

ITER **Revista de Teología**

Año XXXVI
Número 89
Enero-Junio

*«Yo creo que la verdad no es una
palabra vana».*

Una reflexión sobre la vida
intelectual católica en Venezuela en
el centenario de René Girard



**Instituto
de Teología
Para Religiosos**

Caracas 2025



Iter
Revista de Teología
2025

Año XXXVI, N° 89

Depósito legal:

199001DF708

ISSN: 0798-1236

Director:

Prof. Jesús Hernández M.

Editor:

Dr. Mario Di Giacomo

Consejo de redacción:

Dr. Manuel Antonio Teixeira S., SCJ

Dr. Mario Di Giacomo

Dr. Francisco Javier González, SDB

Dr. Nestor Briceño

Prof. Jesús Hernández M.

Comité de Arbitraje:

Dr. Oswaldo Montilla, OP

Dr. Pedro Trigo, SJ

Dr. Artuto Rojas, Diocesano

Dr. Néstor Briceño, Diocesano

Colaboradores:

Rafael Tomás Caldera

Nelson Tepedino

Carlos Jesús Izzo Nieves

P. Pedro Trigo, SJ

P. Francisco J. González Carrión, SDB

P. Manuel Antonio Teixeira, SCJ

P. Wilfredo González, SJ

Fernando Javier Rojas Casorla

P. Néstor Briceño Lugo

Mario Di Giacomo

Cardenal Baltazar Enrique Porras C.

Diagramación

Eddy Camejo

DIRECCIÓN Y

ADMINISTRACIÓN:

ITER - Revista de Teología.
Instituto de Teología para
Religiosos

3a Avenida con 6a Transversal
Altamira.

Caracas 1061 - A.

Venezuela Apartado postal
68865

Revista semestral del Instituto de
Teología para Religiosos, afiliado
a la Facultad de Teología de la
Universidad Pontificia Salesiana
de Roma. Facultad de Teología
de la Universidad Católica Andrés
Bello de Caracas

Apartado de correos 68865

Telf.: + 58 (212) 261.85.84

Fax: + 58 (212) 265.05.05

Correo-e:

publicacionesiter@gmail.com

Web:

<http://www.iter.com.ve>

**[http://www.iter.com.ve/
publicaciones](http://www.iter.com.ve/publicaciones)**

Redes:

**[https://www.instagram.com/
postgrado.iter](https://www.instagram.com/postgrado.iter)**

**[https://www.youtube.com/@
postgradoiter](https://www.youtube.com/@postgradoiter)**

Contenido

<i>Presentación</i>	5
Mario Di Giacomo	
<i>«Yo creo que la verdad no es una palabra vana» Una reflexión sobre la vida intelectual católica en Venezuela en el centenario de René Girard</i>	13
<i>Sobre el intelectual en la vida de la sociedad</i>	14
Rafael Tomás Caldera	
<i>«Yo creo que la verdad no es una palabra vana». René Girard y la vida intelectual católica. Un homenaje en el centenario de su nacimiento</i>	27
Nelson Tepedino	
<i>El médico José Gregorio Hernández: Intelectual y creyente moderno</i>	51
Carlos Jesús Izzo Nieves	
<i>Nota sobre la canonización de José Gregorio Hernández</i>	81
P. Pedro Trigo, SJ	
Otros artículos teológicos	100
<i>Contextualización bíblico-teológica de algunas líneas de pensamiento de Simone Weil</i>	101
P. Francisco Javier González Carrión, SDB	
<i>Fe y ciudad</i>	120
P. Manuel Antonio Teixeira, SCJ	

Sección de Filosofía y Humanidades	155
<i>La democracia como principio y el sujeto político popular en la filosofía de Enrique Dussel: una respuesta a la crisis democrática contemporánea</i> P. Wilfredo González, SJ	156
<i>Aproximación al arte pictórico del Virreinato de Nueva España: Historia, filosofía, estética y función religiosa</i> Fernando Javier Rojas Casorla	180
Comunicaciones	208
<i>Verdad en la Esperanza: Carta 11 de Enero</i> P. Néstor Briceño Lugo	209
Reseñas	216
<i>Oswaldo Montilla Perdomo OP, La Iglesia Parroquial de la Santa Cruz y Nuestra Señora de La Candelaria de Caracas, Caracas: Instituto de Teología para Religiosos (ITER), 2024, 298 páginas</i> Mario Di Giacomo	217
<i>Eduardo Morales Gil, El Padre Madariaga en la Independencia de Venezuela y la Nueva Granada, Caracas: Instituto de Teología para Religiosos (ITER), 2025, 212 páginas</i> Cardenal Baltazar Enrique Porras Cardozo	219
Normas de la Revista	223

Presentación

Mario Di Giacomo Z.

Editor

En 28 de noviembre de 2024, en el auditorio de la Universidad Monteávila de Caracas, tuvo lugar el foro «*Yo creo que la verdad no es una palabra vana*». *Una reflexión sobre la vida intelectual católica en Venezuela en el centenario de René Girard*. Fue organizado por la citada Universidad y el Centro de Investigaciones Teológicas del Instituto de Teología para Religiosos (ITER). Si bien el acto estuvo motivado por el centenario del nacimiento de René Girard (25 de diciembre de 1923), filósofo, antropólogo e historiador nacido en Aviñón, la reflexión también incorpora a otros intelectuales católicos con incidencia en la esfera pública nacional e internacional. El epítome girardiano que preside el evento es sugerente, en especial, en el contexto contemporáneo, donde lo sólido se ha desvanecido en el aire, donde Absoluto, Fundamento, Ultimidad y Dios han sido inexplicablemente desprestigiados: *Yo creo que la verdad no es una palabra vana*. Desde el punto de vista del filósofo francés, el *crisocentrismo*, recordando a San Buenaventura, consiste en una constante condena de la violencia, pues el Dios cristiano es Dios de vida y de amor, alejado de la afirmación nihilista de la vida, aunque Nietzsche califique al cristianismo como una religión de perdedores, de una moral de esclavos o de platonismo para la plebe. Cristo es la encarnación de la palabra de Dios, palabra libre de cualquier revancha, palabra que desarma la estructura de la violencia. No hay reciprocidad negativa en la renuncia a las represalias, pues en ella se acaba con el retorno de la ofensa sufrida. El cristianismo es, pues, según Girard, *une éthique de la non-violence*. Resultado de ese evento son los cuatro primeros artículos de este número, a partir de los cuales el lector podrá ir construyendo sus propias conclusiones acerca de lo que significa ser un intelectual católico que busca la verdad sin medias tintas en medio

de atracciones sofisticadas de todo tipo, las últimas de ellas, las digitales y posthumanas, que prometen sin rodeos la vida eterna en este mundo, una vida a-mortal, según el buenismo de sus profetas.

El primer trabajo, del profesor Rafael Tomás Caldera, *Sobre el intelectual en la vida de la sociedad*, habla desde la gravedad de la hora presente, signada por la dictadura del relativismo. Justamente, en este marasmo de entusiasmos mercantiles desprovistos de finalidad, aparece la voz del intelectual católico y su disposición de decir la verdad sinceramente, pese a las adversidades del momento. Su condición parresiástica, la franqueza en el momento de la locución, puede suponerle la expulsión de lugares acreditados, de culto religioso o de la esfera público-política, pero eso no aminora su convicción como hombre de fe, abierto a los bienes y, desde ellos, al Sumo Bien. Más allá de la política entendida como la (ilusoria) construcción del Reino en este mundo, Rafael Tomás Caldera llama la atención en cuanto a la propia condición humana, permanentemente necesitada de ayuda y de redención. El Reino es de este mundo, y, al mismo tiempo, no lo es. Podemos hacer algo de él, únicamente algo, la vía hacia esa Plenitud; algo, ya que jamás seremos los constructores del momento Definitivo de nuestras vidas. Citamos sus palabras: “Un hombre de fe sabe, por tanto, que no hay paraíso en la tierra, que la política no es un saber de salvación ni una acción redentora. Con la ayuda de Dios, esa gracia que sana y eleva los corazones, sabe, sin embargo, que podemos mejorar las condiciones de vida y preservar la dignidad de cada persona”.

El segundo, del profesor Nelson Tepedino, titulado *René Girard y la vida intelectual católica*, muestra al pensador francés como un notable ejemplo de vida intelectual fundamentada en la fe católica. La *teoría mimética* de Girard y el mecanismo del *chivo expiatorio*, tomados ambos de la tradición bíblica, ofrecen algunas claves para entender la vida intelectual católica como un elemento crítico de gran relevancia, no restringida al ámbito de la fe privada. Ella debe estar presente en la esfera pública, pero también en la dinámica académica y científica de la sociedad. Según Tepedino, la vida del intelectual católico es una *forma de vida*, una actitud de toda la persona desde la que se aborda

la existencia. En palabras de Zubiri, consiste no en poseer muchas verdades, sino en *estar poseído por la verdad*. La vida intelectual es asumir toda la existencia desde la pasión por la verdad. Es *vivir en la verdad*. Eso implica también *vivir sin la mentira*, sin la mentira practicada con uno mismo, sin la mentira como medio oportunista para pactar con otros discursos sociales, desprovistos de valores últimos, pero eficaces para obtener medios instrumentales, riqueza y lucro.

El penúltimo, del profesor Carlos Izzo, *El médico José Gregorio Hernández: intelectual y creyente moderno*, aborda las distintas facetas del médico de los pobres, nacido en Isnotú, estado Trujillo, Venezuela, destacando como un científico e intelectual que testimonia la vida cristiana. Médico que, después de ejercer inicialmente su profesión en su tierra natal, se formará en París y, luego, de vuelta en Venezuela, fundará las cátedras de Histología Normal y Patológica, Fisiología Experimental y Bacteriología en la Universidad Central de Venezuela. Publicó un interesante tratado de filosofía y se involucró en la polémica que entonces existía entre creacionismo y evolucionismo. Su saber no era aséptico, sino que lo aplicaba atendiendo y sirviendo al prójimo, abrevando de su fe cristiana. Laico comprometido con la sociedad venezolana de principios del siglo XX, educado bajo los seculares esquemas de una Modernidad en pleno desarrollo, José Gregorio Hernández, sin embargo, respondía a una interpelación que no podía dejar de atender, porque su vida se encontraba cristoformada, es decir, revestida de Jesucristo, transformada por completo en Él.

En el último, también vinculado al médico de los pobres, el padre Trigo, SJ, presenta el proceso de canonización de José Gregorio Hernández partiendo de la exégesis de una espiritualidad indudable, cuyo cristianismo hubo de expresarse como calidad humana, entregándose a los demás, de modo horizontal y gratuito, tomando en cuenta a los dejados de lado, a los pobres. El texto, titulado *Nota sobre la canonización de José Gregorio Hernández*, explica que, de manera semejante a Jesús, el futuro santo venezolano se realizó como ser humano y consumó su condición de Hijo de Dios en *el mundo*, no en la soledad del claustro. La tramitación de su causa, explica Trigo, comenzó muy tarde, y se

estancó a causa de monseñor Navarro, quien, por su enemistad con el arzobispo de Caracas, envió una nota al Nuncio sobre la no pertinencia del proceso, algo que contradecía lo que él mismo había escrito cuando murió Hernández. El estancamiento duró de 1949 a 1957. En 1961 el tribunal diocesano consideró necesario desmentir del modo más concreto posible esas acusaciones y se reanudó el proceso. Duró hasta el 24 de febrero de 2025, cuando el papa Francisco firmó el decreto para su canonización: un laico, un profesional insertado en un clima positivista, pero de profunda espiritualidad, logra la santidad por su trabajo, su vocación y su humildad.

El lector también encontrará en la sección de **Teología**, del padre González Carrión, SDB, el artículo *Contextualización bíblico-teológica de algunas líneas de pensamiento de Simone Weil*. González, acuciosamente, expone el patrimonio literario de la autora francesa en un marco referencial bíblico-teológico, para así explicitar la intuición de fondo que subyace a sus planteamientos filosóficos. En tal sentido, el autor argumenta que Weil tuvo durante toda su vida un horizonte utópico en la mirada, cuyo secreto más profundo fue la meditación del misterio pascual de Cristo: el amor, donándose sin resistencia al que lo aniquila, gana para éste la posibilidad de redención a través del perdón y deja abierta la esperanza para este mundo. Amor y perdón restauran el tiempo, reinician una vida anquilosada en el rencor y la abren finalmente al porvenir.

Por último, en este mismo espacio, tenemos el artículo del padre Manuel Antonio Teixeira, SCJ, enmarcado en el ámbito de la Teología Pastoral, titulado *La fe en la ciudad*. En él, el autor se propone pensar desde este tipo de teología, en el sentido de acompañar a los creyentes mediante el discernimiento de lo que pide el Espíritu, de manera que puedan responder al querer del Padre al modo del Hijo. Este ejercicio pastoral ha estado en continua tensión con una imagen de la institución eclesial que tiene poder organizativo y administrativo, que puede colocar los procesos por encima de las personas concretas, de los rostros personalísimos que reflejan en sí el sufrimiento del Hijo. Una pastoral urbana debe ser vivida y padecida con aquellos que llevan

una vida sufrida, a veces en solemne silencio. La escucha, y en esto tiene un papel importante la reflexión sobre la sinodalidad, requiere madurez espiritual, capacidad intelectual y espacios de discernimiento con interlocutores que son parte de la estructura de la ciudad, pero que no necesariamente pertenecen al círculo habitual de personas. La sinodalidad exige una capacidad de escucha que va más allá del mero oír. No todos los oficiantes estarán a la altura de lo que se exige, pero podemos aprender a escuchar voces y silencios, en las voces los silencios, en los silencios las voces, discerniendo de este modo cómo habla el Espíritu.

En la sección **Filosofía y Humanidades** presentamos dos trabajos, uno de Filosofía Política, debido al padre Wilfredo González, SJ, titulado *La democracia como principio y el sujeto político popular en la filosofía de Enrique Dussel: una respuesta a la crisis democrática contemporánea*, y otro sobre la función religiosa del arte pictórico en Nueva España, cuyo autor es el profesor Fernando Rojas, titulado *Aproximación al arte pictórico del Virreinato de Nueva España: Historia, filosofía, estética y función religiosa*.

El primero consiste en una reflexión sobre el actual déficit democrático, latinoamericano y global, caracterizado por el aumento de la desigualdad, el debilitamiento de las instituciones y el auge de regímenes autoritarios. El término *democracia* se ha transformado en un significativo vacío o que, por otra parte, adquiere, como Proteo, cualquier forma que se desee, de acuerdo con los autoritarismos vigentes. Ante esto, la concepción democrática de Dussel es transformadora, indica el autor, basada en el *principio democrático* y la centralidad del sujeto político popular. El pensamiento de Dussel participa de la idea de que la democracia es todavía un proyecto emancipador, participativo y crítico, que trasciende las limitaciones de las democracias formales y las semánticas autoritarias. Por supuesto, no hay democracia sin sujeto, y el sujeto dusseliano prescribe un sujeto activo, opuesto a las estructuras opresivas, constituido desde abajo, desde las bases comunitarias.

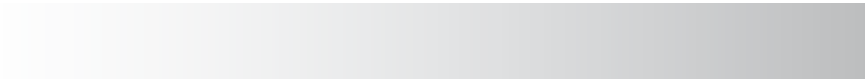
El segundo es una reflexión histórica, filosófica, estética y religiosa acerca del período de la Contrarreforma. Una vez que se llevó a cabo el Concilio de Trento, indica el autor, la pintura barroca del Virreinato de Nueva España tuvo como finalidad educar a las personas en la fe católica, conmover su espíritu por medio del arte e influir sobre su pensamiento de acuerdo con los valores católicos romanos. Para este fin, el autor parte del examen de las obras de tres pintores novohispanos, Cristóbal de Villalpando, José de Ibarra y Miguel Cabrera. El resultado del análisis prescribe que la doctrina *tridentina* estuvo presente en el Virreinato de Nueva España no solamente en el siglo XVII, sino también en el XVIII, especialmente en los lienzos de José de Ibarra y Miguel Cabrera. Sin embargo, contra la mentalidad colonial, reproductora incluso hoy de lo que proviene allende los mares, los artistas novohispanos fueron capaces de elaborar obras que no son meras reproducciones de las del viejo continente.

En cuanto a la sección **Comunicaciones**, hemos publicado la carta del P. Néstor Briceño a sus parroquianos en Caracas, una disertación acerca de la *esperanza* en la Venezuela de los tiempos que corren. Ciertamente, el Reino de Dios no es de este mundo, no, al menos, en su plenitud, pero ello no obsta a que busquemos con nuestras humildes fuerzas humanas la construcción, aquí y ahora, de ese Reino. El trascendente Reino de Dios y su designio no implican una actitud resignada del cristiano con respecto a su hora terrestre, antes bien, significa una apuesta, la de hacer lo que esté en las propias manos con el propósito de que la Justicia y el Bien Común se hagan carne en nuestra cotidianidad herida. El P. Briceño señala lo significativo del jubileo para la situación histórica en la que estamos sumergidos, auspiciador de los buenos tiempos en éstos que no lo son tanto: la esperanza cristiana no espera pasivamente por un mundo mejor que *acontezca mágicamente*, sino que en el mejor sentido del *Κατ'ὄς* se inserta en su propia realidad, cumpliendo con el mandato de actuar en ella, haciéndola fructificar (Cf. Gen 1,28-31) en un ámbito común que nos hermana a todos, cristianos y no cristianos, hombres y naturaleza.

En **Reseñas** el lector podrá apreciar la recensión de dos libros publicados por el ITER, el uno en 2024, el otro, en 2025. El primero lo debemos a fray Oswaldo Montilla Perdomo OP, *La Iglesia Parroquial de la Santa Cruz y Nuestra Señora de La Candelaria de Caracas*; el segundo, al Dr. Eduardo Morales Gil, *El Padre Madariaga en la Independencia de Venezuela y la Nueva Granada*. Ambas obras están relacionadas con la historia de la Iglesia Católica en Venezuela, constituyéndose, en consecuencia, en fuentes documentales relevantes para los estudios eclesiásticos en nuestro país.

*«Yo creo que la verdad no es una
palabra vana».*

Una reflexión sobre la vida
intelectual católica en Venezuela en
el centenario de René Girard



Sobre el intelectual en la vida de la sociedad

Rafael Tomás Caldera¹

Al invitarme a este coloquio para conmemorar el centenario de René Girard, Nelson Tepedino —buen conocedor de la obra del maestro francés y de su trayectoria— me propuso que hablara sobre el papel del intelectual, en particular el intelectual católico, en la vida de la sociedad. Con alguna referencia al caso de Venezuela.

No me planteaba una tarea sencilla, aunque sí de mucho interés y —diría— parte de un marco apropiado en la conmemoración que nos reúne. Para atender lo mejor posible a su amable invitación, he procurado preparar algunas breves reflexiones, que ahora ofrezco.

I

Cuando nos preguntamos por el papel del intelectual, acaso mejor, del hombre de pensamiento en la sociedad, de inmediato viene a la memoria la figura arquetípica de Sócrates, tal como nos es presentado en la *Apología* escrita por Platón. En medio de sus conciudadanos,

1 Rafael Tomás Caldera es abogado (Universidad Central de Venezuela), máster en Artes (Notre Dame, 1970) y doctor en Letras por la Universidad de Friburgo (1974). Profesor titular de Filosofía Medieval y Antropología en el Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Es miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía y de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. En su larga trayectoria profesional se desempeñó como director del Centro de Humanidades del Instituto Internacional de Estudios Avanzados (IDEA), jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades y miembro principal del Consejo de Apelaciones. Es académico de número de la Academia Venezolana de la Lengua. Ha publicado numerosos libros, así como artículos en revistas especializadas. Este texto fue leído en el foro “Yo creo que la verdad no es una palabra vana. Una reflexión sobre la vida intelectual católica en Venezuela en el centenario de René Girard”, el cual tuvo lugar en la Universidad Monteávila, y fue organizado por esta Universidad y el Centro de Investigaciones Teológicas (CIT) del Instituto de Teología para Religiosos (ITER).

Sócrates asume —así se describe— el carácter de un tábano que mortifica a un caballo, grande y noble, al que su misma corpulencia hace pesado. Traduce entonces la imagen: “Y así, seguiré diciendo: Hombre de Atenas, la ciudad de más importancia en lo que atañe a sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de afanarte por aumentar tus riquezas todo lo posible, así como tu fama y honores y, en cambio, no cuidarte ni inquietarte por la sabiduría y la verdad y porque tu alma sea lo mejor posible?”²

¿Qué efecto pretendía ese preguntar incisivo al que consagraba su tiempo, con descuido de sus propios intereses? Encaminado a despertar el alma de sus interlocutores, sumidos en el sopor de la vida cómoda y placentera, buscaba en definitiva la salud espiritual de la ciudad.

Sócrates, sin embargo, no entra en política. Piensa que es otra su misión, marcada por el Oráculo de Delfos cuando lo señaló como el más sabio de los griegos. Es la de una voz que mueve a despertar, a reconocer la propia ignorancia y abrirse a la búsqueda de la verdad. Una voz avalada por la integridad de su vida. Por eso puede decir que, de haber participado en política, pronto habría sido suprimido. La anécdota de su rechazo a servir de escolta para conducir a juicio a León de Salamina, en tiempos de los Treinta Tiranos, valida su afirmación. Aun así, su labor de tábano de las conciencias le costará el ser condenado a muerte.

II

Una sociedad —en la expresión de Eric Voegelin— es un *cosmion of meaning*, un pequeño cosmos de sentido. Los seres humanos buscan en común aquello que consideran bueno, lo que conduce a su realización como personas, y rechazan lo malo y dañino. Así, se unen en sociedad

2 *Apoloía*, ca. 29 e.

al edificar un orden según justicia, donde se procura que cada uno tenga lo que necesita y aporte lo que le corresponde, de tal manera que se alcance el bien común.

Da su consistencia a la sociedad lo que Platón llamara vínculo divino de opinión acerca de lo bueno y de lo malo³. Esa comprensión compartida acerca de cómo hemos de vivir y en qué consiste la plenitud humana funda la concordia o amistad cívica⁴, clave de la unidad social.

Al contrario, cuando la discordia se hace presente porque se oscurece la comprensión del bien común, la sociedad se divide y entra en conflicto. Cada quien, cada grupo luchará para conseguir lo que a su entender es el mayor bien, aun en detrimento de los otros. En el caso extremo, se llega a la guerra civil, que algunos califican como la peor de las guerras.

Ahora bien, la búsqueda compartida de lo bueno, el rechazo de lo malo y la realización de la justicia requieren, para llevarse a cabo, de una autoridad que dirija el proceso social y conserve ese orden que produce la unidad. Ello implica una acción continua porque, al no estar predeterminado el contenido de las acciones de los ciudadanos, las formas del orden social pueden cambiar y, de hecho, cambian en el tiempo. La unidad del orden ha de ser, pues, dinámica.

Por otra parte, el ideal de lo bueno y la tensión del alma hacia los bienes superiores tiende de continuo a decaer. Gravitamos hacia lo corpóreo y lo más inmediato, como las palabras de Sócrates en Atenas ponen de relieve. Basta entonces que, por ejemplo, un grupo de ciudadanos acumule más riquezas y pretenda por ello una mayor participación en el gobierno, para que aquella sociedad decaiga y se divida, pese a un posible esplendor aparente. No es un ejemplo ficticio ni antiguo.

3 Cf. *Político*, ca. 308 c.

4 Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, IX, 6.

III

Al gobernante —podríamos decir, *al rey*— toca decidir lo más conveniente para todos. El poder al servicio de la justicia. No está en su mano, sin embargo, conservar en la estimativa de los ciudadanos el amor a los bienes mejores, salvo de manera indirecta. Una decisión acertada al hacer justicia ayuda en esa dirección, al igual que un ordenamiento bueno. Pero una decisión injusta, aun en cosas menores y sin perversa intención, por error, estimula la conducta desviada. Es el caso que vemos de tiempo en tiempo cuando una persona se atreve declarar, por la experiencia que ha tenido: ¿qué provecho saco con ser bueno?

Entra en juego aquí el hombre de pensamiento —en contraste con *el rey*, digamos *el profeta*—, cuyo oficio no es gobernar, sino despertar las conciencias. Confrontar con la verdad y mover a la búsqueda de lo mejor. Le toca ver y decir lo visto (J. Marías). Por tanto, a través del cuestionamiento o la exhortación, con una argumentación razonada y palabras significativas, le toca mantener visible ante los ojos de los ciudadanos esa verdad del bien que alimenta la vida de la sociedad.

En tal sentido, su tarea es *prepolítica*, pero indispensable para el bien común. ¿Le caerá en suerte, como a los antiguos profetas de Israel, hablar *contra el pueblo*? Acaso sí. En particular, si ocurre —como hoy en día— que fuerzas poderosas imponen un consenso contrario al bien de las personas, para su beneficio económico, su poder y su visión de las cosas. Hablar claro, sin acritud, incluso sin levantar la voz, será entonces un acto de valentía.

En su famoso discurso en Harvard en 1978, Alexander Solzhenitsin se refirió a ello y destacó la necesidad de coraje para decir la verdad. A él, ese discurso le costó el ostracismo en una sociedad norteamericana que lo había acogido con beneplácito como testigo de la lucha por la libertad en medio de la opresión soviética. Oían ahora de su boca la denuncia de los errores en la vida del mundo occidental, lo cual no resultó de su agrado.

Como a él, y con menor capacidad de defensa, a muchos académicos les ha costado su carrera y su reputación decir la verdad.

Para ser capaz de hablar —como Sócrates o Solzhenitsin— se requiere coraje, nos dijo el escritor ruso, un coraje —podemos añadir— que deriva de la libertad interior. Esa libertad personal que se conquista al no tener otra atadura que la verdad misma. Porque, en definitiva, hablamos delante de Dios.

IV

Antes de hablar en la ciudad, ese hombre ha buscado asiduamente la verdad. Como diría Platón, con toda el alma.

Le han venido las preguntas que marcarán su camino. Y debe buscar respuesta. En ello, se afirmará su vocación, que lo distingue en el conjunto de sus conciudadanos.

Al llegar al *Banquete* en casa de Agatón, donde expondrá su doctrina acerca del amor, vemos a Sócrates en la puerta, totalmente absorto en sus pensamientos. Así lo describirá luego Alcibíades, cuando narra la prolongada meditación de Sócrates —objeto de curiosidad y admiración— en el campamento militar, con ocasión de la campaña de Potidea.

Tomás de Aquino sabe del oficio del sabio, que debe dar testimonio de la verdad, y usa una fórmula breve: *contemplata aliis tradere*, entregar a otros lo que se ha visto en la contemplación solitaria.

No asume el pensador por su cuenta la función de guía y maestro. Se ve en conciencia impelido a hablar ante los males —la desorientación y el desconcierto— a los que ha de ponerse remedio para preservar la vida social y, sobre todo, realizar el bien de las personas. Debe comunicar sus preguntas, lo investigado, lo hallado, de tal manera que se retome el rumbo. Sabe que la gente ha de poder interrogarse de nuevo por el sentido de la vida y de intuir al menos a dónde apunta la respuesta.

No es la suya, no puede serlo por la naturaleza misma de su acción, una posición oficial ni un cargo público. Es siempre una función ejercida a título personal y cuando corresponda hacerlo. Será el reconocimiento de sus oyentes lo que le atribuya autoridad a su palabra.

Esto lo llevará a enfrentar a los sofistas.

V

Desde el mundo clásico de Sócrates, Platón y Aristóteles, el pensador, amante de la sabiduría, ha tenido su contrapartida en el sofista: aquel que hace de su saber un medio para ganar dinero y fama, o adquirir poder e influencia, porque en definitiva no busca la verdad. Es relativista, en lo que profesa o en los hechos.

‘Intelectual’ resulta entonces un término a menudo desfigurado, por la abundancia de autoproclamados maestros y presuntos guías espirituales⁵. En verdad, aquel término debería referirse a que la nuestra, humana, es en su nivel superior vida en la inteligencia, donde algunos, acuciados por preguntas que se les hicieron presentes, buscan con ardor la verdad. Por eso preferimos decir hombre o mujer de pensamiento, para evitar la confusión con el sofista.

En una sociedad donde se privilegia el consumo y el espectáculo, por tanto, la utilidad y el placer, por sobre la verdadera realización de la persona, no puede sorprendernos el predominio de los sofistas. No es el menor de nuestros males en la actualidad, puesto que sus voces repercuten con fuerza en la orientación del proceso social. Se privilegia el tener más que el ser, y vamos camino de mayores y más severas confrontaciones entre los pueblos de la tierra.

5 Eric Voegelin hablaba de tres niveles en una sociedad. El primero, el de los creadores. Luego, el de los intelectuales, mucho más numeroso, que tienen treinta años de retraso respecto a los del primer nivel. Por fin, el nivel del sentido común, apegado a lo concreto, que por eso no varía en lo sustancial a pesar de la prédica de los intelectuales.

Será necesario, por tanto, desenmascarar al sofista, descubrir sus medias verdades, denunciar el sentido negativo del proceso en curso. El hombre de pensamiento, verdadero intelectual, tendrá como primer deber cuidar su rectitud moral, la responsabilidad en el uso de la palabra, la coherencia entre su vida y los valores que profesa. Solo de esa manera podrá, a semejanza de Sócrates, exponer la falsedad de los sofistas.

VI

Acaso la parte más grave de la posible tarea de un pensador en la vida social sea traer a la consideración de sus interlocutores el fundamento y el destino trascendente de la existencia humana. Platón nos recordará que la filosofía ha de ser una preparación para la muerte, tránsito a la realidad más verdadera.

Solo en tensión hacia el Bien Absoluto pueden las personas alcanzar su plena estatura humana: su madurez, primero, al alcanzar el orden de los afectos, y, en definitiva, su realización. Sin ello, la cuádruple relación en la que se encuentra nuestra existencia —con Dios, con la Naturaleza, con nosotros mismos y con los otros, nuestros semejantes— se falsea. Olvidamos a Dios, hacemos de la Naturaleza un mero depósito de recursos para nuestros proyectos, absolutizamos nuestro yo y, en consecuencia, vivimos en conflicto con los demás.

En este campo, la del pensador católico es una situación singular, no comparable en verdad a ninguna otra, por ser testigo de la Revelación y por la gracia recibida.

Dice Pascal, en efecto: “No solamente no conocemos a Dios sino a través de Jesucristo, sino que no nos conocemos a nosotros mismos sino a través de Jesucristo. No conocemos la vida, la muerte sino a través de Jesucristo. Fuera de Jesucristo no sabemos ni lo que es nuestra vida, ni nuestra muerte, ni Dios, ni nosotros mismos”⁶.

Esta visión cristiana, sin embargo, “tiene la peculiaridad de afirmar y justificar el valor incondicional de la persona humana y el sentido de su crecimiento”⁷, por lo cual se puede proponer que “el Evangelio es un elemento fundamental del desarrollo”⁸.

Es —decía— un caso singular en nuestra vida porque Jesucristo, redentor del hombre, “es el centro del cosmos y de la historia”⁹, como afirmó con fuerza san Juan Pablo.

VII

Del depósito recibido, destaquemos entonces dos verdades de suma importancia para la comprensión misma del proceso social.

Primero, la doctrina del pecado: “el hombre creado para la libertad lleva dentro de sí la herida del pecado original que lo empuja continuamente hacia el mal y hace que necesite la redención. Esta doctrina no solo es *parte integrante de la revelación cristiana*, sino que tiene también un gran valor hermenéutico en cuanto ayuda a comprender la realidad humana”¹⁰.

6 *Pensamientos*, 729 (ed. Jacques Chevalier).

7 Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 18.

8 *Caritas in veritate*, n. 18.

9 *Redemptor hominis*, n. 1.

10 Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 25.

Ignorada esta condición, “la política se convierte entonces en una «religión secular», que cree ilusoriamente que puede construir el paraíso en este mundo”¹¹. Se pierde de vista que “el recto estado de las cosas humanas, el bienestar moral del mundo, nunca puede garantizarse solamente a través de estructuras, por muy válidas que estas sean (...) nunca existirá en este mundo el reino del bien definitivamente consolidado”¹².

Así, en segundo lugar, “la verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, solo puede ser Dios”¹³. Porque estamos destinados a la *vida eterna*, expresión que “trata de dar un nombre a esta desconocida realidad conocida”¹⁴, en expresión de Benedicto XVI. Referida a un más allá del mundo presente, “precisamente por eso tiene que ver también con la edificación del mundo de maneras muy diferentes según el contexto histórico y las posibilidades que este ofrece o excluye”¹⁵.

Un hombre de fe sabe, por tanto, que no hay paraíso en la tierra, que la política no es un saber de salvación ni una acción redentora. Con la ayuda de Dios, esa gracia que sana y eleva los corazones, sabe, sin embargo, que podemos mejorar las condiciones de vida y preservar la dignidad de cada persona.

Pero nada de ello se hará sin Dios, menos aún contra Dios.

11 *Centesimus annus*, n. 25.

12 Benedicto XVI, *Spe salvi*, n. 24.

13 *Spe salvi*, n. 27.

14 *Spe salvi*, n. 12.

15 *Spe salvi*, n. 15.

VIII

La singularidad de su caso viene también marcada porque su labor intelectual y su palabra no están revestidas de autoridad, como corresponde al Magisterio de la Iglesia, depositaria de la Revelación. Al igual que sus pares, de ahora o de tiempo atrás, habla en su propio nombre para proponer lo que ha visto a la luz de la verdad.

Su campo de trabajo, si podemos hablar así, será el de la inteligencia humana, pero abierta a recibir la luz de la fe. No mezclará las razones, asequibles a todo ser humano, con argumentos de autoridad apoyados en la Revelación. Su labor se sitúa en lo que se ha llamado ‘preámbulos de la fe’, en cuanto trata de cuestiones que permiten, incluso propician, recibir la fe en Jesucristo.

Étienne Gilson pudo señalar¹⁶ cómo “tuvo lugar una sorprendente innovación en la historia de la Iglesia cuando los papas asumieron la enorme tarea de actualizar la filosofía cristiana”. En efecto, muchas encíclicas —“de estilo completamente diferente a las antiguas”—, desde León XIII al papa Francisco, han abordado con sabiduría, autoridad y una audacia doctrinal quizá más fácil para un papa que para cualquier maestro menor, los principales problemas morales y sociales de nuestro tiempo.

Ese *corpus*, la Doctrina Social de la Iglesia, será para el pensador católico fuente de orientaciones claras, así como una obligante llamada al estudio para propiciar su asimilación y el desarrollo de las cuestiones planteadas por las realidades nuevas.

16 Cf. *The Spirit of Thomism* (New York: P. J. Kenedy & Sons, 1964), IV, 101-102.

IX

No podemos ignorar que, cuando busca hacer presente la verdad en la vida social, será a menudo “signo de contradicción”¹⁷. Lo “expulsarán de las sinagogas”¹⁸, de los lugares de reunión acreditados; sin la marca de la Bestia, “no podrá comprar ni vender”¹⁹, esto es, tendrá verdadera dificultad para ejercer su oficio.

Le corresponde, sin embargo, vivir aquella palabra de san Pablo: no te dejes vencer por el mal, antes procura vencer el mal con el bien²⁰. Será entonces como un fermento, una fuerza ascensional que ayudará a otros a vivir con plenitud, humana y cristiana. Si estos otros son suficientes en número, en un momento dado de la historia, podrán elevar el nivel de la sociedad en su conjunto.

Nunca seguirá el camino ancho del éxito, del triunfo y la aclamación pública. Su contrapartida, el sofista, juega a ello. De un modo u otro, la meta de este es el engrandecimiento personal. So capa de servir y de dar orientación, busca los primeros puestos y la aprobación de los grupos de influencia que saben recompensarlo. No intenta que el poder se modere en busca de la justicia —su meta propia— sino, como hábil *spin doctor*, busca justificar las acciones, incluso los desmanes, del gobernante. No que este haga el bien, sino que lo que hace en el ejercicio del poder se vea bien.

X

El caso de Venezuela exigiría quizá una argumentación detallada, de la que solo podemos esbozar ahora algunas líneas importantes.

17 Cf. *Sabiduría*, 2, 12-20.

18 Cf. Mc 13, 9; Jn 9, 22.

19 *Apocalipsis*, 13, 16-17.

20 *Romanos*, 12, 21.

Quizá debamos comenzar por una constatación un tanto negativa. El nuestro es un medio donde hay un desconocimiento práctico de la vida intelectual: no se sabe bien en qué consiste, cuáles son sus condiciones existenciales ni para qué sirve. Acaso por el predominio del *positivismo* en nuestra historia, con su prédica de un esfuerzo colectivo hacia el progreso, más un cierto materialismo derivado del impacto de la renta petrolera, lo cierto es que hemos tenido pocos intelectuales, con escaso influjo en la vida social.

No han faltado, eso sí, sofistas, potenciados ahora por el surgimiento del mundo virtual de las redes sociales. Ello acentúa, es penoso decirlo, nuestra orientación a lo que nos viene del extranjero, eso que puede llamarse *mentalidad colonial*, que más allá de las formas y figuras externas toca a la capacidad de juicio y nos sume en una situación de perpetua dependencia.

Sin embargo, en la *tradición civil* de Venezuela, esa otra tradición que nos ha permitido por momentos vencer el autoritarismo de caudillos y militares, que da cuenta de la mayor parte de nuestra historia como nación independiente, no han faltado voces con un poderoso alcance en la sociedad. Podemos mencionar el caso arquetípico del maestro Gallegos, en campaña por los caminos del país. Y, más cercano en el tiempo, recordamos el profundo impacto de la palabra de Luis Castro Leiva en el Congreso de la Nación.

Junto a ellos, antes o después, habríamos de situar un conjunto de figuras civiles en las cuales el predominio de la razón y la adhesión a la verdad fue práctica cotidiana. No todo ha sido negativo.

XI

Es el nuestro un tiempo signado por la *dictadura del relativismo*²¹ y un empeño constante en transgredir el límite de nuestra condición de creaturas. Ante una voluntad que se concibe sin atadura alguna, ese límite constitutivo aparece ahora como una limitación, que lograremos superar por el desarrollo tecnológico.

Tales ingredientes no conducen a la afirmación de la persona y su verdadera libertad, sino al totalitarismo.

Tiempo oscuro, cuando la amenaza de guerra atómica no es un simple temor infundado. Cuando el despliegue de la técnica, ahora con la Inteligencia Artificial, presagia severas dificultades en la sociedad, acaso una nueva esclavitud.

Pero, ¿cómo sorprenderse de todo ello si hemos llegado a presenciar que naciones, paradigmas de la razón ilustrada, declaran el aborto como un derecho humano, de rango constitucional?

Será necesario, más que nunca, alimentar la esperanza y, en primer término, en el corazón mismo de los hombres de pensamiento.

Al impulso connatural de comunicar la verdad a aquellos con los que se comparte esa “unidad de propósito”²² que edifica la sociedad, se añade la percepción de la gravedad de la hora.

Razón de más para volver a los fundamentos mismos de la razón y abrir la conciencia a Dios, señor de la historia.

21 Expresión del Cardenal Ratzinger.

22 La expresión es de Gustave Thibon.

«Yo creo que la verdad no es una palabra vana»¹. René Girard y la vida intelectual católica. Un homenaje en el centenario de su nacimiento

Nelson Tepedino²

Resumen: El ensayo presenta a René Girard (1923-2015) como un notable ejemplo de una *vida intelectual* que se comprendió a sí misma como fundada en la fe católica. Su *teoría mimética y del mecanismo del chivo expiatorio*, nacida ella misma de la tradición bíblica cristiana, nos ofrece claves para la comprensión y constitución de una *vida intelectual católica* como un elemento crítico de gran importancia, que debe hacerse presente en el debate público y en la vida cultural, académica y científica, desafiando a la vez el laicismo excluyente propio de nuestras sociedades y la falaz y miope oposición que suele hacerse *ad intra* del catolicismo entre lo «académico» y lo «dogmático», por un lado, y lo «pastoral» por el otro. Asimismo, se hacen algunas reflexiones sobre las posibilidades que estas ideas ofrecen para pensar el problema de la constitución y el desarrollo de una verdadera y vigorosa *vida intelectual católica* como parte esencial de la misión de la Iglesia en Venezuela.

Palabras clave: René Girard; vida intelectual; teoría mimética; verdad; laicismo; Venezuela

Abstract: This essay presents René Girard (1923-2015) as a notable example of an intellectual life that understood itself as founded on the Catholic faith. His *mimetic theory* and the *scapegoat mechanism*, itself born from the Christian biblical tradition, offer us keys to understand and constitute a Catholic intellectual life as a critical element of great importance, which must be present in the public debate and in cultural, academic, and scientific life, challenging both the exclusionary secularism inherent in our societies and the fallacious and short-sighted opposition often made *ad intra* within Catholicism between the “academic” and the “dogmatic,” on the one hand, and the “pastoral,” on the other. It also offers some reflections on the possibilities these ideas offer for considering the problem of the constitution and development of a truly vigorous Catholic intellectual life as an essential part of the Church’s mission in Venezuela.

Keywords: René Girard; Intellectual life; Mimetic theory; Truth; Secularism; Venezuela

1 René Girard, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), 485.

2 El autor es profesor titular de Filosofía en la Universidad Simón Bolívar (USB), la Universidad Monteávila y el Instituto de Teología para Religiosos (ITER). En este último es también director del Centro de Investigaciones Teológicas (CIT).

René Girard como ejemplo de la vida intelectual católica

Nos reunimos esta tarde bajo la amable sombra de los árboles de mango del Trapiche de Boleíta para reflexionar sobre la vida intelectual católica en Venezuela³. No tanto sobre el *intelectual católico*, sino sobre la *vida intelectual católica* en Venezuela. El matiz puede parecer irrelevante, pero no lo es de ningún modo. El «intelectual» es un concepto elusivo. Por lo general, los «intelectuales» se autodenominan a sí mismos como tales y se presentan como unos «expertos» en alguna área del saber o, muchas veces, en más o menos cualquier cosa. Muchos aman presentarse en los medios de comunicación para dar su muy ilustrada opinión. Por lo general, se entiende por «intelectual» a quien no trabaja con sus manos, sino con su intelecto. Son hombres de ideas. En su versión más noble, se supone que son personas de una gran capacidad de discernimiento crítico de la realidad, cuyo papel es iluminar con su pensamiento los problemas más acuciantes y profundos que afligen a la comunidad humana y ofrecer así una orientación para resolverlos o, al menos, para poder sobrellevarlos. Asimismo, son también oteadores del porvenir, en la medida en que pueden atisbar las posibilidades incoadas y ocultas en el presente problemático que puedan ser oportunidades para un futuro mejor.

La *vida intelectual*, sin embargo, es otra cosa. Digamos que, en sentido estricto, el *verdadero intelectual* no es el que se autodesigna como tal, ni el que tiene muchos títulos, ni el experto, ni el científico, ni el académico, ni el escritor, sino quien vive una verdadera *vida intelectual*. Se puede

3 Este ensayo es la versión ampliada de la conferencia presentada en el foro «Yo creo que la verdad no es una palabra vana». Una reflexión sobre la vida intelectual católica en Venezuela en el centenario de René Girard, coorganizado por el CIT ITER-UCAB y la Universidad Monteávila de Caracas y que tuvo lugar en el auditorio de esta última el 28 de noviembre de 2024. La grabación del evento se encuentra disponible en la siguiente dirección WEB: <https://www.youtube.com/watch?v=OaAzl6QAUWw>.

saber mucho, salir mucho en programas de opinión, escribir mucho, dar muchas clases, ser un «intelectual público» de prestigio y, sin embargo, no tener ni un ápice de vida intelectual.

¿Qué es, pues, esta *vida intelectual*? Es una *forma de vida*, es decir, una actitud de toda la persona desde la que se aborda la existencia y que, en palabras de Xavier Zubiri consiste no en poseer muchas verdades, sino, por el contrario, en *estar poseído por la verdad*⁴, y en *un constante esfuerzo por mantenerse en la unidad primaria e integral*⁵ de la realidad que se hace presente en nuestra inteligencia a través tanto de nuestra experiencia cotidiana como del vasto y complejo campo de todas las ciencias y todos los saberes. La vida intelectual es asumir toda la existencia desde la pasión por la verdad. Es *vivir en la verdad*. Eso implica también lo que Solzhenitzyn vio con toda claridad que era el primer imperativo que permitía liberarse de toda tiranía, así esta permaneciera intacta en el poder: *vivir sin la mentira*⁶, sin resignarse ni pactar con ella.

Si esta vida intelectual es, además, *católica*, significa que es una vida que está fundamentada en la fe que nos ha sido entregada por la tradición viva de la Iglesia y que, en última instancia, nos revela el misterio último que le da consistencia a toda la realidad. Esto significa que se trata de una existencia que no solamente vivirá poseída por la pasión por la verdad, sino que este inquirir incesante por ella se hará desde la plena convicción de que solo la fe cristiana posibilita iluminar e inteligir la realidad en su más radical intimidad y ultimidad, porque, como bien dice San Juan Pablo II, en su encíclica *Fides et Ratio*, *la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de*

4 Xavier Zubiri, «Nuestra situación intelectual», en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987), 36.

5 Xavier Zubiri, «Nuestra situación intelectual», en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987), 48-49.

6 Aleksandr Solzhenitzyn, «Live not by lies», The Aleksandr Solzhenitzyn Center, acceso el 19 de noviembre de 2024, <https://www.solzhenitsyncenter.org/live-not-by-lies>. Traducción española: «Vivir sin la mentira», *Prodavinci*, acceso el 19 de noviembre de 2024, <https://prodavinci.com/vivir-sin-la-mentira/>.

*la verdad*⁷. De hecho, podríamos decir que dicha encíclica describe muy bien justamente cuál es el contenido de una vida intelectual católica: *Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo*⁸. En estas dos líneas iniciales de tan notable texto, se sintetiza muy bien, además, una de las piedras de toque del catolicismo, a saber, la plena armonía entre la fe y la razón y un dato central para el tema que nos ocupa: la fe cristiana nos revela la *plenitud* de la verdad sobre el hombre.

René Girard (1923-2015) —cuyo año centenario estamos celebrando y que culminará el ya muy próximo 25 de diciembre (Girard nació un día de Navidad)— constituye un notable ejemplo de esa *vida intelectual* que hemos descrito y que es, además, *católica*. Y esto último en un sentido muy radical y profundo, porque precisamente dedicó su vida a lo que de una manera muy amplia podríamos llamar «antropología cultural», aunque la verdad es que resulta muy difícil encerrar su obra dentro de los estrechos límites de cualquier disciplina académica. En mi opinión, es un filósofo en el sentido más noble y antiguo de su palabra, porque la voluntad que lo anima es justamente una radical *voluntad de verdad*, de develar la verdad última y total del hombre. Y la conclusión a la que llegó es precisamente que solo en Cristo y en la Tradición que contiene, preserva y despliega su Revelación se hace patente esa verdad última del hombre.

Pero el tema que nos convoca no es solamente rendir un homenaje a Girard, sino más bien la de pensar sobre la relevancia que podría tener para el problema de la posibilidad del desarrollo de una vida intelectual

7 San Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et Ratio* a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón, consultada el 19 de noviembre de 2024, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

8 San Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et Ratio* a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón, consultada el 19 de noviembre de 2024, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

católica en Venezuela. Esto podríamos hacerlo desde su biografía, que es muy interesante en este sentido, porque Girard desarrolló su vida académica en algunas de las más importantes universidades de la *Ivy League* americana y entendió también su obra como un aporte a la cultura francesa, independientemente de que estuviera establecido en los Estados Unidos desde 1947 hasta su muerte. Llegó incluso a ser uno de los «Inmortales» de la Academia Francesa y, entre otras distinciones de su país, *Caballero de la Legión de Honor* y *Comendador de la Orden de las Letras y de las Artes*. Tanto las elitistas universidades americanas, como su propio país de origen constituyen bastiones del positivismo, el laicismo, el secularismo y el anticatolicismo radicales que caracterizan la cultura moderna. Y lo más notable de Girard en este respecto, es que desarrolló su teoría —que llegó a convertirse en la que quizás sea la más formidable apología del cristianismo de los tiempos actuales— plenamente inserto en esos contextos, sin vinculación formal alguna con alguna institución o corporación católica. Es un ejemplo perfecto de un laico católico que realiza y despliega su vocación evangelizadora no como un *complemento* de su labor profesional (como si de un «voluntariado» se tratara), sino justamente *en* la obra que realiza. Podríamos, pues, partir de su biografía y exponer su decurso vital como el de la *vida ejemplar* de un eminente intelectual católico. No es esa, sin embargo, la vía que vamos a recorrer, aunque, ciertamente, Girard encaja perfectamente en esa caracterización. Para ello, existen excelentes biografías y síntesis biográficas, cuya lectura recomiendo y entre las que destaca la de Cynthia L. Haven, titulada *Evolution of Desire. A Life of René Girard*⁹, publicada en 2018.

Más bien vamos a seguir otra ruta: la de explorar algunos aspectos de la obra girardiana que puedan iluminar la pregunta que nos ocupa, a saber, la de si es posible una vida intelectual en Venezuela y cómo

9 Cynthia L. Haven, *Evolution of Desire. A Life of René Girard* (East Lansing, Michigan: Michigan State University Press, 2018). Entre las síntesis biográficas destacan la James G. Williams en *The Girard Reader* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1996), y la de Scott Cowdell en *René Girard and Secular Modernity. Christ, Culture, Crisis* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013).

debería caracterizarse, qué rasgos debería tener para ser relevante. Esta es, me parece, la vía más fecunda, porque, como acabo de indicar y como vamos a ver, la obra de Girard expresa justamente el significado de la verdad cristiana para entender la *totalidad* de la realidad humana y es el fruto de una vida consagrada a pensar *desde* la fe, sin que, por otra parte, se prescindiera de la autonomía de la razón y de las ciencias. Naturalmente, no es mi intención y no es ni siquiera posible exponer aquí la teoría girardiana en toda su riqueza y complejidad. Espero, más bien, que estas líneas sirvan como motivación para estudiarla¹⁰.

El primer aporte de Girard: la *teoría mimética*. Una antropología bíblica

Uno de los problemas centrales de la teología católica contemporánea es el de las *mediaciones* conceptuales y teóricas que esta ha utilizado en las últimas décadas. Buscando hacer inteligible el mensaje cristiano para el mundo de hoy, se ha optado por asumir los aportes de las filosofías y las ciencias modernas del hombre, sin tomar en consideración el grave problema de que esas teorías son, en su más íntima esencia, *anticristianas* (y más particularmente, *anticatólicas*).

Girard, por el contrario, no obró así: No aplicó una teoría «externa», ni se excogitó una de su cabeza, sino que más bien *dio con ella*.

En primer lugar, cuando, al tener que impartir clases de literatura, se dio cuenta de que había dos tipos de narraciones novelescas. En ambos tipos, el hombre es concebido como un ser esencialmente deseante. En el primero, sin embargo, los personajes se entienden a sí mismos como sujetos cuyos deseos «nacen» de una supuesta identidad «auténtica» que los constituye como individuos absolutamente «originales». Ese tipo de comprensión literaria del hombre Girard la llamó «mentira romántica». El segundo tipo Girard lo encontró solamente en un reducido grupo

10 René Girard presenta una muy buena síntesis de su pensamiento, muy bellamente escrita, además, en *Veó a Satán caer como el relámpago* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2002).

de grandes clásicos de la literatura: Stendhal, Proust, Dostoyevski, Cervantes y Shakespeare, entre otros. La antropología que se muestra en estos autores tiene en común con la «mentira romántica» que también concibe al hombre como un ser deseante, pero los deseos que los mueven no nacen de un supuesto núcleo auténtico y original de su personalidad, sino de la *imitación* de los deseos de *otros*, a quienes admiran y en quienes perciben una plenitud ontológica de la que carecen y que creen que pueden obtener a través de la posesión de los objetos que sus *modelos* desean. En la antropología de la «mentira romántica», los sujetos desean «en línea recta»: sus deseos expresan su «autenticidad» y su «originalidad», son plenamente suyos. Nacen de su propia intimidad y se dirigen directamente, sin mediación alguna, a su objeto. El deseo obedece a la voluntad autónoma del sujeto y «sabe» espontáneamente qué es lo que debe desear, hacia qué objetos dirigirse. En la antropología de la «verdad novelesca», en cambio, los sujetos padecen una indigencia ontológica tal que *no saben qué desear* para poder llegar a ser algo en absoluto. Tienen que mirar a otros que perciben como modelos de plenitud ontológica y creen que deseando y poseyendo los mismos objetos que estos desean podrán acceder a la misma plenitud de ser de esos modelos. El deseo aquí tiene una estructura que no es lineal, sino triangular: se desea el objeto que el modelo desea o posee, pero lo que en realidad se quiere poseer es el *ser* del otro, a quien se admira y que es *simbolizado* por dicho objeto. Esta es la estructura fundamental del gran aporte antropológico de Girard: la *teoría mimética*.

Lo más sorprendente, sin embargo, es que Girard notó que los autores que exponían esta manera de ver al hombre y sus relaciones en sus novelas eran, en primer lugar, cristianos (al menos culturalmente) y, en segundo lugar, *no siempre habían visto las cosas así*: habían comenzado por el «estándar» literario de la «mentira romántica» y, en determinado momento, habían sufrido una *conversión literaria*, que en algunos casos, como en el de Dostoievski después de su exilio en Siberia, fue consecuencia de una conversión religiosa al cristianismo. Curiosamente, todo este proceso intelectual en Girard es también paralelo con su propia conversión al catolicismo de su infancia. Esa conversión literaria y religiosa les hace abrir los ojos para ver al hombre de otra manera: es un

ser poseído por una indigencia ontológica tal que no puede constituirse a sí mismo, sino que tiene que *imitar* el deseo de los otros que le indican qué es lo que se debe desear para tener algún tipo de consistencia y no disolverse en la nada. Somos seres esencialmente *miméticos*. Un duro golpe para la ilusión narcisista del individuo moderno, obsesionado por su identidad original y por su autonomía radical.

Esto, sin embargo, tiene una consecuencia importante: la naturaleza mimética del deseo humano es también lo que conduce a la *violencia*. Los conflictos de la «verdad novelesca» nacen del problema que supone que los objetos del deseo pueden ser escasos, lo que implica tener que competir con ellos. Además, los «modelos» pueden sentirse amenazados en su ser al percatarse que sus «discípulos» desean lo mismo que ellos o, lo que puede resultar más perturbador, que desean *ser como ellos* o incluso la *posesión* misma de su ser. El mimetismo del deseo humano comporta un altísimo riesgo de conflicto, porque es una fuente de *rivalidad* que puede conducir a la violencia. No olvidemos que lo que está en juego no es la posesión de los objetos en cuanto tales, sino su significado como vehículos simbólicos o aún materiales de la posibilidad de *ser*, de mantenerse y lograrse en la existencia.

Esa rivalidad desatada y no modulada por institución alguna (porque aún no existen o porque han perdido su efectividad) es justamente la que causa las *crisis miméticas* recurrentes que están en el origen de la cultura o de la reconstitución de una sociedad en crisis y que encuentran su solución en la aplicación del mecanismo del *chivo expiatorio*, al que me referiré más adelante.

Lo más significativo, sin embargo, para el desarrollo de su obra, fue que, en un segundo momento, Girard encuentra que la *antropología mimética* no es de ninguna manera un producto genial de este selecto grupo de autores clásicos, sino que es mucho más antigua: es la antropología que se encuentra, consistentemente, en el texto bíblico. Hay algo muy misterioso en este hecho: en el panorama de las literaturas de la Antigüedad, solo la tradición bíblica describe esta naturaleza deseante y mimética del hombre (no en balde, es creado *a imagen* de

Dios). Y más sorprendentemente todavía: la Biblia describe también el mecanismo del *chivo expiatorio*, pero no lo hace desde la perspectiva de los victimarios, que afirman la culpabilidad de las víctimas, sino desde la perspectiva de estas últimas, *revelando* con ello la mentira que subyace a los mitos fundacionales y la violencia larvada sobre la que está constituida la cultura humana. Esta revelación de la verdad del hombre y de la mentira de su pecado radical llega a su insólita plenitud cuando el Nuevo Testamento narra no la divinización de una víctima, como podrían pensar los teóricos de las *religiones comparadas*, sino la *encarnación* de un Dios trascendente, que está fuera de todas nuestras violencias y que no tiene por ello, como todos los otros dioses del paganismo y de las religiones arcaicas, un lado benévolo y otro maligno, sino que es enteramente bueno y que poniéndose libremente en el lugar de la víctima sacrificial revela, él, que es pura inocencia, la inocencia de las víctimas y la mentira de sus acusadores, cuyos mitos quedan descubiertos en su mentira.

Girard, de esta forma, demuestra lo que Juan Pablo II dice, como vimos, al iniciar su encíclica *Fides et Ratio*: la fe cristiana, en sus Escrituras, nos revela la verdad del hombre. Una verdad que, sin embargo, está escamoteada por nuestro narcisismo, que nos hace creer que somos seres completamente auténticos y originales, sujetos individuales autónomos, que se autodeterminan, que se constituyen primero a sí mismos y *después* salen a establecer relaciones con los demás. En realidad, son esas relaciones las que nos constituyen, y lo hacen a través de la mimesis.

Un intelectual católico, entonces, no tiene que buscar sus mediaciones antropológicas en las ideologías modernas que informan las ciencias sociales y humanas de nuestro tiempo. Por el contrario, tiene que ser una voz crítica de las mismas y de la tendencia atomizadora y disolvente del tejido social que subyace a la antropología liberal moderna del sujeto individual autónomo.

También tiene la tarea de ejercer una crítica de los fundamentos ideológicos de las llamadas ciencias sociales y humanas y postular para ellas nuevos fundamentos que respondan a esta verdad. Un ejemplo muy interesante lo constituye la psicología del discípulo de Girard, Jean-Michel Oughourlian, quien utiliza la antropología mimética como fundamento para una comprensión de los conflictos y padecimientos psíquicos como manifestaciones de nuestros deseos miméticos distorsionados por intensas rivalidades no reconocidas ni superadas¹¹. Es muy interesante considerar que, si Girard tiene razón, todo el psicoanálisis cae, precisamente porque saca a la luz la antropología equivocada sobre la cual este se fundamenta. Tanto en su versión freudiana, porque Freud no se percata del mimetismo del deseo humano, sino que lo ve como un mero instinto sexual que se dirige *in recto* hacia su objeto; como en la versión de Jung, porque los mitos no son la «gramática» de la verdad de la psique, sino mentiras que ocultan nuestro mimetismo, nuestra rivalidad violenta y la justifican.

En este sentido, la teoría mimética puede ser muy útil para retomar la discusión sobre el problema, a mi juicio no resuelto y muy pocas veces planteado, del estatuto epistemológico de las llamadas *ciencias humanas y sociales*, que, en tanto que ciencias del hombre, dependerán siempre de la calidad de la *antropología implícita* que les sirve de fundamento.

11 Entre algunas de las obras más importantes de Oughourlian, se pueden mencionar las siguientes: *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession and Hypnosis* (Stanford: Stanford University Press, 1991); *The Genesis of Desire* (East Lansing: Michigan State University Press, 2010); *Psychopolitics: Conversations with Trevor Cribben Merrill* (East Lansing: Michigan State University Press, 2012); *The Mimetic Brain* (East Lansing: Michigan State University Press, 2016); *Alterity* (East Lansing: Michigan State University Press, 2023). Es coautor, junto con Guy Lefort, del libro de entrevistas a René Girard titulado *Things Hidden Since the Foundation of the World* (Stanford: Stanford University Press, 1987), que constituye una de las obras capitales de este último.

El segundo aporte de Girard:

El primado de la religión como matriz de la cultura

Nos preguntábamos más arriba si la vida intelectual católica es relevante para nuestra sociedad. Y la respuesta es que no solamente lo es, sino que es incluso *imprescindible*. Para entender esto correctamente, tenemos que atrevernos a cuestionar el paradigma de la sociedad secular pluralista propia del liberalismo político moderno de carácter ilustrado, que se sigue proponiendo como modelo ideal para nuestras sociedades. Según este paradigma, la religión sería un elemento cultural más que, además, consistiría en ser una mera creencia personal, que pertenece al ámbito de lo privado y que, a lo sumo, sería una expresión folklórica o pintoresca del carácter de una sociedad. En tanto que meras creencias privadas, las religiones —o más precisamente, las personas religiosas— no tienen nada que decir *en tanto que religiones* en el ámbito público. Para que su aporte sea relevante, tendrían que, justamente, despojarse de lo propiamente religioso y participar en la conversación pública sin hacer ninguna referencia a ello. El espacio público y el Estado que lo tutelan se limitan a *tolerar* esas creencias y son estrictamente neutrales a este respecto, limitándose a defender el derecho de cada individuo a profesar la religión que más le plazca o a no profesar ninguna. Desde este punto de vista, en última instancia, la religión es una cosa que podría ser perfectamente prescindible, porque es apenas una de las *preferencias subjetivas* de los individuos y, como tales, no sería parte esencial de la sociedad. Podrían perfectamente extinguirse todas las religiones y no pasaría nada, salvo que se perdería, a lo sumo, un «legado» o «expresión cultural», cuyos artefactos, huérfanos de un contexto vivo, irían a parar a los museos. De hecho, esta idea de la «superación» de la religión como un estadio menos desarrollado de la evolución humana es lo que animó las versiones más radicales de la Ilustración y es lo que, en el fondo, está latente en el positivismo ambiental propio de las sociedades modernas.

Pero desde el aporte de la investigación girardiana esto no se ve tan claramente. No me es posible aquí, ni es el objetivo de estas líneas, exponer con todo rigor una síntesis completa del pensamiento girardiano, pero una de las consecuencias más importantes que tiene

es que pone en cuestión este paradigma, que se ha llegado a convertir en una suerte de dogma tácito del Occidente, porque una de las conclusiones a las que llega es que la religión no es un elemento más de la cultura, sino que, por el contrario, *la cultura nace y tiene su fundamento en la religión*. Esto no es una afirmación dogmática o ideológica de Girard, sino que responde a una acuciosa investigación que hizo de las más variadas fuentes mitológicas de la Humanidad, en las que ve la memoria codificada del origen de las culturas humanas y en las que descubre, al decodificarlas¹², que la religión nace *antes* de cualquier otra institución cultural y es la que las posibilita y las sustenta. Y esto tanto en un sentido cronológico como en el del orden de la fundamentación.

Para tratar de entender esto, Girard tiene que remitirse a los orígenes de la sociedad humana, cosa que no puede hacerse sino recurriendo a la imaginación, para *postular* con ella una hipótesis, si bien piensa que los mitos los documentan críticamente bajo la imagen siempre recurrente del caos que precede al primer ordenamiento cósmico, o en las brutales teogonías que se encuentran en muchas de estas narraciones primitivas. Esta hipótesis es la misma que aparece en el discurso contractualista que funda las formas políticas modernas: la *guerra de todos contra todos* de Hobbes, el *estado de naturaleza* violento, en el que en una existencia que necesariamente estaría marcada por la precariedad y la escasez solo podría imponerse la ley del más fuerte. La diferencia con la tradición contractualista estriba en que Girard piensa, con bastante sentido común, que no hay manera de explicar cómo en medio de una orgía de *ultraviolencia* sea posible que esta se detenga para que se inicie un proceso deliberativo y alguien proponga algún tipo de pacto o contrato que ponga fin a la matanza y se dé así lugar al nacimiento del «Estado». De hecho, lo que Girard lee en los mitos del origen es más bien otra cosa: el recurso al mecanismo del *chivo expiatorio*, es decir, apelar al expediente de transferir la culpa del caos violento

12 La brevedad de estas páginas me impide detenerme con detalle en el asunto propiamente metodológico de las «claves» que le permiten a Girard realizar dicha decodificación de la mitología humana, que él llama *estereotipos de la persecución*, y que se encuentra desarrollado con todo detalle en *El chivo expiatorio* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1986), 21-34.

que embarga a todos y que amenaza con la más absoluta destrucción a alguien que, por el mero hecho de estar *fuera* del conflicto o por tener alguna característica que lo diferencie de todos los implicados en el festín suicida —como, por ejemplo, algún defecto físico o la condición de extranjero—, atrae la atención de todos, deteniendo así el frenesí homicida y generando, en primer lugar, la transferencia de la *culpa* del caos sobre él. Y, en segundo lugar, de toda la violencia que antes estaba dispersa y que ahora se concentra sobre dicho presunto culpable y que, descargándose ahora sobre él, lo convierte en la víctima inocente que produce, como por arte de magia, la unanimidad entre los que antes eran rivales irreconciliables y que ahora se han puesto de acuerdo en que esa víctima era la culpable de la desgracia que, como una peste, amenazaba con tragárselos a todos. El fragor de la lucha de todos contra todos se detiene y, en el solemne silencio que le sigue, nace una comunidad reconciliada en torno al cadáver de la víctima inocente, que aparece ahora irradiando una extraña numinosidad: en tanto que «culpable», ella tiene el poder de quitar la vida y de destruir la comunidad; pero en tanto que víctima reconciliatoria, tiene el poder de otorgarla y restaurarla. Ante los estupefactos linchadores la víctima ha devenido *divina, todopoderosa*. Nacen así los dioses de la religión arcaica: los dioses que son, a la vez, benévolos y violentos, buenos y malos y, por lo tanto, caprichosos e impredecibles; benefactores, pero siempre sedientos de sangre humana. Y con ellos nace la *religión*, porque la comunidad va, en primer lugar, a intentar reproducir el asesinato primordial, para que con su poder mágico proteja a la comunidad de recaer en el caos. Para ello, lo emulará ritualmente, a través de su repetición periódica, con la institución del *sacrificio*, que empieza siendo humano y después, en algunos casos, será sustituido por el sacrificio de animales u otro tipo de ofrendas valiosas a la víctima divinizada. Alrededor del sacrificio y sus formas rituales surgirán las primeras instituciones de la cultura: las narraciones míticas que «explican» el contenido del sacrificio; los tabúes o prohibiciones fundamentales, que garantizan que la comunidad no de pie a comportamientos que puedan conducir a la violencia generalizada; un sacerdocio que realice el sacrificio y, a partir de él, las primeras jerarquías que le darán forma a una estructura social más o menos funcional, y que, de allí en adelante,

no hará sino desarrollarse y complejizarse. Eso explica la ubicua presencia del sacrificio en prácticamente todas las religiones y el papel central que estas han jugado en todas las culturas humanas, hasta la irrupción de ese singular experimento que es el proyecto moderno de construir una sociedad enteramente laica y secular (lo cual no implica, por cierto, que de ella esté ausente el *sacrificio humano*. Solamente está sofisticadamente disimulado).

Es en virtud de todo esto que, si Girard tiene razón, la religión no es un derivado más de las formas culturales, sino la matriz en la que estas nacen. Lo que da pie a pensar que la vida intelectual tiene que partir de esa base y no de la idea de que la religión haya que esconderla como si de un recuerdo vergonzoso se tratara. Claro está, sin embargo, que, en el caso del intelectual católico, la religión de la que hablamos no es, obviamente, una religión arcaica. Pero ha sido, por razones que son diferentes de las propias de la gran narración girardiana de los primeros días de la civilización, si bien directamente relacionadas con ella, la religión de la que ha nacido eso que llamamos el Occidente y que, más concretamente aún, es la matriz de lo que podríamos llamar, prescindiendo de toda «leyenda negra», la *civilización hispánica* que surgió en la América Española. El intelectual católico en nuestras tierras, pese a los ya más de dos siglos de hegemonía ilustrada y positivista, tiene entre una de sus más importantes tareas la recuperación de ese legado fundacional, en lugar de pretender mimetizarse con las formas culturales secularizadas de nuestra época y de nuestras élites intelectuales, que, por cierto, hoy son más indiferentes que hostiles frente a Cristo.

El cristianismo es la religión verdadera, fundamento de la verdadera vida intelectual

Ahora bien, he dado un salto que debe justificarse. La fenomenología girardiana del origen de la cultura, hasta el momento, muestra que, si bien la religión es la fuente de la que mana la cultura, esta está sustentada sobre el cadáver de una víctima inocente. ¿Acaso nos está diciendo Girard que la religión es *esencialmente* violenta? ¿No tendrían razón entonces la Ilustración y el positivismo al afirmar que la superación

de la religión y la implantación de una sociedad planetaria total y absolutamente laica y secular supone un auténtico y necesario progreso para la Humanidad?

La respuesta es no, porque el cristianismo, como culminación de la tradición bíblica, representa la irrupción en la historia humana de un nuevo tipo de religión que no está basada en la mentira, sino en la verdad y que ofrece la única posibilidad real de superar la violencia sobre la que se basa la cultura humana. Si esto es así, el cristianismo no es una religión más entre otras, sino la *religión verdadera*. Lo que la pone en una relación *necesaria* de fundamentación de la auténtica vida intelectual, lo que, a su vez, implica que la vocación del intelectual católico no es opcional ni prescindible, sino, por el contrario, está en el corazón de la misión evangelizadora de la Iglesia (por lo cual la pretendida oposición que se hace entre lo «pastoral» y lo «académico» en ciertos ambientes eclesiásticos es completamente falaz, además de miope).

Esta afirmación, que en estos días de «pluralismo religioso» y de «corrección política» puede resultar escandalosa, Girard la justifica recurriendo al concepto de *Revelación*. Lo que el cristianismo hace, y con él la tradición bíblica de la que procede, es revelar dos cosas que ninguna otra religión parece ver. En primer lugar, la *verdad del hombre*, que se encuentra en la «antropología» implícita en el texto bíblico y que es consistente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y de la que ya hemos hablado con cierto detalle. En segundo lugar, la revelación de la inocencia de las víctimas sacrificiales y, con ella, de la mentira en la que se basan las culturas humanas, que sirve para ocultar la violencia que las estructura. Ambas revelaciones están íntimamente relacionadas.

Esta verdad del hombre revelada por el cristianismo muestra, por un lado, la profunda imbricación del mal en la intimidad del hombre, en la distorsión de su deseo, en su miedo ontológico, que lo conduce a la rivalidad y a la violencia.

Es en virtud de eso que los programas ideológicos fracasan, porque el único camino es muy exigente, es como la *levadura en la masa* y la *semilla de mostaza* del Evangelio: pasa por la conversión personal, que posibilita dirigir la mirada al único modelo que, siendo plenamente humano, también es plenamente divino y está fuera de toda rivalidad, de toda violencia y de todo pecado: Jesucristo. El intelectual católico, sea cual sea su campo de desempeño, está para mostrar las consecuencias reales que tiene en cualquier dimensión del pensar y del actuar humano esta posibilidad que se le abre al hombre y que el cristianismo le ofrece: configurar sus deseos y su ser con los de Cristo.

Es una vocación evangelizadora de primer orden, que no debería ser descuidada por la Iglesia, mucho menos bajo capa de falsas oposiciones entre lo académico y lo dogmático, por un lado, y lo «pastoral», por el otro.

Hay algo muy misterioso, que yo no dudaría en calificar de *sobrenatural*, en el hecho de que la tradición bíblica se destaque del resto de las tradiciones religiosas justamente porque vea las cosas en esta perspectiva. Girard dice que para que el mecanismo del chivo expiatorio funcione correctamente los implicados en el linchamiento primordial, y en su memoria mitológica y ritual, deben estar *convencidos* de que la víctima es, en efecto, culpable y de que ellos son inocentes. Si alguien sospechara lo contrario, se frustraría lo que es indispensable para lograr la instauración de la paz de la comunidad: la *unanimitad mimética*. Pero en las Escrituras de la religión de Israel, y posteriormente en las del cristianismo, que ven en Cristo el pleno cumplimiento de dichas Escrituras hebreas, se va haciendo manifiesto un proceso de progresiva, pero auténtica *revelación*, de que las cosas no son así, sino al revés. Solo un poder que esté *fuera* de nuestros mecanismos violentos, que los trascienda y nos los haga ver, que nos los *revele*, puede explicar la radical diferencia de la Biblia con los mitos, del Dios de Israel y de Jesucristo con los dioses violentos, caprichosos y ambiguos de todos los paganismos. Mientras esta revelación no acontezca, la Humanidad está condenada a permanecer en su ceguera, repitiendo el incesante ciclo del agotamiento de las instituciones nacidas del mecanismo del

chivo expiatorio que —mal que bien— contienen la violencia nacida del mimetismo y la rivalidad que le viene asociada, la cual desemboca en una nueva crisis mimética, y esta, a su vez, vuelve encontrar su solución en otro linchamiento fundador, que, aunque logra establecer una nueva paz para la comunidad, está condenada por su propia mentira a repetir incesantemente el ciclo, porque *Satán no puede expulsarse a sí mismo* (Mc 3, 23), y el resultado será siempre y necesariamente una paz precaria e inestable.

Como la revelación cristiana acaba con la efectividad de ese mecanismo, rompe, efectivamente, el ciclo, en la medida que *ya no es posible la unanimidad mimética*, porque salen a la luz la mentira del mito fundador que tranquiliza las conciencias de los victimarios y la verdad de la inocencia de las víctimas. Con eso, se abre la posibilidad de fundar la cultura humana en la *verdad*, la cual depende entonces de la conversión del deseo humano, que solo es capaz de eso si logra configurarse conforme al mismo deseo de Cristo, que no posee indigencia ontológica alguna, ni, por tanto, ningún miedo a la muerte, y que no imita a modelos humanos que puedan devenir en potenciales rivales, sino al Padre enteramente bueno. De allí el mandamiento taxativo del Señor de *ir a bautizar a todas las gentes* (Mt 28, 19-20). Es también por eso que el tiempo deja de ser concebido como un ciclo de eternos retornos, es, más bien, un dinamismo de apertura a un futuro escatológico de eterna y verdadera novedad.

Pero, por otro lado, esta revelación hace entrar la historia humana en una intrínseca y radical inestabilidad. Como el mecanismo del chivo expiatorio ha quedado inoperante, este ya no garantiza el restablecimiento efectivo de la paz tras las crisis miméticas. No se trata de que ya no existan *chivos expiatorios*, sino de que su alcance se ha reducido drásticamente: después del cristianismo, de alguna manera siempre se sabrá —o al menos se sospechará— que esos chivos expiatorios son inocentes. El cristianismo ha puesto la vara muy alta: solo se podrá fundar la paz sobre la verdad, sobre el reconocimiento de la propia complicidad en la violencia y sobre la vida convertida al amor que ya hemos mencionado. Este camino es largo y estrecho, no goza

ya de la inmediatez del linchamiento. Se difunde como la *levadura en la masa* evangélica, persona a persona, como una pequeña luz que *brilla en las tinieblas*, en lucha con el poder del mal que se manifiesta siempre en la rivalidad violenta de nuestros deseos distorsionados y torcidos. Desbaratar el mecanismo victimario es algo muy ambivalente: abre la posibilidad de la paz verdadera, pero también *intensifica* la violencia intrahistórica, porque dicha paz es siempre más difícil y rara que la falsa paz de los linchamientos. Es así como Girard explica la muy misteriosa expresión de Jesús cuando dice *no piensen que he venido a traer la paz sino la espada* (Mt 10, 34): es la clara conciencia que este tiene de que la revelación que su muerte y resurrección van a traer como consecuencia no una «pacificación automática» de la Humanidad, sino, por el contrario, una multiplicación de los conflictos, que va a desembocar no en el establecimiento de una utopía sobre la Tierra, sino, por el contrario, en el *apocalipsis*. El *fin de los tiempos* no es lo mismo que *los últimos días*: el acontecimiento pascual inaugura la etapa final de la historia, en la que ya nos encontramos, porque no hay otra opción a la que Cristo ofrece para superar la violencia que la caracteriza. Cristo nos pone frente a la decisión definitiva: optar por la *verdad* —que implica asumir la lucha interior para configurarse con Cristo— u optar por la *mentira* del deseo que, al carecer de horizonte trascendente, no tiene otra posibilidad que autoafirmarse, así sea al costo de sacrificar a otros, desesperado porque sólo en esta vida puede conseguir alguna clase de logro.

Como ya lo he indicado, si la *vida intelectual* es una *vida en la verdad*, el intelectual católico tiene un compromiso muy exigente frente a sí. El oficio del intelectual es, en virtud de su propia esencia, *público*, es una participación en la deliberación común de una sociedad acerca de su propio destino y en una dimensión más profunda todavía, en la cura, entrega y transmisión de la tradición que la constituye y en la creación de cultura que la modula y enriquece que, si lo pensamos bien, es el *ser* mismo de esa comunidad histórica. Es, por eso, y a pesar de la tentación narcisista que suele acecharla siempre, una vocación de *servicio*, y de las más altas que existen. En el caso del intelectual católico, la fe que profesa, como vimos, no es cualquier cosa: la fe cristiana tiene

una pretensión irrenunciable de *ultimidad* y *universalidad*¹³ que supone una enorme responsabilidad moral para él. Tiene, si se quiere, un punto de vista privilegiado (que no es mérito suyo, sino un don y un deber que debe recibir humildemente) que lo *obliga* a mirar la realidad desde la perspectiva de la verdad del hombre y del mundo que se revela en Jesucristo.

Esa perspectiva empieza por la propia conversión del intelectual católico, que consiste en la revelación del carácter mimético, desordenado y cargado de rivalidad y potencial violencia de sus propios deseos, hasta ese momento clausurados en el horizonte limitado y en última instancia abocado a la desesperanza o, peor aún, a la desesperación, de la pura inmanencia. Asimismo, esta conversión, que es muy dolorosa, en la medida en que implica asumir humildemente que no somos tan «originales» como creíamos y que nuestra imagen idealizada es una mentira, es también una *buena noticia*, porque no es una mera *gnosis* que se agote en el autoconocimiento, sino el encuentro con el Resucitado, que, al insertarnos en el Cuerpo Místico que es Iglesia, nos capacita real y efectivamente con sus sacramentos para *conformarnos* ya desde ahora con Él, el único modelo verdadero de plenitud humana.

Esta plena conciencia que da la conversión verdadera acerca de las justas dimensiones de la propia realidad y la humildad que viene con ella reorienta también su vocación, que es la forma de vida que habíamos descrito más arriba como *vida intelectual*. Si este se sabe ahora *poseído por la verdad*, y no por cualquier verdad, sino por la *verdad última y radical del hombre y del mundo*, ha adquirido una perspectiva que le obliga a pensar la realidad desde ella y a no hacer ningún compromiso con la mentira estructural que surge del profundo e intenso campo de fuerzas miméticas que configuran e irradian nuestros deseos distorsionados por la rivalidad y la violencia. Y esto no lo hace el intelectual católico

13 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración Dominus Iesus sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: 2000), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html.

desde una posición de pretendida superioridad moral, sino desde el reconocimiento que este tiene de esas mismas fuerzas oscuras que siguen obrando en él y que solo puede superar en virtud de la gracia del Cordero que muere y resucita perdonando. Sobre este papel fundamental que tiene la opción de no pactar con la mentira, dice Solzhenitsyn:

Quando la violencia se introduce en la vida pacífica su rostro brilla con autoconfianza, como si llevase una bandera gritando: «Soy la violencia. Huye, déjame pasar. —Te aplastaré». Sin embargo, la violencia envejece rápido, pierde la confianza en sí misma, y para mantener una cara respetable llama en su ayuda a la falsedad —cuando la violencia no puede posar su poderoso brazo ni todos los días ni sobre cada hombro, entonces sólo nos pide obedecer a la mentira y participar diariamente en la mentira—. Toda la lealtad exigida descansa en esto. Y la salida más simple y accesible a la liberación de la mentira descansa precisamente en esto: ninguna colaboración personal con la mentira. Aunque la mentira lo oculte todo y todo lo abarque, no será con mi ayuda.¹⁴

Este no pactar con la mentira puede implicar también la develación y la denuncia de la misma en las diferentes dimensiones de la realidad y, más precisamente, en aquellos campos del pensamiento, la ciencia o la creación en los que se desempeña cada intelectual. Es lo que hacen, por ejemplo, los escritores de la *verdad novelesca* cuando describen los complejos juegos del mimetismo y de las rivalidades que nacen de ellos, como observadores que *saben* lo que sus personajes *no pueden ver*, iluminando con ello la propia ignorancia del lector y convirtiendo así la experiencia de la lectura en algo que trasciende cualquier noción de esta como mero *divertimiento* y la hace un instrumento de *conocimiento* de la verdad del hombre.

14 Aleksandr Solzhenitsyn, «Vivir sin la mentira», *Prodavinci*, 09 de enero de 2018, consultado el 17 de febrero de 2025, <https://prodavinci.com/vivir-sin-la-mentira>.

Pero la dimensión más importante de esa vocación intelectual no está en la sola denuncia de los mecanismos de la mentira en la que vivimos y la violencia que nace de ella, sino sobre todo en la *buena noticia* que supone la Revelación cristiana y que es la única y verdadera esperanza que este mundo tiene. Ya he mostrado más arriba cómo esta revelación trae consigo una gran ambigüedad: en la medida en que vuelve inoperante el mecanismo del chivo expiatorio, trae consigo el riesgo de la intensificación de los conflictos. Pero también ofrece el único camino para vivir en una paz verdadera, que no esté fundada sobre el sacrificio de nadie. Es un camino, naturalmente, muy difícil. Es la *puerta angosta* de la que habla el Evangelio (Mt 7, 13-14). Implica, como vimos, la lucha contra sí mismo, contra los espejismos y el desorden de los propios deseos, que ha sido ampliamente descrita y estudiada en la tradición espiritual cristiana, si bien un tanto olvidada en las últimas décadas de catolicismo *aggiornato* y «modernizado». Piénsese en San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila y San Ignacio de Loyola, por solo citar tres gigantes del Occidente y de la lengua española que constituyen ellos mismos tres extraordinarios ejemplos de una *vida intelectual católica*, de tal fuste, que han llegado a ser columnas fundamentales de la cultura hispánica y no solamente figuras cuya relevancia se agota en el ámbito intraeclesial.

Pero este camino estrecho, que supone una exigencia ética altísima (nada más y nada menos que llegar a ser «otro Cristo»), no se agota en sí mismo, sino que está en función de ir fecundando la cultura humana con la verdad, para posibilitar que esta pueda reconfigurarse desde relaciones humanas liberadas de las rivalidades miméticas. En otras palabras, es un camino que conduce al *Reino de Dios*. Esa fecundación de la cultura humana, que Cristo compara con la *levadura en la masa* (Mt 13, 33), está íntimamente ligada al misterio de la Iglesia. Ella es el *germen y principio* de ese Reino (LG, 5), que, por otra parte, no debe confundirse con una sociedad ideal ni con un paraíso en la Tierra construido voluntarista y pelagianamente por el conocimiento y la técnica humana, porque su advenimiento es de naturaleza escatológica, pasa por el *apocalipsis* y no es fruto de un dinamismo de «progreso» o «evolución» inmanente de las capacidades humanas (LG 48-51). En

este sentido, la presencia de la Iglesia en la vida de la sociedad es algo irrenunciable y no solamente en lo que tiene que ver con su dimensión institucional y sociológica, sino muy particularmente en la presencia y actividad de los creyentes en la vida misma de esa sociedad. Son ellos los llamados a ser *levadura en la masa*. Ya había indicado más arriba que Girard era un ejemplo muy notable de esto: la *obra de su vida*, su propia vida intelectual de búsqueda y develación de la verdad, su *vida en la verdad*, fueron acciones *evangelizadoras* en el corazón mismo de la cultura, y no una especie de añadido o «voluntariado» realizado al margen de su desempeño profesional como académico de primer orden en algunas de las mejores universidades del mundo.

Vida intelectual y misión de la Iglesia en Venezuela

En nuestro caso particular, Venezuela es heredera de la tradición hispánica que creó el Imperio español en América. Se trata de una auténtica civilización que asumió la fe católica *conscientemente* como su fundamento y razón de ser. No voy a entrar aquí en el espinoso problema de las *leyendas negras y doradas* en torno a la época imperial española¹⁵. Simplemente recalco el hecho de que hay aquí una asunción muy clara de uno de los elementos centrales en el pensamiento girardiano, a saber, que la *religión* no es un componente más de la cultura, sino de que más bien esta se funda en aquella. Así, en nuestro caso resulta que el catolicismo es la matriz que dio origen a nuestra sociedad. No es casual que el proyecto nacional emancipatorio de las élites criollas ilustradas, afrancesadas y masónicas que desembocó en la guerra civil mal llamada «de independencia» y, posteriormente, de las élites positivistas de los siglos XIX y XX, haya visto a la Iglesia como el principal blanco de sus ataques, al considerarla el principal obstáculo

15 Para profundizar en este polémico tema en una perspectiva que va más allá de los lugares comunes, remito al lector a la trilogía de Marcelo Gullo: *Madre patria: Desmontando la leyenda negra desde Bartolomé de las Casas hasta el separatismo catalán* (Barcelona: Espasa, 2021); *Nada por lo que pedir perdón: La importancia del legado español frente a las atrocidades cometidas por los enemigos de España* (Barcelona: Espasa, 2022) y *Lo que América le debe a España: El legado español en el Nuevo Mundo* (Barcelona: Espasa, 2023).

para la instauración de repúblicas seculares, laicas e ilustradas en este continente. Paradójicamente, aunque su discurso sea otro, la Ilustración sabe que lo que fundamenta a una cultura es su religión y que para poder llevar a cabo su proyecto —un experimento inédito en la historia de la Humanidad— debe por todos los medios posibles destruir la religión o, al menos, recluirla en la esfera privada, sin incidencia alguna en la vida pública. Si Girard tiene razón, sin embargo, dicho experimento está condenado al fracaso y, con él, el proyecto nacional que ha nacido de él, porque una sociedad que reniegue de su propio fundamento será una sociedad moralmente invertebrada. De hecho, no es cierto que las sociedades liberales sean «laicas». O establecen al laicismo como una suerte de «religión sustituta», donde el Estado es un dios celoso que no tolera ningún otro a su lado —es el caso francés— o —como es el caso venezolano— se inventan una religión civil, en la que los «próceres» de la guerra de secesión se convierten en héroes divinizados con su propio panteón y su propia pseudoliturgia patrioter. Esta religión falsa —no faltaba más— está también fundada sobre la violencia mitificada y los cadáveres de las víctimas de la «guerra de independencia». Valdría la pena preguntarse si el fracaso del proyecto nacional venezolano no está en relación directa con la pretensión arbitraria de las élites americanas que realizaron la ruptura con España de establecer en este continente repúblicas liberales ilustradas con la sola fuerza de la propia voluntad, renegando del sustrato *real* de la cultura que se estaba desarrollando en estas tierras, que no es otra que el catolicismo.

Visto en esta perspectiva, la promoción y el cultivo consciente por parte de la Iglesia de una vigorosa *vida intelectual* católica en nuestro país debería entenderse como un elemento central de su misión, porque supone rescatar y hacer presente en la plaza pública la tradición espiritual, moral e intelectual que fundó no tanto a la república, sino a la nación misma en su núcleo más íntimo. Naturalmente, sería injusto decir que no han existido o no existen intelectuales católicos en Venezuela. Por mencionar solamente dos ejemplos muy notables, podemos referirnos a Mario Briceño Iragorry y José Gregorio Hernández. Pero pareciera que hace falta una conciencia mayor de la enorme responsabilidad que supone una presencia explícitamente católica en la vida académica,

cultural y científica venezolana. La fe cristiana no es un mero culto entre otros, mucho menos en la América hispana, nacida de un proyecto evangelizador. Es la portadora de la tradición que ha fraguado y transmitido la sustancia moral, espiritual y cultural del Occidente y, más concretamente, de esta parte del mundo. En nuestra época, además, caracterizada por una violenta arremetida contra las humanidades y, en general, contra el conocimiento y la búsqueda de la verdad como bienes en sí mismos —y, en este sentido, como bienes que constituyen nuestra humanidad—, la Iglesia tendría que hacer honor al legado que ha recibido y tiene el deber de transmitir. No podemos hacernos testigos mudos o, peor aún, cómplices, del dismantelamiento de la verdadera vida académica y, con ella, de la vida intelectual, que, camuflada bajo aparentes razones de necesidad económica, obedece en realidad a un cálculo pragmático y utilitarista al que no interesa la *formación* (*Bildung*, *Paideia*) de *personas humanas* con vocación de eternidad, sino la mera *capacitación técnico-profesional* (*Ausbildung*) de «capital humano» al servicio del Dinero, sin capacidad crítica y racional y, peor aún, sin consciencia de su verdadera densidad espiritual.

Este *apostolado de la vida intelectual* no es cosa de «agentes pastorales», sino de católicos que estén ya presentes en la vida cultural, académica y profesional de la nación y que decidan convertirse en *levadura en la masa* de su propio mundo de vida y desempeño profesional. No hay que esperar un «plan pastoral» ni pertenecer a una corporación católica (sin excluir nada de esto, por supuesto). Simplemente, hay que decidirse a *vivir en la verdad* de Cristo y —sin dejar de contar con la posibilidad de la Cruz que viene aparejada a esta forma de vida— poner manos a la obra para pensar, crear y trabajar desde la radicalidad de esa verdad. De esto, sin duda, René Girard es un buen modelo.

El médico José Gregorio Hernández: Intelectual y creyente moderno

Carlos Jesús Izzo Nieves ¹

Resumen: Este ensayo aborda distintas facetas de José Gregorio Hernández: medicina, docencia, ciencias y humanidades. Ellas manifiestan la vida de un intelectual con testimonio de vida cristiana. Fue el médico que, después de ejercer inicialmente su profesión en su tierra natal de Trujillo, se formará con los más avanzados especialistas de París. Luego, fundará las cátedras de Histología Normal y Patológica, Fisiología Experimental y Bacteriología en la Universidad Central de Venezuela. Como científico publicará, entre otros, trabajos sobre angina de pecho, fiebre amarilla y glóbulos rojos. Profesor universitario, escritor de un interesante tratado de filosofía, siervo de su vocación, todos sus talentos los desarrollará con excepcional espíritu de amor y servicio al prójimo inspirado por su fe cristiana. Estamos en presencia de un laico comprometido con la sociedad venezolana de principios del siglo XX, forjado en los esquemas seculares de una Modernidad en pleno desarrollo.

Palabras clave: José Gregorio Hernández; El médico de los pobres; Siervo de Dios

Abstract: This essay addresses different facets of José Gregorio Hernández: medicine, teaching, science, and humanities. They reveal the life of an intellectual with a Christian testimony. He was the physician who, after initially practicing his profession in his native Trujillo, trained with the most advanced specialists in Paris. He later founded the chairs of Normal and Pathological Histology, Experimental Physiology, and Bacteriology at the Central University of Venezuela. As a scientist, he published works on angina pectoris, yellow fever, and red blood cells, among others. A university professor, author of an interesting treatise on philosophy, and a servant of his vocation, he developed all his talents with an exceptional spirit of love and service to his neighbor, inspired by his Christian faith. We are in the presence of a layman committed to Venezuelan society at the beginning of the 20th century, educated in the secular framework of a modernity in full development.

Keywords: José Gregorio Hernández; The Doctor of the Poor; Servant of God

1 Carlos Jesús Izzo Nieves. Lic. en Administración Comercial, Lic. en Filosofía, Magister en Historia, Académico de Hagiografía Sillón Madre Carmen Rendiles, Profesor Asociado en la UCAB en pregrado y postgrado de Historia de la Cultura, Seminario de Pensamiento Venezolano, Historia Económica Empresarial y Teoría de la Historia.

Introducción

El 10 de marzo de 2017, la niña Yaxury Solórzano Ortega, de 10 años,² y su padre, fueron interceptados para robarles la moto, en el caserío Mangas Coveras del Estado Guárico, donde residen. Les dispararon y una bala alcanzó la cabeza de Yaxury, en la zona temporo-parietal derecha, dejándola herida, con pérdida de sangre, masa encefálica y huesos. Fue llevada a través de caminos intrincados hasta otra localidad más poblada y, desde allí, fue trasladada en lancha hasta San Fernando de Apure, siendo internada en el hospital Pablo Acosta Ortiz, 4 horas después de recibir el balazo. En caso de sobrevivir, la niña quedaría con discapacidad motriz y lingüística, así como pérdida de memoria y de la visión. En el centro asistencial no había neurocirujano que la atendiera, por lo cual, aunque su estado era muy crítico, debía esperar 48 horas para ser operada. Al enterarse de que el especialista debía operar a su hija con pronóstico reservado, la madre de la niña le pidió al Venerable médico de los pobres de Venezuela, de quien es muy devota, que la salvara. Asegura ella que el Venerable le dijo: **“No te preocupes, que tu hija va a salir bien”**. Después comenzó a sentir una paz que no había sentido desde el incidente. A los 4 días de la operación, Yaxury comenzó a rechazar la intubación y a reaccionar positivamente a todas las pruebas y exámenes, saliendo del centro de salud 20 días después, completamente sana, caminando, hablando y viendo sin dificultad. El hecho fue calificado como inexplicable por el tribunal de la causa de canonización del Venerable médico cuando una tomografía realizada en diciembre de 2018, ordenada por dicho tribunal, mostró que la niña tiene la lesión en el cerebro, pero se encuentra totalmente asintomática y sin secuelas, después de 21 meses -para aquella fecha- de haber recibido el balazo. Este prodigio fue aprobado como el milagro requerido para la beatificación del Venerable Siervo de

2 Sobre este hecho, véase <https://www.josegregorio.org/testimonios/yaxury-sol%C3%B3rzano-ortega> [21/06/2023].

Dios Dr. José Gregorio Hernández (1864-1919). El presente ensayo intenta una aproximación a las facetas de científico, docente, intelectual y creyente del médico de los pobres de Venezuela.³

Los estudios de Medicina

Inicialmente, José Gregorio Hernández no pensaba en ser médico, más bien se planteó la posibilidad de estudiar Derecho, pero su padre, Benigno Hernández, tenía razones para proponerle a su hijo otro camino profesional. Además de comerciante, su padre fue un boticario que había palpado el sufrimiento de los enfermos que acudían a su tienda buscando alivio y experiencia para recetar y curar. Por esto, él convenció a su primogénito sobre la importancia de la salud, concientizándolo de que no hay felicidad cuando hay enfermedad. Entonces, el hijo sería heredero de un oficio de sanador, al proseguir estudios de medicina al haber terminado su secundaria en el Colegio Villegas de Caracas. No tenía elección: se trataba de un consejo que provenía de su padre y, de acuerdo con su formación, ni la familia ni los hijos podrían desobedecer a la autoridad paterna.⁴ Uno de sus biógrafos, José Manuel Núñez Ponte, afirma que nuestro Beato estudió Medicina por obediencia a su padre.⁵

José Gregorio Hernández comenzó sus estudios en la Facultad de Medicina de la Universidad Central de Venezuela el 1 de septiembre de 1882.⁶ A medida que va avanzando en su educación superior, el Bachiller Hernández va concientizando que los estudios de Medicina

3 El presente artículo es un extracto de mi libro *El médico del pueblo. Vida y obra de José Gregorio Hernández* (Caracas: Abediciones, 2024), el cual fue impreso originalmente con el título *Il medico del popolo. Vita e opera di José Gregorio Hernández* (Rimini: Italca, 2023).

4 Sobre la decisión de estudiar medicina, cf. C. Bethencourt y M. M. Suárez, *José Gregorio Hernández del lado de la luz* (Caracas: Fundación Bigott, 2000), 46-47.

5 Cf. J. M. Núñez Ponte, *Estudio crítico-biográfico del Dr. José Gregorio Hernández* (Caracas: Tipografía Vargas, 1924), 37.

6 Cf. Bethencourt y Suárez, *José Gregorio Hernández del lado de la luz*, 53-64.

en el país no deben continuar siendo teóricos: los hospitales deben convertirse en laboratorios de observación y proporcionar elementos para la experimentación.

El Hospital de Caridad para mujeres sería el centro asignado para sus pasantías médicas. Dos años pasaría Hernández en ese centro de salud. Varios de sus profesores habían sido alumnos del Dr. José María Vargas y ejercieron funciones públicas destacadas: José de Briceño, Calixto González y Ángel Rivas Baldwin, conocido por José Gregorio desde tiempos del Colegio Villegas. El 19 de junio de 1888 sería la fecha del examen final para graduarse. El jurado examinador le calificaría con la máxima nota y así se le extiende el certificado de Bachiller en Ciencias Médicas.

A los pocos días, José Gregorio solicita al rector de la Universidad, Dr. Aníbal Dominici, rendir el examen que le conferiría el título de Doctor. El 29 de junio de 1888 sería la prueba, que versaría sobre tres temas a exponer: la distinción entre locura simulada y locura real, el lavado de estómago, el protocolo para tratar el cálculo vesical. Por unanimidad, el jurado le otorgó la calificación de sobresaliente. Hernández ha demostrado ser uno de los mejores alumnos que ha pasado por la Universidad Central de Venezuela. Y ahora regresará a su tierra nativa para ejercer su carrera como médico. Quiere regresar a su hogar, del cual ha estado ausente durante 10 años.

Médico en sus tierras de Trujillo

El recién graduado médico emprendió el regreso a tierras andinas en agosto de 1888.⁷ El viaje constaba de varias etapas. Primero llegaba a Puerto Cabello, donde permaneció dos días. Luego paso a Curacao y allí estará cuatro días visitando centros de salud. El Dr. Langskberg, director de los hospitales de aquella isla, le pide su opinión sobre un

7 Sobre esta etapa del viaje, cf. Bethencourt y Suárez, *José Gregorio Hernández del lado de la luz*, 99-102.

enfermo con fractura de fémur. En eso, una religiosa llegó para hacerle la cura al paciente. La destreza y abnegación con que la enfermera asistía al aquejado inspiro al joven médico Hernández:

En Curazao estuve cuatro días, en los cuales tuve tiempo para conocer lo que me faltaba de esa ciudad: vi los hospitales conducidos por (...) el doctor Langskberg; hay mucho aseo, como que está servido por hermanas de la Caridad, y me he convencido más de la utilidad de esta institución, ya que las monjas hacen todo con una heroicidad que sólo da el catolicismo. Había un hombre que tuvo una fractura del fémur, y, por haberlo mantenido cerca de cuarenta días en un aparato inamovible de madera, tuvo una inmensa escara de decúbito; había que tenerlo enteramente desnudo y lavarle constantemente la úlcera, y en la cara de la hermana que lo asistía vi tanta santidad durante la cura que tuve deseos de venerarla como si estuviese ya canonizada.⁸

Otra religiosa, sor Josefa, directora de un colegio de niñas, mujer culta y políglota, asiste también al director del hospital y también le gana la admiración:

El tercer día de haber llegado a fui a conocer detalladamente el colegio que está fuera de la ciudad: conocí a la monja de más fama como instruida y como piadosa, a Sor Josefa; sabe francés, inglés, alemán, holandés, español y latín; botánica, mineralogía y química; toca piano admirablemente, pinta lo mismo y en las labores de mujer es inimitable; cuando supo que yo había estudiado Medicina me dijo que ella le tenía cierta aversión porque, después de haberla estudiado un poco, fue para ella ocasión de pecado por haberse sentido orgullosa de conocer algo de esa ciencia. El doctor Langskberg me dijo que era ella quien le había enseñado a diagnosticar y tratar la fiebre amarilla.⁹

8 “Carta a Santos A. Dominici, Maracaibo, 30 de agosto de 1888”, en E. Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio. Contribución al estudio de su vida y obra*, tomos I-II (Madrid: Sucesores de Rivadeneira, 1958), tomo I, 158.

9 “Carta a Santos A. Dominici, Maracaibo, 30 de agosto de 1888”, en Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, 158-159.

El ejemplo de estas religiosas, conocedoras de la enfermería y de la medicina, sería inspirador para José Gregorio en el servicio a los demás a través de la profesión médica.

Una última etapa en Maracaibo, antes de llegar a su tierra, lo lleva a compartir con amigos y con el Dr. Dagnino, quien le llevaría de acompañante en visitas médicas en diversos centros de salud públicos y privados. Y, por fin, al llegar a su casa, se encuentra con su padre y sus hermanos todos crecidos. Entonces, les comunica a sus familiares que permanecería en Isnotú por unos días, porque piensa ejercer su carrera en Betijoque, población más grande que su lugar natal, donde podría obtener los medios económicos que necesita para continuar sus estudios en París.

En este primer tiempo, ejerciendo la medicina en Betijoque y su pueblo, se le revela la realidad de atraso y pobreza de Venezuela. Visitó sus primeros pacientes en aquellos campos, encontrándose que las enfermedades más comunes eran el tífus, la disentería y el asma. El joven médico reconoce que la mejor aliada para la propagación de estas enfermedades eran la ignorancia del pueblo y la superstición:

Mis enfermos todos se me han puesto buenos, aunque es tan difícil curar a la gente de aquí, porque hay que luchar con las preocupaciones y ridiculeces que tienen arraigadas; creen en el daño, en las gallinas y vacas negras, en los remedios que se hacen diciendo palabras misteriosas; en suma: yo nunca me imaginaba que estuviéramos tan atrasados por estos países. La clínica es muy pobre: todo el mundo padece de disentería y de asma, quedando uno que otro enfermo con tuberculosis o reumatismo; afortunadamente que mi espléndido libro de Pepper tiene artículos inmejorables sobre esas y todas las enfermedades(...) La botica es pésima; supone que el boticario es un aficionado solamente y que me dice “Nosotros los médicos”, porque a más de ser aficionado a la farmacia lo es a la medicina, y la primera vez que habló conmigo me aturdió con un tecnicismo indigesto y estúpido: me contó que curaba la disentería con cinco gramos de quinina al día y, como yo me

asustara, me tranquilizó completamente y me aconsejó que así lo hiciera, ya que la ipeca no daba resultado, es él, y él quien está llenándome de fastidio: afortunadamente que yo no he de quedarme aquí, sino que, como ya te dije, iré a Valera.¹⁰

Desde Los Andes, el Dr. José Gregorio informa a su amigo sobre los casos que diagnostica y a cuya atención se dedica hasta ir logrando la sanación del paciente:

...estuve sumamente ocupado en Betijoque con una enferma que tuvo una retención de orina desde hacía once días a consecuencia de un parto laborioso: orinaba por poquitos, lo cual no me engañó porque justamente acababa de leer en Playfair esa causa de error tan sumamente común; le puse la sonda y le extraje una inmensa cantidad de orina, y le ha quedado una cistitis que le he estado tratando y de la cual está ya mejor.¹¹

La experiencia médica en tierras andinas lleva a José Gregorio a asistir a los enfermos recorriendo grandes distancias a través de campos y lluvias procelosas. Así lo cuenta a su amigo:

Figúrate que en días pasados me vinieron a buscar para que fuera a ver a un enfermo; eran las seis de la tarde, y el lugar en que éste se encontraba, distante de casa como a unas seis leguas, es de los que se encuentran metidos en toda la serranía. Con toda paciencia hice ensillar mi caballo (...) y tomé rumbo hacia el pueblecillo, seguido del individuo que vino por mí (...) habríamos caminado cosa así como de dos leguas cuando la noche se nos vino encima (...) dentro de poco se desencadenaría una tempestad (...) Transcurría media hora más cuando estalló el primer relámpago, inaudito (...) parecía que nos habíamos sumergido en un océano de luz; se vio todo, los cerros, las hondonadas, el cielo que estaba lleno de agua; te digo que me quedé ciego durante cinco segundos aproximadamente (...) A

10 “Carta a Santos A. Dominici, Betijoque, 18 de septiembre de 1888”, en E. Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, 163-164.

11 “Carta a Santos A. Dominici, Betijoque, 2 de octubre de 1888”, en E. Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, 164.

pocos segundos de intervalo vino el trueno, e inmediatamente grandes gotas que muy luego se hicieron chorros de agua, nos inundaron y, lo que es muchísimo peor, humedecieron el piso del camino de tal suerte que nuestros caballos, en vez de caminar, lo que hacían era rodar. Mi compañero encendió una linterna e hizo que cambiara de bestia, montando él en la mía (...) Efectivamente, una vez en su caballo me sentí seguro y continuamos él adelante y yo detrás, y el agua todo alrededor (...) Llegamos a las dos de la madrugada (...) He visto muchas descripciones de tempestades, y todas me parecen débiles ante la realidad y frías; es cierto que las que he visto descritas por autores buenos nunca han tenido lugar en los Andes, donde todo tiene lugar en grande.¹²

Este recuerdo muestra una de las impresiones que tuvo José Gregorio en sus primeros quehaceres por tierra andina; sin embargo, su estadía no sería por largo tiempo, pues se iría a Europa para lograr una mayor preparación médica y científica.

Formación científica en París¹³

El 3 de abril de 1889 el Dr. José Gregorio Hernández salió de Isnotú en viaje hacia el Oriente del país. Esta decisión casi le cuesta la vida, porque naufragó el barco en las costas frente a Carúpano. En esta ciudad se repone y regresa a la capital.

Después, una vez en la capital, por recomendación de su antiguo profesor, Dr. Calixto González, fue enviado a Francia, becado por el Ejecutivo Nacional en la persona del presidente de la República, Dr. Juan Pablo Rojas Paúl.

12 “Carta a Santos A. Dominici, Isnotú, 5 de noviembre de 1888”, en E. Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, 176-177.

13 Sobre los datos de esta sección, cf. Bethencourt y Suárez, *José Gregorio Hernández del lado de la luz*, 65-73.

En París se prepararía en las áreas de Microscopía, Bacteriología, Histología Normal y Patológica y Fisiología Experimental; llegó a la ciudad luz a fines de 1889 y se hospedaría en una pensión del barrio latino, cerca de la Plaza Maubert y el Boulevard Saint Germain. En la ciudad luz se formará con los doctores Charles Richet, Isidore Strauss y Mathias Duval y también se pone en contacto con Claude Bernard, el mejor médico experimentalista francés del siglo XIX.

Al cabo de unos meses, el 17 de junio de 1890, el Dr. Charles Richet, premio Nobel de Medicina en 1913, emitiría una constancia en la que llegó a asentar lo siguiente: "... certifico: que el señor José Gregorio Hernández ha trabajado en mi laboratorio y seguido mis cursos, con mucho celo y asiduidad. Quiero darle un testimonio de su ardor por el trabajo".¹⁴

Por su parte, el Dr. Mathías Duval, uno de los partidarios franceses de la teoría de la evolución y la selección natural, en julio de 1890, hizo constar esto:

... certifico: que el Doctor Hernández, trabajando asiduamente en mi laboratorio, ha aprendido en él la técnica histológica y embriológica, y me considero feliz al declarar que sus aptitudes su gusto y conocimiento prácticos en estas partes hacen de él un tecnista que me enorgullezco de haber formado.¹⁵

Más adelante, el Dr. Isadore Strauss, profesor de Patología Experimental y Comparada, quien había trabajado con Emile Roux y Charles Chamberland, discípulos de Louis Pasteur, certificaba el 6 de julio de 1891:

14 "Memoria de Instrucción Pública, Año 1892, Tomo II, p. 346", en Hernández Briceno, *Nuestro tío José Gregorio*, 223.

15 "Memoria de Instrucción Pública, Año 1892, Tomo II, p. 346", en Hernández Briceno, *Nuestro tío José Gregorio*, 223.

... certifico que el señor Doctor José Gregorio Hernández (de Caracas) ha trabajado en mi laboratorio desde el mes de julio de 1891, con un gran celo y una asiduidad perfecta. El señor Hernández se ha ocupado en investigaciones bacteriológicas y ha emprendido, con éxito, un trabajo original sobre vacuna química.¹⁶

Estando en Francia, José Gregorio recibiría la noticia del fallecimiento de su padre, no obstante, continuó sin interrupción el curso de sus estudios y nombró un apoderado para que lo representara en la partición de los bienes hereditarios.¹⁷

Para el Dr. Hernández, en aquel entonces con 26 años de edad, su formación era prioritaria; cualquier otro interés estaba supeditado a este propósito. Por cierto, a sus compañeros de estudio en París les llamaba la atención que no los acompañara en fiestas y parrandas. Únicamente compartía con ellos en los hospitales y las clases, o en festividades nacionales para Venezuela. Un día 5 de julio, la colonia estudiantil de nuestro país lo invitó a un banquete. Hernández, ingenuo, aceptó ir; pero la celebración no era más una componenda resultante de una discusión y apuesta contra su virtud. Pretendían hacerlo caer en las tentaciones de la carne. Así, trajeron a una cena a las mujeres más corrompidas de la ciudad, entre ellas la Chatton, especialista en hacer caer a estudiantes castos. Explicaron a todas las chicas lo que tramaban, especialmente a la que debía tocarle a José Gregorio. Éste llegó cuando ya estaba todo preparado para el convite. Cada uno fue sentándose con su respectiva compañera. Después del postre se marcharon, dejando a Hernández solo con la Chatton. Luego, regresaron a medianoche y encontraron a aquella mujer llorando. Ella les dijo: “Ustedes son unos bandidos (...) Por burla me han dejado con un verdadero santo (...) Estoy arrepentida de mi vida de pecado (...) Las cosas que me ha dicho ese hombre (...)”. Entonces, todos se quedaron callados, sin atreverse

16 “Memoria de Instrucción Pública. Año 1892, Tomo I, p. 415”, en Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, 243.

17 Cfr. “Memoria de Instrucción Pública. Año 1892, Tomo I, p. 415”, en Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, 220.

a decir palabra. Ella se retiró, sin terminar de explicarse aquel suceso. Por un tiempo, Hernández no les dirigió la palabra sus compañeros ni volvió a hablar en su vida de aquel hecho. Esta anécdota fue contada por los médicos Razetti y Acosta Ortiz, que jamás olvidaron esta memorable escena.¹⁸

Pues bien, al finalizar los estudios en París, el Dr. Hernández tenía intención de profundizar la histología patológica en la Facultad de Medicina de Berlín, donde esta especialidad tenía el más alto nivel por el desarrollo de la microscopía. Esto no fue posible por su impostergable regreso a Venezuela. Después de 2 años de estancia en Europa, regresa a un país gobernado por Raimundo Andueza Palacio, sucesor de Rojas Paúl. De esta manera, el 8 de diciembre de 1890, desde París, Hernández informaba al ministro de Instrucción Pública sobre el cumplimiento de su asignación:

Me es sumamente grato el participar a usted que en el mes de mayo próximo terminará la difícil a la par que honorífica misión que (...) me confiara (...) y, pronto a realizar el objeto primordial (...) la introducción en nuestro país de los estudios que constituyen el principal orgullo de la Ciencia moderna, me apresuro a enviar (...) la lista de los aparatos e instrumentos necesarios para la fundación del laboratorio de Fisiología experimental de la ilustre Universidad Central de Venezuela.

Preso de la mayor emoción (...) contemplo este gran acontecimiento para nuestro país, de la creación de un Instituto que estará al nivel de los más adelantados del mundo científico, puesto que será una copia exacta del mismo Laboratorio de la Facultad de Medicina de París¹⁹.

18 Esta anécdota está contenida en *Glorias de Venezuela. El Siervo de Dios Doctor José Gregorio Hernández Cisneros* (Caracas: Imprenta Nacional), 50-52, en E. Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, 220-222.

19 Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, 226-227.

En la misma epístola, el joven médico formula un inventario de material de laboratorio de lo más adelantado para la época y que él traería a nuestro país:

He aquí la lista de los instrumentos de que consta el Laboratorio en cuya organización instrumental se tomó por modelo el de la Facultad de Medicina de París: Un registrador Marey con siete velocidades distintas (...) Un aparato para inscribir la presión sanguínea (...) Una mesa de vivisección Jollyet (...) Un esfmógrafo transmisor (...) Un explorador cardíaco (...) Un explorador respiratorio (...) Un espirómetro (...) Un horno Pasteur (...) Un microscopio que aumenta 1250 diámetros de Zeiss (...) Un microscopio que aumenta 1500 diámetros de Zeiss (...) Un microscopio que aumenta 865 diámetros de Zeiss (...) Un microscopio que aumenta 420 diámetros de Zeiss (...) Un hematoscopio ...²⁰

El 4 de noviembre de 1891 el presidente Andueza decretó la creación, en la Universidad Central de Venezuela, de las cátedras de Histología Normal y Patológica, Fisiología Experimental y Bacteriología, mandando a instalar un laboratorio con los aparatos que Hernández había traído de Europa. El rector de esa casa de estudios, Dr. Elías Rodríguez, daría posesión de las áreas antes mencionadas al Dr. José Gregorio Hernández.

Como galeno y profesor, sería un hombre entregado a los demás, bien sea enseñando lo aprendido en Europa, bien sea curando cuerpos enfermos: todo un profesional comprometido con el país y sus hermanos venezolanos.

20 Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. I, 227-233.

El regreso al país de una vocación médica y docente

Ya en el país, a fines de 1891, junto con la docencia universitaria ejercería la carrera médica y su consulta privada en su casa de habitación. Ejerció la enseñanza de la medicina desde que tomó posesión del cargo en noviembre de 1891 hasta el día anterior a su muerte, cuando dictó su última clase. Se trató de un período de 28 años con ciertas interrupciones: 1909-1912 y 1916-1919, lapsos en los que se separó de la cátedra, en sus intentos por dedicarse a la formación religiosa y sacerdotal.²¹

En la Universidad era el profesor inflexible e insobornable para con sus discípulos, que sabían que para él no representaban nada ni los regalos ni las recomendaciones y en los exámenes repartía sus notas con una justicia inapelable, por su claro criterio y por su cuidado en que el esfuerzo fuera recompensado y castigaba la pereza o rechazaba la ineptitud.²²

Una anécdota relacionada con un estudiante reprobado revela el carácter de un docente estricto ante el cumplimiento de su labor:

Se había efectuado el examen de Medicina Operatoria; un cursante salió con mala suerte, y en son de ataque y de venganza, se detuvo a aguardar los profesores en la meseta de una de las escaleras. Hernández fue el primero que acertó a bajar, y como el réprobo le arremetiese amenazante, preguntándole: -Doctor, ¿quién fue el promotor de mi reprobación? Sin inmutarse Hernández se le impuso lanzándolo a un lado, sin rehuir el deber, y le dijo: -Oiga, joven, de lo que pasó en el examen somos solidarios todos los miembros del jurado.²³

21 Sobre estos períodos, cf. Bethencourt y Suárez, *José Gregorio Hernández del lado de la luz*, 81.

22 Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, tomo II, 2071.

23 J. M. Núñez Ponte, *Estudio crítico-biográfico del Dr. José Gregorio Hernández* (Caracas: Tipografía Vargas, 1924), 150.

El Dr. Hernández había logrado lo que se había propuesto: ejercicio de la profesión como médico docente y, por supuesto, estabilidad económica. Las investigadoras Bethencourt y Suárez resumen su trabajo diario en estos términos:

La disciplina que evidenció en la cátedra rigió igualmente su práctica médica. La atención a los pacientes estuvo sometida a horarios estrictos que el doctor Hernández cumplía cabalmente. Cuando algún enfermo yacía postrado o por alguna razón no podía acudir a la consulta, él se trasladaba hasta su casa para tratarlo. Acostumbraba a hacer la visita domiciliaria entre las ocho y las once y cuarenta y cinco de la mañana. Recorría toda la ciudad a pie, atendiendo a pacientes pobres o ricos, primero a los que estaban graves, después a los enfermos particulares y a los que estaban en el Hospital Vargas y en los diferentes asilos.²⁴

De acuerdo con este juicio, la capacidad de trabajo del Dr. Hernández fue desarrollándose de manera tal, hasta convertirse en un experto clínico, capaz de emitir diagnósticos acertados. Así ganaría fama de excelente profesional de la salud, llegando a ser médico de familias, médico de cabecera, médico de atención en las casas:

Tratábase de una pequeñísima intervención. El paciente, médico de nota, presentó aquella tarde síntomas alarmantes e inesperados. Colegas que le visitaban, contra el parecer del operador, creyeron poder descubrir las convulsiones del tétanos, y ya tenían resuelto aplicar una inyección de suero antitetánico. Llega Hernández, examina, y como no ve más que un simple temblor nervioso, indica una cucharadita de bromidia, y repetirla si es necesario. Uno de los facultativos presentes, de elegante porte, que dudaba del diagnóstico del Maestro, recibió de él esta lección: -Eso no es tétanos; fuera lo mismo que si yo dijese que usted es un hombre chiquitico y enlenuque; y como todavía éste, quizá pensando que la consabida inyección del suero fuera más eficaz, fuese lo indicado, o sucedáneo de la bromidia, se permitió

24 Cf. Bethencourt y Suárez, *José Gregorio Hernández del lado de la luz*, 103.

preguntarle: Pero bien, ¿qué perderíamos con la inyección? Hernández con toda su autoridad le respondió: ¡Perderíamos honradez, perderíamos moralidad!²⁵

Y, por si fuera poco, su filantropía era un rasgo típico de su modo de actuar. En el pasillo de su casa, cerca de su cuarto de consulta, había una especie de bandeja, a la que él llamaba cepillo de los pobres, para que los pacientes depositaran aquello que podían pagar y si alguno requería algo de plata, lo tomara de allí sin que se enteraran los demás²⁶:

Sabía el don difícil de hacer la caridad sin herir la susceptibilidad de los pobres. Cuando terminaba la consulta de un pobre, después de diagnosticarle, se acercaba a él, paternal, y en voz baja, casi confidencial, le preguntaba: ¿Tienes con qué comprar la medicina? Y si ellos le confesaban que carecían de recursos, les daba él mismo el dinero, llegando a veces a tanto su caridad extrema que a veces iba él mismo desde la cama del paciente a la farmacia, a buscar la medicina para un enfermo pobre y se la llevaba a su casa.²⁷

Por cierto, un episodio relacionado con la enfermedad del hermano del dictador Juan Vicente Gómez nos revela rasgos de la personalidad de José Gregorio Hernández:

En cierta ocasión, y estando él ausente de Caracas, enfermó de gravedad el General Juancho Gómez, hermano del Presidente (...) Todos los médicos más afamados fueron desfilando por su habitación, sin acertar con su enfermedad. El General Juancho Gómez se moría. Su hermano, el Presidente, fue a visitarle y con su acostumbrada calma definió:

-Se muere Juancho porque el Doctor Hernández no le ha visto.

-El Doctor Hernández está fuera, mi General.

25 Núñez Ponte, *Estudio crítico-biográfico del Dr. José Gregorio Hernández*, 150.

26 Respecto a este hecho, cf. M. Yáber, *José Gregorio Hernández* (Caracas: Ediciones Trípode, 1997), 80-81.

27 "Caridad", en Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. II, 2069.

-Pues que lo busquen.

(...) el General Gómez mandó inmediatamente al General Pimentel que le fuera a buscar donde estuviera...

-Doctor, el General lo necesita.

-Lo siento, pero ahora no puedo -le contestó consultando su reloj-. A las tres menos cuarto termino. No puedo dejar mi consulta de los pobres.

El general Pimentel recorrió la vista por la sala de espera, llena de viejecitas rugosas y pobres enfermos. Era algo pintoresco como para contárselo al General.

-Es que es urgente, Doctor.

-Pues ¿qué pasa?

-Juancho Gómez que se está muriendo.

- ¡Ah!, eso es ya otra cosa...

No fue necesario más. Había que salvar una vida. Lo mismo que si se estuviera muriendo el pobre más menesteroso de la ciudad, el Doctor Hernández tomó su hongo de la percha y, al salir, pidió con humildad excusas a las personas que estaban esperando, pues iba a ver un momento a un enfermo grave. Todos lo sabían. A la fuerza, por la urgencia, le introdujo el General en su automóvil y a los pocos minutos, ante la maravilla de todos, estaba de vuelta a su consulta de pobres.

Había visto al General, lo reconoció y le recetó algo tan sencillo que todos quedaron maravillados. Pero, efectivamente, el General Juancho Gómez salía de su gravedad y a los pocos días estaba bueno y salvo. Todos dijeron que había sido una resurrección. Y él contestaba al General Gómez:

-Sólo Dios resucita mi General.

El General presidente Gómez no sabía cómo agradecer al Doctor Hernández aquella curación. Hubiera sido el momento oportuno para aprovecharse de aquella debilidad de Gómez

cuando se sentía eufórico o agradecido. Sin embargo, José Gregorio la dejó pasar como si no se diese cuenta de ella. Él no quería el dinero ni los honores. El General Gómez llamó a Pimentel y le mandó a casa del Doctor a pagarle los honorarios extraordinarios por la enfermedad de Juancho, los que él pidiera, que todo se lo merecía.

-Mis visitas las cobro solamente a cinco bolívares, mi General.

- ¿Cómo?

-Sí. Tres visitas, quince bolívares...

Pimentel no se podía explicar la conducta de aquel hombre, que sabía que estaba en sus manos el dinero que quisiera. Y quiso darle más.

-Nada más, quince bolívares, mi General.

El General Pimentel sacó un billete de veinte bolívares y se lo alargó al Doctor. El, tranquilamente, le devolvió cinco bolívares y se despidió de él afectuosamente, lo mismo que si despidiera a uno de sus pobres de la consulta.

Comentando este incidente decía Pimentel:

-Siempre he querido mucho al Doctor Hernández, pero es la única vez que me ha dado rabia contra él...²⁸

El aporte del Dr. Hernández al servicio de la medicina en su tiempo fue el establecimiento de una rigurosidad diagnóstica, basada en su experiencia como clínico internista, con lo que supo ganarse la confianza de sus pacientes y el reconocimiento de sus colegas. Fue el fundador de la medicina científica moderna y la parasitología en Venezuela. Además de haber introducido los métodos de medicina experimental y enseñando los principios de teoría microbiana, tuvo el mérito de haber fundado la nueva escuela médica, de donde surgieron

28 "Otras Virtudes", en Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. II, 2072-2074.

muchos discípulos, que inclusive, llegaron a publicar sus apuntes de clase. Al mencionar este aspecto, conviene recordar su faceta como investigador científico.

El investigador científico

En cuanto a investigaciones médicas, la contribución del Doctor José Gregorio Hernández se manifiesta en 13 trabajos, de los cuales 11 fueron publicados y 2 están inéditos:

- La doctrina de Laennec que asienta la unidad del tubérculo: tesis presentada para obtener el grado de Bachiller en Ciencias Médicas (1888).²⁹
- Sobre el número de glóbulos rojos: trabajo presentado en el Primer Congreso Panamericano en Washington (1893).³⁰
- Lecciones de Bacteriología: apuntes tomados de las clases del Dr. Hernández, por los bachilleres José A. Cuevas y José H. Cardozo, publicadas en la *Gaceta Médica de Caracas*, números 5, 6, 7, 9, 18 (1893-1894).³¹
- Sobre la angina de pecho de naturaleza paludosa: trabajo con el Dr. Nicanor Guardia, publicado en la *Gaceta Médica de Caracas*, N° 21 (1894).³²
- *Elementos de Bacteriología*, publicado por Tipografía Herrera Irigoyen & Cía., Caracas, 1906.³³

29 Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. I, 131-136

30 Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. I, 274-275

31 Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. I, 281-287

32 Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. I, 281-287.

33 Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. I, 521-670

- De la nefritis en la fiebre amarilla: lección dictada en el laboratorio del Hospital Vargas y otros apuntes publicados en la *Gaceta Médica de Caracas*, N° 3 (1910).³⁴
- *Estudios de parasitología venezolana. De la bilharziasis en Caracas*, publicado por la Empresa El Cojo, Caracas, 1910.³⁵
- Elementos de Embriología General. Prolegómenos: publicado en *El Cojo Ilustrado*, N° 441 (1910).³⁶
- Lesiones anatomopatológicas de la pulmonía simple o crupal: lección dictada en el laboratorio del Hospital Vargas, publicada en la *Gaceta Médica de Caracas*, N° 18 (1910).³⁷
- Estudio sobre la anatomía patológica de la fiebre amarilla: trabajo en colaboración con el Dr. Felipe Guevara Rojas, presentado a la Academia de Medicina en marzo de 1912, publicado en la *Gaceta Médica de Caracas*, N° 5 (1912).³⁸
- Nota preliminar acerca del tratamiento de la tuberculosis por el aceite de chaulmoogra: trabajo presentado en la Academia Nacional de Medicina en junio de 1918, publicado en la *Gaceta Médica de Caracas*, N° 12 (1918).³⁹
- Lecciones de histología: apuntes tomados por el bachiller Juan Bautista Plaza en 1919 y publicados *post mortem* (1958).⁴⁰

34 Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. I, 929-934

35 Cf. Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. I, 934-937

36 Cf. Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. I, 942-946.

37 Cf. Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. I, 947-952.

38 Cf. Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. I, 1027-1029

39 Cf. Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. II, 1436-1438

40 Cf. Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. II, 1535-1603

- Apuntes de histología y embriología, de fisiología, de bacteriología y parasitología, tomados por el bachiller José Izquierdo, publicados *post mortem* (inédito, 1968).⁴¹

Este registro de trabajos muestra la faceta de un médico con una sólida formación científica; sin embargo, Hernández era poseedor también de una profunda cultura filosófica. Prueba de ello es su trabajo de pensamiento filosófico.

Elementos de Filosofía

Este es el título de un trabajo de corte humanístico elaborado por el médico de los pobres, como se le conoce también. El libro *Elementos de Filosofía*⁴² fue publicado por primera vez por la Tipografía El Cojo, en Caracas, en 1912.⁴³ Agotada la publicación, en ese mismo año, la editorial sacó una segunda tirada corregida y aumentada. Se trata de una obra que evidencia la capacidad de reflexión de José Gregorio; sistematiza su doctrina filosófica; ostenta la aplicación valiosa del método deductivo y explicita planteamientos de orden psicológico y estético que le imprimen riqueza argumentativa a la doctrina que expone.

Desde una posición teórico-conceptual, nuestro beato expone su visión basada en una filosofía cristiana:

El alma venezolana es esencialmente apasionada por la filosofía. Las cuestiones filosóficas la conmueven hondamente (...) La ciencia positiva, la que es puramente fenomenal, la deja la mayor parte de las veces fría e indiferente.

41 Sobre este trabajo inédito del Dr. José Gregorio Hernández, cf. F. Vélez Boza, “José Gregorio Hernández, maestro”, Separata de la *Revista Venezolana de Sanidad y Asistencia Social* XLII, No. 3-4: 381-558.

42 Cf. J. Gregorio Hernández, *Elementos de Filosofía*, 2ª edición (Caracas: Tipografía El Cojo, 1912).

43 En cuanto a todos estos comentarios sobre la obra filosófica de Hernández, cf. Bethencourt y Suárez, *José Gregorio Hernández del lado de la luz*, 168.

Dotado, como los demás de mi nación, de ese mismo amor, publico hoy mi filosofía, la mía, la que yo he vivido; pensado que, por ser yo tan venezolano en todo, puede ser que ella sea de utilidad para mis compatriotas, como me ha sido a mí...

También la publico por gratitud.

Esta filosofía me ha hecho posible la vida. Las circunstancias que me han rodeado en casi todo el transcurso de mi existencia han sido de tal naturaleza que muchas veces, sin ella, la vida me habría sido imposible. Confortado por ella he vivido y seguiré viviendo apaciblemente.

Mas si alguno opina que esta serenidad, que esta paz interior de que disfruto a pesar de todo, antes que a la filosofía, la debo a la Religión santa que recibí de mis padres, en la cual he vivido y en la que tengo la dulce y firme esperanza de morir:

Le responderé que todo es uno.⁴⁴

El amigo de José Gregorio, Santos Dominici, enjuicia la obra filosófica del Beato en estos términos:

En *Elementos de Filosofía* impresiona la maravilla de las definiciones lapidarias, contundentes, precisas. Por supuesto, la enjundia, la médula de su filosofía es la fe ardiente, la innata creencia en Dios; mas nunca baja el autor de la excelsa costumbre para agredir a quienes como él no piensen. Causa admiración la ingenuidad con que admite y compagina materias en apariencia tan opuestas como son las que a la vez atañen a la fe y a la ciencia...⁴⁵

En su trabajo de corte filosófico, José Gregorio Hernández declara su postura ante la vida como creyente y, en virtud de esta condición, identifica aquellos errores que amenazan a la fe:

44 Hernández Briceño, *Nuestro tío José Gregorio*, t. II, p. 1022.

45 Dr. Santos Aníbal Dominici: "Elegía al Dr. J.G.H. en el 25º aniversario de su muerte", leída en el acto conmemorativo que le dedicó la Academia Nacional de Medicina el 29 de junio de 1944. Separata de la *Revista Nacional de Cultura*, No. 45 (junio-agosto de 1944), en *Nuestro tío José Gregorio*, t. I, 1020.

Es cierto que existe la ley moral, que es inmutable, universal y absoluta; la cual se impone a la conciencia de cada individuo en todo el universo y le enseña a conocer que hay una diferencia esencial entre el bien y el mal.

No puede haber ley sin legislador; y como esta ley moral es absoluta, inmutable y eterna, debe haber un ser infinitamente justo, personal y viviente, cuya existencia se impone por ello a la razón. Este ser es Dios.

Luego Dios existe.

Los errores sobre la existencia de Dios son: el Panteísmo y el Ateísmo.⁴⁶

José Gregorio señala al panteísmo como grave error. La doctrina panteísta es definida como una simple conjetura de la racionalidad humana. Hernández identifica las contradicciones de los argumentos que sustentan al Panteísmo y lo descalifica:

El Panteísmo es puramente una creación, o mejor dicho, una hipótesis de la inteligencia humana. Fue inventado por los filósofos antiguos, para explicar el universo, y ha sido revivido después, alcanzando una gran extensión en estos últimos tiempos, siendo admitido sobre todo por muchos de los actuales hombres de ciencia, los cuales necesitan tener una explicación de los orígenes de la materia y del universo, y no quieren por ningún respecto admitir la creencia en un Dios personal, creencia que ellos califican de anticientífica.

El principio de la eternidad de la materia es contradictorio en absoluto. La materia es evidentemente temporal, estando tan sujeta a las oscilaciones del tiempo, que de sus movimientos nos servimos para medirlo; luego tendría que ser temporal y eterna juntamente, lo que es contrario a la razón.

46 Hernández, *Elementos de Filosofía*, 174.

La suposición de que sólo existe una sustancia única y divina es enteramente gratuita, porque de esta hipótesis nunca se ha dado la más pequeña demostración, además de que está en contradicción con las enseñanzas de la conciencia que nos da la certeza de que tenemos una existencia absolutamente personal; y también está contra la experiencia que atestigua la multiplicidad de las conciencias ajenas, impenetrables para la nuestra, todo lo cual no podría suceder si sólo hubiera una sustancia, sujeto único de lo que existe.

Se comprende, pues, que el Panteísmo es un expediente empleado por aquellos que no queriendo creer en el Dios verdadero, necesitan tener una explicación del mundo y de sus fundamentos, los cuales no pueden explicarse sin un Dios.⁴⁷

La negación de la existencia de Dios, apelando al origen de todo (mundo y materia) a partir de un primer principio o admitiendo que todo sea eterno, siempre remite a un Ser Supremo. Así, según criterio de José Gregorio, el hombre de ciencia podrá ser teísta o panteísta, pero nunca ateo:

El otro error sobre la existencia de Dios es el Ateísmo, el cual se expone con la sola proposición siguiente:

No hay Dios.

Con esta negación el ateo se declara incapaz de explicar el origen del mundo, el de la materia, el de la fuerza, el de la vida. No puede explicarlo suponiendo que tuvieron un principio, porque tendría que admitir la existencia de un Ser Creador, por consiguiente, de un Dios personal. Tampoco puede suponerlos eternos, porque el concepto de la eternidad del mundo y de la materia, es un concepto metafísico correspondiente al Dios Inmanente o Impersonal, y por consiguiente tendría que hacerse panteísta.

47 Hernández, *Elementos de Filosofía*, 174-176.

De lo cual se deduce rigurosamente que el ateo no puede ser hombre de ciencia; para ser hombre de ciencia es necesario confesar al Dios verdadero o a lo menos ser panteísta.⁴⁸

De acuerdo con sus investigaciones científicas y su trabajo de corte filosófico, José Gregorio Hernández se manifiesta como una figura en la que se combinan perfectamente el intelectual y el creyente. Muestra de esta doble faceta, fue la célebre polémica que enfrentó a los abanderados de la teoría evolucionista y los defensores de la teoría creacionista, en la Caracas de principios del siglo XX y en la que destacó el insigne Dr. Hernández.

José Gregorio y la polémica creacionismo-evolucionismo

La polémica sobre la legitimidad científica de la doctrina de la descendencia fue introducida en la Academia Nacional de Medicina, a inicios de septiembre de 1904⁴⁹, por el Dr. Luis Razetti⁵⁰, evolucionista. José Gregorio Hernández había sido uno de los fundadores de dicha institución, en la que ocupaba el Sillón N° XXVIII. Razetti le envió en abril de 1905 una circular a cada uno de los integrantes de esta corporación, a fin de que se pronunciaran sobre este asunto. De los 35 académicos contestaron 26: 22 a favor y 4 en contra, entre los que estaba el Dr. Hernández, siendo ésta su respuesta:

Hay dos opiniones usadas para explicar la aparición de los seres vivos en el Universo: el Creacionismo y el Evolucionismo. Yo soy creacionista. Pero opino además, que la Academia no debe adoptar como principio de doctrina ninguna hipótesis, porque

48 Hernández, *Elementos de Filosofía*, 176-177.

49 Sobre esta polémica, cf. *José Gregorio Hernández del lado de la luz*, 152-164.

50 Luis Razetti (Caracas 1897-1932), médico cirujano que introdujo al país multitud de técnicas e instrumentos quirúrgicos; formó parte de las primeras generaciones del positivismo biológico en Venezuela. Contrario a José Gregorio en lo doctrinal, lo admiraba y le dedicó discursos cuando nuestro beato ingresó a la Cartuja, así como en su sepelio. Cf. *Diccionario de Historia de Venezuela*, vol. 3 (Caracas: Fundación Polar, 2001), 817.

enseña la Historia que, al adoptar las Academias científicas tal o cual hipótesis como principio de doctrina, lejos de favorecer, dificultan notablemente el adelantamiento de la Ciencia.⁵¹

Obsérvese que la respuesta de José Gregorio a la circular de Razetti advierte que la Academia Nacional de Medicina debe asumir un criterio de imparcialidad ante la controversia creacionismo-evolucionismo. Precisamente, el 4 de mayo de 1905, la institución emitió un pronunciamiento definitivo⁵², en la misma línea de opinión del Dr. Hernández, señalando que la corporación se mantiene neutral ante la cuestión planteada, ya que no puede comprometer su autoridad apoyando cualquiera de las teorías en discusión. Finalizaba así la controversia iniciada por Razetti, firme opositor del creacionismo defendido por Hernández. Y es que el pensamiento del médico trujillano había logrado enlazar razón y fe en una concepción en la cual creación y evolución no son conceptos inconciliables, sino que, más bien, se complementan:

... la teoría llamada doctrina de la descendencia (...) es mucho más admisible desde el punto de vista científico (...) explica mejor el encadenamiento de los seres que pueblan el mundo, y puede armonizarse con la Revelación (...) la primera operación de Dios (...) fue la creación de las fuerzas físicas y de la materia (...) y por una lenta y gradual evolución, se formaron los mundos siderales y también el nuestro (...) luego (...) creó Dios la vida (...) apareció la vida vegetal (...) enseguida creó Dios la vida animal (...) su cuna fue el fondo del océano. En él aparecieron algunas formas elementales de las cuales habrían de derivarse en una evolución no interrumpida, las especies zoológicas actuales, con todos sus representantes (...) después creó Dios los demás animales de la Tierra. Aparecieron (...) algunos tipos de muy simple estructura y de ellos se fueron derivando los otros por las transformaciones debidas al medio...⁵³

51 Citado en *José Gregorio Hernández del lado de la luz*, 162.

52 Cf. *José Gregorio Hernández del lado de la luz*, 163.

53 Citado en *José Gregorio Hernández del lado de la luz*, 164.

La resolución en el seno de la Academia Nacional de Medicina de la disputa entre los seguidores del creacionismo y del evolucionismo revela el talante intelectual y prudente del Dr. José Gregorio Hernández, quien, siendo creacionista, recomendó imparcialidad ante la controversia, el mismo pronunciamiento que emitiría la corporación.

El talante intelectual de José Gregorio Hernández se manifiesta en su obra escrita a nivel científico, médico y filosófico. El beato venezolano utiliza sus dotes intelectuales y saberes adquiridos para la defensa de su fe católica, apostólica y romana, no en balde pertenecía a la Tercera Orden Franciscana. Muestra de ello fue un libelo en defensa de la oración extática de Santa Teresa de Jesús. Con la alusión a este trabajo escrito, terminamos estas líneas.

Diagnóstico sobre los éxtasis de santa Teresa de Jesús

En 1907, Hernández publicó un ensayo titulado *La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús*, dedicado al obispo de Calabozo, monseñor Felipe Neri Sendrea.⁵⁴ El propósito del beato al publicar semejante estudio era ofrecer un certero diagnóstico sobre el estado de salud de Teresa de Jesús (1515-1582), reformadora del Carmelo Descalzo y escritora de Siglo de Oro español, supuestamente afectada de neurosis e histeria.

54 “Al más josefino de todos los Obispos de la cristiandad, el ilustrísimo señor Doctor Felipe Neri Sendrea, Obispo de Calabozo”. Con estas palabras, el Dr. José Gregorio Hernández dedica su artículo sobre santa Teresa al obispo de Calabozo, eclesiástico muy devoto del patriarca San José. Cf. “La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús”, en J. G. Hernández, *Obras Completas*, compilación y notas por el Dr. Fermín Velez Boza (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1968), 1077-1084.

El Obispo Felipe Neri Sendrea nació en los puertos de Altigracia en 1844. Era un zuliano trasladado a Los Llanos. Recibió el doctorado en la Universidad de Caracas y, por su largo pontificado y virtudes, dejó profunda huella en los habitantes del Guárico. Preconizado Obispo de Calabozo por el papa León XIII, fue consagrado en Caracas el 6 de diciembre de 1891, gobernando su Diócesis por más de 20 años. Construyó numerosos templos; se identificó mucho con su pueblo y sufrió en su episcopado por defender los inalienables derechos de la Iglesia. Gracias a su labor, fueron promovidos los obispos Lucas Guillermo Castillo, Sixto Sosa y Arturo Celestino Álvarez. Murió en Valencia el 9 de mayo de 1921. Cf. C. Maradei Donato, *Venezuela, su Iglesia y sus gobiernos* (Caracas: Ediciones Tripode, 1978), 118.

En efecto, el Dr. Guillermo Morales había escrito, a principios de 1885 en *El Repertorio*, publicación periódica de la Sociedad Santa María, un artículo en el que reducía a engaños ciertos milagros de Jesucristo y los de Lourdes, la impresión de las llagas de Cristo en San Francisco de Asís, los éxtasis de los santos, especialmente los que sintió la primera doctora de la Historia de la Iglesia.⁵⁵ José Gregorio advierte: “... uno de nuestros más queridos y populares profesores de la Universidad (...) afirmaba que Santa Teresa estaba afectada de la neurosis y que sus éxtasis eran los llamados éxtasis histéricos”.⁵⁶ El histerismo era una condición médica mal entendida en el siglo XIX, a menudo se asociaba con síntomas emocionales y psicológicos. Entonces, después de aludir a la promoción de la devoción a San José en toda la Iglesia como obra de la Santa, Hernández decide asumir posición contraria al juicio que la diagnostica de histérica, indagando cuál fue la verdadera enfermedad que aquejaba a la escritora.

Acudiendo a la ayuda de la neuropatología, el médico de los pobres afirma que el histerismo es de fácil reconocimiento.⁵⁷ Es una enfermedad del sistema nervioso, carece de localización anatomopatológica y presenta ciertos rasgos morales particulares: carácter variable, pacientes inconstantes, faltos de voluntad, propensos a la disimulación, casi siempre son falsos y les gusta ser objeto de mimos, atenciones y cuidados. Hernández opone a estos síntomas un bosquejo moral de la Santa en todos sus actos: firmeza de carácter que la llevó a elegir la vida religiosa y perseverar en ella, abnegación, renuncia a todo lo grato y apetecible de la vida profana, práctica de virtudes heroicas, sobresaliendo en la sinceridad: “En los escritos de Santa Teresa brilla de tal manera esta virtud que encanta al lector y o subyuga de manera total”.⁵⁸

55 Cf. La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús, 1077.

56 La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús, 1077.

57 Cf. La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús, 1079-1081.

58 La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús, 1081.

En su análisis,⁵⁹ Hernández reconoce que los histéricos sufren crisis con convulsiones, experimentan movimientos pasionales corporales, muestran estados semejantes al sueño, toman posiciones irregulares y grotescas, perciben alucinaciones y al salir de esa sintomatología manifiestan un estado de embrutecimiento y de imposibilidad de cualquier tipo de operación intelectual. Ante esto, el beato venezolano asegura contundentemente: “De tales éxtasis jamás estuvo afectado ninguno de los santos místicos y tampoco Santa Teresa. Lo que se llama en Teología mística éxtasis son estados de oración sobrenatural que ninguna semejanza tiene con el histerismo”.⁶⁰

El médico respalda sus afirmaciones en la obra escrita de santa Teresa, especialmente el *Libro de la Vida* de la escritora mística. Los estados de oración sobrenatural que describe Teresa en esta obra no ofrecen parecido remoto con los síntomas de la histeria: “Ninguno que establezca comparación entre ellos y los confunda e identifique puede considerarse como verdadero hombre de ciencia y mucho menos hombre justo e imparcial”⁶¹. Así arremete Hernández contra las descalificaciones de los éxtasis provenientes de la profana investigación científica.

Después de asentar que santa Teresa no padecía de histerismo, Hernández se propone averiguar cuál era la enfermedad que padecía la autora de las letras castellanas⁶², tal como ella misma lo describe en su autobiografía. Los síntomas comenzaron después de su profesión religiosa, ante el cambio de tipo de vida y la alimentación; sufrió debilidad, desmayos, síntomas cardíacos, calenturas, dolores corporales, falta de apetito, parálisis corporal algunos días. Estuvo tullida por varios meses y, luego, mejoraría en un período de tres años. Finalmente, sanó por completo, quedando sujeta a palpitaciones que se curaban con tomas de agua de azahares.

59 Cf. La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús, 1081.

60 La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús, 1081.

61 La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús, 1082.

62 Cf. La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús, 1082-1083.

El Dr. Hernández deduce que la Santa sufrió en su primera juventud de una enfermedad que duró aproximadamente cuatro años, después de la cual gozó de completa salud, permitiéndole llevar a cabo las fundaciones y la dirección de la Orden Carmelita Descalza. La enfermedad que padecía Teresa se manifestaba con dolor en la región torácica y precordial, dolores, fiebre alta, ataque cerebral con convulsiones, rigidez articular y muscular y retorno de la salud con palpitaciones y a veces vómitos. Este es el diagnóstico experto del médico:

Con esa sumaria descripción es, ciertamente, difícil clasificar su enfermedad poniéndola en el cuadro nosológico. Sin embargo, para los que están acostumbrados al lenguaje de la santa se aclaran un poco los síntomas y se puede, sin mucha violencia, asimilar su enfermedad al reumatismo articular agudo.⁶³

Por último, el médico de los pobres ampara su diagnóstico citando el *Diccionario de Medicina y de Cirugía* de Georges Homolle, donde aparece un artículo sobre el reumatismo en general y sus clases.⁶⁴ En la clasificación de esta sintomatología, el primer lugar lo ocupa el reumatismo articular agudo, enfermedad que padeció santa Teresa de Jesús. Este fue el resultado del estudio analítico llevado a cabo por el Dr. Hernández. Se trata de todo un dictamen que integra precisión y metodología científica, logrado por el primer laico venezolano elevado a los altares. Este esfuerzo evidencia que la fe y la investigación científica pueden transitar juntas sin disociación alguna.

Conclusiones

El cumplimiento de su profesión como médico de los venezolanos de todas las clases sociales, y la transmisión a los estudiantes de todo el acervo de enseñanzas que aprendió en Europa, revelan dos facetas

63 La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús, pp. 1083-1084.

64 Cfr. La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús, p. 1084.

de actuación de un José Gregorio Hernández en apertura a la realidad total del país en que vive. Se trata de una disposición de ánimo que manifiesta firmes convicciones intelectuales, cimentadas, en última instancia, en una profunda vivencia religiosa.

Con espíritu sereno, acucioso talante intelectual e incansable labor docente José Gregorio Hernández llevará a cabo una abnegada acción sanitaria y médica, así como una intensa actividad filantrópica, en la Caracas de principios del siglo XX, valiéndole esto el mérito de ser llamado *el médico de los pobres*. Ejemplo de ello fue su entrega a la atención de los enfermos por la epidemia de gripe española en 1918, cuando destacó por su filantropía.

Y es que sus facetas como estudiante eximio, médico abnegado, sesudo investigador científico, estricto docente universitario e individuo capaz de una reflexión filosófica profunda muestran la vida de un intelectual venezolano que vivió y ejerció su quehacer profesional en el contexto de la Modernidad.

Si entendemos por Modernidad todo un proceso cultural que comienza a operar en Occidente aproximadamente desde el siglo XVII, con la invención del método científico, continuando en el siglo XVIII, época de la revolución de las ciencias, y sigue con la revolución industrial del siglo XIX, podremos vislumbrar en la figura de José Gregorio a un hombre integrado en este contexto. Su preparación europea le permitiría introducir la escuela médica moderna en una Venezuela que, aun cuando estaba en los inicios del siglo XX, se encontraba frenada por el marasmo del siglo XIX y la dominación de una férrea dictadura.

Finalmente, el diagnóstico que emite Hernández sobre santa Teresa de Jesús, demostrando con las herramientas de la ciencia moderna que sus arrobamientos no eran síntomas histéricos, revela el saber y la capacidad de reflexión de un intelectual creyente, cuyo periplo vital reflejó palmariamente la conjunción de fe y razón, sin menoscabo de alguno de los dos miembros de este binomio.

Nota sobre la canonización de José Gregorio Hernández

Pedro Trigo, SJ¹

Resumen: En este trabajo se explana la excelencia de José Gregorio Hernández y su camino progresivo hacia la ciencia médica. Luego se analiza cómo no se centra en esa excelencia científica y técnica, sino que procede como una persona integral que optimiza sus dotes para vivir armónicamente y servir a los demás. La relación con Dios y con Jesús es la que dirige y armoniza todo, lo que tiene mucho mérito al vivir en un ambiente positivista, que negaba el sentido de la religión, cuando las ciencias transformaban la vida y la sociedad. También tiene mérito que, en un ambiente eclesial que ponía el cenit en la vida contemplativa, fuera conducido por Dios a su apostolado científico y médico. Vivió esa excelencia con una gran humildad y por eso fue reconocido, tanto por sus colegas como por sus pacientes, y por todo el pueblo, que no ha dejado de venerarlo. Por eso es tan trascendente que precisamente él sea el primer santo venezolano.

Palabras clave: Medicina moderna, laboratorio, diagnóstico científico, cristiano practicante, humanista y humanitario, coherente, modelo de venezolano, santo venezolano

Abstract: This work explains the excellence of José Gregorio Hernández and his progressive path toward medical science. It then analyzes how he did not focus on this scientific and technical excellence, but proceeded as a holistic person who optimized his gifts to live harmoniously and serve others. His relationship with God and Jesus is what directs and harmonizes everything, which is highly commendable given that he lived in a positivist environment that denied the meaning of religion, when science was transforming life and society. It is also commendable that, in an ecclesiastical environment that placed the zenith on the contemplative life, he was led by God to his scientific and medical apostolate. He lived this excellence with great humility, and for this reason he was recognized by his colleagues, his patients, and the entire population, who have never ceased to venerate him. This is why it is so significant that he is the first Venezuelan saint.

Keywords: Modern Medicine, Laboratory, Scientific Diagnosis, Practicing Christian, Christian Humanist, Venezuelan Model, Venezuelan Saint

1 Profesor en el Pregrado y el Postgrado del Instituto de Teología para Religiosos.

Introducción

Que el Papa, en la situación tan delicada de salud en que se encuentra, el martes 25 de febrero haya dado el visto bueno para la canonización del doctor José Gregorio Hernández es un signo de Dios: una verdadera oportunidad histórica. Dios quería que se lo propusiera como un ejemplo, un camino para nuestra sociedad, no sólo venezolana y latinoamericana, sino a nivel mundial.

Se palpa su excelencia y se lo encamina progresivamente a poseer la ciencia más avanzada para traerla al país

Hoy en el orden establecido se exalta, ante todo, las cualidades y José Gregorio (nacido en 1864) las tuvo en una medida eminente y las cultivó a lo largo de su vida. Sobresalía tanto que su maestro insistió a su padre que ya le había enseñado todo lo que sabía, pero que no lo retuviera en el campo (Isnotú está en las estribaciones de los Andes venezolanos), porque se desperdiciaría su talento, sino que lo enviara a estudiar a Caracas. Y, en efecto, su padre lo envió a estudiar a los 13 años (1878) en el colegio privado más famoso y eficiente de su tiempo: el colegio Villegas, internado en el que residió con gran contento del matrimonio que lo regentaba, que lo trató como un hijo, tanto es así que la esposa se hacía acompañar de él cuando iba a visitar a parientes o amigos². No sólo sacó las mejores notas, sino que sirvió de profesor de matemáticas a los que estaban comenzando. Concluyó el bachillerato en 1882. Luego estudió medicina en la Universidad Central y siguió viviendo con la familia Villegas, desempeñándose como inspector en el colegio. Eligió esa carrera por mandato de su padre que en su almacén tenía también una botica y palpaba la desatención a los enfermos.

Era aficionado al baile, aunque lo practicó poco, y a la música, y solía asistir a las retretas de la banda en la plaza Bolívar; pero la mayor parte del tiempo lo dedicaba a la investigación y al estudio, además de

2 M. Carvallo, *José Gregorio Hernández: Un hombre en busca de Dios* (Caracas: Trópode, 1995), 46.

la misa, la oración y la lectura. En el tercer año de su carrera pasó tres meses enfermo con fiebre tifoidea y lo atendieron tres médicos y los compañeros de universidad hacían guardia al pie de la cama; muestra fehaciente del aprecio que se había granjeado. Fue declarado el mejor estudiante de la universidad y como acontecimiento insólito le dieron una medalla como el mejor alumno de Anatomía. Él, al responder agradecido al Rector, a los profesores y a los alumnos asistentes al evento, dijo estas palabras que expresan lo que sería su vida: “juro en nombre de este sagrado templo del saber, donde tantas luces y conocimientos he atesorado, aplicarlos para el bien de la humanidad y en beneficio de nuestros semejantes”³. Al doctorarse le dijo públicamente el Rector: “Venezuela y la medicina esperan mucho del doctor José Gregorio Hernández”⁴. Se doctoró en 1888 y, aunque le ofrecieron un consultorio en Caracas, comenzó a practicar en su región natal, porque su empeño vital era ayudar a los desasistidos y también porque quería establecerse en un lugar adecuado para obtener recursos para seguir estudiando en Europa, cosa que no logró por lo que había decidido irse⁵.

Entonces sucedió lo mismo: su profesor Calixto González le sugirió al presidente de la República, Rojas Paúl, que lo enviara a Francia a seguir especializándose con los profesores más innovadores para que trajera a Venezuela la medicina moderna. Tenía 25 años. Y así lo hizo de 1889 a 1891, algo más de dos años en París (en 1917 estaría también en Madrid para ser discípulo de Ramón y Cajal), y trajo, además de lo que asimiló, libros y elementos, entre ellos un microscopio. El laboratorio de Fisiología Experimental que trajo fue copia exacta del de la Universidad de París, así que sería el más avanzado de América Latina. En respuesta al ministro que le encargó el laboratorio dice José Gregorio: “Presa

3 M. Yáber, *José Gregorio Hernández: médico de los pobres, apóstol de la justicia social, misionero de las esperanzas* (Caracas: Ediciones OPSU, 2004), 48.

4 María M. Suárez y Carmen Bethencourt, *José Gregorio Hernández: del lado de la luz* (Caracas: Fundación Bigott, 2000), 171.

5 Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 57-67.

de la mayor emoción, ciudadano ministro, yo contemplo este gran acontecimiento para nuestro país, de la creación de un instituto que estará al nivel de los más adelantados del mundo científico”⁶.

En la Universidad Central fundó las cátedras de Histología Normal y Patológica, Bacteriología⁷ y Fisiología Experimental, en las que impartía un conocimiento teórico y práctico y fue director del laboratorio del hospital Vargas. Era realmente exigente con los alumnos, pero todos entendían que las clases eran para enseñarlos y tenía muy buena didáctica y por eso lo apreciaban mucho⁸. Fue también uno de los fundadores de la Academia Nacional de Medicina en 1904. No sólo investigó, sino que enseñó a investigar con esos aparatos de la medicina moderna y escribió artículos con el resultado de algunas investigaciones suyas. Publicó trece trabajos de investigación y dos quedaron inéditos y, además, el primer libro sobre la materia publicado en Venezuela, *Elementos de Bacteriología* (1906). Estaba preparando un libro cuando le sorprendió la muerte. En 1917 volvió a viajar a Europa para continuar asimilando las innovaciones, pero el comienzo de la Primera Guerra Mundial lo encaminó a Estados Unidos. A poco de su regreso publica su último trabajo de investigación sobre el tratamiento de la tuberculosis⁹.

Aunque siempre investigó, no fue un investigador, ya que hacer hipótesis y verificar constantemente mediante sucesivos estudios exige una dedicación total, pero sí formó alumnos que lo fueron. Fue el que introdujo en el país el estudio de las bacterias y los microbios. Se desempeñó como docente 23 años y 4 meses, a través de tres períodos: el primero, de 1891 a 1908, cuando fue a Italia para ingresar en la cartuja

6 Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 90.

7 Fue la primera cátedra de Bacteriología en América Latina. Así se reconoció en el Primer Congreso Médico Panamericano celebrado en Washington, en 1893, al que asistió José Gregorio Hernández.

8 Sobre su calidad de profesor, ver Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 105-109. Cita dos libros de testimonios, principalmente de alumnos.

9 Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 255.

y luego intentó ir al seminario, pero los estudiantes lo reclamaron y su director espiritual, el arzobispo de Caracas, lo convenció de que Dios lo quería en el mundo; el segundo, de 1909 a 1912, cuando el dictador cerró la universidad; el tercero, de 1916 a 1919, hasta el día antes de su muerte.

Además de la investigación y la enseñanza, que fueron realmente asiduas y fecundas, tanto que se puede decir que fue el fundador de la medicina moderna, pasteuriana, en el país, tuvo un consultorio para atender a pacientes: no sólo atendía a los que podían pagar, sino también, de una manera asidua, a los pobres. Es muy de destacar la intuición que tuvo para interpretar lo que decían los enfermos y las señales que veía y auscultaba, y las pruebas en el laboratorio con las muestras que tomaba de ellos, para dar diagnósticos y remedios apropiados. El doctor Dominici reconoció que en Venezuela “los primeros diagnósticos científicos fueron los suyos”¹⁰. Por eso le consultaban sobre casos concretos sus colegas e incluso sus maestros. Un estudioso de su dedicación médica calculó que a lo largo de su vida prescribió 7.106 recetas. También tenemos que señalar que regularmente recibía libros de Francia con los últimos descubrimientos e hipótesis.

Ahora bien, en 1894 su hermano pequeño contrajo fiebre amarilla y murió a los tres días. A José Gregorio le dolió íntimamente no haberlo podido salvar. Le afectó tanto que, en alguna medida, le cambió el temperamento, que de jovial pasó a caviloso, porque tuvo la experiencia decisiva de que la vida no estaba en sus manos ni en las de nadie, sino en las de Dios y por eso hizo lo posible por ponerse en sus manos¹¹.

Sin embargo, su dedicación a los enfermos resultó inalterada. A los que estaban muy enfermos y no podían trasladarse, los visitaba en sus casas, trasladándose siempre a pie; a los pobres les llevaba no sólo medicinas, sino también lo que requerían y se lo daba con toda

10 Yáber, *José Gregorio Hernández*, 55. Lo mismo repite Carvallo, citando a su padre Temístocles, sobrino de José Gregorio (p. 103).

11 Así lo explana Carvallo citando largamente a Santos Dominici, 112-113.

discreción, tratando, si era dinero, de que pasase inadvertido. Es muy de destacar su dedicación a fondo a los contagiados con motivo de la pandemia (“la gripe española”) en 1918¹². Precisamente, caminado por La Pastora a visitar a un enfermo pobre para llevarle medicinas, no vio a un carro que venía detrás del tranvía, al intentar atravesar la calle aquél lo arrolló y José Gregorio murió al golpearse el cráneo contra la esquina de la acera (1919)¹³. Tenía 55 años. El gobierno decretó que su cuerpo se velara en el paraninfo de la antigua Universidad Central¹⁴. En el segundo semestre de ese año aparecen en la prensa más de 130 artículos y discursos sobre su vida y obra¹⁵.

Así sintetizan María Matilde Suárez y Carmen Bethencourt su contribución científica: “llegó a dominar los conceptos formales de la histología y la embriología, había adquirido destrezas en las técnicas de laboratorio y en el uso del microscopio, conocía los principios fundamentales de la bacteriología y de los procesos fisiológicos de tejidos y órganos en los seres vivos, y disponía además de información actualizada en el control y prevención de las enfermedades contagiosas”¹⁶.

No un especialista, sino una persona integral que optimiza sus dotes para vivir armónicamente y servir a los demás

Además de la dedicación a las clases, la investigación y el ejercicio asiduo de la medicina, gastó mucho tiempo y dinero en ayudar a su familia, ya que habían muerto sus padres, y él, siendo el mayor de los hermanos vivos, se sintió responsable de sus hermanos y sobrinos, y los fue trayendo a Caracas y ayudando en los estudios y el empleo. Su

12 Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 266-271.

13 Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 278-279.

14 Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 282-283.

15 Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 284.

16 Suárez y Bethencourt, *José Gregorio Hernández*, 72.

sobrino nieto lo conceptualiza así: “Se hace Padre y Madre de familia”¹⁷. Siempre quiso mucho a su familia y cuando no estaba en Caracas les escribía con gran sentimiento por la separación.

Y aún le quedó tiempo para la filosofía, no sólo para leer, sino que escribió un libro, *Elementos de filosofía* (1912), ya que, como él mismo expresa en el prólogo, esa manera de entender la vida, y más en general la realidad, es la razón de ser de su vida y lo que le posibilitaba vivirla: “Publico hoy mi filosofía, la mía, la que yo he vivido, pensando que por ser yo tan venezolano en todo, puede ser que sea de utilidad para mis compatriotas como a mí constituyendo la guía de mi inteligencia. También la publico por gratitud”¹⁸.

Fue ayudado una y otra vez, no sólo para que sus cualidades no quedaran inexploradas, sino para que sirviera con ellas al país. También tuvo conciencia de su propia menesterosidad y por eso procuraba valerse lo más posible por sí mismo y no recargarse en otros. Un aspecto que revela hasta dónde llegó en esa actitud es que aprendió sastrería y se confeccionaba su vestimenta desde que estudiaba en la universidad.

Para completar su figura tenemos que mencionar, como el núcleo que colmaba su vida y orientaba las demás dedicaciones, su relación con Dios y con Jesús, expresada no sólo en la misa y la oración, sino sobre todo en la presencia continua de Dios. Una concreción que no estaba en el ambiente cristiano, ni particularmente eclesástico de su época, fue su predilección especial por las Sagradas Escrituras¹⁹ y, sobre todo, los evangelios.

Lo que diferencia a nuestro santo del orden establecido es que el excelente desarrollo de sus cualidades no supuso ninguna unilateralización en torno, en este caso a su condición de médico

17 Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 98-100.

18 Suárez y Bethencourt, *José Gregorio Hernández*, 133.

19 Así lo expresó monseñor Navarro ante su tumba. Ver J. M. Núñez Ponte, *José Gregorio Hernández. Ensayo crítico-biográfico* (Caracas: Imprenta Nacional, 1958), 110.

innovador, sino que el desarrollo de las cualidades fue para expresar de la manera más elevada su calidad humana: siempre se consideró un hijo de Dios y, por tanto, no un individuo que se absolutiza y busca su exaltación, provecho y disfrute, sino una persona humilde que agradece los dones de Dios y los pone al servicio de los demás, de la sociedad a la que pertenece, no restringiéndose al orden establecido, sino considerando particularmente a los pobres. No estuvo ni autocentrado ni absorbido por su profesión, ni tampoco por el cumplimiento de observancias cristianas. Todo ello se conjugaba en su actitud fraterna de compañerismo y servicio. Tuvo la virtud de comunicarse; en concreto, hay que destacar su empatía entre el yo y la angustia ajena. Ahora bien, eso lo hizo siempre, pero venciendo muchas veces resistencias, tanto internas como ambientales.

En un ambiente positivista vive con coherencia cristiana y es respetado

Por eso sus colegas, que vivían en un ambiente positivista²⁰ que consideraba que la religión fue la primera fase, la primitiva, de comprender la realidad, que fue superada posteriormente por la filosofía y luego por la ciencia a la cual apostaban, despreciando a los que seguían siendo religiosos, respetaron la identidad católica de su colega, porque la veían no como un residuo del pasado, sino como lo que cimentaba todo su ser y, por tanto, también su dedicación científica y profesional. Por eso tiene sentido reconocer que José Gregorio “es el primero que reconcilia en el país la ciencia con la fe”²¹.

20 Carvalho titula el apartado que dedica a esta materia: Materialismo/Positivismo y Darwinismo. Carvalho, *José Gregorio Hernández*, 77; ver también 83-85. Sobre el pensamiento positivista en la Caracas de entonces, ver 115-142. Se refiere sobre todo a los profesores Ernst y Villavicencio, y muy largamente a su polémica con Razetti o, mejor, a su negativa a polemizar con él, insistiendo en que la ciencia elabora hipótesis.

21 Mikel de Viana, en Suárez y Bethencourt, *José Gregorio Hernández*, 514.

Yáber señala que se distinguió “por la gentileza de sus modales, por su intachable conducta y por su increíble modestia”²². Y Sales Pérez escribió en *El Cojo Ilustrado*: “Nació con aquella benevolencia natural que atrae todas las voluntades, con aquella cortesanía ingenua, que impone recíproca consideración, y con aquella austeridad humilde que exige respeto”²³. Fue, pues, una persona armónica, integrada, que se respetaba a sí mismo y respetaba a los demás, relacionándose fraternamente con todos y todo ello desde su condición de hijo de Dios y de seguidor de su Hijo Jesús, que no era una relación más, sino una relación trascendente que empapaba todo lo demás. Por eso, en la conclusión de su estudio, Suárez y Bethencourt señalan que su vida tuvo “un alto grado de coherencia”²⁴. No es tan fácil que se conjuguen las cualidades con la calidad, que todo se armonice y haya una unidad compleja, no alguien que se destaca por cultivar algo que da el tono a toda la persona, unilateralizándola, aunque no se vea así, ya que lo que se aprecia es la excelencia en ese aspecto. Al centrarse en esa cualidad tan sobresaliente, se deja de lado todo lo demás, que apenas está cultivado.

No es el caso de José Gregorio: en él las cualidades se armonizaron porque estaban completamente al servicio de su calidad humana. Yáber lo caracteriza como Humano, Humanista, Humanitario²⁵. Ésta es la peculiaridad de este santo, aunque tenga sentido seguir llamándolo *doctor*, porque esa profesión de médico era el aspecto más visible de su socialización: la función que desempeñaba, aunque lo hiciera tan personalizada y servicialmente.

22 Yáber, *José Gregorio Hernández*, 54.

23 En Yáber, *José Gregorio Hernández*, 127.

24 Suárez y Bethencourt, *José Gregorio Hernández*, 517.

25 Yáber, *José Gregorio Hernández*, 146.

No integrado desde el comienzo, sino caminando siempre y en la misma dirección

Ahora bien, desde niño parecía siempre a todos los que lo trataron alguien dueño de sí y, por eso, haciéndose cargo de su vida con toda solvencia en cada uno de los aspectos. ¿Tenemos que decir que estuvo integrado desde siempre? Su sobrino nieto escribe: “Dadas la integridad de carácter que siempre mostró José Gregorio y la armonía con que se desarrolló toda su vida”²⁶. Para no pocos colegas y estudiosos esta impresión de naturalidad imperturbable era un enigma. Así lo reconoce el doctor Rísquez en el homenaje que le hace con motivo de su muerte: “Yo no pude nunca penetrar en aquella psicología, ni alcancé jamás a descubrir los secretos de aquella ecuanimidad imperturbable”²⁷. ¿Cómo tenemos que interpretar esta impresión, como un estado anímico permanente o como un proceso constante?

No fue un estado inalterado. Por el contrario, su vida fue un movimiento incesante, pero siempre en la misma dirección. Si “el modo humano de ser es ser siendo”²⁸, esto lo realizó tan cabalmente nuestro santo que la dinamicidad continua aparecía ante todos como estabilidad y dominio, pero no era así. Era, por el contrario, un esfuerzo armónico y siempre renovado de unificación interior, de dar de sí, de responder, haciéndole justicia a la realidad en cada uno de sus aspectos, desde lo más genuino de sí mismo, que se unificaba al responder a la realidad, que es una relación de relaciones heterogénea y muy compleja²⁹.

26 Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 43.

27 Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 293.

28 “El ser del hombre sólo es *siendo*”; I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (San Salvador: UCA, 1999), 345. De un modo similar Zubiri dice “solamente *siendo*, es siendo. La unidad del ser del hombre es gerundial”; X. Zubiri, *Sobre el Hombre* (Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2007), 167. Y también, “Es justo ‘realidad siendo’”; X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1988), 55.

29 “Es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente” (*Landato Si*, 240). *Vid.* X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, (Madrid: Alianza Editorial, 1983).

Por ejemplo, esa coherencia fue muy notable para sus amigos más cercanos durante su estancia en París, donde, a pesar de la frivolidad del tiempo, particularmente, de la ciudad, y de estar él sin familia y atenido a sí mismo, no gastó tiempo, energías ni dinero en el libertinaje sensual ni sexual y salió victorioso de una prueba a la que lo sometieron³⁰. Por eso su compañero y amigo íntimo, a pesar de sus filosofías opuestas, el doctor Razetti, llegó a decir: “creo que hay virtudes que se pueden imitar, pero la castidad de Hernández, no”³¹.

Ahora bien, la coherencia, insistimos, requería un esfuerzo continuo, aunque fuera armónico y el esfuerzo sostenido desgasta. Así lo dice él mismo en el prólogo a su obra *Elementos de filosofía*³²: “Esta filosofía me ha hecho posible la vida. Las circunstancias que me han rodeado en casi todo el trascurso de mi existencia han sido de tal naturaleza que muchas veces, sin ella, la vida me habría sido imposible. Confortado por ella he vivido y seguiré viviendo apaciblemente”³³. Muy humanizador tuvo que ser ese modo de vivir que le permitió vivir serenamente en circunstancias adversas. Sin ese modo filosófico le habría resultado imposible vivir.

Su vocación ¿salir el mundo para vivir en Dios o servir al mundo como misión de Dios?

Ese desgaste incesante, ese temor de no poder mantenerse en un orden establecido que no era expresión de cristianismo, que, sobre todo en la universidad y entre sus colegas era abiertamente positivista³⁴, ese sentido de fragilidad por debajo de tanta integridad, de tanta

30 Así lo cuenta Salvador Garmendia, en Suárez y Bethencourt, *José Gregorio Hernández*, 445.

31 Yáber, *José Gregorio Hernández*, 48.

32 Un resumen amplio de esta obra, con múltiples citas, se encuentra en Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 219-245.

33 Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 83

34 Eso fueron también los intelectuales del régimen, que entendían las dictaduras que vivimos desde comienzos del siglo XX como “orden y progreso”, el lema de Comte, fundador del positivismo.

sinceridad y amabilidad fue lo que lo motivó a ingresar en la cartuja, para poderse dedicar en paz a lo de Dios, lejos del mundo. Tenía 44 años. Transcribimos dos reacciones publicadas con ese motivo:

Lamentamos su determinación porque resta del seno de la sociedad una virtud rara en la presente época y priva de sus eminentes servicios a la humanidad doliente”. “Nadie tiene derecho de censurar el acto en sí realizado por el doctor Hernández, pero todos debemos lamentar su extrema decisión porque extrae a nuestra actividad social un elemento útil, separa de la masa general de la nación una parte noble, apaga en la Universidad una luz y resta una inteligencia en el concierto de las actividades científicas del país³⁵.

Al no permitirlo su salud, ya que cuando ingresó en la cartuja pesaba 44 kilos y su cuerpo no pudo soportar los trabajos (estuvo nueve meses de 1908 a 1909), regresó a Caracas e intentó ir al seminario, donde sólo estuvo algo menos de un mes, porque los estudiantes pidieron al ministro de Instrucción Pública que lo repusiera en sus cátedras. Renunció el que le había sucedido y el ministro lo repuso, y su mentor, el arzobispo Castro, lo convenció de que regresara a su profesión en la que podía hacer tanto bien por su fe y su caridad.

Estuvo, como si no hubiera pasado nada, desde 1909 hasta 1913, cuando Gómez cerró la universidad. Carvallo, que recoge las recetas médicas extraídas en la botica que más usó José Gregorio Hernández, anota con asentimiento una opinión del Dr. Vélez Boza: “se asombra de que el doctor Hernández pudiera regentar cabalmente tres cátedras en la universidad, una en el Hospital Vargas de 1909 a 1911, dirigir el Laboratorio de este Hospital, atendiendo al mismo tiempo, a pie, tan numerosa clientela³⁶. Nosotros también nos admiramos, porque todos coinciden en su desempeño sobresaliente.

35 Suárez y Bethencourt, *José Gregorio Hernández*, 174-175.

36 Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 195.

Estando cerrada la universidad, el 7 de noviembre de 1913 embarca para Roma para ingresar al Colegio Pío Latinoamericano de Roma. Pero nuevamente su salud lo obligó a volverse a Venezuela, pasando antes por París, donde le aseguraron que no podría resistir otro invierno en Europa. Al fin, parece que estuvo de acuerdo con lo que le escribió el arzobispo de Caracas, monseñor Castro, su director espiritual cuando fue a la cartuja: “Usted se va; allá orará mucho; que su oración sea como una balanza delante del Señor; en un platillo ponga usted esos sentimientos, esas resoluciones, que dice informan su vocación, y en el otro deposite las necesidades de Venezuela, urgida de hombres ejemplares. Adonde el fiel se incline vea usted la voluntad de Dios y sígala”³⁷.

Dios le habló, no en la oración, sino cerrando las vías que él creía de más cercanía a Dios. Su vocación, en el sentido preciso de adonde Dios lo llamaba, fue, sin ninguna duda, la que desempeñó en Venezuela. Una vocación que fue, así lo sintieron todos, una inmensa bendición de Dios para el país. No sólo por lo muchísimo que hizo en favor de la ciencia, de la salud concreta de las personas y de la atención a los más desatendidos, sino porque todos captaban que su robusta y discreta humanidad estaba basada en la relación habitual con Dios y con Jesús. Una muestra de lo que se deseaba su presencia y su influencia es la carta que escribieron los estudiantes de medicina de la universidad al ministro de Instrucción Pública para que le reinstituyera en sus cátedras cuando salió del seminario, lo que fue aceptado por él, que promulgó el decreto correspondiente³⁸.

Ahora bien, eso no significa que no le doliera íntimamente regresar a su oficio y a sus quehaceres, después de haberse despojado de todo. Así se lo confiesa a su hermano desde París: “Nadie comprende lo que sería para mí tener que regresar a Caracas después de haberme desprendido de todo, y verme obligado a seguir la vida de antes, pero que en todo

37 Núñez Ponte, *José Gregorio Hernández*, 190.

38 Yáber, *José Gregorio Hernández*, 175-176.

se cumpla la voluntad del Señor”³⁹. Quiero dejar en claro que su idea de perfección cristiana era la de su época, que no estaba basada en la vida de Jesús de Nazaret tal como aparece en los evangelios. El ideal era la vida contemplativa, aunque para la mayoría estaba la vida activa, con sus momentos de contemplación. Así aparece claro en una carta a su amigo Dominici al tener que regresar de la cartuja: “Lo que en la Cartuja encontré supera toda descripción. Vi allí la santidad en grado heroico y te puedo asegurar que una vez visto ese espectáculo lo demás de la tierra se vuelve lodo”⁴⁰.

Así pues, en contra de la espiritualidad dominante en la institución eclesíastica de su época, que ponía la perfección cristiana en la retirada del mundo para vacar en lo de Dios, idea de la que también él participó, apreciación que aparece clara en lo que dijo monseñor Navarro, Rector del seminario, en los meses que él estuvo (“aspiraba a una santidad eminente por el cultivo exquisito de su interior y los ejercicios más austeros de la perfección cristiana”⁴¹), José Gregorio se convirtió en el ejemplo más preclaro de que el cristianismo se expresa como calidad humana, en el sentido preciso de cualificarse lo más posible para servir con la mayor eficacia posible a los demás, entregándose a sí mismo de modo horizontal, gratuito y abierto y tomando en cuenta siempre a los dejados de lado, a los pobres. Como Jesús, que se consumó como ser humano y consumó su condición humanada de Hijo de Dios en *el mundo*, no en la soledad del claustro ni dedicándose a la Iglesia, en el sentido preciso de la institución eclesíastica, en su tiempo y en el judaísmo, como maestro de la ley regente de una sinagoga, o sirviendo como sacerdote en el templo.

Tiene mucho mérito que fuera precisamente el arzobispo de Caracas, que lo conocía bien, el que pensara que Dios lo quería en el mundo para que alcanzara la perfección cristiana, atendiendo con todo su ser a las necesidades de Venezuela y que por eso lo instara a dejar el seminario.

39 Suárez y Bethencourt, *José Gregorio Hernández*, 144.

40 Suárez y Bethencourt, *José Gregorio Hernández*, 343.

41 Suárez y Bethencourt, *José Gregorio Hernández*, 187.

Esta atención no se restringió al ámbito de su profesión. La prueba más contundente es que cuando en 1902 la flota anglo-germana atacó diversos puertos de Venezuela, Hernández fue el primero que se alistó para defender a la patria en el registro de su parroquia de Altigracia⁴². Es verdad que fue, como él mismo dijo de sí, “tan venezolano en todo”. En ese momento tenía 38 años.

Para todos es siempre el mismo, pero él experimenta que el desgaste lo conduce a la vejez y le sobrevino la muerte

Ahora bien, repetimos que ese estar completamente sobre sí mismo para poner todas sus energías en responder a la realidad con todo lo que tenía desde su caridad cristiana le causaba tremendo desgaste. Por eso en la carta a su amigo Dominici en 1917, desde Nueva York, le confiesa: “te mando mi retrato (...) ya verás cómo la vejez camina a pasos rápidos hacia mí, pero me consuelo pensando que más allá se encuentra la dulce muerte tan deseada”⁴³. Se entiende que es por ser la muerte el paso para estar para siempre con Dios y los suyos. Todavía no había cumplido los 53 años.

Y, sin embargo, cuando regresó se le veía atendiendo a todos incesantemente como si eso fuera la vida de su vida, lo que le daba impulso y fuerza.

Cuando le sobrevino la muerte en ese accidente tan impensado, todos los pobladores de Caracas se sintieron no sólo impresionados, sino personalmente afectados. Amigos y colegas cargaron en la iglesia con el féretro para montarlo en el coche fúnebre que esperaba afuera, llevado por dos caballos. Pero el pueblo no dejó que lo montaran y se empeñó en llevarlo sobre sus hombros hasta el Cementerio General del Sur, que entonces distaba mucho del casco urbano. “Desde el día de las

42 Yáber, *José Gregorio Hernández*, 140.

43 Yáber, *José Gregorio Hernández*, 141.

exequias un reconocimiento impregnado de afecto y agradecimiento”⁴⁴ colmó al pueblo venezolano que lo hizo suyo, su médico protector en las enfermedades.

Dos testimonios significativos de todo lo dicho⁴⁵

Así sintetiza su vida con motivo de su muerte el representante más público de ese ambiente positivista en el gremio médico, pero, a pesar de eso, admirador y amigo entrañable de nuestro santo, el Dr. Razetti:

El candor y la fe fueron las dos grandes fuerzas que le conquistaron la más amplia independencia espiritual, el más extenso dominio de sí mismo y la poderosa energía moral de su gran carácter. / Fue Médico científico al estilo moderno; investigador penetrante en el laboratorio y clínico experto a la cabecera del enfermo (...) Fundó su reputación sobre el incommovible pedestal de su ciencia, de su pericia, de su honradez y de su infinita abnegación. Por eso su prestigio social no tuvo límites y su muerte es una catástrofe para la patria⁴⁶.

Quiero concluir con la confesión de Rómulo Gallegos, que es la que más me ha impactado, porque la hace una persona de consideración, muy representativa y no dada a halagar, es una experiencia absolutamente personal, que él cree compartida por muchos otros y porque refleja lo excéntrico de la figura de nuestro santo en el ambiente intelectual de la época, la entereza que tuvo que tener para mantener su postura y su influjo benéfico: “En pos del féretro del Dr. José Gregorio Hernández todos experimentábamos el deseo de ser buenos”. Y más ampliamente:

44 Suárez y Bethencourt, *José Gregorio Hernández*, 522.

45 Después de transcribir esos extractos, hemos leído el libro, tantas veces citado en este ensayo, de su sobrino nieto Carvallo, que concluye con tres apéndices. Los dos primeros son los testimonios completos de los dos autores que hemos elegido nosotros: Carvallo, *José Gregorio Hernández*, 285-289.

46 Extractos de la publicación en *El Universal* con motivo de su muerte, en Yáber, *José Gregorio Hernández*, 207.

Desconfiábamos ya de nosotros mismos y para justificar nuestra pecaminosa indiferencia, nos vestíamos con los harapos del cínico, amparándonos en la incredulidad, a fin de que pareciese que procedíamos así, como por haber encontrado en la filosofía de un distinguido escepticismo la clave de los enigmas del universo. Pero he aquí que de pronto se hace en nuestro interior la luz de la sinceridad, y nuestros ojos ven claramente el camino olvidado y la desvanecida voz de la fe ingenua vuelve a sonar en nosotros. (...) Sin duda fue este el más precioso don de cuantos otorgó pródicamente el Dr. Hernández. No es el mejor bien el que se hace a los demás, aunque se invierta toda la fuente del inagotable dar; sino el bien que hace brotar espontáneamente en cada alma, porque éste nos devuelve la fe en nosotros mismos y nos hace conocer el santo orgullo de sentirnos buenos⁴⁷.

Sin embargo, la tramitación de su causa, que comenzó muy tarde, se estancó por causa de monseñor Navarro, quien, por su enemistad con el arzobispo de Caracas, ya que él aspiraba a ese mismo cargo, envió una nota al Nuncio sobre la no pertinencia de la causa, que contradecía lo que él mismo había escrito y publicado cuando murió José Gregorio Hernández. El estancamiento duró de 1949 a 1957. En 1961 el tribunal diocesano consideró necesario desmentir del modo más concreto posible esas acusaciones y se reanudó el proceso⁴⁸. Duró hasta el 24 de febrero de 2025, cuando el papa Francisco firmó el decreto para su canonización. Aunque ya en 1986 le fueron reconocidas por la Iglesia sus virtudes heroicas. Nos alegramos de que sea, precisamente él, el primer santo venezolano canonizado por la Iglesia: “Él es laico, es un profesional, es un hombre (...) logró la santidad por su trabajo, por su profesión, por su humildad. Él es el alma de los venezolanos”⁴⁹.

47 En Yáber, *José Gregorio Hernández*, 209-210.

48 Cf. Suárez y Bethencourt, *José Gregorio Hernández*, 357-376.

49 Roberto Briceño León, en Suárez y Bethencourt, *José Gregorio Hernández*, 444.

Conclusiones

Sintetizo lo dicho expresando lo que más me impresiona:

- La composición armónica de muchas facetas y, sobre todo, de las cualidades y la calidad humana: por una parte, que tuviera tiempo para todo; por otra, que todo lo realizara con excelencia, como si sólo se ocupara de eso.
- El trabajo incesante y cualificado para lograr esa armonía. No es algo que viene dado de suyo; hay que irlo haciendo constantemente, con hondo sentido de realidad y con implicación personalizadora.
- El que la relación con Dios y con Jesús llevaran siempre la voz cantante. El que haya podido vivir abierta y consecuentemente su condición de creyente en ese ambiente positivista, siendo aceptado por sus representantes no a pesar de su fe, sino por creer que ella no entraba en ese primer estadio de la evolución histórica que ellos creían superado.
- También me asombra, porque no es nada común el que haya sido respetado por el gremio de los intelectuales y, más concretamente, por el de los médicos, y, conjuntamente, admirado y querido y requerido por el pueblo.
- Ahora bien, lo que me parece más admirable es el que superara conjuntamente los dos contrarios: tanto el ambiente positivista reinante en su medio profesional, como la idea establecida de que el ideal cristiano es dejar el mundo para dedicarse a la contemplación. Ahora bien, la superación no fue intelectual, sino práctica, vital. Y este modo de vivir, espoleado por su relación con Dios y con Jesús, y desde ellos con los demás, es el secreto que fue moldeando su vida, su personalidad, y la moldeó de un modo tan trascendente a su medio, tanto secular como eclesástico, que por eso logró un enorme ascendiente sobre

todos, un ascendiente que no disminuía a nadie, sino que lo estimulaba a seguir ese camino desde su propia personalidad y circunstancia vital.

Otros artículos teológicos



Contextualización bíblico-teológica de algunas líneas de pensamiento de Simone Weil

Francisco Javier González Carrión, SDB¹

Resumen: La síntesis realizada por Mercedes López-Mateo (Universidad Autónoma de Madrid) en torno a las claves del pensamiento de Simone Weil nos ha permitido contextualizar el patrimonio literario de nuestra autora en un marco referencial bíblico-teológico que pueda explicitar la intuición/convicción de fondo que subyace a sus planteamientos filosóficos. En tal sentido, resultan atinentes, como propuestas, los comentarios realizados, las citas bíblicas aducidas en relación con los aspectos nucleares de su filosofía junto a breves extractos de sus escritos. Se evidenciará, así, por ejemplo, cómo Weil tuvo durante toda su vida un horizonte utópico en la mirada, cuyo secreto más profundo fue la meditación del misterio pascual de Cristo donde se contempla que el amor, donándose sin resistencia al que lo aniquila, gana para éste la posibilidad de redención a través del perdón y deja abierta la esperanza para este mundo (Lc 23,33-34).

Palabras clave: malheure, desarraigo, metaxu, conversión, Encarnación, misterio pascual, Cristo

Abstract: The synthesis made by Mercedes López-Matteo (Universidad Autónoma de Madrid) on the keys of Simone Weil's thought has allowed us to contextualize the literary heritage of our author in a biblical-theological frame of reference that can make explicit the intuition/conviction that underlies her philosophical approaches. In this sense, as proposals, the comments made, the biblical quotations adduced in relation to the nuclear aspects of her philosophy together with brief extracts from her writings are relevant. Thus, for example, it will become evident how Weil had a utopian horizon in her gaze throughout her life, whose deepest secret was the meditation on the paschal mystery of Christ where it is contemplated that love, giving itself without resistance to the one who annihilates it, wins for the latter the possibility of redemption through forgiveness and leaves open hope for this world (Lk 23:33-34).

Keywords: Malheure, Uprootedness, Metaxu, Conversion, Incarnation, Paschal Mystery, Christ

1 Profesor de Sagrada Escritura en pregrado y postgrado del ITER. Doctorando en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar (gonzalezcfrancisco@gmail.com).

Introducción

Simone Weil², un personaje tan significativo de la historia de la filosofía contemporánea, se deslinda de la corriente predominante de la filosofía del siglo (*rara avis*), haciendo gala de su firme determinación de volver a la filosofía griega, a los presocráticos y a Platón, desde una experiencia de conversión al cristianismo que la marcó para toda la vida e imprimió en sus pensamientos y en sus obras un sello inspirador e iluminador.

La peculiaridad del trabajo que aquí presentamos reside en el desafío que supone contextualizar el pensamiento de Simone Weil en un marco referencial bíblico-teológico que dé razón de la intuición/convicción de fondo que subyace a sus planteamientos filosóficos tan comprometidos y a sus opciones éticas tan coherentes.

Para ello nos vamos a valer de una síntesis que ha realizado la investigadora Mercedes López-Mateo³ sobre los grandes ejes temáticos que sobresalen en las obras de Simone Weil. En el artículo se seleccionan párrafos de dicha síntesis en los cuales la investigadora condensa líneas clave del pensamiento filosófico de nuestra autora y, a continuación, se pasa a destacar el contexto bíblico-teológico subyacente a dichas líneas

2 *El único gran espíritu de nuestro tiempo*, así la llamó Albert Camus. Simone Weil nació en el París de 1909. Falleció exiliada, en Inglaterra, en 1943. De familia judía, se convierte al cristianismo (catolicismo), vive fuertes experiencias místicas, sin dejar de ser gran combatiente y activista social. Como militante de la causa obrera, denuncia los mecanismos de opresión implícitos. De su visión cristiana de la vida emerge el utopismo como propuesta. Su ética, su antropología siguen siendo muy válidas. Pese a su temprana muerte, con solo 34 años, consiguió dejar una producción filosófica que nos sigue fascinando. Compasiva, crítica, atenta y luchadora, Weil es una pensadora a la que hay que conocer.

3 Máster en Crítica y Argumentación Filosófica (docente, investigadora de la Universidad Autónoma de Madrid). Mercedes López-Mateo, “Diez claves para entender a Simone Weil. El único gran espíritu de nuestro tiempo”, *Filosofía & Co.*, 29 de diciembre de 2021, <https://filco.es/10-claves-sobre-simone-weil/>

de pensamiento, todo ello para mostrar, en la medida de lo posible, hasta qué punto la experiencia de acercamiento a la fe cristiana influyó decisivamente en la orientación de sus planteamientos filosóficos.

Los primeros dos párrafos de cada apartado corresponden a la síntesis que presenta López-Mateo de los aspectos resaltantes del pensamiento de Simone Weil, seguidamente viene la contextualización bíblico-teológica de dichos aspectos. Entre uno y otro no faltarán citas explícitas de nuestra autora, generando un ejercicio intertextual que llenaría de consuelo a la misma Simone, evidenciando una vez más, después de su breve pero densa existencia en este mundo, la luminosidad y vigencia de sus reflexiones:

Si nadie se aviene a prestar atención a los pensamientos que, sin saber cómo, se han depositado en un ser tan insuficiente como yo, quedarán enterrados conmigo. Y si, como pienso, contienen verdad, será una lástima. Yo soy perjudicial para ellos. El hecho de que se hayan encontrado en mí impide que se les preste atención. (...) Me resulta muy doloroso el temor de que los pensamientos que han descendido sobre mí estén condenados a muerte por el contagio de mi miseria y de mi insuficiencia. Nunca leo sin estremecimiento la historia de la higuera seca. Me parece que es mi retrato. También en ella la naturaleza era impotente, y, sin embargo, no por ello se la excusó⁴.

Malheur⁵

El *malheur* es la desgracia. Va más allá del dolor físico o el malestar pasajero. Se trata de un nivel de sufrimiento extremo y profundo que está presente en la vida de todo ser humano, sin excepción, y que supone un enigma para la humanidad. Es la pregunta sin respuesta de Cristo en la cruz: «Padre, Padre, ¿por qué me has abandonado?».

4 Simone Weil, *A la espera de Dios*, trad. de M. Tabuyo y A. López, (Madrid: Editorial Trotta, 1993), 62.

5 “Diez claves para entender a Simone Weil. El único gran espíritu de nuestro tiempo”, numeral 1.

Simone Weil no busca dar una solución al problema que supone la existencia de desgracia en el mundo, sino apreciarla como un medio para abrirse a él: “La extrema grandeza del cristianismo procede del hecho de que no busca un remedio sobrenatural contra el sufrimiento, sino un uso sobrenatural del sufrimiento”. Debido al *malheur* nuestra alma queda vaciada y, de esta manera, dispuesta a acoger el sufrimiento del prójimo. Para Weil, esta función tiene un carácter político, pues todo ser sumido en la desgracia se encuentra invisibilizado, silenciado en nuestra sociedad. Este *malheur* está ligado a otro concepto central en la filosofía de Simone Weil, la fuerza, pues es la que, al desplegarse, provoca la desdicha.

La filosofía de Simone Weil está profundamente influida por su experiencia de fe, experiencia de conversión⁶. Simone Weil proviene de una familia judía, se convierte al cristianismo (catolicismo) y, a partir de su fuerte convicción creyente, un día argüirá frente a la pregunta “¿de dónde sacamos un derecho universal?”, “del cristianismo”, responderá con determinación, que predica que la Ley se consuma en el amor al prójimo, un amor que me hace prójimo, hermano de todo ser humano, y de manera paradigmática, del más vulnerable e indefenso con quien el mismo Jesucristo ha dicho identificarse:

“Vengan, benditos de mi Padre, y reciban en herencia el Reino que les fue preparado desde el comienzo del mundo, porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; era forastero, y me alojaron; estaba desnudo, y me vistieron; enfermo, y me visitaron; preso, y me vinieron a ver”. Los justos le responderán: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer? ¿sediento, y te dimos de

6 A propósito de “conversión”, los evangelios son unánimes en la importancia y centralidad que tiene el término *metanoía* para indicar lo que acontece cuando un hombre se encuentra con Jesucristo y su mensaje: un nuevo nacimiento, una nueva creación, una conversión radical del modo de ser-pensar-sentir y estar en el mundo, nueva creación. Todo ello para indicar, de algún modo, el iniciarse en la participación en una nueva adscripción, la celestial (reino de los Cielos – reino de Dios), sin dejar de estar en el mundo (Mc1,15; Jn 3,3; Mt 4,17; Lc 24,47).

beber? ¿Cuándo te vimos forastero, y te alojamos? ¿desnudo, y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o preso, y fuimos a verte?”. Y el Rey les responderá: “Les aseguro que cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo” (Mt 25).

Weil no intenta ofrecer una respuesta al problema que suponen la existencia del sufrimiento y la desgracia en el mundo, sino valorarlo como un medio para abrirse a él, la apertura al misterio de Dios revelado en la encarnación de su Verbo, Jesucristo⁷, la ilumina e impele para que, una vez vaciada su alma a semejanza del que sufrió la ignominia de morir despojado de sus vestiduras en la cruz, pueda ella también identificarse y acoger el sufrimiento del prójimo, de los crucificados de la historia. Desde esta profunda convicción que ilumina sus posturas filosóficas se comprende con admiración, por ejemplo, su militancia solidaria en las luchas reivindicativas por la dignidad y libertad de todo ser humano, “creado a imagen y semejanza de Dios”⁸.

Por otra parte, Weil introduce en sus escritos la categoría “alma” en pleno siglo XX, sin pudor, sin vergüenza en su análisis sociológico, no solo metafísico. Por eso ha dicho en el texto que estamos comentando que “debido al *malheur* nuestra alma queda vaciada, y de esta manera dispuesta a acoger el sufrimiento del prójimo”: el alma, el único garante de la universalidad de los Derechos Humanos, el alma como principio vital. Y es que, en el campo de la filosofía, todo vuelve: el alma, principio universal y necesario, concepto primitivamente cristiano, neoplatónico, constituye la fundamentación política de la validez universal de los Derechos Humanos, el concepto de “alma cristiana” para todos.

7 “Y el Verbo se hizo carne, y puso su morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad” (Jn 1,14).

8 “Y dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza, y manden en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todos los animales terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó’ (Gn 1,26-27).

El carácter irreductible del sufrimiento, que hace que no se pueda sentir horror por el mismo mientras se le padece, tiene por objeto la detención de la voluntad, de la misma manera que el absurdo detiene la inteligencia, o de la misma manera que la ausencia detiene el amor, con el fin de que, una vez llegado al extremo de las facultades humanas, el hombre extienda sus brazos, se detenga, mire y espere⁹.

La fuerza¹⁰

A este concepto le dedicará un espacio central en *La Ilíada* o el poema de la fuerza, ya que, para Weil, esta es la verdadera protagonista del poema épico de Homero. El texto en castellano se recoge en *La fuente griega*, donde explica que existen dos tipos de fuerza, aunque normalmente acostumbremos a identificar una, la más tosca: aquella que mata sin pudor y destruye al hombre.

Sin embargo, “la otra fuerza” es mucho más sutil, pues es “la que no mata todavía. Matará seguramente, o matará quizá, o bien está suspendida sobre el ser al que en cualquier momento puede matar”. En otras palabras, esta fuerza se corresponde con la potencia del mundo para reducir al hombre a una mera cosa, de convertirlo en piedra. La fuerza es capaz de que un ser con alma quede muerto en vida. Cuando la fuerza se despliega hasta el extremo y provoca la desgracia, el ser humano se encuentra completamente desarraigado del mundo.

El orden político en la Edad Media era muy estricto. Se balanceaban en forma equilibrada dos poderes: el temporal y el espiritual. Ahora bien, refiriéndose al poder espiritual, se hacía alusión al poder moral, a un orden ético y jurídico que guiaba y limitaba, contenía todo tipo de exceso y abuso descontrolado por parte del poder temporal; así,

9 Cfr. Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, Traducción, introducción y notas de Carlos Ortega (Madrid: Editorial Trotta, 1994), 87.

10 “Diez claves para entender a Simone Weil. El único gran espíritu de nuestro tiempo”, numeral 2.

cuando el poder temporal quiso prescindir por la “fuerza” del poder espiritual, se abocó de modo indefectible a su propia destrucción y fatídica disolución. Según Weil, la primera necesidad del alma humana es el orden, orden entendido como destino universal de la humanidad, en cuanto orientada a un horizonte de valores bien fundado en la estructura antropológica del hombre que ha de verificarse en el tejido de relaciones sociales, obedeciendo al imperativo interior de no violar obligaciones rigurosas, entre las cuales ocupa un puesto central el mandamiento “no matarás”, no ejercerás la “fuerza ciega de la violencia” contra tu prójimo, tu propia carne, pues posee la misma dignidad que tú, y es tu hermano, poseedor de un alma como la tuya. Sin eticidad, pues, no hay orden; el orden de una sociedad se encuentra en su eticidad y esta es antídoto contra la amenaza permanente en el ámbito temporal de la “idolatría del poder”, “fascinación compulsiva del uso de la fuerza” para imponerse sobre los otros. También aquí es determinante la inspiración cristiana de su pensamiento: Dícele Pilato: “¿A mí no me hablas? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?” Respondió Jesús: “No tendrías ningún poder sobre mí, si no se te hubiera dado de arriba” (Jn 19,10-11). En el fondo, cuando la fuerza se despliega hasta el extremo y provoca la desgracia, verdaderamente el hombre se encuentra desarraigado tanto de sus raíces de aquí abajo como de las de arriba.

La represión marca la ausencia de un orden, de una eticidad. Una eticidad entendida como amor al bien. No hay que negar obligaciones con la excusa de otros intereses contingentes, inmediatos. La obligatoriedad de hacer el bien se impone a partir de una metafísica fundamentada en la existencia del alma como principio universal que hermana a todos los seres humanos. De allí la obligación que cada uno de nosotros tiene frente al otro, antes de hablar de derechos. En este contexto queda claro que no se trata de imposición, sino de obligación. La primera proviene de la fuerza, la segunda, de la eticidad.

La irrealidad que quita el bien al bien es lo que constituye el mal. El mal es siempre la destrucción de las cosas sensibles en las que hay presencia real del bien. El mal se opera por parte de quienes no tienen

conocimiento de esa presencia real. En ese sentido, es verdad que nadie es malvado voluntariamente. Las relaciones de fuerza conceden a la ausencia el poder de destruir la presencia¹¹.

El desarraigo¹²

Weil explica que todo ser humano, del mismo modo que tiene necesidades físicas como comer o dormir, también tiene necesidades del alma. De todas ellas, la más importante —y olvidada en nuestros días— es la necesidad de arraigo. A ello dedica su última gran obra, de 1943, poco antes de fallecer, *Echar raíces*. Estas raíces pueden tomar diferentes formas: una comunidad en la que arraigar puede construirse con base en elementos como un pasado común, una tierra compartida, una lengua o una religión, por ejemplo.

Por otro lado, en su análisis identifica varias fuentes de desarraigo en nuestra sociedad, como son el colonialismo, el fascismo de su época o la condición obrera en el sistema capitalista de producción (por ejemplo, el paro o la alienación). El desarraigo, además, se reproduce con velocidad, porque todo aquel que está desarraigado desarraiga a los demás.

En una sociedad de masas el hombre se vuelve masa, un ser fuera de la historia, desenraizado, hacinado. Por el contrario, contamos con testimonios de hombres insignes que, incluso procediendo de otras latitudes, por ejemplo, de Europa (España), como es el caso del padre Alejandro Moreno Olmedo, SDB, echaron raíces en Venezuela. Hicieron suyo el lema “allí donde te toca trabajar, debes echar raíces y fructificar, amar al pueblo donde fuiste trasplantado”¹³. En cambio,

11 *La gravedad y la gracia*, 68.

12 “Diez claves para entender a Simone Weil. El único gran espíritu de nuestro tiempo”, numeral 3.

13 Investigador, venezolano por naturalización, que dedicó gran parte de sus años de vida a profundizar en la fundamentación científica de una antropología cultural del venezolano. Cfr. Alejandro Moreno, *El Aro y la trama. Epísteme, modernidad y pueblo* (Caracas: Convivium,

la ciencia moderna, la modernidad, muchas veces se presenta como una falsa tierra, porque en lugar de enraizar, desarraiga, despersonaliza, habitar en un mundo sin raíces.

En este orden de ideas, Weil analiza el nazismo y advierte en él una gran máquina de arraigar, pero contraproducente, terriblemente contraproducente, porque constriñe a echar raíces en una sola dirección, y cuando esto sucede, el proceso de enraizamiento se vuelve letal, se corrompe y enferma de muerte, la egolatría de una ideología que acaba engendrando monstruos. Por eso nuestra autora nunca olvidará, inspirada por el mito platónico del árbol de las dos raíces, que el ser humano tiene dos adscripciones, dos patrias, dos ámbitos de pertenencia y la clave está en que uno no ignore al otro, o lo descarte, sino que lo valore y sepa arraigar en ambos. El fundamento teológico de esta opción es la encarnación del Verbo que asumió nuestra condición para llevarnos a la suya, el regazo de Dios Padre (cf. Jn 1,14. 18). Pero ella descubre una clave de sabiduría: hay que elevarse al cielo para enraizarse en la tierra, aprendiendo a reconocer y valorar la dignidad humana, el alma humana, de la que es portadora todo ser humano. Es por ello por lo que el desarraigo principal, en el fondo, es el teológico, de él dependerán todos los demás: Pero cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos el ser hijos por adopción. Y como prueba de que son hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre! (Rom 4,4-6). En efecto, si se pierde lo divino, lo suple el espíritu totalitario, la ideología política mundana. Las ideologías se convierten así en religión sin Dios que, constituidas en ídolos, acaban devorando a sus adoradores.

La tendencia de las «Luces», de 1789, del laicismo, etc., aumentaron enormemente el desarraigo mediante la mentira del progreso. Y la Europa desarraigada desarraigó al resto del mundo mediante la conquista colonial. El capitalismo y el totalitarismo forman parte de este proceso de avance en el desarraigo¹⁴.

Lo sagrado del ser humano¹⁵

La persona no es sagrada, no hay nada de sagrado en ella. “Lo que es sagrado, lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano es impersonal”. Weil pone de ejemplos de lo impersonal a la verdad y a la belleza, que son perfectas. Al igual que en la ciencia hay una parte de sagrado, gracias a su verdad, y en el arte, gracias a su belleza, nosotros también podemos llegar a nuestra parte sagrada, transitando a lo impersonal.

Pese a esta necesidad de arraigo y comunidad de la que hablamos, para poder acceder a lo impersonal necesitamos alejarnos de todo y realizar ese proceso en una «soledad moral». Esta distancia es importante para no confundir la idolatría de la comunidad con lo sagrado de lo impersonal. Cegarnos en el “yo” desde nuestra alma nos impide transitar a lo sagrado, “pero la parte del alma que dice ‘nosotros’ es todavía infinitamente más peligrosa”.

La pérdida de la fe es lo que está en juego: la pérdida de la raíz. Nos hallamos en medio de un modo de vida que empuja a no tener fe. Un mundo que obliga a ser hombres sin fe para poder sobrevivir, un mundo de masas. El mal aparece banalizado, el mal aparece de una forma mecánica, nos deshabita del tiempo. La fe, en cambio, es “certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve”, según lo expresaba el apóstol Pablo (Hb 11,1). Y esta experiencia de fe acontece, por gracia, en el encuentro con Aquel que habita en la zarza (Cfr. Ex 3,1-

14 Cfr. Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, 116.

15 “Diez claves para entender a Simone Weil. El único gran espíritu de nuestro tiempo”, numeral 4.

12), Yahveh, el del Sinaí, que llama por su nombre a Moisés indicándole que se acerque, pero que cuando éste se acerca, curioso para ver más de cerca aquel extraño fenómeno de la zarza que arde sin consumirse, la voz lo detiene y le indica que se quite las sandalias porque el terreno que está pisando es terreno sagrado. El Señor, a la vez que manifiesta su cercanía, también manifiesta su alteridad, su distancia: “descálzate”, la tierra que pisas no es cualquier tipo de tierra, es “tierra sagrada”.

Con toda la simbología que se halla detrás de la expresión “descálzate”, la misteriosa voz le indica a Moisés que “este no es tu dominio”, que “entras en una esfera distinta (sagrada/otra)” y “debes tomar distancia”, en definitiva, que el hombre se halla ante el *mysterium tremendum et fascinans*, no manipulable. Se le revela para confiarle una misión, una misión que le vaciará de sí mismo, de su cúmulo de intereses personales, de su zona de confort para enviarlo a vivir una existencia exódica, descentrada, no en provecho de sí mismo, sino en provecho de los demás, aquellos que son sus hermanos que permanecían cautivos en Egipto, enajenados, convertidos en mercancía del faraón; y Moisés, por querer salvarse a sí mismo, los había abandonado a su propia suerte. Ahora este encuentro transformador lo constituirá en un hombre solidario con la causa del abatido, lleno de fortaleza, sabedor de Aquel en quien ha puesto su confianza.

Es la experiencia que Simone Weil ha vivido desde la novedosa versión de su época histórica: comprender su vida como una proexistencia, vivir proyectada hacia el bien de los otros, especialmente, de aquellos más vulnerables y menesterosos del reconocimiento de su dignidad de seres humanos, creados a imagen y semejanza de Dios, hechos hijos en el Hijo.

Seguramente, en el encuentro con los Evangelios y las Epístolas de Pablo, Weil habrá descubierto la proposición de un mundo que en la Biblia se llama Reino de Dios, mundo nuevo, nueva alianza, nuevo nacimiento, conversión... Se trata de la objetividad del ser nuevo proyectado por el texto. Esto propiamente es lo que revela la Biblia en cuanto inspirada: un nuevo tipo de mundo y de relaciones entre Dios

y los hombres/mujeres, y entre los seres humanos con la creación. Mundo nuevo que se va haciendo un camino en medio de la experiencia ordinaria (dimensión poética). Mundo que apela a nuestras posibilidades más genuinas y propias, a partir del momento precisamente en que nos damos cuenta de que “tal mundo, tal llamada no viene de nosotros”¹⁶.

Toda obra de arte tiene un autor, pero cuando es perfecta, sin embargo, tiene algo de anónima. Imita el anonimato del arte divino. La belleza del mundo, por ejemplo, es muestra de un Dios a la vez personal e impersonal, y ni lo uno ni lo otro. Lo bello supone un atractivo carnal distante y lleva aparejada una renuncia. Incluida la renuncia más íntima, la de la imaginación. A los demás objetos de deseo queremos comerlos. Lo bello es lo que deseamos sin ánimo de comérselo. Deseamos que exista. Permanecer inmóvil y unirse con aquello que se desea sin acercarse a ello. A Dios nos unimos de esa forma: sin poder acercarnos. La distancia es el alma de lo bello¹⁷.

Metaxu¹⁸

Weil recupera este concepto de la tradición griega de la que tanto bebe. Lo presenta en su obra *La gravedad y la gracia* y literalmente significa “entre medio”. La imagen más clara para entender la función del *metaxu* es la de un puente o un muro: “Dos encarcelados en celdas vecinas que se comunican dando golpes en la pared. La pared es lo que los separa, pero también lo que les permite comunicarse. (...) Toda separación es un vínculo”.

Simone Weil entiende el mundo como *metaxu* entre el ser humano y Dios, es decir, aquello que los separa, pero que al mismo tiempo los conecta y posibilita su relación. Todo *metaxu* debe comprenderse como

16 Paul Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique*, II, (Paris: Collection Esprit/Seuil, 1986), 119-133.

17 Cfr. *La gravedad y la gracia*, 107.

18 “Diez claves para entender a Simone Weil. El único gran espíritu de nuestro tiempo”, numeral, 5.

un medio y jamás como un fin, de lo contrario, correremos el riesgo de instalarnos en ellos. Un *metaxu* es un peldaño que nos acerca a lo trascendente, no un ídolo o una meta en la que detenernos.

Y Jesús dirá a sus discípulos en el contexto del discurso de despedida: “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre, sino por mí” (Jn 14,6). Con esta palabra de revelación mostraba Jesús a los suyos que la meta de toda peregrinación en esta tierra es el Padre, donde él mora permanentemente, en su regazo, en su corazón, aún en su realidad histórica de Verbo encarnado (cfr. Jn 1,18). Y a través de esta experiencia que es la suya, inigualable e insuperable como Hijo, abre la vía de acceso al Padre, la comunicación con él, obteniéndonos, por pura gracia, la adopción filial para cuantos creen en él (cfr. Jn 1,13.51).

Así, pues, en cuanto verdadero *metaxu*, al modo como lo intuye Weil, el autor de la Carta a Los Hebreos reconoce en Jesús al que media, al mediador entre Dios, su Padre, y los hombres, sus hermanos, él es nuestro pontífice/puente en virtud de su sacratísima humanidad, pues “ha nacido de mujer, nacido bajo la ley” (Gál 4,4):

Pues de la misma manera que los hijos participan de la misma carne y sangre, también él participó de modo parecido, para reducir a la impotencia mediante la muerte a aquel que tiene el imperio de la muerte, es decir, al diablo, y liberar a todos aquellos que, por miedo de la muerte, estaban sometidos durante toda su vida a la esclavitud. Porque ciertamente, no vino en auxilio de los ángeles, sino que vino en auxilio de la descendencia de Abrahán. Por lo cual debió hacerse en todo semejante a sus hermanos, para convertirse en el sumo sacerdote (pontífice) misericordioso y fiel ante Dios, para alcanzar el perdón de los pecados del pueblo. Pues por el hecho de haber sufrido y haber sido probado, está capacitado para venir en ayuda de aquellos que están sometidos a la prueba (Hb 2,14-18).

Metaxu en cuanto separación, según la comprensión de Weil, como aquello que nos separa, pero que al mismo tiempo nos conecta y posibilita su relación puede referirse a ese tiempo marcado por la

nueva condición que produjo la pascua del Señor introduciendo una separación entre el Resucitado y los suyos; es el llamado tiempo que media entre la pascua y la parusía del Señor; tiempo que ha de vivirse desde la aceptación del realismo de la separación, pero a la vez abiertos, a partir de ese momento, a una nueva, inédita relación con el Padre y con el Hijo, la que se establece por medio del don del Espíritu que procede del uno y del otro, y que es el Espíritu paráclito y vivificante:

Ahora vuelvo al que me envió, y ninguno de ustedes me pregunta: ¿A dónde vas?, sino que, porque les he dicho estas cosas, la tristeza ha llenado su corazón. Pero les digo la verdad: les conviene que yo me vaya; porque si no me voy, el Paráclito no vendrá a ustedes, pero si me voy, se los enviaré. Y cuando venga él, acusará el mundo en materia de pecado, de justicia y de condena: en materia de pecado, porque no creen en mí; de justicia, porque me voy al Padre y ya no me verán más; y de condena, porque el jefe de este mundo está condenado (Jn 16,5-11).

No quitarle a ningún ser humano sus *metaxu*, o sea esos bienes relativos e híbridos (familia, patria, tradiciones, cultura, etc.) que alientan y nutren el alma y sin los cuales ninguna vida humana, al margen de la santidad, es posible. Los verdaderos bienes terrenales son *metaxu*. No se pueden respetar los de otro más que en la medida en que se consideren los propios simplemente como *metaxu*, lo cual implica que ya se está camino de ese puente del que no se puede prescindir. Para respetar, por ejemplo, las patrias extranjeras, hay que hacer de la propia, no un ídolo, sino un peldaño más hacia Dios¹⁹.

19 *La gravedad y la gracia*, 105.

Amor fati²⁰

Simone Weil toma el *amor fati* del estoicismo, aunque esta idea también está presente en otras tradiciones, como la cristiana. La autora establece un paralelismo al que dedica obras como *Intuiciones precristianas* o *La fuente griega*, en las que revela una gran similitud entre ambas. El *amor fati* hace referencia a la aceptación del orden del mundo y de los designios divinos, como lo fue el “sí sin condiciones” de María en la Anunciación. La elección del ejemplo es muy importante, porque el *amor fati* se diferencia en un detalle imprescindible de lo que entendemos por resignación: la valentía de un “sí” activo.

Frente al despliegue de la fuerza que consume a toda persona sin excepción, propone respetarla y aceptarla. No obstante, esto no la convierte en una conformista. Como veíamos con el *metaxu*, toda realidad que nos obstaculiza puede servir también para avanzar. Por esa razón, Weil tuvo durante toda su vida un horizonte utópico en la mirada. El *amor fati* implica aceptar lo que es y luchar siempre por lo que debería ser. *Amor fati* en las reflexiones de Simone Weil no equivale al conocido lema de la filosofía estoica *sustine et abstine*: “soporta y aprende a soportar, sufre y abstente de toda vanidad y voluptuosidad y dirige la vida hacia la virtud porque, en fiando en otras cosas, todo es un sueño que lleva a la perdición”²¹.

No se trata de esto, no se refiere a resignación declaradora de amarga impotencia ante un destino fatídico; se trata de un abrazar con valentía y determinación la propia situación, el propio momento y la época en que ha tocado vivir, con sus luces y sombras, para, a partir de ella, desde ella e involucrado en ella colaborar con opciones, compromisos y activa participación en la línea de “lo que debe ser” o “está llamado a

20 “Diez claves para entender a Simone Weil. El único gran espíritu de nuestro tiempo”, numeral 6.

21 José María González de Zárate, *Rubens. Pensamiento estoico y pintura poética* (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2012), 125.

ser”. Dicha posición se distancia a leguas del fatalismo (*fatum*); es más bien muy realista, pero iluminada por la esperanza y, en tal sentido, lúcidamente utópica.

Hay un episodio en los evangelios que otorga fundamento bíblico a lo que Weil comunica cuando utiliza en sus escritos la expresión *amor fati*. Se refiere a aquella situación complicada cuando los recaudadores de impuesto se dirigieron a Simón Pedro para insinuarle que también su maestro, Jesús, huésped suyo en Cafarnaum, debía pagar el impuesto. Y Jesús que se ha dado cuenta de la situación, hace reflexionar a su discípulo en torno a la carencia de fundamento último de aquella praxis opresiva; le revela el horizonte del deber ser, al tiempo que le aparta del camino del escándalo, remitiéndolo al modo misterioso que tiene Dios, su Padre, de orientar el devenir histórico; en sus palabras palpita una sabiduría que no es de este mundo, pero que sin la cual se sumerge en la tiniebla este mundo:

Quando llegaron a Cafarnaum, los recaudadores de los impuestos se acercaron a Pedro y le dijeron: “¿Vuestro maestro no paga el impuesto?” Respondió: “Sí”. Cuando entró en casa, se anticipó Jesús diciéndole: “¿Qué te parece, Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quiénes cobran los impuestos? ¿De sus hijos o de los extraños?” Él contestó que de los extraños; Jesús le dijo: “Luego los hijos están libres. Pero para no escandalizarlos, vete al mar, echa el anzuelo y al primer pez que suba sácalo, ábrele la boca y encontrarás en ella la moneda precisa. Tómala y dásela a ellos por mí y por ti” (Mt 17,24-27).

En definitiva, *amor fati*, en la relectura que de ella hace Simone Weil a partir de la tradición griega y cristiana, es abandonarse confiadamente en las manos de Dios, el padre de Jesús, en la firme convicción de que su sabiduría supera todo razonamiento y lógica humanas, los trasciende y siempre en un sentido providente de bondad y misericordia. Por ejemplo, ante la inminencia de la cercanía de su pasión, su hora, Jesús expresará la angustia de todo hombre ante la proximidad de la muerte y, en su caso, la muerte violenta del justo. Se sobrepone de la turbación

y conmoción interior, solidario con todos los ajusticiados inocentes de la historia, exclama, para infundir valor y sentido a sus muertes, “Padre, glorifica tu nombre”:

“Ahora estoy profundamente angustiado. ¿Y qué voy a decir? ¿Pediré al Padre que me libre de esta hora? No, pues para esto he llegado precisamente a esta hora. Padre, glorifica tu nombre”. Entonces dijo una voz del cielo: “Lo he glorificado y lo glorificaré de nuevo”. La gente que estaba ahí y lo oyó, dijeron que había sido un trueno. Otros decían que le había hablado un ángel. Jesús replicó: “Esta voz no ha venido por mí, sino por ustedes. Ahora es cuando va a ser juzgado este mundo; ahora el príncipe de este mundo va a ser echado fuera. Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí”. Decía esto indicando de qué muerte iba a morir (Jn 12,27-33).

La extinción del deseo (budismo) o el desapego —o el *amor fati*— o el deseo de bien absoluto es siempre lo mismo: vaciar el deseo, la finalidad, de todo contenido, desear en vacío, desear sin anhelo. Separar nuestro deseo de todos los bienes, y esperar. La experiencia enseña que dicha espera es fructífera. Se adquiere entonces el bien absoluto. Para todo, y más allá de un propósito concreto, cualquiera que sea, querer en vacío, querer el vacío. Porque un vacío es para nosotros ese bien que no podemos representarnos ni definir. Pero ese vacío está más lleno que todos los llenos. Si llegamos hasta ahí, estaremos fuera de peligro, porque Dios colma el vacío²².

Conclusión

Quisiéramos concluir el presente trabajo retomando, de la cita textual precedente, la parte final: “Pero ese vacío está más lleno que todos los llenos. Si llegamos hasta ahí, estaremos fuera de peligro, porque Dios colma el vacío”. Evoca lo que dice el apóstol Pablo en la carta a los Filipenses al referirse al modo como Jesús, el Señor, lleva a

22 *La gravedad y la gracia*, 37.

culmen su obra redentora, a través del vaciamiento, del anonadamiento de sí mismo, y por esa vía redime a la humanidad del hundimiento en que yacía, al tiempo que hereda “un nombre que está por encima-de-todo-nombre”:

Procuren tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, el cual, siendo de condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios, sino que se anonadó a sí mismo y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos. Y, así, actuando como un hombre cualquiera, se rebajó hasta someterse incluso a la muerte, ¡y una muerte de cruz! Por eso Dios a su vez lo elevó sobre todo y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre, para que ante el nombre de Jesús doblen la rodilla todos los seres del cielo, de la tierra y del abismo, y toda lengua confiese, para gloria de Dios Padre, que Jesucristo es Señor (Flp 2,5-11).

De este modo, podemos afirmar que la síntesis realizada por López-Mateo en torno a las claves del pensamiento de Simone Weil nos ha permitido contextualizar el patrimonio literario de nuestra autora en un marco referencial bíblico-teológico que diera razón de la intuición/convicción de fondo que subyace a sus planteamientos filosóficos. En tal sentido, resultan atinentes, como propuestas, los comentarios realizados, las citas bíblicas aducidas con relación a los aspectos nucleares y los breves extractos de sus escritos.

Se ha dicho a propósito de *amor fati* que Weil tuvo durante toda su vida un horizonte utópico en la mirada, y desde la experiencia del encuentro con Cristo dicha opción se ilumina y cobra empuje vital en la meditación del misterio pascual donde se contempla que el amor, donándose sin resistencia al que lo aniquila, gana para éste la posibilidad de redención a través del perdón (Lc 23,33-34).

Por otro lado, con respecto al término *metaxu* se comentó que toda separación, en el fondo, es un vínculo. Pero donde se esclarece el horizonte verdadero del sentido del vocablo es también en la pascua del Señor que efectúa una separación sustantiva entre Jesús y sus discípulos, sin la cual no hay acceso a la vida de la gracia y a la comunicación con

el Padre a través del envío del Espíritu (Jn 15,26-27). Se trata de todo el trasfondo doloroso, dramático y desafiante implicado en la frase de Jesús a los suyos: “les conviene que yo me vaya” (Jn 16,7).

Se ha mencionado más arriba que todo ser humano, del mismo modo que tiene necesidades físicas, también tiene necesidades del alma; y que, de todas ellas, la más importante es la necesidad de arraigo. Ahora bien, la experiencia de conversión muy particular que vivió Simone Weil le concedió releer los aportes de la filosofía griega, especialmente a Platón y a los presocráticos, sin dejar de tener en cuenta la tradición occidental de la historia de la filosofía hasta sus días, con una mirada crítica, penetrante y su intenso involucrarse en la complejidad de la hora de la primera mitad del siglo XX, a la luz que dimana el “acontecimiento de la encarnación del Verbo del Padre”. A partir de este acontecimiento, descubrió en su vida y en su praxis como activista social que todo hombre posee una doble adscripción y que ambas, sin ser idénticas, se reclaman la una a la otra. Y que el arraigo primero, en atención al alma en su concepción cristiana, es el ámbito celestial, el ámbito divino, el que auténticamente posibilita el segundo arraigo, el terreno, el temporal, correspondiente al mundo. En este doble arraigo reposa la dignidad de todo ser humano y el sentido permanente de la lucha por la justicia social, entendida como todo aquello que se opone activamente al desarraigo del hombre. Es por ello por lo que el desarraigo principal, en el fondo, es el teológico, de él dependerán todos los demás.

En el mundo estaba, y el mundo se hizo por medio de él, pero el mundo no lo conoció. Llegó a su casa, y los suyos no lo recibieron. Pero a cuantos lo recibieron, a los que creen en su nombre, les dio poder de llegar a ser hijos de Dios, aquellos que no nacieron de la sangre, ni de la carne, ni de deseo de varón, sino de Dios. Y el Verbo se hizo carne y acampó entre nosotros; y vimos su esplendor, un esplendor como de Hijo Único que procede del Padre, lleno de gracia y de verdad (Jn 1,10-14).

Fe y ciudad

Manuel Antonio Teixeira, SCJ¹

Resumen: No es sino hasta el 2007 que la población urbana superó a la población rural en el mundo. Las ciudades están conformadas por espacios comunes flexibles y multiculturales, una organización temporal y espacial, grandes escuelas, universidades, centros comerciales, oficinas públicas y privadas, hospitales y muchas iglesias de distinta denominación. Los vecinos apenas se conocen, y las amistades suelen limitarse a compañeros del trabajo y, con suerte, a compañeros de la escuela y la universidad. De este modo surge la pregunta ¿cómo cultivar la fe, que requiere sosiego y reflexión, en el frenético ritmo de vida de la ciudad? Mientras que en el campo todos los del pueblo asisten a la misa funeral del vecino campesino, en las ciudades existen las funerarias donde solo después de salir del trabajo podemos hacer una corta visita para expresar las condolencias a los familiares. La ciudad presenta un desafío pastoral y cultural considerable, del que a menudo no somos plenamente conscientes. Este artículo describe parte de la intrincada red de relaciones que se establecen en las ciudades y se pregunta por el tipo de proyecto pastoral a aplicar. Aquí no se dan respuestas, solo se deja en evidencia la necesidad de buscar modos distintos de acompañar la fe de los fieles.

Palabras Claves: Ciudad, fe, pastoral urbana, relaciones, cultura, multiculturalidad.

Abstract: It was not until 2007 that the urban population surpassed the rural population in the world. Cities are characterized by flexible, multicultural common spaces and intricate temporal and spatial configurations, large schools, universities, shopping centers, public and private offices, hospitals, and many churches of different denominations. Neighbours rarely know each other, and friendships tend to be limited to work colleagues and, perhaps, contacts from school or university. How can faith, which requires tranquility and reflection, be cultivated in the fast-paced urban environment? While in the countryside, virtually everyone in the village attends the funeral mass at the local church, in cities individuals often can only make a brief visit to a funeral home after work to offer condolences. The city is a significant pastoral and cultural challenge, of which we are sometimes not entirely aware. This article describes part of the intricate web of relationships that are established in cities and questions about the type of pastoral project to be applied. This article provides no easy answers but rather emphasizes the critical need to discover innovative approaches to nurturing the faith of urban dwellers.

Keywords: City, Faith, Urban Pastoral care, Relationships, Culture, Multiculturalism.

¹ Manuel Antonio Teixeira es profesor de Teología Dogmática en el ITER/Facultad de Teología de la UCAB. Actualmente es director del ITER y Decano de la Facultad de Teología.

Urbe y narrativas

Comencemos con la urbe. Se trata de un fenómeno humano que nace de culturas donde, a la vez, se gestan nuevas culturas, sin anular, por ello, culturas anteriores. Es importante tener presente este primer presupuesto, ya que permite mirar la ciudad en su pluralidad, en su acogida y en su posibilidad de creación de una red de relaciones nuevas y, al mismo tiempo, cotidianas en la que las personas aprenden a moverse, tomar el transporte público, conocer nuevos lugares, sortear las horas de congestión, manejar las mañas de los ciudadanos, protegerse de los peligros en la calle, intuir oportunidades de trabajo y estar atentos a los comercios con rebajas. La ciudad inserta a las personas en un mundo nuevo, en parte conocido y en parte desconocido, sin que, necesariamente, queden diluidas en la masa. La ciudad es cosmopolita, acoge lo propio y lo extranjero, pone a sus ciudadanos en relación con el mundo. La universalidad no es una teoría, acontece y se narra, porque forma parte del entramado de la vida de la ciudad. En algunas calles de Caracas encuentro algunos restaurantes donde se puede comer un arroz chino y disfrutar de una cerveza norteamericana. Imagino que algún chino en épocas pasadas emigró a Caracas, aprendió a moverse en la ciudad, identificó los códigos del barrio, se acostumbró al ritmo del metro, se enteró de que por la mañana cerca del trabajo podía alimentarse con una empanada de queso con malta, pero nunca olvidó la lumpia, el arroz blanco ni su modo de hablar, hasta que se le ocurrió hacer un pequeño local para vender una comida que los ciudadanos no conocían. A ese lugar llegaron primero paisanos chinos emigrados que satisfacían su añoranza comiendo comida de su tierra. Ese pequeño local se convirtió en un lugar donde se tejieron nuevas relaciones. Poco a poco, el pequeño espacio comenzó a ser lugar de encuentro entre nuevos amigos de la tierra. Con el pasar del tiempo comenzaron a llegar amigos: alguien trajo a su jefe venezolano, el otro invitó a un amigo español, el chino trajo a su esposa caraqueña y lo que antes fue un sabor extraño comenzó a formar parte de la cultura de la ciudad de Caracas.

En la ciudad lo nuevo no anula lo propio, y lo propio pasa a ser un espacio compartido dentro de la nueva realidad. Lo propio pasa a ser de dominio público y a formar parte del bien común. Sin que nadie caiga en cuenta, todos van adquiriendo costumbres que lo convierten en ciudadano. En este proceso asumen tareas y responsabilidades que los convierten en gestores de lo nuevo y recreadores de los espacios de la ciudad.

La ciudad es para algunos la tierra prometida de su éxodo, para otros el espacio donde crecieron y para otros apenas un sueño en sus planes futuros. Es aglomeración de migrantes que luchan por un espacio, pero también espacios privados amurallados. A pesar de la distribución socio-geográfica y las diferencias de la calidad de vida de sus habitantes, existen espacios comunes en los que todos se encuentran y, de algún modo, se conocen. Está el parquero que viene del barrio y encuentra dónde estacionar el auto del empresario que hoy vino a comer con una mujer distinta a la de ayer. El empresario le guiña el ojo en señal de complicidad y el parquero lanza una sonrisa pícaro aprobando su buen gusto. El empresario, sin conocer ni siquiera el nombre del parquero, establece una relación que puede mantenerse por años. Sin que se presenten formalmente, poco a poco el parquero distingue entre la esposa y la secretaria, y se convierte en aliado de ese amigo que antes de irse le da una pequeña propina. Ambos se apegan a unos códigos de respeto mutuo y de complicidad varonil. La ciudad es una red de relaciones, un crisol de nuevas oportunidades, un encuentro constante con gente nueva y un lienzo donde plasmar sus sueños.

Pero no todas las ciudades son iguales. En América Latina, las ciudades crecen rápidamente. Los gobiernos no tienen tiempo ni capacidad de planificar, migrantes venidos del interior invaden espacios deshabitados y construyen, como pueden, una vivienda. Aunque en estas nuevas viviendas no hay todavía servicios públicos, sus habitantes construyen sus paredes, cavan un pozo séptico y se roban la luz de un poste. El alcalde, al pasar por allí y darse cuenta de que hay un nuevo barrio a la orilla del río, se hace la vista gorda: ¿qué más puede hacer? Detrás de la indiferencia hay irresponsabilidad, pero también

una estrategia para ganarse nuevos votos. A los ciudadanos de siempre les indigna la presencia no planificada de nuevas viviendas, y se quejan de un gobierno que no hace nada para desalojar a esa gente que afea el espacio y pone en riesgo la seguridad. Otros miran con compasión a los nuevos habitantes y prefieren no vociferar en contra, más bien desearían hacer algo por ellos. Ni los nuevos habitantes ni los que pasaron por allí entablaron contactos, pero todos entraron en un tejido de relaciones. Alguno construyó, otro vio la oportunidad de nuevos aliados, otro criticó y otro se compadeció. Esta es la narrativa de la ciudad. El espacio urbano está lleno de narrativas como estas que cuentan y tejen relaciones de complicidad, de subordinación, de intereses comunes, de conflicto, de compasión y de fe. La ciudad está tejida por una red de narraciones que entrelaza vidas a veces distintas y distantes religiosa, política y culturalmente.

Pastoral, institucionalidad y religión

En un espacio tan dinámico, incontrolado, exigente y agotador como la ciudad, el acompañamiento pastoral es todo un reto. La pastoral es un concepto complejo, que de modo pragmático se entiende como aspectos prácticos que el pastor debe desarrollar para animar la vida de los fieles en la Iglesia. Esta definición tiene una serie de términos que no se pueden dar por descontados apriorísticamente. Por lo general, el pastor cumple el rol de líder espiritual. Su tarea es mantener unidos a los fieles, evangelizar, gobernar, administrar los sacramentos y santificar. Cada uno de los términos hace referencia a funciones que detrás tienen un imaginario conectado al cómo en el ejercicio del oficio, y que, a la vez, nos llevan a otro imaginario que tiene que ver con la finalidad. El cómo y el para-qué están estrechamente unidos y configuran el modo práctico del acompañamiento.

Si el para-qué de las tareas del pastor es fortalecer a la Iglesia, cabe preguntar cómo hacerlo. Según el sentir común, se cree que a mayor cantidad de fieles más sólida estará la Iglesia y si, además, estos fieles son católicos comprometidos, el resultado será una Iglesia fuerte y sana. Desde el punto de vista de la eficiencia, cuanto más religiosa y

practicante llegue a ser la gente, más acertada habrá sido la planificación pastoral. Dicho de otro modo, a más religión, mayor fortaleza eclesial. Si el éxito pastoral se mide por la captación de fieles, la ausencia de creyentes en las asambleas eclesiales es un indicador del fracaso, o, al menos, de lo errado de los esfuerzos pastorales. A esto hay que decir que no siempre las cosas son tan lineales: más allá de lo que se juzga como fracasados planes pastorales, la ausencia de fieles puede ser indicio de un cambio social que afecta a las estructuras de la vida eclesial. La secularización, por ejemplo, es un elemento externo que incide en la convocatoria de los fieles y cuestiona la institucionalidad ministerial. El secularismo es producto de una opción política en la que la religión deja de ser esencial en la configuración social de los pueblos. Se trata de vivir sin que la religión sea un aspecto determinante en la configuración de la vida social². En Occidente, y esto incluye a América Latina, religión e Iglesia son dos aspectos estrechamente vinculados, por lo que, a menos religión, menos Iglesia. Revertir este fenómeno pasaría por reconocer nuevamente a la religión como parte fundamental de las estructuras políticas y sociales. En buena parte de los países islámicos, el islam sigue siendo parte integrante de las estructuras políticas y sociales, motivo por el cual no se habla de secularización. En los últimos años del siglo XXI, hay una recuperación conservadora de la religión cristiana en el ámbito europeo. En las promesas electorales de ciertos países del viejo continente, incluido Estados Unidos, hay una tendencia a reintroducir lo religioso cristiano en el discurso político y en las estructuras esenciales de la sociedad, a fin de afianzar una identidad occidental cristiana frente a un creciente islamismo. No es de extrañar que en el mundo occidental haya habido un crecimiento de prácticas religiosas conservadoras y un fortalecimiento de partidos de extrema derecha.

2 Esto se nota sobre todo en las organización y configuración de las ciudades: se alargan los tiempos de movilidad para el trabajo y para la escuela, los horarios de descanso diario son reducidos a pocas horas de sueño debido al exceso de actividades y al bombardeo mediático al que es sometido la gente, y los fines de semana se configuran no como día de descanso familiar, sino de esparcimiento y diversión. En una estructuración así no se favorecen tiempos ni espacios para vivir la fe de modo compartido.

Si la secularización ha sido uno de los mayores problemas con que la institución eclesial se ha enfrentado, es comprensible que los esfuerzos pastorales estuvieran dirigidos a fortalecer la religión. El trabajo pastoral se ha centrado en conquistar nuevos fieles comprometidos con la religión para afianzar las estructuras eclesiales. Se trata de un esfuerzo presente de modo transversal en planes pastorales diocesanos y parroquiales, en la *ratio* de los seminarios y en las estructuras de las parroquias. Lo importante es volver a recuperar el terreno perdido frente a la secularización. Los planes están dirigidos a recuperar a toda costa una imagen de Iglesia que ya no existe en la realidad. El peligro es que todo este esfuerzo termine por fortalecer estructuras de adoctrinamiento masivo carentes de experiencia comunitaria. Este tipo de planes pastorales otorga al pastor un rol de control, ya que él es garante de la enseñanza doctrinal. Amén de todo ello, el pastor, llamado a ser garante del ideal a alcanzar, es posible que desconozca el ideal propuesto, ya que también él proviene de un mundo secularizado. No son casualidad los escándalos de o en la Iglesia. El problema no está sólo en las personas que son victimarios, sino en las propias estructuras de la institución eclesial. La causa de los abusos sexuales, de poder y de conciencia en la Iglesia tienen, en parte, su origen en una sociedad excesivamente permisiva y también en el deseo de rescate de un ideal que pertenece a un pasado.

Narrativas en la pastoral popular

Al interno del paradigma de la estructura de la religión como posibilidad de vivir la fe, me gustaría echar una mirada al fenómeno religioso en las zonas populares de las urbes de América Latina. A mi modo de ver, en este espacio de mayoría católica no se puede hablar de un proceso de secularización, pero sí de un desinterés (no producto de la secularización) por las formalidades litúrgico-religiosas propuestas por la institución eclesial. Esto se nota en el poco interés de la gente por asistir a misa, por formar parte de algún grupo de la Iglesia y por frecuentar propuestas litúrgicas parroquiales. La institución eclesial los reconoce como católicos no practicantes. Dado que el ideal eclesial consiste en captar fieles -y cuantos más mejor-, es comprensible

que el trabajo pastoral consista en conquistar a los habitantes de los sectores populares para insertarlos en las estructuras de la institución. Este proceso de inserción es una especie de camino de iniciación en el que al cristiano se le enseña a asumir las doctrinas más importantes del Magisterio, tanto en el ámbito de lo que hay que creer como en el ámbito de las costumbres. Esta práctica pastoral se ocupa de conquistar y mantener. En los últimos años vivimos más un proceso de mantenimiento que de conquista. Aquí no se trata de juzgar como bueno o malo este proceso, sino de describir un ejercicio pastoral que se traduzca en momentos de acercamiento, captación, catequesis y sacramentos.

Frente al paradigma pastoral, cuyo fin es conquistar, es posible identificar un segundo paradigma que surge de una visión que no identifica a la Iglesia únicamente con la institución y no reduce la fe a religión. Para este segundo paradigma, la secularización es juzgada de modo diferente y es tenida como una oportunidad para que los cristianos se repiensen. Más que una tragedia, la secularización sería una consecuencia de los presupuestos del paradigma anterior. El punto de partida del segundo paradigma es que la fe se vive más allá de la institucionalidad³. Aquí es posible identificar diversas tonalidades en la comprensión de lo que se entiende por *pastoral*.

Siguiendo este segundo paradigma, algunos teólogos y pastores del postconcilio interpretaron que la institucionalidad había disminuido la sujetualidad eclesial de los fieles, transfiriendo al clero el poder y el dominio en las decisiones y en las estructuras. El Concilio reclamó el reconocimiento del papel de los laicos. En los primeros años, sin embargo, tal reconocimiento pasaba por una distinción antagónica entre fieles y jerarquía. Según esto, el laico debía ser consciente de su rol

3 Me parece muy importante el hecho que la LG en su segundo capítulo hable del *Pueblo de Dios*. Siguiendo la secuencia del primer al segundo capítulo podríamos afirmar que la Iglesia es Misterio cuyo sujeto es el Pueblo de Dios y no una parte de él que se identifica como institución. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

histórico y luchar por la recuperación de su protagonismo como sujeto en las estructuras de la institución. Esta visión fomentó la desconfianza hacia la jerarquía. En el fondo todo se asumía como una lucha por el poder. En ese contexto, las dialécticas de oposición rico-pobre, opresor-oprimido e intelectual-pueblo llano se hicieron estructurales en el lenguaje y el pensamiento teológico. El Reino de Dios dejó de ser promesa cuya presencia es posible experimentar como don del Espíritu en la vida de comunidad, y pasó a ser un ideal que se alcanza en la historia mediante la lucha contra las injusticias. Esto explica que a finales de los años 60 y buena parte de los 70 el lenguaje de algunos teólogos coincidiera con el discurso de guerrilleros y socialistas. No fue casualidad que algunos curas o catequistas decidieran tomar el camino de la guerrilla o que los teólogos defendieran el socialismo como la opción política más cristiana. En este segundo paradigma, aunque se valora la fe del pueblo, se confunde el ejercicio de su sujetualidad con opciones que tienen más que ver con una opción política que con el camino abierto por el Espíritu. Ser cristiano era sinónimo de activista social.

En esta misma tesitura de reconocimiento de la sujetualidad de todo cristiano, también encontramos otra dialéctica de oposición que, aunque abandona la dialéctica de oposición opresor-oprimido, opta por una dialéctica de antagonismo entre Clero y Pueblo Fiel. En esta nueva dialéctica, el discurso pasa de lo político a lo intraeclesial: hablar de clero es lo mismo que hablar de clericalismo y, por ello, de algo intrínsecamente malo. En este nuevo modo interpretativo el ideal eclesial propone un desplazamiento de los centros de poder —¡ojol!, no se habla de inversión, sino de desplazamiento- en el que el clero debe perder poder y los laicos -en realidad algunos laicos- serán los dinamizadores de la vida de la institución. La finalidad se confunde con la del primer paradigma, donde la Institución eclesial vuelve a recuperar una institucionalidad fuerte, pero esta vez con centros de poder “más democratizados, eficientes y tecnócratas”.

Dentro de este segundo paradigma que procura el reconocimiento de la sujetualidad de todos los cristianos, hay todavía una tercera lectura posible. Se trata de un modo de comprender del que no se ha escrito mucho porque está en proceso: se trata de un ejercicio que se caracteriza por un proceso (valga la redundancia) de acompañamiento y crecimiento mutuos⁴. El punto de partida consiste en valorar las experiencias de todos los miembros de las comunidades y reconocer su importancia para el seguimiento de Jesús. En esta lectura el *acompañamiento* es clave. Se trata de discernir para no caer en el juego *del todo vale* o de dejarse seducir por atractivos y encantadores protagonismos mediáticos que no aportan vida de Evangelio a los miembros de la comunidad. Acompañar supone un proceso de preparación académica, de oración madura, de conocimiento de la realidad y de relaciones horizontales con las comunidades. Este modo de ver no reduce la Iglesia a institución, no se estanca en dialécticas de oposición y busca vivir el Evangelio como propuesta. Este aspecto lo desarrollaré de modo biográfico en un aparatado dedicado a ello.

Discernimiento de la vida en la ciudad en cuatro lecturas bíblicas

La ciudad como espacio humano está presente desde muy temprano en los relatos bíblicos. Dependiendo de la configuración de la vida ciudadana, el autor bíblico lee la presencia de Dios en la historia de su pueblo. Las ciudades de Egipto sirvieron de cobijo a los israelitas, pero fueron también lugares de esclavitud. Jerusalén es la ciudad de David, esperanza del pueblo de Israel, pero al mismo tiempo un peligro para las ambiciones de los gobernantes de Samaria en la época postsalomónica. En tiempo de Esdras la ciudad es el ámbito donde se lee nuevamente la Ley ante todo el pueblo, pero fue en esa misma ciudad donde la Ley fue olvidada. Cada época ha tenido que discernir la presencia de Dios en la ciudad. Las cuatro lecturas bíblicas que aquí se proponen ofrecen acercamientos al modo como el escritor bíblico narra la presencia

4 La quinta conferencia del episcopado de América Latina se desarrolló en esta tesitura.

salvadora de Dios en contextos complejos que, a veces, requirieron una predicación, un gesto, un juicio o un cambio. La respuesta a los retos de la ciudad no fue siempre la misma. Cada época histórica tuvo que descubrir cómo Dios se hizo presente. Este discernimiento sigue siendo necesario hoy, si queremos ser fieles al querer de Dios, y puede ayudar a la hora de pensar una lectura de la presencia de Dios en el hoy de nuestro convivir ciudadano.

La vega de Senaar y Egipto

El capítulo once del libro del Génesis narra el desplazamiento de la humanidad desde Oriente. Al llegar a un llano en el país de Senaar, estos trashumantes decidieron establecerse en el lugar. Gracias a sus habilidades y las posibilidades que la región les ofrecía decidieron construir “una ciudad y una torre con la cúspide en el cielo” (Gn 11,4) para hacerse famosos por si se despleaban por la toda la faz de la tierra. El establecimiento de una ciudad es garantía de continuidad, pues “tener hijos y fundar una ciudad perpetúan el nombre” (Si 40,19) como lo recuerda Sirácide. La nueva ciudad debía convertirse en espacio seguro y en centro de poder y de conquista. La expresión “con la cúspide en el cielo” es la paráfrasis del deseo del hombre de ser Dios. Frente a tales pretensiones, el texto dice algo sorprendente y chocante a la vez: “Bajó Yahvé a ver la ciudad y la torre que estaban edificando los humanos y pensó Yahvé: ‘Todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y éste es el comienzo de su obra (...) Bajemos, pues, y una vez allí, confundamos su lenguaje de modo que no se entiendan entre sí’” (Gn 11, 5-6a). ¿Acaso Yahvé se siente amenazado por el progreso de la ciudad? ¿Cómo explicar las intenciones de Yahvé? Pensar que Yahvé envidia al hombre es parte de lo que el texto parece transmitir y de lo que el lector se atreve a interpretar. La lectura parece poner en cuestión la omnipotencia de Dios. ¿Sería ésta la correcta interpretación del texto? Para responder a esta cuestión creo necesario leer este capítulo a la luz del tercer capítulo del Génesis.

Terminada la obra de la creación, el autor del libro narra un diálogo entre la mujer y la serpiente. Fruto de la conversación es la decisión de la mujer de alimentarse del árbol del bien y del mal. En una primera interpretación del texto parece que la mujer busca sustituir a Dios. Pero ¿de qué Dios estamos hablando? La serpiente induce a la mujer a mirar a Dios como un rival al que había que igualar en poder. Cuando ambos comieron del fruto del árbol del bien y del mal, el texto dice que “se les abrieron los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos” (Gn 3,7). Pareciera que ambos descubrieron su fragilidad al decidir dejar de estar bajo el amparo de Dios y vivir desde sí, por lo que sintieron vergüenza (miedo por su propia vulnerabilidad) delante de Dios. El que se les abrieran los ojos indica un nuevo modo de mirar distinto al mirar compartido de Dios. Al optar por la fragilidad, las cosas dejaron de ser don y pasaron a ser propiedad: así como tomaron el fruto prohibido, quieren ahora poseer a Dios, que no es propiamente el que salió a pasear en el Jardín (Gn 3,8), sino aquél que acogieron en el diálogo con la serpiente.

El nuevo modo de mirar inducido por la serpiente es el modo de quienes construían la ciudad en Senaar. Llegar al cielo es el deseo de desplazar a Dios, lo cual se traduce en la historia como dominio, ya que Dios, según lo transmitido por la serpiente, más que creador es terrible y dueño de todo. Teniendo presente este contexto, es posible entender que a Yahvé le escandalizara el deseo de dominio que movía a quienes construían la torre. El texto también menciona que los habitantes de la tierra habían sido constituidos como un solo pueblo con una sola lengua. Este detalle es significativo, ya que cuando las naciones son sometidas se ven obligadas a aprender y hablar la lengua del conquistador. El relato de la torre de Babel narra la primera esclavitud a la que fueron sometidos los habitantes de la tierra. Así pues, el episodio de la confusión de lenguas narra cómo Yahvé concedió la libertad a los pueblos sometidos al más poderoso.

Las ciudades no son lugares donde un grupo numeroso de población comparte su espacio. Se trata del espacio de todos, donde el todo es la conjunción de particularidades sin que ninguna de ellas

se superponga. En su organización y construcciones las urbes exhiben su riqueza cultural, su creatividad económica y su pluralidad política. La arquitectura de la ciudad alberga una filosofía y una teología que afecta a todos sus habitantes. El proyecto de Pitom y Ramsés en Egipto estuvo marcado por el temor de la pérdida de identidad del pueblo. Cuando el nuevo Faraón cae en cuenta de que el pueblo de Israel era más numeroso y fuerte que el suyo (Ex 1,9), ordena construir ciudades que garantizaran la permanencia de la cultura egipcia. La desventaja que tenía el pueblo egipcio respecto al pueblo de Israel puso en crisis el respeto a la diversidad de ambos pueblos. Hacía mucho que José había muerto y los israelitas vivían en Egipto sin que perdieran su identidad. El crecimiento del pueblo hebreo fue visto por los egipcios como amenaza, por lo que mantuvieron el dominio a través de la violencia. Al creciente número de hebreos, el faraón responde mandando dejar sin vida a todo hijo varón primogénito al momento de nacer, aumentando los trabajos forzados y no quitándoles la posibilidad de vivir su fe. El faraón no permitió que Moisés llevara al pueblo a un viaje de tres días para ofrecer a Yahvé sacrificios. La razón que daba el faraón era sencilla: ellos debían trabajar (Ex 5,1-5). La ciudad no solo da seguridad, a veces también somete, humilla, daña y mata. El miedo del faraón al numeroso pueblo hebreo en Egipto termina conduciéndolo al asesinato. Egipto tuvo que aprender a vivir sin los israelitas e Israel tuvo que aprender a dejarse acompañar por Yahvé.

Ciudad e idolatría

El libro de Jonás comienza con una curiosa tarea encomendada por Yahvé al profeta: “Prepárate y vete a Nínive, la metrópoli, para anunciarle que su maldad ha llegado hasta mí” (Jon 1,2). Que Yahvé anuncie que la maldad le ha tocado, indica que se ha cometido una grave injusticia. El texto no describe en qué consiste la maldad, aunque la oración de Jonás en el vientre del pez hace presentir que estamos frente al pecado de idolatría: “Los que adoran falsos ídolos traicionan su lealtad” (Jon 2,9). ¿Acaso la maldad consiste en la idolatría? De ser así, ¿qué tiene que ver esto con la maldad de Nínive? Para entenderlo hay que tener presente que la idolatría no sólo consiste en un pecado

de religión, sino que afecta también las estructuras políticas y sociales. Concebir falsamente a Yahvé o sustituirlo por otras divinidades, tiene consecuencias en la configuración de la existencia del pueblo. Sirvan de ejemplo los relatos del libro del Éxodo, donde no sólo se cuentan las dificultades que tuvo que pasar Moisés con el gobernante egipcio, sino que también se muestran las tensiones que sus posturas provocaron entre los suyos: «Los inspectores israelitas se vieron en gran aprieto (...) Así que fueron corriendo al encuentro de Moisés y Aarón, que les estaban esperando a la salida del palacio del Faraón y les dijeron: “que Yahvé los examine y los juzgue. Nos han hecho odiosos al Faraón y a sus siervos y han puesto la espada en sus manos para matarnos”». (Ex 5,19-21). La desconfianza del pueblo respecto a Moisés en el desierto se convierte en reclamos y quejas continuas, durante y después del cautiverio. Una vez cruzado el mar Rojo, los habitantes de Israel seguían sin entender la libertad concedida por Yahvé y añoraban la esclavitud de Egipto. Es razonable el comportamiento de los israelitas, pues la travesía por el desierto resultaba incierta y nada aseguraba que pudieran resistirla. Moisés no era el líder indiscutido de su pueblo, aunque sí fue el más influyente. Aarón y su mujer se rebelan contra el líder: “María habló a Aarón criticando a Moisés a propósito de la mujer cusita que había tomado por esposa: porque se había casado con una cusita. Decía: ¿Es que Yahvé solo ha hablado por medio de Moisés? ¿No ha hablado también por medio de nosotros?” (Nm 12,1-2). Desconfiados de Moisés, los israelitas aprovecharon su prolongada ausencia en el monte Sinaí para buscarse un líder capaz de hacerles un nuevo Dios. El texto asocia la búsqueda del nuevo líder a la propuesta de un nuevo Dios. La imagen de Dios aparece, en la mentalidad israelita, ligada al líder. Quienes van a hablar con Aarón reconocen que el Dios que les transmite Moisés está asociado con la salida de Egipto. El reconocimiento de Aarón por parte de los israelitas no sólo significaba un rechazo a Moisés, sino también un rechazo a la propuesta de Yahvé. Con el nuevo líder, sería posible un cambio de proyecto y una nueva forma de existencia. La imagen de fundición llevó el mismo nombre, “Yahvé”, pero cambió la actitud de sus adoradores: se pasó de la escucha obediente a Dios a aupar la iniciativa del líder. En los textos en ningún momento se manifiesta pesar por la ausencia de Moisés,

lo que contrasta con la fiesta por la nueva imagen de Dios. Cuando bajaba Moisés del monte, Yahvé juzgó la acción como perversión de parte del pueblo (Ex 32, 7-8). ¿En qué consistió la idolatría? No únicamente en el uso de una imagen de fundición, sino en dar solución rápida a la ausencia de Moisés, olvidando la escucha de lo que Dios quería, y proponiendo una solución política acomodada a los intereses de algunos. La decisión dejó en el olvido a Moisés y fijó a Yahvé en una imagen. Aarón no lamentó la ausencia de Moisés, tampoco invocó a Yahvé, se limitó a secundar el olvido de la promesa y a sustituirla por una nueva convicción creada como imagen de fundición de oro. En vez de duelo, hubo fiesta.

Yahvé es quien conduce a su pueblo, no es el pueblo quien se elige un guía. “Los he llevado y los llevaré, cargaré con ustedes y los salvaré” (Is 46,4). La idolatría consistió en no dejarse llevar por Yahvé para hacer su propio camino (hacer el propio camino es lo contrario de un camino sinodal, en el que es el propio Dios quien nos lleva), en cargar con un dios, llevándolo adónde se quiere sin dejarse guiar por él. Esto es lo que Isaías les echa en cara a quienes se niegan a vivir dejándose en manos de Dios: “Sacan el oro de sus bolsas, pesan la plata en la balanza, encargan a un orfebre un dios, al que adoran y ante el cual se postran. Lo colocan cargado al hombro, lo colocan en su sitio y allí se queda; no se mueve de su lugar” (Is 46, 6-7).

He aquí el pecado de Nínive, el cual se traduce en maldad y violencia. Los ninivitas organizan un ayuno, el rey se bajó de su trono para ponerse al servicio de su pueblo (he aquí el gesto de conversión). El rey mandó hacer ayuno a todos con el fin de cambiar las acciones violentas y alcanzar la benevolencia de Dios. De no haber escuchado al profeta, Nínive estaría destruida. La ciudad sumergida en la idolatría es presa de la injusticia. La superación de la idolatría supuso la escucha y el discernimiento del rey y sus habitantes, lo que cambió el destino de una ciudad destinada a la destrucción.

Gerasa: testimonio de esperanza

El caso de Nínive es sorprendente. La actitud de escucha del rey, tanto a Jonás como a los de su pueblo que conocían que lo que Jonás decía llegaría a ser verdad si las cosas no cambiaban, lo movió a bajar de su trono. Los ninivitas hicieron de la penitencia un auténtico esfuerzo de cambio. Pero no siempre pasa así en la ciudad. Algunas veces los miembros de la ciudad prefieren continuar su propio ritmo, sin importarles las víctimas abandonadas en el camino. En una lógica tal, todo aquello que perturbe el orden de las cosas debe ser desterrado. Fue lo que sucedió con aquel hombre que vivía en los cementerios y en los montes de Gerasa (Mc 5,1-20). Apenas llega Jesús a aquel lugar le sale al encuentro un hombre poseído de un espíritu inmundo. Hablar de espíritu inmundo no es hablar de una posesión diabólica, pero sí de alguien que soporta el peso de las injusticias propias de un mundo que destruye a las personas. Esto lo hemos experimentado nosotros en nuestra cotidianidad: hay ocasiones en que las estructuras sociales son tan injustas que terminan por controlar y hasta arruinar a algunos de sus habitantes. Quienes soportan la dependencia con cierto humor -hoy día se suele llamar resiliencia- consiguen vivir, quienes no consiguen soportar la presión de las injusticias se rompen y dejan de vivir. La persona que viene al encuentro de Jesús vive en los sepulcros, lugar de los muertos, señal de que ha dejado de vivir. No soporta la injusticia a la que lo han sometido, y continuamente quiere escapar del control al que lo someten. La mención de las cadenas y grilletes da cuenta de alguien insumiso. Quien no acepta las normas, quien no se deja sujetar, no forma parte de la ciudad. En efecto, el texto nos dice que “siempre, noche y día, andaba entre los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras” (Mc 5,5). Cuando Jesús llega a Gerasa establece un diálogo con él. El texto menciona que el hombre sale de los sepulcros, del lugar de la muerte, para ir a su encuentro. El evangelista cuenta que antes de que el hombre se acercara a Jesús, ya Jesús se había fijado en él. Este hombre ve en el recién llegado un atisbo de esperanza, pero al mismo tiempo de incertidumbre: “te conjuro por Dios que no me atormentes” (Mc 5,7). El espíritu que atormenta al hombre tiene un nombre: “Legión”. El nombre indica que su sufrimiento no es producto

de una sola injusticia. Jesús lo libera de todas aquellas injusticias a las que está sometido, y cuando esto sucede los puercos se arrojan al mar (lugar del caos) desde el acantilado. Era tan inhumano su sufrimiento, que cuando los cerdos fueron invadidos por tales espíritus, se arrojaron al mar. La mención de los cerdos no es una ingenuidad y recuerda el capítulo quince del evangelio de Lucas, el cual describe la situación de injusticia sufrida por el hijo pródigo. Éste, derrochada la herencia de su padre, padeció hambre a causa de la crisis del país. “Entonces fue y se ajustó con uno de los ciudadanos de aquel país, que lo envió a sus fincas a apacentar puercos. El muchacho deseaba llenar su vientre con las algarrobas que comían los puercos, pues nadie le daba nada” (Lc 15, 15-16). El detalle de que los puercos estaban mejor alimentados que el jornalero indica la situación de injusticia a la que quedó sometido. Una situación similar debió sucederle a este hombre poseído por un espíritu inmundo, seguramente los puercos comían mejor que él. Puestos los puercos bajo las mismas condiciones, la tragedia salta a la vista.

El comentario de este pasaje concluye con dos detalles importantes. El primero se centra en el modo como recibieron los ciudadanos a la persona restablecida: “Al llegar y ver al endemoniado, antes oprimido por la Legión, ahora sentado, vestido y en su sano juicio, el temor se apoderó de los habitantes” (Mc 5,15). Lejos de alegrarse por la recuperación del hombre, la intervención de Jesús provocó que le rogaran que abandonara sus tierras. Los ciudadanos percibían su presencia como una transgresión de los límites establecidos. Su sanación es completa, por lo que ya no existe el riesgo de quedar sujeto a las normas injustas de la región. Los ciudadanos sienten que la presencia de Jesús desborda el límite, y hace que pierdan el control. El hombre está sentado, en su sano juicio, ahora es libre, es decir, ya no está sometido a las reglas injustas de la región. No es casual que quiera irse con Jesús. El segundo detalle está estrechamente relacionado con el primero. Jesús no le permite que se vaya con él, le pide que se quede. No existe el peligro de que vuelva a su estado anterior, pues es auténticamente libre. Él personifica una esperanza en la monotonía del límite impuesto en la región. Su libertad se convierte en un elemento liberador para los demás y es precisamente esto lo que termina contándonos el evangelista: “cuéntales lo que el

Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido compasión de ti. Él se fue y empezó a proclamar por la Decápolis (entró en las ciudades, no se quedó fuera) todo lo que Jesús había hecho con él, y todos quedaban maravillados” (Mc 5,20). La ciudad de Gerasa terminó rogándole a Jesús que se fuera, priorizando la preservación de su estilo de vida por encima del bienestar de un conciudadano. Afortunadamente, algunos de la ciudad lo escudaron y se alegraron de su testimonio.

Fuera de las murallas de Jerusalén

La relación de la ciudad con Jesús es compleja. Por un lado, la muchedumbre se alegra de su presencia y, por otro lado, suscita preocupación y sospecha en los dirigentes religiosos: “Algunos de los fariseos que estaban entre la gente le dijeron: Maestro reprende a tus discípulos. Respondió: les digo que si éstos callan gritarán las piedras” (Lc 19, 39-40). Quienes lo acogen sienten la fuerza de la vida, y quienes lo adversan buscan su muerte. Para quienes lo adversan cualquier motivo era la chispa para mover todo a juicio. La ocasión llegó cuando Jesús echó fuera a los compradores y a los vendedores del templo: “los sumos sacerdotes y los escribas buscaban la forma de matarle” (Mc 11,18). Así pues, a pesar de que Jesús estaba fuera de la ciudad, lo apresaron y lo introdujeron en la ciudad. Se reunieron en casa del Sumo Sacerdote y no en el lugar oficial donde se reunían los miembros del Sanedrín. Lo hallaron culpable sin tener ninguna prueba. Lo condenaron y lo llevaron ante la autoridad política, que también lo condenó sin pruebas y sin juicio, haciendo de su juicio el espectáculo político de las fiestas de Pascua. Finalmente lo vuelven a sacar de la ciudad para conjurar el mal que el gobernante y los líderes religiosos habían cometido. Que Jesús muera fuera de la ciudad muestra el grado de corrupción y complicidad del poder institucional. Matar a Jesús es asesinar la voz diferente, la voz de quien anunciaba la Buena Noticia y transformaba los espacios limitados en espacios abiertos y compartidos donde el sueño de Dios era posible.

Pastoral urbana y crecimiento del cristianismo

Los cuatro relatos anteriores nos permiten entender la ciudad como espacio de contradicciones y universo de posibilidades. En el contexto de las ambivalencias, la fe nos libera de las idolatrías, que incluso pueden esconderse bajo ropaje cristiano, proponiendo alternativas ante la injusticia. Es por ello por lo que *fe y ciudad, pastoral y espiritualidad* son elementos que deben ser discernidos con seriedad en *contexto urbano* si no se quiere reducir lo cristiano a simples prácticas piadosas y de poder.

El crecimiento del cristianismo ha estado ligado a las ciudades desde los inicios. Los primeros cristianos organizaron modos de vivir la fe en Jerusalén, a pesar del riesgo de ser apresados. En Antioquía, Pablo es elegido por la comunidad como portador de la Buena Noticia. El mismo Pablo aparece luego en Atenas, Galacia, Filipo, Éfeso, Cesarea, Cencreas, Derbe, Corinto y Roma. Constantinopla, Cartago, Jerusalén, Alejandría y Roma se convirtieron en centros de desarrollo del pensamiento cristiano. En la vida cotidiana de la ciudad los cristianos estaban llamados a la oración, pero también a no descuidar a los hermanos más pobres. La elección de los siete primeros diáconos tenía que ver con un reclamo por la injusticia que se cometía con las viudas de lengua griega. Para ayudar a los hermanos de la ciudad de Jerusalén, Pablo organizó una colecta haciendo de la caridad el distintivo de su fe por medio del auxilio a ciudadanos de otros lugares. Anunciar la Buena Noticia entre los no judíos pasó a ser una de las tareas no sólo de Pablo, sino de otros discípulos que se ponían a su servicio. En sus cartas pastorales Pablo escribe a Timoteo y Tito el modo como deben cuidar de los suyos. La caridad y el cuidado espiritual de los hermanos son dos faroles que guían la actividad de los hermanos. Poco a poco «el universalismo incluyente de la comunión en Cristo produjo comunidades fraternas y heterogéneas con novedades históricas como el mestizaje cultural y la integración social de los diferentes, sentando

en una misma mesa a varones y mujeres, judíos y paganos, libres y esclavos (Gal 3,28). El cristianismo urbano y doméstico presentó “un modelo alternativo de interacción social”»⁵.

Pero no sólo en los inicios la ciudad jugó un importante papel en la configuración de las comunidades. Durante buena parte de la Edad Media, la institución (de la) Iglesia jugó un rol determinante en la organización de las ciudades. Los cargos eclesiásticos estaban atados a responsabilidades civiles. La fe fue un elemento configurador de proyección, crecimiento y organización de las ciudades. No es un acaso que, en la mayoría de las antiguas ciudades europeas, el edificio más grande e importante fuese la catedral. Aspectos como la educación, la justicia y la administración de bienes eran garantizados por eclesiásticos. La institución eclesial era un órgano organizativo y administrativo presente en todo el tejido social de las ciudades europeas. Esto dio origen a un ambiente totalmente cristiano donde el clero tuvo un considerable peso organizativo y administrativo. En este tipo de sociedad cristiana era comprensible que la pastoral se dedicara de modo exclusivo al cuidado de las almas, ya que el resto dependía de instituciones de gobierno obedientes a la institución de la Iglesia. Esto caló tan profundamente que, todavía hoy, en pleno siglo XXI, existen religiosos y sacerdotes que siguen entendiendo el trabajo pastoral como el cuidado de las almas de los fieles al margen de todas las preocupaciones de la vida cotidiana. No es hasta bien entrada la Edad Moderna cuando la institucionalidad eclesial dejó de ser relevante en la organización y administración de las ciudades, lo que motivó que se pensara en una Teología Pastoral. En efecto,

la gran ciudad moderna tiene una configuración muy distinta respecto a la ciudad antigua y medieval. Debe ser pensada a partir del fenómeno multidimensional de la modernidad. (...) La ciudad actual abarca una enorme gama de formas,

5 Carlo M. Galli, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco* (Buenos Aires: Ágape, 2014), 45.

escalas y medidas. Ofrece al hombre muchas posibilidades de humanización (...) Pero, también, en las ciudades aumentan muchas formas brutales de inhumanidad y deshumanización⁶.

El paso de la época medieval a la moderna estuvo lleno de contradicciones, luchas internas, condenas y añoranzas por controlar la vida de los fieles. Fue apenas en el pontificado de León XIII cuando el magisterio se abrió a un diálogo con la sociedad moderna y comenzó a explorar y usar un nuevo lenguaje, atreviéndose a repensar su rol en las nuevas situaciones. Es cierto que no fue León XIII el pionero en la Iglesia en hacerse cargo de las injusticias de la sociedad moderna. Antes que él, algunos fundadores de congregaciones supieron responder, con propuestas originales y constructivas, a las injusticias que trajeron consigo las revoluciones agrícola e industrial.

En la época moderna, las relaciones entre la ciudad y la fe fueron tensas, pero a la vez creativas. Como en Europa, también en América Latina la Iglesia jugó un importante papel en la organización y evangelización de las ciudades. Las ciudades eran espacios donde convivían españoles, indígenas, mestizos y criollos, lo cual configuró un mestizaje racial y cultural. Las ciudades coloniales se organizaron de un modo armónico en el que la fe y lo civil debían estar adecuadamente representados:

Cada ciudad o pueblo –nombre que vino de las ordenanzas de 1523- se organizó a partir de pautas marcadas: recibía un nombre y un patrono en su fundación, que constaba en un acta; tenía una población y un cabildo civil con alcaldes y regidores; su centro estaba en la plaza mayor con sus calles o ejes convergentes en diagonal, sus edificios y monumentos civiles y militares, su iglesia matriz y templos céntricos. A su alrededor se instalaba el caserío (...) La cultura popular de origen católico y comunal contribuyó a reconocer la dignidad de todos. (...) El pueblo de Dios contribuyó a formar los pueblos civiles⁷.

6 Galli, *Dios vive en la Ciudad*, 41-42.

7 Galli, *Dios vive en la Ciudad*, 56 y ss.

Aunque la época de la colonia ha pasado, la Iglesia, a diferencia de Europa, sigue teniendo una notable influencia en la estructura social de los países latinoamericanos.

La cuestión central es cómo puede la Iglesia gestionar su liderazgo, cada vez más erosionado. ¿Cuál es la tarea de una Teología Pastoral en este contexto? ¿Cómo acompañar a los creyentes con un serio discernimiento buscando lo que pide el Espíritu? La respuesta dependerá de dónde se ponga el acento. Cuando la conservación de la institución es lo importante, la pastoral se centra más en la administración sacramental -un modo recurrente de medir su eficacia- y en una pastoral de captación de seguidores, pues a mayor número de fieles más fuerte es la institucionalidad. Esta conservación busca ser reforzada a través de las redes sociales. El fenómeno de crecimiento de la presencia del clero o líderes pastorales en redes sociales es un indicio de una pastoral de masas que busca convencer y conquistar.

El Concilio Vaticano II marcó un nuevo modo de comprensión pastoral. A pesar de que se afirma que el Vaticano II fue un concilio pastoral, resulta significativo que el término “pastoral” sea poco utilizado en sus documentos. El término aparece apenas 103 veces, sobre todo en los documentos *Optatam Totius*, *Presbyterorum Ordinis* y *Christus Dominus*. Se trata de un concilio pastoral no por el hecho de que los padres conciliares hayan proporcionado planes de acción para el ejercicio de gobierno de jurisdicciones eclesiales, sino por el modo como la Iglesia se entiende a sí misma y entiende su relación con el mundo. Tanto en su configuración interna, como en su relación con la sociedad, los cristianos están llamados a discernir lo que Dios quiere escrutando y poniendo en el centro de sus vidas la Palabra de Dios. Las cuatro constituciones del Concilio se vinculan y no deben ser leídas de modo yuxtapuesto. El Concilio propone al cristiano estar atento a la escucha de la Palabra de Dios y mirar, además, con benevolencia los signos de los tiempos que se hacen visibles en el mundo en el que vive.

Apenas el lector se acerca al primer documento del Concilio nota ya un nuevo modo de autocomprensión de la Iglesia. La Iglesia es sacramento y signo. Tal afirmación pone en marcha un movimiento de discernimiento, pues el sacramento no es de por sí evidente, necesita ser pensado, reflexionado, orado y meditado. Otro aspecto que salta a la vista es la propuesta de una comprensión de la Iglesia como sujeto histórico. Los padres del Concilio dejaban claro que el misterio se configura en la vida e historia de los creyentes. Este carácter histórico configura una Iglesia responsable y atenta a los signos de los tiempos. La Iglesia es entonces comunidad que camina y que interactúa con creyentes y no creyentes. “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”⁸. Escribe Galli:

Hay un punto común entre la teología del Pueblo de Dios, que reconoce la dignidad bautismal de los cristianos, y la reflexión filosófica y política sobre una ciudadanía integral, que exalta los derechos de los ciudadanos. Ese punto es la subjetividad activa de todos los bautizados, varones y mujeres, en la Iglesia; y de todos los ciudadanos, varones y mujeres, en la sociedad, el Estado y el mercado (...) Los cristianos, ciudadanos libres del Pueblo mesiánico y peregrinos, deben ser, junto con todos los hombres, ciudadanos plenos de las naciones y los estados⁹.

La pastoral urbana acontece en la escucha. El modelo docente-discente, o jerarquía-pueblo llano, son ya poco adecuadas para el presente en el que se vive. Si a la complejidad urbana le añadimos que la configuración de la Iglesia en América Latina es distinta a la configuración de la Iglesia en Europa, ya que somos hijos del mestizaje cultural, más imperativa se vuelve la escucha.

8 GS, 1. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

9 Galli, *Dios vive en la ciudad*, 50.

Pastoral y primera evangelización en el continente

Recapitulando, se podría decir que ya no se vive bajo la atmósfera cristiana que centraba, si no reducía, la pastoral en la cura de almas. La fe cristiana, sin embargo, fue y sigue siendo significativa en el mestizaje religioso-cultural. Al mestizaje cultural contribuyeron los primeros misioneros religiosos llegados al continente, quienes entendieron que el proceso de evangelización no pasaba por una imposición doctrinal, sino que debía acontecer como encuentro respetuoso y fraterno. En efecto, la llegada del Evangelio al nuevo continente no estuvo subordinada a la colonización. En América la primera evangelización estaba fundada en la Palabra. La Doctrina era el Evangelio. Recordemos que Montesinos denunció las injusticias a las que eran sometidos los indígenas en un sermón pronunciado el segundo domingo de Adviento. La evangelización procuraba el encuentro de los indígenas con el Evangelio. Guadalupe fue una nueva propuesta evangelizadora en la que el Evangelio se presentó no como una doctrina, sino como una Buena Noticia anunciada por el indígena. La llegada a América aceleró la crisis de la Cristiandad. El proceso de reforma iniciado por Lutero y la irrupción de los indígenas como nuevos sujetos de evangelización aceleraron esa crisis. Si, por un lado, estaba el deseo de sostener la institución, por otro, había indicios de que la institucionalidad de la Iglesia resultaba insostenible. La crisis de la Cristiandad encendió el deseo de volver a las fuentes. Precisamente, el deseo de volver al Evangelio fue el motor de los primeros misioneros en América y de los reformadores de Europa.

La intuición de los primeros misioneros prevaleció en el tiempo. Baste con recordar los tres concilios limenses y la propuesta del tercero de ordenar a nativos. En América, la Iglesia nunca llegó a ser del todo copia fiel de las estructuras eclesíásticas europeas, aunque sí alcanzó cierta uniformidad en el tiempo. La evangelización no sólo consistió en el aprendizaje de doctrinas, sino en la vida evangélica transmitida y vivida por los primeros misioneros. Los evangelizados de la primera evangelización de América Latina fueron también los propios

evangelizadores, pues en el encuentro con el indígena fue donde los cristianos españoles hallaron a Jesús de modo tan nuevo que les parecía inadmisibles predicar sin evangelizar.

Esta novedad ha estado siempre presente en nuestro continente, incluso cuando hubo cierto acomodamiento a las estructuras eclesiales romanas en el Concilio Plenario de la América Latina de 1899. Llama la atención que los obispos latinoamericanos sugirieran que dicho Concilio se realizara en Roma. Las sesiones tuvieron lugar en el colegio Pío Latino. El presidente honorario del Concilio fue un cardenal de la curia romana. Los obispos no solo no protestaron, sino que agradecieron al Papa su deferencia. A la Santa Sede esto le resultó gratificante, pues la curia romana no confiaba en los expertos que pudieran venir del tercer mundo. Durante el Concilio la curia puso a disposición de los padres conciliares teólogos y expertos canónicos europeos de su confianza. Es evidente que, formalmente, lo cristiano (americano) debía parecerse a lo romano. Afortunadamente, en la realidad concreta las cosas se hacían de otro modo y la Iglesia crecía no por los méritos del pastor, sino por la comunión de los fieles con sus pastores.

Pastoral y ciudad en los documentos de las conferencias latinoamericanas

Las tensiones entre contrastantes modelos de pastoral para la ciudad siguen presentes. Esas tensiones no desaparecerán, pues forman parte de los diversos modos de entender la Iglesia. Veamos un ejemplo de esa tensión en la valoración del mestizaje religioso-cultural de nuestro continente. En este aspecto no hay un acuerdo uniforme ni siquiera en los documentos de las conferencias episcopales latinoamericanas. Pongo solo el ejemplo de Medellín, que es bastante diciente:

Existe, en primer lugar, el vasto sector de los hombres “marginados” de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una servidumbre inhumana. Su liberación, una

responsabilidad de todos los hombres latinoamericanos. **Deben ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido fatalista.** De su incomprensión, temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad.

La tarea de educación de estos hermanos nuestros no consiste propiamente en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno de ellos, y que pueden ser también opresoras, sino en algo mucho más profundo. Consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas.¹⁰

La lectura propone dos modelos distintos de pastoral en un mismo parágrafo (3). La primera ve con escepticismo el mestizaje religioso-cultural, de allí que hable de prejuicios, supersticiones, fanatismos, inhibiciones. La segunda, en el segundo párrafo, invita a valorar la riqueza cultural que se ha venido gestando en la historia. Esta visión reconoce que el mestizaje es producto de encuentros, aceptaciones, integraciones y diálogos culturales. Sostiene Trigo que “América Mestiza es un proyecto con bases históricas (...) Un proyecto que se autoentiende como mediador de proyectos legítimos de América Indígena, Negra y Occidental. No es un proyecto homogeneizador, sino que conjuga a América Latina en plural; pero mantiene a las culturas en diálogo, referencia mutua, encuentro e incluso apertura a las nuevas realidades que de él puedan originarse”¹¹. La religión popular mestiza nace “de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado.”¹². En la particularidad de la piedad popular la Iglesia

10 Documento sobre la Educación 2, *Medellín*. Énfasis añadido. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

11 P. Trigo, *La cultura del barrio* (Caracas: Editorial Centro Gumilla, 2015), 299.

12 Puebla, 444. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

latinoamericana “cumple con su imperativo de universalidad. (...) logra esa amplitud de convocación de las muchedumbres en los santuarios y en las fiestas religiosas. Allí el mensaje evangélico tiene oportunidad, no siempre aprovechada pastoralmente, de llegar «al corazón de las masas»”¹³.

El proceso de mestizaje enriqueció todos los ámbitos de la vida. De esto eran conscientes los padres que estuvieron presentes en la asamblea de Puebla. El mestizaje marcó el modo de entender la pastoral y de entender la ciudad. La ciudad encerraba, para los padres presentes en Puebla, desafíos que “trastornan los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, la organización del trabajo. Se trastornan las condiciones del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad cristiana”¹⁴. Llama la atención que el documento escriba “trastornan” para dar cuenta de una situación difícil de manejar. Decir “trastornan” en vez de “transforman” evidenciaba que para los padres la ciudad era un laboratorio capaz de alterar el orden habitual de la vida, introduciendo a los individuos en una peligrosa inercia. El documento transmite un sentimiento de confusión ante las nuevas situaciones. En este contexto, la religiosidad popular fue valorada como el eje sobre el cual se podía distinguir entre lo verdaderamente valioso y lo efímero. Ante la nueva situación, la Iglesia corría el riesgo de anclarse en una postura de no aceptación de lo que estaba sucediendo y juzgarlo todo como una perturbación de la fe. Para algunos miembros asistentes a la Conferencia, el desmedido crecimiento de la ciudad era responsable “del llamado ‘proceso de secularización’, ligado a la emergencia de la ciencia y de la técnica y a la urbanización creciente”¹⁵. El ‘secularismo’ (fuera lo que fuese en la cabeza de los obispos) encendía las alarmas en los miembros de la Conferencia, ya que “separa y opone

13 Puebla, 449. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

14 Puebla, 431. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

15 Puebla, 431. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

al hombre con respecto a Dios (...) Dios resultaría superfluo y hasta un obstáculo”¹⁶. Este modo de juzgar derivó en un modo de hacer; en efecto, quienes estaban convencidos de la maldad intrínseca del secularismo reclamaban que “la Iglesia (...), en su tarea de evangelizar y suscitar la fe en Dios, Padre providente y en Jesucristo, activamente presente en la historia humana, (debía suscitar) un enfrentamiento radical con este movimiento secularista”¹⁷. Quiero resaltar el uso de la palabra ‘enfrentamiento’ como modo de atajar la nueva situación que fue calificada en su primer momento como *trastorno*.

No todo fue visto de forma negativa en el documento. A la nueva situación corresponde “un nuevo discernimiento”¹⁸, y “el desafío de renovar su evangelización”¹⁹. Ambos aspectos fueron, a mi entender, más importantes que la visión alarmada que demandaba un enfrentamiento radical. También hoy es necesario un serio discernimiento de las nuevas situaciones que continuamente están presentes en la ciudad. Lamentablemente, en muchos ámbitos eclesiales la fe y las estructuras de religión siguen siendo pensadas sin tener presente la dinámica de la ciudad.

Santo Domingo fue un documento a la vez interesante y polémico. Tiene propuestas que añoran recuperar una institución fuerte donde el cuidado por lo sacramental es esencial²⁰, pero muestra cierta empatía y disposición a acoger la novedad de la ciudad²¹. Este último aspecto me parece que debe ser el enfoque hermenéutico del que partir. ¿Cuál

16 Puebla, 435. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

17 Puebla, 436. Texto añadido entre paréntesis para mejorar la comprensión de la cita. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

18 Puebla, 429. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

19 Puebla, 433. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

20 Cf. SD, 259. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

21 Cf. SD, 255. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

es el peligro? La terminología de la que se hace uso: reprogramar la parroquia urbana, promover la formación de laicos, multiplicar las pequeñas comunidades, programar una pastoral ambiental, incentivar la evangelización de los grupos de influencia y promover encuentros y cursos²². Llamo ‘peligro’ a estas acciones porque se enfocan en el hacer, sin lugar para el estar, el conocer y el compartir. Este querer hacer (voluntarismo), visto desde el análisis que se hace del hombre urbano, genera una pastoral de conquista de espacios y de administración de sacramentos. Las características que atribuye el documento al hombre urbano no destacan elementos positivos, sino que muestran un ser maleado al que hay que moldear para poder darle una forma cristiana: “el hombre urbano actual presenta un tipo diverso del hombre rural: confía en la ciencia y en la tecnología, está influido por los grandes medios de comunicación social; es dinámico y proyectado hacia lo nuevo; consumista, audiovisual, anónimo en la masa y desarraigado”²³.

Aparecida, por su parte, leerá de un modo distinto la relación de la fe con la ciudad, ya que ante las “complejas transformaciones socioeconómicas, culturales, políticas y religiosas”²⁴, el documento denuncia el acomodo que prefiere establecerse en lo conocido y se aleja del riesgo de la escucha de lo que Dios quiere en la novedad de lo que va aconteciendo. Todavía hoy “se notan actitudes de miedo en la pastoral urbana; tendencias a encerrarse en los métodos antiguos y de tomar una actitud de defensa ante la nueva cultura, de sentimientos de impotencia ante las grandes dificultades de las ciudades”²⁵. Aparecida denuncia que Dios parece habitar más en los espacios conquistados por

22 Cf. SD, 256-261. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

23 SD, 254. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

24 Ap, 511. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

25 Ap, 513. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

lo sagrado y ausente en los nuevos modos de presencia cultural. Para los asambleístas de Aparecida la pastoral no puede reducirse a recuperar estructuras que ya no funcionan en los nuevos espacios geoculturales.

Una pastoral que entiende la ciudad

No hay que perder de vista que la cultura tiene que ver con ambientes nuevos, con migraciones, con desarrollo tecnológico, con opciones filosóficas, con la penetración de las TIC y, hoy día, con el desarrollo de las redes sociales y la IA. Las personas de una ciudad están continuamente expuestas a pantallas, al barullo de la calle, a la radio, a conversaciones ajenas a su interés, a noticias ciertas y a inventos mediáticos. Todo contribuye a la formación de un carácter, al deseo de alcanzar metas, a un modo de descansar y de interactuar y a un modo de administrar el tiempo. A la postre, todos vivimos buscando gestionar nuestra vida junto con otros miles que gestionan la suya. La ciudad exige madrugar para dejar a los niños en la escuela e ir luego al trabajo, impide comer bien y en familia, ya que los horarios laborales lo impiden, agota mental y físicamente por el ajetreo del tráfico. El fin de semana es el momento del descanso, los niños quieren dormir, los padres van al supermercado y hacen las cosas que no pueden hacer en la semana, es el momento del encuentro con aquellas personas que durante las jornadas de trabajo apenas vemos, es el momento para compartir una comida en casa. En tal contexto, distinto del rural -donde no se vive bajo la presión de un horario, donde el tráfico no es motivo de agotamiento, donde la familia tiene más posibilidades de encuentro, donde ir a la iglesia forma parte del encuentro y del descanso-, es comprensible que el cumplimiento de los deberes cristianos añada cansancio y se vuelva parte del trajín de la monotonía semanal. Levantarse temprano para ir a misa, siendo el domingo el único día en el que realmente muchas personas pueden dormir un poco más, es negarse el descanso. Algunos dirán que hay misa a las 11:00 o 12:00, pero eso significa renunciar a preparar un almuerzo en familia al menos una vez a la semana, para cumplir con un precepto que impone un ritmo. ¿Quiénes son los fieles que asisten a las eucaristías y aquellos que están siempre en la parroquia? En su mayoría son ancianos y niños llevados por sus abuelos. ¿Por qué?

Ellos no trabajan, no están sometidos a la presión de un horario ni a la búsqueda de recursos para sobrevivir, ni tampoco al tráfico que no permite llegar temprano a casa. Sin querer, el ejercicio pastoral, en vez de acompañar, termina imponiendo más cargas que las personas ya no pueden soportar.

Esta es una realidad que el ritmo de la ciudad impone, pues nadie elige vivir bajo presión: el desarrollo, los horarios, las vías de comunicación y los modos de transportarse obligan a asumir responsabilidades que cambian los hábitos tradicionales de existencia, desde la hora de levantarse, los hábitos de comida, la hora de llegada, la hora de ir a la cama, hasta el modo y los tiempos de intimar con la pareja. Muchos hombres pasan más tiempo con sus compañeras de trabajo que con sus esposas, lo mismo pasa con las mujeres. Muchas veces un compañero de trabajo conoce más de los sufrimientos y alegrías de su compañera que su propio marido. Todo esto forma parte del ritmo de la ciudad. ¿Queremos pensar en una *pastoral urbana*? Ubiquémonos en la realidad y pensemos en algo sensato. Las personas necesitan ayuda para recomponer sus vidas fragmentadas. Las propuestas pastorales no pueden centrarse en la formación doctrinal y conquista de feligreses. Los acompañamientos no pueden partir de juicios que no tomen en cuenta la fe de las personas y cómo la viven, piensan y expresan. La comunidad eclesial debe favorecer un auténtico encuentro, descanso, crecimiento y respeto.

Si se quiere proponer una pastoral acorde con la vida de la ciudad, debemos padecerla junto con aquellos que la sufren y del mismo modo como la soportan y gestionan. En los últimos años se ha hablado tanto de la sinodalidad, que hay presbíteros y laicos que manifiestan su cansancio al respecto. Personalmente, lamento que en muchos lugares la sinodalidad se haya reducido a cuestionarios interminables, respondidos por personas creyentes asiduas a la vida institucional de la Iglesia. Mi lamento no presupone que los cuestionarios sean malos, de hecho, me parece que fueron tarea necesaria; mi queja viene, sobre todo, del limitado alcance de la escucha. La escucha no siempre supone una conversación. Hay que saber escuchar la queja del hermano, las

protestas de quien se siente incomprendido, el silencio de quien prefiere no opinar, la ausencia de quien está sometido a un ritmo de vida lleno de responsabilidades. Al respecto, el propio Papa nos anima a escuchar y acoger lo diferente:

debe haber lugar también para «todos aquellos que tienen otras visiones de la vida, profesan otros credos o se declaran ajenos al horizonte religioso. (...) Con frecuencia nos quedamos encerrados en nuestros ambientes, donde su voz no llega, o nos dedicamos a actividades menos exigentes y más gratificantes, sofocando esa sana inquietud pastoral que nos hace salir de nuestras supuestas seguridades»²⁶.

Este ejercicio de escucha requiere madurez espiritual, capacidad intelectual y espacios de discernimiento con interlocutores que son parte de la estructura de la ciudad, pero que no necesariamente pertenecen a nuestro círculo habitual.

La sinodalidad exige una capacidad de escucha que va más allá del oír voces que hablan. No todos están a la altura de lo que exige, pero todos estamos llamados a ir aprendiendo a escuchar voces y silencios, a meditar palabras y actitudes y a discernir el modo como habla el Espíritu. El papa Francisco invita a la madurez ante los nuevos desafíos pastorales de la ciudad:

Además de la pastoral habitual (...) es muy importante dar lugar a una **pastoral popular juvenil**, que tiene otro estilo, otros tiempos, otro ritmo, otra metodología. Consiste en una pastoral más amplia y flexible que estimule, en los distintos lugares **donde se mueven los jóvenes reales**, esos liderazgos naturales y esos carismas que el Espíritu Santo ya ha sembrado entre ellos. Se trata ante todo de no ponerles tantos obstáculos, normas, controles y marcos obligatorios a esos jóvenes creyentes que

26 *Christus Vivit*, 235. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html

son líderes naturales en los barrios y en diversos ambientes. Sólo hay que acompañarlos y estimularlos, confiando un poco más en la genialidad del Espíritu Santo que actúa como quiere.²⁷

Una pastoral que no entienda la ciudad será una oferta religiosa con serias dificultades para poder practicarse.

Una experiencia personal

La fe es parte de la vida, es decir, forma parte del juego de las existencias personales y de la existencia de los pueblos. Esta es la dinámica propia de la fe. La fe no es la imposición de un modo de vida. Lo que ahora paso a contar lo aprendí en los barrios populares en que me ha tocado trabajar. El proceso de aprendizaje no consistió en unos documentos que debí asimilar, no hubo tampoco un proceso lineal de aceptación de la realidad circundante, sino que tuve que aceptar que mi modo de vivir la fe ni era el único ni el mejor posible. Aprendí que la gente tiene modos propios de acoger la Buena Nueva, sin desvirtuar el hecho de que fuera realmente Buena Noticia.

Quisiera contrastar mi experiencia personal, cultural y familiar con la novedad que supuso la apertura al reconocimiento de modos distintos de vivir la fe. Yo aprendí, desde muy pequeño, que debía rezar, ir a misa los domingos, practicar ciertas devociones y vivir sin contacto sexual para conservar mi estado de pureza. Ser cristiano era, para mí, vivir según estas coordenadas, de allí que a quienes no lo hacían los considerase una especie de bárbaros que necesitaban ser evangelizados. Con tales antecedentes, ustedes podrán imaginar con qué ilusión ingresé en la vida religiosa: quería ser misionero, que la gente descubriera la auténtica religión, que vinieran a misa y que fueran puros. Para mí, evangelizar era enseñar a los ignorantes que no sabían nada de la fe.

27 *Christus Vivit*, 230. Énfasis añadido. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost-exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html

Recuerdo la primera vez que pisé un barrio popular, tenía 21 años. Ir a una casa pobre a visitar a un enfermo me parecía una loable tarea, digna de un misionero. A la gente la miraba con compasión, no solo porque eran pobres, sino porque me parecían infantes en la fe. Su modo de hablar me parecía no sólo ignorante, sino lleno de supersticiones, y por más que les intentaba explicar que estaban equivocados, ellos ni me entendían ni cambiaban. A partir de entonces, decidí hacer lo mejor por ellos, pero sin muchas pretensiones de cambiarlos. Mi compasión consistiría en aceptar su triste ignorancia, ya que no valía la pena cambiar lo que ellos tan empeñadamente querían sostener. Me escandalizaba, porque en los barrios, antes del bautismo, se hacía una especie de bautismo casero, donde se derrama agua sobre la cabeza del niño en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y que luego lo trajeran a la iglesia, como si el rito primero fuera una condición del sacramento en la Iglesia. Me producían rechazo los novenarios en las casas con la foto del difunto en la cima de un altar escalonado lleno de velas y de imágenes de santos, me parecían feas las oraciones del último día en el que se retiraba la foto del difunto, se desmotaba el altar y se barría la casa, como para no dejar rastro de malos espíritus. Todo me causaba repulsión; sin embargo, algo me atraía.

Poco a poco fui aprendiendo a escuchar. En eso fue determinante el descubrimiento de la religiosidad popular, la cual -estaba convencido- ayudaba a la evangelización, pero que debía ser depurada de toda superstición. Pronto fui cayendo en cuenta de que mi severo juicio de los modos de vivir la fe de la gente contrastaba con mi experiencia de agrado por estar con ellos. Me gustaba compartir con todos, pues se mostraban abiertos, generosos, sinceros y sin prejuicios contra mí. Descubrí gente buena que hacía una sopita a la abuela enferma que no era de su familia, que le pasaba la manguera de agua al vecino porque no le llegaba agua, que me daba un abrazo cálido, porque era su modo de hacerme sentir aceptado, que se esmeraban en cuidar del prójimo, porque Dios así lo había pedido. La bondad de la gente fue la que me hizo dudar de mis propias seguridades.

Ese paso de abandono de lo propio para abrirme a lo ajeno lo veo claramente dibujado en dos momentos. El primero fue en la procesión del Nazareno. La primera vez que asistí a la misa del Nazareno en el barrio me pareció un auténtico desastre que mezclaba hechicería, santería, superstición y violencia. Recuerdo que el padre, un español, rechazaba la propuesta de los miembros de la asociación del Nazareno de celebrar en la calle para que la gente pudiera estar cerca de la imagen. Su postura me parecía coherente, pues les recriminaba su ausencia en la Iglesia durante el año, ya que solo se aparecían por una devoción mal vivida. Recuerdo que, durante la misa, la gente entraba y salía de la capilla haciendo caso omiso a lo que el cura hacía en el altar. Me llamaba la atención un señor situado frente a la imagen con una lata de pintura llena de carbón encendido, a la que iba vertiendo de vez en cuando un incienso poco aromático que llenaba de humo la capilla. La salida de la procesión me pareció una calamidad: había gente por todos lados, no había una fila que siguiera la imagen, todos hablaban y no procuraban un instante de silencio, nadie rezaba, excepto un grupo de tres ancianas que asistían a misa todos los domingos. A pesar de que rezaban en voz alta, nadie respondía, porque nadie las escuchaba. Aquello me pareció más una algarabía que una procesión. Por descontento que no me quedé contemplando aquel, para mí, espectáculo lamentable.

La segunda experiencia la tuve años después en el mismo día en que la gente salía con la procesión del Nazareno. Para ese momento ya me había dejado sorprender por la bondad de la gente y me agradaba estar con ellos. Ese día preparé la Eucaristía con el mayor esmero posible. La capilla estaba llena, la gente entraba y salía como años atrás. Miré sus rostros suplicantes delante de la imagen, me estremecí. Una mujer se acercó a mí y me dijo que pusiera orden. En aquel momento recordé aquella imagen del Evangelio en la que la multitud se agolpaba para ver a Jesús y escucharle. Me avergoncé mucho de haber pensado alguna vez que era gente sin fe. A la mujer que me reclamaba por orden le dije que ellos estaban allí por Jesús, y que, si los mandaba callar, entonces gritarían las piedras. Miré el rostro de aquel hombre que cargaba el incienso y ese día caí en cuenta de que no apartaba su mirada de la imagen. Llevaba años pagando una promesa y fielmente regresaba

todos los años. Decidí no hacer homilía y preguntar a la gente por qué tenían tanta devoción al Nazareno. Busqué entre algunos que estaban fuera de la capilla vestidos de nazareno e invité a una señora a contar su experiencia. Le pedí que me contara por qué se vestía con un sayal morado imitando a la imagen. En ese momento todos hicieron silencio, lo que ella iba a decir era más importante que cualquier homilía que pudiera compartir. Lloró, y muchos la acompañaron en sus lágrimas de alegría. Yo no pude contenerme. Recordé a Jesús cuando dijo de aquella mujer siriofenicia que no había encontrado fe tan grande como la suya. En ese momento sentí lo mismo, no había encontrado una fe así. Esa mujer no era de misa dominical, no estaba comprometida en ninguna tarea en la capilla, creo que ni me conocía, pero ese modo de confiar en Jesús me hizo comprender que quien tenía que crecer en la fe era yo. Desde entonces, sigo descifrando el modo como puedo dejar que esa fe me acompañe y cómo puedo hacerles ver el maravilloso don del Espíritu que han recibido. Desde entonces no tengo un método, una fórmula, un diseño, pero sí tengo hermanos que Dios me dio, que en la medida en que nos conocemos nos hacemos familia. La capilla se ha convertido en lugar de encuentro. Todos se sienten parte, aunque pocos participan de las liturgias dominicales. El domingo en el barrio es oportunidad para que muchos laven su ropa, ya que es el día que les llega el agua, otros descansan y dejan a sus niños dormir un poco más de lo habitual, otros tienen que salir a trabajar, pero todos nos reconocemos, nos queremos y nos preocupamos por el otro. De este modo van saliendo iniciativas. Algunos llegan pidiendo el sacramento de la confirmación, otros piden que visitemos a su enfermo, otros se ponen a disposición para pintar o arreglar cosas en la capilla, otros me hacen sentir parte de su vida y cuando paso me gritan, me invitan a una cerveza y hasta me piden que juegue con ellos al dominó. Les aseguro que en ningún otro lugar he visto tanta fe.

Sección de Filosofía y Humanidades



La democracia como principio y el sujeto político popular en la filosofía de Enrique Dussel: una respuesta a la crisis democrática contemporánea

Wilfredo González, SJ¹

Resumen: La democracia atraviesa actualmente una profunda crisis a nivel global y latinoamericano, caracterizada por el aumento de la desigualdad, el debilitamiento de las instituciones y el auge de regímenes autoritarios. Frente a este panorama, la concepción de democracia de Dussel se erige como una propuesta filosófica transformadora, basada en el Principio democrático y la centralidad del sujeto político popular. Este artículo explora la pertinencia de las ideas de Dussel para reconfigurar la democracia como un proyecto emancipador, participativo y crítico que trascienda las limitaciones de las democracias formales. Se argumenta que el rescate de la democracia pasa por la constitución de un sujeto activo, capaz de resistir las estructuras de opresión y construir un orden social más justo y equitativo desde las bases comunitarias.

Palabras clave: Democracia, sujeto político popular, ética, liberación, principio democrático

Abstract: Democracy is currently undergoing a profound crisis at the global and Latin American level, characterized by increasing inequality, the weakening of institutions and the rise of authoritarian regimes. In the face of this panorama, Dussel's conception of democracy stands as a transformative philosophical proposal, based on the democratic principle and the centrality of the popular political subject. This article explores the relevance of Dussel's ideas to reconfigure democracy as an emancipatory, participatory and critical project that transcends the limitations of formal democracies. It is argued that the rescue of democracy involves the constitution of an active subject, capable of resisting the structures of oppression and building a more just and equitable social order from the community bases.

Keywords: Democracy, Popular Political Subject, Ethics, Liberation, Democratic Principle

¹ El autor es licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Master of Research in Humanities and Cultural Studies (Birkbeck College) y doctorando en Filosofía (UCAB). Fue director de la Escuela de Filosofía de la UCAB y es colaborador permanente de la *Revista SIC* de la Fundación Centro Gumilla.

Introducción

La democracia, como régimen político y como ideal, enfrenta una crisis profunda en el contexto actual². Los fenómenos de desigualdad creciente, exclusión social, desafección ciudadana y el ascenso de discursos populistas y autoritarios muestran una erosión de los principios básicos que sustentan la democracia. En este contexto, la obra de Enrique Dussel ofrece una perspectiva crítica y transformadora postulando su *Principio democrático* como principio normativo tanto de la política, las instituciones, como del sujeto político popular que las instituye. Según Dussel, la democracia no se limita a procedimientos institucionales o declaraciones abstractas, sino que se constituye como un principio ético-político que requiere la participación activa y consciente de los pueblos en la construcción de su destino colectivo.

Este artículo presenta, primero, un breve diagnóstico crítico de la democracia. Se trata de mostrar algunas aproximaciones a la crisis de las democracias conocidas. Segundo, se da cuenta de la posición de algunos filósofos respecto de la crisis de la democracia. Tercero, se analiza el texto de Dussel el *Principio democrático*, del que se destacan los elementos que se consideran centrales para la fundamentación de principios normativos para la política y, por tanto, para la democracia. Cuarto, se destaca la pertinencia de un sujeto político popular que actúe como motor de transformación de las democracias vigentes. Y, quinto, consideraciones finales a propósito de los principios enunciados por Dussel.

2 Cfr. “De qué hablamos cuando hablamos de democracia”, *Revista Ethic* (2024), <https://ethic.es/2024/09/de-que-hablamos-cuando-hablamos-de-democracia/>; “La democracia: un sistema a la baja”, *Revista Ethic* (2024), <https://ethic.es/2024/05/la-democracia-un-sistema-a-la-baja/>; “Manifiesto por una democracia radical”, *Revista Ethic* (2024), <https://ethic.es/2024/02/manifiesto-por-una-democracia-radical/>; “Ética política y el test de las democracias liberales”, *Revista Ethic* (2023), <https://ethic.es/2023/11/etica-politica-y-el-test-de-las-democracias-liberales/>

La crisis de la democracia: diagnóstico crítico

En la evaluación de la salud de la democracia³ se destacan especialmente dos dimensiones: electoral y liberal en países latinoamericanos desde 1978. El argumento principal sostiene que no existe una tendencia única que indique un retroceso global o, por el contrario, un avance generalizado de la democracia, sino que, en cualquier caso, hay cambios en diferentes direcciones dentro de las dos dimensiones principales. Si bien la dimensión liberal está retrocediendo, la dimensión electoral se muestra resiliente⁴. El retroceso es identificable en relación con la pérdida de compromisos básicos y la deslealtad de las elites a la democracia; conflictos para mantener la vigencia del Estado de Derecho, el pluralismo, la convivencia respetuosa y la independencia de las instituciones; manipulación estratégica de las reglas formales y dificultades de acceso a recursos y bienestar; por otro lado, se consideran los avances en la estabilidad y limpieza de las elecciones, la autonomía de los árbitros electorales; alternancia en el poder y el hecho de que quienes gobiernan pierdan elecciones; participación activa de ciudadanos en pro de la democracia; esfuerzos para la inclusión de grupos sub-representados, entre otros.

Hay, también, quienes no ven que haya una crisis general de la democracia, sino acontecimientos no simultáneos en diferentes regímenes parciales y países que han fortalecido y debilitado la calidad y la estabilidad de las democracias avanzadas⁵. Ni la crisis general de la

3 Cfr. Flavia Freidenberg, “Democracy in Latin America: Between Backsliding and Resilience”, *Athena – Critical Inquiries in Law, Philosophy and Globalization* 4, N. 1 (2024): 68-109, <https://doi.org/10.6092/issn.2724-6299/19152>

4 La ‘resiliencia’ no es un concepto unívoco. Su significado y sus implicaciones dependen del contexto y de cómo se conceptualiza. En el caso de la crisis de la democracia, la resiliencia puede ser tanto una herramienta de evasión como un instrumento de liberación. Es fundamental distinguir entre una resiliencia que refuerza el *statu quo* y una resiliencia que promueve el cambio social y político. Para superar la crisis de la democracia, se requiere una resiliencia activa y propositiva, que combine la capacidad de adaptarse a las circunstancias adversas con la voluntad de luchar por un futuro más justo y democrático.

5 Cfr. W. Merkel, W., “Is the Crisis of Democracy an Invention?”, en *Democracy and Crisis*, ed. Por W. Merkel y S. Kneip (Springer, 2018). https://doi.org/10.1007/978-3-319-72559-8_15

democracia que afirman algunos teóricos de la democracia ni su triunfo histórico final se mantienen cuando no se hacen afirmaciones teóricas o históricas radicales y se profundiza en los análisis comparativos sistemáticos.

Estudiosos de la política, como Adam Przeworski, partiendo de la definición de democracia⁶, distinguen entre la concepción minimalista y maximalista de la democracia. Przeworski se pregunta: cuando se habla de ‘democracia’, ¿a qué nos referimos exactamente? ¿Es simplemente un método para resolver conflictos sociales o es algo más profundo, como una representación de valores e ideales? Esta pregunta lo lleva a dos visiones distintas de la democracia: una minimalista, que la ve como un sistema donde el pueblo elige a sus gobernantes; otra, maximalista, que la considera una encarnación de ciertos principios y valores.

Democracia minimalista

La democracia minimalista se enfoca en los procedimientos básicos necesarios para que un régimen sea considerado democrático. La característica definitoria es la existencia de elecciones periódicas en las que los ciudadanos pueden elegir libremente a sus gobernantes entre diferentes opciones políticas.

Democracia maximalista

La democracia maximalista va más allá de los procedimientos básicos y considera que la democracia implica una serie de valores y resultados específicos. La democracia debe garantizar la igualdad de oportunidades y resultados para todos los ciudadanos. Se centra en los aspectos sustantivos de la democracia, es decir, en los valores y los resultados que esta debe producir.

6 Cfr. A. Przeworski, “¿Democracia? ¿Qué es eso?”, *Nexos* (2024).

Esta distinción ha generado un amplio debate en la comunidad académica sobre la naturaleza de la democracia y los criterios que deben utilizarse para evaluar si un régimen es democrático o no.

Mientras la concepción minimalista se centra en los procedimientos formales de la democracia, la concepción maximalista enfatiza los valores y resultados que esta debe producir. Ambas perspectivas son importantes para comprender la complejidad de la democracia y para evaluar su estado en diferentes países.

En la visión minimalista, la democracia es, esencialmente, un sistema de votación. Si los ciudadanos pueden elegir libremente a sus representantes y estos toman decisiones siguiendo reglas establecidas, entonces hay democracia. No importa cuáles sean esas decisiones, siempre y cuando el procedimiento sea democrático.

La visión maximalista va más allá. Para esta perspectiva la democracia no solo es un método, sino también un conjunto de valores como la igualdad, la libertad y la justicia. En este sentido, lo que se decida a través de las votaciones también debe estar alineado con estos valores.

Ahora bien, es importante adelantarnos y mencionar a Jürgen Habermas⁷, porque aborda la cuestión de la democracia desde una perspectiva más normativa. Según la concepción republicana de Habermas, la política no se agota en la función de mediación, sino que es elemento constitutivo del proceso social en conjunto y desarrolla un concepto procedimental de política deliberativa.

7 Dussel lo menciona positivamente, aunque critica que se ha inclinado por desechar toda política material: “Al erradicarse del campo político las determinaciones ecológica, económica o cultural (que son campos materiales que cruzan el campo político), se recluye la política exclusivamente en la esfera de la legitimidad formal democrática, de las estructuras institucionales del derecho, de la mera participación contractual (J. Rawls) o discursiva (J. Habermas) del ámbito público”. E. Dussel, *Política de la liberación. Volumen II: Arquitectónica* (Madrid: Trotta, 2009), 17.

Para Habermas, la democracia deliberativa se basa en la idea de que las decisiones políticas deben ser el resultado de un proceso de discusión racional y abierta, en el que todos los ciudadanos tengan la oportunidad de expresar sus opiniones y argumentos.

Entonces, retomando lo que llevamos dicho, al plantearse la crisis de la democracia el punto de partida sería preguntarse qué se defiende⁸ cuando se quiere defender los valores que se atribuyen a la democracia, sea la justicia o la igualdad de género. ¿Se defiende la democracia o los valores que se le atribuyen? ¿Cuál sería la respuesta a esta pregunta cuando diferentes personas atribuyen diferentes valores a la democracia? Pareciera que la mejor manera de defender la democracia fuera centrarse en sus aspectos procedimentales mínimos y construir coaliciones entre diferentes grupos.

Ciertamente, estas perspectivas muestran que la democracia contemporánea enfrenta una crisis de legitimidad y participación. Las causas de la crisis son múltiples y abarcan desde la desconexión entre gobernantes y gobernados hasta la influencia de la globalización, la desigualdad y el populismo. Las propuestas para superar esta crisis son igualmente variadas, incluyendo reformas institucionales, aumento en la participación ciudadana y fortalecimiento de los valores democráticos, con el objetivo de revitalizar el tejido social y político que sustenta la democracia.

Estas propuestas son, sin duda, importantes. Ahora bien, aquí queremos resaltar algo que regularmente no se considera en el diagnóstico de la crisis de la democracia: la necesidad de fundamentar la política en principios normativos. Por ello escogimos exponer el *Principio democrático* de Dussel como eje de estas reflexiones. Pero antes vamos a complementar el diagnóstico con lo que dicen otros filósofos sobre la democracia.

8 Cfr. A. Przeworski, “Defender la democracia”, *Nexus* (2024).

Perspectivas filosóficas

La crisis de la democracia contemporánea es un fenómeno complejo que ha llevado a diversos pensadores a reflexionar sobre sus causas y posibles soluciones. Desde la filosofía y la ciencia política se han destacado varias voces que abordan esta realidad desde diferentes contextos y perspectivas. En lo que sigue presentamos las posiciones de varios filósofos que nos permitan establecer el dialogo crítico con la concepción de Enrique Dussel.

Thomas Meaney⁹ sostiene que la democracia actual ha perdido su conexión con el pueblo, pues el poder real se ha concentrado en manos de los representantes elegidos, relegando a los ciudadanos a un rol de meros espectadores en el proceso político. Esta desconexión entre el gobernante y el gobernado explicaría el surgimiento del populismo.

Por su parte, José Manuel de Castells¹⁰ asocia esta crisis con una pérdida de legitimidad, resultado de la ruptura entre los ciudadanos y la clase política. Propone reformas al sistema electoral como una posible solución para restaurar la confianza en el proceso democrático.

Claude Lefort¹¹ define la democracia como un régimen inherentemente incierto y abierto a la pluralidad, pero también advierte sobre los riesgos que esta ambigüedad conlleva. La capacidad de la democracia para adaptarse y responder a la pluralidad se presenta como un desafío fundamental.

9 Thomas Meaney, "A Celebrity Philosopher Explains the Populist Insurgency", *The New Yorker*, 19 de febrero de 2018.

10 Cfr. J. M. Castells, "La democracia en crisis: un análisis desde la periferia", *Una democracia al borde del abismo* (blog consultado el 23 de diciembre de 2023).

11 Cfr. C. Lefort, *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político* (Anthropos, 2004).

Desde una perspectiva crítica de las convenciones sobre la democracia, Cornelius Castoriadis rechaza la reducción de la democracia a meros procedimientos formales y aboga por una democracia directa y participativa, que fomente la implicación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos.

Los teóricos Ernesto Laclau¹² y Chantal Mouffe¹³ argumentan que la democracia es deficiente debido a la falta de protagonismo popular. Proponen el populismo como una estrategia válida para articular las demandas de los sectores subalternos, sugiriendo que un enfoque más inclusivo podría revitalizar el sistema democrático.

En el contexto estadounidense, Daniel Ziblatt y Steven Levitsky¹⁴ advierten sobre los peligros que enfrenta la democracia, proponiendo la restauración y ampliación de las normas democráticas como una forma de reafirmar su legitimidad.

David Runciman¹⁵ plantea que la democracia representativa está en declive, impulsada por cambios sociales y una creciente desconfianza hacia los representantes políticos. La evolución de las dinámicas sociales parece haber superado el marco de la democracia tradicional.

La conocida filósofa estadounidense Martha Nussbaum¹⁶ resalta la importancia de la educación humanista (la educación de las emociones) en la formación de ciudadanos críticos, capaces de fortalecer la democracia a través de una participación informada y activa.

12 Cfr. E. Laclau, “Por qué construir un pueblo es la tarea principal de la política radical”, *Cuadernos del CENDES* 23, N. 62 (2006): 3-38.

13 C. Mouffe, *For a Left Populism* (Verso, 2018).

14 Cfr. S. Ziblatt y D. Steven, *Cómo mueren las democracias* (Barcelona: Ariel, 2018). <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=E1A643EB50090DBF62A05107590A9B8F>

15 D. Runciman, *Así termina la democracia* (Barcelona: Paidós, 2019). <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=CA7845E04D6C63436FBABC5E9F2A1B3C>

16 Cfr. Amiya Kumar Das, “Martha C. Nussbaum, Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities”, *Journal of Human Values* 22, N. 1 (2016): 68-69, <https://doi.org/10.1177/0971685815608066>; Diego Jiménez Bósquez, *Educación emocional para una*

Desde una perspectiva filosófica más crítica y polémica, Giorgio Agamben¹⁷ señala la ambigüedad del término “democracia” y critica su reducción a una mera técnica de gobierno, sugiriendo que esta simplificación puede socavar los valores democráticos fundamentales.

Michael Reder, quien considera que este mundo vive en un constante fluir y nada permanece en el mismo estado durante mucho tiempo, aborda el desafío de definir el *demos* en un mundo globalizado, argumentando que es esencial construir una democracia que incluya a todos los afectados por las decisiones políticas, independientemente de su ubicación geográfica¹⁸.

Tocando el dificultoso concepto de *pueblo*, Jacques Rancière¹⁹ lo redefine como una entidad que no se alinea necesariamente con las partes del Estado, lo que desajusta toda representación convencional y plantea nuevas formas de entender la democracia y la participación democrática.

Y Enrique Dussel, para quien la democracia ha sido objeto de múltiples debates y conceptualizaciones a lo largo de la historia, observa que en las últimas décadas la práctica democrática ha sido reducida a una forma procedimental que privilegia las estructuras institucionales y los intereses de las élites, mientras que las mayorías populares permanecen relegadas. Una razón muy importante para Dussel es

ciudadanía democrática: la propuesta de Martha Nussbaum (Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2017). <https://elibro.net/es/ereader/ucab/80158>

17 G. Agamben et al., *Democracy in What State? (New Directions in Critical Theory)* (Columbia University Press, 2010).

18 Cfr. M. Reder, “Transformar las democracias en un mundo globalizado. Perspectivas filosóficas”, *Promotio Iustitiae* (febrero de 2020).

19 Cfr. J. Rancière, *El desacuerdo. Política y Filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996); J. Rancière, “Las democracias contra la democracia”, en *Democracia, ¿en qué Estado?*, ed. por G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid et al. (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010), 81.

que este fenómeno se agrava en el contexto del capitalismo global²⁰, que exacerba las desigualdades económicas y sociales y refuerza las dinámicas de exclusión.

Dussel, en discusión con muchos filósofos europeos²¹, y desde la historia de los pueblos latinoamericanos, no sólo hace una crítica de las democracias formales, sino que intenta darle una fundamentación normativa a la democracia misma frente a la tajante separación de la ética y la política²², tras la que se encubren la mayoría de las democracias procedimentales.

Al postular un *Principio democrático* como principio para la política Dussel le sale al paso a la tendencia vigente que ha sentenciado la separación entre los principios normativos y la política (se habla de pragmatismo y de realismo político). De ahí que su enfoque critique la concepción de la democracia como un proceso meramente electoral donde los ciudadanos eligen a sus representantes cada cierto tiempo, pero que no necesariamente se involucran en la deliberación política activa. Entonces, ante las graves consecuencias de la desafección por la democracia formal-procedimental (populismos, autoritarismos, brecha social-tecnológica, violación de los Derechos Humanos), hay que mostrar que, para superar esta crisis de fondo, la política puede practicarse apoyándose en principios normativos, por tanto, la democracia puede apoyarse en un *Principio democrático*.

20 Cfr. E. Dussel, “El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida”, en *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico* (La Habana: Ciencias Sociales, 2000), 197-207.

21 Cfr. K.-O. Apel y E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación* (Madrid: Trotta, 2004).
<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=4e996659823e27b35e29f82a25ac4671>

22 Frente a la tendencia que sigue la más convencional interpretación “maquiavélica” de la obra de Nicolás Maquiavelo, destacamos, siguiendo a Quentin Skinner, la tradición humanística del republicanismo clásico y sus consejos sobre cómo alcanzar y mantener el poder. Cfr. Quentin Skinner, *Machiavelli: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Si, además, se toma en cuenta el entorno global actual caracterizado por la volatilidad, la incertidumbre, la complejidad y la ambigüedad (VUCA y BANI²³), y si se acepta el desafío de superar el paradigma determinista, que entiende *lo que hay* como un conjunto de cosas que interactúan entre sí por relaciones de tipo causal y lineal, entonces la postulación de un principio político como el *Principio democrático* permitiría situar la reflexión sobre la democracia en otro campo, uno funcional y complejo donde todo (acontecimientos naturales, culturales e históricos) está funcionalmente articulado entre sí. Por tanto, las relaciones de los elementos no serían consecutivas, sino constitutivas. En nuestro caso sería el campo político interactuando con el campo ético-normativo donde se constituiría la democracia.

A la búsqueda del *Principio democrático*²⁴

Enrique Dussel, frente a las corrientes contractualistas²⁵, tiene la idea de que el consenso político no es producto de un acto histórico consciente y singular, sino que se manifiesta a través de narrativas simbólicas y míticas que representan un acuerdo primordial e implícito en las comunidades políticas. Este consenso, que existe desde siempre, es esencial para la legitimidad de cualquier autoridad o gobierno.

23 VUCA y BANI (“Brittle” (Frágil), “Anxious” (Ansioso), “Nonlinear” (No lineal) e “Incomprehensible” (Incomprensible)), este último como una evolución del concepto VUCA. Aunque ambos son modelos de gestión, lejos de toda pretensión de fundamentación ético-política, sirven de ejemplo para comprender lo que decimos sobre el campo funcional y complejo, porque describen bien las condiciones actuales y futuras del mundo, caos y complejidad creciente que reclaman otro paradigma de comprensión de los dinamismos tanto naturales como históricos.

24 En lo que sigue se exponen las ideas de Dussel sobre este punto. Véase E. Dussel, *Política de la liberación. Volumen II: Arquitectónica*, 399-403.

25 Los contractualistas sostienen que la sociedad y el Estado se originaron a partir de un contrato entre los humanos. Un contrato que establece que las personas aceptan limitar sus libertades a cambio de leyes que garanticen la vida de los individuos y de la sociedad (Thomas Hobbes, John Locke, Rousseau, Kant). Dussel discute largamente con los contractualistas, precisamente porque estos buscan responder a la pregunta de cómo justificar la existencia de las normas y principios que organizan la convivencia política.

Dussel dice que este consenso primordial, aunque tácito, permite el ejercicio del poder dentro de una comunidad política. Este acuerdo inicial es la base sobre la que se sustentan todas las instituciones y estructuras políticas, y precede cualquier constitución o contrato formal.

Para Dussel, la legitimidad política se basa en la participación equitativa y simétrica de todos los afectados por las decisiones políticas. Esta participación debe ser libre, autónoma y racional, llevándose a cabo dentro de un marco institucional previamente acordado. Solo de esta manera se puede asegurar que las decisiones políticas sean legítimas y universalmente aceptadas.

La razón político-discursiva es, según Dussel, la capacidad de alcanzar legitimidad a través de la participación pública y efectiva de los ciudadanos. Estos ciudadanos deben ejercer su plena autonomía en una comunidad política intersubjetiva y soberana. Este tipo de racionalidad permite que las decisiones políticas sean no solo legítimas, sino también coherentes con los principios de justicia y equidad. Por lo tanto, en un contexto democrático, Dussel subraya la importancia del consenso discursivo. Sostiene que la mediación política debe ser libre, autónoma y democrática, siguiendo las reglas institucionales establecidas. En consecuencia, proceder democráticamente es esencial para alcanzar el consenso necesario para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en una comunidad.

El Principio democrático de Dussel

Antes de entrar en el análisis del *Principio democrático*²⁶ conviene señalar que este texto sigue la lógica de la búsqueda de fundamentación de normas y principio de la política y forma parte de su obra más

26 Cfr. E. Dussel, “El Principio Democrático”, en *El Principio Democrático de Tiempos Modernos* (México: UNAM, 2005).

amplia sobre la *Filosofía política de la liberación*. Los elementos que se destacan en este análisis se verán en su forma más madura en *Política de la liberación volumen II: Arquitectónica*²⁷.

El contexto que marca la filosofía política de la liberación de Dussel

En su obra *El principio democrático* Dussel critica la filosofía política contemporánea, a la que describe como autoabsorbida e inocua, habiendo perdido su capacidad de transformar la realidad. Dussel aboga por recuperar esta dimensión transformadora, proponiendo que la filosofía política debe considerar tres principios normativos: *el principio formal-democrático, el principio material de producción y desarrollo de la vida, y el principio de viabilidad (factibilidad)*. Esta propuesta contrasta con las tendencias reduccionistas y formalistas que predominan en la actualidad. Las tendencias que componen un conjunto de elementos importantes de la democracia, pero que se limitan a destacar la necesidad de mejorarlo sectorialmente²⁸.

Ante la violencia que enfrenta Latinoamérica, Dussel se plantea si esta puede ser justificada éticamente como un medio de cambio político. Reconoce la tensión entre la idea de que la guerra destruye la política y la necesidad de los oprimidos de confrontar la opresión, sugiriendo una reflexión crítica sobre la naturaleza de la violencia en contextos de injusticia²⁹.

27 Cfr. *Política de la liberación. Volumen II: Arquitectónica*.

28 El conjunto estaría formado mínimamente por el ejercicio desconcentrado del poder, representación y participación, la legitimidad, la legalidad formulada en “reglas de juego”, la libre comunicación de información confiable, organizaciones políticas, Estado de Derecho y economías de mercado.

29 Creemos que Dussel le presta atención a este elemento justamente por el impacto de la violencia histórica en los países latinoamericanos y, particularmente, en México, donde vivió buena parte de su vida.

De este modo, el filósofo argentino-mexicano sitúa su discusión sobre la democracia en un contexto histórico y cultural amplio, haciendo referencia a la antigua Grecia, la Europa medieval y las sociedades postcoloniales. Así, subraya la necesidad de un desarrollo democrático que sea específico y pertinente a cada contexto social.

Dussel sostiene que el *Principio democrático* debe ser el fundamento normativo de la política, argumentando que es crucial para la legitimidad de las decisiones políticas. Este principio exige que todas las decisiones sean el resultado de un proceso de consenso, donde todos los afectados participen de manera simétrica.

En el texto explora la importancia del discurso racional-político, que establece la legitimidad de las instituciones mediante la participación y acuerdo de las partes. La voluntad, subraya Dussel, juega un papel fundamental en el reconocimiento de la igualdad necesaria para que este discurso sea legítimo.

Además, Dussel describe cómo el principio democrático debe aplicarse en todos los niveles de la acción política, desde la comunidad soberana hasta las ramas del gobierno. Identifica tres postulados clave de la democracia: *la democracia directa, la coincidencia entre el representante y el representado y la unanimidad*. Aunque estos postulados son lógicamente deseables, son empíricamente difíciles de alcanzar, sirviendo más como orientaciones que como metas absolutas.

Dussel introduce la noción de *phronesis*, sabiduría práctica, como relevante en la toma de decisiones políticas, permitiendo a las minorías disidentes expresar su oposición de manera razonada. Asimismo, critica la imposición de modelos democráticos occidentales en contextos no occidentales³⁰, enfatizando la importancia de un desarrollo democrático adaptado a cada realidad específica.

30 Seyla Benhabib plantea críticamente que la tendencia del pensamiento democrático occidental a adoptar un enfoque universalista ignora las particularidades culturales y contextuales de diferentes grupos. Ella propone un “cosmopolitismo crítico” que reconozca

Finalmente, Dussel matiza sus planteamientos diciendo que ningún sistema político puede considerarse completamente democrático. La democracia, para él, debe entenderse como un principio ético y político que trasciende las formas empíricas que adopta en diferentes contextos, representando una exigencia fundamental para toda organización social³¹.

Evolución del Principio democrático

En *Política de la liberación. Volumen II: Arquitectónica*, Dussel aborda con mayor precisión el *Principio democrático*, planteando su relación con la voluntad y el consenso. Dussel argumenta que, dentro del marco de la democracia, la voluntad se manifiesta como un deseo de vivir y de participar, lo que a su vez se convierte en *poder* a través de la interacción con otras voluntades. Este proceso de unir voluntades se basa en la igualdad y el deseo de alcanzar acuerdos comunes, lo que es fundamental para la construcción de un sistema democrático.

También avanza cuando resalta que la guerra y la violencia están en desacuerdo con los principios democráticos, ya que no permiten el consenso de las personas afectadas. Critica la guerra por ser destructiva y por perseguir fines estratégicos que no respetan la vida y la voluntad de las comunidades implicadas. De esta manera, Dussel establece que el *Principio democrático* debe garantizar que todos los ciudadanos participen de manera libre y autónoma en los procesos que les afectan, estableciendo así la “soberanía de la comunidad política”.

y respete estas diferencias, promoviendo una democracia que sea verdaderamente inclusiva. Véase, S. Benhabib, *Democracy and Difference* (Princeton University Press, 1996).

31 Es interesante la coincidencia con la noción “Democracia por venir” de Jacques Derrida: “¿Podemos hablar de democracia? No. Es preciso transformarla. Creo que actualmente no hay democracia. Pero ella no existe nunca en el presente. Es un concepto que lleva consigo una promesa, y en ningún caso es tan determinante como lo es una cosa presente. Cada vez que se afirma que «la democracia existe», puede ser cierto o falso. La democracia no se adecua, no puede adecuarse, en el presente, a su concepto”. Véase “A democracia é uma promessa”, entrevista de Elena Fernandez con Jacques Derrida, *Jornal de Letras, Artes e Ideias* (12 de octubre, 1994): 9-10. Edición digital de Derrida en castellano.

Dussel define el *Principio democrático* no solo como un procedimiento legal, sino como la esencia que fundamenta la legitimidad política. Este principio se desarrolla en varias fases, comenzando desde el consenso inicial hasta llegar a estructuras institucionales complejas. A lo largo de este proceso se enfatiza que la legitimidad debe surgir del acuerdo racional y simétrico entre las voluntades involucradas, lo que convierte a la democracia en un sistema siempre mejorable.

Además, propone un imperativo categórico para el *Principio democrático*, sugiriendo que todas las normas y acciones deben resultar de un proceso de consenso donde los afectados puedan participar plenamente. Esto es, un imperativo categórico que guía la acción política: todas las normas y máximas que rigen nuestras acciones, organizaciones o estructuras institucionales, tanto a nivel material como en el sistema formal del derecho (como la promulgación de una ley o su aplicación judicial), deben ser el resultado de un proceso de consenso. Este proceso debe permitir la participación plena de todos los afectados, siempre y cuando sean conscientes de su involucramiento. Este consenso debe basarse en razones, evitándose la violencia, y debe llevarse a cabo con el mayor grado de igualdad posible, de manera pública y siguiendo las reglas institucionales acordadas previamente³².

Una vez alcanzado, este acuerdo se convierte en un deber político, imponiéndose como una obligación legítima para los ciudadanos, con un carácter normativo que incorpora elementos del principio moral formal.

Enrique Dussel describe el *Principio democrático* como un principio político universal que se sitúa en el nivel más fundamental de legitimidad. Este principio se manifiesta incluso antes de la creación de instituciones o del ejercicio del poder constituyente. La esencia de

32 Cfr. *Política de la liberación. Volumen II: Arquitectónica*, 405.

este principio radica en la necesidad de que las voluntades lleguen a acuerdos racionales y consensuados, lo que constituye la base de la “potencia” o poder en sí mismo.

Este *Principio democrático* guía todo el proceso político, desde el poder originario de la comunidad, pasando por el poder instituyente, el poder constituyente, hasta llegar al poder constitucional, institucional y legal. En cada uno de estos momentos el *Principio democrático* actúa como una norma fundamental que asegura que todas las acciones y estructuras políticas se basen en un consenso racional y participativo.

Dussel subraya que la democracia, entendida como un sistema de gobierno, es la única forma viable en el S. XX y más allá. Aunque la democracia puede y debe mejorarse continuamente, siempre será la estructura dentro de la cual se desarrollen nuevas alternativas institucionales. Por lo tanto, Dussel retrotrae el concepto de democracia hasta sus raíces más profundas, a la formación de una comunidad política basada en la voluntad y el consenso común de sus miembros.

En conclusión, Dussel enuncia que el *Principio democrático*, el principio formal de la política y el principio de legitimidad política son sinónimos que subrayan la importancia de la participación activa y consensuada en la vida política. Este enfoque no solo busca construir un orden político justo, sino que también se erige como un camino hacia la transformación social, subrayando la relevancia de la razón y el consenso en la acción política.

Enrique Dussel propone un modelo de democracia latinoamericana que se construya desde abajo y para todos. Imagina una democracia donde las comunidades sean el motor de cambio, donde cada voz cuente y donde la diversidad sea un valor fundamental. En lugar de que el poder se concentre en manos de unos pocos, Dussel aboga por una democracia donde las comunidades se organicen y tomen decisiones de manera autónoma. Se trata de fomentar la autogestión y resistir a las estructuras de poder que buscan vigilar y controlar a las personas. La democracia, entonces, no sería solo un sistema político, sino también

un proyecto de liberación. En consecuencia, debería estar orientada a mejorar las condiciones de vida de los sectores más vulnerables y a superar las desigualdades que históricamente han marcado a la región. De ahí que los cambios democráticos no pueden ser superficiales, sino que impliquen una transformación profunda de las estructuras de poder que mantienen a las personas en situaciones de desigualdad y dependencia. Se trata de construir un nuevo orden social más justo y equitativo.

En resumen, Dussel nos invita a pensar en una democracia latinoamericana que sea participativa, inclusiva, liberadora y transformadora. Una democracia, como se ha expuesto, basada en principios, en la que las personas se constituyan en sujeto colectivo al servicio del bien común.

El sujeto político popular como motor de la democracia

Según Dussel, la realización de la democracia requiere la constitución de un sujeto político popular capaz de resistir las estructuras de dominación y ejercer su soberanía desde abajo. Un sujeto que no se limite a la mera suma de individuos, sino que se constituya como una colectividad organizada y consciente, capaz de construir una praxis transformadora. Un sujeto político popular que emerja desde las comunidades y las bases sociales, y se caracteriza por centrarse en la liberación de las víctimas de la exclusión y la opresión, cuestionando las estructuras de poder que perpetúan la desigualdad. Un sujeto para el cual la participación popular no es un elemento accesorio y circunstancial, sino constitutivo de la práctica democrática. Esto implica el involucramiento de los pueblos en la deliberación, decisión y ejecución de políticas.

En este sentido, la democracia no solo sería un régimen político, sino también una ética que se orienta hacia el cuidado de la vida humana y no humana, el cuidado de la Tierra como casa común y la defensa de los Derechos Humanos.

En cuanto al difícil concepto de *pueblo*, por el que pasa necesariamente la postulación del sujeto político de la democracia, Dussel establece una distinción crítica entre *plebe* y *populus*. Mientras que la *plebe* representa a los sectores más marginados y oprimidos, el *populus* incluye a todos los sectores del pueblo. Sin embargo, la política debe orientarse hacia la emancipación de la *plebe*, entendida como el núcleo más excluido de la sociedad, para construir una democracia que sea verdaderamente inclusiva y equitativa³³.

En este debate, Dussel sostiene que, a propósito del sujeto-pueblo, sobre si es más importante cambiar primero a los individuos o a las instituciones para transformar la sociedad, este es un falso dilema. Los sujetos, individuales o colectivos, son en realidad formados y definidos por las instituciones en las que están inmersos, ya que estas instituciones anticipan y establecen sus funciones. Al mismo tiempo, las instituciones son creadas y sostenidas por sujetos que comprenden y actúan según las funciones que estas instituciones requieren. Así, existe un círculo en el cual los sujetos individuales o colectivos son simultáneamente determinados por las instituciones y determinantes en la continuidad o cambio de estas instituciones. Ambas entidades, el sujeto y la institución, están entrelazadas y co-determinadas, funcionando de manera sincrónica. Mientras la influencia de los sujetos es de naturaleza subjetiva, intersubjetiva y funcional, la de las instituciones es objetiva y sistémica.

Desde una perspectiva más sustancial, argumenta Dussel que, en términos materiales, los individuos, con sus capacidades cognitivas y su subjetividad, son la base fundamental para la existencia de las instituciones. Sin embargo, en el ámbito de las relaciones interpersonales, las instituciones actúan como el marco que permite la existencia política de los individuos, definiéndolos como actores políticos. En última instancia, para Dussel, las instituciones existen para servir a la

33 Cfr. E. Dussel, *5 tesis sobre populismo*. <http://www.enriquedussel.com/txt/Populismo.5%20tesis.pdf>; E. Dussel, *20 tesis de política* (México: Siglo XXI-CREFAL, 2006); E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001).

reproducción legítima y viable de la vida de los individuos concretos, seres humanos de carne y hueso. Esta vida concreta es, de hecho, el criterio fundamental para evaluar la veracidad y validez de cualquier institución política.

Recapitulando, las instituciones democráticas deben ser el resultado de un consenso deliberativo, donde todos los miembros de la comunidad política sean reconocidos como iguales y autónomos. En América Latina la democracia deberá enfrentarse, por ejemplo, al legado colonial y capitalista que ha perpetuado las desigualdades. Esto requiere una reconfiguración radical que ponga al sujeto popular latinoamericano como protagonista del cambio. La democracia, como principio, desafía las lógicas de acumulación y exclusión del capitalismo global, buscando construir un orden social basado en la justicia y la solidaridad.

Consideraciones finales

El enfoque propuesto por Dussel plantea varias cuestiones abiertas a la discusión e investigación, las cuales se agrupan en tres puntos principales:

Primero, Dussel pone un fuerte énfasis en los aspectos formales y procedimentales del principio democrático y su aplicación. Aunque reconoce la necesidad de considerar también los aspectos materiales y sustantivos de la política (el *Principio material*), existe el riesgo de enfocarse excesivamente en la legitimidad formal-prescriptiva (*Principio democrático*). Esto podría ser un intento de evitar una separación tajante entre la política y el campo ético-normativo, lo cual podría darse a expensas de la justicia sustantiva y la reproducción real de la vida humana. Además, Dussel reconoce que la participación simétrica perfecta de todas las partes afectadas es empíricamente imposible, lo cual puede subestimar los desafíos prácticos y los desequilibrios de poder que dificultan una participación simétrica significativa, incluso cuando se establecen procedimientos formales. Aunque valora la disidencia legítima en un contexto democrático, puede surgir una tensión entre el énfasis en la toma de decisiones basada en el consenso

y la necesidad de proteger y fortalecer las voces y perspectivas de las minorías. Al enmarcar el principio democrático como un estándar normativo universal, existe el riesgo de idealizar la democracia y pasar por alto las limitaciones de los sistemas políticos concretos, incluso si son formalmente democráticos. Además, Dussel se centra más en los fundamentos conceptuales y filosóficos del *Principio democrático*, en lugar de ofrecer propuestas estratégicas institucionales sobre cómo aplicarlo en la práctica, lo que puede limitar su aplicabilidad y orientación para los actores políticos concretos. En general, Dussel presenta un marco filosófico completo y complejo para comprender el *Principio democrático*, pero podría beneficiarse de una discusión más matizada sobre los desafíos prácticos y las limitaciones en su aplicación en contextos políticos del mundo real.

Segundo, al criticar que la filosofía política se ha convertido en una actividad autoabsorbida e inocua, habiendo olvidado su papel tradicional de no solo conocer, sino también de transformar la realidad, su *Filosofía política de la liberación* puede verse como un intento de recuperar la dimensión crítica y transformadora de la filosofía política. A lo largo de la historia han existido muchas propuestas para la buena sociedad, incluidos modelos democráticos y socialistas, pero ha faltado claridad sobre los principios normativos generales subyacentes a estas propuestas. El trabajo de Dussel sobre el *Principio democrático* contribuye a llenar este vacío teórico al articular los principios normativos fundamentales de la democracia, distintos de modelos institucionales específicos o sistemas políticos concretos. Además, Dussel señala cómo los poderes imperialistas tienden a imponer sus propios sistemas institucionales y políticos bajo el pretexto de extender la democracia a nivel mundial. En este sentido, critica claramente este enfoque, argumentando la necesidad de aplicar el *Principio democrático* de manera contextualizada, adaptado a las circunstancias históricas, geográficas y culturales de cada comunidad política. Cerrar la brecha entre los aspectos formales y materiales de la política es un gran desafío. La filosofía política de Dussel busca articular la relación entre los aspectos formales y procedimentales de la política (el *Principio democrático*) y los aspectos materiales y sustantivos (el *Principio material* de la producción,

reproducción y desarrollo de la vida humana). Este enfoque intenta superar las tendencias reduccionistas vigentes, tanto formalistas como materialistas, en la teoría política.

Tercero, desde su perspectiva normativa fundante, se podría argumentar que los principios de la democracia se basan en conceptos fundamentales sobre la naturaleza de la realidad y la existencia humana. El Principio formal-democrático podría estar arraigado en la idea de que la racionalidad y la capacidad de los seres humanos para llegar a acuerdos a través de la deliberación y el consenso son aspectos esenciales de su ser. La democracia se fundamentaría en la noción de que todos los individuos tienen un valor intrínseco y una dignidad que justifica su participación igualitaria en la toma de decisiones. Frente a la tendencia individualista (pesimismo antropológico), este principio se basa en la idea de que los seres humanos son inherentemente sociales y políticos, capaces de constituirse en sujetos de la realización de la democracia. La necesidad de participación equitativa en la toma de decisiones refleja la “naturaleza” cooperativa y comunicativa de los humanos, destacando su capacidad para trabajar juntos en la construcción de comunidades justas y equitativas. El *Principio material* de producción y desarrollo de la vida podría asumirse en términos de la esencia de la vida y la existencia. La producción y reproducción de la vida se verían como manifestaciones de la vitalidad y el desarrollo continuo del ser humano, donde las políticas democráticas aseguran las condiciones para la realización plena de esta existencia. Por tanto, las sociedades humanas deben organizar sus recursos y estructuras para sustentar la vida, garantizando que todos los miembros tengan acceso a los recursos necesarios para una vida digna y plena. *El Principio de factibilidad* reconoce la necesidad de que las ideas y acciones políticas sean realizables en el mundo material, asegurando que las políticas sean teóricamente correctas y practicables dentro de las condiciones materiales y sociales existentes. Por tanto, las políticas deben adaptarse a las realidades culturales, económicas y sociales de las comunidades humanas, siendo viables dentro de cada contexto específico. Así, la filosofía política de Dussel ayuda a entender y aplicar los principios democráticos en la práctica, ofreciendo una

perspectiva complementaria de la democracia formal-procedimental y su implementación en la realidad humana. De ahí su relevancia para la constitución del sujeto político necesario para que haya democracia.

Conclusiones

Dussel asume la existencia de una comunidad política como el punto de partida fundamental para la legitimidad política y la aplicación del *Principio democrático*. La comunidad política es vista como la fuente original del poder soberano y el lugar del discurso racional-político. Por tanto, postula que la legitimidad política requiere un discurso racional-político en el que los participantes se involucren en una deliberación libre, simétrica y autónoma para alcanzar el consenso. Esta legitimidad basada en el discurso es el núcleo del *Principio democrático*. El reconocimiento de la igualdad y la dignidad de todos los participantes en la comunidad política es una condición necesaria para un discurso racional-político legítimo, siendo un requisito formal y moral para la democracia. La distinción entre principios, postulados, modelos y sistemas concretos es crucial para la crítica de Dussel a la imposición de modelos democráticos específicos.

En el contexto histórico contemporáneo, el *Principio democrático* se ha convertido en el determinante formal-procedimental esencial de lo político. La legitimidad política está ahora intrínsecamente ligada a la aplicación del *Principio democrático*. La crisis de la democracia contemporánea exige repensar sus fundamentos y su práctica de cara a la capacitación del sujeto político. La propuesta de Enrique Dussel ofrece una alternativa filosófica y política que destaca la importancia del sujeto político popular como motor de transformación. Frente al avance del autoritarismo, la informatización y el *marketing* de la política, la democracia debe reconstituirse como un proyecto participativo, inclusivo y emancipador encarnado en un nuevo sujeto. La concepción dusseliana de la democracia como principio, arraigada en la ética de la liberación y en la praxis popular, representa una vía para enfrentar los retos actuales y construir un futuro más justo y equitativo. El

pensamiento de Dussel no solo tiene relevancia académica, sino también un potencial transformador para las luchas políticas y sociales de nuestro tiempo.

Aproximación al arte pictórico del Virreinato de Nueva España: Historia, filosofía, estética y función religiosa

Fernando Javier Rojas Casorla¹

Resumen: El propósito de este artículo es mostrar cómo, durante el período de la Contrarreforma, una vez que se llevó a cabo el Concilio de Trento, la pintura barroca del Virreinato de Nueva España tuvo como finalidad educar a las personas en la fe católica, conmover su espíritu por medio del arte e influir sobre su pensamiento de acuerdo con los valores católicos romanos. Se parte del examen las obras de tres pintores novohispanos: Cristóbal de Villalpando, José de Ibarra y Miguel Cabrera.

Palabras clave: Concilio de Trento, Barroco, pintura, Virreinato de Nueva España.

Abstract: The purpose of this paper is to show how, during Counter-Reformation period, after Council of Trent, Baroque Painting of the Viceroyalty of New Spain educated people in their Catholic faith, moved their spirit by the power of art, and influenced their minds in accordance with Roman Catholic values. We examine works of three New Spanish painters: Cristóbal de Villalpando, José de Ibarra and Miguel Cabrera.

Keywords: Council of Trent, Baroque, Painting, Viceroyalty of New Spain.

¹ Fernando Javier Rojas Casorla es licenciado en Letras (UCAB, 2006) y egresó del Programa de Estudios Avanzados en Lexicografía (UCAB-CASA DE BELLO, 2008). También es doctor en Cultura y Arte: América Latina y el Caribe (IPC, 2016). Profesor del departamento de Lengua, Literatura e Idiomas de la Escuela de Comunicación de la Universidad Central de Venezuela. Profesor de Lingüística, Morfosintaxis y Arte Latinoamericano en la Escuela de Letras de la Universidad Católica Andrés Bello. Desde 2016 dicta las asignaturas de Latín, Griego Bíblico y Hebreo Bíblico en los pregrados de Filosofía y de Teología y en la maestría en Teología Bíblica Pastoral en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER). Es autor de libros y artículos sobre historia de la lingüística, gramática, lexicografía e historia del arte. Ha colaborado en la Comisión de Lexicografía de la Academia Venezolana de la Lengua, correspondiente de la Española (2011-2013; 2018-2019).

Preámbulo: La crisis de la conciencia europea del hombre occidental

El Barroco², período cultural característico de la Europa del XVII, se manifestó una vez agotado el clasicismo y el vitalismo del Renacimiento, y después de la expresión del movimiento de la Reforma protestante. Tuvo antecedentes de tipo religioso, político y científico. Fue producto de un brusco cambio en el pensamiento del hombre occidental, y se correspondió con el tiempo en el que, según Paul Hazard (1935), comenzó la «crisis de la conciencia europea³».

En el siglo XVI, la Reforma estableció una ruptura con la autoridad papal de la época y dividió la cristiandad europea en católica y no católica. El protestantismo, representado por el luteranismo, el calvinismo y el anglicanismo, entre otros, disolvió el mundo cristiano hasta tal punto que Dinamarca, Noruega, Suecia, Inglaterra, Países Bajos y una parte de Alemania se habían separado de la Iglesia romana.

2 En el presente artículo se considera el Barroco como una categoría histórica, es decir, característica de una época específica. Esta visión resulta distinta a la de autores como Heinrich Wölfflin (Winterthur, Suiza, 1864-Zúrich, Suiza, 1945), que lo consideró un proceso histórico y artístico que se ha repetido durante distintas etapas en la historia: en las formas estilísticas del arte helenístico, en las del Imperio romano, en las del Gótico tardío, en las del siglo XVII e incluso en el arte impresionista. H. Wölfflin, *Renacimiento y barroco* (Barcelona: Paidós, 1986). Arnold Hauser (1988) subrayó que resulta impertinente hablar de una unidad estilística del Barroco, pues no ha existido una manifestación artística unitaria que haya dominado una época en su totalidad. «¿Pero es que puede hablarse todavía de una unidad estilística del Barroco? De un “estilo de época” unitario, que domine toda ella, propiamente no se puede hablar nunca, pues en cada momento hay tantos estilos diversos cuantos son los grupos sociales que producen arte». A. Hauser, *Historia social de la literatura y el arte* (Vol. II) (Barcelona: Labor, 1988), 99.

3 «La crisis de la conciencia europea» es un enunciado empleado por Paul Hazard para hacer referencia a la Europa resultante de las guerras de religión, en la que las corrientes racionalistas y las empiristas tuvieron influencia importante en el pensamiento, en la que los filósofos replantearon temas que, durante toda la historia, han ocupado la mente de los hombres: el de la existencia y la naturaleza de Dios, el de la libertad, el del bien y el mal, el de los derechos del soberano, el de la formación del Estado social... P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)* (Madrid: Alianza, 1988).

Hasta ese momento, una única interpretación del cristianismo cohesionaba al Viejo Mundo; pero la Reforma protestante, al escindir la fe entre las confesiones de los católicos y de los protestantes, hizo que la religión no fuese un lenguaje único y compartido.

La Iglesia romana, entonces, emprendió, con el ánimo de enmendar sus errores y hacer frente a la Reforma protestante, el movimiento contrarreformista. La institución reimplantó, por iniciativa de Paulo IV, los tribunales de la Inquisición; y convocó, por decisión del papa Paulo III y con la anuencia de Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico, el Concilio de Trento (1545-1563), con la finalidad de que los partidarios de la fe evangélica retornaran al catolicismo, y para dar un fundamento firme a la espiritualidad y a la religiosidad. El deseo de poner coto a las doctrinas de Martín Lutero, de Juan Calvino y de otros reformistas condujo a la asamblea tridentina a fijar ideas sobre la tradición, los sacramentos, los santos, las imágenes sagradas y la justificación de la fe. Parte de la fundamentación de estas se puede encontrar en el Segundo Concilio de Nicea (787 a. C.) y en los textos de los Padres de la Iglesia⁴.

A la faena contrarreformista se unieron las órdenes religiosas, cuya tarea fue propagar el dogma católico. En 1534, un noble vasco llamado Iñigo de Loyola fundó la Compañía de Jesús, congregación que se convirtió en la más importante portadora del espíritu de la Iglesia católica, al difundir la doctrina de aquella por diferentes fronteras. Francisco Javier, misionero jesuita, llevó el cristianismo hasta China y la India. La tarea misional y evangelizadora de la orden religiosa también se sembró en el Nuevo Mundo, y sus frutos fueron, especialmente, las misiones jesuíticas guaraníes en una de las jurisdicciones del entonces

4 «...que instruyan con exactitud á los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión é invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, segun la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, recibida desde los tiempos primitivos de la religión cristiana, y segun el consentimiento de los santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios». *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 3ra. ed. (Madrid: Imprenta Real, 1787), 363.

llamado Virreinato del Perú. En Europa, la Compañía de Jesús frenó el avance del protestantismo en Austria, en el principado de Baviera y en los Países Bajos meridionales.

Producto de las tensiones entre la Reforma y la Contrarreforma, y como consecuencia de la búsqueda del ideal de un cristianismo único y de una sociedad en la que este abarcara todos los aspectos de la vida del hombre, Europa sufrió, entre 1524 y 1697, un ciclo interminable de guerras de religión: en el Sacro Imperio Romano Germánico se llevaron a cabo, entre otras luchas armadas, la Guerra de Esmalcalda (1546-1547) y la Guerra de los Treinta Años (1618-1648); en las Provincias Unidas de los Países Bajos, la Guerra de los Ochenta Años (1568-1648); en el Reino de Francia, la rebelión de los hugonotes (1620-1629). El norte del viejo continente, prácticamente, se le estaba escapando por completo al catolicismo. La corona española invertía gran parte de los recursos que llegaban del Nuevo Mundo para prolongar un conflicto desenfundado. Multitud de hombres estaban dispuestos a masacrar, ahorcar y quemar para terminar con el cisma de la fe cristiana.

Los albores del siglo diecisiete vieron estallar la Guerra de los Treinta Años, la más sangrienta pugna religiosa de la época. Al conflicto por la fe, se sumó el factor político como un elemento decisivo. Para Fernando II, cabeza de los Habsburgo y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (1619-1637), la empresa consistía no solamente en derrotar el credo evangélico, sino en la restauración de un auténtico poder imperial en Alemania. Perecieron más de ocho millones de personas en interminables batallas (Pomerania, por ejemplo, fue arrasada y despoblada); hambrunas y pestes asolaron Europa. Finalmente, con la Paz de Westfalia (1648), firmada en 1648, se dio fin a la tragedia. En Alemania, la confesión católica se concentró en el sur; la protestante, en el norte. El mapa cambió sustancialmente, dado que Países Bajos y Suiza nacieron como estados independientes.

Cuando culminaron las guerras entre los partidarios de la Reforma y los de la Contrarreforma, la explicación religiosa del mundo se desechó como la única fuente válida. Parte del pensamiento se pronunció en favor de dar fin a la inmoderada presencia religiosa en todos los ámbitos del saber. La experiencia vivida exigió una nueva lectura de la realidad.

No resulta inoficioso manifestar que, sumado a la ruptura de la unidad de la cristiandad y a la pérdida de territorios por parte del Sacro Imperio Romano Germánico, desde el siglo XVI, la visión científica del cosmos se había modificado radicalmente, luego de que, en *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), Nicolás Copérnico defendió la idea de un sistema universal heliocéntrico. El modelo geocéntrico de la tradición, y justificado por los textos sagrados: «Entonces Josué habló al SEÑOR el día en que el SEÑOR entregó a los amorreos delante de los hijos de Israel, y dijo en presencia de Israel: Sol, detente en Gabaón, y tú luna, en el valle de Ajalón. Y el sol se detuvo, y la luna se paró, hasta que la nación se vengó de sus enemigos» (Jos 10, 12-13)⁵, fue desmentido por la teoría del polímata renacentista. Además, el descubrimiento hecho por el astrónomo polaco obligó a pensar que ni la Tierra ni el hombre eran el centro del universo. Estos se consideraron desde entonces elementos pequeños e insignificantes en un espacio infinito. Se puso en duda hasta si el ser humano era realmente el sentido y la finalidad de la creación.

Las ideas y los acontecimientos reseñados atestaron de desconsuelo y de zozobra la conciencia del hombre occidental. Numerosas disputas teológicas, científicas, filosóficas y religiosas se llevaron a cabo; los procesos de pensamiento mutaron de la aceptación por la fe al empirismo científico; tensiones sociales y disturbios políticos de naciones hicieron que el europeo padeciera una permanente exaltación.

5 *Sagrada Biblia*, eds. E. Nacar Fuster y A. Colunga (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978). No debe perderse de vista que, como argumento en beneficio del sistema geocéntrico, este pasaje fue empleado por la Inquisición en el proceso contra Galileo Galilei, quien resultó condenado a arresto domiciliario y obligado a negar el heliocentrismo el 24 de febrero de 1633.

La asunción de vivir en un mundo en crisis se puso de relieve en el pensamiento y en el arte. En tal tiempo surgió el Barroco. «El arte barroco es “un arte preocupado, torturado por los problemas religiosos de la Contrarreforma, angustiado por la indecisión terrible sobre el camino a seguir”, ha dicho Díaz Plaja»⁶. Se alambicó el pensamiento. La plástica se puso al servicio de nuevos conceptos: se rompió con la linealidad, la medida y la armonía del espacio; se plasmaron frecuentes y violentas superposiciones, en las que una desproporcionada perspectiva se hacía patente; se emplearon efectos luminosos en los que apenas una irradiación de luz rompía con la oscuridad de los conjuntos; las formas se retorcieron en líneas oblicuas y curvas⁷...

En el ámbito de la filosofía, el Barroco europeo fue la época de René Descartes (1596-1650), Thomas Hobbes (1588-1679), Baruch Spinoza (1632-1677) y John Locke (1632-1704). El primero, que había padecido la Guerra de los Treinta Años, pues había luchado en ella, publicó el *Discurso del método* (1637), en el que no admitía cosa alguna como verdadera si no se presentaba tan clara y distintamente que no existiese ocasión de ponerla en duda. Asimismo, realizó un llamado a no validar una idea por la simple razón de que fuese acarreada por la tradición intelectual o por la religiosa. Thomas Hobbes, que también había sido testigo de la Guerra de los Treinta Años, llevó a la imprenta el *Leviathan* (1651), tratado en el que, aunque reconocía la importancia de la religión y la preeminencia del cristianismo sobre otros credos, habló en favor de que la autoridad de detentar la violencia legítima para garantizar el orden se le concediese únicamente al Estado. Baruch Spinoza (1632-1677), en el *Tratado filosófico político* (1670), subrayó la necesidad de que la

6 A. Tamayo Vargas, «Lo Barroco y “El Lunarejo”». En *Apologético*, de Juan Espinoza y Medrano, IX-LVIII (Caracas: Ayacucho, 1982), XIII-XIV.

7 Resulta innumerable el número de fuentes bibliográficas en las que se describe con precisión la particularidad de las características del arte barroco. Una de las más reconocidas es *Conceptos fundamentales de la historia del arte* (1915), de Heinrich Wölfflin. El teórico y crítico suizo estableció contrastes entre el arte del Renacimiento y el del Barroco. Para ello, se fundamentó en cinco pares de conceptos: 1. Lineal y pictórico, 2. Superficial y profundo, 3. Forma cerrada y forma abierta, 4. Claridad y falta de claridad, 5. Variedad y unidad. E. Wölfflin, *Conceptos fundamentales de la historia del arte* (Madrid: Espasa Calpe, 1952).

religión no debía gobernar el Estado, y tenía que permanecer ajena a las funciones de gobierno. Finalmente, John Locke, en *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690), dispuso que la atribución del Estado era defender los derechos inalienables del ser humano: la libertad individual y la facultad para participar y disfrutar de la naturaleza.

La Inquisición y el espíritu de la Contrarreforma llegaron al Nuevo Mundo. Aun antes de que aquella se oficializara en los virreinos, se celebraron autos de fe (1536). La Inquisición limeña se instaló solemnemente en 1570; y la mexicana, en 1571. El tribunal religioso se permitió actuar con absoluta falta de comprensión de lo que fue la compleja sociedad hispano-indígena. Más de un virrey tembló con sus dictámenes. Su proceder careció de empatía hacia los naturales⁸.

La evangelización del Nuevo Mundo había dado inicio años antes. En la bula *Exponis nobis nuper fecistis* (9 de mayo de 1522), Adriano VI había autorizado a las órdenes mendicantes para ejercer la autoridad religiosa en suelo americano. En 1523, por iniciativa de la Iglesia católica y como manifestación del interés apostólico de Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico, los franciscanos llegaron a Veracruz y comenzaron a divulgar la fe de Jesucristo y las virtudes cristianas.

Los postulados de Trento también tuvieron presencia e influencia en los virreinos. Los concilios limenses y los concilios provinciales mexicanos recogieron las decisiones adoptadas por el sínodo tridentino. La repercusión de este se reveló en las prácticas sociales, en la vida religiosa, en las letras y en la actividad artística.

8 M. Picón Salas, *De la conquista a la Independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2009), 122-123.

El Concilio de Trento y el arte religioso

El Concilio de Trento normó la iconografía del arte sagrado católico. Producto de las directrices de la asamblea tridentina, se fijaron representaciones de muchas escenas bíblicas que aún están vigentes. La plástica religiosa, creada para la devoción y para expresar la ortodoxia de forma inequívoca, no se abandonó a la espontaneidad y a la subjetividad de los artistas, quienes, sometidos a vigilancia y a reglas, fueron limitados en el aspecto creativo. La curia romana concibió el arte sacro como un vehículo de propaganda de la fe.

El Concilio de Trento, a semejanza del Segundo Concilio de Nicea, hizo énfasis en el hecho de que las imágenes sagradas representaban lo divino. Para dejar sin fuerza el argumento de los protestantes acerca del supuesto culto que los devotos católicos tenían hacia aquellas, subrayó que, a diferencia del ídolo pagano que encarnaba la divinidad, el ícono religioso se consideraba solo un emblema de lo sacro⁹.

La última sesión, efectuada el 3 de diciembre de 1563, trató lo relacionado con las imágenes sagradas. En esta, se aprobaron cinco artículos que determinaron en gran parte las directrices del arte. En el apartado «De la invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes», se hizo hincapié en la necesidad de rescatar las funciones pedagógicas y devocionales que, durante el Medioevo, habían tenido las efigies de Dios y de los santos. No solo se pusieron en relieve las tareas tradicionales de ícono religioso, sino que, además, se enfatizó que este tenía la misión de estimular la piedad y motivar el amor a Dios¹⁰. Asimismo, se prohibió la exhibición y la elaboración de

9 «...las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, ó virtud alguna por la que merezcan el culto, ó que se les deba pedir alguna cosa, ó que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos». *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 362.

10 «...Enseñen con esmero los Obispos que por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándole los artículo de la fe (...); así como para que se exciten á adorar, y amar á Dios, y practicar la

imágenes supersticiosas, desusadas, de hermosura escandalosa y que difundían falsos y nuevos dogmas (aquellos que no tenían aprobación del obispo). En respuesta a ideas como las de Juan Calvino, para quien la relación entre los fieles y Dios solo podía darse de forma directa, sin intervención o mediación de la Virgen y de los santos, se confirmó que actuaban como intercesores y se defendió su veneración.

En el Concilio de Trento se prestó vigilancia al tema de los sacramentos. El de la penitencia y la reconciliación¹¹ recibió especial interés. En 1551, durante la decimocuarta sesión, se aprobó la doctrina sobre este signo sensible de la gracia de Dios. En contra de reformadores como Martín Lutero, quien había abogado por una comunicación directa con Dios para el perdón de los pecados, la Iglesia argumentó que la confesión había sido instituida por Jesucristo. Asimismo, exigió la confesión oral de las faltas mortales y reafirmó que los sacerdotes eran los llamados a impartir la absolución.

Como bien documenta Elena Vásquez Dueñas¹², la consolidación de la doctrina de la Iglesia romana y el coto de la imaginería popular se venían realizando con anterioridad al Concilio de Trento, puesto que algunas publicaciones sobre pintura anticiparon algunas de las ideas del referido congreso ecuménico. Felipe de Guevara, en *Comentario de la pintura y pintores antiguos* (1560), y Francisco de Holanda, en *De la pintura antigua* (1548, traducida al español en 1563) figuran entre los tratadistas que dictaron pautas para regular el arte sacro. El primero, humanista español, anticuario y cortesano de Carlos V y Felipe II, recalcó la necesidad de que los cristianos en todo lo referente a la

piedad». *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 364.

11 Tradicionalmente llamado sacramento de la penitencia, está incluido, según el *Catecismo de la Iglesia Católica* (2005), entre los sacramentos de curación. El texto expresa que la penitencia es denominado también conversión y confesión.

12 E. Vásquez Dueñas, “Sobre la prudencia y el decoro de las imágenes en la tratadística del siglo XVI en España”, *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, 9 (2015): 433-460. Consultada en noviembre 1, 2024. https://ddd.uab.cat/pub/stuaur/stuaur_a2015v9/stuaur_a2015v9p433.pdf.

pintura y escultura de las imágenes santas tuvieran decoro¹³, decencia, honestidad y santidad. El segundo, miniaturista y humanista portugués, traducido y divulgado por Manuel Denis, pintor portugués de la corte de Isabel de Portugal, igualmente precisó que no era baladí la práctica del decoro en la elaboración de la plástica religiosa.

Acerca de los naturales y la evangelización

El origen de los naturales y la justificación de la misión evangelizadora

El asunto sobre el origen de los indígenas generó enconados debates entre teólogos, naturalistas, cronistas y filósofos. Unos negaban la racionalidad y la humanidad de aquellos; otros defendían su dignidad como hombres e hijos de Dios, lo que justificaba la tarea evangelizadora y los hacía aptos para la vida sacramental.

13 La voz «decoro», inicialmente, estaba vinculada con la correcta disposición entre una forma discursiva y un asunto tratado. La falta de decoro no siempre implicaba una connotación moralmente negativa, sino que hacía perceptible un desajuste entre la forma textual y lo que se comunicaba. David Hernández Castro hizo patente que la comprensión de las expresiones «decoro» y «guardar el decoro» como antónimos de «exceso», de «vulgaridad» y de «grosería», asumidas así prácticamente desde el Siglo de Oro español, había sido ya anticipada por Aristóteles en la *Ética endemia*, cuando disertó sobre el sentido de «σεμνότης». En el mundo romano, en *De officiis* (c.44) y en *De oratore* (c. 55 a. C), Marco Tulio Cicerón había considerado el *decorum* como un término de la retórica que conllevaba el hecho de que el orador estaba obligado a satisfacer a una audiencia al practicar una correspondencia entre el estilo y el contenido. El escritor latino también había interpretado que el *decorum* era una virtud moral. Sobre todo, en *De officiis*, relacionó la palabra con la templanza y la moderación. D. Hernández Castro, “Hermenéutica de la «semnótes»: El concepto de decoro en la ética de Aristóteles”, *Daimón: revista internacional de filosofía*, 77 (2019): 197-212. Consultada en noviembre 1, 2024. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7077426>.

La intelectualidad se planteó una serie de preguntas sobre la génesis de los aborígenes y buscó compaginar la tradición bíblica con el poblamiento de las Indias. Ilona Katzew¹⁴ recogió parte de la discusión acerca de esta materia.

José de Acosta, jesuita y naturalista español, en *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan cosas notables del cielo, elementos metales, plantas y animales de ellas; y los ritos, ceremonias, leyes, gobierno y guerras de los indios* (Sevilla, 1590), sostuvo que, después del diluvio universal, habían llegado desde Asia los pobladores de las Indias y se habían dispersado paulatinamente por el resto del continente.

Gregorio García, dominico español, en *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales* (Valencia, 1607), también concluyó en que, luego del diluvio universal, quienes habitaron América debieron de venir de alguna de las tres regiones del mundo conocidas hasta entonces: Europa, Asia o África. El religioso enfatizó que todos los hombres, desde la creación, descendían de Adán y de Eva; y de Noé y de sus hijos. También concibió como una posibilidad el hecho de que algunos hubiesen sido llevados al continente por emisarios divinos.

Antonio Vásquez de Espinosa, fraile carmelita español, en *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII* (c. 1622), consideró que los naturales descendían de una de las diez tribus de Israel, específicamente de la de Isacar, el noveno hijo de Jacob y el quinto de Lea. La vinculación con Isacar no fue casual, pues pretendía justificar la condición servil de aquellos. En la bendición de Jacob a sus hijos y a las tribus que procedían de ellos, el patriarca comparó a Isacar con el asno de carga, que, echado en las majadas y gozando de la holganza, se dejó esclavizar por los cananeos, en lugar de someterlos. «Isacar es un robusto asno

14 I. Katzew, “La saga de los orígenes: una reinterpretación americanista de dos cuadros de Cristóbal de Villalpando”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 99 (2011): 33-70.

que descansa en sus establos. Vio que su lugar de reposo era bueno y que era deleitosa la tierra, y prestó los lomos a la carga, y hubo de servir como tributario» (Génesis 49, 15-16)¹⁵.

Diego Andrés Rocha, en *Tratado único y singular del origen de los indios occidentales del Pirí, México, Santa Fe y Chile* (1681), explicó, al igual que Vázquez de Espinosa, que una porción de los indígenas descendía de las diez tribus perdidas de Israel, en concreto de la de Isacar; y la otra, de los “primitivos españoles”, específicamente de Jafet y de su hijo Tubal, quienes, después de haber poblado el suelo ibérico, se desplazaron al Nuevo Mundo.

Aunque muchos autores se aproximaron al tema de la génesis de los indígenas tomando como punto de partida el diluvio universal, otros asumieron que el Nuevo Mundo había sido poblado mucho antes del episodio bíblico. Antonio de León Pinelo (c. 1592-1660), cronista peruano, expresó, en *El paraíso en el Nuevo Mundo: comentario apologetico, historia natural y peregrina de las Indias Occidentales, islas y tierra firme de mar océano* (1656), que Adán y Eva habían vivido en las Indias antes de su expulsión del Edén; de donde se sigue que este se encontraba en América¹⁶, en algún lugar del Amazonas. Después del diluvio, Noé había zarpado de los andes peruanos y llegado a Asia; y, finalmente, después del poblamiento de occidente, las generaciones sucesivas del patriarca habían retornado Nuevo Mundo.

15 *Sagrada Biblia*, eds. E. Nacar Fuster y A. Colunga (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978).

16 Pinelo argumentó que el Amazonas, el Magdalena, La Plata y el Orinoco eran los cuatro brazos (Pisón, Guijón, Tigris y Éufrates) del río que, según el relato del *Génesis*, estaba en el Edén: «Salía de Edén un río que regaba el jardín y de allí se partía en cuatro brazos. El primero se llamaba Pisón, y es el que rodea toda la tierra de Evila, donde abunda el oro, un oro muy fino, y a más también bedelio y ágata; y el segundo se llama Guijón, y es el que rodea toda la tierra de Cus; el tercero se llama Tigris y corre al oriente de Asiria; el cuarto es el Éufrates» (Génesis, 30-31).

«La polémica sobre los naturales»

Hacia comienzos del siglo XVI, específicamente el día de Navidad de 1511, en La Española, fray Antonio de Montesinos, misionero dominico, condenó la opresión hecha sobre los indígenas. La significación histórica del fraile fue extraordinaria. El debate teológico en defensa de los aborígenes tuvo un importante punto de origen en su acérrima prédica contra los encomenderos y en su fustigación a los feligreses españoles. Acalorados debates se llevaron a cabo desde entonces.

En la Junta de Valladolid se celebró, desde el 15 de agosto de 1550 hasta el 4 de mayo de 1551, en el Colegio de San Gregorio, la polémica sobre los naturales. Dos posturas antagónicas se hicieron manifiestas: una, representada por fray Bartolomé de las Casas, condenó la conquista, en virtud de que los naturales, seres prudentes y racionales, no merecían ser víctimas de la violencia y explotación; otra, defendida por Juan Ginés de Sepúlveda, justificaba la conversión forzada de los indígenas, defendía el derecho de conquista y avalaba la esclavitud. Las ideas de De las Casas están presentes en *Apologética historia sumaria*¹⁷ (1552); las de Ginés de Sepúlveda, en *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*¹⁸ (Roma, 1550).

El Virreinato de Nueva España y la evangelización

Año después de la caída de Tenochtitlan, capital del imperio mexica, el 13 de agosto de 1521, se estableció el Virreinato de Nueva España. La creación de este se decidió el 1 de enero de 1535, según decreto del

17 B. de las Casas, *Apologética historia sumaria* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967).

18 J. Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causa de la guerra contra los indios* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987). Juan Ginés de Sepúlveda había realizado en 1948 una traducción de la *Política*, de Aristóteles. Sobre la base de tratado del Estagirita, concluyó en que una cultura superior tenía derecho a sojuzgar a una inferior; y, en consecuencia, justificó el derecho de la cultura europea a imponerse sobre la indígena.

rey Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico; y la fundación se concretó el 8 de marzo de 1535. Antonio de Mendoza y Pacheco fue su primer virrey. Ciudad de México fue nombrada su capital. La extensión de la entidad ocupaba la región situada entre California y Darién.

Desde antes de la constitución del virreinato novohispano, inició, en 1523, la empresa evangelizadora. Por interés de la Iglesia y del emperador, los franciscanos Johann Dekkers, llamado fray Jean Covreur o fray Juan de Tecto; Johan van der Avera, conocido como fray Juan Aora; y Pieter van der Moere, mentado como fray Pedro de Gante, cabeza del grupo, provenientes de Sevilla, arribaron a Veracruz el 30 de agosto de ese año. Estos marcharon a México, aprendieron la lengua náhuatl e iniciaron la labor apostólica. Seguidamente, el 2 de julio de 1526, recaló en el territorio mexicano la Orden de los Predicadores. Domingo Betanzos lideró el grupo de religiosos. Los dominicos difundieron el culto a la virgen del Rosario y extendieron la práctica de rezar el rosario. Finalmente, el 22 de mayo de 1533, advinieron los agustinos. Siete frailes bajo la dirección de fray Francisco de la Cruz se ubicaron en los territorios que no habían sido ocupados por las demás órdenes mendicantes. La *Ordo Fratrum Sancti Augustini* recibió un gran apoyo del virrey Antonio Mendoza en las tareas de evangelización¹⁹.

Posteriormente, una vez fundado el Virreinato, se reunieron los concilios provinciales mexicanos para regular el proceso pastoral, y con el propósito de acordar diversos aspectos de la vida religiosa.

Los concilios provinciales mexicanos

Puesto que más adelante quedará evidenciada la influencia de los concilios provinciales mexicanos en el arte barroco del Virreinato de Nueva España, ofrecemos una síntesis de las decisiones más importantes

19 A. Rubial García, *La evangelización de Mesoamérica* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000).

que fueron tomadas en cada uno de sínodos. Desarrollamos los tres primeros por su importancia capital. Para la redacción de este apartado, hemos consultado *Los concilios provinciales en la Nueva España. Reflexiones e influencias*²⁰, erudita compilación de artículos sobre el tema:

Primer Concilio Provincial Mexicano (1555)

Convocado por el arzobispo fray Alonso de Montúfar en 1555, el Primer Concilio Provincial Mexicano (1555) se centró en la evangelización de los indígenas y en la lucha contra la idolatría²¹. Para alejar a los naturales de sus antiguas creencias y de sus supersticiones, se recomendó a los párrocos conocer la lengua de sus feligreses e impartir el culto, el catecismo y la confesión en las lenguas propias de cada comunidad. Asimismo, se abogó para que todas las ceremonias religiosas en las que participaran los aborígenes se hicieran bajo la supervisión de los curas párrocos, con la intención de que pusieran énfasis en corregir posibles interpretaciones erróneas del dogma.

Segundo Concilio Provincial Mexicano (1565)

Celebrado en 1565, nuevamente por la convocatoria de fray Alonso de Montúfar, buscaba que las iglesias americanas juraran los acuerdos del Concilio Ecuménico de Trento. El Segundo Concilio Provincial Mexicano, reunido luego de que los decretos tridentinos fueron promulgados e impresos, pretendía ampliar la vigilancia de los indígenas para que no reviviesen sus viejas costumbres culturales y no fuesen

20 María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (Eds.), *Los concilios provinciales en la Nueva España. Reflexiones e influencias* (México: Universidad Autónoma de México, 2005).

21 L. Pérez Puente, E. González González y R. Aguirre Salvador, “Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”, en *Los concilios provinciales en la Nueva España. Reflexiones e influencias*, eds. M. Martínez López-Cano y F. J. Cervantes Bello (México: Universidad Autónoma de México, 2005), 17-40.

inducidos a incurrir en vicios teológicos y falsas prácticas; y vigilar la religiosidad popular, cuya inclinación apuntaba a la libre interpretación del sentimiento religioso.

La introducción al Segundo Concilio Provincial Mexicano, redactada por el arzobispo Montúfar, justificaba la jerarquía eclesiástica y los sacramentos. Además, proponía la imagen de un mundo en guerra contra los adversarios de la fe. La Iglesia militante, la terrena, estaba, según el fraile, en una encarnizada disputa contra el Demonio, el mundo y la carne. El papa, los obispos y los sacerdotes debían ser los capitanes y los generales; los sacramentos, las medicinas; y las Sagradas Escrituras, las instrucciones para lograr la victoria sobre los herejes.

Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)

Enfocado en la labor evangelizadora, hizo más evidente la influencia de los preceptos del Concilio de Trento. Buscó reafirmar algunas de las creencias que habían sido cuestionadas por los protestantes²².

Asimismo, subrayó la importancia del sacramento de la penitencia²³. Esto guarda correspondencia con el concilio tridentino, por el hecho de que, en este, tal como mencionamos, se había aprobado la doctrina de la penitencia y se había defendido que la confesión había sido instituida por Jesús. Los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano permiten corroborar la importancia que tuvo para la Iglesia el sacramento de la penitencia y la responsabilidad que se dio a los confesores como garantes de la conducta moral de la sociedad y como maestros de la fe.

22 M. Martínez López-Cano, E. Itzel García Berumen y M. Rocío García Hernández, “El Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)”, en *Los concilios provinciales en la Nueva España. Reflexiones e influencias*, eds. M. Martínez López-Cano y F. J. Cervantes Bello (México: Universidad Autónoma de México, 2005), 41-70.

23 M. R. García Hernández, “La confesión en el Tercer Concilio Mexicano”, en *Los concilios provinciales en la Nueva España. Reflexiones e influencias*, eds. M. Martínez López-Cano y F. J. Cervantes Bello (México: Universidad Autónoma de México, 2005), 223-252.

Para facilitar la labor pastoral de los confesores e instruir a los penitentes sobre los beneficios que se lograban por medio de la confesión, se redactó el *Directorio para confesores y penitentes*, texto que enseñaba de manera simple y sencilla que la práctica de ella era el medio que tenía el individuo de limpiarse de sus pecados. El sacramento implicaba tres actos del penitente: contrición, confesión y satisfacción. La contrición, a su vez, suponía otros tres: examen de conciencia, dolor de los pecados pasados y propósito de no pecar más.

El Tercer Concilio Provincial Mexicano también tuvo como principal inquietud la salvación de las almas de los naturales y la extirpación de la idolatría y de la superstición, creencias que eran consideradas producto de la aberrante acción demoníaca. Promovió la destrucción de «ídolos» y la regulación de ciertas danzas y juegos. Finalmente, insistió en que los clérigos estaban obligados a conocer la lengua indígena de sus respectivos territorios. Instruyó a los mismos obispos para que comprobaran que los confesores de indios conocían sus lenguas²⁴.

El arte del Virreinato de la Nueva España

De las distintas expresiones culturales llevadas a cabo en el Virreinato de la Nueva España, nos ocuparemos específicamente de la pintura. Mediante la descripción y el análisis de algunas de las obras de tres pintores, Cristóbal de Villalpando, José de Ibarra y Miguel Cabrera, trataremos de evidenciar cómo se manifestó el Barroco en la plástica novohispana. Asimismo, pretendemos determinar la influencia que los postulados tridentinos, difundidos y ejecutados por los concilios provinciales mexicanos, tuvieron en el arte virreinal.

24 S. Corcuera de Mancera, “Cuestión de palabras. El indio en el III Concilio Provincial Mexicano (1585)”, en *Los concilios provinciales en la Nueva España. Reflexiones e influencias*, eds. M. Martínez López-Cano y F. J. Cervantes Bello (México: Universidad Autónoma de México, 2005), 169-202.

Cristóbal de Villalpando²⁵

Hay pintores que no requieren presentación. Cristóbal de Villalpando es uno de ellos. Desde que en 1964 Francisco de la Maza le dedicara un excelente estudio monográfico, quedó claro que se trata de una de las más brillantes figuras de la pintura que se realizó en la Nueva España, no sólo de su tiempo —pasó del siglo xvii al xviii—, sino de todo el periodo virreinal (Rogelio Ruiz Gomar).²⁶

El triunfo de la religión (1686)

En 1685, Cristóbal de Villalpando fue contratado para realizar un ciclo de seis lienzos para la Catedral Metropolitana de México. El artista solo llevó a cabo cuatro de ellos: *La apoteosis de san Miguel* (1685), *La mujer del Apocalipsis* (1685), *Iglesia militante* e *Iglesia triunfante* (1685) y el *Triunfo de la religión* (1686). La serie fue completada por Juan Correa, que pintó la *Entrada en Jerusalén* y *La ascensión de la Virgen*. Estas piezas aparentan haber estado dirigidas al sector más distinguido de la sociedad novohispana; y guardan consonancia con la introducción del Segundo Concilio Provincial Mexicano, en la que el arzobispo Montúfar había comunicado que la Iglesia militante, en pugna contra el Demonio y el mundo, estaba obligada a alzarse victoriosa sobre los herejes.

25 Cristóbal de Villalpando nació en 1649 en Ciudad de México. Célebre por decorar la sacristía de la Catedral Metropolitana de México entre 1684 y 1686. Después de esta labor, fue nombrado veedor a la orden del virrey, lo que le dio la responsabilidad de observar los exámenes de los nuevos pintores que se unían al gremio. De hecho, examinó a Juan Correa cuando este buscaba el título de pintor en 1687. Sus últimas obras datan de 1710 y fueron realizadas para el colegio jesuita de Tepotzotlán. Murió en 1714. La pintura de Villalpando exhibe influencia flamenca, especialmente del pintor Peter Paul Rubens. Muchas de sus obras tienen carácter narrativo. En estas, plasma simultáneamente diferentes momentos de un suceso. R. Ruiz Gomar, “Villalpando. Retazos de vida y actuación en Puebla”, en *Cristóbal de Villalpando. Esplendor barroco de Puebla*, ed. A. J. Andrade Campos (Puebla: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Puebla, 2018), 11-22.

26 Ruiz Gomar, “Villalpando. Retazos de vida y actuación en Puebla”, 11.

El triunfo de la religión, inspirado en *El triunfo de la Eucaristía*, de Peter Paul Rubens, no fue concebido para combatir la idolatría y la superstición de los indígenas. Su función, sin duda, fue la de reafirmar la fe de un grupo selecto de la Iglesia católica. El óleo, que reprodujo un tema fundamental del arte religioso europeo de la época anterior y posterior a la Contrarreforma²⁷, no sufrió adaptaciones o modificaciones que hicieran pensar que fue destinada también a la población de los aborígenes. La ubicación espacial, desde su origen, la sacristía de la catedral de México, también evidencia esto. El lugar no era frecuentado por los naturales.

El triunfo de la religión fue hecho para subrayar el carácter de la Iglesia como la institución de la verdadera fe cristiana. En la obra, destaca la figura de un pontífice, seguramente san Pedro, que, sentado en un carro triunfal, es acompañado por una imagen femenina. Esta, vestida de rojo, podría simbolizar la fuerza del Espíritu Santo.

Adán y Eva en el Paraíso (Capilla del Ochavo, catedral de Puebla, 1689)

Para la catedral de Puebla, el genio de Cristóbal de Villalpando creó extraordinarias representaciones sobre el dogma cristiano. En la Capilla del Ochavo²⁸, construida entre 1682 y 1688, durante el obispado del mecenas Manuel Fernández de Santa Cruz (1677-1699), pintó *Adán y Eva en el Paraíso* (1689), óleo en el que el espacio se distribuye en diferentes episodios de la narración bíblica sobre la pareja primigenia, desde la creación de Adán hasta la expulsión de ambos del Edén. La iconografía ofrece algunos elementos que no están presentes en el relato del *Génesis* y no se corresponden con la mayor parte de la tradición.

27 Á. Chávez Mancilla, “«El triunfo de la religión» y el cumplimiento de la política tridentina”, *Nierika*, 17 (2020): 58-73.

28 Acerca de la obra de Cristóbal de Villalpando en la capilla del Ochavo, figura un excelente estudio titulado “Tras las pinceladas de Cristóbal de Villalpando en la Capilla del Ochavo, 1688-1689”, de E. Núñez Méndez (2018).

Si se lleva la mirada al fondo izquierdo de la obra, es posible distinguir cuando Dios forjó al primer hombre. La imagen resulta muy original, pues, a diferencia del resto de la composición, aquel no estaba representado como un individuo barbado, de edad avanzada, cabello cano, vestido con mantos grises y rojos, sino como la Santísima Trinidad. Dios fue concebido como trino, por el hecho de que el pintor atendió al plural empleado por este cuando decidió crear al hombre: «Díjose entonces Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza...»». (Génesis 1, 26). La reproducción de la Santísima Trinidad tampoco guarda consonancia con la habitual. Aunque el Padre y el Hijo fueron plasmados de forma tradicional, el Espíritu Santo no figuró como un ave blanca. Dios Padre fue retratado en el centro, con barba y con ropajes rojos; a su izquierda, Cristo también lucía una túnica roja y una prenda azul; a su derecha, el Espíritu Santo fue personificado en un joven de rasgos cristológicos y vestimenta alba. Seguidamente, se ilustró el momento en el que Dios Padre transmitía el hálito vital a Adán. Luego, se puede apreciar la creación de Eva, quien surgió del costado de este. A continuación, se contempla cuando Dios enseñó a la pareja el árbol del fruto prohibido. Después, se deja ver, con rostro humano y cuerpo de serpiente, el Demonio, que sedujo a Eva. Cabe señalar que esta iconografía es apreciable en el arte europeo (en *Adán y Eva en el Paraíso terrenal*, 1550, de Tiziano Vecellio, por ejemplo), y posiblemente alude al origen angélico de aquel²⁹. En el libro apócrifo de *Henoc*, el serafín Lucifer y sus adeptos se enfrentaron al creador y a las huestes celestiales encabezadas por Miguel, que, luego de derrotarlos, los arrojaron al abismo. Finalmente, se plasmó la condena

29 La serpiente muchas veces está relacionada con Lilith. Descartamos la posibilidad de que esta se corresponda con la figura del óleo de Villalpando, pues no se trata de una serpiente con busto y rostro femenino. Lilith fue introducida en el *Talmud* como la primera mujer de la creación y la primera compañera de Adán. Ella representa el pecado y la lujuria. Negada a permanecer sumisa en el Paraíso, escapó del lugar y buscó a Lucifer. En la imaginaria medieval, e incluso durante el Renacimiento, en las representaciones del pecado original, fue retratada, con su busto y faz femeninos y un cuerpo de ofidio, cuando tentó a Eva para que esta comiese el fruto del árbol prohibido. R. San José Pérez, “Lilith como la serpiente del Paraíso. Ejemplos de su presencia en el arte bajomedieval hispano”, *Revista anual de Historia del Arte*, 27 (2021): 21-32.

de Dios a Adán y Eva y la expulsión de estos del lugar. El arcángel Miguel, que porta una espada llameante, los escolta hacia fuera del huerto. Llama la atención la fauna que está plasmada en la pintura. Un unicornio es observable. Abraham Villavicencio³⁰ explicó que, cuando Villalpando colocó en el vasto jardín animales de regiones remotas y criaturas exóticas o pertenecientes a la fantasía (no está claro si para él el unicornio era un ser imaginario), siguió los bestiarios medievales. El más célebre fue *El Physiologus*, atribuido a san Epifanio (c. 310-403), obispo y escritor bizantino. Además del ser legendario, el artista pintó un ciervo, un elefante, ovejas, un perro, aves de multicolores posadas en las ramas... Resulta sensato pensar que, de igual manera que en los bestiarios, estos tuviesen connotaciones simbólicas y alegóricas. Si se toma el *Physiologus* como fundamento, el cordero simbolizaba a Cristo, a los fieles, la inocencia y la mansedumbre; los ciervos, a las almas cristianas que buscaban a Dios y la gracia; el elefante, la castidad; el unicornio, la pureza y la fortaleza... En relación con las aves, Elsarís Núñez Méndez³¹ expresó que, según documenta Teresa Gisbert en *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina* (1999), estas podrían tener, desde la concepción indígena, una función semejante a la de los ángeles como mensajeros de Dios. Núñez Méndez, además, señaló que el artista novohispano posiblemente se inspiró en las escenas de Adán y Eva, pintadas por Maarten de Vos y grabadas por Johan Sadeler I (1550-1600) para la serie de estampas *La historia del hombre* (Amberes, 1583); y en las obras del mismo tema de Jan Brueghel el Joven y Peter Paul Rubens.

La historia de Adán y Eva y su expulsión del Edén fue un tema recurrente en la pintura novohispana. Juan Correa lo había desarrollado en *Expulsión del Paraíso* (1680), óleo en el que aparece la pareja primigenia

30 A. Villavicencio, “Imágenes del Paraíso en la obra de Cristóbal Villalpando”, en *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVII*, ed. G. Von Wobeser y E. Vila Vilar (México: Universidad Autónoma de México, 2009), 375-395.

31 E. Núñez Méndez, “Tras las pinceladas de Villalpando en la Capilla del Ochovo, 1688-1689”, en *Cristóbal de Villalpando. Esplendor barroco de Puebla*, ed. A. J. Andrade Campos (Puebla: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Puebla, 2018), 31-44.

hincada frente al arcángel san Miguel después de haber sido expulsada del vergel. Según la tradición, aquel custodiaba las puertas de este. La escena tiene inspiración en el libro del *Génesis*: «Y le arrojó Yavé Dios del Jardín de Edén, (...) expulsó al hombre y puso delante del jardín de Edén un querubín, que blandía flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida». (Génesis 3, 23-24).

El diluvio universal (Capilla del Ochoavo, catedral de Puebla, 1689)

Creado también para la capilla del Ochoavo en la catedral de Puebla, el *El diluvio universal* evidenció un claro anacronismo, puesto que la arquitectura recreada en la composición fue correlativa con la de una ciudad renacentista europea. Los edificios fuera de época recordaban el grabado *La construcción el arca de Noé* (1586), de Maarten de Vos (1532-1603), artista del Manierismo flamenco, cuyas ilustraciones se difundieron en el Virreinato de Nueva España.

En el óleo del artista novohispano, una mujer, atribulada, con un niño en brazos, monta un toro mientras trataba de sobrevivir. En el extremo derecho, un sujeto, compungido y en ademán de rezo, parece suplicar perdón; entre tanto, unas figuras aterradas tratan de escapar de la muerte subiendo a un tejado. Villalpando representa el diluvio como una imagen nocturna, lo que le da un tono luctuoso.

En las composiciones de Villalpando, como en muchas de Peter Paul Rubens o de Rembrandt Harmenszoon van Rijn, y a semejanza de otras obras pictóricas barrocas, ninguno de los detalles tiene significación por sí solo. Se cargan de sentido si se perciben como una unidad.

José de Ibarra³²

Virgen del Apocalipsis

Del arte de José de Ibarra, destacan las representaciones de la madre de Jesucristo, especialmente las de la *Virgen del Apocalipsis*, imágenes muy habituales en el contexto hispanoamericano.

Mientras que en cuadros tradicionales de la pintura barroca europea, como los de Francisco Zurbarán (1598-1664) y Bartolomé Esteban Murillo (1618-1682), la Purísima Concepción había sido retratada envuelta por el sol, con la luna bajo sus pies y coronada por doce estrellas, tal como lo sugirió el *Apocalipsis* [«Y una señal fue vista en el cielo: una mujer vestida del sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas» (12, 1-2)], las pinturas de la *Virgen de Apocalipsis* de José de Ibarra nos mostraron a una mujer alada, con el niño Jesús entre sus brazos y un dragón sometido bajo sus pies. El artista novohispano, además, incluyó al arcángel san Miguel, que se acercaba con su arma flameante para dar la estocada final a la bestia; y un par de angelitos, que portaban unos lirios, símbolos de pureza. La Virgen alada debía ser entendida como encarnación de la lucha contra la herejía. Este tipo iconográfico se impuso para expresar una actitud belicosa contra los falsos dogmas, lo que fue una clara evidencia del espíritu de la Contrarreforma.

Rafael García Mahiques³³ documentó que el origen del ícono de la Virgen del Apocalipsis (o la mujer vestida de sol, «Mulier amicta sole») y el dragón puede ser rastreado en las miniaturas del Beato de Liébana (c. 730-c.798), monje del monasterio de San Martín de Turieno, cuya obra, *Commentarium in Apocalypsin*, tuvo gran difusión durante la Edad Media.

32 Nació en Guadalajara de la Nueva Galicia en 1688. Murió en Ciudad de México en 1756.

Fue discípulo de Juan de Correa. Adoptó el calificativo de «el Murillo mexicano», tanto por su habilidad para imitar al maestro español como por su parecido físico con él.

33 R. García Mahiques, “Perfiles iconográficos de la mujer del Apocalipsis como símbolo mariano (Y II) Ab initio et ante saecula creata sum”, *Ars Longa*, 7 (1996): 177-184.

Las imágenes presentes en el texto se constituyeron como fuente de la mayor parte de las representaciones apocalípticas de Europa y, por extensión, de América. El *Hortus Deliciarum* (1167-1185), compilado por Herrada de Landsberg (1125-1195), monja alsaciana y abadesa de la abadía de Hohenburg, y el *Speculum Humanae Salvationis*, manuscrito anónimo del siglo XIV, también se emplearon como fundamento y sus autores fueron epígonos del Beato de Liébana. La tradición iniciada por este llegó hasta las xilografías de Alberto Durero (1471-1528) acerca del *Apocalipsis*, principal inspiración de la plástica de la época moderna en la que aparece una Virgen alada que se alza triunfante sobre un dragón.

Adriana Pacheco Bustillos³⁴ hizo ver que, en otras entidades territoriales de Hispanoamérica, específicamente en la Real Audiencia de Quito, la inspiración de la Virgen alada es ubicable en el *Vestigatio Arcani Sensu in Apocalypsi* (1614), del jesuita sevillano Luis del Alcázar. En este extenso comentario, más de mil páginas escritas en latín sobre el libro de la revelación de Jesucristo, figura un grabado de Juan Martínez de Jáuregui y Aguilar (1583-1641), erudito y pintor español del siglo de Oro, en el que está presente una Virgen alada, en pie, sobre la luna y coronada de doce estrellas. En la composición, Dios Padre recibe de los ángeles al niño Jesús, y el arcángel san Miguel desciende combatiente sobre la serpiente.

Santa Catalina de Alejandría

José de Ibarra desarrolló la pintura hagiográfica con el propósito de conmover por medio de historias y ejemplos de vidas santas y piadosas. Su arte fue encargado por la Iglesia y por pudientes devotos. Resulta oportuno mencionar que los santorales gozaron de gran popularidad en la sociedad virreinal, pues los libros de caballerías habían sido prohibidos por la Inquisición.

34 A. Pacheco Bustillos, “La virgen apocalíptica en la Real Audiencia de Quito: aproximación a un estudio iconográfico”, en *Actas III congreso internacional del barroco americano: territorio, arte, espacio y sociedad*, ed. A. Moreno Mendoza (Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001), 504-520.

En la pintura martirológica novohispana, se recrearon vírgenes y santas contemplativas: santa Rosa de Lima, santa Mariana de Jesús, santa Catalina de Alejandría.

Santa Catalina de Alejandría³⁵ (c. 285-312), mártir que hizo frente al paganismo del emperador Marco Aurelio Magencio, fue una de las santas más veneradas en el Virreinato de nueva España. La representación de Ibarra se corresponde con la iconografía europea. Por efecto de la luz, como es característico del arte barroco, la figura de la santa emerge de la oscuridad. El óleo ofrece la efigie de una princesa real, coronada y vestida con una túnica de doncella, que porta una espada, símbolo de su decapitación; y una rueda, representación de su suplicio. Catalina de Alejandría, además de ser ejemplo de un sacrificio por la fe, fue un modelo de quien dedicó su vida al estudio. Resulta ostensible que, en consonancia con el espíritu contrarreformista, la obra sea una invitación a defender el dogma cristiano, incluso a costa de la propia vida.

35 Marco Aurelio Valerio Majencio, emperador del Imperio romano de Occidente, visitó Alejandría con el propósito de organizar una fiesta pagana para ofrecer sacrificios a los dioses. El gobernante amenazó a los cristianos que no asistieran a la ceremonia. Catalina, joven de estirpe real, irritada con la intimidación y en actitud desafiante, hizo acto de presencia y, en lugar de hacer holocaustos, realizó la señal de la cruz. Después de un largo debate, convirtió al cristianismo a unos sabios servidores a quienes el mandatario, furioso, envió a la hoguera. También mandó azotar a la joven y la arrojó a un calabozo, donde los ángeles le curaron las heridas y una paloma le llevó un manjar celestial. Durante la reclusión, también fue visitada por Cristo. Las órdenes de la autoridad romana resultaron contraproducentes. La emperatriz, Porfirio, un oficial, y doscientos soldados más acogieron la fe en Cristo. Majencio, entonces, ordenó la tortura de Catalina. Para esto se valió de cuatro ruedas provistas de cuchillas afiladas. Estas milagrosamente se rompieron. La emperatriz, conmovida, intercedió a favor de la víctima, razón por la que le amputaron los pechos y fue decapitada. Finalmente, Catalina, Porfirio y los soldados fueron asesinados. La joven martir fue degollada. Cuando recibió el golpe mortal, brotó leche de la herida. Finalmente, los ángeles transportaron su cuerpo al monte Sinaí. Sobre la vida de santa Catalina de Alejandría y la representación de esta en el arte, léase I. González Hernando, “Santa Catalina de Alejandría”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 7 (2012), 37-47.

La representación de Catalina de Alejandría fue muy del gusto del Virreinato de Nueva España. Muchos artistas retrataron a la mártir. De hecho, Juan Correa (1646-1717), maestro de Ibarra, y Cristóbal de Villalpando, en la capilla del Ocho, habían realizado óleos de la santa.

Miguel Cabrera³⁶

Miguel Cabrera realizó retratos y composiciones de excelente factura sobre santos y figuras de la cultura y sociedad novohispana: santa Gertrudis, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, sor Juana Inés de la Cruz (1751), don Juan Xavier Joaquín Gutiérrez Altamirano Velasco. También dio muestras de su maestría en las representaciones de la Virgen y de episodios bíblicos.

El deseo de que la imagen religiosa inspirase al cristiano para la práctica de la piedad y de las buenas acciones, tal como dictaron Trento y los concilios provinciales mexicanos, fue apreciable en las pinturas de Cabrera.

La Virgen y el niño Jesús ofrecen azucenas como símbolo de Pureza a san Luis de Gonzaga y a san Estanislao de Kotska (1750)

En *La Virgen y el niño Jesús ofrecen azucenas como símbolo de Pureza a san Luis de Gonzaga y a san Estanislao de Kotska* (1750), el pintor exaltó a dos santos de la Compañía de Jesús. La representación del primero, un joven jesuita italiano que, luego de ser canonizado en 1726 por Benedicto XIII, fue declarado patrón de la juventud, reprodujo la imagen habitual

36 Miguel Mateo Maldonado y Cabrera, conocido como Miguel Cabrera, nació en Antequera (actualmente Oaxaca de Juárez) en 1710. Murió en Ciudad de México en 1768. Fue un importante tratadista de la Nueva España. Entre su obra escrita destaca *Maravilla americana y conjunto de raras maravillas observadas con la dirección de las reglas del arte de la pintura* (1756). Fue contratado frecuentemente por la Compañía de Jesús. Trabajó como pintor de cámara del arzobispo Manuel José Rubio Salina. En 1753, fundó la primera academia de pintura de Nueva España.

que se mostraba en la plástica europea: un mozalbete, vestido con una sotana negra y una sobrepelliz, tiene en su mano un lirio, símbolo de su pureza. El retrato del segundo, novicio polaco de conducta intachable que se sometió a durísimas mortificaciones, y ferviente devoto de la Virgen, también fue deudor de la iconografía habitual: un mozo que luce una sotana negra. En la composición de Cabrera, mientras el Espíritu Santo y los ángeles les rodean, ambos están postrados ante una Virgen sedente que comprende los elementos iconográficos de la Inmaculada Concepción propia del mundo novohispano: una corona de doce estrellas engalana su cabeza, una luna se encuentra bajo sus pies, una serpiente yace sometida bajo sus pies. La obra parece hacer referencia al triunfo de la religión sobre el mal, representado por el dragón. El tenebrismo barroco está ausente y los colores, muy cercanos al tono pastel, acercan el óleo a la pintura de estilo rococó.

Luisa Elena Alcalá³⁷ subrayó que hubo una estrecha y repetida relación ente los jesuitas y Miguel Cabrera. Este realizó, tanto en México como en otras fronteras, numerosos lienzos para colegios y para las iglesias de la orden fundada por san Ignacio de Loyola. No fue fortuito que el conocido opúsculo del artista novohispano, *Maravilla americana y conjunto de raras maravillas observadas con la dirección de las reglas del arte de la pintura* (1756), fuese publicado en la imprenta de la Compañía de Jesús en el colegio de San Ildefonso.

Además, Cristina Ratto³⁸ documentó que en el inventario de los bienes de Cabrera, específicamente en la biblioteca, se encontró bibliografía especializada hecha por jesuitas, tratados sobre la Virgen de Guadalupe y otros discursos devocionales de la Compañía de Jesús: *Vida, virtudes, y milagros de San Ignacio de Loyola* (1722) del jesuita Francisco García; y

37 L. E. Alcalá, “Miguel Cabrera y la congregación de la Purísima”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 33 (2011): 111-136.

38 C. Ratto, “Entre pinceles y cuadros. Los libros del pintor Miguel Cabrera”, *Revista Complutense de Historia de América*, 45 (2019): 89-112.

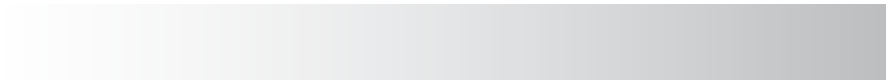
Perspectiva pictorum et architectorum (1693), del jesuita Andrea del Pozzo (1642-1709); texto bilingüe –en latín e italiano– concebido como una iniciación a los fundamentos del dibujo arquitectónico en perspectiva.

Observaciones finales

En síntesis, en el Virreinato de Nueva España, los postulados del Concilio Ecuménico de Trento y el arte pictórico barroco estuvieron presentes no solo en el siglo XVII, sino que fueron apreciables incluso en el XVIII. La doctrina tridentina, difundida por el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585), se hizo patente aún en la plástica de inicios de esta centuria, específicamente en los óleos de José de Ibarra y Miguel Cabrera.

Aun cuando el sínodo tridentino y las asambleas provinciales mexicanas habían fijado las directrices de la iconografía del arte sagrado, los artistas novohispanos, a pesar de las limitaciones a las que estaban sujetos en el ámbito creativo, fueron capaces de plasmar una visión propia de los episodios bíblicos. Inspirados en grabados y xilografías del arte europeo, especialmente el de los estilos flamencos, fueron competentes para plasmar obras que no son meras reproducciones del arte del viejo continente.

Comunicaciones



Verdad en la Esperanza

Néstor Briceño Lugo

Caracas, 11 de enero de 2025

Queridos parroquianos y amigos:

Les escribo estas líneas por dos razones: en primer lugar, en mi responsabilidad como párroco siento que debo expresar una palabra de acompañamiento en estos momentos difíciles, de manera que se vea con claridad el compromiso indicado por nuestros obispos en la carta del 9 de enero pasado “de acompañar al pueblo venezolano en sus alegrías y sufrimientos, y contribuir, a través de la cotidiana acción evangelizadora, a que reinen en nuestro país el respeto de la dignidad de la persona, la verdad, la justicia, el estado de derecho, la libertad y la paz”.

Por otra parte, hoy se siente en el ambiente como si nos hubiéramos sumergido en un viernes santo sin fe: hemos puesto todas nuestras esperanzas en Aquél que creíamos sería coronado y sentado en un trono de oro y, sin embargo, lo contemplamos en la cruz con una corona de espinas. Imaginen el dolor, la decepción y desesperanza de los discípulos al contemplar así al Salvador del mundo.

Pero allí no terminó la historia. Al tercer día vino la experiencia de Jesús Resucitado, quien vence aquello que pensábamos era invencible: la muerte. Ese es el centro de nuestra fe.

De esta manera se redimensiona la lucha continua por el Reino de Dios, reino que empieza aquí en la tierra y llega a su plenitud en la vida futura. San Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, hablando sobre las ideologías dominantes y deshumanizadoras, en las cuales se

manifiestan el *afán de ganancia* y la *sed de poder*, hace un análisis de la identificación adecuada y necesaria del mal moral para que la conducta de todo ser humano pueda encontrar el camino adecuado a fin de superar este mal. Cito al primer Papa que pisó nuestras tierras:

Este camino es *largo y complejo* y además está amenazado constantemente tanto por la *intrínseca fragilidad* de los propósitos y realizaciones humanas, cuanto por la *mutabilidad* de las circunstancias externas tan imprevisibles. Sin embargo, debe ser emprendido decididamente y, en donde se hayan dado ya algunos pasos, o incluso recorrido una parte del mismo, seguirlo hasta el final. En el plano de la consideración presente, la decisión de emprender ese camino o seguir avanzando implica ante todo un valor *moral*, que los hombres y mujeres creyentes reconocen como requerido por la voluntad de Dios, único fundamento verdadero de una ética absolutamente vinculante.

Es de desear que también los hombres y mujeres sin una fe explícita se convenzan de que los obstáculos opuestos al pleno desarrollo no son solamente de orden económico, sino que dependen de *actitudes más profundas* que se traducen, para el ser humano, en valores absolutos (SRS 38).

Queridos hermanos, estas palabras nos mueven a concretar tres actitudes que no podemos abandonar en este momento y, como cristianos, debemos contagiar a todo aquél que se encuentre a nuestro alrededor:

Resiliencia

Hace muchos años, estuvo de moda en nuestro país un muñeco que siempre permanecía de pie (pues la parte de abajo era más pesada que el resto y de forma semiesférica). Era el famoso “porfiado”. Por más que se le pegara, se devolvía a su posición original; incluso, si era del tamaño de la persona que le golpeaba, al regresar a su posición podía “devolver el golpe”.

Con esta imagen quiero dar a entender que la resiliencia es esa capacidad que tenemos de recibir cantidad de golpes en nuestro ser psíquico y espiritual, pero sin que hagan mella en nosotros; pueden movernos, pero no tumbarnos.

Algunos psicólogos están analizando la situación que hemos vivido en los últimos dos días e invitan a vivir esta resiliencia reforzando la esperanza que únicamente se puede alcanzar desde la paciencia. Es el momento de fijarnos más en lo que se ha logrado que en lo no alcanzado.

Desde la fe, la resiliencia se vive en una actitud de agradecimiento. Vivir de esta manera nos lleva a relativizar la obra del mal y a tender puentes de comunión hacia la otra persona que busca hacer el bien, aunque todavía el resultado no haya sido el esperado por nosotros. Ya lo dice San Pablo en la Carta a los Efesios: “siempre y por cualquier motivo, den gracias a Dios, nuestro Padre” (Ef 5,20).

Por otra parte, el agradecimiento a Dios Padre nos lleva a la confianza plena. Dejando nuestra vida e historia en sus manos, pero con la responsabilidad de enfrentar cada situación que se presenta, se vive en la convicción de hacer lo que se tiene que hacer para que la historia, con la presencia de la acción del cristiano, sea transformada en historia de salvación.

Rescatemos al venezolano

Añoramos aquellos días en que nuestro gentilicio era considerado el más alegre sobre la tierra; no sé si es cierto, pero se decía que habíamos entrado al libro de Récord Guinness como el pueblo más feliz. Lo

cierto es que según el *World Happiness Report* del año 2024, realizado por la Universidad de Oxford, Venezuela se encuentra dentro del ranking de felicidad en el lugar 79 de entre 143 naciones¹.

Los venezolanos en el exterior han demostrado la calidad humana de nuestro gentilicio: muchas parroquias se han visto potenciadas con la alegría y la manera de ser sencilla del venezolano; una cantidad enorme de empresas se han enriquecido con el capital humano de venezolanos que han salido como embajadores de la excelencia académica recibida a lo largo de años en el país; otros, desde los trabajos humildes han llenado de detalles y espontaneidad otras culturas que han agradecido esta forma de ser.

Las separaciones familiares, las dificultades económicas y de salud, así como otra cantidad de calamidades, han entristecido a nuestro pueblo. No podemos dejarnos vencer por el demonio de la tristeza que buscará en todo momento derrotarnos, tal y como lo expresa el diablo mayor, Escrutopo, a su sobrino Orugario, en la sátira de C.S. Lewis, *Cartas del diablo a su sobrino*: “la callada desesperación (apenas sentida como dolorosa) de superar alguna vez las tentaciones crónicas con que una y otra vez les hemos derrotado, la tristeza que creamos en sus vidas, y el resentimiento incoherente con que les enseñamos a reaccionar a ella, todo esto proporciona admirables oportunidades para desgastar un alma por agotamiento” (C.S. Lewis, *Cartas del diablo a su sobrino*, Carta XXVIII).

Nuestra fe es una fe histórica porque Jesucristo se ha encarnado en nuestra historia, siendo Dios y hombre verdadero. De ahí que en nuestra historia nos esforcemos por vivir los valores del Evangelio. El venezolano que conocí durante años rodando por estas tierras, es una persona que siempre tiene en su boca un “gracias”, “buenas tardes”, “señor”, “por favor”; el venezolano que recuerdo en el metro durante

1 J. F. Helliwell, R. Layard, J. D. Sachs, J.-E. De Neve, L. B. Aknin, & S. Wang, (Eds.), *World Happiness Report 2024* (Oxford: University of Oxford-Wellbeing Research Centre, 2024). Consultado en <https://worldhappiness.report/ed/2024/>

mis años de formación siempre era una persona bien vestida, perfumada, dando el puesto a los ancianos...; el venezolano que encontré en múltiples ambientes en mis tiempos juveniles era “chalequeador”, sin rencores sociales ni históricos, “echado pa'lante”. El venezolano que sorprendió al Papa Juan Pablo II en su primera visita tenía una fe sencilla y familiar, pidiendo la bendición a sus mayores y hasta al Papa; el venezolano que más de una vez me sorprendió en la tragedia de Vargas y en tantas experiencias de misión tiene la casa abierta para quien la necesite, un plato de comida en la mesa para el visitante inesperado, solidario ante todas las adversidades...; el venezolano que extraño tenía como mayor disputa el pertenecer a uno u otro equipo de beisbol (ojo, ¡que yo soy magallanero!) y dirimía sus discusiones en una buena partida de dominó con una caja de cervezas.

También es cierto que, como cultura, hemos tenido muchos defectos. Pero hoy es el día de ser agradecidos. Por eso, propongo que rescatemos a ese gentilicio venezolano que pareciera estar dormido en muchos de nosotros.

Misioneros de la Esperanza

Por último, es necesario que vivamos nuestra historia con un verdadero sentido de Esperanza. El Papa Francisco nos ha convocado en este año 2025 al Jubileo de la Esperanza, titulando la bula convocatoria con la frase de San Pablo: *La esperanza no defrauda (Spes non confundit – Rom 5,5)*.

Me parece muy significativo este jubileo para la situación histórica en la que estamos sumergidos. Ciertamente, el cristiano pone toda su esperanza en Dios, pero no es una esperanza ingenua, en la cual aguarda a que todo acontezca mágicamente; no, el cristiano pone su esperanza en Dios porque sabe de su amor infinito, pero también sabe que nos ha dejado este mundo para que lo administremos y lo hagamos fructificar (Cf. Gen 1,28-31). Por esto, nuestra esperanza se basa en que el trabajo realizado tendrá una resonancia de salvación en esta historia y en la eternidad.

Benedicto XVI, al igual que Juan Pablo II, vivió el terror de la guerra y el dolor de un país sujeto a los ideales inhumanos de líderes políticos que ganaron el favor popular para luego impulsar sus proyectos a la fuerza. Por eso, plantea claramente otro aspecto de la esperanza: “Dios es justicia y crea justicia. Éste es nuestro consuelo y nuestra esperanza” (*Spe Salvi*, 44). Sí, nosotros sembramos actos de justicia y esperamos en su justicia que no será venganza, sino de una misericordia que llame a la conversión: “Pero en su justicia está también la gracia (...) Ambas – justicia y gracia– han de ser vistas en su justa relación interior. La gracia no excluye la justicia” (*ibidem*). La misericordia exige conversión, como lo afirma Jesús, “vete y no peques más”, pero si no hay conversión, “estos irán al castigo eterno y los justos a la vida eterna” (Mt 25, 46).

Nuestra convicción está en que sembrando los valores del Reino de Dios en los gestos más pequeños que hacemos cada día vamos acercándonos más a la concreción, tanto en esta historia como en la eternidad, de la promesa que nos ha hecho Nuestro Señor de una vida plena. Con esto en mente, en mi carta al Niño Jesús de la Nochebuena pasada, les pedía a ustedes que nos convirtamos en misioneros de la esperanza. Ciertamente, el Papa Francisco nos propone que seamos peregrinos de la esperanza, esas personas que transitan los caminos para buscar la esperanza; yo me he atrevido a pedirles un poco más. Sé que nos hemos esforzado por vivir en la esperanza estos últimos años y por eso les he pedido que esa esperanza que tenemos la compartamos con aquél que no la tiene, que seamos capaces de llevar esta profunda convicción cristiana de estar caminando con el Señor a cada persona que encontremos, hasta que, como nos lo ha dicho nuestro Arzobispo Monseñor Raúl Biord en la misa de inauguración del Jubileo de la Arquidiócesis de Caracas, “inundemos a Venezuela de Esperanza”.

Termino invitándoles a que hagamos una visita espiritual ante el Santísimo Sacramento del Altar y oremos juntos:

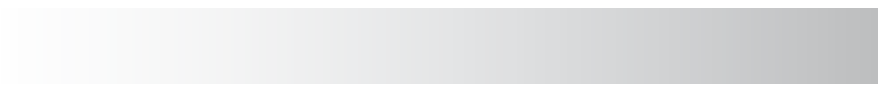
Señor, danos muchos sacerdotes santos;
Señor, danos muchos consagrados santos;
Señor, danos muchos matrimonios santos;
Señor, danos muchos políticos santos;
Señor, santifica a Venezuela;
Señor, santifica a Venezuela;
Señor, santifica a Venezuela;
Señor, danos la paz.

¡Que así sea, Señor!

Reciban mi afectuosa bendición,

P. Néstor Briceño Lugo
Párroco de la Transfiguración del Señor.
El Cafetal. Caracas.

Reseñas



**Oswaldo Montilla Perdomo OP,
*La Iglesia Parroquial de la Santa Cruz y Nuestra
 Señora de La Candelaria de Caracas, Caracas:
 Instituto de Teología para Religiosos (ITER),
 2024, 298 páginas, precio: 7 ref.***

El trabajo del profesor fray Oswaldo Montilla OP, titulado, *La Iglesia Parroquial de la Santa Cruz y Nuestra Señora de la Candelaria de Caracas* representa un aporte significativo con respecto a la historia de la Iglesia Católica en Venezuela. Es un texto que da a conocer al lector la importancia de los templos caraqueños, en el sentido de que fueron el centro de la vida social durante la época hispánica, hasta los primeros años de la vida republicana, porque, como dice fray Montilla, “Allí se celebraron y asentaron en sus libros parroquiales los nacimientos, los matrimonios, los entierros y los más significativos momentos festivos de la sociedad caraqueña”. Pero también tuvieron una función censora, mediante la cual se controlaban los discursos y los comportamientos de los fieles. Lo anterior se puede constatar justamente en los archivos parroquiales, grandes reservorios de información en los que se puede seguir la vida de entonces y los valores que la regían, así como los hechos significativos y la interpretación dada a éstos. Los libros de gobierno de la Iglesia de la Santa Cruz y Nuestra Señora de La Candelaria compilan celosamente documentación episcopal, real y republicana vinculada a la vida de los parroquianos y a la dinámica institucional de la misma Iglesia: patrimonio, del cual el P. Montilla da debida cuenta a partir de la documentación revisada, nombramientos, normativas eclesíásticas, construcción de templos y los efectos sobre éstos de los terremotos, las plagas y los conflictos armados que ocurrieron en el país. Por ejemplo, vinculada al terremoto de 1766, una pastoral es insertada en los libros parroquiales de la Iglesia de Candelaria. En ella se acude a la teología para dar razones del seísmo, gracias al cual, y por no haber tenido graves consecuencias, sostiene fray Montilla, “arraigó la devoción mariana de la Virgen de la Merced, a cuya intervención milagrosa el pueblo caraqueño le tributó honores y exvotos por tan excelsa intercesión celestial”.

En términos de buenas costumbres, las parroquias reflejan el *ethos* de la época, porque la Iglesia Católica era la figura ordenadora de la moral de su tiempo, a la cual debían atenerse los parroquianos. Las desviaciones en este aspecto eran revisadas por el Tribunal de la Inquisición, algo bastante normal en ese entonces. Fray Montilla nos presenta con rigor el contexto histórico de esa Caracas en su investigación, revisando los documentos mencionados, por lo cual el lector es capaz de ubicarse en tal dimensión espaciotemporal, leer la situación de ese momento, relacionando la cosmovisión religiosa con las realidades política, económica, social y cultural. Puede decirse que una *Bildung* asoma en la investigación llevada a cabo, puesto que se da cuenta de la organización sociopolítica que existía en aquel tiempo, regulada religiosa y eclesiásticamente. La evangelización de las almas era la empresa (auto)encomendada a la Iglesia en las tierras ocupadas por España. La *cura animarum*, como se le conoce en latín, es una responsabilidad apostólica y espiritual que la Iglesia Católica no debía descuidar.

Estos aspectos, y otros, tienen cabida en el texto del profesor Montilla, quien examina con prolijidad y sorprendente disciplina tales registros eclesiásticos. Por eso, coincidiendo con la *Presentación* de la profesora María Soledad Hernández, se puede afirmar sin ambages que este trabajo de investigación “constituye un aporte fundamental no sólo para la Historia Eclesiástica Venezolana, sino para la Historiografía Nacional”.

Mario Di Giacomo Z.

Eduardo Morales Gil, *El Padre Madariaga en la Independencia de Venezuela y la Nueva Granada*, Caracas: Instituto de Teología para Religiosos (ITER), 2025, 212 páginas, precio: 9 ref.

Pueblos americanos,
 si jamás olvidáis que sois hermanos,
 y a la patria común, madre querida,
 ensangrentáis en duelo fratricida,
 ¡ah! no invoquéis, por Dios, de gente extraña
 el costoso favor, falaz, precario,
 más de temer que la enemiga saña.
 ¿Ignoráis cuál ha sido su costumbre?
 Demandar por salario
 tributo eterno y dura servidumbre.

Andrés Bello. *El Hombre, El Caballo y El Toro*

Tomo estos versos de nuestro gran don Andrés Bello, porque reflejan la lucha permanente del hombre ante la adversidad, sobre todo cuando se trata de divergencia de opiniones que no deben conducir a la condena o al ostracismo. Hoy, que se habla tanto de los abusos de toda índole, la historia enseña las injusticias que se cometen contra quien piensa distinto y le toca recibir el desprecio de quien tiene la autoridad, abusando de ella, pues siempre tiene que haber cabida para el disenso. Demandar el salario al que se tiene derecho, sin doblegar la cerviz, fiel a los principios y a su concepción del mundo circundante, reflejan a la perfección la personalidad enhiesta de un hombre olvidado en vida y poco exaltado en la posteridad como es debido, quedando como anécdota pasajera, cuando en realidad sus gestos torcieron el rumbo de la historia del continente americano.

Con pasión, erudición y competencia, el doctor Eduardo Morales Gil, en el año bicentenario de la Independencia, remueve papeles y documentos desperdigados en ensayos históricos en los que se rinde homenaje a los grandes héroes dejando en la penumbra a otros actores que contribuyeron de forma eficaz a marcar nuevo rumbo a acontecimientos cenitales en la vida de los pueblos. Uno de esos héroes “semianónimos” fue un sacerdote de marras, que recaló en nuestras costas sin querer ni buscarlo, pero se enamoró de la Venezuela, todavía naciente, y dio mucho más de lo que se podía esperar de un clérigo nacido en tierras australes que ancló en las tórridas costas del mar Caribe.

José Joaquín Cortés de Madariaga, chileno de nacimiento, andariego por tierras americanas y peninsulares, llega por el oriente y hace tienda temporal en la sultana del Ávila. Consigue, por nombramiento de la Corona, la titularidad de una canonjía en el Cabildo eclesiástico caraqueño, canjeada por la que traía consigo para regresar a su Chile natal. La notoriedad de un gesto clave, detrás del capitán general don Vicente Emparan, el jueves santo, 19 de abril de 1810, lo lanza a la gloria de la gesta libertaria del continente americano. Otra gesta no menos importante, después de la pérdida del dominio patriota, lo llevó prisionero al norte de África, y al lograr huir, quiso volver a su segunda patria americana, Venezuela, para aupar la vuelta a la concepción de un estado federal en medio de las circunstancias adversas, en las que no había claridad meridiana del camino a recorrer en los aciagos años a partir de 1816. Venía con el aura del reconocimiento de su hazaña de parte de muchos y en particular de Simón Bolívar, todavía no consolidado como el líder máximo del proceso independentista.

En Cariaco, los días 8 y 9 de mayo de 1817, Cortés de Madariaga surgió como adalid, en la convocatoria a un Congreso que restituyera el estado de derecho, bajo la modalidad federal de gobierno. Este Congreso no resultó del agrado de Bolívar, quien postulaba la necesidad de un gobierno centralista, pues la caída de la república en los años precedentes, según él, se debió a la debilidad de un sistema que no produjo los frutos deseados. Fue tal el desagrado de Simón Bolívar

que trocó la admiración y aprecio por el Padre Madariaga en llegar a considerarlo de mente insana a quien no debía prestársele ninguna credibilidad y apoyo.

La estrella refulgente de Madariaga se fue apagando y quedando cada vez más solitario y abandonado de todos. El temple de su espíritu no se doblegó, pero lo venció la pobreza y la indigencia, falleciendo en los primeros días de marzo de 1826, en Río Hacha, en medio de “las zarzas del olvido que crecieron sobre su ignorada tumba”.

El autor del libro, en su condición de historiador, pero sobre todo nativo del oriente venezolano, reivindica en esta obra la trayectoria vital del hombre que tuvo en el oriente venezolano la corazonada de hacerse y sentirse venezolano, y en esas mismas tierras, en Cariaco, cavó la tumba de sus sueños por el choque frontal con quienes propiciaban la vía de la guerra y el centralismo para lograr la ansiada independencia de nuestros pueblos. El ciclo vital de Cortés de Madariaga refleja perfectamente, casi como una fotografía, los comportamientos sociales encontrados, conducentes, en la mayor parte de los casos, a la ruina personal y comunitaria. Su personalidad recia, frontal, dejaba escaso espacio para negociar los principios que para él eran inviolables. Su tesón lo condujo en ocasiones al triunfo, en otras, al enfrentamiento y la exclusión. Si bien podemos disentir de la fogosidad de sus diatribas y del poco pulso para buscar entendimiento, no es menos cierto que su personalidad no se doblegó en ningún momento ante el halago o la prebenda, ni dejó de cumplir, a su manera, con el ejercicio de su ministerio sacerdotal en estrecho margen con la postura política de sus superiores eclesiásticos.

La historiografía de todos los tiempos tiene la tentación permanente de exaltar a quienes están en la cúspide de los panteones de los héroes, considerados semidioses, a los que no se les puede atribuir ninguna sombra; pero la verdad debe brillar por encima de cualquier sombra y no se le debe poner sordina ni descalificar a los héroes que, por alguna circunstancia, no están ubicados en esa cúspide. Por tanto, digo que es mérito de este libro presentarnos a José Cortés de Madariaga, de

cuerpo y alma, con sus luces y sombras, pero con el interés de colocarlo en el pedestal que le debe la historia. Hacemos nuestro el colofón de esta investigación: “Su recuerdo perdura en el corazón de los hombres libres de América, y los gobiernos de Colombia, Chile y Venezuela están en el ineludible deber de fomentar el culto que, cualesquiera que hayan sido sus flaquezas y sus errores, debe tributarse al eximio patriota, al apóstol de la democracia, al héroe civil, y, sobre todo, al carácter íntegro y severo de un prócer que merece la admiración de la posteridad”.

Las páginas siguientes tienen la fascinación de recorrer una vida que de mil formas se repite en todas las épocas. Es la lección que nos deja la historia veraz, maestra de vida. Que la costumbre de demandar por salario tributo eterno y dura servidumbre, nos haga apóstoles de la libertad y la honestidad, las únicas que conducen a la igualdad y a la paz.

Cardenal Baltazar Enrique Porras Cardozo

Tomado de la *Presentación* del libro de Eduardo Morales Gil

Normas de la revista



Título: Iter. Revista de Teología

Título abreviado: Iter. Revista de Teología

ISSN: 0798-1236

ISSN (en línea):

Periodicidad: Semestral (junio, diciembre)

Director: Prof. Jesús Hernández M.

Editor: Dr. Mario Di Giacomo Z.

Correo electrónico: publicacionesiter@gmail.com

Descripción: *Iter. Revista de Teología* fue fundada en 1990. Es gestionada por el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello. Consiste en una publicación semestral que ofrece a la comunidad académica artículos originales, fruto de la investigación en las áreas de la Teología y la Filosofía, y de las Humanidades en segundo lugar, cuyo fin es el diálogo entre la Teología y la Filosofía y de éstas con otras áreas del saber para auspiciar discusiones reflexivas capaces de motivar la capacidad crítica y creativa, influyendo en la investigación, la docencia y el contexto religioso nacional e internacional. *Iter. Revista de Teología* está indexada en Latindex, Biblat, Clase, Dialnet.

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Los autores deben comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán aquellos envíos que no cumplan estas indicaciones.

- El envío es inédito y no se ha sometido a arbitraje en otra revista.

- El archivo de envío está en formato Microsoft Word.
- Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
- El texto consta de interlineado sencillo, 12 puntos de tamaño de fuente Times New Roman, se utiliza cursiva en lugar de subrayado. Si existen ilustraciones o tablas, éstas se colocarán en el cuerpo del texto, en vez de al final.
- El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista.
- Se aceptan artículos escritos en castellano, inglés, francés, italiano y portugués.

Directrices para autores

Los interesados en publicar en *Iter. Revista de Teología* deben tener en cuenta que se privilegiará la recepción de artículos que son producto de una investigación institucional en los ámbitos de la Teología y la Filosofía.

Estos artículos se ubicarán en una de las dos secciones principales, ya sea en Teología o en Filosofía, según la temática que domine.

Para la publicación es necesario que el manuscrito sea inédito, no haya sido enviado de manera paralela a ninguna otra revista para su evaluación y que no haya sido publicado en otros medios física o digitalmente, para así cumplir las normas de derechos de autor y de propiedad intelectual.

El artículo debe tener las siguientes características:

- Extensión: puede oscilar entre 12 y 30 páginas.

- Letra: Times New Roman, tamaño 12.
- Interlineado: 1.5
- Espaciado: 0 puntos.
- Margen: 3 cm en todos los costados.
- Debe ser enviado en formato Microsoft Word 2007 o superior, tamaño carta.
- Debe ser presentado el título del artículo y, si aplica, el subtítulo precedido de punto seguido o dos puntos. Se sugiere no superar las 15 palabras.
- Alineado a la derecha, se escriben los nombres y apellidos del autor o autores. A pie de página se ofrece una pequeña biografía en este orden: titulación obtenida, adscripción institucional, grupo de investigación al que pertenece (si aplica), dirección de correo electrónico (preferiblemente el institucional) y número de ORCID. A renglón seguido, después de los nombres y apellidos del autor, se escribe el nombre completo de la universidad en donde trabaja. En el siguiente renglón se escribe la ciudad y el país de la Universidad a la que se encuentra vinculado.
- Cada autor presentará un resumen analítico (de 200 a 250 palabras) en el cual dé cuenta del tema o problema abordado, así como cinco palabras clave (en lo posible, teniendo como base el *Thesaurus* de la Unesco).
- El título, el resumen y las palabras clave deben ser expuestos tanto en español como en inglés.
- El contenido debe ser desarrollado de manera armónica, legible y coherente con la temática.

- Si se usan tablas, cuadros o imágenes, deben entregarse en formato editable, con los permisos de publicación y con las fuentes adecuadamente indicadas.
- Si es necesario utilizar frases en idiomas distintos al predominante del artículo, serán traducidas a pie de página. Debe indicarse si en algún caso se trata de una traducción propia.
- Cada parte o subtítulo del texto debe ser enumerado de manera secuencial con números romanos (excepto introducción, conclusiones y bibliografía que no van numeradas).
- El idioma oficial de la revista es el español, pero también se aceptarán trabajos en inglés, francés, italiano y portugués.
- Toda cita textual, parafraseo o alusión a otros textos debe estar seguido de la referencia a pie de página según la norma del *Chicago Manual of Style* para revistas de Humanidades. Un artículo puede ser rechazado si no cumple con este requisito, para evitar los malos hábitos de citación, así como el plagio y autoplagio.
- Se deben proporcionar, si es el caso, las URL de las fuentes o textos utilizados.
- La bibliografía, al final del artículo, citará solamente las fuentes que se hayan referenciado dentro del texto, a pie de página, siguiendo la última versión del *Chicago Manual of Style* 17 para revistas de Humanidades. A continuación, algunos ejemplos:

Libros de un autor:

Cita a pie de página

Nota a pie de página: Constantino Reyes Valerio, *Arte indocristiano* (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018), 47.

Bibliografía

Reyes Valerio, Constantino. *Arte indocristiano*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.

Libro de dos autores:

Cita a pie de página

Guy Cowlshaw and Robin Dunbar, *Primate Conservation Biology* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 104–7.

Bibliografía

Cowlshaw, Guy, and Robin Dunbar. *Primate Conservation Biology*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Libro de cuatro o más autores:

Cita a pie de página

Edward O. Laumann et al., *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 262.

Bibliografía

Laumann, Edward O., John H. Gagnon, Robert T. Michael, and Stuart Michaels. *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Libros con editor o compilador en lugar de autor:

Cita a pie de página

Edward B. Tylor, *Researches into the Early Development of Mankind and the Development of Civilization*, ed. Paul Bohannan (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 194.

Bibliografía

Tylor, Edward B. *Researches into the Early Development of Mankind and the Development of Civilization*. Editado por Paul Bohannan. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Para un capítulo de libro colectivo:

Cita a pie de página

Josefina Gómez Mendoza, «Ecología urbana y paisaje de la ciudad», en *La ciudad del futuro*, ed. por Antonio Bonet Correa (Madrid: Instituto de España, 2009), 177

Bibliografía

Gómez Mendoza, Josefina. «Ecología urbana y paisaje de la ciudad». En *La ciudad del futuro*, editado por Antonio Bonet Correa, 177-217. Madrid: Instituto de España, 2009.

Libro con autor corporativo:

En los documentos sin autor personal, publicados por una organización, ésta aparece en el lugar del autor.

Cita a pie de página

Instituto de Estudios Fiscales, *Informe para la reforma de la Ley General Tributaria* (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2001), 15.

Bibliografía

Instituto de Estudios Fiscales. *Informe para la reforma de la Ley General Tributaria*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2001.

Libro electrónico:

Cita a pie de página

Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/> (Consultado el 27-7-2006)

Bibliografía

Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>. También disponible en versión impresa y CD-ROM

Ponencias presentadas en congreso:

Cita a pie de página

C. Fraga González, “Carpintería mudéjar: los archipiélagos de Madeira y Canarias”, en *Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte*. (Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1982), 303-313

Bibliografía

Fraga González, C. “Carpintería mudéjar: los archipiélagos de Madeira y Canarias”. En *Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte*, 303-313. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1982.

Para un artículo en revista impresa:

Cita a pie de página.

Jaime Laurence Bonilla Morales, “Ecumenismo y construcción de paz”, *Cauriensia* 10 (2015): 214.

Bibliografía

Bonilla Morales, Jaime Laurence. “Ecumenismo y construcción de paz”. *Cauriensia* 10 (2015): 199-219.

Para un artículo en línea:

Cita a pie de página.

Las notas se hacen como los artículos de revistas en papel, pero añadiendo el DOI o la URL (el DOI es preferible). No es obligatorio poner la fecha de acceso, pero, si se hace, se escribe antes del DOI o la URL.

Ángel Rivera-Novoa, “Holismo intencional y el problema de la comunicación”, *Ideas y valores* 67 (2018): 70, consultada en enero 14, 2019, https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/73373/pdf_03.

Bibliografía

Rivera-Novoa, Ángel. “Holismo intencional y el problema de la comunicación”. *Ideas y valores* 67 (2018): 64-76. Consultada en enero 14, 2019. https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/73373/pdf_03.

Página web:

Cita a pie de página

Evanston Public Library Board of Trustees, “Evanston Public Library Strategic Plan, 2000–2010: A Decade of Outreach,” Evanston Public Library, <http://www.epl.org/staff/strategic-plan-00.php>.

Bibliografía

Evanston Public Library Board of Trustees. “Evanston Public Library Strategic Plan, 2000–2010: A Decade of Outreach.” Evanston Public Library. <http://www.epl.org/staff/strategic-plan-00.php> (Consultado el 1-6-2014)¹

1 La mayor parte de los ejemplos de citas y bibliografía ha sido tomada de Universidad Autónoma de Madrid, “Citas y elaboración de bibliografía: el plagio y el uso ético de la información: Estilo Chicago”, Universidad Autónoma de Madrid-Biblioteca Biblioguías, https://biblioguías.uam.es/citar/estilo_chicago

Artículos de periódico

Se acostumbra a citarlos sólo en las notas.

Cita a pie de página

Elvira Lindo, “Allen, el viejo artesano”, *El País*, 30 de diciembre de 2012, http://elpais.com/elpais/2012/12/28/opinion/1356707633_086422.html 3.

Tesis doctorales:

Cita a pie de página

Francisco José Hernández Rubio, “Los límites del eliminacionismo: Una solución epigenética al problema mente-cerebro” (tesis doctoral, Universidad de Murcia, 2010), 145, <http://hdl.handle.net/10201/17600>.

Bibliografía

Hernández Rubio, Francisco José. «Los límites del eliminacionismo: Una solución epigenética al problema mente-cerebro». Tesis doctoral. Universidad de Murcia, 2010. <http://hdl.handle.net/10201/17600>.

Envío de manuscritos, recepción, arbitraje y publicación

1. Los autores deben enviar el artículo desde la página web de la revista (<http://www.iter.teologia.es>), registrando allí todos los datos. No se aceptan textos enviados por terceros y solo excepcionalmente envíos desde el correo oficial: publicacionesiter@gmail.com

2. Una vez recibido, se presentará a dos árbitros bajo la modalidad doble ciego (expertos en la disciplina) a quienes se les solicitará que en un plazo de 20 días calendario emitan su dictamen de acuerdo con este formato: a. Aceptado; b. Aceptado con modificaciones; c. Rechazado. Dicho resultado se comunicará oportunamente al autor del artículo.

2.1. En caso de diferencia de criterios entre los dos primeros árbitros, se considerará la posibilidad de enviar el artículo a un tercer árbitro para que emita un último dictamen. El Editor tomará la decisión sobre la publicación.

2.2. Si un artículo es aceptado, continuará con el proceso editorial.

2.3. Si un artículo es aceptado con modificaciones, el autor tiene la responsabilidad de realizarlas y enviarlas en un plazo máximo de 15 días calendario para continuar el proceso de edición. Si el autor no cumple con el plazo, el artículo no será publicado y tendrá que iniciar un nuevo proceso de evaluación o arbitraje.

2.4. Si un artículo es rechazado, no se volverá a recibir para un nuevo proceso.

2.5. Si un autor deja de comunicarse durante el proceso y si no cumple los términos de entrega establecidos en alguna de las etapas editoriales se podrá cancelar la publicación del artículo, ya que lo anterior afecta el transcurso general de edición, diagramación y publicación.

2.6. Las fechas de recibido y aceptado aparecerán de manera al final de cada artículo.

3. Todo artículo que sea aceptado entrará a un proceso de revisión de estilo, edición, diagramación y publicación, durante el cual se pueden realizar modificaciones que correspondan a la línea editorial de la Revista.

Disposiciones generales

El contenido de cada artículo es plena responsabilidad de los autores y no expresa necesariamente el pensamiento institucional o de la Revista.

El envío de artículos al correo electrónico de la revista o a la plataforma del *Open Journal Systems* (OJS) no implica su publicación. Esto dependerá del proceso de evaluación o arbitraje.

Los autores, cuyos textos sean aceptados por la revista luego del proceso de arbitraje, deben expresar estar de acuerdo con su divulgación en medios impresos virtuales (página web y bases de datos nacionales e internacionales), mediando la firma de un documento en que autorizan el uso de los derechos patrimoniales y de propiedad intelectual. Si no se firma este documento no se publicará el texto.

En el mismo documento firmado los autores avalan que el texto enviado para su publicación respeta los derechos de propiedad intelectual de terceros, de tal manera que ante cualquier dificultad se exonera de responsabilidades a la Revista y a la Institución que la avala.

La plataforma del OJS será el medio privilegiado para mantener la comunicación durante el proceso, pero se atenderán inquietudes y sugerencias por medio del correo electrónico de la Revista.

Si un árbitro no contesta el correo electrónico inicial, en donde se le invita a evaluar un texto (20 días calendario), se le insistirá por lo menos una vez algunos días después. Si no contesta o rechaza la invitación se hará la petición a otro árbitro hasta que alguno acepte.

Los árbitros deben manifestar si la evaluación del artículo genera algún conflicto de interés, sea porque conoce al autor/es, sea porque trabaja con esa persona, sea porque tiene algún tipo de prejuicio que no le permita hacer la evaluación de manera totalmente transparente.

Si luego del plazo inicial de 20 días un árbitro no ha enviado el formato de evaluación cumplimentado, se le escribirá un correo recordándole el compromiso académico. Si luego de cinco días sigue sin cumplir con la evaluación, se le escribirá nuevamente. Si definitivamente no envía la evaluación del artículo en los siguientes tres días, o por alguna razón rechaza la propuesta, se solicitará la evaluación a otro árbitro para dar continuidad al proceso.

Todo potencial árbitro se compromete a no difundir el texto que se le ha enviado. Esto garantiza la confidencialidad y la conducta ética durante el proceso editorial.

No se cobrará a los autores por la recepción, arbitraje, edición, diagramación y publicación. Asimismo, la publicación de estos textos no generará remuneración a los autores.

El servicio prestado a los autores por la Revista no implica remuneración, pero sí el reconocimiento de su autoría y de las instituciones que representan.

La revista publicará un mínimo número de ejemplares para procesos de canje e indexación.

- La revista *Iter. Revista de Teología* se define como una publicación académica de acceso abierto.
- Cada texto se presenta bajo la licencia *Creative Commons* «Atribución-Compartir Igual» 4.0 *Internacional License*.

Ética de publicación

- Entendemos que las prácticas éticas conciernen a los deberes de los autores y a quienes intervienen en el proceso editorial. Los autores tienen derecho a que la evaluación de sus manuscritos sea imparcial, a que la revisión se haga en un tiempo razonable y a ser tratados con el respeto académico que merecen.
- Se solicita a los autores no incurrir en prácticas como manipulación de datos, omisión o atribución ficticia de autoría, desatención a las fuentes consultadas, publicación duplicada y publicación fragmentada.

Aviso de derechos de autor

Esta revista proporciona un acceso público, abierto e inmediato a su contenido, puesto que el acceso libre a las investigaciones ayuda al intercambio global de conocimiento.

Este trabajo tiene licencia CC BY-NC 4.0. Para ver una copia de esta licencia, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

De acuerdo con la política de acceso abierto, se aclara que los autores mantienen sus derechos intelectuales sobre los artículos. Solamente se les solicita que citen el número de la revista *Iter. Revista de Teología* donde apareció inicialmente el artículo.

Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico aparecidos en esta Revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella. No se proporcionarán a terceros ni se usarán con otros fines.

Journal Rules (English)

Title: Iter. Revista de Teología

Abbreviated title: Iter. Revista de Teología

ISSN: 0798-1236

ISSN (online):

Periodicity: Semiannual (June and December)

Director: Prof. Jesús Hernández M.

Editor: Dr. Mario Di Giacomo Z.

Email: publicacionesiter@gmail.com

Description: *Iter. Revista de Teología* was founded in 1990. It is managed by the Instituto de Teología para Religiosos (ITER, Caracas, Venezuela) and the Faculty of Theology of the Universidad Católica Andrés Bello. It is a biannual publication that offers the academic community original articles, the result of research in the areas of Theology and Philosophy, primarily, and the Humanities, secondarily. Its purpose is to foster dialogue between Theology and Philosophy, and between these and other areas of knowledge, to stimulate reflective discussions capable of motivating critical and creative capacity, influencing research, teaching, and the national and international religious context.

Iter. Revista de Teología is indexed in Latindex, Biblat, Clase, and Dialnet.

Checklist for Submission Preparation:

Authors should ensure that their submission meets all the following criteria. Submissions that do not meet these guidelines will be returned.

- The submission is unpublished and has not been peer-reviewed by another journal.
- The submission file is in Microsoft Word format.
- Whenever possible, URLs for references are provided.
- The text is single-spaced, 12-point Times New Roman font, with italics used instead of underlining. If there are illustrations or tables, these should be placed in the body of the text, rather than at the end.
- The text adheres to the stylistic and bibliographic requirements summarized in the Author Guidelines, which appear in About the Journal.
- Articles written in Spanish, English, French, Italian and Portuguese are accepted.

Guidelines for Authors:

Those interested in publishing in *Iter. Revista de Teología* should note that preference will be given to articles that are the product of institutional research in the fields of Theology and Philosophy.

These articles will be placed in one of the two main sections, either Theology or Philosophy, depending on the subject matter.

For publication, the manuscript must be unpublished, not have been submitted in parallel to any other journal for review, and not have been published in other media, either physically or digitally, to comply with copyright and intellectual property regulations.

The article must have the following characteristics:

- Length: 15 to 30 pages.
- Font: Times New Roman, size 12.
- Line spacing: 1.5
- Spacing: 0 points.
- Margin: 3 cm on all sides.
- It must be submitted in Microsoft Word 2007 or higher, letter size.
- The article title and, if applicable, the subtitle preceded by a period or colon must be included. It is suggested not to exceed 15 words.
- The author(s)' full names and surnames should be written right aligned. A short biography should be included in the following order: degree obtained, institutional affiliation, research group to which they belong (if applicable), email address (preferably the institutional one), and ORCID number. Following the author's full name, the full name of the university where they work should be written immediately after the author's full name. On the next line, write the city and country of the university to which they are affiliated.

- Each author must submit an analytical summary (200 to 250 words) describing the topic or problem addressed, as well as five keywords (preferably based on the UNESCO Thesaurus).
- The title, abstract, and keywords must be presented in both Spanish and English.
- The content must be harmonious, legible, and consistent with the topic.
- If tables, charts, or images are used, they must be submitted in an editable format, with publication permission and with the sources duly indicated.
- If phrases in languages other than the predominant language of the article must be translated in a footnote. Please indicate any original translations.
- Each section or subheading of the text must be numbered sequentially with Roman numerals (except for the introduction, conclusions, and bibliography, which are not numbered).
- The official language of the journal is Spanish, but submissions in English, French, Italian, and Portuguese will also be accepted.
- All quotes, paraphrases, or allusions to other texts must be followed by a footnote in accordance with the Chicago Manual of Style for Humanities journals. An article may be rejected if this requirement is not met, to avoid poor citation practices, as well as plagiarism and self-plagiarism.
- The URLs of the sources or texts used must be provided, if applicable.

- The bibliography, at the end of the article, will cite only the sources referenced within the text, in a footnote, following the latest version of the Chicago Manual of Style 17 for Humanities journals. Some examples are as follows:

Books by one author:

Footnote citation

Constantino Reyes Valerio, *Arte indocristiano* (Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018), 47.

Bibliography

Reyes Valerio, Constantino. *Arte indocristiano*. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.

Book by two authors:

Footnote citation

Guy Cowlshaw and Robin Dunbar, *Primate Conservation Biology* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 104–7.

Bibliography

Cowlshaw, Guy, and Robin Dunbar. *Primate Conservation Biology*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Book by four or more authors:

Footnote citation

Edward O. Laumann et al., *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 262.

Bibliography

Laumann, Edward O., John H. Gagnon, Robert T. Michael, and Stuart Michaels. *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Books with editor or compiler instead of author:

Footnote citation

Edward B. Tylor, *Researches into the Early Development of Mankind and the Development of Civilization*, ed. Paul Bohannan (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 194.

Bibliography

Tylor, Edward B. *Researches into the Early Development of Mankind and the Development of Civilization*. Edited by Paul Bohannan. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

For a collective book chapter:

Footnote citation

Josefina Gómez Mendoza, "Urban Ecology and Cityscape," in *The City of the Future*, ed. by Antonio Bonet Correa (Madrid: Instituto de España, 2009), 177.

Bibliography

Gómez Mendoza, Josefina. "Urban Ecology and Cityscape." In *The City of the Future*, edited by Antonio Bonet Correa, 177-217. Madrid: Instituto de España, 2009.

Book with corporate author:

In documents without a personal author, published by an organization, the author appears in the author's place.

Footnote

Institute for Fiscal Studies, *Report for the Reform of the General Tax Law* (Madrid: Institute for Fiscal Studies, 2001), 15.

Bibliography

Institute for Fiscal Studies. *Report for the Reform of the General Tax Law*. Madrid: Institute for Fiscal Studies, 2001.

E-book:

Footnote

Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/> (Accessed July 27, 2006)

Bibliography

Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>. Also available in print and on CD-ROM

Conference papers:

Footnote

C. Fraga González, “Mudejar Carpentry: The Archipelagos of Madeira and the Canary Islands,” in *Proceedings of the Second International Symposium on Mudejarism: Art*. (Teruel: Institute of Teruel Studies, 1982), 303-313

Bibliography

Fraga González, C. "Mudejar Carpentry: The Archipelagos of Madeira and the Canary Islands." In *Proceedings of the Second International Symposium on Mudejarism: Art*, 303-313. Teruel: Institute of Teruel Studies, 1982.

For an article in a print journal:

Footnote

Jaime Laurence Bonilla Morales, “Ecumenism and Peacebuilding,” *Cauriensia* 10 (2015): 214.

Bibliography

Bonilla Morales, Jaime Laurence. “Ecumenism and Peacebuilding.” *Cauriensia* 10 (2015): 199-219.

For an online article:

Footnote citation

Notes are written like those for paper journal articles but adding the DOI or URL (the DOI is preferable). The date of access is not mandatory, but if you do, it should be written before the DOI or URL.

Ángel Rivera-Novoa, “Intentional Holism and the Problem of Communication,” *Ideas y Valores* 67 (2018): 70, accessed January 14, 2019, https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/73373/pdf_03.

Bibliography

Rivera-Novoa, Ángel. “Intentional Holism and the Problem of Communication.” *Ideas y Valores* 67 (2018): 64–76. Accessed January 14, 2019. https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/73373/pdf_03.

Website:

Footnote

Evanston Public Library Board of Trustees, “Evanston Public Library Strategic Plan, 2000–2010: A Decade of Outreach,” Evanston Public Library, <http://www.epl.org/staff/strategic-plan-00.php>.

Bibliography

Evanston Public Library Board of Trustees. “Evanston Public Library Strategic Plan, 2000–2010: A Decade of Outreach.” Evanston Public Library. <http://www.epl.org/staff/strategic-plan-00.php> (Accessed 1-6-2014)

Newspaper articles:

It is customary to cite them only in the footnotes.

Footnote

Elvira Lindo, “Allen, the Old Craftsman,” *El País*, December 30, 2012, http://elpais.com/elpais/2012/12/28/opinion/1356707633_086422.html 3.

Doctoral Theses:

Footnote

Francisco José Hernández Rubio, “The Limits of Eliminationism: An Epigenetic Solution to the Mind-Brain Problem” (PhD thesis, University of Murcia, 2010), 145, <http://hdl.handle.net/10201/17600>.

Bibliography

Hernández Rubio, Francisco José. “The Limits of Eliminationism: An Epigenetic Solution to the Mind-Brain Problem.” Doctoral thesis. University of Murcia, 2010. <http://hdl.handle.net/10201/17600>.

Manuscript Submission, Reception, Refereeing or Evaluation, and Publication:

1. Authors must submit their article from the journal's website (<http://www.revistateologia.com>), recording all information there. Texts submitted by third parties are not accepted, and submissions from the official email address will only be accepted exceptionally: publicacionesiter@gmail.com.

2. Once received, it will be submitted to two double-blind reviewers of articles (experts in the discipline). They will be asked to issue their opinions within 20 calendar days according to the following format: a. Accepted; b. Accepted with modifications; c. Rejected. The author of the article will be notified of the outcome in a timely manner.

2.1. In the event of a difference of opinion between the first two reviewers, the possibility of sending the article to a third reviewer for a final opinion will be considered. The Editor will make the decision on publication.

2.2. If an article is accepted, it will continue with the editorial process.

2.3. If an article is accepted with modifications, the author is responsible for making and submitting them within a maximum of 15 calendar days to continue the editing process. If the author fails to meet this deadline, the article will not be published, and a new evaluation or peer review process will have to be initiated.

2.4. If an article is rejected, it will not be accepted for further review.

2.5. If an author fails to communicate during the process and fails to comply with the submission deadlines established in any of the editorial stages, the article may be cancelled, as this affects the overall editing, layout, and publication process.

2.6. The receipt and acceptance dates will appear at the end of each article.

3. Every accepted article will undergo a style review, editing, layout, and publication process, during which modifications consistent with the Journal's editorial policy may be made.

General Provisions:

- The content of each article is the sole responsibility of the authors and does not necessarily express the institutional or journal's views.
- Submitting articles to the journal's email address or the Open Journal Systems (OJS) platform does not imply publication. This will depend on the evaluation or peer review process.
- Authors whose texts are accepted by the journal after the peer review process must express their agreement to their publication in online print media (websites and national and international databases) by signing a document authorizing the use of proprietary and intellectual property rights. Failure to sign this document will result in the text not being published.
- In the same signed document, the authors guarantee that the text submitted for publication respects the intellectual property rights of third parties, thereby exonerating the Journal and the sponsoring institution from liability in the event of any difficulties.
- The OJS platform will be the preferred means of communication throughout the process, but concerns and suggestions will be addressed via the Journal's email.
- If a reviewer does not respond to the initial email inviting them to review a text (20 calendar days), they will be contacted at least once a few days later. If they do not respond or decline the invitation, the request will be made to another reviewer until one accepts.

- Reviewers must state if the review of the article poses any conflict of interest, either because they know the author(s), because they work with that person, or because they have some kind of bias that prevents them from conducting the review in a completely transparent manner.
- If a reviewer has not submitted the completed review form after the initial 20-day deadline, they will be sent an email reminding them of their academic commitment. If they still have not completed the review after five days, they will be sent another email. If you definitively do not submit your review of the article within the next three days, or for any reason reject the proposal, another reviewer will be asked to review it to continue the process.
- All potential reviewers agree not to disseminate the submitted text. This guarantees confidentiality and ethical conduct during the editorial process.
- Authors will not be charged for the submission, review, editing, layout, and publication. Furthermore, the publication of these texts will not generate any remuneration for the authors.
- The service provided to the authors by the Journal does not imply remuneration but does entail recognition of their authorship and that of the institutions they represent.
- The journal will publish a minimum number of copies for exchange and indexing processes.
- *Iter. Revista de Teología* defines itself as an open-access academic publication.
- Each text is presented under the Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International License.

Publication Ethics:

- We understand that ethical practices concern the duties of authors and those involved in the editorial process. Authors have the right to impartial evaluation of their manuscripts, to have the review conducted within a reasonable timeframe, and to be treated with the academic respect they deserve.
- Authors are requested not to engage in practices such as data manipulation, omission or fictitious attribution of authorship, neglect of consulted sources, duplicate publication, and fragmented publication.

Copyright Notice:

This journal provides immediate, open, and public access to its content, since open access to research contributes to the global exchange of knowledge.

This work is licensed under CC BY-NC 4.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

In accordance with the open access policy, it is clarified that the authors retain their intellectual rights to the articles. They are only requested to cite the issue of the journal *Iter. Revista de Teología* where the article originally appeared.

Privacy Statement:

Names and email addresses appearing in this Journal will be used exclusively for the purposes stated herein. They will not be shared with third parties or used for any other purpose.