sin embargo, esa eternidad, si no ha de ser extraña a nuestra naturaleza, tiene que asumir en sí su propia contradicción, como materia, como potencia, como tiempo, como «carne», y al final como decadencia y muerte. En este sentido, la asunción de esa contradicción y a la vez el mantenimiento del afán de absolutez convierten el deseo de eternidad, no en el intento de afirmar la vida en una indefinida continuidad, sino en el deseo de una «vida tras la muerte». Si somos mortales lo que queremos es «resucitar». Hegel, en su dialéctica del señor y el siervo, entiende la «gloria» en la que se constituye la autoconciencia señorial como lo que resulta, en la lucha de autoconciencias que quieren ser absolutas, de la asunción (o no) de esa última posibilidad que es para ellas la muerte. Y Nietzsche, afirmando la eternidad que la voluntad quiere afirmar en el tiempo, la ha de recuperar, efectivamente, como eterno retorno de lo mismo.

Vistos desde la teología barthiana, se trataría en este afán de gloria y en la obsesiva afirmación del instante —*carpe diem*— de formas necesariamente pecaminosas que no resisten el juicio de Dios y que necesariamente fracasan en la solución de un problema que, sin embargo, en

[25] *Einführung in die evangelische Theologie*, p. 170.

[26] *Ibid.*, pp. 169 s.

absoluto está mal planteado. Lo que nos cabe es decir que lo que la vida inútilmente busca no permite trucos, ni juegos con la muerte al estilo de toreros, legionarios o himalayistas. Para vivir hay que morir, y si somos mortales intentar sintetizar vida y eternidad en la finitud de la historia y el tiempo es tan necesario como inútil, y a la postre blasfemo. De ahí que los nuevos cielos y la nueva tierra, la eterna renovación de lo que por naturaleza está destinado a su corrupción, sólo pueden ser esperados como gracia, y dependen de la voluntad salvífica de quien, asumiéndola en su omnipotencia, se muestre capaz de superarla «en espíritu y en verdad».

* * *

Con la resurrección de Nuestro Señor tiene lugar la reconciliación del hombre con Dios, como libre gracia del Redentor.

Al tercer día comienza un nuevo Eon, una nueva forma del mundo, después de que en la muerte de Jesucristo el mundo viejo quede negado y acabado. Eso es la Pascua: el amanecer de un tiempo y mundo nuevos en la existencia del hombre Jesús, que comienza ahora una nueva vida como libertador, como victorioso portador que aniquila la carga que le impusieron los pecados de los hombres²⁷.

Y aquí Barth tiene que hacer un difícil equilibrio. San Pablo habla de Cristo como Nuevo Adán, de modo que donde abundó el pecado sobrea-bundó la gracia. Lo que parece sugerir que la redención supone una restauración, ¿de qué?, ¿quizás de la gloria original de la creación? Ésta sería la tesis por así decir más ortodoxa o al menos más tradicional. Si bien esa misma tradición es plenamente consciente de que esa re-creación no es mera restauración, no en el sentido de que en su obra *ad extra* Dios puede reconocerse ahora en Jesucristo, especialmente en el hombre cuya inocencia sólo se puede recuperar en la identidad del mismo Hijo de Dios, es decir, en la intimidad de la misma vida de Dios. «Sed (por la gracia de Dios) perfectos como mi Padre celestial es perfecto» es el nuevo mandamiento allí donde el «seréis como dioses» había sido el origen del pecado. Lo que era blasfemia se hace en adelante don. De modo que ahora, generalizando, la historia de los hombres se ha convertido en la misma casa de Dios, y las «alturas» de Dios el lugar de nuestro destino.

Y aquí es donde Barth sorprende con una original tesis teológica. Se trata de entender —y una vez dicho resulta de sentido común— que la redención guarda la verdad de la creación:

La alianza es más antigua que la creación. Antes de que existiese el mundo, antes de cielos y tierra, se dio la decisión, el decreto de Dios en que Él quiso establecer una comunidad con el hombre, tal y como incomprensiblemente se hizo verdad y realidad en Jesucristo. Y si queremos preguntar por el

[27] *Dogmatik im Grundriß*, p. 142.

sentido de la existencia y de la criatura, por su fundamento y su fin, entonces hemos de considerar esa alianza de Dios con el hombre²⁸.

En la tradición de la teología católica la distancia, por así decir, entre creación y redención no es tan grande, en el sentido de que se entiende que hay una cierta continuidad entre la obra creadora de Dios y la restauración que supone la encarnación y elevación sobrenatural como obra «sobreañadida» del Verbo. Barth no tiene esto nada claro. Para él, en una radicalización del pesimismo luterano, el pecado no es una simple discontinuidad inesperada, sino de algún modo lo que «da de sí» una naturaleza que se afana en su ser fuera de Dios. El pecado no es un error de Adán, sino —dicho con un poco de malevolencia hermenéutica— la continuación natural de la creación misma. Sólo Dios es bueno. Esto anula la posibilidad de entender la redención como un «rescate». Por así decir, no hay salvación para el hombre natural, para una creación que no fuese al final también y fundamentalmente juicio, condena y perdón en Jesucristo, como el Dios y criatura que es a la vez. En consecuencia, si hemos de entender el origen del mundo, de la naturaleza y el hombre como algo distinto de un necesario fracaso de Dios —de un Dios al que, en una increíble inversión del sentido del pecado, la teodicea moderna a duras penas pretende absolver del mal en el mundo—, es preciso invertir la dinámica teológica para entender, no la redención desde la creación, sino el origen de todo desde su culminación en la vida, muerte y resurrección del Verbo de Dios. Sólo leyendo al revés se aclara todo:

Ocurrió en medio del tiempo que por nuestro bien Dios se hizo hombre. Al subrayar lo excepcional de este acontecimiento, hemos de considerar que no fue una casualidad, no un suceso histórico más. Sino que sucedió lo que Dios ya quiso desde toda la eternidad. Aquí engrana el segundo artículo (del Credo) en el ámbito del primero; aquí se ligan creación y redención. Y desde aquí podemos decir que tanto la creación como la existencia de Dios antes del mundo y en toda la eternidad, es impensable sin esa voluntad que se cumple y manifiesta en el tiempo²⁹.

Podemos decir pues, de un definitivamente misterioso modo, que no sólo redime al hombre, sino que, en Jesucristo encarnado, muerto y resucitado, Dios se reproduce a sí mismo en la historia de la salvación. Sólo así la creación es gracia, el verdadero milagro de Dios fuera de sí³⁰. Y para entender esto, todavía hay que hacer un esfuerzo por profundizar en el último misterio de los designios del Altísimo.

[28] *Ibid.*, pp. 73 s.

[29] *Ibid.*, p. 80.

[30] Cf. *Ibid.*, p. 62: «Creación es gracia: es este un principio ante el que debemos detenernos con devoción, conmoción y agradecimiento. Dios dona existencia a la realidad distinta de sí; le concede su propio existir, su forma y libertad (...). La existencia junto a Dios de la criatura es el gran enigma y misterio (...). Que exista el mundo es lo increíble, el más grande milagro de la gracia de Dios».

4. La doble predestinación

La doctrina de la justificación que resulta de este planteamiento teológico, en la que por lo demás Barth es el gran restaurador de la tradición reformadora de Lutero y Calvino, pone todo el protagonismo de la redención en la acción libre y soberana de Dios. Es Dios el que en Jesucristo transforma al pecador en imagen suya. Del hombre nada podemos esperar que no sea rebelión, desajuste y maldición. Hablar aquí de pasividad está, sin embargo, fuera de lugar; más bien se trataría de impotencia humana si hablamos de dar frutos de santidad. El Sí que invierte el No del hombre es acción de Dios, que pasa además por el No de Dios, por el juicio y condena de todo lo que la criatura pudiese hacer.

Y si preguntas qué podrías hacer, y cómo podrías ordenar tu vida en la comunión con Dios, deja que se te responda que la remisión de tu vida ya se hizo y que tu comunión con Dios ya está realizada. Tu acción, oh tu hijo de hombre, sólo puede consistir en que aceptes esta situación, en la que Dios como la criatura que eres te vea nuevo a su luz y te acoja³¹.

Eso no quiere decir que el hombre no «haga» nada; precisamente esa justificación da fruto en la conversión o transformación del No al Si en la voluntad justificada por la acción de la voluntad que justifica. Y ese fruto es la fe, que, en contra de la vulgar interpretación que se suele hacer de Lutero, mejor traduciríamos como «confianza». Es la confianza en la obra de Dios en nosotros lo que salva al hombre. Eso es lo que significa «justificación por la fe». Pero es cierto que ello es en cualquier caso resultado de la acción de Dios, por tanto, estrictamente, «gracia» inmerecida que Dios nos hace. Y a ello se opone cualquier consideración de «méritos» por parte de la criatura, que si los hay son consecuentes a, y no antecedentes de, la gracia. En este sentido la fe genera obras, estaría muerta sin ellas; pero hablamos de obras de la fe como desarrollo de esa confianza en la gracia de Dios. Pienso que correctamente entendida y matizado el sentido estrictamente homilético y edificante que tiene el *peca fortiter, sed crede fortius* de Lutero (sería absurdo invertirlo en un *crede fortiter, sed peca fortius*), esta doctrina no supone ninguna fractura insalvable respecto de la ortodoxia católica³².

Sobre este asunto se han hecho numerosas caricaturas. Por ejemplo la que resulta de una lectura apresurada del muy divulgado escrito de M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.

[31] *Ibid.*, p. 176.

[32] Cf. *Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*, de 1999, rubricada por la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial y promovida por san Juan Pablo II y el entonces Prefecto para la Doctrina de la Fe, Cardenal Josef Ratzinger

Como es sabido, sostiene Weber que la incertidumbre sobre la elección divina, decisiva para la salvación, lleva sobre todo a los calvinistas, seguidores de la estricta doctrina de la predestinación, a ver en el espíritu de trabajo y servicio social, en la probidad comercial y en la prosperidad económica que de todo ello resulta, un signo visible de la gracia de Dios. Y se olvida explicar cómo esos resultados remiten a las buenas obras —trabajo, honradez, solidez familiar, espíritu de ahorro— que los producen, después a la gracia de Dios de donde esas buenas obras proceden, y en último término a la elección divina que antecede a esa gracia de la justificación. De este modo, el medido, austero y socialmente virtuoso acomodo material, puede razonablemente ser interpretado como signo —sólo por supuesto consecuente— de la divina predilección. Sería algo así como el espejo retrovisor con el que podemos percibir la gracia de Dios que impulsa nuestra vida. Por el contrario, la vida primitiva, regida por los instintos naturales, tal y como la encontramos en personas sin sensibilidad ni educación, no solamente termina en un lamentable imperio de la naturaleza contrario a toda virtuosa prosperidad, sino que nos permite deducir que en esa vida salvajemente natural estamos «dejados de la mano de Dios».

En cualquier caso Barth es bien consciente de que el protagonismo de Dios en esta doctrina de la justificación dejaba colgando como sombra inasumible en una cultura humanista la más escandalosa tesis de la predestinación, según la cual Dios decide por toda la eternidad quiénes se van a salvar para darles la gracia necesaria para ello, y —más escandalosamente todavía en la ampliación a una doctrina de la «doble» predestinación— quiénes están destinados a la eterna condenación, a los que esa gracia no se les concede. Quedaría la opción buenista de una universal predestinación a la salvación, pero concluye Barth que eso quitaría toda seriedad a la idea de una justicia divina, en el sentido de que Dios «no sería de temer»³³.

En este punto, bien lejos de una supuestamente necesaria armonía final, Barth interpreta la doctrina de la doble predestinación, justo en la dirección opuesta de una universal crisis y condena. El implícito lamento ante un Dios que predestina (¡qué culpa tengo yo de ser dejado fuera!) está fuera de lugar. Réprobos somos todos, con total merecimiento de la ira y el castigo absoluto.

En la fe en Jesucristo no podemos evadir la idea de que nuestra reprobación es merecida y está ya decidida y ejecutada. 'Para que tenga misericordia de nosotros': esa es la promesa. Promesa que no conjura la amenaza. Más bien supone que esa nuestra reprobación es en efecto merecida, y está

[33] I. Kant señala en el tercer postulado de la razón práctica la necesidad para la acción moral de aceptar la existencia de un Dios, Juez Supremo, que definitivamente premia a los buenos y castiga a los malos. Y la Iglesia Católica califica esta creencia como una de las mínimas y básicas necesarias para la salvación.

decidida y realmente ejecutada. La amenaza por tanto no es ningún juego. Toda su seriedad se hace visible en que liberarnos de ella le ha costado a Dios ni más ni menos que a su propio Hijo. Pero precisamente esto es a la vez su misericordia y el triunfo de su justicia: que su propio Hijo, Él mismo Dios, no fue coste demasiado, bajando de su majestad —no, revelando la cima de esa majestad— para hacerse a sí mismo habitante de la cárcel. El mismo juez sufrió por nosotros, los absueltos, el infierno, para que nosotros (...) en su lugar, seamos por Él inocentes, puros, justos y santos; para que Él mismo ofreciese a Dios la obediencia, la sumisión a su voluntad, que nosotros le rehusamos³⁴.

De este modo, y aquí está el milagro de la misericordia de Dios, esa reprobante predestinación que es universal y afecta a toda humanidad, se dirige ahora al mismo Hijo encarnado de Dios. En él se cumple como castigo el destino del hombre, de todo hombre. Y aquí es donde el decreto de la justicia de Dios se invierte, también para todo hombre, en promesa de salvación. La doble predestinación es entonces una acción de Dios que de un misterioso modo se cumple ya en Jesucristo, más que un mecánico procedimiento de clasificación de réprobos y santos³⁵, que lo uno somos todos y a lo otro estamos todos llamados. Más que de izquierda y derecha, cabritos y corderos, se trata de una sucesión cuasi temporal en la que se desvela la historia de la salvación.

En la acción y palabra de Dios y consecuentemente en los textos del Antiguo y Nuevo Testamento se trata de algo doble. Se puede hablar de un Sí y un No dirigido al hombre con toda energía; como el Evangelio que lo levanta o la ley que lo reprende; o como gracia que se le concede o condena que lo amenaza; o como la vida para la que se le salva, o la muerte en la que está hundido. Siendo fiel a la palabra de Dios y a la Escritura que da testimonio de ella, el teólogo ha de ver, considerar y dar voz a las dos cosas: a esa luz y a estas sombras. Pero en esa fidelidad no debe desconocer, negar o silenciar, que la relación de esos dos momentos no es como el golpe de péndulo que se repite regularmente en direcciones opuestas, o como la de los platillos de igual peso de una balanza en equilibrio; se trata más bien de un antes y un después, de un arriba y abajo, de un más y un menos. Es evidente que el hombre tiene que escuchar ahí un rotundo y destructor No de parte de Dios; pero también inequívocamente que ese No está incluido en el creador, reconciliador, redentor Sí de Dios al hombre³⁶.

Y está incluido —hay que insistir una y otra vez— porque es Jesucristo el que como hombre asume todas las consecuencias del condenatorio juicio de Dios, y como Dios Él mismo, en su resurrección y ascensión a los cielos, nos abre el camino de una reconciliación prometida para todos.

[34] Barth Brevier, p. 291 (de *Gottes Gnadenwahl*, München 1936).

[35] Cf. Barth Brevier, pp. 289 s. (de *Gottes Gnadenwahl*): «La doctrina clásica de la predestinación supone (...) una inadmisibles antropologización, mecanización y estabilización de la majestuosa disyunción (*Entweder-Oder*) divina a la que nos enfrentamos en Jesucristo y que esa doctrina bíblica de la predestinación nos transmite. Nos enseña de forma abstracta con evidente seriedad lo que para hacer justicia a la seriedad del asunto debería enseñarnos en concreto (...). Si lo importante es que la doctrina de la graciosa elección de Dios proclama precisamente la gracia y con ella el consuelo, y la libre gracia de Dios y con ella la satisfacción, entonces tenemos que hablar del Dios que predestina, y no de las dos categorías de hombres predestinados. Y estamos convencidos de que ésta es la propia intención tanto de san Agustín como de los reformadores».

[36] *Einführung in die evangelische Theologie*, pp. 103 s.

Precisamente porque *todos* son aquellos de los que Dios se quiere apiadar y se apiadará en Jesucristo, se excluye justo la idea de que hubiese elegidos a los que no amenaza reprobación alguna, ni réprobos a los que ninguna elección se les haya prometido. ¿Quién podría sentirse aquí seguro, pero tampoco obligado a la desesperación?³⁷.

Si nos empeñamos en una lectura antropomórfica o mecánicamente conceptual de esta doctrina de la doble predestinación —que parece seguirse con total necesidad de la idea de un Dios, omnisciente y providente por un lado, y por otro único responsable de la graciosa redención del hombre pecador—, nos podría parecer la interpretación de Barth como una escurridiza pirueta teológica para salvar el escándalo de un Dios que inexorablemente condena al hombre (en general, salvo a los salvados) cuyo pecado es también necesaria consecuencia de su creación. Pirueta en la que al final esa doctrina queda conjurada en una no menos general e inapelable voluntad salvífica. Entre el general buenismo y el tenebroso temor de Dios, no parece haber término medio.

Yo creo, sin embargo, que Barth tiene razón en que toda pretensión de acceder a esta idea de predestinación desde una idea de libertad como la nuestra, que en su finitud es indiscernible de la arbitrariedad, tiene necesariamente que ir descaminada. Parafraseando a Einstein, Dios no juega a los dados y menos con el destino eterno de los hombres. Por eso Barth hace muy bien en evitar esa idea onto-teo-lógica, últimamente antropomórfica, de predestinación, para situarla más bien en el horizonte cristo-céntrico en el que efectivamente se resuelve la historia de la salvación, general y para cada uno; y más concretamente en el horizonte de la gracia de Dios, entendida como comunicación a los hombres de la vida misma de Jesucristo resucitado. Es ahí, y no en una inescrutable y primigenia mente de Dios, donde salvación y condenación constituyen para nosotros dos opciones, pero tales que carecen de sentido una sin la otra, porque desde nuestra finitud son como las dos caras de la misma moneda, posibilidades últimas de nosotros mismos, sobre cuya decisión no disponemos y que recibimos como condenación o como gracia; como la condenación que merecemos y que sufre el Cordero de Dios, que efectivamente quita los pecados del mundo; y como la inmerecida gracia que por sus únicos méritos recibimos.

Pero tampoco esa recepción es inmediata en nuestra finita humanidad. Y por ello la eterna condena, la angustia de nuestra existencia pecadora, nos sigue royendo como inconjurable amenaza del Altísimo. Esperanza de inmerecida eternidad y temor de Dios, son pues las dos caras de nuestra vida en el tiempo, sobre el que pende como juicio y gracia la voluntad eterna de Dios.

[37] Barth Brevier, pp. 290 s. (de *Gottes Gnadenwahl*).

Y ahora nuestra fe cristiana consiste en que la esperanza es más fuerte que el miedo. Por ella nos llega el «no temas» de la Buena Nueva. Tanto más fuerte es la confianza en Dios que el horror a nosotros mismos, que ahora termina Barth con una muy bella reflexión.

En primer lugar, en la experiencia de nosotros mismos prima la desesperación. Porque «el hombre es absuelto sólo como el condenado de Dios. La vida viene sólo de la muerte, principio desde el fin, el Sí del No»³⁸. Y entonces

nosotros no podemos conocer nuestra elección en Jesucristo sin reconocer en Él en primer lugar y sobre todo nuestra reprobación. El Hijo de Dios, que asume en sí nuestra humanidad, es ya el condenado Hijo del Hombre que en Getsemaní inútilmente pide que pase de Él ese cáliz y en el Calvario se ve abandonado por su Padre celestial³⁹.

Eso desde el punto de vista de la experiencia de nosotros mismos. Pero desde el punto de vista del sufriente Verbo de Dios, muerto y resucitado, vale justo lo contrario. Y aquí está el sentido religioso (el últimamente teológico se nos escapa) de esa doctrina de la doble predestinación:

Para saber realmente de nuestra reprobación antes tenemos que saber de nuestra reconciliación y justificación y por tanto de nuestra elección en Jesucristo. En ella, en la medida en que Dios intercede por nosotros, es donde se expresa y proclama esa reprobación. Toda desesperación, de nosotros mismos o de otros, nada nos diría, en lo más mínimo, de nuestra condenación. Sólo la vemos verdaderamente allí donde ya está dejada atrás (*aufgehoben*). Pero precisamente ahí donde la vemos superada es donde la percibimos *de verdad*, sin que entonces podamos esquivar o no aceptar la libre y justo en su libertad justificada decisión de Dios. Sólo el que alcanza el consuelo en la idea de la graciosa elección de Dios conoce la conmoción (*schrecken*) de su misterio. Pero sin ese horror ante el misterio (de su eterna voluntad) la idea de esa graciosa elección nada consuela⁴⁰.

Y digo que es una bella reflexión, porque, por una lado, allí donde intentamos justificarnos a nosotros mismos, nos encontramos con una desesperación sin pecado. Es más, es nuestra buena conciencia la que más y más «consagra» los frutos de nuestra rebeldía contra Dios, y más y más nos aboca al abismo de nuestra contradicción. Al infierno, podríamos decir, va uno bien seguro de sí mismo. Y por el lado contrario, es la esperanza de la salvación, la fe y confianza en el Señor; la conciencia además de lo que Él ha padecido para salvarnos, lo que pone de manifiesto en su infinita dimensión la iniquidad del mal. En el cielo entramos inseguros como en casa ajena, pidiendo perdón y dando gracias. Y ese perdón, a la vez que nos purifica, desvela el abismo del que salimos, el infierno que merecemos. Y es así como el temor de Dios, transformado por Jesucristo en esperanza

[38] *Ibid.*, p. 209 (de *Römerbrief*)

[39] *Ibid.*, p. 286 (de *Gottes Gnadenwahl*).

[40] *Ibid.*, p. 288.

de salvación, se convierte en dolor de los pecados. Si Barth hubiese sido menos protestante, si no hubiese padecido en vida de Roma-fobia, hubiese quizás descubierto así eso que los católicos llamamos purgatorio.

* * *

Hay un dicho americano que me hace mucha gracia: *when you're in a hole, stop digging*. Creo que viene a cuento para caracterizar la situación de una voluntad finita que se empecina en la afirmación de sí misma en lo limitado de su finitud. Se llaman estas limitaciones: poder, concupiscencia, afán de poseer lo que no se nos ha dado; más ontológico: materia, tiempo, arbitrariedad. Pensamos que se nos escapa el tiempo, y entonces nos empeñamos en las «distracciones»; nos vemos impotentes, y buscamos dominar a otros y tener dinero; somos infelices, y corremos desbocados tras los placeres. Y así, sin parar de cavar nuestra propia fosa, profundizamos en penitencias sin pecado. Digo penitencias, porque el resultado es la auto-destrucción. Y digo sin pecado, porque la desaforada búsqueda de eso que más y más nos aparta de lo que en verdad deseamos, se ve aquí reforzada por el afán de autoafirmarse en semejante precariedad. A la constitutiva debilidad, al error de buscar lo permanente en lo que es pasajero, se suma con frecuencia la insensatez. Pero eso todavía no es pecado, o lo es sólo en la tendencia. Lo malo es la «consagración» de esa tendencia, el rendirse al «seréis como dioses» de la Serpiente, porque entonces es cuando seguimos cavando hasta el fondo del agujero afirmándonos a nosotros mismos en aquello que es nuestra propia negación. Y lo malo de ese pecado es... la buena conciencia en que esa en el fondo fallida autoafirmación se consolida.

Toda la antropología implícita en la teología de Barth tiene que ver con la conciencia de pecado, que es, como renuncia a todo «auto-», no la causa de, pero sí el camino hacia, la «justificación». La fe salva, porque es confianza en Dios simétrica a la desconfianza en sí mismo. *De profundis clamavi ad te Domine*, es el primer requisito para salir del hoyo. Dicho de otra forma, si, como señala Barth, la encarnación no es un armonioso encuentro de Dios con la criatura, sino que tiene como fin que el Verbo se someta como hombre al juicio y condena de Dios para como Dios justificar al hombre, entonces el lugar de encuentro entre ambos, no es la rectitud moral o las buenas obras, sino precisamente el pecado. Algo si puede hacer el pecador: pedir perdón, y luego dar gracias por el don de la graciosa absolución. De este modo, la mala conciencia es el verdadero tesoro de la finitud; porque por ella se llega al punto en que los ángulos de lo divino y lo humano se oponen por el vértice, pero también al que por la gracia de Dios se hace puerta de entrada a la vida de la gracia a que estamos destinados.

5. Las últimas cosas

Uno de los rasgos de la teología contemporánea, ya lo hemos dicho, es hacer bascular el centro de gravedad de su atención de la trascendencia de Dios a su presencia en la historia, en primer lugar hacia la cristología y luego hacia la culminación de su obra en la historia de la salvación. Rahner, invirtiendo el sentido de los adjetivos, hablará de la Trinidad inmanente (que en realidad es la trascendente) y de la trinidad «económica», que quiere decir inmanente en la historia como «economía de la salvación». Más allá de la cristología, ponemos ahora ese centro de gravedad de la atención teológica en una «pneumatología», en la presencia de Dios en el tiempo como Espíritu Santo, que culmina en un futuro como «escatología», como esperanza de una plenitud en el Fin de los Tiempos.

Pero esto tendrá que esperar. Barth en absoluto está por esta comprensión historicista, no en el sentido de que el futuro fuese a añadir nada sustantivo a una redención ya realizada de una vez por todas en la muerte y resurrección de Jesucristo. Ciertamente el Mesías volverá, y en esa esperanza caminamos.

Rasgará los cielos y aparecerá ante nosotros tal como es, sentado a la derecha del Padre. Viene en la posesión y ejercicio de la omnipotencia divina. Viene como aquel en cuyas manos se ha decidido nuestra existencia. Ya lo esperamos; viene y se manifiesta como el que ya conocemos. Todo ha sucedido ya, se trata sólo de que se abra el telón y todos lo puedan ver. Él ya lo ha cumplido y tiene el poder de hacerlo ahora manifiesto. En su mano está el tiempo verdadero, y no aquel sin fin en el que nunca se tiene tiempo. Ahora se dará la plenitud. Nuestra vida tendrá su cumplimiento y éste se hará manifiesto. Es nuestro futuro lo que se nos muestra. Está ya en nuestra existencia y en esta fea historia del mundo y —el mayor de los milagros— en la todavía más fea historia de la Iglesia. Sí, es cierto: lo que sale en el Heussi (manual de Historia de la Iglesia) no está bien, y tampoco lo que se ve en los periódicos. Y sin embargo un día se verá que fue bueno, porque Cristo estaba en el centro. Él gobierna, sentado a la derecha del Padre. Eso saldrá a la luz y se enjugarán todas las lágrimas. Ese es el milagro al que ahora podemos encaminarnos y que se nos mostrará en Jesucristo como lo que ya existe, cuando el venga en toda su gloria, como un relámpago que brilla desde el Orto hasta el Ocaso⁴¹.

Entretanto, es cierto que nuestra vida en el tiempo está todavía bajo la égida de la muerte. Es, para nosotros pecadores, lo último. De hecho es la consecuencia inexorable de nuestro pecado, la aniquilación en la que, según el dicho de Anaximandro —«de dónde todo procede allí tiene todo que volver...»— la naturaleza se venga de todo lo que contra ella quiere existir para sí e inútilmente permanecer en el tiempo. Ese afán, la pretensión de ser como dioses, eternos en nuestra finitud, es el pecado, que precisamente nos liga a esa finitud de la materia y el tiempo y tiene por tanto a la muerte como última consecuencia. Es nuestro destino.

[41] *Dogmatik im Grundriß*, pp. 156 s.

Pero Jesucristo, muriendo en nuestro lugar, ha resucitado, no sólo como Dios, sino en la identidad de su persona también como hombre, de modo que esa resurrección es algo de lo que como hombres ya participamos. Es cierto: «La muerte que fácticamente nos alcanza a los hombres, es signo del juicio de Dios sobre nosotros»⁴². Pero ese juicio ya está absolutamente saldado, y su natural pena conjurada. Y así, el mismo vuelco que supuso el paso del pecado a la gracia, se reproduce ahora en el tránsito, más allá de la muerte, del tiempo a la eternidad:

Tan cierto como que Jesús entonces sufrió y fue crucificado, murió y fue sepultado, como origen de nuestra nueva y eterna vida, podemos nosotros ahora con confianza enfrentarnos a la muerte. Pensar que vamos a morir significa, por cuanto ello ocurrirá en la fuerza de la muerte de Jesús, que llegaremos en ella a la vida, a la vida eterna⁴³.

Una vez más Barth se mantiene aquí fiel a la ortodoxia cristiana. Esa vida eterna no es un artificio conceptual para interpretar vivencias poéticas de una supuesta eternidad inmanente a lo haiku japonés. La vida que esperamos no es la que sostiene una desleída memoria al estilo del hades homérico, ni siquiera la que en el segundo postulado de la razón práctica Kant hace compatible con la gloria de héroes militares o con finales apoteosis revolucionarias. Estamos hablando de la vida misma, de aquella de la que tenemos experiencia y que queremos ver salvada más allá del tiempo. Como dice Garcilaso: «Y en la tercera rueda, contigo mano a mano, busquemos otro llano, otros bosques sombríos y floridos (...) donde descanse y siempre pueda verte, ante los ojos míos, sin miedo y sobresalto de perderte». Así se expresa Barth:

Morir: quien no se asusta ante ello, quien no se alegra de vivir y por eso no tiene miedo al fin; quien no ha entendido que esta vida es un don de Dios, ni se le ocurre envidiar la larga vida de los patriarcas, que vivían no 100 sino 300, 400 o más años; quien, en otras palabras, no se da cuenta de la belleza de esta vida, tampoco puede entender lo que la resurrección significa⁴⁴.

Ocurre parecido con la otra certeza cristiana que nos espera en forma de juicio, personal y universal, al final del camino de la vida y de la historia. Aquí también señala Barth que por la gracia de Dios nos enfrentamos con confianza a lo que nos espera. Porque, piensa, de hecho ya he-

[42] Barth Brevier, p. 510. (de *Kirchliche Dogmatik*, III/2)

[43] *Ibid.*, p. 506 (de *Den Gefangenen Befreiung*, Zürich 1959). Cf. también *ibid.*, p. 516 (de *Kirchliche Dogmatik*, III/2): «La muerte nos lo puede quitar todo. Y de hecho nos quita todo lo que es nuestro. Consigue que ya no seamos más, porque ya no nos queda tiempo. Pero lo que no logra es que Dios no sea Dios, nuestro Dios, nuestra Ayuda y Salvador y en cuanto tal nuestra esperanza. Eso no lo puede. Y entonces, ¿cuál es su poder, aparte de esta su impotencia? ¿Dónde está el poder de su prisión, de su ataque, de su horror?».

[44] *Dogmatik im Grundriß*, p. 179.

mos sido juzgados en Jesucristo y en él, por su gracia que no por nuestras obras, hemos sido absueltos.

En el catecismo de Heidelberg, n. 32, se dice: '¿Qué te consuela en la venida de Cristo a juzgar a vivos y muertos?' Respuesta: 'Que en medio de las tribulaciones y persecuciones, con cabeza erguida espero del cielo al juez que ya en mi lugar se presentó ante el juicio de Dios y apartó de mi toda maldición...' Aquí la cosa cambia. La vuelta de Jesucristo a juzgar vivos y muertos se convierte en Buena Nueva. 'Con cabeza erguida' puede el cristiano, la Iglesia, asomarse a ese futuro. Porque el que viene en él es el mismo que ya se entregó al tribunal de Dios. Su vuelta es lo que esperamos. ¡Ojalá se hubiera dado a Miguel Ángel y a tantos artistas oír y ver justo esto!⁴⁵.

Sin embargo, Barth sabe perfectamente que toda la grandeza de su «teología de la crisis» depende de que la esperanza en Jesucristo no se convierta en una «automática» —es la expresión que emplea— reconciliación que quite todo su mordiente al juicio de Dios, que acabaría también diluyendo en un cósmico aleluya la conciencia de pecado e incluso cualquier idea de conversión. En este sentido «esperanza», que es confianza en Dios, no es seguridad. La gracia de Dios no es un mágico conjuro a nuestra disposición y que domesticase lo terrible de su juicio. Y por tanto ha de entenderse siempre en el contexto de «temor y temblor» que es el horizonte de la existencia humana ante Dios. Si Jesucristo nos salva es porque el infierno es una brutal amenaza que se manifiesta precisamente en la grandeza del sacrificio del Hijo de Dios.

Impiedad (*Gottlosigkeit*) es la existencia en el infierno. ¿Qué sino eso es lo que queda como resultado del pecado? ¿No se ha separado el hombre de Dios con sus actos? 'Descender a los infiernos' es su confirmación. El tribunal de Dios es justo, y le da al hombre lo que ha querido. Dios no sería Dios, el Creador no sería creador, la criatura tampoco criatura, y el hombre no sería hombre, si este juicio y su ejecución no tuviesen lugar⁴⁶.

Ese infierno, en el que por así decir se hace definitivo eso que Hobbes denomina «estado de naturaleza», que representa la lucha de todos contra todos en que el hombre es lobo para el hombre (y el ángel condenado demonio para todos como poder de las tinieblas), es por así decir, en efecto, el lugar natural del hombre, al que el rechazo de Dios envía a los que lo rechazan. Decir que no existe es no querer aceptar lo terrible del necesario choque entre Dios y el pecador. Por eso, la esperanza

no quita seriedad a la idea del Juicio, pues en él se verá que la gracia y la justicia de Dios es la medida de toda la humanidad y de cada hombre. *Venturus iudicare*: Dios sabe todo lo que existe y ocurre. Y eso da terror; y en esa medida esas visiones del Juicio Final no carecen de objeto. Lo que no procede de la gracia y justicia de Dios, no permanecerá. Infinitas magnitudes humanas, también cristianas, caen ahí quizás en la extrema oscuridad. Que ese divino No se da, forma parte de ese

[45] *Ibid.*, p. 157.

[46] *Ibid.*, p. 139.

judicare. Pero tan pronto como concedamos eso hemos de volver a la verdad: el Juez que manda a unos a la derecha y a otros a la izquierda, es justo el que se ofreció por mí ante el tribunal de Dios liberándome de toda condena. Es el que murió en la cruz y resucitó en Pascua. El temor de Dios en Jesucristo no puede ser otro que el que se sitúa en la alegría y la confianza (...). Esto no lleva a la *apokatástasis*. Hay una decisión y una separación, pero en aquél que ha dado la cara por nosotros⁴⁷.

Y aquí propone Barth, por el lado humano de la teología, la salida a lo que es en definitiva un misterio insoluble:

¿Redención final de todos? No, porque la gracia que en último término alcanzase de modo automático a todos y cada uno, no sería una gracia libre, no sería la gracia de Dios. ¿Pero lo sería más si le prohibiésemos eso? ¿Ha muerto Cristo sólo por nuestros pecados y no (...) por los del mundo entero? Sería una extraña cristiandad cuya preocupación fuese que la gracia de Dios sería demasiado libre; que el infierno, en vez de llenarse efusivamente de todo tipo de gente, quizás alguna vez resultase que está vacío⁴⁸.

En el temor al infierno que en justicia nos corresponde, cabe pues la esperanza de que en él no haya nadie. Otra cosa sería cuestionar la omnipotencia de la misericordia divina.

* * *

Moverse en la tradición luterana y calvinista le permite a Barth ciertos lujos teoréticos que le ofrecen la salida que acabamos de describir. Libertad, que es poder soberano de autodeterminación, es sólo la de Dios. La del hombre es usurpada y, si nos empeñamos en ella, mera arbitrariedad y esencialmente pecaminosa. De alguna forma, una libertad que fuese buena sólo podría ser resultado de la misma gracia de Dios que redime, y en absoluto antecedente de ella. Por eso, una creación sin Dios, ni es buena ni hay en ella libertad. Consiste sólo, en efecto, en la mecánica de apetitos, concupiscencias, afanes de poder, etc., que conduce con necesidad y sin responsabilidad, aunque con toda justicia, al infierno; que sería algo así como la perseverancia fuera de la gracia de Dios de esa mecánica natural de la voluntad, en el sentido en que también la describen Hobbes y Schopenhauer. Ciertamente hay en esa dinámica un rechazo de Dios, pero *no de libero sino de servo arbitrio*. Y frente a él siempre cabría una —sí, ya sé que a Barth no le gusta el término— por así decir *apokatástasis* forzada a la criatura por la omnipotente misericordia del Creador.

La tradición católica no lo tiene tan fácil, por cuanto el ejercicio de la libertad está previsto, al menos para el hombre, en el origen mismo de la creación. Y aunque el pecado tuerce la orientación de esa voluntad contra el designio original de Dios, sin embargo, ni queda anulada ni siquiera impedida del todo para realizar el bien en su orden natural propio. Mas por

[47] *Ibid.*, pp. 158 s.

[48] Barth Brevier, p. 277 (de *Die Botschaft von der freien Gnade, Zürich und München*, 1947).

lo mismo, Dios no puede ahora (porque originalmente no quiso) violentar esa libre voluntad creada, ni en el tiempo ni más allá de él. Lo que lleva a una doble conclusión: en primer lugar, la redención y la gracia santificante «tienen que» ser aceptadas por el pecador; y en segundo lugar y por lo mismo, éste puede perseverar en el tiempo y más allá de él eternamente tras la muerte en su pecado y en el rechazo de la citada gracia. Y de este modo, por así decir, la posibilidad de una condenación eterna se sitúa fuera del alcance de la universal misericordia divina, de la que, justo en el sentido barthiano, sí podemos esperar que a nadie rehúse el perdón que Jesucristo ganó para todos en el sacrificio de la cruz.

Si el infierno fuese un castigo divino en el sentido que suponía la tradición religiosa (por cierto prácticamente universal), la *apokatástasis* final sería algo, si no previsible, sí deseable y que nos estuviese permitido esperar de la infinita bondad de Dios. Pero siendo ciertamente un castigo, lo es muy peculiar, porque Dios no hace en él otra cosa que, fiel a su original designio creador, dejar a la voluntad pecadora que siga su curso. Lo demás es obra suya, de los réprobos, contra sí y contra todos. Como ya en el tiempo, se bastan solos para producir el, ahora ya irremediable, mal que sufren. Me atrevería con una hipotética conclusión: siendo la obra redentora de Dios un infinito esfuerzo contra el pecado y contra su consolidación eterna (pues eso es el infierno), cabe confiar —incluso contra las advertencias de Jesús («muchos serán los llamados y pocos los escogidos») que ponen de manifiesto lo difícil que es el acceso por la puerta estrecha que Él está empeñado en abrir— que sean muchos los que se salven. Que el infierno, siendo una posibilidad intrínseca de la voluntad creada, lo supongamos vacío, es algo sólo imaginable para insensatos que se niegan a reflexionar sobre el misterio de la libertad y del mal; aparte de que supondría reducir a pura pedagogía sin substancia la reiterada palabra de Dios a este respecto.

* * *

Muerte, juicio, infierno, las últimas cosas de nuestro destino en las que se muestra el No de Dios, resultan ahora, sin embargo, no ser lo definitivo. Como hemos visto, el juicio, recayendo su ira sobre el Verbo encarnado, por medio de Jesucristo, que es el punto en que los ángulos de lo divino y lo humano se oponen por el vértice, se invierte en bendición y gracia. Y entonces el punto final en que concluye una historia que Jesucristo convierte en la de nuestra salvación, más allá de la muerte, dejando atrás el infierno que merecemos⁴⁹, resulta ser la puerta del cielo.

[49] Cf. *ibíd.*, p. 120 (de *Der Vaterunser*, Zürich 1965): «Nuestras culpas son en adelante asunto tuyo, no nuestro. Tú nos prohibes mirar hacia atrás, que nos sintamos apesadumbrados y como anclados a nuestro

Pero si el objeto del testimonio cristiano no es, ni la vida de un Dios que es para sí, ni la de un hombre para sí existente, sino la historia del encuentro, extrañamiento, de la reconciliación y comunión que se desarrolla entre ambos; y si esa historia tiene lugar en nuestro mundo real, entonces se ha decidido que no sólo el hombre sino también Dios tienen su propio lugar en este nuestro mundo real. Y ese lugar es el cielo⁵⁰.

Ese cielo ya no es para nosotros un lugar extraño. Jesucristo lo ha convertido, siendo la casa del Padre, en nuestra casa, en la que en efecto hay muchas moradas. Sin embargo, con toda la literatura, poética y teológica, sobre el cielo en la tierra, la eternidad en el tiempo, la redención del instante, Barth no cae en la trampa del inmanentismo que diluye la plenitud prometida en algún tipo de compromiso con la temporalidad. Se trata de un «más allá», de algo «último» en que justo consiste nuestra realidad pero que a la vez constantemente se nos escapa. Jesucristo ha redimido la carne y el tiempo, pero eso es para nosotros un «todavía no», y ese Salvador que vivió y vive, que ya realizó su obra en la historia hace dos mil años, para nosotros todavía está por venir. Por eso, lo que nos liga a Dios es el futuro, un futuro que todavía tiene la muerte por delante, pero en el que podemos anticipar el perdón de los pecados. Ese lazo con el fin que caracteriza a lo que la tradición paulina llama «Iglesia militante», es la virtud de la esperanza, materializada por la gracia en sacramento.

La esperanza cristiana es ya el germen de la vida eterna. En Jesucristo yo ya no estoy ahí donde puedo morir; en Él está nuestra carne ya en el cielo. En la medida en que nos es permitido recibir el testimonio de la Sagrada Cena, vivimos ya aquí y ahora en el anticipo del *Eskhaton*, en el que Dios será todo en todas las cosas⁵¹.

6. Elementos para una (definitiva) antropología

A Barth le interesa el hombre más bien poco. Pese a su «actualismo» —que accede a lo divino, no mediante la razón, sino a través de su palabra y de su acción en el tiempo, y que efectivamente hace de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, el centro de su atención— su teología es esencialmente teocéntrica, digamos verticalista, pues es desde Dios en las alturas de donde viene para nosotros primero un juicio de condena y luego una gracia de salvación. Es importante señalar esto, porque inmediatamente después en el calendario, en Bultmann, en Tillich, en Rahner,

pasado, a aquello que somos y hacemos hoy, e incluso a lo que seremos y haremos mañana».

[50] *Ibid.*, p. 441 (de *Kirchliche Dogmatik*, III/4).

[51] *Dogmatik im Grundriß*, p. 182. cf. también *Ibid.*, p. 158: «¿Qué es lo que nos trae el futuro? No un giro de la historia, sino la revelación de lo que es. Es futuro, pero de aquello que la Iglesia recuerda, de lo que ya ha sucedido de una vez por todas. el Alfa y Omega son lo mismo. La vuelta de Jesucristo le dará la razón a Goethe: 'Dios es el Oriente, Dios es Occidente, Norte y Sur descansan en la paz de sus manos'».

va a tener lugar el giro antropológico que va a caracterizar (y a desgraciar, casi en el más estricto sentido etimológico) a la teología contemporánea. Casi menos que la antropología interesa a Barth la ética como regla del buen vivir o la moral como casuística de lo pecaminoso. No es de extrañar en quien se declara ferviente luterano y renuncia a toda relevancia de mérito y obras ante la justificación de la que sólo Dios es protagonista. Además, interpretado a través de los reformadores, Barth se remite a san Pablo para contraponer en el cristianismo la ley a la gracia. La ley es un manual provisional, socio-antropológico y religioso, para apartar de nosotros un pecado inevitable. De ahí que no justifica, sino que precisamente la imposibilidad de cumplir con ella nos consolida en el pecado. Valga todo lo cual para señalar que la teología, en general y especialmente la que Barth intenta practicar, no sirve como un catálogo de humanidad (que ya de por sí le resulta sospechosa, y fatal cuando desde ella queremos acceder a los designios de Dios).

Pero si es cierto que la antropología no sirve para algo así como una «teología fundamental» en el sentido en que luego se pondrá de moda, también lo es que la gracia de Dios, descendiendo de lo alto, tiene frutos de humanidad justo en el horizonte de la redención⁵². Ya lo hemos dicho: las obras no salvan, pero la salvación produce obras. Y es aquí donde el hombre está llamado por la gracia a convertirse en «testigo» de Dios. No hay una teología antropológica, pero si cabe la posibilidad de sacar consecuencias antropológicas de la teología barthiana.

Lo que de forma conclusiva ha tenido lugar en Jesucristo como plenitud del tiempo, eso no se cumplirá ahora sin participación de los hombres, sin la alabanza de Dios de su boca, sin los oídos que han de oír su voz, sin los pies y manos por los que ellos deben llegar a ser heraldos del Evangelio. Que Dios y hombre se han hecho uno en Jesucristo, tiene ahora que hacerse visible en que hay en la tierra hombres de Dios a los que está permitido ser sus testigos⁵³.

Ahora este testimonio transforma nuestra humanidad, al menos la humanidad que se hace reflejo de la de Cristo, en múltiples sentidos. Barth, como he dicho, no va a ofrecer un catálogo de prescripciones morales. La Cruz de Cristo que nos transforma no es precisamente un buen apoyo para una ética material. De hecho, si se puede hablar en él de teología mo-

[52] Cf. Barth Brevier, p. 328 (de *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956): «Pero digámoslo una y otra vez: el hombre no es bueno. Dios no se vuelva hacia él sin decir un claro e implacable No a sus transgresiones. Pero lo que en ese No la humanidad de Dios guarda es la afirmación del hombre». También *ibid.* p. 105: «Su humanidad (de Jesucristo) es la humanidad, el paradigma de toda humanitas. No como concepto o idea, sino como decisión, como historia. Jesucristo es el hombre, y por tanto la medida, la determinación y definición de todo ser hombre. Es la decisión sobre lo que es la intención y fin de Dios, no sólo para él, sino para cada hombre» (cursivas en el original).

[53] *Ibid.*, p. 252 (de *Dogmatik im Grundriß*).

ral, tendría ésta más un carácter por así decir formal, en sentido kantiano, aunque no derivada de una «pura buena voluntad», sino más bien reflejo de la voluntad de Jesucristo tal y como la podemos testimoniar en la diversidad de circunstancias de cada uno.

Podemos por ejemplo hablar de un cierto despego, que es libertad frente a un mundo y sus cosas, que quedan muy relativizadas. Sólo Dios es poderoso, y lo es en su misericordia.

Esta divina misericordia es la que igualmente fundamenta para nosotros el señorío de Cristo, a la vez que nos libera de cualquier otro dominio. Es la divina misericordia la que excluye la vigencia de todos los demás señores y hace imposible que erijamos para obedecerlo otro señorío junto a este (de Cristo) (...), y contar con el destino, la historia o la naturaleza como aquello que nos puede dominar⁵⁴.

Y por lo mismo podemos decir que para esta nueva humanidad el Reino no es de este mundo.

(...) Un cristiano será siempre un raro y amenazado pájaro en su medio ambiente, incluso en aquel que se declare celosamente cristiano. El camino de los cristianos no puede ser nunca el del mundo. Ellos tienen que seguir el suyo propio, y por ello en aquello que piensan, dicen y representan, serán siempre extraños, y bajo muchos aspectos causa de escándalo⁵⁵

Pero eso no significa algo parecido a una despectiva autarquía cínica a lo Diógenes. Si somos extraños en el mundo, es porque somos testigos, ciertamente de su condena; pero ya sabemos en qué sentido ésta es también misericordia y entonces confianza escatológica en el futuro. Y entonces los cristianos tienen que asumir, más en lo pequeño que en lo grande, y cada cual en sus circunstancias, una misión profética.

Son entonces hombres con especiales, quizás pequeñas, pero ciertamente proféticas tareas, en cuya ejecución tendrán que actuar, pensar y hablar como hijos del Reino. Dejando de lado compromisos y exigencias que los determinan, tendrán que hacer u omitir ciertas cosas cuyo entorno no entenderá, y emprender caminos por los que se convertirán en extraños para sus prójimos que no asumen ni conocen esas tareas. Esos hombres causan entonces escándalo, asombro, preocupación. Quizás no sin razón, si lo vemos desde ese mundo de lo establecido. Y así, desde la legítima paz posible en él, se intentará también enseñarles, advertirlos, retenerlos y llevarlos por el camino sensato; no con mala intención, sólo que en contra de la vocación que han recibido. Se les quiere bien, aunque no en el sentido de ese futuro con el que están comprometidos⁵⁶.

Por lo demás, insisto, esa misión profética y la mencionada extrañeza frente al mundo, en ningún momento puede ser interpretada en la práctica como misantropía. Ahí una vez más el ejemplo es Cristo. Ciertamente ha venido a juzgar al mundo, pero la condena que a ese mundo corresponde precisamente la asume Jesucristo para descargar de ella a todos los hombres. En esa imitación el cristiano debe asumir el No de Dios

[54] *Dogmatik im Grundriß*, pp. 107 s.

[55] Barth Brevier, p. 81 (de *Kirchliche Dogmatik*, IV/2).

[56] *Ibid.*, p. 84 (de *Kirchliche Dogmatik*, III/4).

en sí mismo. El pecador, el que merece la crítica, el que es objeto adecuado de toda maledicencia, el que puede ir al infierno, soy yo, porque los demás están posiblemente ya exculpados por la gracia. Así, como rezamos en el Padrenuestro, el cristiano se convierte en testigo del perdón y de la misericordia divina.

Lo que no discurre por esta aguda crestería del perdón de los pecados y de la gracia, no es cristiano. Por ello seremos juzgados, por ello nos preguntará el Juez: ¿has vivido de la gracia, o te has erigido ídolos o incluso has querido ser tú uno de ellos? ¿Has sido un siervo fiel que en nada tuyo te glorías? Entonces serás aceptado, porque entonces seguro que tú también has sido misericordioso y has perdonado a los que te ofenden; entonces has consolado a otros y has sido luz; entonces seguro que tus obras han sido buenas, como obras que nacen del perdón de los pecados. La pregunta por esas obras es la que nos dirige el juez hacia el que caminamos⁵⁷.

Efectivamente, si asumimos sobre nosotros el duro juicio que la humanidad merece, cargamos con nuestra cruz en seguimiento de Jesús, y podemos con san Pablo decir que cumplimos en nuestra carne lo que falta a la Pasión de Cristo, lo que sea que eso signifique. El No a nosotros mismos se puede convertir entonces en Sí a los otros hombres, que dejan de ser extraños y se convierten en hermanos. De este modo es el amor, la buena voluntad de Dios, el Sí final a una humanidad redimida, aquello de lo que verdaderamente tenemos que dar testimonio. El resultado, como anticipo del último fin que es el cielo, se llama «comunión». Creo que contribuir a esa comunión es lo que Barth entiende que es la tarea teológica.

Su objeto (de la teología) es el único Dios verdadero, no en su aseidad e independencia, sino en su unión con el verdadero hombre; y ese hombre verdadero tampoco en su independencia sino en unión con el verdadero Dios. Su objeto es pues Jesucristo, lo que quiere decir: la historia de la Alianza entre el hombre y Dios; la historia en la que sucedió (...) que el gran Dios en la original libertad que le es propia se entregó a ser Dios del pequeño hombre, en la que también ese pequeño hombre, en la libertad que para ello le dio Dios, se entregó a ser el hombre del gran Dios. El objeto del conocimiento teológico es el acontecer de esa Alianza, y en ella el perfecto amor que une al hombre con Dios y a Dios con el hombre; en el que por ello ya no reina el temor. Porque en ese amor Dios ha amado al hombre por él mismo, y el hombre lo mismo a Dios. Porque en él, por ambas partes, sin necesidad, deseo, ni concupiscencia, sólo justo la libertad entraba al juego de existir *gratis* uno para el otro: (...) ágape, que a la vez desciende de arriba y en el poder de ese descenso asciende. Las dos cosas (...) en la misma soberanía de Dios⁵⁸.

De esa misión teológica dio testimonio Karl Barth, y así de la comunión por desgracia todavía pendiente en la única Iglesia de Cristo.

[57] *Dogmatik im Grundriß*, p. 178.

[58] *Einführung in die evangelische Theologie*, pp. 220 s. Cf. también Barth Brevier, p. 326 (de *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich, 1956): «Sería la falsa divinidad de un falso Dios la que no nos presentase a la vez su humanidad. Esas falsas deidades han sido puestas en solfa por Jesucristo de una vez para siempre. En Él está decidido que Dios ya no es sin los hombres. No porque Dios necesitase de alguien más y en especial del hombre, para ser como su compañero verdadero Dios. Pero ese es el misterio que se nos muestra en la existencia de Jesucristo: Él libremente quiere de hecho (...) ser omnipotente salvador y compañero del hombre (...). En este libre querer y elegir, en esta decisión soberana es Dios humano».

LA VERIFICABILIDAD DEL LENGUAJE RELIGIOSO: UN ANÁLISIS FILOSÓFICO

THE VERIFIABILITY OF RELIGIOUS LANGUAGE: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Damían Islas Mondragón ¹
Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Resumen: Las experiencias místicas y el conocimiento que producen son comunicados a través de un lenguaje religioso. En este texto presentaré un estudio de caso de una tradición yóguica del norte de la India, el Surat Shabd Yoga, que se practica para obtener este tipo de experiencia. Desde el punto de vista de la teoría verificacionista del significado desarrollada por Alfred J. Ayer, el lenguaje religioso carece de significado. Mi objetivo es analizar y evaluar la teoría verificacionista y mostrar que no sólo se auto refuta; sino que también exhibe ciertas inconsistencias lógicas, empíricas y cognitivas que la debilitan como un buen criterio para evaluar la significatividad del lenguaje religioso. Se argumentará que los instrumentos y métodos de verificación se constriñen a nuestras habilidades, límites, expectativas e intereses cognitivos específicos; por lo que el valor de verdad del contenido fáctico de los enunciados religiosos no puede ser decidido de forma indubitable.

Palabras clave: EXPERIENCIA MÍSTICA; YOGA; LENGUAJE RELIGIOSO; VERIFICABILIDAD EMPÍRICA

Abstract: Mystical experiences and the knowledge they produce are communicated through a religious language. In this text I will present a case study of a yogic tradition in northern India, Surat Shabd Yoga, which is practiced in order to obtain this type of experience. From the point of view of the verificationist theory of meaning developed by Alfred J. Ayer, the religious language has no meaning. My objective is to analyze and evaluate the verification theory and show that it not only refutes itself; it also exhibits certain logical, empirical and cognitive inconsistencies that weaken it as a good criterion to evaluate the significance of religious language. I will argue that instruments and methods of verification are constrained to our specific abilities, limits, expectations

[1] (damianislas@ujed.mx) es, desde 2010, Doctor en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Ha ejercido como profesor de tiempo completo en la Universidad Juárez del Estado de Durango (UJED) donde, además, se ha desempeñado, de 2011 a 2012, como Coordinador académico de la Maestría en Ciencias y Humanidades. Ejerce, actualmente, como profesor adscrito al Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales de la UNAM.

and cognitive interests; so that the truth value of the factual content of religious statements cannot be decided undoubtedly.

Key words: MYSTICAL EXPERIENCIE; YOGA; RELIGIOUS LANGUAGE; EMPIRICAL VERIFIABILITY

1. Introducción

De acuerdo con la teoría verificacionista del significado desarrollada por Alfred Jules Ayer, cualquier tipo de lenguaje es significativo si y sólo si (a) es analíticamente verdadero, esto es, si es verdadero en virtud del significado de sus términos constitutivos o b) exhibe cierto contenido factual empíricamente verificable. El argumento de que el lenguaje religioso carece de significado ha sido tan ampliamente aceptado, que para muchos autores se ha convertido en uno de los principales retos que ha enfrentado la filosofía de la religión pasada y presente (Martin, 2010, 458-466 y Wierenga, 1997, 295). No obstante que en la actualidad es generalmente aceptado que la teoría verificacionista se auto refuta, el presente estudio tiene como objetivo central evaluar la teoría verificacionista y mostrar que esta teoría no sólo se auto refuta; sino que también exhibe ciertas inconsistencias lógicas, empíricas y cognitivas que la debilitan como un buen criterio para evaluar la significatividad del lenguaje religioso.

Para contextualizar el tema, presentaré un estudio de caso de una tradición yóguica del norte de la India, el Surat Shabdt Yoga, que se practica para obtener una experiencia mística. Tanto la experiencia mística misma, como el conocimiento adquirido mediante de esta práctica yóguica, son expresados y comunicados utilizando un lenguaje religioso. De acuerdo con Ayer, no existe nada excepcional en el lenguaje religioso que nos impida analizarlo de manera similar a cualquier otro tipo de lenguaje distinto al religioso, como son el lenguaje científico o el lenguaje histórico. Y dado que los enunciados utilizados en el lenguaje religioso no son analíticamente verdaderos ni empíricamente verificables, se argumenta que carecen de valor lingüístico al estar constituidos de pseudo conceptos sin significado. Veamos un ejemplo. La afirmación judeo-cristiana:

(1) Dios es omnisciente

Exhibe varias características desde un punto de vista filosófico, a saber:

(a) La oración (1) expresa la creencia en que Dios es omnisciente.

(b) El estado psicológico de ‘creer’ que Dios es omnisciente no es ni verdadero ni falso. Lo que es susceptible de ser verdadero o falso es el contenido proposicional de esta oración, esto es, ‘que Dios es omnisciente’.

(c) El contenido proposicional de (1), esto es, ‘que Dios es omnisciente’; es verdadero o falso independientemente de nuestras creencias.

(d) Si (1) es una oración que representa (de manera verdadera o falsa) un hecho o estado de cosas (el hecho de que Dios es omnisciente); presumiblemente no existe nada excepcional en (1) que nos impida analizarla de manera similar a cualquier otra oración perteneciente a tipos de lenguaje distintos al religioso como el lenguaje científico o el lenguaje histórico.

En este estudio partimos de la premisa de que las proposiciones lingüísticas de índole religioso expresan todo tipo de realidades, entidades, agentes, estados de cosas o propiedades como Dios, ángeles, milagros, salvación, iluminación, santidad, gracia, etc. De manera que la afirmación (1) «Dios es omnisciente», puede ser interpretada como una oración descriptiva que expresa, en este caso, la propiedad de un Ente. El análisis de la teoría verificacionista del significado desarrollada por Ayer nos permitirá evaluar las consecuencias filosóficas que tiene su teoría en el análisis del lenguaje religioso con el que se afirman proposiciones lingüísticas de este tipo, por lo que en este estudio dejaremos de lado las proposiciones religiosas que no pretenden constituirse en oraciones descriptivas literales como son las metáforas, las historias de ficción o la oración. Concluiré mostrando que las inconsistencias intrínsecas que exhibe la teoría verificacionista de Ayer, la debilitan como un buen criterio para evaluar la significatividad no sólo del lenguaje religioso; sino de cualquier otro lenguaje.

2. El Surat Shabdt Yoga

El contenido religioso de las experiencias místicas dependen, en cierto grado, de la tradición religiosa de la que se trate. Dado que existen diversas tradiciones religiosas a lo largo de la historia del ser humano, los conceptos de «contenido religioso» y «experiencia mística» son conceptos polisémicos. Basados en el carácter polisémico del lenguaje religioso, algunos autores han trazado una diferencia categórica entre las experiencias religiosas y las experiencias místicas argumentando que todas las experiencias místicas se constituyen en experiencias religiosas; pero que no todas las experiencias religiosas se constituyen en experiencias místicas.

De acuerdo con Jerome Gellman, las experiencias místicas pueden ser clasificadas en dos tipos principales, a saber, (a) una súper percepción sensorial o (b) una sub percepción sensorial. Ambas nos conducirían a la percepción de realidades o estado de cosas que no son accesibles a través de la percepción sensorial directa ni a través de un ejercicio de introspección normal (Gellman, 2005, 138).

Ciertamente, si entendemos el misticismo como una práctica religiosa cuyo objetivo es la realización o la iluminación del individuo a través de la cual se aspira a ser uno con la divinidad o con la realidad última, entonces la experiencia religiosa constituye una categoría más amplia que el misticismo dado que muchas experiencias religiosas, como las vividas por algunos profetas como Hermes, Krishna, Moisés, Zoroastro o Mahoma, presumiblemente no se lograron como resultado de una práctica deliberada para producir la iluminación. Sin embargo, existen ciertas prácticas religiosas conducidas para alcanzar la unidad con Dios. Tal es el caso del Surat Shabdt Yoga.

De acuerdo con esta tradición yóguica de la comunidad Sij del norte de la India, la palabra «religión» proviene del latín ‘religio’ conformado por el prefijo ‘re’ (intensidad), el verbo ‘ligare’ (ligar, unir) y el sufijo ‘ion’ (acción), esto es, la acción que liga o reúne intensamente. Esta reunión del atma (alma individual) con el paramatma (alma más alta) suele ser interpretada como la reunión del individuo con la divinidad (Swami 1983). El yoga, del sánscrito *yug* que significa «acoplar» o «ligar», es la práctica religiosa a través de la cual un individuo busca dominar su energía psíquica a partir de la más intensa concentración mental que impulsa el paso de las limitaciones del yo individual hacia la personalidad trascendente. En este sentido, la práctica yóguica busca apartar la conciencia individual de su «prisión» sensorial con el fin de alcanzar una integración con el todo.

Sabemos que la tradición yóguica ya estaba presente en los Vedas, una de las colecciones de libros sagrados más importantes para el Hinduísmo. De acuerdo con los Vedas, el yogui debe pasar por cuatro «ashrams» o estados llamados Brahmacharya, Grihastha, Vanprastha y Sannyasa. Cada uno de estos estados yóguicos constituyen, respectivamente, un período de la vida. El primer período es la preparación y aprendizaje durante el cual se estudia y se permanece célibe. El segundo período es el matrimonio y el desarrollo de la vida mundana. El tercer período es de retiro espiritual. El cuarto y último período es la renuncia definitiva del mundo físico. Cada una de estas etapas de la vida es considerada una preparación para la etapa siguiente que culmina cuando el Yo individual logra sumergirse o identificarse con el Uno absoluto. Así entendida, toda la vida es yoga.

El camino correcto es el «sádhana» (disciplina y práctica espiritual) el cual conduce a la consecución de la más importante meta de la vida, a saber, el «mukti» o liberación de la esclavitud del mundo. Los hindúes creen que tarde o temprano todo ser vivo está destinado a alcanzar el mukti. Sin embargo, el mukti no puede realizarse si no es a través de la reencarnación en la rueda de la vida o samsara. Para alcanzar el mukti, el atma individual debe «contactar» con el paramatma y, así, encontrar la

«verdad» a través de la conciencia. El «dhyana» o meditación yóguica se realiza en tres etapas fundamentales, a saber, (i) la concentración, (ii) la meditación propiamente dicha y (iii) la contemplación. La práctica yóguica del Surat Shabdt Yoga (del punjabi surat «música» y shabdt «corriente o río»), busca detener todo proceso del pensamiento. Si la mente se tranquiliza de una manera total, se adquiere la habilidad para percibir la realidad como un todo. Asimismo, se logra controlar al cuerpo hasta el punto en el que ningún estímulo o agitación externo puede perturbar la mente. De esta forma, la mente del yogui no duerme y permanece atenta a las más sutiles percepciones de la conciencia.

Algunos estudiosos del tema consideran que la práctica yóguica comenzó con Patanjali, quien estableció lo que hoy se conoce como Raja-Yoga. En realidad, Patanjali sólo sistematizó las prácticas espirituales esparcidas ya en diversos tratados de su época como los Upanishadas. Los «rishis» védicos eran yoguis especializados que practicaron varios tipos de yoga, a saber, el yoga-sutra; el raja-yoga; el bhadti-yoga; el gnana-yoga; el karma-yoga; el nada-yoga; el hatha-yoga; el kundalini-yoga; el laya-yoga; el kriya-yoga; el mantra-yoga; el nama-yoga; el maha-yoga; el japa-yoga, entre otros. De manera que existe una multiplicidad de caminos yóguicos para la obtención de una experiencia mística. No obstante, podemos afirmar que el objetivo de cada uno de estos caminos yóguicos es el mismo, esto es, el auto-descubrimiento y la purificación para poder reunirse – religarse - con Dios y lograr la liberación de los «ikas» (ataduras de la existencia).

Dada esta multiplicidad de tradiciones yóguicas, cabe preguntarse cómo podemos elegir el «mejor» de los caminos yóguicos. Para ello, algunas tradiciones aconsejan la guía de un «gurú» experimentado. El gurú es aquel que puede revelar la verdad y liberar al individuo. El gurú es quien inicia al discípulo en el «sádhana» y sólo a través de su dirección se alcanza el «siddhi», esto es, el éxito, la realización y la perfección yóguica. Por lo tanto, la fe y obediencia al gurú parecen ser elementos esenciales en el sádhana yóguico.

No obstante que la tradición del gurú se remonta al pasado distante, en la actualidad forma parte integral del patrón educativo y religioso de la India. Hay quienes consideran al gurú como un Dios viviente, como una encarnación de la divinidad. Recordemos a este respecto que las más importantes religiones del mundo hablan del Hijo de Dios o del Mensajero de Dios. Por ello, muchos mahatmas son considerados como portadores de la luz divina. Un ejemplo actual es el Dalai Lama en el exilio, quien es reverenciado por miles de seres humanos como el Buda viviente.

La llamada iniciación es un elemento esencial entre el yogui y el gurú. Este procedimiento marca el establecimiento de una relación íntima entre el gurú y el discípulo. También existen varias maneras de acceder a la iniciación. Ésta puede surgir del tacto o «sparse», esto es, cuando el gurú toca físicamente al discípulo y se establece la transmisión. También puede ser visual o «caksusi», cuando el gurú simplemente mira al neófito. Otra manera de iniciación es de tipo mental o «manasi», en la que el gurú simplemente piensa en el discípulo y queda así iniciado el movimiento.

La importancia de las experiencias místicas es concientizar que cada momento de la vida nos acerca a la muerte, por lo que uno de los conocimientos más importantes que podemos adquirir en esta vida es aprender a morir. Ahora bien, el mukti no se alcanza de manera automática con la propia muerte debido, entre otras razones, a la teoría del karma; esto es, a las consecuencias de todos nuestros pensamientos, palabras, acciones (incluso sueños). El karma no sólo responde a la ley de acción-reacción de nuestros pensamientos, palabras y acciones presentes. En realidad, este concepto es más complejo.

Existen tres maneras de crear karma. Para explicarlo, utilizaré una alegoría. La primera acepción del concepto 'karma' se refiere a las «semillas» que en vidas pasadas hemos sembrado (en el pasado de nuestra vida actual), y de las que ahora cosechamos sus frutos. Este karma es el responsable de nuestra presente existencia y es conocido como «pralabdh». La segunda acepción se refiere a las semillas que actualmente estamos sembrando y cuyos frutos también recolectamos durante nuestra actual existencia. Este karma es conocido como «kriyaman». La tercera acepción se refiere a los frutos que todavía no han sido recolectados y que hemos «sembrado» en el pasado y que seguimos sembrando en el presente. Estos karmas están, por así decirlo, almacenados. A este karma se le conoce como «sinchiti», el cual tendrá que ser «saldado» en futuras reencarnaciones. Notemos que, de acuerdo con esta explicación, es indiscernible verificar si una acción particular es causa o efecto de un karma, esto es, no podemos saber si estamos cosechando el fruto kármico o sembrando la semilla. Así visto, estamos atrapados en el inevitable proceso kármico de sembrar y cosechar karmas. Este proceso es la principal causa de que estemos «atrapados» en la rueda de la reencarnación o samsara que nos aleja del mukti.

Por lo anterior, el concepto de karma para esta tradición yóguica es más complejo que la noción occidental que reduce este concepto a la «suerte» que una persona tiene desde antes de su nacimiento. El karma, para esta tradición yóguica, no es el destino predeterminado de cada individuo. Tampoco es la única causa de que no alcancemos el mukti. Nuestra ignorancia o «maya» (ilusión, desilusión, decepción, irrealidad) tiene un papel

preponderante en este proceso. El maya constituye el universo fenoménico, esto es, todo lo que no es eterno, todo lo que parece que es; pero no es. Constituye el «velo» de la ilusión que nos esconde y aleja de la divinidad. Dado que ningún ser vivo está consciente de sus vidas previas, donde sea que un alma se sitúe se sentirá contento en esa condición. Es por ello por lo que todo ser vivo no quiere morir y trata de aferrarse a la vida.

Notemos que de acuerdo con el concepto de ‘maya’, tanto las buenas como las malas acciones nos atan a este mundo. La razón es que todas las acciones son realizadas con un motivo y este motivo es el que nos encadena. En este sentido, la vida humana es el resultado kármico de la «combinación» de buenos y malos karmas. De acuerdo con el Surat Shabdt Yoga, antes del nacimiento el alma individual habitaba un plano mental. Al nacer, nos conectamos con el mundo a través de las nueve puertas del cuerpo, a saber, dos ojos, dos oídos, dos fosas nasales, la boca, el órgano sexual y el orificio anal. Si recondujéramos la esparcida atención que se extiende a través de estas vías hacia todo el cuerpo y hacia fuera - hacia el mundo fenoménico - y lográramos retraerla hacia el centro del ojo que está en medio de las dos cejas y que es conocido como «tistra til» o tercer ojo; nos desconectaríamos de este plano material y nos reconectaríamos con el plano mental. De manera que cuando el yogui logra retraer su atención hacia tistra til, sólo entonces logra abandonar el plano físico y acceder al plano mental y posteriormente al plano astral. Cuando la concentración en el tercer ojo es completa, una música interna ayuda al yogui a separarse de su propio cuerpo en un proceso que va desde las plantas de los pies hasta el tercer ojo y mediante el cual accede al primer plano espiritual. Quien ha habitado en estas regiones espirituales, se afirma, no se conmueve ni de placer ni de dolor con los altibajos del mundo; logrando un tipo de felicidad ecuánime o «ananda» que es independiente del mundo fenoménico.

En resumen, de acuerdo con la tradición yóguica del Surat Shabdt Yoga, dado que estamos atrapados en el maya, nuestro espíritu está desviado por la mente, la mente por los sentidos y los sentidos por los objetos sensibles. Dicho de otro modo, los objetos controlan nuestros sentidos, los sentidos a la mente y la mente al espíritu. Es por ello por lo que el principal objetivo de la práctica yóguica es lograr una ascensión espiritual a través de la experiencia mística que revierta este proceso y permita que nuestro espíritu controle a la mente y la mente a los sentidos.

Hasta aquí el estudio de caso. Sin embargo, cabe señalarse que algo parecido a lo que se afirma en este estudio de caso también fue sostenido por algunos filósofos como Pseudo Dionisio (n. V o VI d.C.), quien le agregó un rasgo problemático a la experiencia mística, a saber, que es indescriptible: «Una vez más, ascendiendo más alto, mantenemos que Él no

es espíritu, o mente, ni está dotado de la facultad de la imaginación, conjetura, razón o entendimiento... ni puede ser descrito por la razón o percibido por el entendimiento.» (Pseudo Dionisio, 1920, 200). Pero no sólo la experiencia mística es indescriptible, de acuerdo con Maimónides (n. 1135-1204) también lo es la naturaleza misma de Dios: «la descripción de Dios a partir de negaciones, aunque sea apreciado y exaltado, es la descripción correcta... Si uno lo describe a partir de afirmaciones, implica, como hemos ya dejado claro, que lo asociemos con lo que Él no es.» (Maimónides, 1963, 134). De acuerdo con Gregorio Niseno (n. 335-394), la naturaleza de Dios no sólo es indescriptible; también es inefable: «Dios es en sí mismo lo que cualquier religión considere que es, pero lo que es nombrado por aquellos que hablan acerca de Él, no es lo que en realidad Él es porque su naturaleza es inefable.» (Nyssa, 2007, 91).

Notemos que la oración que afirma que «... su naturaleza es inefable» exhibe cierto contenido proposicional, esto es, *que Dios es inefable*; de la misma manera que lo hace la afirmación judeo-cristiana (1) que revisamos más arriba, a saber, *que Dios es omnisciente*. Asimismo, existen varias oraciones que podemos extraer del estudio de caso que acabamos de revisar las cuales también exhiben cierto contenido proposicional. Por ejemplo las siguientes:

- «la reunión del individuo con la divinidad»
- «alcanzar una integración con el todo»
- «el Yo individual logra sumergirse o identificarse con el Uno absoluto»
- «encontrar la «verdad» a través de la conciencia»
- «percibir la realidad como un todo»
- «la mente del yogui no duerme y permanece atenta a las más sutiles percepciones de la conciencia»
- «el auto-descubrimiento y la purificación para poder reunirse – religarse - con Dios y lograr la liberación de los «ikas» (ataduras de la existencia)»
- «el maya constituye el universo fenoménico, esto es, todo lo que no es eterno, todo lo que parece que es; pero no es»
- «en un proceso que va desde las plantas de los pies hasta el tercer ojo y mediante el cual accede al primer plano espiritual»

Si los puntos (b) y (c) señalados en la introducción de este texto son el caso, entonces el contenido proposicional del lenguaje religioso, como se exhibe en estos ejemplos, es susceptible de ser verdadero o falso si consideramos que estas oraciones son de naturaleza descriptiva. Veamos cuál es

el análisis que hizo Ayer de este tipo de oraciones religiosas con las que se pretende expresar y comunicar una experiencia mística.

3. La teoría verificacionista del significado

La teoría verificacionista del significado elaborada por Alfred J. Ayer (1936, cap. VI), representa uno de los primeros trabajos desarrollados desde la llamada «filosofía analítica» que aborda con cierto detenimiento el tema del lenguaje religioso. Sin embargo, la conclusión a la que llegó Ayer es contundente, a saber, el lenguaje religioso carece de significado. De manera que, para este autor, las oraciones que recién extrajimos del estudio de caso y que fueron utilizadas para describir la tradición yóguica del Surat Shabdt Yoga, en realidad no tienen sentido y, por ello, carecen de valor lingüístico. Esto es así porque, de acuerdo con Ayer, un enunciado descriptivo exhibe contenido factual si y sólo si es empíricamente verificable.

El principio de verificabilidad desarrollado por Ayer determina si una oración es verdadera o falsa a través de la observación directa de su contenido factual. Sin embargo, no todos los enunciados pueden ser directamente verificados por la percepción. Tal es el caso de los enunciados matemáticos y lógicos. Este tipo de enunciados, también llamados enunciados analíticos, son verdaderos en virtud del significado de sus términos constitutivos. Por ejemplo, los enunciados «todos los cuerpos son extensos» o «todos los solteros son hombres no casados», son enunciados analíticos de este tipo. Para establecer la verdad de este tipo de enunciados no necesitamos de verificación empírica alguna. De manera que, de acuerdo con Ayer, para que un enunciado descriptivo de cualquier tipo tenga significado debe ser analíticamente verdadero o empíricamente verificable. Y dado que los enunciados utilizados en el lenguaje religioso no son analíticamente verdaderos ni existe una observación concebible que los verifique o refute, no son ni verdaderos ni falsos; simplemente carecen de significado. Notemos que de acuerdo con la postura verificacionista, el problema que enfrenta el lenguaje religioso no es que sea falso; sino que no es significativo. Y no lo es en un sentido específico, carece de significado asertivo.

Un problema general que enfrentó la teoría verificacionista es que su propio criterio verificacionista no es aplicable a sí misma, esto es, la teoría verificacionista no es ni analíticamente verdadera ni empíricamente verificable, de manera que, estrictamente hablando, es una teoría que carece de significado, autorefutándose. Sin embargo, en lo que sigue mostraré que la teoría verificacionista no sólo se auto refuta; sino que también exhibe ciertas inconsistencias lógicas, empíricas y cognitivas que la debi-

litan como un buen criterio para evaluar la significatividad del lenguaje religioso. Comenzaré mi análisis con los problemas de tipo lógico.

1. La paradoja de Hempel.

De acuerdo con Carl Hempel (1945), el enunciado:

(i) «todos los cuervos son negros».

puede ser entendido como implicando que si algo es un cuervo, entonces es negro. Si esto es así, (i) es lógicamente equivalente al siguiente enunciado:

(ii) «si algo no es negro, entonces no es un cuervo».

Desde el punto de vista de la lógica clásica, en todas las circunstancias en que (ii) es verdadero, (i) también es verdadero. Ahora bien, todo enunciado universal como (i) obtiene una evidencia positiva vía un enunciado observacional particular de la misma clase como el siguiente:

(iii) «este cuervo es negro».

De acuerdo con Hempel, si aplicamos esta misma regla al enunciado (ii), surge una paradoja. Veamos por qué. Si formulamos un enunciado observacional particular como el siguiente:

(iv) «esta manzana roja no es negra y no es un cuervo».

el enunciado (iv) constituye una evidencia positiva para el enunciado (ii). Pero dado que se ha establecido que el enunciado (ii) es lógicamente equivalente al enunciado (i), esto implica que observar una manzana roja también es evidencia positiva para el enunciado (i), esto es, que todos los cuervos son negros. Y ciertamente, parece extraño (al menos intuitivamente) que observar una manzana roja nos proporcione información relevante acerca del color de los cuervos. Si el principio de verificabilidad de Ayer se fundamenta, como sostiene, en la observación; este problema lógico para representar un reto para su teoría.

2. El problema Inductivo.

La teoría verificacionista desarrollada por Ayer, presupone buscar evidencia empírica a favor o en contra de las afirmaciones religiosas. Siguiendo con nuestro ejemplo de los cuervos, para responder a la pregunta ¿de qué color son los cuervos?, encontrar un cuervo color negro supone evidencia positiva a nuestra pregunta. De manera que nuestra búsqueda de evidencia toma la forma de un argumento inductivo como el siguiente:

¿De qué color son los cuervos?

Cuervo 1 es negro.

Cuervo 2 es negro.

Cuervo 3 es negro...

Cuervo «n» es negro (donde «n» representa un número por especificar).

A partir de esta evidencia, si la muestra es «suficientemente» amplia, podríamos estar tentados a concluir lo siguiente:

Por lo tanto: todos los cuervos son negros.

Sabemos que esto es incorrecto por varias razones. La primera es que ninguna confirmación particular puede derivar en una confirmación universal. Esto es, la suma de «n» enunciados observacionales particulares no implica ningún enunciado con un cuantificador universal como «todos», «siempre», «ninguno» o «nunca». Así que por muy amplia que sea la muestra, no se sigue de manera lógica que hemos confirmado que «todos» los cuervos son negros. La conclusión de un argumento inductivo de la forma anterior, sólo nos conduce a resultados probables. Esto es, la verificación perceptual sólo nos arroja resultados probables y no absolutos.

3. El problema inductivo «n + 1».

Supongamos que hemos llegado a un acuerdo y que hemos registrado una cantidad «suficiente» de evidencia empírica, esto es, que hemos llegado a la evidencia «n» deseada. La lógica nos indica que aquella evidencia que no alcanzamos a registrar porque precisamente detuvimos nuestra indagatoria en «n» con el objetivo de inferir nuestra conclusión inductiva (después de todo somos seres finitos), representa lo que se conoce como la evidencia «n + 1» que ya no observamos. Siguiendo con nuestro ejemplo de los cuervos, nada nos impide pensar que ese cuervo que no registramos puede ser un cuervo que no es negro. Lo que nos impide concluir, nuevamente, que todos los cuervos son negros.

Ahora consignaré algunos argumentos de carácter empírico que, en conjunto con los anteriores argumentos lógicos, socavan aún más la teoría verificacionista desarrollada por Ayer.

4. El proceso de verificación de un enunciado observacional depende del grado de precisión de los métodos e instrumentos de prueba utilizados. Después de todo, podemos considerar como instrumentos a los órganos humanos con los que realizamos la percepción sensorial. Dado que el grado de precisión de estos métodos e instrumentos ciertamente han mejorado con el tiempo, basta considerar el avance tecnológico que hemos alcanzado en nuestros días, de aquí se sigue que el proceso de verificación empírica es un procedimiento instrumental y metodológicamente perfectible. Si esto es así, la noción de verificación es graduada y nunca es definitiva.

5. La percepción humana, como la observación, puede estar dirigida no sólo por restricciones tecnológicas y metodológicas, como se establece en el punto anterior. También por habilidades y límites cognitivos, ex-

pectativas e intereses teóricos; incluso, por asuntos extra empíricos como son asuntos políticos, de fama, de dinero, etc. De manera que, desde este punto de vista, no puede haber una observación totalmente segura, libre del peligro de las «malas» o «erróneas» interpretaciones.

Finalmente, revisaré un argumento de naturaleza cognitiva que también socava a la teoría verificacionista.

6. Para poder verificar de manera «neutral» un enunciado observacional, al parecer requerimos de un acceso independiente a ambos dominios, esto es, al enunciado a verificar y a la evidencia que verifica. A este argumento se le ha llamado el argumento del «ojo de Dios». Irónicamente, sólo un ser metafísico con la capacidad de poseer el ojo de Dios, podría tener acceso a este punto de vista privilegiado.

En resumen, para que un enunciado religioso tenga significado debe ser analíticamente verdadero o empíricamente verificable, según el criterio verificacionista. Y dado que los enunciados utilizados en el lenguaje religioso no son analíticamente verdaderos, esto es, no son verdaderos en virtud del significado de sus términos constitutivos, entonces, de acuerdo con esta postura, deben ser enunciados de naturaleza empírica. Que los enunciados religiosos efectivamente sean enunciados de naturaleza empírica, es una cuestión abierta que no vamos a abordar aquí. Lo que hemos intentado mostrar a partir de los anteriores argumentos es que el principio de verificabilidad propuesto por Ayer no sólo se auto refuta; sino que exhibe ciertas inconsistencias lógicas, empíricas y cognitivas que lo debilitan como un buen criterio para evaluar la significatividad del lenguaje religioso.

4. Conclusiones

Los argumentos de tipo lógico, empírico y cognitivo que desarrollamos muestran que el principio de verificabilidad propuesto por Ayer no sólo se auto refuta; sino que exhibe ciertas inconsistencias que lo debilitan como un buen criterio para evaluar la significatividad del lenguaje religioso. De acuerdo con nuestro análisis, dicho principio es un procedimiento inacabado e inconcluso desde un punto de vista lógico; sesgado y perfectible desde un punto de vista empírico e inaccesible, desde un punto de vista cognitivo.

De nuestro análisis se desprende que no existe una frontera natural entre un enunciado descriptivo y el contenido factual que supuestamente se verifica. De acuerdo con nuestro argumento, los instrumentos y métodos de verificación están limitados por nuestras habilidades, espec-

tativas e intereses cognitivos específicos; por lo que el valor de verdad del contenido fáctico de los enunciados religiosos que revisamos en nuestro estudio de caso, no puede ser decidido de forma indubitable, esto es, ningún enunciado fáctico puede ser verificado definitivamente mediante prueba empírica alguna. Si esto es así, una línea abierta de investigación es investigar si los enunciados observacionales pertenecientes a cualquier tipo de lenguaje, entre éstos el lenguaje religioso, pueden ser derivados a partir de otros enunciados observacionales y no a partir de su contenido fáctico.

5. Bibliografía

Ayer, Alfred. *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1936.

Gellman, Jerome. «Mysticism and Religious Experience». En William J. Wainwright (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press (2005), pp. 138-167.

Hempel, Carl. «Studies in the Logic of Confirmation». *Mind*, Vol. 54, No. 213, (1945), pp. 1-26.

Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Chicago, University of Chicago Press, 1963.

Martin, Michael. «The Verificationist Challenge». En Charles Taliaferro *et al* (eds.) *A Companion to Philosophy of Religion*, Sussex, Blackwell Publishing (2010), pp. 458-466.

Nyssa, Gregory. *Contra Eunomium II*, Leiden, Brill, 2007.

Pseudo Dionisio. *On The Divine Names and The Mystical Theology*, New York, The Macmillan Company, 1920.

Soami, Hazur. *Sar Bachan*. Amritsar, Radha Soami Satsang Beas, 1983.

Wierenga, Edward. «Philosophy of religion». En John V. Canfield (ed.) *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, London, Routledge (1997), pp. 292-304.

HABLANDO CON ÉL: RELIGIOSIDAD COMÚN EN UN PUEBLO DE LA COSTA NORTE COLOMBIANA.

TALKING WITH HIM: POPULAR RELIGIOSITY IN A COLOMBIAN NORTH COAST TOWN.

Julio Morales Fonseca¹
Universidad de Barcelona (España)

Resumen: En este artículo se analizan, desde la antropología social, representaciones del orden social manifestadas por el fenómeno de las mandas y exvotos en el culto a santo Domingo Vidal, santo popular patrono del municipio de Chimá (Colombia). La metodología incluyó la observación participante en el sitio del culto y la descripción del Libro de mandas en el que escriben los devotos; los escritos son vistos como textos que transmiten y reproducen formas de cultura y de organización social. Para el análisis se acude a los conceptos de Religión como sistema cultural y de Religión común para enfatizar su carácter adaptativo a las circunstancias locales. Las primeras conclusiones sugieren que la relación de los devotos con el santo responde a las condiciones sociales particulares de la comunidad en la que ocurre el culto y que esas prácticas las reproducen y mantienen.

Palabras clave: MANDAS; RELIGIOSIDAD POPULAR; RELIGIÓN COMÚN; REPRESENTACIÓN SOCIAL; CHIMÁ; COLOMBIA

Abstract: From social anthropology, this article analyzes the representations of the social order show by the mandas and exvotos in St. Domingo cult in Chimá (Colombia). Participant observation was used as a methodology as well as the description of the texts book of mandas. These texts have seen as writings which reproduce and transmit culture and social organization. Concepts of Religion as a cultural system and Common religion are used. We conclude that the relationship between St. Domingo and the devotee response to some particular social conditions.

Key words: MANDAS; POPULAR RELIGIOSITY; COMMON RELIGIOSITY; SOCIAL REPRESENTATION; CHIMÁ; COLOMBIA

[1] (juliomoralesf@gmail.com) Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia y magíster del programa Antropología: Investigación Avanzada e Intervención Social de la Universidad Autónoma de Barcelona. Recientemente vinculado al Center for Research in Anthropology CRIA en un proyecto de investigación sobre religiosidad popular titulado «Fátima: One Century After the Apparitions» bajo la dirección de la PhD Anna Fedele en Fátima y Lisboa, Portugal.

1. Introducción

El culto a santo Domingo Vidal de Chimá es un caso de sincretización religiosa dentro del catolicismo, caracterizado por prácticas rituales, jerarquías y sistemas simbólicos autóctonos que responden a necesidades y lógicas de vida locales más que a las de la jerarquía eclesiástica. A Domingo Vidal se le ha proclamado santo por parte de la población local y coexiste con el mártir San Emigdio, santo canónico instituido por la Iglesia católica como patrono del pueblo; no obstante, los certámenes religiosos importantes son celebrados para el primero. Este proceso se ha dado a causa del desarrollo de una importante red de creencias, obras y milagros atribuidos al personaje de Domingo Vidal, razón por la cual ha nacido un culto superior en expectativas, seguidores y mitología al de San Emigdio, quien representa el poder de la institucionalidad del Estado y de la Iglesia. La fuerza de este culto se ejemplifica en hechos como la construcción de un santuario en el lugar donde se encuentra la tumba de Domingo Vidal²; allí concurre la procesión que cada año se le hace durante las fiestas en su honor la cual congrega a más de 10.000 personas.

En ese santuario se compila una serie de cuadernos en los que los devotos formulan peticiones y agradecimientos al santo por milagros solicitados y obrados. En este artículo se centra la atención en esos textos, formulando como problema de investigación si más allá de su simbolismo religioso ellos se relacionan con las condiciones sociales de vida de los devotos. Así formulado, el problema puede abordarse desde la antropología social como punto de vista que aborda cómo se crean, se establecen y se mantienen los sistemas sociales. Se acude a Geertz (2003) quien explica la religión como sistema cultural, sustentado en símbolos y significados; no obstante, como lo relaciona Asad (1983) también debe vérsela en los contextos históricos que la enmarcan y así se podrían explicar las relaciones de poder establecidas. Existe una opción interpretativa que recoge estas dos concepciones, esta es la de Rodríguez-Becerra (2011) quien propone el concepto de *Religión común*³ entendida como un sistema religioso singular que participa de otro más amplio, pero que posee particularidades o claves culturales significativas que lo diferencian de una religión hegemónica o super estructurada.

[2] Santuario construido en 1955 en torno a la tumba de Domingo Vidal. Ese año sus restos fueron trasladados desde la iglesia del pueblo hasta el cementerio, donde se procedió a construirle un altar que hoy en día lo separa del resto de tumbas del cementerio. Es allí donde se le reza, se le lleva las ofrendas y se le piden los milagros al santo. Ver fotografía en anexos.

[3] Este concepto se propone en vez del de *Religiosidad popular*, el cual ha sido cuestionado por autores como Delgado, 1993; Córdoba, 1989 y Moreno, 1987.

En la actualidad, la religión común de la mayoría de los ciudadanos es concebida y vivida de forma distinta, incluso en aspectos fundamentales; éstos seleccionan del conjunto de creencias y directrices eclesiales aquéllas que consideran razonables, concordantes con su cultura y valores y ajustadas al tiempo presente, lo que algunos llaman «religión a la carta», sin que por ello dejen de considerarse cristianos y miembros de la iglesia (...) Está así mismo dirigida a satisfacer las necesidades primarias: salud, trabajo, protección contra las catástrofes y fertilidad; tiene un sentido pragmático pues busca el beneficio y la respuesta a las necesidades más perentorias; para obtener estos fines ofrece compensaciones a los seres sobrenaturales y hace ofrendas propiciatorias como inversión de futuro. (Rodríguez-Becerra, 2011: 16-20)

Rodríguez-Becerra argumenta que su concepto de Religión común describe, de forma más fiel a la realidad, los procesos mentales y rituales de la espiritualidad de las personas, así como las apropiaciones conceptuales que éstas desarrollan a partir de la religión a la cual pertenecen. Además, hay aspectos que involucran el factor práctico de la vida cotidiana al mundo del misticismo y que se evidencia en rituales precisos como el de los exvotos.

Este tema de las prácticas religiosas alrededor de santos locales en relación con las condiciones sociales de los devotos ha sido tratado por autores como Edna Muleras (2004) quien en su artículo *La conciencia sacralizada de los trabajadores* realiza una investigación acerca del culto existente en la clase obrera del área metropolitana de Buenos Aires (Argentina) hacia san Cayetano, santo «patrono del trabajo». En este trabajo, Muleras expone la relación existente entre la situación laboral desfavorable (a causa de políticas económicas y laborales surgidas desde la década del 90 hasta la actualidad) de los obreros y la concepción sacralizada del mundo que mantienen, siendo esta visión la base de su relación con san Cayetano.

La autora se basa en datos recogidos mediante la observación directa del sitio donde se congregan los peregrinos y que es donde realizan su ritual, que por cierto, es muy parecido al que ocurre con santo Domingo Vidal: los devotos avanzan por dos filas, una que se aproxima al altar del santo pero solo hace contacto visual con éste, y otra fila (más lenta) que se acerca lo suficiente para tocar el altar. La observación se realizó durante tres años apartes y fue acompañada por algunas indagaciones hechas a los devotos acerca del propósito de su visita al altar, centrándose en preguntar acerca de cuál es su relación con el santo y la situación laboral actual del entrevistado.

La intención de la autora es evidenciar que el culto (y su respectivo ritual) se ha modificado siguiendo las dinámicas sociales, laborales y económicas de las diferentes épocas, siendo transformado por el comportamiento y mentalidad de los devotos. Estos últimos instrumentalizan la relación con el santo (mediante rezos, ofrendas o promesas) para procurarse una mejora en su calidad de vida, en especial en el aspecto laboral. Muleras señala como importante un aspecto de la mentalidad de los creyentes en cuanto éstos recurren al culto de san Cayetano como un modo de solventar los perjuicios cotidianos que les ha ocasionado las políticas públicas de los últimos gobiernos argentinos (según ella, empezando desde la dictadura militar argentina). Esto denota una forma de proceder individualizada de los obreros ante la situación

social desfavorable, en vez de una respuesta social colectiva (gremios, sindicatos, etc.). La autora concluye que las situaciones adversas en el ámbito laboral (y social en general) argentino conllevan a un aumento de la sacralización mental del mundo por parte de los obreros, empujándolos a participar del culto a san Cayetano y que, además, tratándose de un proceso en continua transformación, se renueva constantemente alimentando las «formas primarias del conocimiento» en la mentalidad obrera.

Manuel Amezcua Martínez ha realizado varias investigaciones (1992, 1993) transdisciplinarias entorno al fenómeno del curanderismo, específicamente en los personajes denominados como «santos» en el sur de España, concretamente en la región de la Sierra sur de Jaén, en lo que se conoce como Andalucía oriental. Como resultado de esas investigaciones se encuentra su libro *La ruta de los milagros* (1993). En él, Amezcua resalta que su obra permite un acercamiento al curanderismo «como un sistema cultural, algo más amplio que el puro acto de curar». También advierte que «las ideas preconcebidas que uno tiene se desmontan cuando te acercas a las personas que participan de este fenómeno» y afirma que «hay que generar diálogo con todas las manifestaciones populares». (Tomado de nota de prensa disponible en <http://www.index-f.com/ruta2.jpg>).

En su artículo *Prácticas y creencias de los «santos» y curanderos de la Sierra sur (Jaén)* (1992), Amezcua investiga el fenómeno de los santos curanderos a través de perspectivas socioeconómicas, históricas y geográficas de la comarca de la Sierra sur, buscando establecer la relación «curandero-paciente» y manteniendo la intención de visibilizar un problema, que para él, propicia la marginalidad en la región (Amezcua, 1992: 2). En este estudio, el autor describe una región económica y socialmente similar a Chimá, con una predominancia de actividades agrícolas y ganaderas, así como una acentuada desigualdad en el acceso a los servicios públicos y sanitarios. Al igual que en nuestra investigación en Chimá, Amezcua se vale de metodologías etnográficas de recolección de datos como entrevistas formales e informales, observación participante en varias festividades religiosas y la consulta de archivos municipales y parroquiales (esto último fue imposible en nuestro estudio debido a la inexistencia de registros históricos sobre santo Domingo, aunque fue posible averiguar datos históricos sobre la situación económica y sociodemográfica de Chimá durante el periodo de vida de Domingo Vidal⁴). A su vez, presenta una interesante «guía de campo para el estudio de curanderos» que bien podría aprovecharse para futuras investigaciones en Chimá.

Dentro de su «tipología de curanderos», Manuel Amezcua cataloga a los «santos» como personajes que «se les reconoce el poder de la adivinación y la curación por influencia sobrenatural, además de ejercer como confesores y consejeros» (Amezcua, 1992: 4). Vemos en esto una gran similitud con la propia categoría de santo

[4] La mayoría de registros históricos sobre Chimá y su región colindante se encuentran en el Archivo histórico de Cartagena de Indias.

Domingo, a quien se le atribuían poderes similares. Sin embargo, vemos que santo Domingo presenta, a su vez, todas las características del resto de curanderos, entre las cuales se encuentran: «rezadores», «sabios» y «anudadores y naturalistas», cada uno con sus particularidades y atributos. Otro aspecto similar es la manera en la que los devotos recompensaban la ayuda divina por parte de los santos. Ya que la mayoría de pacientes y devotos eran campesinos y gente humilde, sus pagos y ofrendas consistían en jornales agrícolas, flores o productos del campo que ellos mismos cosechaban, es decir un pago en especie. Al igual que santo Domingo, los santos de las comarcas tampoco aceptaban pagos en dinero y, en general, entregaban todo a la caridad.

Existen varias diferencias fundamentales entre los santos investigados por Manuel Amezcua y el nuestro. En primer lugar, los santos y curanderos del primero fueron varias personas que se declaraban «sucesores» del santo anterior. En ese sentido, su fama no fue autoinducida por sus actos milagrosos sino autoproclamada, al menos en primera instancia. Adicionalmente, esto quiere decir que ha habido varios santos en la región (uno sucesor del otro) cosa que no sucede en Chimá, donde nunca más se ha sabido de alguien que sustente la fama de santo. Además, la mayor fama y ministerio de los santos de la comarca ha sido durante su tiempo en vida, siendo su devoción «trasladada» al santo siguiente. Con santo Domingo ocurre el fenómeno casi contrario, es decir que su fama y poderes divinos han sido, en especial, más fuertes y conocidos luego de su muerte.

Por otra parte, los santos estudiados por Amezcua, fueron personajes que vivieron, mayoritariamente, en el siglo XX y de quienes existe un registro histórico claro y oficial, a diferencia de santo Domingo. Además, y a pesar de que los santos de Jaén en general renegaban de los pagos monetarios, fueron individuos que en vida ejercieron su labor de manera pública y con un cierto ánimo de lucro. Esto se evidencia en que, al morir, los familiares de los santos quedaron en mejor situación económica que cuando el santo nació, además de extenderse una «leyenda negra» según la cual muchas personas se autoproclaman como santos para beneficiarse económicamente de los devotos. Esto se aleja de sobremanera de la pretensión humilde y austera que mantuvo santo Domingo, además de que nuestro santo no contó con herederos. Finalmente, afirma Amezcua, el fenómeno de los santos curanderos de la Sierra sur se encuentra en constante «adaptación» a los nuevos devenires de la actualidad. Esto implica que los nuevos santos deben adaptarse a problemas modernos, en especial los relacionados a estados de ánimo como ansiedad y depresión. De igual manera, existe cierta permisibilidad en cuanto a que es decisión del santo (o producto de su propia la idiosincrasia) que se establezcan nuevas características al fenómeno, como aceptar remuneraciones económicas o asistir en problemas modernos. En el culto a santo Domingo, estas decisiones quedan en manos de la consciencia colectiva de sus devotos.

La investigadora Mary Roscales Sánchez (1999) expone el caso del culto de Nuestra Señora la Bien Aparecida en su artículo *Prácticas y creencias. El poder de las imágenes religiosas. (Un estudio antropológico acerca de Nuestra Señora la Bien Aparecida)*, que maneja dinámicas muy parecidas a las de santo Domingo Vidal.

En la villa de Ampuero, municipio de la localidad española de Cantabria, se rinde culto y se celebra una festividad religiosa en honor a la Virgen María nombrada como Nuestra Señora la Bien Aparecida, cuyo culto data de comienzos del siglo XVII. Según la historia, la imagen de una virgen con un niño Jesús en sus brazos se le apareció a unos pastores en una ermita del pueblo, quienes dieron aviso a los demás para luego intentar trasladar la imagen a la iglesia local. No obstante, debido a todo tipo de impedimentos de carácter natural y sobrenatural, la imagen no fue trasladada sino que se construyó un altar en su mismo sitio, altar que luego sería punto de peregrinación de fieles católicos que asistían a venerar y pedir favores a la virgen. Rápidamente la imagen adquirió fama a nivel local y nacional debido a su carácter divino en cuanto concedía favores y milagros a cambio de promesas. Finalmente el fenómeno se convirtió en un culto amplio e importante que perdura aún hoy en día.

El trabajo de Roscales es similar al nuestro en muchos aspectos, aunque a su vez posee unas cuantas diferencias notables. Al igual que nuestro trabajo, la autora indaga sobre el aspecto espacial, social y económico de la región; por ejemplo, se evidencia que la región en cuestión (el municipio de Ampuero) es bastante similar al propio Chimá, ya que se trata de un lugar de población casi completamente campesina y en el que incluso las actividades comerciales predominantes (ganadería y agricultura) son las mismas. También, y a pesar de que ambos fenómenos se originan en épocas distantes (siglo XVII y XIX), la actividad comercial, incluso hasta nuestros días, no varía demasiado. Otro aspecto similar, según la investigación de la autora, es que la virgen de la Bien Aparecida también «castiga» a los devotos que incumplen la promesa, tal y como sucede con santo Domingo.

En general, Roscales realiza una completa descripción del culto de la Bien Aparecida, señalando aspectos del ritual y de la festividad que se le celebra el 15 de septiembre. La metodología utilizada para recolectar los datos de la investigación, según lo señala la autora, es la de los testimonios de los devotos, entrevistas y trabajo de campo en la zona (Roscales, 1999). Además, utiliza el «libro de cuentas» que maneja la cofradía que administra el actual santuario de la virgen y en el cual se llevan cuentas y registros de las ofrendas que le ofrecen los devotos a la imagen divina. A pesar de la presencia de este libro de cuentas, vemos que su naturaleza

es muy distinta al Libro de mandas que existe en el santuario de Domingo Vidal, ya que el primero es un registro de ofrendas monetarias o en especie y literalmente cuentas económicas del santuario, mientras que el segundo es un registro voluntario, escrito a puño y letra por los devotos, y que da cuenta de una comunicación directa y por escrito con el santo. Al igual que en el culto de santo Domingo, existen exvotos, procesiones, milagros y mitología entorno a la imagen sagrada.

En cuanto a diferencias, el aspecto más notable entre uno y otro culto es el hecho de que santo Domingo Vidal sea un «santo» catalogado así por el arbitrio de la población local, y no una figura divina o sagrada con un carácter «oficial» otorgado por la Iglesia católica. Un aspecto sustancialmente distinto entre ambos trabajos es que en el caso de Roscales, el personaje a tratar es, pues, la Virgen María, madre del niño Jesús y personaje de especial relevancia dentro de la religión católica y cristiana, mientras que Domingo Vidal es un personaje propio y coterráneo del pueblo de Chimá y cuya existencia pertenece al dominio de la edad contemporánea.

La autora propone conclusiones propias de su descripción y que, al igual que el resto del trabajo, se asemejan a las nuestras. En el culto a la Bien Aparecida se da la relación «doy para que me des» (Roscales, 1999: 92), frase que ejemplifica lo sustancial del proceso de Favor requerido - Milagro recibido - Promesa pagada. Roscales propone tres elementos principales entorno al fenómeno del culto a la virgen de la Bien Aparecida que son:

1) Un elemento cognitivo, puesto que toda creencia es una construcción ideativa, mediante la cual se intenta articular un sistema conceptual explicativo del mundo y de las personas. 2) Un elemento afectivo, ya que a través de este sistema se toma una actitud positiva, o negativa, frente a las cosas y a las personas que nos rodean, calificándolas de deseables, o no deseables. 3) Un elemento conductual, en la medida en que genera una disposición a actuar de acuerdo con los presupuestos ideativos que la creencia implica. Lo que sitúa a las creencias, por lo tanto, en la misma base de la conducta humana. (Roscales, 1999: 93).

Lo más significativo para la autora es la percepción de seguridad que adquieren los creyentes con el culto, argumentando que genera un entorno de seguridad para el creyente. Este sentimiento de estar protegido por la divinidad es fundamental a la hora de afrontar la realidad hostil de la vida permitiendo que, al actuar con seguridad, se obtenga confianza en sí mismo, motivando a los devotos a realizar con mayor rendimiento los quehaceres cotidianos. La autora concluye que las creencias en general, incluida la que ella describe en su trabajo;

1) Proporcionan una cosmovisión con la que se explica el origen del universo y del hombre, y, consiguientemente, su destino. 2) Constituyen la base que sustenta las normas de comportamiento que rigen una determinada sociedad. 3) Mantienen la cohesión mediante sanciones positivas y negati-

vas. 4) En el plano de la familia, unidad social fundamental, garantizan la continuidad del grupo y de su organización doméstica, impregnándola de religiosidad. (Roscales, 1999: 99)

En nuestra investigación se analizó parte del culto a santo Domingo Vidal como un fenómeno perteneciente a un sistema cultural llevado a cabo mediante prácticas y discursos estrechamente vinculados con las formas de vida de quienes las realizan, y esto visto en doble vía, es decir, las formas de vida crean esas prácticas. Para llevar a cabo este análisis se realizó una investigación entre los años 2014 y 2015 en la población de Chimá, la cual incluyó revisar la bibliografía existente sobre Chimá y el santo, la observación participante en los varios festejos que se le celebraban y la revisión de la bitácora (Libro de mandas) que se encuentra en el santuario. La observación participante, en particular, se configuró como proceso deliberado de autoinserción en las dinámicas particulares de la comunidad con el fin de experimentar, de primera mano, las relaciones sociales, las prácticas rituales, los sistemas simbólicos y la mentalidad cotidiana (Rosaldó, 1993). A partir de esa interacción, se tuvo acceso a la información oral de los devotos sobre Santo Domingo; hubo conversaciones informales con los creyentes, en el sitio de culto y otros lugares como la cantina y la plaza del pueblo, en procura de comprender el esquema simbólico de la relación entre creyente-santo. Estas conversaciones tuvieron lugar los días previos a la procesión, el día de la misma y los días posteriores. Fruto de esas interacciones se constituye la reconstrucción histórica del santo, a falta de pruebas históricas sustanciales como su partida de nacimiento, su acta de bautismo o su acta de defunción.

Por otra parte, se permitió acceder a los varios libros en los que los devotos consignan las mandas y que se encuentran en el santuario; se hizo una revisión exploratoria de cada uno de ellos; luego, se seleccionó al azar libros correspondientes los años 1982, 1992, 2002 y 2014, es decir, correspondientes a décadas diferentes, esto con el fin de observar si los temas y las formas de relación interpersonal con el santo cambiaban. Finalmente, se escogieron, también al azar, algunas páginas de cada cuaderno seleccionado y se les tomó copia.

Los escritos consignados en el libro de mandas se analizaron, por un lado, a partir de determinar los tópicos o temas predominantes y un rasgo asociado a ellos dado por los exvotos u ofrendas y, por el otro, el tipo de relación interpersonal usado por parte de los devotos para dirigirse al santo. Desde el punto de vista de Duranti (2000), los escritos de los devotos pueden verse como textos que transmiten y reproducen formas de cultura y de organización social; claro está que los textos mismos son formas de cultura: otro símbolo que codifica estados anímicos y motivaciones muy efectivas (Geertz, 2003).

Generalidades de Chimá

Existe un detalle que hace peculiar a Chimá por encima del resto de poblaciones de la costa atlántica colombiana y es que el pueblo no se encuentra atravesado por la carretera principal que une a las diferentes ciudades de la costa colombiana, o la conocida «Troncal del caribe». Esta particularidad le brinda un aire de aislamiento, hecho que conlleva al desarrollo de una serie de fenómenos económicos, sociales y culturales únicos en la región. La mayoría de los demás pueblos, en cambio, se mueven y edifican alrededor de la carretera, atraídos por el constante flujo vehicular y el comercio que ésta genera⁵.

Chimá se encuentra ubicado en el Departamento de Córdoba, al norte de Colombia, en lo que se conoce como la región Caribe colombiana. Se accede al pueblo desviándose unos ocho o nueve kilómetros de la carretera que de Lórica conduce a Sincelejo, después de pasar la población de Momil (famosa en la arqueología por el hallazgo del «Hombre de Momil») y dos kilómetros antes de llegar a Tuchín, cuna de la caña flecha y del sombrero Vueltaio⁶. Colinda con la llamada Ciénaga grande del Sinú, una inmensa masa de agua que puede retroceder lo suficiente en verano como para que se pueda transitar en ella a caballo o en vehículos entre las poblaciones que la comparten (Lórica, Cotorra, Purísima, Momil y Chimá), mientras que en invierno su nivel de agua alcanza grandes profundidades y puede provocar inundaciones en las poblaciones vecinas.

Como asentamiento indígena, Chimá⁷ existía mucho antes de su fundación como pueblo. La región era administrada por los Zenúes y posteriormente por los indígenas Malibúes, que ocuparon los territorios de los Zenú luego de que estos los abandonaran. Las primeras menciones occidentales al territorio del actual Chimá hablan de que fue erigido como Parroquia y que muchos años después los habitantes del pueblo vecino de San Pedro Apóstol de Pinchorroy se trasladaron al actual Chimá, alrededor del año 1775, año en que se considera su fundación oficial por parte del explorador español Antonio de la Torre y Miranda (Moreno de Ángel, 1993; Fals Borda, 1986).

Actualmente, Chimá se debate entre el abandono estatal, las pocas oportunidades laborales y la fuerte corrupción política y administrativa. Un ejemplo de esto se ve en que, desde la década del 90, en más de cinco

[5] Un ejemplo de esto lo vemos en la población de Santa Cruz de Lórica (aledaña a Chimá) caracterizada por un número extravagantemente alto de motocicletas y locales comerciales alrededor de la carretera.

[6] Sombrero de fabricación artesanal y de raíces indígenas que en los últimos años se ha convertido en ícono cultural identitario de Colombia.

[7] La palabra Chimá es tomada directamente de la lengua indígena Zenú y significa «tierra bonita».

ocasiones se ha girado el dinero para la construcción del acueducto y alcantarillado, no obstante estos sólo existen precariamente, por lo que se conjetura un alto nivel de peculado realizado por sus gobernantes.

En Chimá, como se ha mencionado, se encuentra la tumba de Santo Domingo Vidal. Es a este lugar al que asisten los devotos para entregar sus ofrendas y realizar sus peticiones. Anteriormente, la tumba se hallaba junto a la iglesia del pueblo pero, en el año de 1955, fue trasladada al cementerio local. Esta acción contó con el visto bueno del alcalde de la época, sin embargo, según la tradición oral del pueblo, fue rechazada por la población local que vio el traslado como una «perturbación a la paz» de santo Domingo, además de ser una provocación que podría acarrear algún tipo de «castigo ejemplar» sobre la población de Chimá o al menos sobre los que se atrevieran a participar en ella. Por tal razón, ningún habitante del pueblo estuvo dispuesto a ayudar en el desentierro y traslado del cajón fúnebre y el alcalde tuvo que valerse de miembros del Ejército Nacional traídos de lugares lejanos para realizar tal traslado. Finalmente los restos de Domingo Vidal fueron sepultados en una esquina del cementerio, lugar donde se le construyó una capilla que separa el sitio de su tumba del resto del cementerio. Esta capilla ha sido ampliada y restaurada en varias oportunidades hasta permanecer tal y como está hoy. La capilla fue construida con inversiones privadas aportadas por los devotos y actualmente es administrada por la Junta para los Asuntos de santo Domingo Vidal en Chimá. Se trata de una organización sin ánimo de lucro creada con el fin de organizar y administrar el lugar donde se le rinde culto al santo, así como los bienes que la gente le ofrece. La «Junta del santo», como popularmente se conoce a la organización, mantiene la intención de lograr la canonización oficial de Domingo Vidal por parte de la Iglesia y también se encarga de administrar y conservar las bitácoras o libros donde los devotos consignan sus peticiones.

Santo Domingo Vidal de Chimá

Tal vez la mención más famosa de Santo Domingo Vidal la ofrece Manuel Zapata Olivella en su novela *En Chimá nace un santo* (1963). De esa novela y del personaje, la crítica literaria Dorita Nouhaud (2005) hace un análisis en el ensayo *La ruta de Chimá al monte Kenia*. También Eduardo Galeano (1986) lo exalta en *Memoria del fuego III*, como parte de la historia reciente de América Latina. Como es de suponerse, estos autores lo tratan como personaje que raya entre la ficción y la realidad.

Zapata Olivella retrata la dualidad entre lo sagrado «oficial» y lo sagrado «popular» de la creencia en santo Domingo, mostrando que el fervor católico que la gente del pueblo le ofrecía a Domingo Vidal, argumentando su condición de santo, era producto de un sentimiento religioso tan vigoroso que incluso es rechazado por la Iglesia por considerarlo producto de la «ignorancia» y de un fanatismo más demoníaco que divino. El desenlace muestra la relación del fervor del santo con los intereses personales y políticos de algunos pobladores que utilizan la popularidad del santo entre la población para su propio beneficio como líderes comunales, llevando a una confrontación armada entre los devotos del pueblo y las autoridades de la Iglesia y el Estado.

Desde punto de vista socio-historiográficos, Orlando Fals Borda (1986) se refiere al santo como producto del desequilibrio social de la región caribe «En nuestro contexto, Santo Domingo Vidal resalta como símbolo de la resistencia y creatividad populares en las sabanas y el Sinú ante el destructor saqueo capitalista y terrateniente» (Fals Borda, 1986: 127B). Por su parte, la antropóloga Sandra Turbay (1995) en el artículo *De la cumbia a la corraleja: el culto a los santos en el Bajo Sinú*, recoge varias versiones acerca de la vida del santo, así como testimonios del origen de su santidad, y ofrece un breve análisis de estas versiones. Se enfoca en que el culto a santo Domingo representa y es producto de la resistencia mestiza e indígena a la religiosidad impuesta por la Iglesia, razón por la cual ambas partes (indígenas y mestizos) se unen en torno a él.



(Santuario de santo Domingo Vidal. Fotografía tomada por el autor de este artículo)

Según la tradición oral, Domingo Vidal nació y vivió durante la segunda mitad del siglo XIX en Chimá, hijo de una humilde panadera y un hacendado de la época que no lo reconoció como hijo suyo, razón por la cual mantuvo el calificativo de hijo bastardo. A la temprana edad de 10 o 12 años, comenzó a desarrollar una rara enfermedad paralítica (probablemente una esclerosis lateral amiotrófica) que lo paralizó casi por completo, pudiendo mover únicamente su mano derecha y sus ojos, por lo que Domingo se vio postrado a un catre el resto de su vida. No obstante, Domingo Vidal era un católico ferviente, muy conocedor de la Biblia y autodidacta. Se dice que aprendió a leer y escribir por su propia cuenta para luego convertirse en maestro de niños y adultos. A medida que aumentaba su fama de «hombre sabio», a Domingo Vidal se le presentaban cada vez más personas que iban en busca de su consejo o instrucción. Estas personas empezaron a catalogarlo como «milagroso», «adivino», «iluminado», entre otros, ya que hablaba y se expresaba con una gran elocuencia y sus deducciones eran casi siempre acertadas; por ejemplo, indicaba el lugar donde se hallaba algún animal o persona extraviada por la cual le preguntaban, predecía qué gallo de pelea sería el ganador en una contienda o aconsejaba en discordias pasionales o de tenencia de tierras.

Sin embargo, la cima de su fama la alcanzó luego de un evento puntual que ocurrió en Chimá: en una ocasión hubo un incendio que consumió gran parte de las casas del pueblo y entre las cuales se vio afectada la casa de Domingo. No obstante, él se salvó milagrosamente debido a que las llamas se detuvieron de forma inexplicable antes de alcanzar su habitación y antes de que alguien pudiera socorrerlo. Después de ese evento fue que se le empezó a dar el apelativo de Santo. Además, Domingo Vidal empezó a realizar actos milagrosos como curar enfermos, desaparecer la infertilidad de las mujeres que no podían concebir, sanar heridas, hacer crecer el cabello en la gente calva, etc. Finalmente, el último evento que probaría el carácter divino de santo Domingo llegaría después de su muerte. Domingo Vidal fue enterrado, a petición de la gente, junto a la iglesia del pueblo. Luego de varios años se ordenó que fuera trasladado al cementerio, para lo cual su cuerpo debía ser fragmentado en pequeños trozos para ser ubicados en una urna más pequeña. Sin embargo, al abrir la urna funeraria para realizar este despedazamiento, la gente se encontró con la sorpresa de que el cuerpo de Domingo Vidal estaba «con la piel pegada a los huesos», casi sin ningún signo de descomposición y muy flexible para su manipulación, configurándose como un caso de Cuerpo incorrupto dentro de la religión católica. Estos hechos propiciaron el aumento del fervor y de la difusión del culto a santo Domingo Vidal que continua hasta nuestros días.

El libro de las mandas

En el santuario de santo Domingo Vidal permanece un libro en donde los devotos anotan sus peticiones y agradecimientos; el primero de ellos es del año 1982⁸; el que se encuentra actualmente es un cuaderno de tamaño oficio de aproximadamente 200 hojas. Se guarda una colección de unos 50 cuadernos como este último, incluidos otros muchos del tradicional formato escolar; algunos están perdidos, por ejemplo, del libro número 23 se salta al 25 o del 47 al 49. El promedio de testimonios escritos en cada página del libro es de cuatro; entonces, pueden calcularse casi 80.000 escritos y peticiones hasta ahora consignadas.

La mayor parte de los textos escritos por los devotos de santo Domingo anuncian el pago de una manda, voto o promesa que se le hizo al santo, y dejan testimonio de un exvoto, es decir, de un objeto ofrendado. La palabra *exvoto* da a entender una ofrenda materializada en un objeto, que se ofrece en pago de un favor recibido y al cumplimiento de una promesa; por lo general, ese favor recibido fue extraordinario y milagroso. Salvador Rodríguez-Becerra (2008) define al fenómeno del exvoto como

Una promesa cumplida por ambas partes, el ser sobrenatural y el ser humano, expresada por un objeto simbólico de naturaleza material que fijaba explícitamente los términos del favor solicitado y daba pública fe del favor recibido y el poder de la imagen. (Rodríguez-Becerra, 2008: 7).

Los escritos a santo Domingo constituyen una comunicación personal con el santo; es por esta razón que se decidió no dar los nombres de los devotos: cuando se citen los textos se mantendrá el anonimato, pues ya fue suficiente con haber leído y dado a conocer una comunicación que pretende ser privada. Los textos constituyen uno de los contactos más cercanos que el devoto puede tener con el santo; dan cuenta de la relación que establecen con él. Esto se evidencia con el hecho de que los devotos se dirigen directamente al santo, tratándolo de *tú*. En la costa atlántica colombiana es común que las personas se tuteen, pero también se usa la forma «usted» para señalar algún tipo de jerarquía la cual no existe en este caso, es decir, se trata de una relación familiar y cercana. En una ocasión ocurrió un hecho particular que parece confirmar lo que se está diciendo: desde su primera versión, el libro consistía en una hoja en blanco tamaño oficio en el que la gente escribía a puño y letra según su parecer; el formato que se fue configurando por parte de los devotos fue el siguiente:

[8] Se trata del primer libro en el cual, por primera vez, se recopilan las peticiones y agradecimientos de los devotos hacia el santo. No obstante, el culto hacia Domingo Vidal es muy anterior a esto e incluso data desde que el personaje aún vivía, es decir a finales del siglo XIX.

Fecha.

Nombre del santo.

Seguía el mensaje.

Luego, el nombre del devoto y el lugar de procedencia.

Pero, a partir del año 2000, algún miembro de la Junta para los Asuntos de santo Domingo Vidal en Chimá, inventó el siguiente formato, escrito a mano y en letras mayúsculas al costado izquierdo de la hoja:

FECHA:

VISITANTE:

PROCEDENCIA:

OFRECIMIENTO:

MILAGRO RECIBIDO:

De este modo, lo único que tenían que hacer los devotos era llenar los espacios, reduciendo así la manera única y personal que cada devoto utilizaba para comunicarse con el santo, de modo que ahora estaba estandarizada esta comunicación. Luego, a partir del 2004 los datos solicitados se plasmaron mediante un sello que, seguramente, reemplazaba la tarea de estar escribiéndolos a mano. Las primeras hojas de los cuadernos con el sello lucían muy ordenados, pero, poco a poco, los espacios fueron invadidos, dando a entender que era más lo que las personas querían decir. Lo que se configura es que la gente no aceptó la mediación y exigió que se les permitiera dirigirse, de nuevo, directamente al santo. Efectivamente, esto comienza a hacerse a partir de 2010.

Los temas

Los escritos de las personas tienen la forma de un recibo de pago motivado por una transacción; esta consiste en haber efectuado previamente un trato con el santo: a través de una petición o manda, el santo se compromete a cumplirla, es decir, a realizar un acto milagroso por el que, a cambio, se le ofrece una ofrenda; así, por ejemplo:

20 de agosto/83

Santo domingo Vine ha pagarte la manda que te ofreci, de una caja de vela.

[xy] vengo de Momil Cordoba

Los libros son testimonio directo de la eficacia del santo. En esa transacción de «petición cumplida, promesa pagada», los libros informan de milagros, agradecimientos y objetos. Las peticiones (con contadas excepciones) no son desbordadas; por el contrario, son humildes, como lo son los devotos del santo, como era el mismo santo Domingo. Se identifica en los libros una escritura común, unos temas comunes, unas formas de apelación comunes.

Como se señaló antes, existen estudios sobre exvotos y las mandas relacionadas con ellos; no obstante, contrario a lo que en este artículo se propone, el análisis se centra más en las imágenes y los objetos que en los textos escritos. En cuanto a los temas de los exvotos, y a modo de ejemplo, Rodríguez-Shadow & Monzón (2008) concluyen:

Los temas que se desarrollan en los exvotos son: accidentes, acción de gracias (por motivos diversos, aprobar exámenes o cruzar la frontera), de librarlos de la cárcel, de ampararlos ante la violencia (asaltos, venganzas, riñas), desastres naturales (sequías, inundaciones, tormentas y rayos), de guerras, luchas sociales y revolución, accidentes en medios de transporte (caballos, camiones de carga, barcos, trenes, motocicletas, automóviles, autobuses), problemas rurales (enfermedad o pérdida de animales) y problemas de salud. Estos últimos, son sin duda, los más numerosos. (Rodríguez-Shadow & Monzón, 2008: 11)

Por su parte, Roscales (1999) dice que los temas preferidos por los peregrinos son

Suelen implorar, por medio de la oración, la intervención divina en favor de la preservación de cualquier tipo de inseguridades y de males, que son todos aquellos que tradicionalmente se consideran como tales por la sociedad cristiana: sequía, naufragios, pérdida de cosechas, enfermedades de las personas, esterilidad, soltería, entre otros (Roscales, 1999: 98)

Tal y como lo explica Rodríguez-Becerra (2008), los exvotos (y en este caso el Libro de mandas) aportan a la construcción histórica de una sociedad y, a su vez, ayudan a reconstruir los diferentes sistemas simbólicos pasados de la gente. El fenómeno votivo, a pesar de ser una manifestación religiosa, no debe ser visto únicamente como un recuento de la expresión religiosa de un pueblo, ya que también da cuenta de la vida ideológica y de los valores antiguos y actuales de una sociedad humana. Esto da mayor importancia al estudio de los exvotos y de los testimonios consignados en el libro y demuestra que no solo es de índole de los estudios religiosos o eclesiásticos, sino que también deben tomarse en cuenta para realizar la reconstrucción cultural e histórica de Chimá.

Luego de observarse con atención alrededor de 60 páginas de los libros, se encontró como temas de petición los siguientes, en orden de frecuencia: el bienestar de la familia; la salud y la enfermedad; las cosechas; los negocios; el estudio; el amor; la consecución de empleo; los dos últimos

temas son de aparición reciente (a partir del año 2000). Por otra parte, los exvotos u ofrendas, también en orden de frecuencia, son: cajas o paquetes de velas; réplicas de partes del cuerpo en oro o plata; dinero; productos agrícolas; cabello; fotografías.

La relación entre pago de una manda y los exvotos puede ser muy estrecha. Las velas son el objeto más ofrendado, especialmente en peticiones sobre el bienestar de la familia. Las velas se ofrecen en cajas o en paquetes; muchos devotos añaden una especie de penitencia, como en el siguiente caso:

Chima marzo 25 /84

Sto Domingo Vidal te pago esta manda que te ofreci una caja de vela y dos paquetes arrodillado hasta donde ella aguante prendidos

El fuego para comunicarse con la divinidad forma parte de los ritos de todas las religiones. En la descripción que hace Turbay (1995) sobre la fiesta de Santo Domingo, dice que las personas prendían las velas y cuando éstas iban consumidas por la mitad, se las llevaban para usar su cera en caso de enfermedad o reencenderlas para protegerse de las tempestades. Si bien, en la observación hecha aquí no se presencié un caso parecido, si se vio a otras personas que se acercaban y se ‘robaban’ un cabo de vela consumida; alguien dijo que pedían permiso al santo: «Santo Domingo: regálame este cabito».

Por otra parte, las peticiones y los milagros recibidos por parte del santo, relacionados con temas de la salud y la enfermedad, se pagan con réplicas de partes del cuerpo en oro o plata y con ‘niñitos’ de oro o plata; estos últimos son los más abundantes lo cual hace creer que los niños sufren a menudo de enfermedades; aunque, en algunas pocas mandas, las mujeres piden tener hijos y ofrecen a cambio niñitos de oro. Le siguen en frecuencia las réplicas de piernas; se podría pensar en enfermedades circulatorias y en lesiones producidas por las labores cotidianas (como cortar maleza). Las mandas y milagros relacionados con asuntos agropecuarios (sobre cosechas y animales) también guardan relación con los exvotos; estos pueden ser réplicas de oro (una mazorca, una vaca, un cerdo) o manojos del producto: arroz, fríjol o maíz.

Las réplicas o exvotos se encuentran, en su mayoría, exhibidos en el santuario de santo Domingo, aunque de forma poco eficiente (pues están en el techo del santuario), razón por la cual es difícil apreciarlas, aunque otras se encuentran en vitrinas dispuestas en el sitio; cabe señalar, sin embargo, que las figuras de oro y plata no están exhibidas.

Si se comparan los datos suministrados por los libros de peticiones y agradecimientos a santo Domingo Vidal con las observaciones realizadas por Sandra Turbay, se encuentra en común el tema de la salud y la enfermedad y lo relacionado con los animales; pero aparecen otros como la preocupación por la educación como modo de salir de la pobreza; la prosperidad en los negocios; la consecución de trabajo; los ‘peligros’ que comporta viajar en avión o los avatares de vivir en un país en guerra y con injusticia.

Como se observa, los temas predominantes son más de orden social que espiritual. Puede notarse en ellos la alusión a las desigualdades sociales que ocasionan precarios sistemas de salud y educación, el descuido del campo y las consecuencias del conflicto armado en el país⁹: «De acuerdo con el Índice de pobreza multidimensional (IPM), mientras que en Colombia la incidencia de pobreza es del 49,6%, en Córdoba es 79,6%» (Acosta, 2013: 87). Recuérdese que el IPM mide el desequilibrio social en cuanto a la educación, el trabajo, la salud y los servicios públicos, entre otros. Pues bien, la vida cotidiana de los devotos está permeada de ese desequilibrio; pero ellos no cuestionan a los grupos responsables, sino que le piden al santo que interceda por ellos y realice (en forma de milagro) lo que otro (el Estado, por ejemplo) debería hacer.

Santo Domingo Vidal y la relación con sus devotos

Para la gente en Chimá, santo Domingo Vidal es un personaje cercano, familiar, informal. Es tomado en cuenta dentro de todas las categorías sociales que esos conceptos lo permiten, es decir que puede ser un amigo, compadre, socio, compinche, secuaz, patriarca, pero también enemigo, árbitro, juez, etc. A santo Domingo lo quieren porque no juzga (moralmente), porque es posible contarle y hablarle en el mismo lenguaje con el que se habla en la taberna, en la plaza, en la calle, en la gallera. Es posible llevar una relación de complacencia con él, es decir de mantenerlo «contento», de apaciguarlo, incluso a veces de sobrellevarle sus propias malas acciones o travesuras como la de castigar a alguien, hacer llover de más o de menos, causar pequeñas incomodidades como dolores de muela, hipo, romperse una uña, entre otras. A santo Domingo, no obstante, se le respeta. El respeto hacia él es como el que existe entre dos personajes que han construido una relación perdurable, no basada en opiniones, símbolos o

[9] La bibliografía que sustenta esta afirmación es vasta. Remitimos a los informes del grupo CEER (Centro de Estudios Económicos Regionales) que ha «estudiado temas transversales al desarrollo regional [del Caribe colombiano] en áreas tan variadas como pobreza y desigualdad, crecimiento económico y convergencia regional, finanzas públicas territoriales, educación, salud, agricultura, demografía e historia empresarial». <http://www.banrep.gov.co/es/dtser-254>.

vivencias contadas por terceros, sino en experiencias de vida desarrolladas autóctonamente, es decir por cuenta propia entre ambos (Rodríguez-Becerra, 2011). Hay quienes no creen o no «gustan» de santo Domingo, pero no quienes no lo respeten. El respeto hacia santo Domingo se gana por la relación interpersonal de cada uno hacia él y nada tiene que ver con doctrinas o dictámenes de alguna institución o personaje aparte.

La relación de dicotomía que se desarrolla entre santo Domingo y el feligrés hace posible la aparición de un elemento muy importante en el culto a este santo en particular; el «miedo» o temor que el santo infringe entre sus devotos. Este temor hace que santo Domingo sea incluso más venerado, ya que lo pone en un plano aún más terrenal, como el de una persona común y corriente que posee y es capaz de sentir deseos de venganza o retribución. Esto determina uno de los rituales más llamativos, aunque también comunes en casos de sincretismo religioso, del culto a santo Domingo y es el del pago de los favores o mandas. Si se le pide algo a santo Domingo inmediatamente se está convencido de que cumplirá y además se acepta el hecho de que, al cumplir, se le debe «pagar» o retribuirle ese favor mediante la manda o la entrega de algún regalo u ofrenda que lo complazca.

Se trata del proceso descrito por autores como Marcel Mauss (1925) y su Teoría del don, en donde el acto de dar un regalo engendra, inmediatamente, una necesidad psicológica en el sujeto receptor de retribuir al otro ese regalo que se le ha otorgado con uno de igual o mayor magnitud, adquiriendo un sentimiento de deuda con el primero y que no cesará hasta que ésta sea pagada. A su vez, quien haya dado el regalo en primer lugar maneja un deseo inconsciente de ser mejor retribuido en el futuro por aquel a quien se le está haciendo tal regalo, evidenciando así que, en la dinámica de los dones, no existe un completo desinterés por parte de quien regala y que no se trata solo de un acto de puro altruismo para con el vecino o amigo.

En el caso del culto a santo Domingo, los devotos manipulan un poco esta dinámica en el sentido de que ellos no esperan recibir, en primera instancia, un regalo espontáneo por parte de santo Domingo. Tampoco son ellos quienes, desinteresadamente, por iniciativa propia y en forma de exvoto, entregan un regalo al santo, sino que, a voluntad, los devotos propician el intercambio de dones (al realizar una petición) con la expectativa de, eventualmente, llegar a recibir el «regalo» o cumplimiento de su promesa particular por parte del santo para luego retribuirlo con un don de parte de ellos. Al parecer, y ya sea de forma consciente o inconsciente,

los devotos entienden cómo funciona este proceso de retribución de dones y lo aprovechan en su beneficio propio, sin que eso signifique que deban faltar a él.

Con santo Domingo ocurre que se puede estar en «paz» si no se le ha pedido nada o si ya se le ha pagado una promesa anterior. Incluso se tiene la posibilidad de entrar o salir a voluntad de este contrato social, ya que solo cuando se pide la intersección del santo es cuando se adquiere el compromiso de pagarle u ofrendarle algo. Esto convierte a santo Domingo en un prestamista al que se puede acudir en momentos de necesidad u ocio, sin intermediarios, sin pedir permisos especiales, sin realizar grandes rituales, como sí ocurriría en un acto religioso de mayor magnitud con la Iglesia católica. Al ser santo Domingo una consciencia que existe gracias a sus devotos, o más bien que existe porque es parte de ellos, no necesita el santo recibir regalos o mandas más grandes de los que da, así que puede conceder milagros tan importantes como el de curar enfermedades o salvar vidas y recibir a cambio un paquete de velas o un pequeño exvoto como una estatuilla, una imagen, una pequeña joya, etc. No obstante, y dependiendo de la magnitud del milagro, de la condición social del devoto así como de su fe y sentimiento de correspondencia para con el santo, dependen los exvotos que la gente le hace, siendo estos tan variados como feligreses haya.

Con santo Domingo se puede negociar, cosa que no sucede con el sacerdote o con la Iglesia, o al menos no desde el punto de vista de la negociación informal que ocurre con el santo. A santo Domingo se le ve como parte del pueblo, como uno más que vive y siente en carne propia la experiencia de ser chimalense. Esto conlleva a que la relación con él sea directa, muy diferente a como ocurre entre la Iglesia, la cual establece una relación de Devotos – Sacerdote -Dios y la cual impone ciertos parámetros y rituales para llevar a cabo tal relación. El estado de informalidad permite todo tipo de relaciones con santo Domingo, razón por la cual existen tantas prácticas, rituales, rezos, ofrendas, como número de devotos tenga el santo. Cada quien verá cómo le pide y cómo le cumple a santo Domingo y, más importante aún, cada quien sabrá cómo será que el santo le responde y cómo se le responde a él. Esto no quiere decir que no exista un ritual generalizado¹⁰ para pedirle favores o milagros al santo, sino que la forma y disposición con que se pidan esos favores son intrínsecas a la personalidad de cada devoto.

[10] En general, el ritual consiste en acercarse a la tumba de santo Domingo, tocarla, rezarle y continuar hacia la parte trasera del santuario, al lugar que se ha dispuesto para que los feligreses enciendan velas y hagan sus peticiones «formales» al santo.

Gran parte de lo que ocurre con la creencia en santo Domingo es que se trata de un personaje tan popular que fácilmente se ha convertido en un líder y un ejemplo a seguir entre sus devotos. Esto ocurre, en parte, debido a su condición de católico ferviente, pero sobre todo a su condición de hijo del pueblo, de chimalense fiel y autóctono, ya que representa la recompensa a una vida de limitaciones, austeridad, penas y humildad que tanto se asemeja a la de los propios chimalenses. Santo Domingo no proviene de una tradición europea ni burguesa. Se trata de un personaje que existió en el mismo espacio, bajo el mismo sol y comiendo el mismo queso con panocha¹¹ que todos los días comen los de Chimá y, aun así, esa persona tan del común, incluso tan común que disfrutaba de las peleas de gallos y de «corretear por la ciénaga»¹², fue capaz de lograr un estado de gracia que le permitió alcanzar una condición de beatitud o santidad, cosa que para la gente en Chimá se configura como lo más sagrado a lo que el alma de una persona puede aspirar.

Conclusiones

En este ensayo se realizó un examen de las mandas y exvotos ofrecidos a Santo Domingo Vidal, consignadas las primeras en los cuadernos que se encuentran en su santuario, a partir de describir los temas y las formas de relación interpersonal entre los devotos y el santo, con el fin de analizar las representaciones del orden social manifestadas. Se asumió el fenómeno no solo como sistema cultural sino también como forma de religión común; estos puntos de vista llevan a concluir que la relación entre las formas de religiosidad allí establecidas y la construcción social en la que se enmarca es biunívoca.

La mentalidad de los devotos muestra que, para ellos, el poder de santo Domingo Vidal no parece tener ningún límite o restricción. No se evidencia en ninguna petición que los devotos demuestren cierta duda en que santo Domingo no sea capaz de cumplir con lo que se le ha pedido, ya sea que se trate de curar una enfermedad, salvar a alguien de la ruina económica, apaciguar un invierno o poner fin a una sequía. También queda claro que los devotos no consideran el valor monetario de su ofrenda como una plusvalía a que la petición sea cumplida por parte del santo, sino que consideran el empeño y la intensidad de la fe con la que imprimen su petición como el verdadero adalid de su consecuente cumplimiento.

[11] Panecillo dulce hecho a base de coco.

[12] Según la tradición oral, a Domingo Vidal le gustaba ir a jugar y pescar en la ciénaga durante su niñez, mucho antes de quedar paralizado.

El examen de los escritos aparecidos en los libros de peticiones y agradecimientos y de los exvotos ofrendados, revela detalles de la personalidad o modo como asumen la vida los creyentes del santo. Por un lado, estos símbolos ofrecen sensación de orden dentro del caos, por ejemplo, el que puede ocasionar el sufrimiento de una enfermedad propia o la de un hijo: el ofrecimiento al santo de una réplica, no alejará el sufrimiento de su devoto, pero sí le permitirá entenderlo. Llama la atención de que las réplicas son de la parte del cuerpo afectada (una pierna, un ojo); es como significar que lo enfermo es una parte del cuerpo que no repercute en todo el cuerpo mismo; esto con excepción de lo que le ocurre a los niños, en estos casos, se ofrecen ‘niñitos’ enteros de oro o plata. No obstante, los exvotos son también ejemplos de la magia simpática u homeopática en el sentido de que los efectos de un malestar o dolor se curan con algo similar a ellos, por ejemplo, un dolor de pierna se cura con una piernecita de oro. Por otra parte, confiarse al santo en la salud, la enfermedad, la educación, los negocios, etc., es una forma de no enfrentarse en solitario al caos, y de demostrar desconfianza a los médicos, a los profesores y a los otros en general.

Finalmente, hay un sentido de la vida vista como transacción de negocio. Si bien los escritos parecen ser una comunicación directa y personal con el santo, el hecho de que se haga en un cuaderno público imprime otras características al acto mismo. No se trata, entonces, de una carta privada sino de un documento comercial que confirma una transacción «doy para que me des». Y, en esa transacción, participan todos por igual: escriben el pobre y el rico, el educado y el apenas alfabetizado, unidos por el máximo símbolo: el santo.

Referencias bibliográficas

- Acosta, K. (2013). La economía de las aguas del río Sinú. En *Aguaita*, No. 25
- Álvarez, C., Buxó, M. J. & Rodríguez-Becerra, S. (2003). *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Amezcuca, M. (1992). «Prácticas y creencias de los «santos» y curanderos de la Sierra sur (Jaén)». En *Gazeta de antropología*, No. 9, artículo 12.
- Amezcuca, M. (1993). *La ruta de los milagros*. Granada: Fundación Index.
- Asad, T. (1983). «Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz». En *Man, New Series*, No. 2, junio de 1983. Volumen 18. Pp. 237-259.

- Carpio, A. (2013). ««Todo rezo esconde un miedo». Miedo y ritos en el proceso migratorio actual». En *Signos Históricos*, junio de 2013, Volumen 30. Pp.108-140.
- Córdoba, P. (1989). «Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica». En *La religiosidad popular I. Antropología e historia* (pp. 70-82). España. Editorial Anthropos.
- Delgado, M. (1993). «La «religiosidad popular». Entorno a un falso problema». En *Gazeta de antropología*, diciembre de 1993. Volumen 10. P.p 1-16 (artículo 08).
- Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- Fals Borda, O. (1986). *Historia doble de la costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Galeano, E. (1986). *Memoria del fuego III. El siglo del viento*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Moreno, J. (1987). «Acercamiento antropológico a la religiosidad popular». *Aisthesis*, No. 20. Pp. 15-18.
- Moreno de Ángel, P. (1993). *Antonio de la Torre y Miranda. Viajero y Poblador*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Muleras, E. (2004). «La conciencia sacralizada de los trabajadores». *Argumentos. Revista de crítica social*, octubre de 2004, Volumen 4. Pp. 1-10.
- Nouhau, D. (2005). «La ruta de Chimá al monte Kenia». *Revista Palimpsestvs: revista de la facultad de Ciencias Humanas*, Volumen 5. Pp. 148-166. Recuperado de <http://revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestvs/article/view/8071>
- Reder, M. (2013). «El exvoto: de la promesa a la materialización». En *Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana* (pp. 147-158). Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas (Compilador). España. Ediciones Escorialenses.
- Rodríguez-Becerra, S. (2011). «Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces» En *Revista murciana de antropología*, Volumen 18. Pp. 31-41.
- Rodríguez-Becerra, S. (2008). «Los exvotos como expresión de las relaciones humanas con lo sobrenatural: nuevas perspectivas desde Andalucía». En *México y España. Un océano de exvotos: gracias concebidas, gracias recibidas* (Pp 95-119). España. Museo Etnográfico de Castilla y León.

- Rodríguez-Becerra, S. (S.F). «Las fiestas en Andalucía. Perspectivas históricas y antropológicas». En Centro de estudios andaluces (pp. 11-26). España. Universidad de Sevilla.
- Rodríguez Dobles, E. (S.f). Los exvotos y su significado: Análisis y tipología. Maestría Centroamericana en Historia. Departamento de Historia. Universidad de Costa Rica. San José.
- Rodríguez-Shadow, M. & Monzón, M. (2008). «La Virgen María en los exvotos Mexicanos». En Revista Destiempos, Julio-Agosto de 2008, Volumen 15. Pp. 340-352.
- Rosaldo, R. (2000). Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- Roscales, M. (1999). «Prácticas y creencias. El poder de las imágenes religiosas. (Un estudio antropológico acerca de Nuestra Señora la Bien Aparecida)». En Zainak. Cuadernos de antropología-etnografía, Volumen 18. P.p. 87-101.
- Sánchez, D. (1970). Antonio de la Torre y Miranda: Fundador de cuarenta y tres poblaciones de la provincia de Cartagena y las sabanas del Sinú. Montería: Imprenta Departamental de Córdoba.
- Turbay, S. (1995). «De la cumbia a la corraleja: el culto a los santos en el Bajo Sinú». En Revista Colombiana de Antropología, Volumen 32. Pp. 6-40.
- Zapata, M. (1963). En Chimá nace un santo. Barcelona: Ediciones Seix Barral.

A POST-TRUTH CULTURISM AND ITS DELUSIONS

UN CULTURALISMO DESDE LA POSVERDAD Y SUS CONTRADICCIONES

Christian Paúl Naranjo Navas¹
Universidad Nacional de Chimborazo (Ecuador)
Bryan Josué Naranjo Navas²
Universidad San Francisco de Quito (Ecuador)

Abstract: In a postmodern conceptualization of the cultures, everything is shown as relative statements, within which all is accepted. Nothing can be affirmed as absolute truth. Taking into account that culturism is the belief that some cultures are superior than others, this essay proposes the idea that a post truth culturism is the belief that all cultures are to be revered. The essay proposes the analysis of three common arguments through a specific epistemological perspective, rationalism: empirical data and the primacy of reason. The analyzed arguments are: first, all cultures ought to be equally revered; second, western logic is different to the ancestral logic; third, all ancestral cultures have wisdom. The article concludes that these arguments do not withstand the rational analysis.

Key words: POST-TRUTH; POSTMODERNISM; CULTURISM; ANCESTRAL WISDOM

Resumen: En una conceptualización posmoderna de las culturas, todo se muestra como afirmaciones relativas, dentro de las cuales todo es aceptado. Nada puede afirmarse como verdad absoluta. Teniendo en cuenta que el culturalismo es la creencia de que algunas culturas son superiores a otras, este ensayo propone la idea de que un culturalismo posterior a la verdad es la creencia de que todas las culturas deben ser veneradas. El ensayo propone el análisis de tres argumentos comunes a través de una perspectiva epistemológica específica, el racionalismo: los datos empíricos y la pri-

[1] (cnaranjo@unach.edu.ec) Es actualmente profesor de ciencias políticas en la especialidad de microeconomía en la Universidad Nacional de Chimborazo, Ecuador. Realizó sus estudios en la Universidad de San Francisco de Quito, Pichincha (Ecuador), el MBA en la Universidad Tecnológica Israel, también en Quito y se doctoró en la Universidad Autónoma de Barcelona (España) en Análisis Económico. Es autor de varios artículos entre los que se encuentran «De la post verdad a la verdad» en *Cuadernos de Teología* y de «The impact of the Great Depression in Ecuador» en *Multidisciplinary Journal for Education, Social and Technological Sciences*.

[2] (eldestinobryan@hotmail.com) Ha publicado en CIDE (Centro de investigación y Desarrollo de Ecuador) su capítulo del libro *Reflexiones en Ciencias Sociales y otros Tópicos* «Biblical interpretation of the philosophy of nonviolence». También ha publicado en varias revistas de ciencias económicas y sociales acerca de la situación económica de Ecuador.

macía de la razón. Los argumentos analizados son: primero, todas las culturas deben ser igualmente veneradas; segundo, la lógica occidental es diferente a la lógica ancestral; tercero, todas las culturas ancestrales tienen sabiduría. El artículo concluye que estos argumentos no resisten el análisis racional.

Palabras clave: POSTVERDAD; POSTMODERNISMO; CULTURALISMO; SABER ANCESTRAL

1. Introduction

In 2016, Oxford Dictionaries decided to choose the word «post truth» as the word of the year, that is, the word of greatest use and popularity (Oxford University Press, 2017). The news did not take the academy by surprise, it was to be expected, since its use has increased exponentially. The post truth does not necessarily refer to an event after another, the composition of words does not have a perception of later events, but of relevance, that is, the truth has lost relevance over time.

Oxford Dictionaries (2017) believes that the composition of words could have been used for the first time in an essay by Steve Tesich, published by The Nation in 1992. However, Ralph Keyes (2004), in his book «The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life», popularized the term by referring to it as the quality that something seemed true, or could be perceived as true, even if it is not. To this definition, he adds that one investigator after another has confirmed that lying has become as common as scratching the stitches of a suture (2004, p. 4). The post truth is configured as affirmations, arguments or events that may or may not be real, it does not matter, what is relevant is that these arguments or events feel true, even if the evidence shows otherwise.

The postmodern era presents us a diversity of cultures with a diversity of historical developments that are considered as a nest interwoven between customs and myths, interwoven between perceptions and beliefs that are mutually adaptable, and mutually valuable. The era of the post truth has built a conceptual framework that is ready to justify all uses and beliefs that comes from every expression of cultures. People's «ancestral wisdom». It is easy to see how the western culture has taken post-truth, as part of the postmodernity, as a basis for adaptation, trying to accommodate itself between cultural backgrounds according to what suits its purposes. The post-truth era presents us with an adaptable, changing Western culture, which is willing to justify all usages and beliefs.

The post-truth era has created a wide space of tolerance of everything, with civil organizations that have formed a political, social and intellectual platform that tries to give significance to all cultures: everything is justifiable, everything is adaptable, everything is useful to justify. The post-truth era gives us a contradictory vision of acceptance: the conception of culture is relative and, at the same time, it builds itself as a higher framework of reverence, which is dressed in an environment of tolerance. This framework is what we call in this paper a post-truth culturism.

In this essay, cultural relativism differs from a post-truth culturism in one specific point: while cultural relativism is the idea that people's beliefs should be assumed within their own culture, without falling into the temptation of judgment, a post-truth culturism states the conception that all cultures are to be revered, with the exception of the dominant cultures that come from the west. In a post-truth culturism, everything is relative, in this way, nothing can be affirmed as an absolute truth although, the acceptability of all cultural usages is posted as an absolute truth. In this way, this essay seeks to visualize the illogicalities of the post-truth era, it tries to relativize the relative, so that it can be clear that the «logic» of this era finds no rational foundation, although it is posted as a movement of veneration of ancestral or cultural wisdom. Taking into account that culturism is the belief that some cultures are to be revered, this essay proposes the idea that a post-truth culturism is the belief that all cultures are to be revered.

All cultures ought to be equally revered

The first postulate of a post truth culturism proposes that all cultures ought to be equally revered. This postulate has a special focus on cultures different to the western culture: since culturism has placed the west as the head of development, a post-truth culturism places all cultures, different to the west, as the focus of attention. To be able to analyze the first postulate, there are two propositions that ought to be considered: first, nonwestern cultures are different, but these differences do not matter; second, all these cultures ought to be revered. Therefore, nonwestern cultures, in spite of their differences, ought to be honored.

The first proposition recognizes the differences among cultures, and, at the same time, it declared these differences do not matter. To analyze this, it is important to consider the post truth as a concept that is made and remade according to need, as long as the need requires its use to justify cultural uses, individual reasons or even state impositions. Thus, it is not hard to find examples that clearly represent these cultural and

individual uses, state or ethnic impositions: it is not hard to visualize the differences among cultures. Verbigracia, female genital mutilation, death penalty for adultery, fellatio performed by children, state authoritarianism, etc.

On female genital mutilation, the World Health Organization (2013) shows important data on this issue: between 100 and 140 million girls and women around the world have suffered from female genital mutilation; in 27 countries in Africa, and Yemen; More than 101 million girls over the age of 10 live with the consequences of mutilation; immigrants from Africa and Yemen continue with these practices in countries such as Australia, Canada, the United States, Europe and New Zealand (2013, p. 2).

Female genital mutilation is performed for several cultural reasons: initiation of adulthood; enter the public life of the community, expecting discrimination for those women who do not do it; in various populations, this practice has been linked to pre-Islamic local traditions; for reasons that involve sanitary beliefs and beauty; control of sexuality, to curb the alleged intrinsically exacerbated sexual desire of women considering that there is a belief that if the clitoris is not removed it will grow too much, resembling a penis (Asociación Mujeres entre Mundos, 2016, p. 21,22).

Another example of cultural uses is built around the death penalty, one of the most visible cases, death by adultery, is common to find in certain cultures of the Middle East. Discussions on this use are very common in the different human rights commissions, in fact, during the debate on the death penalty in 1994, in the forum of the United Nations, the countries that opposed any resolution on the subject were Malaysia, Bangladesh, Sudan, Saudi Arabia, Libya, Egypt, Iran and Jordan. Sudan described capital punishment as a divine right according to some religions, particularly Islam (Shabas, 2000, p. 229). Any attempt to debate such practices receives a fierce denunciation, alluding to respect for cultural values.

On the other hand, in Strickland-Bosav, located in the north of Papau Nueva Guinea, there are several indigenous groups, among them, the Kaluli perform various rituals, one of them recreates neighboring environments with songs and dances. These rituals try to remember memories of lost beings, for this, there are two types of people, the dancers and the hosts, who, distressed by the pain, begin to cry and cry violently, until some of them vent their pain by holding torches of burning resin and submerging them furiously on the shoulders of the singer dancer (Knauff,

1985, p. 324). The ritual is considered successful when the hosts have been lost between crying despair and the dancers have ended up burned severely.

In Strickland-Bosav itself, all indigenous groups in the area believe that children should be «inseminated» to reach adulthood, but the mode of transmission of semen is different in each community (Knauft, 1985, p. 328). Among the Kaluli communities, anal sex is practiced, in the Etoro community fellatio is practiced, and in the Onabasulu community the semen is spread among the novices. At the same time, the Etoro find the customs of the Kaluli and Onabasulu repulsive.

Finally, the most visible example of state authoritarianism is that of North Korea, the dictatorships of the Kim family and the Workers' Party of Korea have created a state of systematic repression. The Kim Jong-Un regime has been characterized by public executions, arbitrary arrests and forced labor; tighten travel restrictions to prevent North Koreans from escaping and seeking refuge abroad; and systematically persecuting those with religious contacts inside and outside the country (Human Rights Watch, 2018). In the same report, the systematic use of murders, slavery, torture, imprisonment, rape, forced abortion and acts of sexual violence are mentioned.

Many people advocate the origin of cultures as a valuable principle of self-determination, and, therefore, cultures are free to make decisions and lead their ways of living as desired. With the idea of self-determination, post-truth opens the door to establish anything as permissible. The contradiction seems obvious: although, post-truth opens the door for self-determination, at the same time, it criticizes western trends, portraying them as the arms of evil. This criticism falls into the same post-truth trap: to postulate western culture as a malign trend or the personification of evil as an absolute truth is contradictory to the idea of self-determination.

Cultural differences move and frighten many, however, these reactions open the door to relevant questions: Why should these cultural uses scare people, if the post truth defends cultural tolerance? If nonwestern cultures ought to be honored, there is no space to judgement, there is no space to any critique. These facts expose the biggest problem of argumentation in a post-truth culturism: there are no standers of what makes a culture honorable, therefore, there are no reprehensible or honorific principles, then, there is no justification to reprehend or to honor any culture: everything is honorable and reprehensible at the same time.

Western logic is different from ancestral logic

The Second postulate of post truth culturism proposes that western logic is different to the ancestral logic. This postulate falls into two problems: first, the problem of defining logic; second, even if logic is defined, the post truth culturism's proposition does not withstand the coherence analysis. If by logic, the post-truth position means that all cultures think different, that is obvious, even people within a same culture think different. Thus, in this sense, to say that western cultures think different than ancestral cultures, drives the argument to propose that people within a same culture think different, therefore, to say that the logic of western cultures is different from the logic of ancestral ones is incoherent if we consider that not all westerners think alike, as not all ancestral cultures think alike.

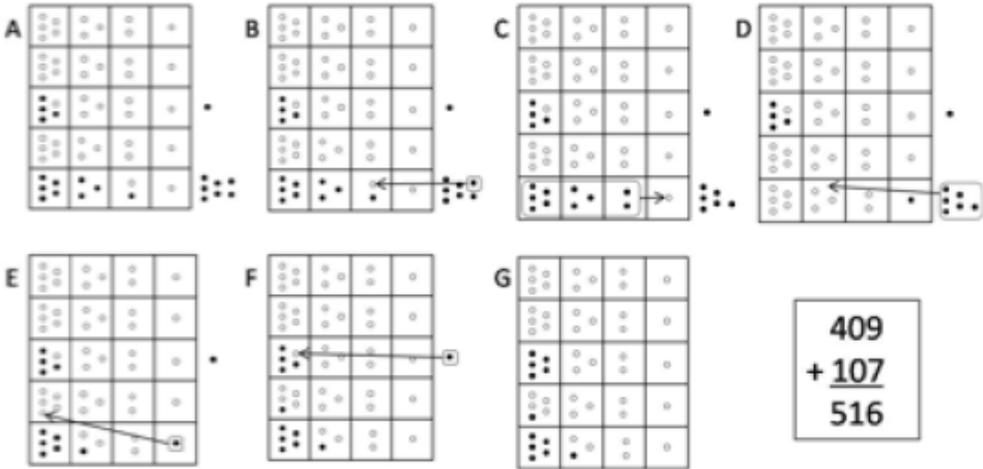
Nonetheless, if we consider that the logic of a culture is settled by the majority, meaning that the logic of a culture is measured by what the majority think on certain issues, then, we are applying a democratic stander, which is, in its core, a western stander. This stander comes out of a bigger philosophical theory, utilitarianism, stated by John Stuart Mill (2001 [1863]) as the greatest happiness of the greatest number should be the guiding principle of conduct. The greatest number would also into the decisions and opinions made and thought out of a majority, which in philosophy is called the majority rule: «the option that gets the most votes should be the group decision» (Saunders, 2010, p. 149). Then, if the logic of a culture is what the majority of that culture thinks on certain issues, the foundation of that logic is found in a western principle, the majority rule. This shows the contradiction of the second postulate of a post-truth culturism.

If the second postulate of a post-truth culturism means that cultures have a different way of arriving to knowledge, defining logic as the reason that drives cultures to prove, infer and valid knowledge, then, the postulate would crash with the abundant evidence that show how western logic is the same to ancestral logic. The evidence about the development of different ancestral cultures will present identical mathematical concepts and identical laws of thought. The findings display identical mathematical concepts such as parallelism, perpendicularity, geometric solids, etc.; and identical laws of thought such as the law of contradiction, the law of excluded middle, and the principle of identity.

The Incas had a very developed way of establishing a calendar based on the sun: the solar observing methods and Inca's calendar were used for the correct maintenance of the agricultural and festive calendar,

but also as a tool of power of the Incas over their subjects (Ortiz García, 2012). Inca observations of the solar year have been studied thoroughly (Fink, 2008), like the pillars raised on mountains in Cuzco that allowed the marking of points where sunrises and sunsets could be observed. Also, the Incas had very advance ideas in architecture, ceramics, agriculture, etc. In architecture, there were geometric concepts about parallelism, perpendicularity, and cross-linking. These ideas were used to model their palaces, temples, fortresses, and other buildings (doors, windows and walls). In urban planning, ideas like similarities, congruencies, proportionality were applied to design the city plan and plan its growth. In ceramics and goldsmith, concepts such as bodies of revolution, geometric solids and planes were used for the modeling of ceramics (glasses, ceremonials, plates, vessels). In agriculture, concepts such as proportionality, scales, design of models and projections (Huapaya & Salas, 2008). Image 1 shows the ancient calculating device used by the Incas called *La Yupana*. This device was used for arithmetic operations such as addition, subtraction, multiplication, and division.

Image 1. La Yupana



Source: (Shakiban & Hennessey, 2011, p. 5)

In India, an ancient Vedic society, the head of the family was required to have three fires, located in measured altars, the areas of the altars had to be related by a simple ratio. In India, the construction of altars was the foundation of mathematical principles (Restivo, 1992). The evidence found around 800 BCE show that some manuscripts made use of the «Pythagorean theorem». Geometry was known as *Sulva Sutras*, which could be translated as cord or rope. These texts include geometrical principles such as: the area of a square is equal to the double of the area of the triangle formed by the diagonal; square root of 2; the idea of zero as a needed number. In figure 2, it is visible how the Sulva Sutras tried to get an approximation to square roots.

Image 2. Square root of 2

$$1 + \frac{1}{3} + \frac{1}{3 \times 4} - \frac{1}{3 \times 4 \times 34} = 1.414\dots$$

Source: Cooke, 2012, p. 200

1	.	or	.	11	≡	or	
2	..	or	:	12	≡	or	
3	...	or	:	13	≡	or	
4	or	:	14	≡	or	
5	—	or		15	≡	or	
6	.	or		16	≡	or	
7	..	or		17	≡	or	
8	...	or		18	≡	or	
9	or		19	≡	or	
10	≡	or					
Other variants							
	○	●	⊙	◌	◌		
	1			5			

Source: (Arellano, 2003, p. 20)

The Maya civilization developed a very stylized numeral system based on two tens. It is impressive to acknowledge that they were the first ones who used a sign for zero. The numeric system developed by the Maya would be constructed using dots and bars. Figure 3 shows how numbers were represented: one by one dot, two by two dots... five by a bar and so on. Various bars would be aligned vertically, and dots would be aligned horizontally. Also, the Maya advanced brilliantly in astronomy, especially the invention of a calendar that consisted on three years known as Tzolkin (religious year), Haab (solar calendar year), and the official year (Long Count). (Ifrah, 1998, p. 315)

Image 3. Maya numerical system

The examples of ancestral cultures provided in this epigraph present the development of a same way of thinking about numerical logic, having in consideration that these cultures did not have any contact among each other. One plus one equals two in every culture, as two plus two equals one in no culture. These numerical logic drives the argument to consider the laws of thought such as the law of contradiction, the law of excluded middle, and the principle of identity (Encyclopedia Britannica, 2018).

The law of contradiction could be represented as the following proposition: $\sim p \wedge p$. Thus, $\sim p$ cannot, at the same time, be p . Live cannot be the absence of live, as light cannot be the absence of light. Within this proposition, something truthful cannot be untruthful at the same time. Thus, this law of thought is evident in the logic presented above: one cannot be other number than one. The law of contradiction builds the way to understand the law of excluded middle, which means that either p or $\sim p$ must be real, without the space to consider a third or middle point. Within this proposition, something is truthful or untruthful, it cannot be half truthful and half untruthful. This proposition is clear within the ancestral logic: a number can be x or y , but it cannot be half x and y : x is either one or two, it cannot not be one and a half, since the latter is a new quantity, different than one and different than two. Finally, the principle of identity, which means that a thing is identical to itself, x equals x . One equals one, there is no other option. Thus, it is clear that the logic is the same in all cultures.

All ancestral cultures have wisdom

The third postulate of a post truth culturism proposes that all ancestral cultures have wisdom. This postulate is normally constructed using the advances some cultures had in sciences to postulate that these advances show how wise these cultures were. This postulate falls into two different types de problems: the first, a problem of confusion, a post-truth culturism intends to show intelligence as wisdom, making no distinction; second, wisdom implies different metaphysical realms, which differ from culture to culture, falling, therefore, into relativism.

Some ancestral cultures have been valued for the immense development in sciences, taking into consideration that these advances happened without any relation to the western scientific development. The value of the scientific advances of non-western cultures is undeniable, the examples presented above are just a few cases of the vast number of cases. In this sense, the intelligence presented in ancestral cultures is indubitable. Nonetheless, intelligence does not equal wisdom since the latter connotes a metaphysical realm. For the sake of this essay, ancestral wisdom will be defined as actions performed in order to foster what is considered good, and diminish or eliminate what is considered evil.

All cultures have a sense of what is good or evil, although there would always be voices opposing these concepts, saying that the idea of good or evil is relative. These voices fall into the same logic problem of the first postulate: to affirm that everything is relative is in itself an absolute statement and, therefore, incoherent in its own foundation. Therefore, this essay presumes the affirmation that there are the ideas of good and evil in every culture. Considering that metaphysics changes from culture to culture, wisdom would also change, therefore, if wisdom means something different in every culture, there is no wisdom to be revered.

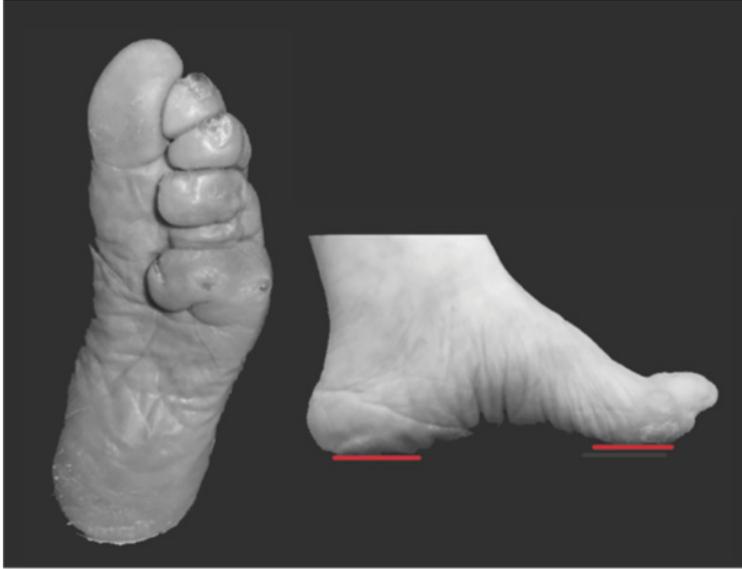
In the case of the Incas, there were human sacrifices performed for many reasons such as to stop some diseases, to stop natural catastrophes or for the heirs of the Inca Emperor (Reinhard & Ceruti, 2005). The rituals were called Capacocha or Capac Hucha, translated as real obligations. They were offerings for petitions or thankfulness. From all the Inca state, villages sent one or more children to Cuzco to be sacrificed: the rituals would have their ecstasies when the priests cut open the children to remove their hearts (D' Altroy, 2003). Sacrifices were performed also in other ways such as strangulation, asphyxia, or buried alive. The ceremony included mountains, islands and other shrines or huacas that were located in the whole extension of the Tawantinsuyu and served to unite the sacred space with the ancestral time (Vitry, 2008).

In these Inca rituals, families were obliged to give annually children up to eight and nine years old to be sacrificed during religious ceremonies. There was a conception that death was the passage from this life to another: people did not die, they met with their ancestors and, together with them, took care of the relatives left on the earth and helped them to have health and prosperity (Martín Rubio, 2009). The Incas had an idea of good by believing that human sacrificial rites were a way of joining people with their divinities (Vitry, 2008), or by believing that these sacrifices could bring health and prosperity. Also, they had an idea of evil, by believing that illnesses, natural disasters or scarcity ought to be stopped. These sacrifices took place in June during the Inti Raymi, in the sowing of August, and in the festivities of the sun.

Metaphysical ideas of good or evil also implied the idea of beauty, as a principle to follow or foster within some ancestral cultures. To further beauty, some practices involved the manipulation of the shape of parts of the body or its mutilation. Thus, in China, the lotus feet were a common practice from the tenth century until the end of the nineteenth century. These practices were performed by women with a sense of eroticism, to please men, «foot-binding entailed intense, protracted physical pain [...] foot-binding was the muted voice of women in contention with the dominant discourse of Neo-Confucian values and definitions of reality» (Blake, 1994, pp. 677-678).

Blake (1994) points out the sensual significance of the feminized foot, the golden lotus, *jinlian*, which symbolized the spiritual essence of the cosmic order and, at the same time, the irony of manipulation of this order, «songs about bound-footed women could point to the irony and hypocrisy of living in a world of appearances, deception, and manipulation that finally showed itself as a pitiful state of uselessness» (p. 192). This culture, governed by men, promoted certain the idea of beauty: food binding was essential for the embellishment of the female body. The most common problem found in women with lotus feet was infection since the ingrowing nails would produce infection in toes and feet. This problem could worsen considerably, producing death from septic shock. According to White (2014) ten per cent of the girls with lotus feet died from gangrene and other infections.

Image 4. Foot binding



Source: (Gu, et al., 2015, p. 3)

Finally, it is important to consider one of the ancestral cultures that proposes that the idea of good and evil are part of an illusion created by the Christian, western culture. Some Buddhist cultures considered that the ideas of good and evil are perceptions of reality, they do not exist since they are part of a dualistic world view. From a Buddhist point of view, everything is part of a oneness, therefore, a dual perspective must be emptied to adopt the understanding of one reality. This world view spread from ancient India, in the 5th century BC, to southeast Asia, and then to the rest of the Asian continent, has influenced many cultures for centuries.

Buddhist cultures have followed this teaching of oneness and the inexistence of good and evil and, at the same time, they have proposed the teaching of avoiding desire since it is the source of pain and suffering. Also, the teaching of oneness comes along with the teaching of the noble eightfold path, which describes the way to end suffering and acquire mental development, an ethical conduct and wisdom (Knierim, 2007). These teachings, which have influenced the development of Asian cultures for centuries, fall into a logical contradiction: the idea of oneness establishes that good and evil are relative; nonetheless, if good and evil do not exist,

it is a contradiction to try to stop suffering, or to try to foster the noble eightfold path. Thus, it is clear that, even within the contradiction, the Buddhist cultures also have a sense of good and evil.

This epigraph has started affirming that wisdom is different from intelligence since the former implies a metaphysical realm. There is no doubt that ancestral cultures advanced in many areas, such a mathematics, architecture or agriculture: their intelligence is undeniable. Nonetheless, their wisdom, considered as the pursue of good and the avoidance of evil, is part of metaphysical realms that are different from each other: something good for one culture is evil for another one. In this sense, if a post-truth culturim affirms that all ancestral cultures have wisdom, there is no wisdom to be revered since wisdom is different from culture to culture. Therefore, if good and evil are relative, wisdom is also relative; then, everything and anything could be contemplated as wise at the same time: if p equals $\sim p$, p does not exist. Thus, the statement that all ancestral cultures have wisdom is incoherent.

Concluding remarks

In a post-truth culturism, everything is acceptable and reprehensible at the same time, no principle or value can be affirmed as an absolute truth, and yet the statement that every cultural usage is relative is proposed as an absolute truth, which follows that this statement must also be considered as relative, driving us to conclude that relativism proves the existence of absolute values. In other words, the post-truth era has tried to relativize all principles, and has opened the space to justify every cultural usage with arguments that serve as a platform of reverence, but if we relativize the relative, the only conclusion is that reverence to all cultures is illogical. A post-truth culturim affirms that all ancestral cultures are be revered; nonetheless, this statement implies that p equals $\sim p$, therefor p does not exist, which means that reverence of all cultures is incoherent.

References

- Arellano, A. (2003). *Maya Mathematics and Science*. Recuperado el 10 de July de 2018, de <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.165.6984&rep=rep1&type=pdf>
- Asociación Mujeres entre Mundos. (2016). *Guía para la conciencia sobre mutilaciones genitales femeninas*. Andalucía: Junta de Andalucía Consejería de Igualdad y Políticas Sociales.

- Blake, F. (1994). Foot-Binding in Neo-Confucian China and the Appropriation of Female Labor. *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 19(N. 31), 676-712.
- Cooke, R. (2012). *The History of Mathematics: A Brief Course*. (U. o. Vermont, Ed.) Burlington, VT: John Wiley & Sons.
- D' Altroy, T. (2003). *The Incas (Peoples of America)*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Encyclopedia Britannica. (2018). Encyclopædia Britannica. Recuperado el 10 de July de 2018, de Laws of thought: <https://www.britannica.com/topic/laws-of-thought>
- Fink, R. (2008). inca Shadow Casting Observations in Cuzco. *Journal for the History of Astronomy*, vol. 39(N. 3), 357-361.
- Gu, Y., Mei, Q., Fernandez, J., Li, J., Ren, X., & Feng, N. (2015). Foot Loading Characteristics of Chinese Bound Feet Women: A Comparative Analysis. *PLoS ONE*, Vol. 10(N. 4), 1-9.
- Huapaya, E., & Salas, C. (February de 2008). Uso de las Ideas Matemáticas y Científicas de los Incas, en la Enseñanza- Aprendizaje de la Geometría. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*(N. 1), 4-12.
- Human Rights Watch. «North Korea Country Summary». Consultado en febrero 10, 2018. <https://www.hrw.org/world-report/2017/country-chapters/north-korea>
- Ifrah, G. (1998). *The Universal History of Numbers: From Prehistory to the Invention of the Computer*. Great Britain: The Harvill Press Ltd.
- Keyes, R. (2004). *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York, EE.UU.: St. Martin Press.
- Knauft, B. (1985). Ritual form and permutation in New Guinea: implications of symbolic process for socio-political evolution. *American Anthropological Association*, 321-340.
- Knierim, T. (2007). *Introduction to Buddhism*. Recuperado el 01 de 08 de 2018, de <http://www.goabroad.net/users/resourcefiles/2007/May/JNovember/admingroup/14665f5912a1941181087121.pdf>
- Martín Rubio, M. d. (2009). La cosmovisión religiosa andina y el rito de la Capacocha. *Investigaciones sociales*, Vol. 13(N. 23), 187-201.
- Mill, J. S. (2001 [1863]). *Utilitarianism*. Ontario: Batoche Books.
- Ortiz García, E. (2012). Los incas y el Sol: métodos de observación solar y calendario incaicos. *Revista española de Antropología Americana*, vol 42(N. 1), 127/143.

- Oxford University Press. (enero de 2017). Oxford living dictionaries. Recuperado el 2018, de <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>
- Reinhard, J., & Ceruti, C. (2005). Sacred mountains, ceremonial sites, and human sacrifice among the Incas. *Archaeoastronomy*, 19, 1-43.
- Restivo, S. (1992). *Mathematics in Society and History*. Sociological Inquiries. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V.
- Saunders, B. (2010). Democracy, Political Equality, and Majority Rule. *Ethics*, 148-177.
- Schabas, W. (2000). Islam and the Death Penalty. *William & Mary bill of Rights Journal*, Vol. 9(N. 1), 223-236.
- Shakiban, C., & Hennessey, M. (2011). *Mathematics and architecture of the Incas in Peru*. St. Paul: American Society for Engineering Education.
- Vitry, C. (2008). Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos. En C. Terra, & R. Andrade, *Paisagens Culturais. Contrastes sul-americanos* (págs. 47-65). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- White Stewart, M. (2014). *Ordinary Violence: Everyday Assaults against Women Worldwide*. Santa Barbara: Praeger.
- World Health Organization. (2013). *Comprender y abordar la violencia contra las mujeres. Mutilización genital femenina*. Organización anamericana de la Salud, Washington D.C.

MUERTE Y DESNUDEZ EN LA EXPERIENCIA DE LA VOCACIÓN

DEATH AND NAKEDNESS IN THE EXPERIENCE OF VOCATION.

Mátyás Szalay¹

Instituto de Filosofía Edith Stein (España)

Resumen: Este breve ensayo complementa en aspectos esenciales la argumentación de mi libro *Introducción a la filosofía de la vocación* en la medida en que se analiza la experiencia de la vocación desde el punto de vista de la estética. Me centro en cinco preguntas con respecto a la obra de Felice Casorati titulada *Vocation*. Primero, partiendo del título de la obra en relación con la desnudez de la figura ilumino la diferencia entre una interpretación santa y profana. En el segundo capítulo intento captar y describir el sujeto de la vocación, uno de los protagonistas de este drama. El tercer capítulo está dedicado a caracterizar el contexto de la vocación con atención especial a la esperanza. El siguiente punto trata del análisis de la experiencia temporal de la vocación. El quinto paso es un nuevo acercamiento a la pregunta más esencial: ¿quién es el que llama en la vocación? El último punto es una recogida de los resultados, es decir, aquellos aspectos esenciales que nos sirven como puntos orientativos para vivir y expresar mejor la vocación como pleno sentido de la existencia.

Palabras clave: VOCACIÓN; FILOSOFÍA; ESTÉTICA; MUERTE; DESNUDEZ; CASORATI

Abstract: This short essay is supposed to complement the argumentation of my book, *Bevezetés a hivatásfilozófiájába* [Introduction to the philosophy of vocation], concerning an essential aspect for it analyses the experience of the vocation from the point of view of its peculiar aesthetics. By interpreting Felice Casorati's painting entitled *Vocation I* focus on five aspects. First, concerning the nakedness, I illuminate the relation between saint and profane. In the second part, I try to grasp the subject of the recipient of vocation, i.e. one of the protagonists of this dramatic encounter. The third point is dedicated to the question of the meaning-context of vocation. I argue that it is essentially characterized by hope. The fourth chapter describes the specific time-experience

[1] (szalayster@gmail.com) Actualmente es el Director del Instituto de Filosofía Edith Stein, campus de la Academia Internacional de Filosofía en España. Profesor asistente en la Academia Internacional de Filosofía-Instituto de Filosofía Edith Stein y el Instituto de Teología «Lumen Gentium» (Granada). Mátyás Szalay completó su doctorado en filosofía en la Academia Internacional de Filosofía en Liechtenstein y estudió filología alemana. Ha publicado numerosas traducciones, así como artículos sobre amistad y conversión. Asistente de redacción de «Anthologie der realistischen Phänomenologie» y «Realist Phenomenology». Autor del próximo libro «Philosophari in Maria».

of vocation. As a fifth step once again I ask the main question here: who calls in the vocation? The last point summarizes those five essential aspects that could help us to live and to manifest the vocation as the fullest meaning of our existence.

Key words: VOCATION; PHILOSOPHY; AESTHETICS; DEATH; NAKEDNESS; CASORATI

«Queridos hermanos, nuestra tarea más grande en esta vida es sanar la visión del corazón para que pueda reconocer a Dios.» (2)

¿Cómo se puede analizar la estructura estética de la vocación? ¿Cómo aparece la vocación en su forma concreta? es decir, ¿en qué consiste lo específico de la expresión corporal, lingüística, cultural de la persona llamada? Indudablemente se comprende más profundamente la esencia estética de un fenómeno a través de su representación artística. La historia del arte conoce muchas obras extraordinarias cuyo tema es la vocación. Es menester eligiendo una, escrudiñarla de forma filosófica para ver cómo irrumpen en nuestra vida y cómo se constituye aquel sentido especial que es capaz de transformar completamente todas nuestras relaciones básicas

La elección de *Vocation* (1939) (3) firmado por Felice Casorati no es arbitraria, sino se debe a la profundidad filosófica y riqueza intelectual de esta obra. Lo que nos deja estupefactos a primera vista es la verdad de la desnudez de la figura femenina que tanto nos ayuda a sentirnos sin herramientas y sin velos a la hora de enfrentarnos con la pregunta de la vocación. Es este motivo provocador y llamativo el que nos abrirá los diversos niveles de significado acerca de la esencia de la vocación.

El presente ensayo introductorio queda lejos de iluminar el fenómeno de la vocación como lo abordarían las obras de arte. Pues el filósofo no puede más que dejarse instruir con la humildad del discípulo por la representación artística que, con singular concisión, ofrece las verdades expuestas hasta para los sentidos. No es este un caso especial, sino más bien se trata del exceso propio del arte comparándolo con la dialéctica filosófica.

Este exceso de riqueza sapiencial del arte aparece a su vez como una exigencia moral para la filosofía: a la hora de la recepción de la obra del arte se debe explicar en qué consiste exactamente. (4) La representación artística de la *vocación* nos invita e inspira una contemplación cuyo objeto es la encarnación de *aquel sentido personal* que fundamenta y penetra toda nuestra vida.

Como itinerario he elegido cinco aspectos fundamentales ofrecidos por el cuadro de Casorati para entender mejor el misterio que encierra la encarnación de la vocación; dichos aspectos caracterizan la vocación de

forma substancial. Primero, partiendo del título de la obra en relación con la desnudez de la figura, el cuadro nos guía de una interpretación profana hacia una comprensión de la vocación en términos religiosos. En el segundo capítulo intento describir el sujeto de la vocación, uno de los protagonistas de este drama. El tercer capítulo está dedicado a caracterizar el contexto de la vocación con especial consideración a la esperanza. El siguiente punto trata del análisis de la experiencia temporal de la vocación. El quinto paso es un nuevo acercamiento a la pregunta más esencial: ¿quién es el que llama en la vocación? El último punto ofrece un resumen sistemático de los resultados, es decir, aquellos aspectos esenciales que nos sirven como puntos orientativos para vivir y expresar mejor la vocación como pleno sentido de la existencia.

El título: ¿se puede representar la vocación?

El título del cuadro (*Vocation*) y su contenido se encuentran en una peculiar tensión. ¿Se podría adivinar a qué se refiere la representación sin el contexto interpretativo ofrecido por el título? Y, por otro lado, conociendo el título ¿no es muy curiosa esta figura femenina con su peculiar mirada? ¿En qué sentido se tematiza aquí la vocación? Ciertamente está claro que no se trata, por ejemplo, de una doctora agotada por su servicio o de una profesora concienzuda que por trabajar hasta quedar exhausta cayó de rodillas quitándose justo la ropa. El cuadro, con su determinación sencilla, no funciona como una fotografía (5); más bien nos invita a desvelar, trascendiendo lo que representa y también aquello a lo que se refiere. Al mismo tiempo se cierra frente a todas las interpretaciones que parten del acercamiento cotidiano (pre-filosófico) de la vocación que excluyen o no tienen suficientemente en cuenta su dimensión espiritual. Frente a una mirada más apropiada, sin embargo, se ilumina de repente el camino quizás fastigoso, que he recorrido a través de la argumentación filosófica con mi libro desde el concepto de la vocación como profesión a la comprensión de la vocación (6) como un destino personal y una llamada universal.

Primero, el cuadro ilumina que no se trata de *una* vocación, sino de *la* vocación y, lo que es más, no de una cierta persona —y permitásenos añadir de una mujer— sino de la persona humana.

La composición bien elaborada se cierra herméticamente frente de las interpretaciones erróneas y no deja reducir el campo interpretativo de la vocación en ninguna dirección. Si lo intentamos, es decir, si reducimos forzosamente el sentido de la vocación, la sencillez de la situación representada camufla los profundos contenidos filosóficos que aparecen ante nosotros como irrelevantes y sin sentido. Ellos se muestran al intérprete

si este se detiene frente a esta visión sin pretender nada.(7) Esta mirada obediente y contemplativa que no mira al cuadro desde el concepto cotidiano de la vocación, sino que más bien se acerca a la realidad con una visión re-orientada por el contenido filosófico del cuadro, puede revelarnos la estructura esencial de la vocación.

Entonces, no se trata de que nos dediquemos a una pregunta que carece de importancia: ¿de qué tipo de vocación-profesión se trata aquí?, sino más bien de que nos acerquemos al cuadro buscando el sentido más profundo de la vocación que no excluye un carácter religioso, puesto que la obra nos ofrece más apoyos. Aunque no se ve ninguna referencia directa al respecto (por ejemplo, no hay un crucifijo colgado encima de la pared), la dimensión sagrada de la vocación está presente de manera notable: lo sagrado aquí no se separa de la esfera profana, sino más bien la compenetra. Las manos cruzadas pueden descansar encima de la Biblia como también encima de cualquier obra literaria, puesto que en el contexto de la vocación incluso esta se eleva en cierto modo hasta la dimensión de los textos sagrados. Ciertamente el sentido de la postura de estar de rodillas (8) también desvela más su sentido, siempre y cuando lo interpretemos como un gesto de reverencia. También el lugar promueve este tipo de interpretación aunque no se trate de una iglesia, sino más bien del interior de una celda. No menos relevante es el hecho que la figura femenina reposa encima de una mesa como si esta fuera un altar.

Aunque hay relevantes referencias a lo religioso, no tienen una denotación concreta; el conjunto de la composición da lugar a una incertidumbre interpretativa y nos vemos forzados a oscilar entre el campo de referencias profano y sagrado. Esta indefinición, o mejor decir este movimiento espiritual o intelectual en la esfera de lo simbólico, que es a su vez santo y profano, es un concomitante de la belleza artística. El sentido del cuadro que se revela paso por paso es, al mismo tiempo, un misterio y una promesa que nos atrae y pone en movimiento el espíritu y el alma. Contemplado desde el punto de vista de la vocación, el movimiento del alma inducido por la belleza se entiende como una dinámica de ascensión y de descenso (9) en la cual lo sagrado aparece como una realidad corporal y concreta mientras que lo cotidiano de la realidad se enaltece.

El punto de partida de esta dinámica sigue siendo la «interpretación literal» del cuadro. La sencillez de la representación y su reticencia puritana hasta cierto punto corroboran la narrativa simplista según la cual no se trata de otra cosa que de una mujer leyendo un libro, que quizás por el efecto del texto, cae de rodillas y con conmoción evidente se pone a pensar o, incluso, a rezar. Lo que nos traslada a otro terreno (lo que Han llama una 'grieta') es la peculiar desnudez de la mujer (10) que no es ni

pomposa, ni frívola; ella no lo hace de manera impertinente, sino con la ingenuidad y naturalidad de los niños. Este abrirse del cuerpo femenino nos resulta sorprendente, sin causar consternación. Por la mirada suave y extrañada, por la postura encorvada del cuerpo, como también por su espalda arqueada y su columna vertebral medio inclinada, la figura nos invita a pensar más que a escandalizarnos: ¿cuál es la razón de esta desnudez pasmosa? En vano se busca en el cuadro cualquier elemento de justificación. Lo que provocó (pro-vocación) el desvestido o, mejor dicho, *quién* lo encausó, no puede estar representado como entidad autónoma; si está en algún lugar, está ahí en donde la mirada de la mujer se pierde.

Está claro entonces, que la desnudez de la mujer no es ninguna frivolidad (11), ella no está despojándose ni desnudándose (12) y, sin embargo, se quitó toda su ropa frente a alguien. La persona que provocó su desnudez se hace presente justamente porque no aparece... Pues la composición formula una pregunta cuya respuesta se encuentra solo fuera del cuadro: ¿quién es la persona que justifica y permite este desvestimiento? Fijándonos bien en el peculiar carácter de su desnudez, se podría plantear, no sin cierto atrevimiento, la tesis de que no hay persona humana frente a la cual una mujer pueda arrodillarse de esta manera: con la sorprendente naturalidad y la inexpresividad significativa de entregarse plenamente. Así es como la dimensión religiosa y trascendente del cuadro se hacen valer, sobre todo, a través de la desnudez aparentemente injustificada.

Quizás, precisamente, en esta religiosidad temerosa e implícita se esconde una de las más grandes verdades del cuadro: que la dimensión de la vocación aparece sin que sea necesario apoyarse en un símbolo religioso (13); su relevancia se hace evidente cuando la desnudez inexplicable le hace, en su ausencia, presente a Él, quien nos llama desde la experiencia de la vocación. Esta dimensión latente de la religiosidad puede resaltar desde lo profano en cualquier momento y lugar, precisamente porque lo fundamenta (sostiene) y completa lo profano en todos los tiempos y lugares. *El que llama* de repente se hace presente y lo hace como alguien que ya desde siempre ha estado ahí llamándonos. Aunque él mismo no es inmediatamente visible es ciertamente real; no coincide con lo visible pero su presencia tampoco es independiente de ello, puesto que *se manifiesta* en ello. Esta manifestación de lo visible en lo invisible es el trasfondo de todas las vocaciones y la obra del arte nos ofrece un testimonio especial de tal hecho.

Como bien indica el título de la obra, *La vocación*, se trata sobre todo de representar lo invisible a través de lo visible y lo que aquí se tematiza como 'Él que llama dentro de la vocación', y frente a quien la mujer se

desnuda y misteriosamente cae en sus rodillas. A través de fijarnos en la parte más visible de esta relación, la persona llamada, es posible acercarse a Él, que llama.

Cierta femineidad que esencialmente caracteriza al acogedor o receptor de la vocación

El detalle quizás más curioso de la figura femenina de color hueso que ocupa el centro del cuadro son los ojos oscuros que casi desaparecen en las órbitas negras. La mujer no mira a nada y, sin embargo, ella es atención pura; aunque los ojos no buscan ningún aspecto concreto, son totalmente receptivos. Ven aunque no lo miran: en los ojos brilla la oscuridad luminosa. La cabeza girada al lado expresa esta misma tranquilidad: reposa flácida encima del borde de la mesa que está cubierta de libros. El pelo negro está recogido atrás en una coleta bien ordenada, la nariz se hincha y los labios se parten. La línea de la columna vertebral, los hombros relajados y toda esa paz casi irreal invoca aquel momento cuando se le abre al hombre una nueva dimensión de vida por la realidad irrepresentable por y a través de la vocación.

El momento de la recepción conlleva la posibilidad de una transformación; quien luego se levanta es otro al que en un primer momento se puso de rodillas. El cuadro capta con agudeza el momento de 'sístole' del corazón, o con la palabra de Proust, las intermitencias del corazón (*les intermittences du cœur*) (14), cuando no late por sí-mismo por reflejo, sino dejando una cadencia, después de la muerte momentánea, y empieza a latir con un ritmo diferente. Es este momento dentro de lo temporal pero fuera del tiempo experimentado, cuando el cuerpo reposado, que recibe el *logos* y se lo apropia como el sentido de su vida, recobra sus fuerzas y se encamina hacia su nueva misión.

Hay algo inimitablemente femenino en el modo en el que el alma en el cuerpo se abre frente a algo invisible e inefable. No podemos afirmar que las mujeres por lo general sean más receptoras que los hombres (como si existiera una manera de corroborar la veracidad de tal generalidad); no se trata aquí de una comparación entre los sexos. No es la femineidad que es receptiva, sino que más bien la receptividad es de tipo femenino (15); el modo de acoger el secreto que se nos comunica en y a través de la vocación queda iluminado por el misterio del cuerpo femenino. Desde la fina corvadura de las pestañas hasta lo blando del abdomen, todos los aspectos del cuerpo de la mujer nos revelan la misma verdad profunda y, a su vez, elevada: la apertura fundamental de la persona humana a aquello que le

supera y le transforma. (16) En el encuentro entre Dios y los hombres lo humano es receptivo; es esta receptividad la que nos revela la femineidad desde la acogida y a través de la donación de sí misma hasta la fecundidad.

Independiente de nuestra identidad sexual, todos recibimos la palabra que nos llama, en cierto modo *como* mujeres, es decir de manera femenina, y después de habernos renovado corporalmente por completo, todos asumimos nuestra misión *como* hombres (con el coraje de los destinados a muerte y, si hace falta, incluso contra todo el mundo). Las llamadas tienen que estar recibidas y llevadas al corazón para que se transformen en una misión que colabore en transformar la creación. Con respecto a la vocación, los estados de vida religiosos y laicos se complementan de modo fructífero, tanto como las vocaciones de los dos sexos: mujeres y hombres siempre pueden y deben aprender uno del otro en este sentido: justamente para ser más lo que son, hombres y mujeres. Las virtudes específicas de la espiritualidad-naturaleza femenina y masculina se ligan en todas las vocaciones. Las mujeres viven las virtudes masculinas de modo tan femenino como los hombres se convierten de modo inequívocamente masculino en seres fieles y obedientes cuando se dejan transformar por el logos que es amor. Por ello, dado que existe una forma de rigor y fuerza particularmente femenina, se puede hablar de una ternura masculina... etc. En este sentido la femineidad de recibir la vocación indica una cierta dirección tanto para los hombres como para las mujeres, aunque de un modo diferente.

La orientación que se señala ahí, es la que los hombres tienen que seguir de modo masculino y las mujeres de forma femenina, es la de vivir la gracia de la muerte. La exigencia que se da a conocer en la vocación en cuanto al mandamiento de renacer solo se cumple por el precio y a través de dar el consentimiento para morir. Se puede asumir la 'muerte' con un espíritu franco y generoso, siempre y cuando uno crea en una vida más plena por haber percibido señales e indicaciones de esta. Para estas personas que tienen la experiencia de un amor que nunca muere, la aceptación de la muerte no es un oportunismo, puesto que ellas viven ya de modo «supratemporalis», es decir, en un tiempo más allá del tiempo.

Es preciso invocar aquí esta sabiduría puesto que el cuadro representa justamente aquel momento de la recepción y entrega cuando el antiguo yo-mismo muere para que pueda resucitar un nuevo y más verdadero yo-mismo. En la célebre unión entre el logos divino y la persona humana, ella se muestra recogida en alma y cuerpo, sin defensa y sin herramientas, pero con una libertad jamás vivida. En esta unión amorosa se experimenta la plenitud y la superación inesperada del anhelo humano; esto exige y permite que se nos llene el alma con el espíritu de la donación y dedicación. El hombre obediente, transformado por amor naturalmente, muere para

todo egoísmo y toda forma de auto-amor narcisista que situaría su ego por encima del ego del otro. Puesto que ya no vive volcándose en sí mismo y en su abandono queda destrozado este 'yo mismo', siempre fragmentado con una unidad forzada, puede ocupar su plaza algo que nace de forma gratuita desde la relación más fundamental (Dios-hombre); así lo que ha sido imagen y semejanza desde el principio, ahora puede reflejar de nuevo el original.

La representación de la figura femenina nos deja sospechar lo dramático que resulta este enfrentamiento con la muerte y lo difícil que resulta abandonarse en sus brazos. Al mismo tiempo, no se trata aquí de una tragedia, puesto que la muerte no es algo horrible como sería la aniquilación de la vida o del yo, sino que a pesar de todo lo dramático y, justamente por ello, esta muerte es impresionantemente bella. Precisamente, como exigencia sobrehumana, la muerte da espacio y ocasión para la grandeza humana. Morir así es bello porque siempre conlleva la donación amorosa de una vida regalada, o mejor dicho, consiste en devolver la vida a aquello que vive en nosotros y así nos da la vida. La muerte, así entendida, siendo un asunto personal, no es un asunto individual que nos deja solos, sino es *par excellence* algo interpersonal; es un desbordamiento del amor que invita a una vida en comunión, y por lo tanto, a aquellos que lo reciben y dan su 'sí' les brinda una tranquilidad en alma y cuerpo. (17) La cara sosegada de la mujer expresa esta satisfacción, la felicidad de indigentes ricos.

La figura femenina del cuadro no representa solamente el ser mujer, ni el ser persona humana, sino más bien la naturaleza esencialmente femenina de aquella que recibe la vocación, este es el eterno femenino que vive en todos y que llega a la superficie en y por la vocación. Es este el cuerpo desnudo que está dispuesto a responder el «abrazo mortal» del *logos* que da una vida nueva; así es la persona que está lista para perderse y, por ende, para encontrarse. Queda claro, pues, que aquello que muere para el mundo (*ex-vocación* o llamada para dejar el mundo) para vivir para Dios, no pierde el mundo, pues este no se convierte en un lugar vacío desprovisto de interés, como tampoco el tiempo se convierte en la secuencia aburrida de minutos corriendo lentamente, sino todo lo contrario: el espacio-tiempo se muestra como impregnado de Dios. Es el contexto de *llamada* y *misión* en lo que se pueden apreciar realmente los medios del diálogo divino-humano lleno de auto-revelación divina. Es en este sentido, siendo la vocación una llamada fuera del mundo, nos invita y urge a meternos más intensamente en el propio mundo, en las circunstancias concretas de espacio y tiempo; toda vocación auténtica es, al mismo tiempo, una *in-vocación*.

Precisamente, en este espacio-tiempo, estéticamente muy relevante, es donde se desenvuelve la colaboración entre Dios y hombre — el cuadro escenifica y da forma al reinicio de esta relación dramática.

La experiencia de la vocación, como vivencia de amor por antonomasia, es espiritual en cuanto incluye la unidad originaria del alma y del cuerpo en la auto-donación. En este sentido la vocación es una plena unión amorosa, es tal desnudez que no admite secretos, porque es la relación misma que se convierte en misterio al ser la manifestación de la relación entre ser y «llegar a ser» (*sein und werden*). Si uno puede convertirse a sí mismo en los ojos del misterioso y perfecto Otro ¿qué podría o querría ocultar frente a él? La desnudez es a su vez el desocultamiento de la persona que, precisamente gracias a su vocación, es decir, sumergiéndose completamente en esta relación constitutiva, se hace transparente y se revela a sí mismo en su realidad plena. Cada representación veraz sobre el tema de la vocación es un cierto *Ecce homo*. La posibilidad de serasíse fundamenta, sin duda alguna, en el gesto ‘arco-creativo’ del original e incomparable *Ecce Homo*. Los llamados, pues, nunca pueden establecer por su cuenta su propia vocación, más bien adquieren el concepto del auténtico yo-mismo dentro de la vocación.

Al contemplar la figura femenina en el cuadro uno es testigo de un nacimiento especial: se dará la luz a un adulto que está arrodillado con la desnudez del niño frente a su Creador y que se pregunta por el sentido de su existencia personal en el intervalo desde la creación hasta la realidad escatológica. Su desnudez se refiere al hecho de que el hombre es incapaz, puesto que el reconocimiento de la vocación nos obliga justamente a asumir esto. La persona que busca el sentido de sí mismo fuera de sí, es capaz a volver a su origen en la experiencia de la vocación y seguir el sentido personal a través del cual se puede convertir completamente a sí mismo. La tradición Cristiana otorga plena validez a esta experiencia explicando que el último fin de la vocación es completar nuestro ser en Aquello que se hizo hombre por nosotros para que en Él y a través de Su sufrimiento podamos deificarnos (*theosis*) (18).

La figura femenina, sin embargo, no solo representa un niño nacido nuevamente de rodillas y la persona que se pierde y se encuentra en la auto-donación, sino también a la madre — lo que se ve antes que nada es una madre. Tanto las entrañas de la madre, que se encuentra en el centro de la composición, como también la representación acentuada del pecho colocándolo encima de la diagonal, dirigen nuestra atención al proceso gracias al cual surge una vida nueva del encuentro y de la colaboración divino-humana milagrosamente. La incertidumbre que se introduce con respecto a si la mujer está embarazada o no está más que justificada; si estuviera,

esto reduciría claramente el sentido universal de la vocación al estar embarazada, dando lugar a la falsa sospecha de que solo la maternidad es la verdadera vocación. El cuadro dice más que esto: toda vocación es de tipo maternal, puesto que todas dan lugar a una vida nueva, tanto para la persona como para todas las diversas comunidades de las cuales forma parte.

La cultura Cristiana sigue atestiguando, de forma más que evidente, la relación esencial entre la vocación y el estado de bendición (embarazo): el origen de nuestra vocación sacramental es la Virgen que recibió el *logos* divino en su seno. Este hecho no es un mero dogma de fe, sino más bien el dogma afirma una realidad que – una vez revelado – es fenomenológicamente verificable, puesto que su propia lógica se realiza en todas las auténticas vivencias de vocación. El signo quizás más obvio de esto es que el peculiar *logos* de la vocación, este sentido que se revela en la experiencia como supra-mundano, original y personal, nunca se puede reducir a la mera información.

Lo que podemos entrever como vocación es un verdadero sentido vivificante, un *logos* desplegándose de concretos actos de amor que hacen fecunda nuestra vida, siempre y cuando le dejemos penetrar en todas las dimensiones de nuestra existencia y lo cultivemos para luego entregarlo al mundo. Las diversas etapas de criar a un niño, así la concepción-recepción, la nutrición y el crecimiento inter-útero, como también el dar a luz, el cuidado y, al final, el dejar que se vayan para que adultos sean un bien para el mundo, todos y cada uno de estos pasos corresponden exactamente acómo el *logos* de la *experiencia vocacional* exige que nos relacionemos con él. Esta relación es alterable, y sin embargo, se le impregna un principio unificador: el sentido personal de la vocación siempre nos invita a relacionarnos consigo mismo *maternalmente*.

Cuando este sentido se nos presenta con la esperanza de que (al admitirlo) nos llevará a la plenitud, todavía no tiene su forma determinada. No solo la persona a quien se manifiesta, sino también el sentido mismo espera que, al transformarse al sujeto, pueda adquirirse una forma, y así manifestándose corporalmente, pueda cambiar de fondo todas las relaciones del yo mismo. Este sentido vocacional, aunque no se origine en nosotros – es esencialmente trascendente –, mientras crece por nuestro amor hacia él, ciertamente vive y se nutre de nosotros. Su ser trascendente también incluye que traspaasa a nosotros su propósito. El *logos* que recibimos no es para nosotros sino para los demás; lo que se presenta como el sentido personal de nuestra vida, tiene «cosas que hacer» en el mundo. Muchas veces las madres mueren dando a luz y están dispuestas a hacerlo

para que vivan sus hijos. Con este peso drámatico se afirma que el sentido vocacional que hemos recibido como regalo, solo llega a su plenitud cuando es regalado y expuesto libremente a los demás.

Se puede abordar de dos formas distintas la 'fundamental exposición' del sentido de nuestra vocación. La vocación es sobre todo servicio de Dios (*lateria theou*) (19), por un lado, porque Dios sirve al hombre llamándolo y guiándolo a la comunión con Él y, por otro lado, porque la principal vocación del hombre es responder al amor creativo que lo llamó a la existencia. Los dos aspectos llegan a su expresión más clara y plena en María, en la criatura que se auto-define como esclava del Señor, que 'está ahí' (*Ecce ancilla Domini*), quien en una situación concreta – sea ella lo que fuera – obedientemente sigue la voluntad de su Señor.

El servicio del amor que surge de la vocación significa a su vez 'estar expuesto'. La mujer arrodillada inclina su cabeza sobre el altar – en lo que se ha convertido la mesa por obra de la vocación – de tal modo que su gesto expresa fragilidad y falibilidad. Lo que invoca el sentido propio de la vocación no es otra cosa que una *determinada forma* para que se pueda manifestar el amor desbordante. Quien ama y se dona al otro, también se expone a la libertad del otro en toda su fragilidad y su pequeñez insuperable. Analógicamente, la interpretación se nos encomiendan en la experiencia de la vocación es una realidad muy frágil que no nació para triunfar. Las obras sociales que surgen de la vivencia vocacional no aspiran a otro éxito que al ser semilla en el mundo y morir en él como semilla. El fruto que luego puede traer no es otra cosa que una señal de la fecundidad del amor, gracias a la cual se establece todo un reinado con su orden nuevo: el reino de Dios, *civitas Dei*. (20)

Entonces quien escucha la palabra que le llama como la figura femenina en el cuadro, será ciudadano de aquel reino y vivirá bajo otra ley y todas sus relaciones reflejarán este orden nuevo.

El trasfondo

El trasfondo casi desaparece detrás del cuerpo desnudo, pero su estudio promete unos aspectos indispensables para la comprensión del contexto que asume la vocación. La mesa negra cubierta con el mantel verde está puesta entre las antiguas paredes blancas encima del suelo de color tierra. Sobre ella están los libros, a su lado una banqueta de la cual solo se ve una franja. La manta verde poco elaborada cae por las esquinas sobre su peso de manera desbordada como en los antiguos bodegones. En el suelo se ha puesto una manta, alfombra o quién sabe qué cosa negra que

solo se indica por una mancha negra, por lo que su material solo se puede sospechar. Esta alfombra está cubierta por una piel blanca de oveja que está bajo las rodillas de la mujer.

Como en varios cuadros del pintor la escena aquí es realista en lo que respecta a los objetos que están representados como son en la realidad y al mismo tiempo son organizados como en un sueño. Casorati mismo admitió que lo que pinta es una realidad que surge de dentro; es una verdad tan real y concreta que al mismo tiempo es eterna y no se altera cuando encarnándose entra en la historia. Cuando el pintor coloca esta verdad de nuevo en el contexto del mundo material intenta acentuar la lógica esencial y, por ende, eterna de las relaciones. Así, Casorati consigue objetivar, a través de la representación, una sensación subjetiva. Atendiendo a los aspectos materiales que nos muestra el propio cuadro, podemos rastrear ciertas «anomalías» (como el tratamiento que recibe el espacio -existe un desajuste entre la perspectiva desde la que se mira y la disposición de los objetos representados- o el uso de los colores combinado magistralmente con las pinceladas -muy alejadas de la realidad). Todo esto nos indica que debemos trascender la propia representación, nos lleva desde lo concreto a lo simbólico-universal, nos traduce una realidad vivida, llevando la referencia más allá de sí misma. En resumen, el pintor es capaz de exteriorizar una verdad interior, purificada hasta lo esencial.

Así la composición es simbólica no a pesar de su concreción, sino justamente por ella; como una realidad vivida, asimilada internamente y a su vez purificada hasta lo esencial, que apunta más allá de sí misma.

En este sentido, el cuadro verdadero nunca es el mero reflejo de la realidad sensual, más bien intenta captar el *logos* interno de lo visible y exponerlo lo más claramente posible. El dialogo entre lo natural y lo sobrenatural se presenta como una constelación de colores y formas, manchas y líneas, como una composición, un juego organizado y ordenado.

Es importante tener esto en mente a la hora de acercarnos más a la pregunta ¿qué significa en este contexto concreto y a su vez cósmico, en este espacio tanto teológico como metafísico la piel de oveja blanca encima del mantel negro? La elección de los colores, se podría decir, es un problema meramente estético. ¿Pero qué significa esto? Está claro que la estética no significa una técnica para preparar algo espectacular, esto es, no se trata de un gusto individual (sea arbitrario o genialmente universal), sino la manifestación concreta de dicho drama entre el amor divino y humano que se desenvuelve en la historia desde la creación hasta los tiempos escatológicos.

La piel de oveja blanca puesta encima de la manta negra representa el contraste más aguda y la transición más extrema; cuando la figura femenina está arrodillada sobre ella, no podemos tener ninguna duda: la vocación se expresa como una transición de lo oscuro a la luz, de lo negro del pecado a lo blanco de la piel de oveja. ¿No indica este juego de colores que cada vocación incluya una conversión?

Aunque el contraste blanco-negro sigue reapareciendo en otras partes de la composición, el color dominante es más bien el verde, el color de la sobremesa. El verde encima de las manchas de un suelo marrón se lee tradicionalmente como referencia a la vida de la naturaleza, también signo de esperanza. La experiencia de la vocación ciertamente no sería ella misma sin la esperanza del renacimiento, basada en el reconocimiento de una vida recibida como regalo.

Una auténtica experiencia de la vocación y la de la desesperación se excluyen mutuamente de forma absoluta. Nada puede fundamentar más la esperanza que el sentido que se nos desenvuelve como vocación: hay alguien fuera de nosotros y este alguien nos llama a la felicidad. Y lo que es más, una esperanza desligada del sentido de una existencia personal, siempre será algo infundado y pronto se vaciará y quedará en nada.

Por otro lado, el sentido concreto de la vocación se nos revela precisamente en el contexto de la narrativa de una vida vista y vivida desde la perspectiva de la esperanza. Esperanza aquí, no solo significa una cierta actitud y disposición fundamental, sino también una confianza propia de una relación personal: es esperanza en alguien.

Comprender el sentido de la vocación es llevar a la praxis una hermenéutica de esperanza *escatológica*. Esto es la *conditio sine que non* de una vida razonable, ontológicamente fundada y vivida en las relaciones personales y sobre todo en la relación divina-humana; se trata de un logos verificado por experiencias concretas que Horacio lo formuló con precisión en su X Égloga: «*Omnia vincit Amor; et nos cedamus Amori*». Este «conocimiento» acentuadamente personal y dramático, no está dado de forma *a priori*, sino que es más bien adquirido a pesar y a través de la dinámica de sufrimiento-caricia divina e humana, alejamiento-acercamiento, culpa y disculpa, decepción y nuevo inicio. En definitiva, no se trata de aquel conocimiento que, una vez adquirido, ya no se vuelve a experimentar sino de un conocimiento que se redescubre constantemente. Este sacrificio de vida peculiar que exige el seguimiento de la vocación, ciertamente puede ser representado e interpretado auténticamente de formas diversas y no solo como una cabeza puesta encima de la mesa-altar. Es cierto, sin embargo, que para captar el sentido de la vocación en su forma concreta, lo que es entender el mandamiento del amor *hic et nunc*, es necesario verlo en la

perspectiva de la esperanza última. El peculiar principio de esta visión escatológica necesaria consiste en que no somos nosotros quienes progresivamente se acercan a una felicidad final, sino es el sentido esperanzador el que más bien se acerca a nosotros.

Pues la vida razonable solo es posible en un mundo que, en última instancia, es razonable, en un mundo que no solamente contiene algún tipo de sentido, sino que también está definido y dirigido por el mismo sentido que es la base y el fin de mi propia existencia.(21) En caso contrario, la vida, aunque es gigantesca y heroica, será solo el terreno de una lucha desesperada y solitaria contra las impersonales fuerzas cósmicas. (22)

A su vez, la experiencia vocacional es por ende una experiencia fundamental del mundo, su seguimiento requiere un compromiso por interpretar el mundo e interactuar con él desde una perspectiva escatológica.

El tiempo representado

¿Puede la experiencia temporal ser representada a través de la pintura? Si se experimenta el tiempo a través del cambio, un cuadro que no es una película (imagen del movimiento), sino que es una imagen del momento o una imagen estática, mientras perpetúa y eterniza el momento, en cierto sentido cae fuera de lo temporal. Este pensamiento plantea dos preguntas relevantes dentro del contexto actual. ¿Qué esconde y qué es lo que desvela la representación momentánea de la vocación?

Solíamos pensar sobre la vocación en términos de un proceso que se despliega en el tiempo como destino humano. ¿Es posible singularizar y exponer un solo momento de este proceso de tal manera que pueda invocar y hacer presente la compleja estructura del todo el proceso? Esta dificultad se puede ilustrar con la escena del ginecólogo cuando performa la ecografía de un bebé; aunque se trata de una imagen momentánea, en este estado instantáneo (un solo momento de la concepción) para una mirada informada – puesto que lo interpreta como parte de un proceso – se hace evidente el hecho de una vida nueva y se deja entrever su futuro desarrollo.

El cuadro analizado aquí capta de modo semejante el momento inicial que de algún modo ya contiene todo, lo que más adelante se nos revela como vocación en las diversas dimensiones temporales de la historia de la vida. Debido a las limitaciones propias de la pintura, ciertos detalles de este proceso, como por ejemplo los peldaños de la evolución de su carácter dramático, etc. se pierden cambio de resaltar los fundamentos ontológicos del hecho de que el momento puede contener todo el proceso.

Aunque se trate de una experiencia muy común, no deja de ser algo que resulta digno de admiración y que resalta que la vida tiene momentos llenos de sentido. Por tanto, estamos ante un fenómeno que requiere una reflexión profunda como la que le brinda San Agustín en su análisis del tiempo. Como es conocido él distingue los modos en que el tiempo se nos da: como presente-pasado, presente-futuro y presente-presente. Estas modalidades de experiencia no están separadas, sino que se refieren mutuamente puesto que están orgánicamente entrelazadas formando parte de una unidad: la narrativa como historia de la salvación (*Heilsgeschichte*). Puesto que toda vocación forma parte de esta historia, cada momento es trascendente y hace referencia a un ser más allá de sí mismo: por un lado, hacia un 'pasado jamás vivido' (creación) y, por otro lado, hacia 'un futuro jamás imaginado' (salvación). Este último es un evento singular de la historia: el irrepetible 'sí' del único llamado que, paradójicamente espera ser reiterado por todos nosotros y encontrar su eco en toda la creación. Este 'sí' –según la interpretación Cristiana– es del eterno Logos que, existiendo desde siempre, se encarna en el tiempo para responder a la Eterna Persona Divina. Lo que experimentamos en el tiempo como experiencia de la vocación, se inscribe en este diálogo intertrinitario que comenzó con el *exitus*, con la secularización de lo divino en la creación, cuyo punto central es el sí dramático de la persona Divino-humana, y su fin es el *reditus*, el volverse de todas las cosas a su comienzo.(23)

La experiencia de la temporalidad en la vocación es algo radicalmente distinto a la cotidiana experiencia de un tiempo que pasa, o lo que es más, de la fragmentación de lo temporal que San Agustín muy agudamente caracteriza con la metáfora de *defluxus* (24), un tiempo que difunde y derrama. En la experiencia de lo temporal dentro de la vocación, todo se refiere al comienzo absoluto, y nada es interpretable de forma razonable sin su referencia al fin absoluto, puesto que aquello (la comunidad) es el corazón de la relación amorosa que se dirige hacia aquello que es alfa y omega, comienzo y fin, y quien es por excelencia realidad-presente. Vivir la vocación, vivir para ella y de ella, significa sumergirse en la realidad presente y hacerse presente para aquello que dentro de los momentos efímeros es lo único verdaderamente real y como realidad nos llama a realizarnos, es decir, a desenvolver nuestro verdadero yo.

Solo aquellas personas pueden vivir en esta realidad presente, ya que no se refugian en sus pasados y tampoco se hacen dependientes de sus futuros (25); para tales personas el sentido de su pasado y su futuro se les revela precisamente en la relación con Dios (la futura comunidad escatológica). De alguna forma viviendo ya en relación con la plenitud de los tiem-

pos nos deja experimentar incluso nuestra vida en toda su fragmentación como un un don pleno para nosotros y, por ende, abre la posibilidad de que sea así también para los demás.

Frente a quién se pone uno de rodillas: Él que nos llama en la vocación

No sabemos frente a quién se arrodilla la mujer del cuadro, no sabemos por quién es llamada, sin embargo en el modo en que la mujer está de rodillas se nos abre y se nos revela. Esto solo es posible porque el modo en que se revela, es la llamada misma.

A lo largo de los tres capítulos anteriores he tratado de sentar las bases de la pregunta fundamental que nos plantea el cuadro: ¿quién es el que llama en la vocación? Al contrario de lo dicho previamente, esta pregunta no solo introduce el cuadro, es decir, no solamente invita a contemplar los detalles, sino que también nos guía fuera del cuadro de manera más intensa que cualquier otro aspecto tratado... Estamos ante una pregunta que no puede contestarse apoyándose únicamente en el cuadro: nos exige un testimonio personal. Así, el cuadro participa de una dinámica mucho más amplia y fundamental propia de la vocación y que deja aparecer la pregunta por quién llama en la vocación sin darnos excusa para no-contestarla, puesto que incluso denegar la respuesta ya es una respuesta.

La dinámica de la vocación se manifiesta en el deleite estético que llega a su plenitud cuando nos reconocemos en la mujer que hemos identificado como la naturaleza de la persona llamada y este reconocimiento nos lleva a dar un testimonio personal poniéndonos de rodillas a su lado. Este gesto es un prerrequisito para que se manifieste Aquél que llama en la vocación. Solo un sí espiritual-corporal puede asimilar esta apertura al origen.

Asumir la responsabilidad de la respuesta no es cumplir con una obligación ineludible. (26) Se asemeja más bien a aceptar una invitación. El que llama en la vocación revelándose, nos invita a acercarnos a Él. Y la auto-revelación divina es una invitación porque siempre es amor, un amor que no se puede dejar sin respuesta, un amor exigente. Quien llama, es el mismo que quien ama, cuyo ser y existencia coinciden porque es el amor mismo. Él que llama se deja identificar porque su amor por nosotros es siempre más grande (*Deus semper maior*), siempre sobrepasa los límites – sin experimentar este exceso de alguna forma no se puede hablar de una auténtica vivencia vocacional sino más bien de una deformación de ella con consecuencias trágicas para la persona y sus comunidades. En el sen-

tido estético, es decir, examinando la forma básica de aparecer la vocación desde los sentidos siempre es *una cierta forma de amor* o, mejor dicho, es un acto de amor que surge desde el orgien y está orientado hacia él.

Es este amor majestuoso que deja caer el sujeto de la vocación de sus rodillas – ninguna respuesta es suficientemente buena para contestarlo y sin embargo tenemos que responderle con todo nuestro ser. El centro del cuadro nos señala esta curiosa paradoja: el gesto de arrodillarse. Desde luego este gesto no es de una persona humillada; la escena se estructura por otra lógica. Solo la persona que se arrodilla por su libre voluntad puede enaltecerse de forma tan profunda. Así, la persona amada deja, de rodillas, que el amor le cubra completamente y le traspase como una ola gigantesca que inunde todo.

La tesis correspondiente de la representación se podría formular de la siguiente manera: Él que llama en la vocación solo se puede ver bien de esta perspectiva de arrodillarse. Sobre todo porque aquí se puede experimentar que Él se ha agachado y que se expuso completamente para que nosotros podamos disponer de Él libremente. Es Él quien incluso en su pequeñez es grande y exponiéndose reina sobre nosotros; apoyándonos desde abajo a la hora de caer de rodillas. Es esta una de las paradojas del sentido de la vocación.

Resumen: ¿hasta qué punto el cuadro ilumina la estructura esencial de la vocación?

Lo que entiendo aquí bajo el termino de *estructura esencial de la vocación*, en su dimensión estética, es el modo en que la vocación se manifiesta y llega a ser expresada en la persona llamada y sus relaciones. Todas las expresiones de la transformación son relevantes como posibilidades existenciales y formas concretas de llevar la vida (*Lebensführung*) para aquellos que intentan ser fieles al sentido trascendente. Este se puede entrever en la experiencia de la vocación provocándonos de tal manera que es a su vez in- y ex-vocación, es decir al llamarnos fuera de lo mundano y llamarnos a penetrar la realidad creada. El *surplus* del sentido que se presenta en la vocación es exigencia y desafío: tenemos que descubrir aquella forma en la cual se exprese todo lo que ocurre como el amor mutuo que surge en el encuentro dramático entre Dios y hombre. Es este el espacio de la libertad. Aquí se vive la libertad sin concesiones puesto que la libertad no es posesión de una persona sino característica de una relación. ¿Existe, entonces, en esta libertad vertiginosa, elementos formales esenciales e indispensables para vivir plenamente la vocación?

El cuadro de Casoratipuede iluminar algo esta pregunta. A lo largo de nuestro análisis hemos encontrado al menos cinco aspectos esenciales que funcionan a modo de punto de apoyo para vivir y expresar la vocación como el sentido pleno de la existencia.

Primero, se puede señalar la necesidad de la desnudez. Afirmo entonces que toda expresión autentica de la vocación tiene el rasgo distintivo que fundamenta la relación divino-humana íntima hasta lo corporal en la que el hombre dice un sí sin máscaras al sentido personal que dicha experiencia ofrece.

Segundo, la expresión de la vocación es siempre dramática: nace a través de un encuentro en el que las dimensiones profanas y santas se *inter-penetran* y se dejan impregnar mutuamente.

Tercero, la persona destinataria/receptora de la vocación tiene que estar necesariamente de rodillas, es decir, espiritualmente tiene que adoptar la actitud fundamentalde humildad ontológica y pobreza que caracteriza el modo preciso de vivir la asimetría de esta relación dramática. Esta lógica peculiar tiene que definir toda la estética de la vocación.

En cuarto lugar, todas las expresiones de la vocación son esencial y necesariamente narrativas. La misma narratividad sin embargo es solo una forma de cómo aparece en la experiencia de la vocación la vivencia propia de la temporalidad. Puesto que podemos experimentar la temporalidad, especialmente, como 'tiempo de la vocación', la *vivencia* vocacional (*Erlebnis*) siempre designa aquella forma temporal y aquel mundo de tal manera que se pueda *experimentar* (*Erfahrung*) y *vivir* (*Leben*) la vocación.

Por último y, probablemente lo más importantemente: aunque la experiencia de la vocación siempre conlleve el descubrimiento de un nuevo 'yo-mismo' o, dicho de otra manera, el redescubrimiento del auténtico 'yo-mismo', lo fundamental no es esto, ni siquiera la santidad del yo que ocupa su centro, sino aquello que se revela en la vocación como Quién nos llama. Toda manifestación estética de la auténtica vocación está determinada por este movimiento esencial que del yo se dirige hacia el Tú-eterno, al origen que se da a sí mismo como amor.

Notas

1 Agradezco enormemente los consejos y correcciones de Feliciano Merino Escalera y Jorge Martínez Benda.

2 San AGUSTIN, Sermo. 88.6 PL 38542. in: D. L. Schindler, *Hans Urs von Balthasar: his life and work*, (Ignatius Press, 1991) 43.

3 G. BERTOLINO, F. POLI, V. CARIOGGIA, «Memorie su Felice Casortai» (Canale Arte, 2013) en: <https://www.youtube.com/watch?v=RTjy6yCRMNQ> (2016.08.08.)

4 Aquella postura filosófica que menosprecie las artes comete un error moral, puesto que todo el bien que posiblemente es capaz de recibir y expresar solo se manifestaría privado de su belleza (*kallos*). Pero ¿puede algo ser bueno sin ser bello a su vez? ¿A caso la bondad no es para nosotros el grito de la belleza tal como indica su etimología? Quien no escucha este grito (*kalein*) tampoco será capaz de captar la bondad. Cf. P. D. AREOPAGITA, «De divinis nominibus», en B. R. SUCHLA (dir.), *De divinis nominibus* (Walter de Gruyter, 1990), IV, 7, 135.

La co-pertenencia originaria de la bondad y la belleza no solamente está señalada por el concepto griego de *kalokagathia* (καλοκαγαθία), sino que también – y con incomparable claridad – lo expresa la tradición Cristiana al insistir en los trascendentales: *unum, bonum, verum, pulchrum*. Conlaspalabras de Guillermo de Auxerre: «*Idem est in ea (substantia) ejus bonitas et ejuspulchritudo...*» «*Penes haec tria (species, numero, ordo), est rei pulchritudo, penes quae dicit Augustinus consistere bonitatem rei.*»(lo cita, U. Eco *Arte y belleza en la estética medieval* (Editorial Lumen, Barcelona, 1997) 44.) Véansetambién: J. L. CHRÉTIEN, *The call and the response. No. 33.* (Fordham Univ. Press., 2004); y también: H. BALTHASAR, *Herrlichkeit: Schau der Gestalt. I.* (Johannes Verlag, 1961).

5 H. BYUNG-CHUL, *Transparenzgesellschaft* (Matthes&Seitz, Berlin, 2012); H. BYUNG-CHUL, *Die Errettung des Schönen*(Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2015).

6 F. MERINO ESCALERA, «La vocación de la mujer y el feminismo de Edith Stein», en *Cuadernos de Pensamiento: Vol. 13.* (1999)93-109.

7 La representación pictórica difiere justamente de la fotografía en que la primera invita y da lugar a „morar» (to dwell) que es lo propio de la contemplación. El «cómo» de la representación se refiere a un contexto del sentido, que no se puede recibir de forma taxativa, es decir no es suficiente la enumeración de los entes como tal; se debe entender también cuál es el sentido escondido que nos señalan. Este contexto de referencia se deja entrever poco a poco e incluye al espectador en esta esfera vivificante. Por esto puede escribir correctamente Rilke en su poema *Torso de Apolo Arcaico* que al mirar la obra del arte tenemos que cambiar nuestra vida (*Du mußt dein Lebenändern*), es decir, toda la belleza artística nos brinda la posibilidad de una nueva vida concebida en la belleza. véase: R. M. RILKE, «Archaischer Torso Apollos», en R. M. RILKE, *Werke in drei Bänden, Vol. 3.* (Insel, 1966); H. L. KESSLER, «Turning a Blind Eye: Medieval Art and the Dynamics of Contemplation», en *The Mind's Eye: Art and Theological Ar-*

gument in the Middle Ages (Department of Art and Archaeology, Princeton University, 2006) 413-439.; R. G. COLLINGWOOD, *The principles of art. Vol. 11.* (Oxford University Press, USA, 1958).

8 H. BALTHASAR, «Theology and Sanctity», en *The Word Made Flesh* (San Francisco, 1989) 181-209; P. HENRICI, «Hans Urs von Balthasar: A Sketch of his life», en D. L. SCHINDLER (dir.), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work* (Ignatius Press, 1989) 7-44.; J. H. MCKENNA, «Theology of Adoration», en: *Vincentiana*, 49/1, (2005), Article 16.

9 Sobre la dinámica de ascensión y descenso, Platón ofrece una descripción detallada en más de un diálogo (véanse especialmente el libro VII de la *La República* y el *Fedón*), esta idea, sin embargo, se profundiza de forma incomparable en la cultura Cristiana, donde la medida y el camino es la Encarnación de Cristo, su descenso a los infiernos y su resurrección para compartir la gloria con el Padre. En general la relevancia del arte consiste en captar este camino circular o itinerario completo y sus diversos peldaños. Es un hecho llamativo que la tarea especial del arte Cristiano – siempre y cuando intente evitar quedarse en lo superficial y, por ende, perder su relevancia– consiste en representar la belleza, siempre desafiante, que casi se define por la escena histórica donde se revela sobre el Crucificado la gloria de Dios. El sufrimiento más grande y la catástrofe más cósmica se abre camino hacia la impensable manifestación divina de la belleza. Esta paradoja fundamenta quizás la tarea más curiosa para los artistas Cristianos: tener que bajar hasta los infiernos, puesto que es el Logos mismo quien les iluminó esta esfera del mundo cuando Él mismo descendió a las moradas de todos los sufrimientos para cargarse de los pecados (*descendit ad inferos*). H. BALTHASAR, «Adrienne von Speyr: Über das Geheimnis des Karsamstags», en: *Internationale Katholische Zeitschrift Frankfurt* (1981), 10/1, 32-39.; H. BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* (Johannes-Verlag, 1990).

10 La problemática de la representación de la mujer desnuda ha acompañado a Casorati a lo largo de toda su vida profesional; es un motivo recurrente de varios cuadros tanto de su época naturalista como simbolista. G. BERTOLINO, F. POLI, V. CARIOGGIA, «Memorie su Felice Casorati» (Canale Arte, 2013) en: <https://www.youtube.com/watch?v=RTjy6yCRMNQ> (2016.08.08.)

11 La relación entre desnudez y vocación no es nada arbitraria. El cuadro aquí analizado se refiere a una tradición viva y su sentido propio se nos desvela desde esta perspectiva. De esta herencia cristiana se pone de manifiesto especialmente el tema de „*Nudus Nudum Christum sequi*». Se suele atribuir esta formulación a San Jerónimo (331-420), padre latino de la Iglesia, pero la idea se puede rastrear hasta Lactantius. El pasa-

je bíblico relevante es sin duda alguna el Mt 19, 21 y encontró más eco entre los pobres de Cristo (*pauperes Christi*), es decir, los franciscanos, los representantes de los norbertinos y los cistercienses. Antes que nadie es San Bonaventura quien lucha por esta interpretación del *imitatio Christi*. en J. CHÁNTILLON, «NudumChristusnudussequere. A Note on the Origins and Meaning of the Theme of Spiritual Nakedness in the Writings of S. Bonaventure», en S. BONAVENTURA 1274-1974 4. vols. (Grottaferrata Collegio S. Bonaventura, 1974) 719-772.; R. GRÉGOIRE, «L'adage ascétique 'Nudus nudum Christum sequi'», en *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini*, 1. vol. (Pisa, Pacini, 1972) 395-409.; F. MORANDO, «Nudusnudum Christum Sequi. The Franciscans and Differing Interpretations of Male Nakedness in Fifteenth Century Italy», en E. E.DUBRUCK, B. I. GUISECK, *Fifteenth Century Studies. Vol. 33*. (CadmenHouse, Suffolk, 2008), 171-198.

12 En español es difícil señalar la distinción que existe, fenomenológicamente, entre las dos formas de la experiencia de la desnudez. En inglés, al menos en la interpretación de Kenneth Clark, se puede notar una diferencia entre „nudity» y „nakedness». „En breve, estar desnudo [to be naked] se refiere a estar desabrigoado y este concepto se refiere a la vergüenza que solíamos sentir en este estado.» «La desnudez [nude], por contraste, no se refiere tanto al cuerpo indefenso y frágil, sino más bien a la sensación corporal de estar equilibrado, fecundo y confiado en sí mismo: al cuerpo transformado.» (traducción por M. Sz.), en K. CLARK, *The Nude. A Study in Ideal Form* (John Murray, London, 1956) 84. Está claro que el cuerpo desabrigoado se relaciona con dos vivencias distintas y que el idioma es capaz de dar testimonio de esta diferencia esencial solo parcialmente. Por un lado, se plantea una desnudez asociada a la vergüenza del cuerpo desvestido privado de su misterio, que supone la humillación de la persona en su aspecto humano y sexual. Por otro lado, existe otro tipo de desnudez en la que el cuerpo, iluminando un sí completo e incondicional de entrega, es capaz de revelar lo que es humano en cuanto un amor fecundo que no se reserva nada para sí.

13 Para vivir bien la vocación es indispensable un lenguaje simbólico y una interpretación poética del ser. Aquí solo intento señalar que la vocación es una realidad más allá de una religiosidad personal o incluso institucional; es una experiencia de sentido tal que es capaz de vencer toda fuerza y tendencia profetizante y secularizante.

14 M. PROUST, *Sodome et Gomorrhe* (le livre de poche, 2012).

15 Es indudable que la masculinidad de la cara viril de la vocación es igual de receptora que la femineidad.

16 El hombre aspira naturalmente a lo sobrenatural – confiesa la tradición Cristiana. Sobre el trasfondo teológico de este pensamiento: H. DE LUBAC, *Le mystère du surnatural* (Editions Aubier Montaigne, Paris, 1965).

17 B. BLESAN, «Devenir cuerpo en la sociedad de consumo», en *Revista Internacional de Filosofía*, No 66 (2015) 121-133.; Sobre recuperar las metáforas de lo corporal véanse F. HADJADJ, *La profondeur des sexes: pour une mystique de la chair* (du Seuil, 2008); J. M. FIDALGO, «Fabrice HADJADJ, La profundidad de los sexos. Por una mística de la carne, Granada: Nuevo Inicio, 2010, 302 pp.» en *ScriptaTheologica* 44/1(2015) 259.

18 El concepto acuñado por Orígenes ha sido más elaborado por los padres capadocios y sobre todo por San Gregorio de Nisa y Maximus Confessor. Una buena definición de la expresión podría ser esta: la *theosis* es «el proceso de santificación en el cual los Cristianos gradualmente se asemejan a Dios; la última prueba de esta asimilación es la gloriosa transformación de los justos en el Reino de Dios, cuando en la glorificación de los fieles (acoD) se muestra claramente la inmortalidad y la contemplación más perfecta de Dios. Véanse: M. CHRISTENSEN, J. WITTUNG (dir.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition* (Farleigh Dickinson University Press., 2006), en <http://www.sgtt.org/Writings/Patristics/Deification.html> (07.10.2016).; ATHANASIUS *De Incarnatione*. 54 en E. P. MEIJERING, Saint ATHANASIUS, J. C. M. VAN WINDEN. *Athanasius, De incarnatione verbi: Einleitung, Übersetzung, Kommentar*. (JC Gieben, 1989); GREGORIO DE NISA, Oraciones 29.19: «En la medida en que Él ha llegado a ser hombre, yo puedo convertirme en Dios.»; La idea se suele apoyarse con los siguientes textos bíblicos: Jn 10, 34-36 y 2Pet 1,4.

19 Véase el análisis detallado de este concepto en B. MEZEI, *Vallásbölcselet. A vallásvalósága* (I-II), (Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő, 2004).

20 Es notable que San Gregorio de Nisa describe este radical completarse del Reino de Dios con el concepto usado por Orígenes: «*apocatástasis*» – aunque cambia y corrige su sentido. en J.A. MCGUICK, «Deification in Greek Thought: The Cappadocian Fathers' Strategic Adaptation of a Tradition», en M. J. CHRISTENSEN, A. W. JEFFERY, *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, (Baker Academic, 2008). Como el autor subraya, la filosofía de Gregorio de Nisa es relevante aquí no solo porque es él también quien consecuentemente cambia el concepto platónico de asemejarse al participar, sino porque es este padre de la Iglesia quien quizás insiste más en que la vocación de la que el hombre participa en la naturaleza humana es convertirse en sacerdote del cosmos. Es esta realidad cósmica, es decir, divinamente ordenada, en la que puede desenvolverse la vocación del hombre.

21 Esta idea está acentuada también por Viktor Frankl. Cf. Frankl 2005.

22 F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn:[Was bedeutet das alles?]*, (Reclam Verlag, 2015).

23 Esta expresión que originalmente se encuentra en Plotino, Benedicto XVI la compara con el esquema del Evangelista San Juan, según el cual Jesús es „*que había salido de Dios y a Dios iba.*» (Jn, 13,3). El descenso de Cristo en la Encarnación afirma la bondad de la creación material como también su ascensión (ascensión) al cielo demuestra que la vocación del mundo material es estar presente delante de Dios. J. RATZINGER, *Jesus of Nazareth: Holy Week: From the Entrance into Jerusalem to the Resurrection*. Trans. Vatican Secretariat of State (Ignatius, San Francisco, 2011).

24 San. AGUSTÍN, *Las confesiones* (Ediciones AKAL, 1986). especialmente X. libro.; M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe, Vol. 60.* en M. JUNG, Th. REGEHLY, C. STRUBE (dir.), (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2011). II. Parte

25 Sobre ello nos llama la atención Dietrich von Hildebrand en D. HILDEBRAND, *Die Umgestaltung in Christus. Gesammelte Werke, Vol . 10.* (von Hildebrand-Gesellschaft, 1971) 70.

26 H. DE LUBAC, *Le mystère du surnatural* (Editions Aubier Montaigne, Paris, 1965).

VIVES, VITORIA Y MARIANA: RELIGIÓN Y PROGRESO SOCIAL

VIVES VITORIA AND MARIANA: THREE EXAMPLES OF CATHOLIC SOCIAL THOUGHT

Mira de Orduña, J.M., Vilarroig, J. and Monfort, J.M.
Universidad de CEU Cadernal Herrera (España)

Resumen: Se proponen tres ejemplos históricos para mostrar cómo la religión, en la forma del cristianismo católico, ha promovido el avance de la filosofía moral o la filosofía social. Frente a posiciones que entienden que la religión tiene como función principal la conservación del status quo de una sociedad en particular (Marx o Durkheim) estos casos notables muestran que más bien es al contrario: las motivaciones religiosas han provocado cambios en la forma de pensar que inevitablemente implican cambios en el modo de vida (Weber). Elegimos tres autores ligados por la época y el espacio (Siglo de oro español) y la religión (cristianismo católico). Juan Luis Vives propuso desde la filosofía cristiana que inspira todo su trabajo una asistencia regular y organizada a los pobres, que andando el tiempo se convertiría en la asistencia social contemporánea. Francisco de Vitoria, reflexionando sobre las causas de la guerra justa, los títulos de conquista o esclavitud, sentó las bases del derecho internacional al margen de la imposición violenta. Juan de Mariana hizo una reflexión política limitando tanto el poder del emperador que incluso sugirió la posibilidad del tiranicidio en caso de necesidad. Estos tres autores nos muestran que, aunque la religión continúa jugando un papel importante en la transmisión del estado de cosas, también ejerce una influencia que permite la evolución en las costumbres y, en consecuencia, en la reflexión ética.

Palabras clave: VIVES; VITORIA; MARIANA; ÉTICA; RELIGIÓN

Abstract: It is intended to show with three historical examples how religion, in the form of Catholic Christianity, has been decisive in advancing moral philosophy or social philosophy. Faced with positions that understand that religion has as its main function the conservation of the status quo of a particular society (Marx or Durkheim), we want to show with some notable cases that it is rather the opposite: religious motivations have brought about changes in the way of thinking that inevitably entail changes in the way of life (Weber). We choose three authors encompassed within the same period and the same geographical area (the Spanish Renaissance). Francisco de Vitoria, reflecting on the causes of just war, the titles of conquest or slavery, laid the foundations of international law outside violent imposition. Juan Luis Vives proposed, from the Christian philosophy that inspires all his work, a regular and organized assistance to the poor, which would be the basis of contemporary social assistance. Juan

de Mariana made a political reflection that limited so much the power of the emperor that he even suggested the possibility of tyrannicide in case of absolute necessity. These three authors show us that, although religion continues to play an important role in transmitting values, it also exerts a beneficial influence that allows evolution in the customs and, consequently, in the philosophical reflection of them.

Key words: VITORIA; VIVES; MARIANA; ETHICS; RELIGION

1. Introducción

En este trabajo se van a presentar las tesis más famosas de tres autores conocidos: el abordaje planificado y estatal de la cuestión de la pobreza por parte de Juan Luis Vives la propuesta de un derecho internacional basado en el derecho natural y no en la ley del más fuerte por parte de Vitoria, y la resistencia al tirano hasta el extremo de acabar con su vida por parte de Mariana. Aunque estos tres autores y sus ideas son bien conocidos aquí los vamos a presentar con un doble objetivo: por un lado mostrar que la historia no sólo se mueve por intereses materiales sino que también lo hace por intereses espirituales; por otro lado, que la religión no es sólo una fuerza conservadora sino también progresiva y posibilitadora de cambios sociales.

La explicación de fenómenos históricos es siempre compleja. Desde determinada historiografía se pretende que las determinaciones materiales de la existencia eran el auténtico motor de la historia. Bien conocida es la tesis marxiana según la cual la estructura económica de una sociedad determina la superestructura ideológica de la misma (cultura, arte, religión, derecho, moral, etc.)¹. Y sin embargo no han faltado autores como Weber que contradicen o al menos matizan esta tesis mostrando, por ejemplo, cómo la determinada conciencia religiosa de un pueblo puede conducir a este a profundos cambios económicos².

También desde la filosofía de la historia marxiana se tiende a presentar a la religión como una fuerza regresiva o por lo menos esencialmente conservadora. Desde otras perspectivas, en los últimos años se han multiplicado trabajos divulgativos que presentan la religión como algo pernicioso para la humanidad³. Y sin embargo la religión no es sólo una fuerza regresiva sino que también es una fuerza progresiva. Hay abundan-

[1] Marx, C., Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en Marxists Internet Archive, marzo de 2001, en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>

[2] Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 1998.

[3] Hitchens, C., *Dios no es bueno*. Barcelona: Debate, 2009; Dawkins, R., *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa, 2007; Harris, S., *El fin de la fe. Religión, terror y futuro de la razón*. Madrid: Paradigma, 2007.

tes ejemplos que demuestran que propuestas concretas de humanidad han sido propuestas por personas religiosas no a pesar de su religión sino precisamente porque eran religiosas. La atención planificada del pauperismo (Vives), el derecho natural más allá de la fuerza (Vitoria) o la muerte del tirano (Mariana) son elementos ideológicos progresivos que difícilmente podrían atribuirse al pensamiento reaccionario.

Las razones por las que se han escogido estos tres autores y no otros son varias. En primer lugar y más importante para lo que sigue los tres profesan la misma religión católica, que como veremos forma parte del entramado de argumentaciones que les llevan a defender sus respectivas tesis. Los tres comparten el mismo humus cultural por pertenecen al renacimiento o siglo de oro español. Además son tres autores ligados por la misma época: desde el nacimiento del primero (1486) hasta la muerte del último (1623) pasan 137 años. Por último los tres autores comparten un mismo espacio geográfico: aunque nacen en España, se forman entre España y Europa lo cual les da una fortísima impronta internacional.

2. Juan Luis Vives y el socorro de los pobres

Juan Luis Vives nació en Valencia en 1492, de familia culta pero sin grandes fortunas. Comenzó la formación académica en su ciudad y pronto pudo ir a la Sorbona parisina para dedicarse a la filosofía, a la teología, al derecho, a la retórica y a las bellas artes. El entusiasmo inicial con el tiempo se convirtió en desencanto y Vives, en nombre del humanismo, se enfrentó al dogmatismo, la pedantería y la falta de criterio de los grandes representantes de la educación del país galo. Su decepción fue máxima y su crítica al sistema educativo de entonces audaz y profunda como demuestra en obras como *De tradendis disciplinis* o *Tratado de la enseñanza*.

El clima bélico de principios del siglo XVI provocó su salida hacia Flandes, Brujas se convirtió en su casa y Lovaina en su universidad. Hasta el enfrentamiento del Enrique VIII con el Papa se encargó de la educación de María Tudor en Inglaterra y también de una cátedra en Oxford a lo que tuvo que renunciar con la ruptura de la Iglesia anglicana. En 1540 murió en Brujas, en sus últimos años optó por una vida sencilla e independiente en tierra flamenca y renunció a volver a España para suceder a Nebrija en la universidad de Alcalá⁴.

[4] Para un breve resumen de la vida y obra de Vives puede leerse Guy, A. *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Losada, 1966, p. 51-57. Para un estudio más amplio y recomendable ver Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español* Vol. II. Madrid: Espasa-Calpe, 1979, pp. 108-133.

Si bien la obra de Vives es extensa e imponente, no menos llamativa es su persona. Tanto Ortega y Gasset⁵ como Gregorio Marañón, dos de los grandes intelectuales hispanos de siglo XX, han destacado de Vives no tanto sus libros sino cómo entendió y desarrolló su propia vida: «Su obra es, sí, muy vasta y está llena de sabiduría, de esfuerzo generoso y de sentimientos geniales. Pero lo importante de Vives, fue él mismo: su vivir y cómo lo apuró»⁶.

¿Qué podemos destacar de la vida de este valenciano que nos permita entender mejor el sentido de sus trabajos? Vives otorgó a la sabiduría y a la cultura un carácter eminentemente servicial, el objetivo es servir al bien de los pueblos, al bien común. Defendió una idea de humanista eminentemente humilde en lugar de soberbio, rompiendo con los moldes educativos establecidos en París. Tuvo una concepción muy igualitaria de los hombres y un gran sentido de su dignidad. Enunció como máxima: «*Homo homini par*»⁷, el hombre es igual al hombre, y así en *Escolta del alma* se lee: «Que ningún hombre se encarama encima de ningún otro hombre, ni le menosprecie, ni le mire con altanería, ni se prefiera a otro, puesto que todos fuimos enviados a esta vida por Dios, nuestro Padre común, y creados por el mismo derecho»⁸. Como afirma Alfonso Maestre, para Vives el amor es la raíz de toda virtud, «amor a nuestros semejantes que ha de reflejarse en una convivencia regida por la veracidad, el respeto, la solidaridad, la ayuda mutua y la perfecta concordia»⁹.

En Luis Vives se aprecia una vida que no se deja dominar, una persona que es dueña de su existencia y que lucha constantemente frente a una circunstancia ante la que se niega a doblegarse. A Vives le agradó la holgura, la libertad para hacer su vida conforme a su proyecto y le aterró la sensación de asfixia vital. Es una vida esforzada y noble que rebosa vitalidad pese a lo doloroso de las enfermedades y las amenazas de la época. Cultivó el ingenio como medio del hombre para encontrarse consigo mismo y despegarse del mundo animal, destacó por la profundidad en su pensamiento, por su clarividencia, por su apasionamiento y por mantenerse íntegro en sus principios.

[5] Los escritos de Ortega sobre Vives son «Juan Luis Vives (1492-1540)» (O.C. V, pp. 651-653) y «Juan Luis Vives y su mundo» (O.C. IX, pp. 441-470) «Vives» (O.C. V, pp. 609-622). Las obras de José Ortega y Gasset se citan según la versión en 10 vol. de Taurus/Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010.

[6] Citado en Peña González, J., *Un español en Europa. Una aproximación a Juan Luis Vives*. Madrid: Instituto de estudios europeos, 2002, p. 27.

[7] Vives, L., *Obras completas*, Vol. 1. Madrid: Aguilar, 1947, p. 1200.

[8] *Idem*.

[9] «La ética y el problema de Dios en Juan Luis Vives», Maestre Sánchez, A., en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 20 (2003) p. 210.

Su lema es bien conocido: *Sine Querela*, sin disputas. Toda una apuesta por el diálogo y la tolerancia con aquellos que piensan diferente. La paz y la concordia serán sus principios y estandartes. Contrario a toda oposición beligerante, buscará siempre una vía intermedia que distienda posiciones enfrentadas.

El *Tratado del socorro de los pobres* fue escrito por Vives en Brujas y publicado en 1526. Es el primer tratado que lleva la pobreza como centro de toda la obra y responde a una petición de las autoridades de la ciudad flamenca preocupadas por la proliferación del pauperismo en sus tierras. El siglo XVI trajo consigo una gran preocupación por la pobreza, la cual había crecido llamativamente en toda Europa y especialmente en Gran Bretaña. Ante este requerimiento Vives desarrolló un tratado en dos partes bien diferenciadas: una primera parte en la que abordó cuestiones de carácter general sobre la pobreza y sobre la responsabilidad humana con la que sentó las bases de una incipiente antropología de la pobreza y de la marginación; en segundo lugar, Vives fue más allá de las responsabilidades individuales o eclesiales para paliar la pobreza y ofreció un breve tratado de política social en el que reguló las actuaciones que las instituciones cívicas deben poner en funcionamiento para paliar o aliviar la pobreza¹⁰.

Como buen católico renacentista, la Sagrada Escritura y los clásicos grecolatinos son la principal fuente de inspiración para los argumentos que atraviesan la obra. Por ello cuando inició su trabajo su punto de partida está en el pecado original como fuente de las necesidades humanas y de todos sus males. Por el alejamiento de Dios que explica el Génesis, el ser humano es menesteroso, necesitado y por ello dependiente de los demás, a unos les puede faltar la salud, a otros el dinero, a otros el ingenio, etc. por lo que puede decirse que todos necesitamos de la misericordia de los demás, la cual no se reduce sólo a paliar las necesidades económicas sino cualquier otra necesidad humana. Dios dispuso pues que el hombre necesitara de la ayuda de otro, por ello puede decirse que hacer el bien es natural y la razón para practicarlo no puede reducirse a una contraprestación económica, más bien hay que hacer el bien para alcanzar una vida virtuosa, para acercarse a la verdad y prepararse para la bienaventuranza que es un reino de misericordia. Según Vives, hay ciertos obstáculos que impiden hacer el bien a los que pueden hacerlo son: la envidia, confundir el vicio y la virtud, el dinero, echar la culpa a otros de nuestros defectos

[10] Las propuestas de Vives «se separaron de las formas tradicionales de la práctica de la caridad, orientándolas hacia la municipalización y la burocratización de la asistencia social», en Muñoz Machado, S., *Sobre la pobreza y el derecho* (Discurso de investidura como Doctor «Honoris Causa» por la Universidad de Valencia), Valencia, 7 de marzo de 2013, p. 25.

y especialmente la soberbia. Sin embargo, ninguno de ellos puede ser un impedimento para hacer el bien.

Establece Vives en la primera parte un principio fundamental: «que lo que da Dios a cada uno no se lo da para él solo», el cual la doctrina social de la Iglesia ha sabido desarrollar como el destino universal de los bienes. Hay que ser consciente de las necesidades de los hombres y es innegable que hay unos más pobres que otros por lo que se deberá atender con mayor urgencia a quien más lo necesite sin distinción de razas pueblos o naciones, más bien siguiendo la propuesta cristiana de hermandad universal.

En la segunda parte lo fundamental no es tanto lo que debe hacer cada uno sino lo que debe hacer el Estado, por lo que se asientan las bases de una teoría política de la pobreza. Compara Vives el Estado con un cuerpo cuyos diferentes miembros son todos importantes por lo que no debe privarse a ninguno de ellos del sustento vital. La metáfora orgánica sirve pues a Vives para exponer la necesidad de que los pobres sean atendidos también con el mismo derecho que cualquier otro grupo social. En la sociedad la sangre tiene que llegar a todo el cuerpo, no sólo a los miembros más nobles o útiles y para conseguir cuidar de todos hay que recurrir a remedios útiles y permanentes no a ayudas puntuales. Desde el punto de vista cristiano y atendiendo a este razonamiento, la desatención de los pobres es algo vergonzoso.

Pero ¿qué puede hacer el Estado ante el crecimiento de la pobreza? Las propuestas de Vives son sencillas y a la vez muy avanzadas para su época. En primer lugar deben listarse y registrarse todos los menesterosos de las ciudades y clasificarlos según sus necesidades. No se debe permitir a los pobres estar ociosos pues el trabajo es saludable tanto para el cuerpo como para el alma. El trabajo a realizar debe ir acorde con la salud y la edad pero no es admisible el engaño y la picaresca, por lo que serán los médicos los que hagan las valoraciones en cada caso. A los mendigos que son de otra tierra cree Vives que es bueno darles los medios necesarios para poder volver a su casa, en el caso de estar en otra tierra por motivos bélicos conviene ofrecerles refugio.

Tampoco sería bueno tratar a todos por igual pues es necesario distinguir aquellos que siempre han sido pobres de aquellos que estando en una situación acomodada han dilapidado su fortuna con sus vicios: éstos merecen un menor sustento por parte del Estado y un trabajo más duro. Por último, la educación se convierte en la mejor arma según Vives para prevenir la pobreza en general y en mayor medida la pobreza infantil.

¿De dónde pueden obtenerse medios para poner en marcha estas medidas? En primer lugar advierte Vives que es fundamental la administración adecuada y trasparente de los bienes públicos. Estos

pueden tener como origen tanto una parte de la renta de los más nobles como donaciones; ahora bien, el valenciano hace unas observaciones: Aquellos lugares en los que se atiende a pobres, como por ejemplo hospitales, deben administrarse de forma que intenten ser lo más independientes posible gracias al trabajo de sus miembros. Por otra parte el Estado podría eliminar gastos superfluos como convites, regalos, fiestas anuales, etc.

Es posible que muchos se opongan a estas medidas, afirma Vives, sin embargo no puede ser un obstáculo para desarrollarlas, incluso si los mismos pobres se resisten a aceptarlas, el Estado debe comportarse con ellos como un padre bueno que quiere lo mejor para sus hijos, por lo que no debe dudar en aplicarlas. Todo lo que puede venir de la aplicación de estas medidas es bueno, tanto desde el punto de vista humano como divino. La ciudad ganará en honores, se evitarán los hurtos, mejorará la concordia entre los ciudadanos, existirá mayor seguridad, las conciencias ganarán en quietud y además todos se harán más merecedores de la gloria eterna.

La originalidad de la obra de Vives es relativa, por una parte no puede decirse evidentemente que es el primero que aborda el tema de la pobreza como responsabilidad social, pero es cierto que su trabajo ha quedado en la historia como un hito fundamental y una referencia inexcusable sobre este asunto. La repercusión de este tratado en su época fue notable aunque es necesario distinguir entre su repercusión intelectual y su repercusión política. En lo político unas sesenta ciudades tomaron medidas inspiradas en la obra de Vives¹¹ aunque su influencia es quizá más intensa a largo que a corto plazo. La influencia intelectual de la obra fue notable atendiendo a las polémicas generadas¹², las publicaciones posteriores y la difusión de la misma, tema expuesto magistralmente por la obra de Moreno Gallego *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. Sin embargo no puede negarse el eclipse que en cierto modo ha sufrido históricamente por parte de la obra de Santo Tomás Moro *Utopía*. Ahora bien, entre ellas hay que destacar la diferencia que se establece en cuanto a la propiedad privada, visiones diferentes que nos dan dos comprensiones de la sociedad

[11] Ver la obra de Moreno Gallego, V., *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. Valencia: Generalitat Valenciana, 2006, p. 442.

[12] Especial malestar crea la obra en el contexto de las órdenes religiosas. El obispo franciscano Nicolás de Bureau tacha la obra de herética y denunciante ante la inquisición y también el agustino Lorenzo de Villavencio considera el tratado de Vives como pernicioso. La consideración del Erasmismo como una doctrina Luterana por parte de destacados religiosos contaminó la consideración que muchos frailes tenían de Vives por su cercanía al maestro de Rotterdam. Puede verse sobre ello Sebastián Solanes, R.F. y Olucha Feliu, N., «Juan Luis Vives versus Martín Lutero. La respuesta del Humanismo vivesiano a la Reforma luterana», *Vivesiana*, Universidad de Valencia, Vol. II (2017) pp. 79-90 y también «Apunte sobre escolástica medieval y humanismo: el proceso de Valladolid en una epístola de Juan Luis Vives a Erasmo de Rotterdam (1527)» en *AHDE*, tomo LXXXV (2015) p. 449-474.

muy distintas. Si Moro apuesta por la supresión de la propiedad privada en su *Utopía*, Vives hace una propuesta más realista y menos utópica que ha resultado aceptada en los modelos de Estado actuales por conjugar con cierto éxito la libertad personal y la solidaridad social. Ahora bien ello no es óbice para llamar ladrones a aquellos no son capaces de poner los bienes privados a disposición de los que no tienen nada. Dice Vives: «ladrón es, vuelvo a decir, y robador, todo aquel que desperdicia el dinero en el juego, que lo retiene en su casa amontonado en las arcas, que lo derrama en fiestas y banquetes, el que lo gasta en vestidos muy preciosos o en aparadores llenos de varias piezas de oro y plata, aquel a quien se le pudren en casa los vestidos, los que consumen el caudal en comprar con frecuencia cosas superfluas o inútiles; finalmente, no nos engañemos, todo aquel que no reparte a los pobres lo que sobra de los usos necesarios de la naturaleza»¹³.

El trabajo de Vives es un tratado sobre el pauperismo que da por superada la visión de la pobreza como maldición divina que todavía puede encontrarse en la Edad Media y apuesta por la responsabilidad social como único tratamiento realmente efectivo de la misma. La pobreza es para Vives, siguiendo a Erasmo, un mal social que debe atajarse y la integración social de los pobres es para Vives una prioridad¹⁴. El ejercicio de la segunda parte se convierte en un proyecto realmente innovador que, a la luz de los Estados actuales del Bienestar, muestra todo su potencial y la enorme originalidad de la propuesta del valenciano. Sin embargo no podemos olvidar que es la propuesta de un cristiano en una sociedad cristiana y su circunstancia es el Renacimiento, lo que visto desde el siglo XXI puede entenderse como una limitación. Como bien ha visto Sebastián Solanes: «Vives plantea el cuidado y socorro de los necesitados como un derecho de los pobres a salir de su pobreza como una exigencia de caridad propia de cristianos y de autoridades de una ciudad cristiana que vive conforme a los preceptos del evangelio cristiano. No lo plantea como un deber de la comunidad política a satisfacer ese derecho de todo ser humano a tener lo mínimo para vivir dignamente, ni mucho menos lo plantea desde la perspectiva de una ética cívica que diga que además de ser un deber, solucionar la pobreza es una exigencia de justicia que afecta a gobernantes y el resto de miembros de una comunidad»¹⁵. Ahora bien, sin perjuicio de lo dicho no puede negarse que en esta obra, de neta inspiración cristiana, como

[13] Vives, J.L. *Tratado del socorro de los pobres*. Valencia: Prometeo, 1920, p. 71.

[14] Sobre este aspecto pueden verse las reflexiones de Panea Márquez, J.M., «Juan Luis Vives y la responsabilidad para con los pobres» en *Pensamiento*, Vol. 73 (2017), nº 278, pp. 1173-1196.

[15] Sebastián Solanes, R. F., «La aportación de Juan Luis Vives al estudio de la pobreza. *Del socorro de los pobres a la aporofobia*», en *Vivesiana*, Universidad de Valencia, Vol. III (2018) p. 85.

dice Adela Cortina: «estaba germinando esa Primera Ilustración sobre la Pobreza, e incluso lo que siglos más tarde sería el Estado del Bienestar»¹⁶.

2.- Francisco de Vitoria y los derechos humanos

Francisco de Vitoria fue un dominico español, posiblemente nacido en Burgos en 1492, que realizó sus estudios en París entre 1509 y 1523,¹⁷ dónde coincidió con Luis Vives entre 1509 y 1514. En 1516 inicia su docencia en el colegio de Santiago de la Universidad de París y en 1522 obtiene la licenciatura y el doctorado en Teología. Ya de vuelta en España, en 1523 se incorpora como profesor de teología al colegio San Gregorio de Valladolid hasta que en 1526 muere Fr. Pedro de León, catedrático de Prima de teología en la Universidad de Salamanca, y la orden de los dominicos le designa para opositar a la misma. Obtiene la cátedra y el 21 de septiembre se incorpora al claustro universitario en el que permanecerá el resto de su vida académica. Discípulo de Crockaert, introdujo en Salamanca la Suma de Santo Tomás, como este lo había hecho en París. Aunque su obra se conoce principalmente a través de los escritos de sus discípulos,¹⁸ reacciones, la grandeza de su doctrina está hoy en día fuera de toda duda. Maestro de maestros, Vitoria es, junto con Domingo de Soto, uno de los fundadores de la que será conocida como Escuela de Salamanca.

Vitoria fue, pues, teólogo, pero su obra va a penetrar en el Derecho, la Antropología, la Economía o la Política¹⁹. La razón de todo ello la expone sintéticamente Torrent cuándo afirma que «No debe olvidarse que la obra de Vitoria es esencialmente teológica, en un momento en el que la teología era un conocimiento omnicomprendivo y trascendente».²⁰ El propio Vitoria afirma en el comienzo de la rección sobre la potestad civil que «El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna

[16] Cortina, A., *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós, 2017, p.136.

[17] Datos biográficos extraídos de Urdanoz, T., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Madrid: BAC, 1960, 1-84.

[18] Puede consultarse su obra además de la ya citada obra de Urdanoz en la reciente edición crítica publicada por Osuna Fernández, A. (dir.) *Francisco de Vitoria, Relección jurídicas y teológicas*, 2 vols. Salamanca: San Esteban, 2017.

[19] Baste citar alguno de los artículos que sobre Francisco de Vitoria se han publicado en los últimos años: Cendejas Bueno, J. L. «Justicia, mercado y precio en Francisco de Vitoria», en *Revista Empresa y Humanismo* XXI, nº 1 (2018), pp. 9-38.

[20] Torrent Ruiz, A. J. «Segunda Escolástica Española y renovación en la Ciencia del Derecho en el siglo XVI: un capítulo de los fundamentos del Derecho europeo. I. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto», en *Teoría e storia del diritto privato*, nº 6 (2013) pp. 25.

materia, parecen ajenos a su profesión». ²¹ Es claro que ello explica también que en su método se usen a la vez fuentes de revelación y de razón. Se ha destacado que el pensamiento de Vitoria se seculariza al tomar como sujeto de su visión jurídica la comunidad humana y no la cristiandad. Es una visión basada en la igual naturaleza de todo hombre o, como diríamos hoy, en la dignidad de todo ser humano. Esta visión del ser humano como sujeto racional, libre y social, está al base de la reflexión sobre la influencia de Vitoria en el origen de la Ciencia del Derecho Internacional y de la formulación y defensa de los derechos humanos como derechos subjetivos. ²² Siendo ello cierto, también lo es que la reflexión de Vitoria no deja nunca de ser teológica. La visión que tiene sobre el hombre parte siempre de la visión que tiene sobre Dios. Sus evidentes avances humanistas nunca abandonan el punto central de que todo cuánto hace parte de la reflexión de un Dios creador, causa del hombre. Por tanto el avance en la defensa de los derechos del hombre o en la promoción de una comunidad humana universal, avances humanistas, parten de una filosofía católica teocéntrica, ²³ de una antropología que afirma que la razón humana es capaz de desentrañar lo justo y la voluntad humana, capaz de quererlo. En este mismo sentido, Zorroza pone de relieve que la recuperación del legado de Vitoria ha dejado en evidencia el prejuicio de cierto racionalismo que «estimaba nula la aportación a la ciencia desde posiciones confesionales, pues solo podía hacerse ciencia desde un comienzo netamente racional sin supuestos ni dependencias». ²⁴ No es por tanto de extrañar que en su libro sobre la influencia de la Iglesia Católica en la construcción de la civilización occidental, Woods dedique un capítulo a los orígenes del Derecho internacional en el que expone sintéticamente como el Padre Francisco de Vitoria sentó las bases de la teoría del Derecho Internacional. ²⁵

La repercusión de su obra fue inmediata. En primer lugar, en su propia Universidad donde, como se ha dicho, fue uno de los fundadores de la Escuela de Salamanca. Pero, además, en el resto de Universidades, como puso de manifiesto el insigne historiador Hinojosa:

[21] Urdanoz, *op. cit.*, 150.

[22] Ver Cavallar, G. *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*. Ashgate: London, 2002, p. 52 (ebook). Tierney, B. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, William B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mi. 1997.

[23] Ver Brufau Prats, J. *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del nuevo mundo*. Salamanca: San Esteban, 1989, p. 53 y Torrent, *op. cit.*, 48.

[24] Zorroza, M^a I. «Francisco de Vitoria: actualidad y perspectivas para su estudio», en *Azafea. Revista de Filosofía* 18 (2016) p. 61.

[25] Woods Jr., Th. E. *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*. Madrid: Ciudadela libros, 2007, pp. 171-190.

Maravilla la rapidez con que se incorporaron a la corriente general de la ciencia europea las doctrinas de Vitoria y la intensidad de la influencia que ejercieron no solo en los países católicos, sino en los protestantes.²⁶

Esta repercusión sigue creciendo hoy en día desde planteamientos que en muchos casos son actuales.²⁷ Como afirmó en su día Brown, su Derecho de gentes habría de convertirse, con el transcurso del tiempo, en el Derecho Internacional no sólo de la cristiandad, sino del mundo.²⁸

Un buen ejemplo de su forma de proceder se refiere a la justificación de una intervención en una comunidad que hoy calificaríamos de soberana. La causa humanitaria es una de las razones por las que Vitoria justifica la intervención militar sobre un pueblo soberano. Para ejemplificar analiza en términos hipotéticos el posible canibalismo de los indios americanos. Si fuera así, ¿estaría justificada la intervención? Cavallar analiza magistralmente esta cuestión poniéndola incluso en relación con los debates actuales sobre el papel de Naciones Unidas en la defensa de los derechos humanos cuando están siendo violados por los propios poderes públicos. En opinión de Cavallar,

I suggest that we acknowledge Vitoria's originality in this respect. He took a first and authentic look at the problem, though those after him made important contributions in thinking the problem over. Vitoria might not have liked to be labelled as an original thinker, and some claim from a contemporary perspective that his original just titles were exactly the ones open to abuse.²⁹ In this section, my emphasis is on humanitarian intervention as a problematic right in *ius gentium*.²⁹ (...) Vitoria mentions two conditions that might justify intervention: personal tyranny and tyrannical and oppressive laws against the innocent, such as human sacrifice practised on innocent men or the killing of condemned criminals for cannibalism.³⁰

[26] Hinojosa y Naveros, E. de, «Los precursores españoles de Grocio» en *AHDE* 6 (1929) p. 229.

[27] Así, Cavallar, *op. cit.*, 99 afirma referido al tercer argumento contra el canibalismo, que «*This is Vitoria's strongest and most modern argument*».

[28] Brown Scott, J. *The Spanish origin of international law: Francisco de Vitoria and his law of nations*. Oxford: Clarendon Press, 1934, preface IX: «That there was a Spanish school of international law in the sixteenth century, within forty years after the discovery of America; that the founder of this school was Francisco de Vitoria, prima professor of theology in the University of Salamanca; and that his two 'Relections, De Indis Noviter Inventis' and 'The Iure Belli', set forth his law of nations which was to become the international law not merely of Christendom but of the world at large».

[29] Cavallar, *op. cit.*, 98.

[30] *Ibidem*, 104. Ver Urdanoz, *op. cit.*, 1050, cuando Vitoria enuncia la quina conclusión: «*Los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres*».

Veamos pues esta segunda afirmación. La primera parte de la re-
lección sobre la templanza está dedicada a si el hombre está obligado a
conservar su vida por el alimento³¹. Es en esta parte cuando se plantea si
es lícito comer carne humana. Expone Cavallar que Vitoria da cuatro ar-
gumentos contra dicha práctica³². Un primer argumento, de orden general,
podemos encontrarlo cuándo Victoria se pregunta si hay algún alimento
prohibido a los hombres. Cita a Santo Tomás cuándo afirma que «todos los
animales están naturalmente sometidos al hombre»³³. Otros dos podemos
encontrarlos en la cuestión tercera³⁴ cuándo se hace un enfoque teológico
(*Eating human flesh is forbidden in divine law*)³⁵ o se utilizan argumentos
de la razón (*Comer carne humana es abominable en naciones civilizadas y
humanas; luego es injusto*)³⁶. Encontramos el último argumento cuando Vi-
toria habla de sacrificios humanos³⁷, también puede aplicarse al caso que
nos ocupa la afirmación de que «...la vida de un hombre no está en poder
de otro hombre, como lo está la de los animales. No es el hombre dueño de
su vida ni de la ajena...»³⁸.

Creemos que estamos ante un buen ejemplo de la forma de actuar
de Vitoria. Una profunda reflexión, que parte de su fe cristiana y en la fi-
losofía religiosa que le inspira, pero que se cuestiona todo y razona sólidos
argumentos en la sincera búsqueda de la verdad y la justicia.

3. El padre Mariana y la cuestión del tiranicidio

Juan de Mariana es uno de los jesuitas más importantes del siglo
de oro español. Es especialmente conocido por ser el autor de una volu-
minosa historia de España y por ser un autor que defiende abiertamente

[31] Urdanoz, *op. cit.*, 1004.

[32] Cavallar, *op. cit.*, 103.

[33] Urdanoz, *op. cit.*, 1011. Según Cavallar, *op. cit.*, 103: «Humans have a precisely defined position in the order of nature. Their food should be 'confined to organisms which exist on levels of being lower than that of the consumer'».

[34] Urdanoz, *op. cit.*, 1024- 1039.

[35] *Ibidem*, 1025.

[36] Urdanoz, *op. cit.*, 1026. En palabras de Cavallar, *op. cit.*, 103: «*The third argument is that cannibalism is immoral and antisocial. It usually involves homicide and murder, which violate one of the first principles, and undermine the very fabric of any community*». Volviendo a Vitoria, un poco más adelante afirma «...una cosa es de derecho natural cuando lo dicta la naturaleza y es común a todos; luego, si todos los hombres tienen esa costumbre por mala y perversa, es que debe serlo por derecho natural», Urdanoz, *op. cit.*, 1027.

[37] Urdanoz, *op. cit.*, 1031-1039.

[38] *Ibidem*, 1035. Así, explica Cavallar este argumento: Cannibalism constitutes an injury (*iniuria*) to other men, who cannot renounce their rights and must therefore be helped.

el tiranicidio. Nació en Talavera de la Reina en 1536, profesando en la compañía de Jesús en 1554 y fue profesor de las universidades de Roma, Palermo y París. Sorprendentemente y por razones de salud se retiró a Toledo a componer las obras que le darían fama. Ayudó en algunos dictámenes de la inquisición y él mismo fue procesado sin consecuencias³⁹ pero no por sus opiniones sobre el tiranicidio, sino por denunciar públicamente que la alteración de la moneda por parte del gobierno era una clase de robo. Murió en 1624⁴⁰.

Mariana es mundialmente conocido por estar asociado su nombres a la cuestión del tiranicidio⁴¹, que no expone en un tratado de moral sino en un tratado de educación de príncipes pedido por encargo⁴². Este detalle, que se suele obviar, es especialmente relevante para entender la expresión retórica de alguna de sus ideas. Hace un tratamiento magistral de la cuestión: primero distingue a los reyes de los tiranos (cap. V); narra la muerte de Enrique III a manos de Jacobo Clement para a continuación exponer los argumentos en contra y a favor del tiranicidio, sentando la propia doctrina (cap. VI) y termina examinando la cuestión de si es lícito envenenar al tirano. Sorprende un poco que tras haber establecido que es lícito matar al tirano en ciertas condiciones niegue la posibilidad de envenenarlo con dolo porque en tal caso el tirano estaría suicidándose.

Tras exponer sus ideas políticas, más cercanas al republicanismo clásico que al liberalismo moderno⁴³, Mariana diferencia con precisión al rey del tirano. El monarca ideal trata a los súbditos como hijos y no como esclavos, no sube los impuestos sin necesidad ni se cree dueño del Estado, vive modestamente, predica con el ejemplo y no se rodea de aduladores. El tirano en cambio no llega legítimamente al poder sino mediante intrigas empleando el poder en beneficio propio. Le temen los buenos en lugar de los malos, e impone tributos nuevos cada día. En síntesis: el buen rey teme por sus súbditos mientras que el tirano teme por sí mismo.

Vista la diferencia, se impone la pregunta de si es lícito o no matar al tirano. Y Mariana comienza narrando magistralmente el asesinato de

[39] Fernández de la Mora, G., «El proceso del padre Mariana», en *Revista de estudios Políticos* (Nueva Época), 79, Enero-Marzo (1993).

[40] Para profundizar véase la síntesis, Crespo, M., *El P. Juan de Mariana. Aproximación a su vida y obra*. Fundación Ignacio de Larramendi, 2009.

[41] Y sin embargo no todos lo reconocen debidamente. Véase la escasa atención que le dedica por ejemplo Franklin L. Ford, *Political Murder: From Tyrannicide to Terrorism*, Harvard, 1985, p. 157.

[42] Juan de Mariana, *Del rey y la institución real*, en la Biblioteca de autores españoles (BAE), vol. 31. Madrid: Real Academia Española, 1950.

[43] Rubio-Carracedo, J. «Ciudadanos y príncipes. El concepto de ciudadanía activa en Juan de Marina», en *Revista de estudios políticos* (Nueva época), 138 (2007) pp. 129-156.

Enrique III de Francia, odiado por el pueblo por cambiar de religión y por asesinar a los nobles contrarios, a manos de Jacobo Clement, un estudiante de teología que había oído en clase que era lícito matar al tirano.

Hay quien niega el derecho a matar al tirano y Mariana expone sus argumentos. Hay ejemplos bíblicos que lo desaconsejan (David no mató ni permitió que mataran a Saul, que se había convertido en tirano); el ejemplo de los primeros cristianos que sufrieron persecución a manos de un poder tiránico también lo desaconseja. San Pablo afirma que hay que someterse a la autoridad (sin especificar si es autoridad legítima o no). Además, quizá matando al tirano empeore la situación. Habría más bien que preguntarse si la crueldad del rey no viene por la insubordinación de los súbditos. En último lugar: si fuera legítimo matar al rey por la misma razón cualquiera podría matar a quien considerase malo y se desataría el caos. A todas estas objeciones Mariana les da cumplida respuesta más adelante. Sin embargo también hay opiniones a favor del tiranicidio. El argumento principal es porque «la dignidad real tiene su origen en la voluntad de la república». Además, los tiranicidas son considerados héroes por parte del pueblo, como muestran algunos ejemplos clásicos. Por último, si nos defendemos de una mala bestia cuanto más nos defenderemos de los tiranos, aun a costa de la propia vida.

Vistos los argumentos contrapuestos Mariana expone la cuestión desde su punto de vista sin salirse del planteamiento canónico que recibe de la tradición, como veremos. Hay dos tipos de tirano: el que se apodera a la fuerza del puesto y el que aunque sea un rey legítimo se comporta ilegítimamente. Si se trata de un rey que accede ilegítimamente al poder todos están de acuerdo en que puede ser despojado por cualquiera de la corona e incluso de la vida, tal como muestran los ejemplos bíblicos de Aod y Eglón (Jue. 3, 12 y ss). Pero si se trata de un rey legítimo que ha accedido al poder legítimamente (por herencia o por voluntad del pueblo) entonces el pueblo le ha de soportar mientras no quebrante las leyes. Si se trata de un rey que quebranta las leyes (roba o hace violencia al pueblo, no respeta lo santo, etc.), hay que amonestarle, y si no se enmienda pasar a la guerra con él. Para ello habrá que reunirse previamente el pueblo o los notables, y si la tiranía ha llegado al punto de que no hay libertad de reunión cualquiera podría atentar contra la vida del rey. Importa notar que la calificación de tirano no se circunscribe a una apreciación personal sino que ha de ser algo percibido así por todos. La cuestión así planteada es mucho más matizada de lo que el tópico transmitido sobre Mariana pretende:

- Tirano que accede ilegítimamente: Cualquiera puede matarlo.
- Tirano que accede legítimamente pero se comporta mal.
 - Si no quebranta las leyes: Hay que aguantarlo.

- Si quebranta las leyes:
 - Si tiene autoridad superior, avísele a dicha autoridad.
 - Si no tiene autoridad superior:
 - Si deja que el pueblo se reúna: Reunión y amonestación.
 - Si se enmienda: aguantar al rey.
 - Si no se enmienda: decláresele pena de muerte.
 - Si no deja que el pueblo se reúna: mátelo cualquiera.

¿De dónde bebe Mariana su doctrina? La cuestión se remonta a Platón, Aristóteles o Cicerón⁴⁴. En los concilios visigodos se había condenado duramente el tiranicidio fundándose en que hay un pacto que liga al rey con los súbditos⁴⁵ (el detalle del pacto es importante, porque algunos autores lo recogerán posteriormente); pero sin embargo en la doctrina de San Isidoro de Sevilla encontramos el fundamento filosófico de su legitimidad: *rex eris si juste feceris, et si non, non eris*⁴⁶. En Juan de Salisburys⁴⁷ aparece tratada por primera vez la cuestión de modo extenso y favorable al tiranicidio, pero será Santo Tomás (*De regimine principorum*) quien asiente doctrina sobre el particular, defendiendo la legitimidad del tiranicidio de origen, y la ilegitimidad del tiranicidio de ejercicio.

En la misma época de Mariana otros autores trataban la cuestión⁴⁸. Fray Alonso de Castro (*Adversus omnes haereses*, París, 1584) cataloga cualquier tipo de tiranicidio como herejía condenable. Fray Domingo de Soto, dominico de la escuela de Salamanca como Vitoria, (*Iustitia et iure*, Salamanca, 1556) añade al tratamiento de Santo Tomás que si uno es tirano porque se comporta como tal y atenta contra la vida de un ciudadano este puede matar al tirano defendiéndose. El agustino Fray Juan Márquez

[44] H. G. Ganss, «The Jesuits and Tyrannicide. Did the jesuits teach the doctrine of assassinating tyrans», en *American Catholic Quarterly Review*, 27 (1902) pp. 334-351.

[45] Concilio IV de Toledo, num. 75.

[46] Recogida en cierto sentido por el mismo IV concilio de Toledo: «Y acerca de los futuros reyes, promulgamos esta determinación: que si alguna de ellos en contra de la reverencia debida a las leyes, ejerciere sobre el pueblo un poder despótico con autoridad soberbia y regia altanería, entre delitos, crímenes y ambiciones, sea condenado con sentencia de antena, por Cristo Señor, y sea separado y juzgado por Dios porque se atrevió a obrar malvadamente y llevar el reino a la ruina». Véase más en profundidad Orlandis, J. «En torno a la noción visigoda de tiranía», en *Anuario de historia del derecho español* (1959) pp. 5-43.

[47] Merle, A., «El *De rege* de Juan de Mariana (1599) y la cuestión del tiranicidio: ¿un discurso de ruptura?», en *Criticón* 120-121 (2015) pp. 89-102.

[48] Autores expuestos con precisión en Solana, M., «La resistencia a la tiranía según la doctrina de los tratadistas del siglo de oro español», en *Acción Española*, Tomos 6 y 7, núm. 34 a 37, (1933). Mucha mayor precisión podemos encontrarla en la tesis de Centenera, F., *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana: un estudio sobre uno de los referentes más extremos de la cuestión*, Universidad de Alcalá de Henares, 2005. Disponible en <https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/445>

(*Gobernador cristiano deducido...* Salamanca, 1612), que podía conocer ya las tesis de Mariana, dice también que si se trata de un tirano que se queda con los bienes de los súbditos no se le puede matar, pero si se trata de un tirano asesino que mata a su pueblo sí que se le podría matar.

Especialmente relevantes para la cuestión por ser compañeros de orden (jesuitas) son Luis de Molina y Francisco Suárez. Molina (*De Iustitia et iure*, 1593-1600) distingue los dos tipos de tirano y afirma que además de matar al tirano por el origen al tirano de ejercicio se le puede matar como mucho si me intenta matar a mí, como legítima defensa. Suárez, el doctor eximio, trata el tema en su *Defensio Fidei Catholica* (cap. IV, lib. VI. Coimbra, 1613) y ya conocía las ideas de Mariana⁴⁹. Afirma que el rey no puede ser muerto por autoridad privada de nadie: no se le puede matar como castigo (porque el súbdito no tiene legitimidad para castigar al rey); tampoco se le puede matar para defender bienes de fortuna inferiores a la vida; se le podría matar a lo sumo para defender la propia vida o la vida de la república si no hay otra alternativa, si no haya poderes superiores a los que apelar, si la tiranía es evidente, si no se siguen males mayores, si no hay un juramento explícito sobre esto (a menos que sea un juramento injusto), etc.

Las repercusiones de las doctrinas de Mariana pueden rastrearse en hechos y en teorías políticas. En la cuestión de los hechos es bien sabido que el gobierno francés apuntó directamente a Mariana como instigador de la muerte de Enrique IV a manos de un asesino, razón por la cual los escritos del jesuita fueron quemados en París aunque la relación entre el asesino y los escritos de Mariana no está probada⁵⁰. Los escritos de Mariana junto con los de Suárez también fueron incinerados simbólicamente en Inglaterra por miedo a los hechos que pudieran seguirse a partir de ahí. Aunque Mariana sea el más radical de cuantos autores trataran la cuestión queremos recordar que no la expone en un tratado de moral sino en un tratado sobre la educación del príncipe. Por ello no es justa la acusación de Bayle⁵¹ y otros, de convertir a Mariana en un autor que invita a la sedición y al asesinato del monarca, sin matizar las posturas.

Más interesante es la relación de las ideas de Mariana con determinadas ideologías políticas posteriores. A Mariana se le ha situado como un precedente de la derecha liberal, entendiendo por liberalismo la oposición a cualquier forma de tiranía en favor de la libertad de los individuos; mejor

[49] Una comparación en el artículo de Font, P., «Suárez, Mariana y el tiranicidio: Convergencias, divergencias y silencios estratégicos», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 44 (2017) pp. 11-34.

[50] Centenera, Op. Cit., p. 422 y siguientes.

[51] Carracedo, Op. Cit., p. 155.

aún se le ha señalado como precedente del republicanismo por su noción de ciudadanía activa, precisamente a propósito del tiranicidio; e incluso como precursor de cierta izquierda revolucionaria⁵². La desobediencia civil o la objeción de conciencia serían desarrollos muy suaves de la doctrina del tiranicidio. Más interesante que esto nos parece que el carácter cristiano de nuestro autor le permite establecer una distinción entre el origen del poder y el depositario del poder político: esto permite que cuando el poder se corrompe haya instancias distintas del poder que permitan cuestionarlo o incluso quitarlo de en medio. De lo contrario, si no se distingue el depositario de poder del origen del poder, sin ninguna instancia externa al poder que sirva como norma (Dios, la Ley natural, etc.) entonces tenemos serios problemas para cuestionar un poder absoluto que se ha corrompido: sea el poder de uno, sea el poder de todo el pueblo⁵³.

4. Conclusión

Hemos presentado estos autores con la doble intención de mostrar, en primer lugar, que las ideas religiosas no siempre están determinadas por las condiciones materiales de la existencia sino que a veces son ellas mismas las que determinan estas mismas condiciones; y en segundo lugar que la religión no es sólo una fuerza conservadora sino que también es una fuerza progresiva que propicia cambios benéficos para la sociedad. Juan Luis Vives propuso una atención integral y planificada al agudo problema de la pobreza sistémica de las sociedades de su tiempo: los pobres nos conciernen porque son hermanos nuestros según el dogma cristiano. Francisco de Vitoria propuso que las naciones se concertasen no en base a la ley del más fuerte sino en base al ideal de justicia cuya superioridad y bondad arraiga en la bondad e inteligencia de un benevolente Dios creador. Juan de Mariana defendió con argumentos bíblicos y teológicos (además de filosóficos) la conveniencia de eliminar al tirano que desangra a su pueblo porque su autoridad no es absoluta sino que está subordinada a Dios y su ley, debiéndose al pueblo a cuyo servicio está.

[52] Herrero, M., «El padre Mariana y el tiranicidio», en *Torre de los Lujanes*, 65 (2009) especialmente pp. 104-107.

[53] Un desarrollo interesante de esta doctrina en Negro Pavón, D., «Derecho de resistencia y tiranía», en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, num. Extra (1992) pp. 683-708.

4. Bibliografía

- Abellán J. L., *Historia crítica del pensamiento español* Vol. II. Madrid: Espasa-Calpe, 1979.
- Brown Scott, J. *The Spanish origin of international law: Francisco de Vitoria and his law of nations*. Oxford: Clarendon Press, 1934.
- Brufau Prats, J. *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del nuevo mundo*. Salamanca: San Esteban, 1989.
- Cavallar, G. *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*. London: Ashgate, 2002.
- Cendejas Bueno, J. L. «Justicia, mercado y precio en Francisco de Vitoria», en *Revista Empresa y Humanismo* XXI, nº 1 (2018), pp. 9-38.
- Centenera, F., *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana: un estudio sobre uno de los referentes más extremos de la cuestión*, Universidad de Alcalá de Henares, 2005. Disponible en <https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/445>
- Cortina, A., *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós, 2017.
- Crespo, M., *El P. Juan de Mariana. Aproximación a su vida y obra*. Fundación Ignacio de Larramendi, 2009.
- Dawkins, R., *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa, 2007.
- Fernández de la Mora, G., «El proceso del padre Mariana», en *Revista de estudios Políticos* (Nueva Época), 79, Enero-Marzo (1993).
- Font, P., «Suárez, Mariana y el tiranicidio: Convergencias, divergencias y silencios estratégicos», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 44 (2017) pp. 11-34.
- Franklin L. Ford, *Political Murder: From Tyrannicide to Terrorism*. Harvard, 1985.
- Ganss, H. G. «The Jesuits and Tyrannicide. Did the jesuits teach the doctrine of assassinating tyrans», en *American Catholic Quarterly Review*, 27 (1902) pp. 334-351.
- Guy, A. *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Losada, 1966.
- Harris, S., *El fin de la fe. Religión, terror y futuro de la razón*. Madrid: Paradigma, 2007.
- Herrero, M., «El padre Mariana y el tiranicidio», en *Torre de los Lujanes*, 65 (2009) pp. 103-121.

- Hinojosa y Naveros, E. de, «Los precursores españoles de Grocio» en *AHDE* 6 (1929).
- Hitchens, C., *Dios no es bueno*. Barcelona: Debate, 2009.
- Marx, C., Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en Marxists Internet Archive, marzo de 2001.
- Ortega y Gasset J, *Obras completas*, 10 vol. Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2004-2010.
- Peña González, J., *Un español en Europa. Una aproximación a Juan Luis Vives*. Madrid: Instituto de estudios europeos, 2002.
- Maestre Sánchez, A., «La ética y el problema de Dios en Juan Luis Vives», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 20 (2003) pp. 181-245.
- Mariana, Juan de., *Del rey y la institución real*, en Biblioteca de autores españoles (BAE), vol. 31. Madrid: Real Academia Española, 1950.
- Merle, A., «El *De rege* de Juan de Mariana (1599) y la cuestión del tiranicidio: ¿un discurso de ruptura?», en *Criticón* 120-121 (2015) pp. 89-102.
- Monterde, J. C., «Apunte sobre escolástica medieval y humanismo: el proceso de Valladolid en una epístola de Juan Luis Vives a Erasmo de Rotterdam (1527)» en *AHDE*, tomo LXXXV (2015) p. 449-474.
- Moreno Gallego, V., *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. Valencia: Generalitat Valenciana, 2006.
- Muñoz Machado, S., *Sobre la pobreza y el derecho* (Discurso de investidura como Doctor «Honoris Causa» por la Universidad de Valencia), Valencia, 7 de marzo de 2013.
- Negro Pavón, D., «Derecho de resistencia y tiranía», en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, num. Extra (1992) pp. 683-708.
- Orlandis, J. «En torno a la noción visigoda de tiranía», en *Anuario de historia del derecho español* (1959) pp. 5-43.
- Osuna Fernández, A. (dir.) *Francisco de Vitoria, Relección jurídicas y teológicas*, 2 vols. Salamanca: San Esteban, 2017.
- Panea Márquez, J.M., «Juan Luis Vives y la responsabilidad para con los pobres» en *Pensamiento*, Vol. 73, n° 278 (2017), pp. 1173-1196.
- Rubio-Carracedo, J. «Ciudadanos y príncipes. El concepto de ciudadanía activa en Juan de Marina», en *Revista de estudios políticos* (Nueva época), 138 (2007) pp. 129-156.
- Sebastián Solanes, R.F. y Olucha Feliu, N., «Juan Luis Vives versus Martín Lutero. La respuesta del Humanismo vivesiano a la Reforma luterana», *Vivesiana*, Universidad de Valencia, Vol. II (2017) pp. 79-90.

Sebastián Solanes, R. F., «La aportación de Juan Luis Vives al estudio de la pobreza. *Del socorro de los pobres a la aporofobia*», en *Vivesiana*, Universidad de Valencia, Vol. III (2018).

Solana, M., «La resistencia a la tiranía según la doctrina de los tratadistas del siglo de oro español», en *Acción Española*, Tomos 6 y 7, núm. 34 a 37, (1933).

Tierney, B. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mi. 1997.

Torrent Ruiz, A. J. «Segunda Escolástica Española y renovación en la Ciencia del Derecho en el siglo XVI: un capítulo de los fundamentos del Derecho europeo. I. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto», en *Teoría e storia del diritto privato*, nº 6 (2013).

Urdanoz, T., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Madrid: BAC, 1960.

Vives, L., *Obras completas*, Vol. 1. Madrid: Aguilar, 1947.

Vives, J.L. *Tratado del socorro de los pobres*. Valencia: Prometeo, 1920.

Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 1998.

Woods Jr., Th. E. *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*. Madrid: Ciudadela libros, 2007.

Zorroza, M^a I. «Francisco de Vitoria: actualidad y perspectivas para su estudio», en *Azafea. Revista de Filosofía* 18 (2016).

NORMAS DE PUBLICACIÓN PARA AUTORES Y POLÍTICA EDITORIAL

Enfoque y alcance

RAPHISA, como revista de investigación, reflexión y diálogo sobre cultura, antropología, filosofía y religión, publica únicamente artículos originales e inéditos; sus lenguas oficiales son el español, el portugués, el francés, el italiano y el inglés y se estructura en seis secciones –las cuales no todas estarán presentes en todos los números–: I. ESTUDIOS; II. MONOGRAFICO; III. NOTAS; IV. RESEÑAS Y DEBATES; V. TRADUCCIONES Y DOCUMENTOS; VI. INFORMES.

Frecuencia de publicación

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los Números se cierran el 1 de Septiembre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre, para el número que sale en diciembre, y de abril, para el número que sale en junio. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel). Si en un caso excepcional, por causas ajenas a RAPHISA, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento.

Declaración de buenas prácticas

La Dirección de RAPHISA está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos así como la integridad de los mismos. El Consejo de Dirección se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, RAPHISA tiene, como se ha explicitado, un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. RAPHISA garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos de dirección, editorial y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

RAPHISA declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Del mismo modo, RAPHISA establece que los nombres, direcciones de correo y, datos personales introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Directrices para autores/as

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los Números se cierran el 1 de Septiembre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre, para el número que sale en diciembre, y de abril, para el número que sale en junio. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto online como en papel). Si en un caso excepcional, por causas ajenas a RAPHISA, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

La extensión de los trabajos no superará los 60.000 caracteres –20 páginas– en las dos primeras secciones de que consta la revista; el de la tercera no sobrepasará los 40.000 –10 páginas– y los de la cuarta 20.000 –5 páginas–, salvo si se trata de un debate, en cuyo caso la extensión máxima será de 30.000; la extensión de las dos últimas secciones será variable. Se enviarán por la plataforma OJS o correo electrónico, escritos en Word, –salvo los que integren el monográfico, que se enviarán al coordinador del mismo– acompañados de un resumen en español y en inglés (y del título en inglés cuando no estén escritos en dicha lengua). El resumen constará de entre 100 y 150 palabras en cada una de las lenguas junto con un listado de entre 4 y 6 palabras clave, también en ambos idiomas. El texto se enviará en fuente Times New Roman 11 pt., a un solo espacio, con justificación completa.

Los autores deberán adjuntar una breves líneas curriculares en la que incluirán su correo electrónico, filiación institucional, formación académica y publicaciones recientes que reflejen, igualmente, los ámbitos temáticos cultivados.

RAPHISA, al ser una revista multidisciplinaria, acepta diversos sistemas de citas.

A. Sistema tradicional (citas bibliográficas mediante notas a pie de página):

Las notas se confeccionarán según un criterio general y uniforme que incluirá: Apellidos, inicial del nombre, Título en cursiva. Lugar de edición: Nombre de la editorial, año de aparición; distinguiéndose entre libro, artículo de revista y artículo incluido en libro. Ejemplo de libro: Martín Velasco, Juan: Introducción a la fenomenología de la religión. Madrid: Trotta, 2006. Ejemplo de artículo: Benabé, Alberto y Mendoza, Julia: “Pythagorean Cosmogony and Vedic Cosmogony (RV10.129). Analogies and Differences” en *Phronesis* 58 (2013), pp. 32-51. Una obra ya citada se mencionará con el nombre del autor seguido de op. cit. y la página. Si el autor tie-

ne varias obras citadas en el artículo, se abreviará el título, seguido de cit. y la página.

B. Sistema abreviado:

Cuando se opte por este sistema, las citas serán indicadas en el texto por un paréntesis que contenga autor, año de aparición de la obra y número de la página. Ejemplo: (Martín Velasco, 2006, 95). O, por ejemplo: Díez de Velasco 2009a correspondería a “History (Study) of Religions in Spain and the SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones”, en *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* No 3, pp. 123-136. Trotta (Madrid, España), 2009 y Díez de Velasco 2009b correspondería a “Eugenio dOrs y Mircea Eliade” en *Archaeus. Studies in the History of Religions* No 13, pp. 227-279. RSHR, Bucharest, 2009.

Sea cual fuere el sistema adoptado, se incluirá al final del texto un listado bibliográfico general, ordenado alfabéticamente. Si un autor está presente con varias obras, su ordenación será cronológica.

Las citas textuales en el cuerpo del texto irán entre comillas, pero no en cursiva; las destacadas del cuerpo del texto irán en 11 pt., en párrafo aparte y sangrado.

Si la palabra a la que se yuxtapone el número indicativo de la nota a pie de página va seguida de signo de puntuación, el número se situará siempre antes de dicho signo. Ej.: (...) un ámbito de decisión y de justicia unitarios.⁹

En caso de que una frase citada entre comillas vaya seguida de un signo de puntuación, éste se situará después de las comillas.

Ej.: “(...) e il secondo di formare una nuova”¹⁰.

Las notas irán en fuente Times New Roman de 10 pt., con espaciado sencillo, sin sangría y con justificación completa.

Las tablas se numerarán con una serie consecutiva de números romanos y los gráficos con una serie consecutiva de números arábigos. Cada tabla o gráfico se enviará en una página separada, con su título correspondiente e indicación de su situación en el texto; si no fuera posible insertarlos en el texto, los editores los colocarán al final de este.

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

1. El envío no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista (o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a).
2. El archivo de envío está en formato OpenOffice, Microsoft Word, RTF o WordPerfect.
3. Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
4. El texto tiene interlineado sencillo; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas se encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.
5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista.
6. Si se envía a una sección evaluada por pares de la revista, deben seguirse las instrucciones en Asegurar una evaluación anónima.

