



# CONOCIMIENTO y ACCIÓN

## REVISTA DE HUMANIDADES



UNIVERSIDAD  
PANAMERICANA®  
AGUASCALIENTES

### Carta Editorial

#### **Persona, sociedad y cultura.**

Fernanda Llergo Bay

### ARTÍCULOS

#### **Madre y destino en la tragedia griega.**

Una reflexión sobre la heroicidad

Ethel Junco y Olivia Cattedra

#### **La necesidad de apoyo y la relación paterno-filial.**

Ser hijo para ser padre.

Rafael Hurtado y Mikel G. Santamaría

#### **La predestinación como teleología trascendente: Molina y el primer molinismo.**

Juan Cruz Cruz

#### **De camino hacia la Cruz. El recorrido de la iconografía proto cristiana.**

Pablo Zambruno

### ENSAYOS

#### **El río entre llamas.**

Brevísimas reflexiones sobre la búsqueda de la trascendencia en la poesía y su impacto en las instituciones a partir de un poema de José Gorostiza y otro de Octavio Paz.

Pablo Galindo Cruz

#### **Cartografía de las formas de la imaginación.**

Gustavo Esparza

#### **The nature and purpose of liberal education.**

Walter Nicgorski

#### **Los modos del habitar humano.**

Rafael Alvira Domínguez

### RESEÑAS

#### **Jesús María Nieto Ibáñez, *Historia antigua del Cristianismo. Desde los orígenes al Concilio de Calcedonia* (Madrid: Editorial Síntesis, 2019), 265 pp.**

Claudio Calabrese

#### **Sylvain Delcomminette, *Aristote et la nécessité* (Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 2018), 643 pp.**

Claudio Calabrese



Conocimiento y Acción es una revista electrónica arbitrada dirigida a académicos de las áreas de humanidades. Publica semestralmente artículos teóricos, ensayos y reseñas en torno a las diversas disciplinas sociales, literarias y filosóficas que contribuyan a una comprensión amplia y universal del ser humano.

Periodicidad: semestral.

ISSN: en trámite

### **Directorio**

Universidad Panamericana,  
Campus Aguascalientes.

**Director del Instituto  
de Humanidades, Campus  
Aguascalientes:**

Dr. Nicolás Esparza Lara.

**Director general (editor responsable):**

Dr. Claudio Calabrese.

**Director ejecutivo (editor):**

Mtro. Pablo Galindo Cruz.

### **Consejo Directivo**

Claudio Calabrese

Pablo Galindo Cruz

Ethel Beatriz Junco

Nicolás Esparza Lara

Gustavo Esparza Urzúa

Federico Nassim Bravo Jordán

Teresa Enríquez Gómez

Germán Scalzo

(Universidad Panamericana)

Stefano Santasilia

(Universidad Autónoma San Luis Potosí).

### **Consejo Asesor**

**Jaime Nubiola**

(Universidad de Navarra. España)

**Eudaldo Forment**

(Universidad de Barcelona. España)

**Rafael Alvira Domínguez**

(Universidad de Navarra. España)

**Fernanda Llergo Bay**

(Universidad Panamericana. México)

**Paola Delbosco** (Universidad Austral / IAE  
Business School. Argentina)

**Jesús Nieto Ibáñez**

(Universidad de León. España)

**José María Barrio Maestre** (Universidad  
Complutense de Madrid)

**Isabel Cantón Mayo**

(Universidad de León. España)

**José Enrique Martínez Fernández**

(Universidad de León. España)

**Eduardo Sánchez de Alba**

(Universidad Panamericana. México)

**Walter Nicgorski** (Universidad de Notre  
Dame. Estados Unidos)

---

CONOCIMIENTO Y ACCIÓN, año 1, No. 1, segundo semestre (julio- diciembre) 2021. Conocimiento y acción es una publicación semestral editada por Bona Terra, A.C., Av. José María Escrivá de Balaguer #101. Fracc. Villas Bonaterra. C.P. 20296 Aguascalientes, Ags. México. Teléfono (449) 910 6200 Ext. 7285, <http://revistas.up.edu.mx/cya>, [cya@up.edu.mx](mailto:cya@up.edu.mx). Editor responsable: Claudio Calabrese Ruiz. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2021-090517101100-102. ISSN: 2683-2798. Fecha de última modificación: 7 de diciembre de 2021.



# Carta editorial

Con este número, comienza a rodar por los caminos de la vida académica la Revista Conocimiento y Acción, en el marco del Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes), cuya publicación será semestral y en formato electrónico. Como todos los inicios genuinos, este es también humilde: solo queremos llegar ser tierra fértil (*humus*) para que la palabra de otros arraigue y crezca. La Revista “Conocimiento y Acción” ha sido concebida como un espacio de reflexión en perspectiva humanística; esto significa que integramos todas las áreas del saber en la persona humana, en la preocupación por la elucidación permanente de su ser, por comprender los alcances de su carácter trascendente y por la defensa de su dignidad intrínseca. Queda claro que nada nos resulta ajeno a nuestro buscar e investigar, si tenemos claridad en su origen y en su fin: dar cuenta de la magnífica inmanencia del ser humano, es decir, de su capacidad de construir futuro y, al mismo tiempo, considerarlo en su apertura hacia el Verbo creador.

Como proyecto editorial dependemos de la generosidad de escritores y de lectores: a ambos les pedimos una exigente colaboración para pensar nuestro presente en sede cristiana, sea escribiendo o leyendo.

En este número de apertura presentamos los siguientes aportes:

La Rectora General de nuestra Universidad, Fernanda Llergo Bay, comparte con nuestros lectores sus reflexiones en torno a la relación entre la **Persona, Sociedad y Cultura**. Pone énfasis en el espíritu de apertura –de universalidad– que debe caracterizar a las instituciones de educación superior, y a todos los que participan en los diferentes espacios que éstas convocan. Ante un panorama que suele confundir la apertura y la tolerancia con la ausencia de verdades, la autora propone una toma de postura y un abordaje profundo a las inquietudes intelectuales y sociales de nuestro tiempo.

Ethel Junco presenta un profundo artículo en torno a la **Madre y destino en la tragedia griega, una reflexión sobre la heroicidad**. El él, a partir de Eurípides, revisa la figura de la madre mítica en función del paradigma cultural, en orden a establecer relaciones históricas.

Rafael Hurtado y Mikel G. Santamaría presentan **La necesidad de apoyo y la relación paterno-filial: ser hijo para ser padre**. Los autores exploran la necesidad imperante de amor que todo humano experimenta: amor de Dios a través del amor humano, brindado particularmente en la familia.

Juan Cruz Cruz, en **La predestinación como teleología trascendente: Molina y el primer molinismo**, presenta un magistral texto en torno al pensamiento de Luis de Molina y a la tensión entre la libertad y el destino humano, y aborda el misterioso designio de la Providencia.

Pablo Zambruno, con **De camino hacia la Cruz. El recorrido de la iconografía proto cristiana**, expone el nacimiento del arte cristiano y su desafío por enseñar las profundidades de la fe mediante un designio estético, y el modo en que las representaciones cristianas rompen con la idea judía sobre las imágenes religiosas.

Nuestra revista presentará en cada número, además de artículos rigurosamente arbitrados y revisados, una selección de ensayos de profesores y académicos que abonen, desde la subjetividad propia del género, los aspectos que, por su naturaleza, ocupan a todos los hombres.

En esta sección, Pablo Galindo Cruz, en **El río entre llamas**, reflexiona sobre el papel que el lenguaje poético tiene en el desarrollo de las instituciones, en la modelación de la cultura y la comprensión del espacio común. Gustavo Esparza, en **Cartografía de las formas de la imaginación**, aborda la imagen de los mapas borgianos (imagen de la imagen) para pensar en torno al papel de la representación en la construcción del mundo.

Presentamos también dos ensayos magistrales: el texto de Walter Niegorsky, **The nature and purpose of liberal education**, resultado de las lecciones impartidas en nuestro campus en la *master class* de la Cátedra Carlos Llano. El texto es una magnífica reflexión en torno a la educación universitaria y el papel de las humanidades.

Por su parte, Rafael Alvira presenta **Los modos de habitar humano**, en donde, con la profundidad y la sencillez del auténtico profesor, habla sobre lo específico de la relacionalidad y la identidad humana.

Cierran el volumen dos reseñas escritas por Claudio Calabrese, la primera sobre el libro de José María Nieto Ibáñez, “Historia antigua del Cristianismo. Desde los orígenes al Concilio de Calcedonia” (2019), y la segunda sobre el libro de Sylvain Delcomminette, “Aristote et la nécessité” (2018).

Sabemos que la generosidad de autores y lectores, y el espíritu de auténtica conversación, harán de nuestra revista un espacio de encuentro.

---

**Claudio Calabrese y Pablo Galindo Cruz.**  
Editores.

# Índice



Carta Editorial

Persona, sociedad y cultura.  
Fernanda Llergo Bay ..... 1

## ARTÍCULOS

Madre y destino en la tragedia griega.  
Una reflexión sobre la heroicidad  
Ethel Junco y Olivia Cáttedra ..... 7

La necesidad de apoyo y la relación paterno- filial.  
Ser hijo para ser padre.  
Rafael Hurtado y Mikel G. Santamaría ..... 25

La predestinación como teleología trascendente: Molina y el primer molinismo.  
Juan Cruz Cruz ..... 37

De camino hacia la Cruz. El recorrido de la iconografía proto cristiana.  
Pablo Zambruno ..... 75

## ENSAYOS

El río entre llamas.  
Brevisimas reflexiones sobre la búsqueda de la trascendencia en la poesía y su  
impacto en las instituciones a partir de un poema de José Gorostiza y otro de  
Octavio Paz.  
Pablo Galindo Cruz ..... 91

Cartografía de las formas de la imaginación.  
Gustavo Esparza ..... 101

The nature and purpose of liberal education.  
Walter Nicgorski ..... 106

Los modos del habitar humano.  
Rafael Alvira Domínguez ..... 121

## RESEÑAS

Jesús María Nieto Ibáñez, Historia antigua del Cristianismo. Desde los orígenes  
al Concilio de Calcedonia (Madrid: Editorial Síntesis, 2019), 265 pp.  
Claudio Calabrese ..... 132

Sylvain Delcomminette, Aristote et la nécessité (Paris: Librairie Philosophique  
J. Vrin, 2018), 643 pp.  
Claudio Calabrese ..... 135



# *Persona, Sociedad y Cultura*

---

**Fernanda Llergo Bay**

*Rectora General*

Universidad Panamericana / IPADE

fllergo@up.edu.mx

## Persona, Sociedad y Cultura

Autora: **Fernanda Llergo Bay**  
Rectora General  
Universidad Panamericana / IPADE

*El presente texto corresponde a la participación que la Dra. Fernando Llergo Bay, Rectora General de la Universidad Panamericana y el IPADE, pronunció a propósito de la inauguración del Seminario Permanente “Persona sociedad y cultura”, organizado por el Instituto de Humanidades en el campus Aguascalientes de nuestra Universidad e iniciado en el primer semestre de este año. Con la autorización de su autora, lo incluimos en éste, nuestro primer número, porque ilustra con claridad el espíritu que anima nuestra publicación. Se han realizado algunas ediciones menores con el propósito de adaptar el escrito a este medio.*

Qué alegría dar inicio a este encuentro, sean todos muy bienvenidos a la primera sesión de un seminario de primer nivel.

Muchas gracias y sinceras felicitaciones al Instituto de Humanidades del Campus Aguascalientes por esta iniciativa y este aporte a la Universidad Panamericana. Gracias por idear este *hub* de ideas sobre la cultura del encuentro y del diálogo posible.

Gracias por hacer fabricar este espacio que nutre más a la Universidad en su llamado a ser auténticamente *universitas*: una casa de acogida a las distintas perspectivas. Nuestro agradecimiento, también, por ayudarnos a revalorar nuestra identidad institucional para, desde ahí, seguir contribuyendo al debate público, con argumentos fundamentados.

Es sobresaliente que, como resultado del esmerado y atento diseño del programa y de las oportunidades que nos da el formato online, hoy estemos reunidos desde distintas ciudades, para conversar con algunos ponentes destacados en estos temas que abordaremos. ¡Enhorabuena!

Nos congrega el deseo de comprender mejor la actualidad, de escucharla y sentirla para contribuir, desde nuestros ámbitos, a la cultura del encuentro, del diálogo y de la fraternidad. No es posible amar lo que no se conoce y en la Universidad Panamericana, inspirados por san Josemaría, queremos amar apasionadamente al mundo.

Estamos en este mundo, el del 2021, al arranque de la segunda década de un siglo, e inmersos en lo que muchos consideran un cambio de época. Este momento histórico y sus desafíos son, precisamente, los que nos ilusionan: éste es nuestro tiempo y éstas, nuestras circunstancias. Estamos reunidos para explorar, juntos, las oportunidades de expandir los cauces que queremos dar a nuestra voz.

Este reto se vuelve todavía más desafiante porque entendemos bien que deseamos expresarnos con clara amabilidad en un contexto de intensa sensibilidad, donde conceptos como *tolerancia*, *derechos e igualdad* se han desdibujado al grado de pretender erigirse como sinónimos de todas virtudes sociales y desprestigiar, de antemano, todo lo que parezca contradecirlos.

Nuestros jóvenes encuentran en los medios y redes sociales más populares, un torrente de información cerrado. Un círculo que gira en torno a sí mismo y que repite y replica, una y otra vez, una visión imperante de la vida que el imaginario colectivo, la opinión pública, y lo políticamente correcto se esmeran en estandarizar.

Está claro que, en el debate público, perspectivas tamizadas e ideologizadas permean el tratamiento de los temas favoritos de la agenda mediática. Cuestiones tan centrales como el feminismo, la natalidad o la sexualidad son tratados sin la profundidad necesaria.

Paradójicamente, en este ambiente de proclamada flexibilidad y tolerancia, se reprueba y rechaza, muchas veces de manera violenta, cualquier tipo de cuestionamiento. La argumentación, entonces, muere en el intento, porque se acalla de antemano, como si la razón fuera algo anticuado.

En este escenario, nadie tiene el guión perfecto de cómo obrar. No existe un manual exhaustivo de respuestas a preguntas álgidas y, sobre todo, los riesgos de tomar postura son muy altos, por lo que –por miedo o prudencia– podríamos caer en la tentación de hacernos a un lado, quedarnos callados y conceder.

Esto sería menospreciar nuestra misión, de “Educar personas que busquen la verdad y se comprometan con ella”<sup>1</sup> y, además, sería traicionar a nuestros alumnos, a quienes nos debemos y quienes esperan que les acompañemos en el discernimiento de lo que viven.

Por otro lado, somos una *universitas*, un lugar de encuentro de posturas y saberes, y asumimos como propia la tarea de promover el diálogo y participar del debate público. Como plantea

San Josemaría en una cita ampliamente conocida: “*La Universidad no vive de espaldas a ninguna incertidumbre, a ninguna inquietud, a ninguna necesidad de los hombres.*”<sup>2</sup>

---

1. VVAA, *La filosofía educativa de la Universidad Panamericana. Exigencia académica, Excelencia humana* (Ciudad de México: Universidad Panamericana, 2018), 57. Disponible en: [https://servicios.up.edu.mx/front/fil\\_edu.pdf](https://servicios.up.edu.mx/front/fil_edu.pdf)

2 Universidad de Navarra, *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad* (Madrid: EUNSA, 1993), 106.

Por eso, desde nuestro rol, debemos esforzarnos por franquear las barreras que dificultan el entendimiento entre las personas. De ahí la ilusión con la cual queremos participar en ese conversatorio complejo y tantas veces espinoso: queremos dialogar, aprender del otro y compartir también nuestra visión; la del humanismo cristiano. Y la única manera de conseguirlo es con valentía y seguridad.

Valentía, que no es lo mismo que temeridad o el ir a decirlo todo porque sí, donde sea y cómo sea, sin tacto ni prudencia y, al contrario, con soberbia. Valentía, más bien, entendida como una actitud comprometida que marque nuestras acciones diarias y nos mueva a buscar proactivamente espacios en ciertas clases, acoger dudas, dar nuestra postura cuando es el momento oportuno y aclarando cuanto nos sea posible.

Y también, decía, necesitamos seguridad: para poder alzar nuestra voz tenemos que saber bien por qué decimos lo que decimos, qué sustenta nuestras convicciones y cuáles son las consecuencias existenciales de creer lo que creemos.

Ése es precisamente el propósito institucional al que abonará este Seminario Permanente tan cuidadosamente orquestado por el Instituto de Humanidades de Aguascalientes. Cada sesión se presenta como una ocasión valiosa de conocer las perspectivas y argumentos de personas brillantes que nos ayudarán a fundamentar mejor nuestro propio pensamiento.

En ese sentido –si bien felicito a quienes están aquí conectados, por su interés en el tema y por su inversión de tiempo en esto–, hemos de prever que, en realidad, el verdadero trabajo comienza a partir de estas sesiones de cada jueves. La transformación de la cultura está después, en la revolución silenciosa, en las meditadas raíces que hemos de ir gestando poco a poco en nuestros adentros, para poder llevar estos fundamentos a la investigación que realizamos y al encuentro docente con los alumnos.

Sepan que, para la Universidad, lo que sucede y se habla en el aula, y lo que se comparte en las redes sociales, es hoy tanto o más importante que lo que difunden los medios. Hoy comprendemos que en las aulas está el mundo entero, con sus distintas posturas.

Ahí está el riesgo, pero también la oportunidad. En el aula, online o presencial, están las imprecisiones que podremos ir aclarando, los diálogos que podemos enriquecer, los puentes que es posible tender y la escucha atenta y cordial que queremos vivir.

En este punto, me interesa matizar y afinar cuanto he dicho: me he enfocado mucho en el *qué*, en nuestro compromiso por la verdad y nuestro deber de compartir nuestra visión, pero ahora quiero

compartirles algunas sugerencias del *cómo* hacerlo, que en estos temas es casi tan fundamental como el *qué* mismo:

1. En primer lugar, es importante cultivar la prudencia. No callemos, pues concedemos; pero tampoco seamos temerarios, porque podríamos hacer daño a los demás y a los ideales que nos animan.
2. Segundo: desarrollemos el arte de escuchar. Así como a veces sentimos que no nos escuchan, que rechazan lo que decimos o que incluso antes de hablar ya cargamos una etiqueta, nosotros podríamos también caer en estas mismas actitudes. Vale la pena que nos esforcemos, de verdad, por evitar esta sordera que, al silenciar al otro, lo menosprecia y anula.

Durante la escucha no busquemos de antemano el error, más bien atendamos a lo que el otro está diciendo. Si lo hacemos, podremos ver la validez, total o parcial del planteamiento; podremos detectar la ilusión que subyace o el ideal que mueve al joven a pensar como piensa, podremos alimentar nuestra propia postura y corregir lo que haya que corregir. Recordemos que el diálogo constructivo es aquel que se articula con base en los puntos en común

3. En tercer lugar, tengamos en cuenta que nuestra labor no es convencer, sino sensibilizar, abrir perspectivas, mostrar nuestra visión y despertar el interés. Somos acompañantes, pero el convencimiento y la transformación son responsabilidad de cada uno. Recordemos que educamos por y desde la libertad.

4. En cuarto lugar, procuremos expresarnos en positivo, evitemos hablar en un tono quejoso y negativo. Con nuestros alumnos, que son centennials o millennials, por ejemplo; en lugar de hablar de la superficialidad o pérdida de valores, hablemos la maravilla intelectual que suponen la búsqueda de la verdad y el ejercicio de la libertad. Si nos adecuamos a ellos, aseguraremos la cercanía que abre los horizontes del diálogo y la confianza. Dicho en positivo: ¡podremos conectar! En este sentido, recordemos que mucho más logra la *auctoritas* que la *potestas*.

Seamos, pues, para nuestros alumnos, antorchas que iluminen y en ningún caso dedos que acusan y reclaman.

5. Finalmente, volvamos siempre al trasfondo de todo, a la razón de nuestra vocación universitaria. Recordemos estas palabras, también de Josemaría: en cada persona bulle la sangre de Cristo<sup>1</sup>. Ese es el

---

3. Expresión utilizada por San Josemaría Escrivá de Balaguer en numerosas ocasiones, como se explica en Antonio Aranda, *El bullir de la sangre de Cristo* (Madrid: Rialp, 2000).

lado luminoso, ilusionante y esperanzador. Cada persona es un fin en sí mismo, un tesoro, con ideales que lo animan. Como planteaba Aristóteles; nadie busca el mal por sí mismo, sino que hacemos lo que hacemos persiguiendo un bien y creemos lo que creemos porque pensamos que allí hay algo de bien, virtud y belleza.

Dicho de forma clara, recordemos que el error no es ruindad. Por ello, no juzguemos o incriminemos. Vibremos siempre con esta frase atribuida a santa Teresa de Calcuta: *Si juzgas a las personas, no tienes tiempo de amarlas*. Amar es siempre lo mejor. Hagamos, pues, cultura, diálogo, comprensión y amor.

Termino con una reflexión: en una entrevista definí a los líderes como personas con compromiso, ejemplaridad, afán de servicio, pasión por lo que hacen y honestidad. Ahora bien, si pienso en nuestra comunidad universitaria, pienso en exactamente esas mismas cualidades: los buenos profesores e investigadores cuentan con compromiso, ejemplaridad, afán de servicio, pasión por lo que hacen y honestidad.

Por todo, ustedes, profesores, están llamados a ser líderes, testimonios de vida y ejemplos que buscan y pueden influir positivamente en el mundo y en la época concreta que nos toca vivir.

Ustedes y yo, *nosotros*, podemos cambiar la cultura desde nuestro ámbito de acción y para ello necesitamos, reitero, valentía y seguridad.

Muchas gracias.



## *Madre y destino en la tragedia griega.*

Una reflexión sobre la heroicidad.

---

**Ethel Beatriz Junco**

Instituto de Humanidades  
Universidad Panamericana,  
campus Aguascalientes  
ejunco@up.edu.mx

**Olivia Cáttedra**

CONICET, Argentina  
ocattedra@gmail.com

## *Madre y destino en la tragedia griega.*

Una reflexión sobre la heroicidad

Autoras: **Ethel Beatriz Junco**

Profesora investigadora del Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana, campus Aguascalientes.

**Olivia Cáttedra**

Investigadora de CONICET, Argentina.

*Es necio el mortal que destruye ciudades, si además deja en soledad templos y tumbas  
-santuarios de los muertos- prepara su propia destrucción para después.*

Eur. Tro. 95-7

A partir de dos tragedias de Eurípides, revisamos la figura de madre mítica en función de paradigma cultural en orden a establecer relaciones históricas. Vinculamos la perspectiva del helenismo del siglo IV y los fenómenos contemporáneos sobre tres claves: el distanciamiento de lo divino y su intento de resignificación a través de una ética horizontal, la generalización de la violencia como estadio de convivencia normalizado, la necesidad de referentes a nivel individual y social. En los textos elegidos, el motivo del destino enfocado desde las consecuencias de la guerra desarrolla tipos contrastantes de heroicidad; entre ellos, Hécuba, la reina madre convertida en viuda y testigo del fin de su descendencia, hace la propuesta distintiva, por medio de la renovación de la idea de justicia y de la revalorización del sufrimiento con sentido trascendente. Eurípides ofrece una alternativa, que cuestiona la idea de civilización ante la crisis de su mundo tradicional -abandono de los dioses, arbitrariedad de los hombres, sojuzgamiento de los inocentes. Si la tragedia propone una actualización del mito de Troya en sede clásica -Atenas de la democracia- su relectura ofrece herramientas de análisis para una contemporaneidad debilitada en su fe trascendente y vulnerada en sus relaciones interpersonales.

**Palabras clave:** tragedia, Eurípides, helenismo, Hécuba, heroicidad.

*Based on two tragedies by Euripides, we review the mythical mother figure as a cultural paradigm in order to establish historical relationships. We link the perspective of 4th century Hellenism and contemporary phenomena on three keys: the distancing from the divine and its attempt of resignification through a horizontal ethics, the generalization of violence as a normalized stage of coexistence, the need of referents at individual and social level. In the chosen texts, the motif of destiny focused from the consequences of war develops contrasting types of heroism; among them, Hecuba, the queen mother turned widow and witness of the end of her offspring, makes the distinctive proposal, through the renewal of the idea of justice and the revaluation of suffering with a transcendent sense. Euripides offers an alternative, which questions the idea of civilization in the face of the crisis of its traditional world -abandonment of the gods, arbitrariness of men, subjugation of the innocent. If the tragedy proposes an update of the myth of Troy in a classical setting -Athens of democracy- its re-reading offers analytical tools for a contemporaneity weakened in its transcendent faith and violated in its interpersonal relationships.*

**Keywords:** tragedy, Euripides, Hellenism, Hecuba, heroism.

## 1. Planteamiento del problema

La elección de un modelo de madre en sede mítica -atendiendo a la virtualidad de todo mitologema- permite establecer un nexo hacia situaciones y necesidades que involucran el campo de las relaciones interpersonales y sus fundamentos en escenario histórico actual.

Nos interesa destacar asociaciones en tres niveles especialmente:

1. Cosmovisiones afectadas por la percepción del distanciamiento de lo divino, en tanto guía providencial de los acontecimientos.
2. Generalización de la violencia interpersonal, independiente de la defensa de la justicia.
3. Búsqueda de sentido horizontal, sin auxilio de la trascendencia.

Las obras clásicas elegidas para el análisis y nuestra época presente comparten esta descripción de realidad.

Sobre las anteriores condiciones de fragilidad, descriptas en buena parte de los textos supervivientes de Eurípides, pero destacadas en los elegidos para nuestro comentario, consideraremos la advertencia acerca del destino y de la guerra, corporizada en la conducta del héroe y su empleo de la justicia. Éste es el campo de los cuestionamientos euripídeos; dentro de él se yergue la figura materna que, sin poner las condiciones, las padece.

El reclamo de un nuevo orden parte de su diferenciación. La figura civilizada de la madre configurará dos perfiles complementarios e igualmente proactivos, ocupándose de:

1. La recomposición de la justicia, produciendo su reorientación.
2. La re-creación de la vida, a partir de la re-significación del sufrimiento y en consecuencia, la propuesta de fundamentos para un vínculo social vulnerado.

A las circunstancias de inseguridad que definen el mundo euripídeo, y que condicionan el futuro, la madre opondrá una alternativa de consistencia. Si el punto de partida es la fragilidad, el punto de llegada es el modo de enfrentamiento<sup>1</sup>. De aquí que utilicemos la interrelación destino-madre: si el destino es lo no-intercambiable, el carácter materno

---

1. Luigi Pati, “*La famiglia, sistema relazionale fragile e vulnerabile, ma ricco di risorse*”. En *La Famiglia, Rivista di problemi familiari*, (Brescia:Editrice La Scuola, 2015), 11.

es capaz de mejorarlo. A la fragilidad de la vida, la consistencia de la virtud.

## 2. Sobre la madre en la tragedia

La figura de la mujer encuentra en la tragedia un espacio de privilegio. El desarrollo del género trágico, contemporáneo al ascenso y descenso de la democracia que formula Atenas en particular, ofrece campo de expansión para el análisis del papel femenino, de las prácticas que lo definen y de la realización dentro de su propia naturaleza, atribuciones implícitas en un contexto de imperativos masculinos.

La definición del protagonismo del hombre en el devenir histórico expone los alcances de lo femenino. Así como el varón, en el horizonte épico-aristocrático, es el héroe de la guerra mediante el combate, y el político lo es de la ciudad en territorio de la democracia, la mujer es dadora de hombres para la guerra o para la política, garantizando la continuidad del estado<sup>2</sup>. Ser madre en Grecia es un privilegio, en tanto inserta en el espacio cultural establecido: hace a la esposa en el matrimonio partícipe de la vida política, al proveer hijos al varón y a la ciudad; por la procreación es capaz de participar de la familia del esposo<sup>3</sup>. En los importantes estudios que describen las posibles funciones de la mujer en la sociedad, es recurrente la coincidencia en que el papel de la maternidad representa la culminación de su naturaleza<sup>4</sup>.

En la tragedia, como cohesión de tradición mítico-religiosa e imperativo histórico, se ponen en acción más modelos de lo femenino de los que la sociedad visibiliza. Eurípides destaca por aportar tales facetas en complejidad superior a cualquier otro autor<sup>5</sup>. Dentro de su producción, nos detendremos en la figura de Hécuba, leída en dos obras, la misma *Hécuba* y *Las Troyanas*, por aglutinar simbólicamente en su persona todo el mal de la guerra y por la simetría que alcanza el personaje materno respecto de sí mismo<sup>6</sup>.

---

2.S. Campese, P. Manuli y G. Sissa, *Madre materia. Sociología e biología della donna greca*(Torino: Boringhieri Editori, 1983), 16.

E. Cantarella, *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, (Madrid: Ediciones Clásicas, 1991[1985]), 91 ss.

3. Cantarella, E, Op, Cit., 75.

4. N. Loraux, *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego* (Barcelona: Editorial Acantilado, 2004[1990]), 405.

5. J.C. Kamerbeek, “*Mythe et Réalité dans l’Oeuvre d’Euripide*”, *Entretiens sur l’Antiquité Classique*. (Ginebra: Fondation Hardt VI, 1960), 25.

6. G.M.A Grube, *The Drama of Euripides* (Londres: Methuen, 1941), 272; D.J. Conacher, *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure* (Toronto: University of Toronto Press, 1967), 138.

En el cierre de la *Ilíada*, Hécuba es presentada como madre sufriente cuando lamenta la pérdida de Héctor<sup>7</sup>. El llanto que enmarca el final de la obra oficia de prefiguración: el fin mítico de Troya es el inicio de la historia griega. La madre la concluye y la inicia en llanto. La reina de Troya es observada por Eurípides en su triple condición de desgraciada, luego de haber perdido hijos, marido y trono<sup>8</sup>; de esta lectura interesa el modo de operar de la madre después de que ha perdido su *areté*<sup>9</sup>. Hécuba, figura de la maternidad por antonomasia, dadora de héroes al esposo, rey de la ciudad ilustre, ha pasado del apogeo a la derrota y debe redefinir su carácter. Allí se sustentará un modo renovado de destino para los suyos, que transitará el complejo proceso del reclamo y la condena, al del asentimiento y la compasión.

Cuando Hécuba pierde todos sus hijos, se quebranta su condición femenina; haber perdido marido e hijos la excluye de la protección del orden masculino y corre el riesgo de desaparecer como mujer. Pasa de ser libre a cautiva<sup>10</sup>. Esa valoración, propia del entorno cultural, la expone a mimetizarse o resistir; al decidir defenderse, se asigna nuevos rasgos, rompe los patrones tradicionales y excede lo esperable. De ese modo, se entabla su lucha contra el destino: para oponerse a las desgracias inmerecidas de sus descendientes, deberá ser al menos tan osada como las fuerzas que actúan por encima del hombre.

La mitología abunda en actos infaustos de oposición al destino; no se trata aquí de ello. Hécuba no puede cambiar la Moira de sus hijos, reservados a ser grandes, pero a caer en la batalla o en sacrificios consecuentes; pero sí puede interferir en su *hypermóron*, en aquellas acciones que quedan por encima de la determinación inicial del destino.

### 3. La madre como destino

Con Homero queda abierto un problema central del pensamiento religioso y filosófico, la noción de destino.<sup>11</sup> La Moira, forma femenina de *móros*, a su vez implica destino y

7. *Il.* 24, 747-760.

8. ¡Ay, ay! ¿Qué le falta para lamentarse a esta desgraciada que ha perdido su patria, sus hijos y su esposo? (Tro. 105-7).

9. “¡Ay, ay! ¡A quién la paciente anciana servirá, en qué lugar de la tierra, como un zángano, este despojo, esta silueta de un cadáver, esta imagen inútil de los muertos! ¡Ay, ay! ¿Seré portera junto a la entrada o nodriza de niños yo que tuve el honor de gobernar Troya? (Tro. 190-5).

10. R. Scodel, “*The captive’s dilemma: sexual acquiescence in Euripides Hecuba and Trades*”, *HSPH* 98, 137-154, 137-138.

11. B. Russel, *History of Western Philosophy, and its Connection with Political and Social Circumstances from de Earliest Times to the Present Day* (London: Routledge, 1996), 13.

muerte; se extiende sobre los sucesos enmarcados en el lapso de vida y la llegada a su fin. No supone desgracias, sino cumplimiento de la naturaleza mortal del hombre.

Las descripciones homéricas y hesiódicas de la Moira, a pesar de sus diferencias, coinciden en atribuirle la observancia de la justicia y la asignación ecuánime de las partes de cada uno; tal es su garantía, a la que todos los dioses están subordinados. Esta perspectiva permanece activa en la tragedia de Esquilo<sup>12</sup>. La *Orestíada* advierte que la justicia no depende de los hombres, sino que ellos deben adscribir a un orden moral de leyes superiores; si lo traicionan, adviene el mal trágico<sup>13</sup>.

Pero, es bien conocido que Homero advierte sobre las acciones con pretensión de libertad y exentas de deliberación por parte de los dioses. Son los actos ὑπὲρ μόρον, “no decretados por el destino”, es decir, obrados “por encima de lo dispuesto por la Moira” o “por encima de la determinación”. En la épica, cuando adviene el destino como fatalidad y muerte, como cumplimiento de la Moira personal, los dioses se apartan sin importar cuánto quieran terciar a favor de sus predilectos; la forma de pensamiento que alberga el género acentúa la oposición divino-humana<sup>14</sup>. No obstante, una segunda dimensión de la Moira -más significativa para nuestro planteo- es la del *hypermóron*, lo provocado por encima de la determinación, espacio netamente humano, incapaz de detener lo fijado, aunque sí de agravarlo. Tal como la Moira no es de injerencia de los Olímpicos, tampoco lo es el *hypermóron*.

Se prolonga al espacio trágico una nota del mundo homérico: los dioses tutelan y acompañan las gestas humanas, pero cuando se retiran o se comportan como observadores pasivos, la vida se oscurece, cae en incertidumbre.<sup>15</sup> Hay tragedia porque se siente esa desorientación y porque el héroe no se paraliza, sino que se arroja a su libertad; tal la posibilidad del *hypermóron*.

12. “(Moiras) deidades que a todos asignáis el destino con rectitud, que estáis vinculadas a cada casa, y en todo momento ejercéis el peso de vuestra misión y en todas partes sois las más honradas entre los dioses porque vuestro trato se ajusta a la justicia” (Aesch. Eum, 963-7).

13. J.-P. Vernant, P. Vidal Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, t. II, (Barcelona: Paidós, 2002 (1972)), 27-28.

14. W. Otto, *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego* (Buenos Aires: EUDEBA, 1976), 219.

15. “¡Oh, Zeus! ¿Qué he de decir? ¿Acaso que tú miras a los hombres, o que, sin motivo, tienen en vano esa creencia [falsa, pensando que existe el linaje de las divinidades], y el azar se ocupa de todo lo de los hombres? (Hec. 488-91)

El pensamiento filosófico que prepara las bases de la *polis*, también ubica la noción de Moira que asigna lo bueno y lo malo, sin atender a la previsión del hombre. Es decir, lo que deba suceder, sucederá; sin embargo, esta idea convive con la aceptación de la aptitud personal<sup>16</sup>. El concepto de determinación expresa que en la vida humana hay un ciclo definido, que no puede ser alterado ni por los mismos dioses, aunque, en esa porción, el hombre puede agregarse males causados por su propia necesidad. Tal el sentido que expresa Zeus mismo en la *Odisea*<sup>17</sup>, que la acción libre puede producir la desmesura del agente y su doble pago de culpa, la inicial y determinada por la propia Moira y la añadida por libre intrepidez; pero la tragedia de Eurípides, sin negar la creencia inicial, añade un componente positivo: es posible la transformación del hacer personal para el bien, no para empeorar lo dado.

Referirse, así, al *hypermóron* de un personaje –de hecho, sólo los héroes se reservan estas decisiones– siempre indicará acciones que, partiendo de lo dado, intentan rectificarlo, completarlo por la imperfección de sus consecuencias. Esta clase de *hypermóron* es reclamada por la heroína en cuestión. Así como el héroe épico obra sabiéndose en conexión con lo divino –independientemente del fracaso o de la gloria que se le depara<sup>18</sup>– el personaje trágico de Eurípides enfrenta el destino con la fe debilitada y no puede entregar su confianza en los dioses<sup>19</sup>.

La Moira homérica es básicamente negativa en tanto marca el fin y la sucesiva decadencia<sup>20</sup>. La caída de Troya es el cumplimiento supremo de la Moira, lo cual permite conjeturar que todo lo que pase después de Troya es *hypermóron* y como tal sólo cuadra a los mortales promoverlo. Éste es el espacio en que la madre puede convertirse en destino.

#### 4. Condiciones de la acción materna

En las dos obras seleccionadas para la reflexión, predomina una visión pesimista de la vida, expresada en el fin violento e innecesario de los hijos inocentes. A la muerte sin

16. W. Jaeger, *Paideia: Los ideales de la Cultura Griega* (México: F.C.E., 1962), 145.

17. “¡Oh dioses! De qué modo culpan los mortales a los númenes! Dicen que las cosas malas les vienen de nosotros, y son ellos quienes se atraen con sus locuras infortunios no decretados por el destino” (I, 32-4).

18. En las obras de matriz troyana se justifica doblemente, porque la caída de Troya, representada en el mejor de sus hijos, está marcada por la comprensión de Héctor de que los dioses lo han engañado y abandonado, tal como en Il., XXII, 209-13 y XXII, 296-303.

19. “En vano les hicimos sacrificios” (Tro. 1242).

20. W. Otto, Op. cit, 225.

culpa hay que agregar el distanciamiento de la causalidad divina: los dioses parecen expresar que han fracasado en la guerra y, por ende, se apartan dejando los despojos. El barrido completo de Troya se duplica al confirmarse tanto en la clausura de la estirpe de Príamo como en el abandono de la tutela divina.

El desplazamiento de los dioses de su responsabilidad ante el destino desvía el concepto de culpa. La objetividad de la maldición que pesa sobre el inocente y el modo de cargar con ella –trama de la peripecia dramática– es rechazada. En tanto crece la percepción de injusticia de los dioses, aumenta la idea de no culpabilidad del sujeto. Sin dioses presentes no hay medida de falta, en tanto ellos representan la justificación de los acontecimientos por extremos que sean. El orden cósmico desorientado imprime desorden al espacio moral. Así como en el ámbito de la épica el morir de los héroes es natural y, entonces justificado por la lógica cósmica<sup>21</sup>, en la tragedia se expone la barbarización de los fines en la muerte de los herederos, que no es conducente más que a ahondar odio, violencia y padecimiento<sup>22</sup>.

En ese contexto, determinado por la noción de Moira homérica –pero no limitado a ella– se esboza el carácter femenino y materno. Sin tutela divina, las funciones tradicionales deben redefinirse, supliendo lo que se percibe insuficiente.

Las condiciones de la acción están planteadas: Troya ha caído, los dioses la han abandonado, sólo hay dolor para los justos y la aparente responsable, Helena, es la única que permanecerá impune. Toda reflexión se de–fundamenta: si no hay dioses en los cuales confiar, no queda posibilidad para una justificación religiosa de los hechos, entonces las decisiones y los espacios de acción caen en manos de fuerzas ciegas. El moderno Eurípides desplaza la firmeza de la *Anánke* –como destinación general– y de la *Moira* –en tanto parte de cada uno– bajo las móviles posibilidades de la *Tyche*. La confianza del hombre clásico expresada en el mito, la convicción de que vive dentro de un espacio *daimónico* de razón suficiente anterior a su comprensión, busca convertirse en certeza mediante el análisis de la razón; pero su resultado no será ya ni confianza ni certeza, sino que se desmembrará en difusas posibilidades de ser. La razón subjetiva inicia la desorientación del núcleo divino, sustituyendo destino por indeterminación; el nuevo orden la *Tyche* señala que puede

---

21. G. S. Meltzer, *Euripides and the Poetics of Nostalgia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 195.

22. ¡Oh, griegos, inventores de suplicios bárbaros! ¿Por qué matáis a este niño que de nada es culpable? (Tro. 764-5).

pasar cualquier cosa y eso no consuela.

En definitiva, el hombre igualmente sufre, y saber el motivo, tener las razones justificadas no disminuye la carga. Mas, en orden de finalidad, saber el porqué del dolor permite darle sentido, ponerlo en cauce, dirigirlo hacia un modo de valoración de la propia existencia. La tragedia no busca disolver del dolor, sino darle “el” lugar que lo justifique.

## 5. Hécuba y sus dos formas de Moira

En ambas tragedias, *Hécuba* y *Las Troyanas*, se puede advertir un tratamiento diverso de la noción de Moira expresada en la persona de Hécuba. Partimos de la premisa de que la visión euripídea cuestiona la presencia divina después de la caída de Troya y de la suerte sufrida por sus defensores. Lo que sigue a la derrota, señal suprema de cumplimiento de la determinación, ya no importa porque no pertenece a los dioses y eso demuestran al alejarse. Después de la caída no hay espacio heroico propiamente dicho, pues los defensores han muerto, los sobrevivientes débiles son sacrificados, asesinados en represalia o repartidos como botín rápidamente. Sólo quedan en condiciones de resistir algunas mujeres. Y en esa relectura del mito troyano la épica heroica se hace tragedia femenina y específicamente materna.

Hécuba, la que fue madre de todos, se convierte en portavoz de la Moira, promesa de cumplimiento y cierre de los destinos aún pendientes. En el centro de las dos obras citadas, es relevante la pérdida de los descendientes más frágiles, Polidoro y Polixena en *Hécuba* y el pequeño Astianax en *Las Troyanas*. De los cincuenta hijos que el mito le atribuye a la esposa de Príamo, los que restan son plenamente indefensos<sup>23</sup>. La figura de la madre, que ofició como matriz inicial, se reconfigura como sede final, observando el paso de las generaciones y buscando condiciones de justicia para completar el movimiento del destino.

### 5.1 Hécuba

La pieza *Hécuba* muestra cómo la fuerza aquea se ensaña con los hijos menores, Polidoro y Polixena; pero, como si no fuera suficiente, a la fuerza de la guerra y sus normas, se suma la traición a la palabra dada, consecuencia de la desvalorización de los vencidos. El hijo menor y último vástago de los reyes caídos ha sido enviado con el rey Polimnéstor en busca de protección; él podría ser el retoño de la nueva Troya. Pero la ambición del falso aliado termina con el heredero, a quien asesina deshonorando los deberes de hospitalidad.

23. N. Loraux, Op. cit., 57-65.

Hécuba se entera del crimen al mismo tiempo en que se le ordena ofrendar a su hija como víctima sacrificial de Aquiles. En ese acto descubre el cadáver del hijo. Su furor no puede actuar solo y busca refuerzo para la represalia; se humilla ante Agamenón, el máximo enemigo, a su vez dueño de su exquisita Casandra, para suplicarle ayuda. Agamenón y Ulises serán testigos de la terrorífica vieja a la que creen haber dominado. Pero la intención de Hécuba no es contra Grecia ahora, sino contra el sinsentido posterior; el “después” de la guerra, de consecuencias invalorable por interminables<sup>24</sup>. Hécuba ejecuta su venganza como signo de *hypermóron*.

La doble violencia transforma a la madre despojada para convertirla en ejecutora de la compensación de sangre; en ese acto asume tanto los códigos del guerrero -valentía y violencia- como las fuerzas de la tierra. La Moira restituye sangre por sangre; Eurípides se retrotrae al orden pre-olímpico con coherencia, puesto que los nuevos dioses han desaparecido. A desprotección de los Olímpicos, se instaura un orden primitivo que no busca justicia sino sólo legitima el dolor, aumentándolo en los otros. La madre que ama a sus hijos y se conduce con sus males, mata salvajemente a los hijos del rey traidor en su presencia y luego lo ciega, eternizando esta última visión para hacerle permanente la experiencia fatal.

Consumada la voluntad de los dioses en la caída de Troya, Hécuba asume la razón divina bajo formato de impulso terrenal: ella misma, madre tierra, se convierte en proto-divinidad telúrica y ejerce sus poderes de fuerza<sup>25</sup>. La energía vital propia de la engendrador por excelencia muta en energía mortal, que religa por la sangre derramada de los otros. La idea de alteridad se extrema en una común barbarie; finalmente los civilizados y los justos, perdido su orden, se reducen a salvajismo.

Porque las formas de la vida, concluida forzosamente su virtualidad positiva, siguen su lógica de fuerzas: engendrar y destruir para engendrar es el curso del perpetuo movimiento de la naturaleza. La Moira inserta en ese movimiento poniendo fin a una fase, cortando el hilo, para permitir la sucesión de ciclos. La madre se entiende a sí misma en esa función.

---

24. “No sé a cuál de los males he de mirar, porque muchos hay presentes. Pues si toco uno, éste no me deja, y, a su vez, desde allí me reclama otra tristeza que suplanta unas desdichas con otras desdichas” (Hec. 585-90).

25. “...para el que ha hecho cosas vergonzosas el castigo es terrible. Un espíritu divino, que te es hostil, te ha pagado” (Hec. 1085-88).

Hécuba no es aquí una madre mítica tanto como una diosa de la tierra que agrega a los límites de duración propios de toda existencia una acción por encima de la determinación; si se suma a la muerte natural, fin predispuesto de la Moira, lo hace para reconocer la densidad de esa vida: Polimnéstor debe penar como traidor, en cumplimiento proporcional a una *hybris* donde reveló su carácter completo. Ella ayuda a cumplir el destino de Polimnéstor, que requería de una consciencia final, como corporización de una Moira personal que adviene a darle su medida. En el mismo acto de venganza, retribuye justicia sobre el hijo, la víctima inocente<sup>26</sup>. El carácter que muestra Hécuba en esta pieza se define por la pérdida del efecto civilizador que provee una religión arraigada en la estructura social: la madre está forzada a actuar radicalmente ante la señal de injusticia.

## 5.2. Las Toyanas

En las playas de Troya, una multitud abrumada espera el reparto de los vencedores. Los dioses acuerdan las suertes finales<sup>27</sup>; creer en la victoria es sólo un espejismo. Retirados Poseidón y Atenea, Hécuba da unidad al desgranarse de males: Polixena, Casandra, Andrómaca y la misma reina, desfila cada una con su destino adverso. El culmen del dolor es la caída del último varón de Troya en el niño Astianax. Entonces, no como satisfacción, pero al menos como percepción de una cierta razón cósmica, hay una apariencia de justicia en los límites del mito: la culpable Helena, será castigada por el esposo. Pero, esta apariencia se deshace muy pronto –la incitación sofista está actuando– y un escepticismo final domina los ánimos. La verdadera despedida de Troya, de la estirpe, de su potestad de reina, se cumple con el entierro del nieto en el escudo del hijo, el gran Héctor.

Entre los griegos era prerrogativa exclusiva de la familia tributar los ritos fúnebres para que el deudo no sufriera la condena de su alma<sup>28</sup>.

En la obra alternan las sucesivas quejas de las protagonistas que desfilan mostrando su irreversible sufrimiento<sup>29</sup>; pero los lamentos, acompañados constantemente por las reafirmaciones de las mujeres del Coro, se suspenden en el momento argumental en que

26. “Pues lo que se debe a la justicia y a los dioses no se desvanece de un solo golpe (...) Dejarás la vida bajo una mano que no hacía la guerra (Hec.1026-1031).

27. P. Vidal Naquet, *L'honneur perdu et retrouvé d'Euripide*, transcripción de la conferencia dada en la Academiadel Sur (Buenos Aires, abril de 1997), 37.

28. W. Burkert, *Religión griega arcaica y clásica* (Madrid, 2007[1997]), 257-263.

29. A. Melero, *Eurípides. Cuatro tragedias y un drama satírico* (Madrid: Akal Clásica, 1990), 22.

Helena y Hécuba disputan sobre la culpa de Troya, principio y sucesión de males.

Naturalmente la postura de ambas es diferente, pero converge en un punto dramático: en la causa de Troya los dioses se diluyen tras afanes humanos, es decir, la Moira se desvanece en su sentido de justicia, la parte de cada uno no es necesaria sino arbitraria. Y esa es la mayor injusticia, especialmente para quienes cargan todas las penas; porque mientras las vírgenes y las viudas troyanas son humilladas, la ramera griega volverá sana a su casa<sup>30</sup>.

La imposibilidad de que un acto de justicia aminore el sufrimiento genera la reacción materna al igual que en *Hécuba*. En *Las Troyanas* se yergue una nueva muerte, que viene a renovar la insensatez de la guerra: parece suficiente para cerrar la Moira que los héroes caigan. Pero el encadenamiento que se genera culmina en el asesinato del heredero, un pequeño estrellado desde los muros que debía proteger algún día.

La muerte del indefenso, sumada a la confirmación de que Helena, la culpable inicial no es -o no parece ser- culpable y entonces no tendrá castigo, representan la síntesis del destino; ambos momentos marcan el inicio y el fin de la guerra. Carece de importancia la conclusión sobre la culpa porque lo que degrada es la sospecha sofística: es suficiente poner en duda si fue o no Afrodita la que arrobó los ánimos de Paris y Helena, si fueron o no Hera y Atenea las que jugaron con Héctor y Aquiles. Lo irrefutable es que si no hay causa de la culpa, no hay finalidad para restaurarla. El antiguo orden cae.

La arcaica ley de la Erinnia vengadora no tiene objeto aquí como en *Hécuba* y parece -insistimos en la sospecha racional- parece que la Moira en tanto cumplimiento tampoco tiene que ver con el orden divino. No obstante, el dolor extremo exaspera; la diferencia con la otra Hécuba es que en *Las Troyanas*, obra posterior cronológicamente y coexistente con una historia político-militar en riesgo<sup>31</sup>, el dolor no genera furor, sino piedad. La reina queda sola para dar sepultura a todos los suyos en el cuerpo destrozado de un bebé. La debilidad física y psicológica posterior al desastre, revela no obstante, en esta misión autoimpuesta y restauradora, una fortaleza anímica suprema<sup>32</sup>. En el hacer de la madre -que opera en el límite de la existencia de los que ha engendrado- hay una acción sacral expresada en el cumplimiento de las honras fúnebres.

---

30. "El amor de los dioses por Troya se ha ido" (Tro. 859).

31. E. Delebecque, *Euripide et la guerre du Péloponnèse* (Paris: C. Klincksieck, 1951), 245-262.

32. "Marchad, enterrad al cadáver en su desdichada tumba. Ya tiene todos los adornos que necesitan los muertos" (Tro. 1246-7).

La piedad es el *hypermóron* renovado de Hécuba en *Las Troyanas*, la acción que se ubica por encima de la carga del destino y llega incluso a mejorarlo; ese acto final se reviste de una extraña pureza, de una virtualidad restauradora. En esa acción ritual une a su familia en el doble seno del escudo de Héctor y de la tierra. Hécuba siembra su semilla por segunda vez, fuera del tiempo y sus adversidades.

## 6. Relación entre las obras: el carácter materno

Si bien los dramas exteriorizan semejanzas, su sentido íntimo no lo es. Ambos inician con el escenario de Troya caída, la flota griega aprestándose para hacerse al mar y las mujeres en espera de sus próximos infortunios; ambas describen la cima de males, la muerte del rey y de los héroes, las ruinas del reino; ambas recrean la pérdida de dos hijas, la joven Polixena como ofrenda sacrificial para la tumba de Aquiles, Casandra sacrificada al lecho de Agamenón; ambas aparentan un dejo de esperanza en la salvación del varón joven, Polidoro, protegido en la corte del rey de Tracia a cambio de cuantiosos tesoros, Astianax el pequeño émulo de Héctor y ambas ubican su cambio de fortuna en la certeza de haber perdido tal esperanza; repetidamente las obras insisten en el supremo heroísmo de los vencidos y en la mezquindad de los vencedores. También y como fundamental, ambas obras centran los debates y decisiones en las fuerzas del hombre, los lamentos en boca de las desafortunadas mujeres y denuncian la reserva de los dioses, cuya presencia nominal opera sólo como telón de fondo que acentúa la soledad. Hay finalmente en ambas, una exhortación a la comunidad civil: la guerra deja la razón política desbaratada. Después la guerra, donde dos órdenes confrontan y uno queda eliminado, no hay progreso sino barbarización<sup>33</sup>.

Expuesta la crisis de la religiosidad olímpica, tal como Eurípides la presenta –duda de la presencia divina, cuestionamiento de su justicia– hay una modificación del nexo entre los hombres. Ante el dudoso vínculo con lo divino, la recuperación de la instancia religiosa se da en el formato de relaciones horizontales y es ejercida por la madre; a su vez, ésta no es cualquier madre sino la más sufriente, apta para el sacrificio.

La madre entonces se convierte en mediadora de destino, completando los últimos actos reivindicativos de su descendencia en una doble dirección. En particular, la reina

---

33. Vela, J., “Warfare, History and Literature in the Archaic and Classical Periods: the Development of Greek Military Treatises”. *Historia* 53.2, 2004, pp. 129–146, p. 129.

representa dos tipos de *hypermóron* ante los dioses inactivos. Hécuba, medida del dolor, muestra dos Moiras, dos modos de dar la parte a cada uno, modos destinados a responder cómo se soporta el sufrimiento y asociados en cada caso a un modelo de religiosidad, la Moira pre-olímpica y la Moira helenística.

Por un lado, en *Hécuba*, el carácter engendrador revierte en voluntad anti-vida: amar a los suyos se identifica con “vengar a los suyos” y culmina en “exterminar a los otros”. La Moira no alcanza para ser el destino completo, se necesita el acento humano, decisión, riesgo, agravamiento, finalmente, intento de libertad. Esta madre ocupa y completa el espacio que la antigua creencia atribuía a fuerzas cósmicas, toma los destinos y contribuye a su cumplimiento ya personal, ya cívico; puesta ante los dioses y sin esperar más de ellos, el poder la madre se ejerce por encima de la determinación. No es divinidad, pero actúa como un *daimon*. La protagonista de *Hécuba* rehabilita la Moira pre-olímpica y como tal mira al pasado de la religiosidad, haciéndolo más representativo que al mundo olímpico.

Es la misma Moira la que engendra a las Erinnias y su derivación en Euménides. Pero la Hécuba de *Las Troyanas* desiste de actos de sangre que claman venganza y trata de restituir actos de desagravio que encomian la vida ejemplar. En el cuidado de las honras fúnebres y su función en la memoria, se establece un nexo de paz con los dioses y con las generaciones. Es el reclamo de Poseidón al principio de la obra. Hay allí un acto cultual que en su cumplimiento está haciéndose conmemoración: Hécuba sabe que otros cantarán los dolores de Troya. Así el enterramiento puede convertirse en fiesta, en su originario sentido religioso.

Con la elección de este segundo modo del *hypermóron* hay un avance hacia la noción de *Tyche* helenística. El apartamiento de los dioses no sólo se resuelve con disputas racionales en busca de las causas, sino también con gestos de piedad que tienen una misión religatoria, cuando menos de los hombres entre sí; si es preciso hacer silencio respecto de lo que los dioses quieren, no lo es respecto de lo que los hombres pueden establecer entre sí. La reformulación de la idea de destino tiene un componente humano muy poderoso; si la determinación de la antigua creencia acentúa la negación<sup>34</sup> –determinación es siempre conciencia de un límite– al “no” se antepone un “quizá”, un “quizá esto que acontece irreversible pueda tomarse de otro modo”. Este “tomar de otro modo” supone una nueva forma de entender, no mediada por la descomposición racionalista, como criticará el autor en sus falsificados discursos sofistas;

34. W. Otto, Op. cit., 225.

no se trata de encontrar el argumento para que la subjetividad se tranquilice, sino de observar la evolución en el carácter de la madre que, porque comprendió lo incomprensible –hecho voluntad por los dioses– actuará finalmente de un modo no combativo, sino conciliador.

Este cambio no implica lógicamente alteración de la Moira como necesidad –no venceremos la mortalidad– pero cambia el obrar horizontal mientras tanto llega el fin. Aquí interviene la índole compasiva de la madre. La madre actúa allí donde la justicia divina o humana se ha retirado. Su acción puede no alcanzar como suprema restitución, pero es presencia activa donde nada ni nadie ha quedado en pie.

El helenismo difumina el horizonte con una problemática noción de azar –recordemos que azar es lo incierto y no controlable– pero antes, Eurípides sugiere una instancia regulable y decidida que tiene la capacidad de reconciliar en conductas éticas. La idea de compasión que está en *Las Troyanas* supera la noción de “parte por parte” de *Hécuba*, realza la noción de destino y abre la posibilidad de un modelo ético para el mundo que adviene.

La conducta de Erinnia que define a la madre en *Hécuba* torna en modo de Euménide en *Las Troyanas*; su maternidad evoluciona internamente –seguirá su dolor indeclinable– al quedar configurado un modelo de asentimiento. La mujer del mito se asimila a la divinidad de Démeter, paradigma de la pérdida siempre prematura de la descendencia. El carácter materno hará posible un modo de re-nacimiento, una transformación del *pathos* en vida.

## 7. Reclamo de actualidad

Eurípides es el poeta trágico que más asonancias muestra entre sus obras y los sucesos contemporáneos<sup>35</sup>. La misma relación podemos extrapolarla a otros momentos históricos. La pregunta a partir de la lectura de *Hécuba* y de *Las Troyanas* puede ser: ¿Cuál es el sentido del sufrimiento cuando el destino de los hombres es abandonado por los dioses? La pregunta actualizada podría ser: ¿En dónde hallamos un espacio de reconciliación ante el dolor del mundo cuando no hay confianza en un orden trascendente? Eurípides establece un ligamen, que es válido por encima de su contexto histórico<sup>36</sup>.

35. N.T Croally, *Euripidean Polemic. The Trojan Women and the Function of Tragedy* (Cambridge: Cambridge Classical Studies, 1994), 163–248.

36. G. Murray, *Eurípides y su tiempo* (México, D. F., 1949, [1913]), 84 ss.

De la guerra sin fines para los dioses y, en consecuencia, insensata para los hombres queda un único rédito: sobreabundancia de muerte y dolor. En ese estado de parálisis sin perspectiva queda el mundo<sup>37</sup>. ¿Hay acaso acción que absuelva para recomenzar? Eurípides muestra un modelo de madre que no puede impedir el dolor, pero que puede restituirle sentido, primero superando el *hypermóron* de la mera venganza, luego usándolo como medio de consciencia social y finalmente honrando la memoria.

En la galería de perfiles maternos de Eurípides, la evolución de Hécuba como personaje pacificador ofrece un perfil único: la que todo lo tuvo, la más afortunada, la que fue madre, esposa y reina, y descendió al completo despojamiento de sus prerrogativas, se reconstituye desde el mismo abandono. De este modo, su hacer materno restaura la vida

que alguna vez dio y le fue quitada, en una analogía de renacimiento a partir del cuidado de los inocentes perdidos. Hécuba excede las funciones esperadas de su maternidad sin dejar de ser carácter femenino. A exigencias en el límite de lo humano, respuestas proporcionales. Si el destino impone el desafío, ella también desafía.

En la medida en que atendamos la interpelación del autor, podremos tener más elementos para pensar relaciones actuales entre espacios asolados por la injusticia y sociedades sumidas en la desorientación ulterior. Al menos compartimos con el griego tres rasgos: la sensación dominante de la ausencia de lo divino como razón causal, el decurso de un tiempo histórico que no se define sin violencia, las multitudinarias víctimas inocentes que corresponden al “daño colateral”; igualmente compartimos la pregunta por el sentido de todo ese caos. El carácter diferencial de la madre en medio de la fragilidad de las relaciones interpersonales se prefigura como una heroica obligación pendiente.

---

37. E. Delebecque, Op. cit., 14.

### Referencias bibliográficas:

W. Burkert, *Religión griega arcaica y clásica* (Madrid, 2007[1997]).

S. Campese, P. Manuli y G. Sissa, *Madre materia. Sociología e biología della donna greca* (Torino: Boringhieri Editori, 1983)

E. Cantarella, *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, (Madrid: Ediciones Clásicas, 1991[1985]).

D.J., Conacher, *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure* (Toronto: University of Toronto Press, 1967).

N.T Croally, *Euripidean Polemic. The Trojan Women and the Function of Tragedy* (Cambridge: Cambridge Classical Studies, 1994).- E. Delebecque, *Euripide et la guerre du Péloponnèse* (Paris: C. Klincksieck, 1951).

Eurípides, *Tragedias*, Introducción, traducción y notas de A. Medina González y J.A. López Pérez. Madrid: Gredos. 1983.

Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 1. Gilbert Murray (Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1902).

Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 2. Gilbert Murray. (Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1913).

G.M.A Grube, *The Drama of Euripides* (Londres: Methuen, 1941).

W. Jaeger, *Paideia: Los ideales de la Cultura Griega* (México: F.C.E., 1962).

J.C. Kamerbeek, “Mythe et Réalité dans l’Oeuvre d’Euripide”, *Entretiens sur l’Antiquité Classique* (Ginebra: Fondation Hardt VI, 1960).

N. Loraux, *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*

(Barcelona: Editorial Acantilado, 2004[1990]).

A. Melero, *Eurípides. Cuatro tragedias y un drama satírico* (Madrid: Akal Clásica, 1990).

G.S. Meltzer, *Euripides and the Poetics of Nostalgia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

G. Murray, *Eurípides y su tiempo* (México, D. F., 1949, [1913]).

W. Otto, *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego* (Buenos Aires, EUDEBA, 1976).

Luigi Pati, “*La famiglia, sistema relazionale fragile e vulnerabile, ma ricco di risorse*”. *En La Famiglia, Rivista di problemi familiar* (Brescia: Editrice La Scuola, 2015).

B. Russel, *History of Western Philosophy, and its Connection with Political and Social Circumstances from de Earliest Times to the Present Day* (London: Routledge, 1996).

R. Scodel, “*The captive’s dilemma: sexual acquiescence in Euripides Hecuba and Trades*”, *HSPH* 98, 137–154.

J. Vela, “*Warfare, History and Literature in the Archaic and Classical Periods: the Development of Greek Military Treatises*”. *Historia* 53.2, 2004, 129–146.

J.P. Vernant, P. Vidal Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, t. II (Barcelona: Paidós, 2002 (1972))..

P. Vidal Naquet, *L’honneur perdu et retrouve d’Euripide*, transcripción de la conferencia dada en la Academia del Sur (Buenos Aires, abril de 1997).



## *La necesidad de apoyo y la relación paterno-filial.*

Ser hijo para ser padre

**Mikel G. Santamaría**

Universidad de Navarra, España  
miksant@gmail.com

**Rafael Hurtado**

Instituto de Humanidades  
Universidad Panamericana,  
Campus Guadalajara  
rhurtado@up.edu.mx

---

\* El presente escrito es una versión editada y actualizada por el Dr. Rafael Hurtado de una conferencia impartida por el Prof. D. Mikel Santamaría en la Universidad Panamericana, campus Guadalajara, México, con el título “El Trabajo: amor de la persona en carne”, 14 de agosto de 2014. El argumento antropológico central se encuentra de modo más sistemático en M. Santamaría, “Hoc Genus Humanum: Amor fit labor, homo fit Christus, mundos fit Ecclesia”, en *Dar Razón de la Esperanza* (Pamplona: EUNSA, 2004), 1011-1029.

## *La necesidad de apoyo y la relación paterno-filial*

Autores: **Mikel G. Santamaría**

Profesor investigador de la Universidad de Navarra, España.

**Rafael Hurtado**

Profesor investigador del Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana, campus Guadalajara.

En el presente artículo se explorará la necesidad imperante de todo ser humano por experimentar el amor de Dios a través del amor de su origen físico y espiritual, a saber, sus propios padres de familia. En la primera parte del análisis se desarrolla un breve marco teórico, partiendo de la experiencia de ser persona, que explica la relación entre la noción de amor y felicidad humanos. Posteriormente se establece la conexión indeleble entre la necesidad de experimentar el amor de Dios y corresponderlo, pasando por el reconocimiento excelso de la libertad. Amar y ser amado en la tierra, en ese sentido, pasa por el acto libre humano de aceptar la posibilidad de ser copartícipes de la procreación y educación de los hijos de Dios. Finalmente, se exalta el compromiso de toda sociedad por revalorar la función que ejercen los padres de familia en la construcción del “hogar global” de los seres humanos.

**Palabras clave:** Amor, Familia, Paternidad, Libertad, Felicidad.

*The following article will explore the human need to experience the love of God, through the love of those who are our physical and spiritual origin, that is, our parents. The first part of the analysis will establish a theoretical framework, drawn from our human experience, that explains the relationship between the notion of human love and happiness. Secondly, the connection between the need to experience God’s love in order to reciprocate it through freedom will be brought to our discussion. In that sense, to love and being loved on earth becomes a matter of acknowledging the true nature of human freedom up to the point of, willingly, co-participating in God’s plan to become parents, that is: to procreate and educate the children of God. Finally, the commitment of every society to rethink and value the function of parents to build society from the inside, the “global home” for human beings, will be exalted.*

**Keywords:** Love, Family, Parenthood, Freedom, Happiness.

## I. Ser Persona Humana: Ser amado sin límites.

En cuanto “personas de carne,” hay que aceptar que los seres humanos necesitan cosas *buenas* en una *medida específica*: necesitamos una cantidad “concreta” de calor para vivir; de oxígeno para respirar; de comida para crecer en músculo; un número específico de amigos para desarrollarnos socialmente, etc<sup>1</sup>. Por lo tanto, el ser humano necesita todo lo “bueno” en una medida. En cambio, en cuanto que somos seres espirituales (alma-cuerpos) necesitamos 5 cosas concretas sin medida: 1) *ser conocidos*; 2) *ser comprendidos*; 3) *ser aceptados*; 4) *ser amados* y 5) *perdonados*, de modo ilimitado. En efecto, todo ser humano necesita “sentir”, “vivir”, plenamente estos cinco elementos para llegar a la sazón. Así dicho, ser persona es todo un *drama* –diría Karol Wojtyła–, porque puede pasar que haya quienes llegan a conocerse mutuamente de modo tan acertado y profundo que literalmente “salen corriendo”. Este es un tema recurrente en las novelas y en el cine contemporáneo. No se puede vivir feliz con la sensación de ser poco aceptado, o mejor dicho *persona non grata*. Hay momentos en los que la soberbia es llamada a escena ante esta situación. También puede pasar que alguien se muera del dolor que le genera el no ser aceptado (como trágicamente desvela la serie de Netflix *Por Trece Razones*)<sup>2</sup>. Poco a poco se va descubriendo que una gran parte de los problemas psiquiátricos vienen de aquí. Sin embargo, con ser aceptable tal y como somos, con defectos, limitantes y posibles mejoras, no basta para vivir una *vida lograda*. Con ser simplemente “aceptado” se puede sobrevivir, pero para ser plenamente feliz el ser humano necesita “sentirse” amado sin límites. Y a la par, también habrá que señalar que ser amado sin límites implica la posibilidad de ser “perdonado” sin límites. Esto se puede demostrar partiendo de la propia experiencia de ser persona, pues ya es patrimonio común de humanidad la posibilidad de dañar a los demás sin querer. Por lo tanto, aspirar a ser amado sin límites implica forzosamente la posibilidad de ser perdonado sin límites. Esto se puede afirmar haciendo alusión a esta realidad *en acto* que hay en nosotros, pues lo necesitamos para ser felices.

Ciertamente, el mundo contemporáneo es habitado por gente que necesita bailar, estudiar, hacer asados, descansar, viajar para ser feliz. En tiempos de pandemia por COVID-19 se ha hecho patente. Pero también es verdad que no se puede estar “asando” todo el día, a todas horas. Entonces, por contraste con las cosas buenas que el hombre necesita desde

---

1. Si sólo tengo 2000 amigos en *Facebook* o 1000 admiradores en *Instagram*, y nada más, realmente no tengo nada.

2. Véase R. Hurtado y R. García, “What we can learn from the from the series 13 reasons why”; acceso al 01 de Agosto de 2019, <https://www.mercatornet.com/popcorn/view/what-we-can-learn-from-the-series-13-reasons-why/20553>.

el plano natural –que son todas buenas en una cierta medida– se puede detectar que hay veces que el cariño y el afecto mutuo entre dos personas, es limitado. Esto quiere decir que hay momentos en los que querer a alguien de verdad implica dejarlo ir, por su propio bien. Entonces: ¿de dónde viene esta necesidad infinita de ser amado y perdonado de modo absoluto? ¿Se puede hablar de un *interlocutor absoluto*, realidad que mi ser personal requiere sin límites que no es fácil encontrar? ¿Dónde está ese *interlocutor* que me pueda conocer sin límites, comprender sin límites, aceptar, amar y perdonar sin límites, dando razón a mi deseo ilimitado de ser amado? Estos cuestionamientos sugieren la existencia de una *persona infinita*, que se pueda encargarse de modo absoluto de la realidad personal de cada ser humano que habita el mundo. Es lo que toda cultura llama Dios<sup>3</sup>. Por ello, parece ser que la realidad de lo que somos como personas sólo subsiste, tiene sentido, ante la posibilidad de una *persona infinita*. Esto no es hablar del concepto de “ser persona”, sino de la realidad de lo que todo ser humano tiene dentro<sup>4</sup>.

## II. Amar y Ser Amado: La Felicidad en la Tierra.

Ahora bien, apuntar hacia dicha *persona infinita*, eterno, absoluto, inmutable, que lo tiene todo y por lo tanto no puede ganar nada, presenta el siguiente reto: *a Dios no le podemos agregar ni un gramo de felicidad*, como afirmar Santo Tomás de Aquino. Esta es una idea un poco difícil de aceptar, que genera una sensación de “absurdo existencial.” Si el *Aquinate* tiene razón, el ser humano en cuanto persona no le aporta ni un gramo de felicidad a Dios. Sin embargo, la consecuencia lógica de este razonamiento desvela la única intención posible del acto creador: *que haya otros que ganen, que puedan ser felices*. Esto deviene de la lógica elemental. Por consiguiente, el único que gana algo como resultado de entablar una relación con Dios es el ser humano. En otras palabras, la única intención posible del acto creador es que existan personas que “puedan” ser felices. Cuando esto se entiende racionalmente, la vida se percibe desde una óptica más amplia. “Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo”. Así nos enseñó Jesucristo a dirigirnos al Padre Eterno. ¿Cuál es la única voluntad de Dios? *Mi felicidad y la del resto de la humanidad*<sup>5</sup>.

3. Cf. M. Santamaría, *Qué y quiénes somos. Amor de carne y divino* (Málaga: Sekotia, 2012), Cap. 3.

4. Imaginemos por un momento que, por algún misterioso truco que inventan ahora los genios de la informática, aparece en escena la mitad de mi cuerpo hablando, y la otra mitad desaparecida. Será posible que alguien diga: “oh, ¡qué bonita mitad derecha de persona está hablando!... ¡qué cosa tan simpática!”

No hay duda. Un ser vivo no es mitad, sin más. Pues la realidad de mi persona y la del resto de la humanidad remite como mitad y mitad a la persona infinita. Pero claro, si esto es una demostración de la existencia de Dios, hemos demostrado que Dios es persona, y esto no lo ha hecho nadie racionalmente.

5. Cf. M. Santamaría, *Un bicho que busca a Dios* (Madrid: Grafite, 2003), Cap 2.

Llegar a esta conclusión tiene varias aplicaciones en diversos niveles de la sensibilidad humana. El hombre contemporáneo se ha dado desde hace varios siglos a realizar muy diversas actividades, cara a Dios y cara al mundo, ante lo cual es importante recordar: *a Dios no le agregamos ni un “gramo” de felicidad*. Esta verdad puede resultar angustiosa al momento de dimensionar su significado. Sin embargo, es menester recordar que Dios, siendo Dios, dice: *tú*. El mensaje cristiano implica, en todo su esplendor, llegar a Dios a través de los propios actos buenos; ser cause del amor divino hacia otros. Una vez más, recordemos que la única intención del acto creador en cuyo interior “habita” el ser humano es su propia felicidad. Dios dice: *Yo te he elegido y te he llamado a la existencia por tu nombre* (Is 43:1-25). Por ello, el nombre auténtico, el que describe el “quien” de cada ser personal no tiene palabras humanas. ¿Quién soy yo? ¿Quién es ese que está allí en el espejo? No se sabe bien quién es. En todo caso, la única respuesta que se puede dar a la pregunta “quién soy yo” es esta: *yo soy ese, el único que puede responder al acto de amor de Dios que me hace existir*. Es decir, *yo soy mi vocación*. Esto se puede construir desde la filosofía, según hemos visto. También hemos hecho referencias teológicas, pero el núcleo del análisis es racional. *Yo soy mi vocación*. El acto creador, para un Dios que no necesita nada, si se mete en este “lío” de crear personas, lo único que puede querer es que haya otros que puedan ser felices como Él<sup>6</sup>.

En ese sentido, el acto creador significa que Dios se hace un “hueco en el corazón” que cada ser humano puedes llenar de modo personal. Porque hay un “modo” de amar a Dios que soy *yo*; que sólo *yo* puedo conjugar. Y los amores que otros le pueden dar no le “consuelan” del mismo modo que el que le doy yo, por decirlo de un modo más terrenal. Estos razonamientos son ciertamente intuitivos –un poco imprecisos–, porque en realidad no es que Dios se haga un “hueco” en el estricto sentido de la palabra. No estamos hablando de “una parte” del corazón de Dios que se pone en juego para que cada ser humano exista. No. En realidad, Dios pone todo su ser para que yo exista. Partiendo de la estructura clásica de *acto/potencia*, se puede afirmar que Dios es el mismo ser subsistente, el mismo acto de ser subsistente. *Ipsum Esse Subsistens*, decían los clásicos, y solo Él puede crear un ser real. Luego, todo el poder de Dios, todo el corazón de Dios, se tiene que poner en juego para que tú y yo existamos. Esta afirmación no es menor, porque de allí se deriva que la felicidad del ser humano depende de su *libertad* personal. Es decir, si la felicidad se resume en *amar y ser amado*, entonces Dios se la tiene que “jugar” conmigo para que te “dé la gana” ser feliz.

---

6. Cf. M. Santamaría, *Qué y quiénes somos. Amor de carne y divino* (Málaga: Sekotia, 2012), Cap. 1.

El acto creador es un acto de *conocimiento y amor*. Técnicamente somos un invento y un tesoro de Dios. Como afirma Santo Tomás de Aquino: *al acto creador es acción inmanente*. Igual que lo pensado están en el pensar y lo amado en el amar, lo creado está en el acto de pensamiento de amor que es el acto creador. Entonces, cuando Dios “pone” el corazón en mí, dándome consistencia real, me está pensando–amando en un mismo acto. Y, si es verdad que la felicidad –hemos dicho– es *amar y ser amado*, entonces, tengo que ser libre, no sólo para responder al amor sino para dejarme amar. En efecto, Dios nos crea libres, pero él mismo asume el “riesgo” de que nosotros, desde nuestra libertad, decimamos no responder a su amor. Esto es existir. En el fondo, cualquier historia de una persona creada –los ángeles en un solo acto–, varón o mujer, en el día a día de su vida, es el paso de ser el objeto de un amor incondicional, constitutivo de Dios que me hace existir, a un amor mutuo. Así pasa en el amor humano: *nadie experimenta el amor del otro sino en la medida de que uno mismo está enamorado*. La historia de toda persona humana y de nuestra vida es pasar del “amor primero” de Dios, incondicional anterior a todo acto libre nuestro, al “amor segundo,” a responder, a enamorarte y poder experimentar el amor que ya te tiene.

“El amor o es recíproco o no funciona.” Se dice comúnmente. El amor de Dios es infinito, pero para poder gozar de ese amor, los hijos de Dios se tienen que enamorar de él; en cuanto sus criaturas, hemos de responder: *pasar de ser amados a amantes*. En efecto, La historia de nuestra vida es pasar de ser hijos, sin dejar de ser hijos, a ser amantes, que es la misma estructura interna de la Santísima Trinidad: el Padre engendra al Hijo, y consiste eternamente en engendrar al Hijo; el Hijo consiste eternamente en ser Hijo respondiendo al amor del Padre, y por eso el Padre y el Hijo son además mutuos amantes que “suspiran” al Espíritu Santo, el amor que nació de los dos. Es una estructura eterna (fuera del tiempo), pero la historia de nuestra vida es un reflejo de ella: pasar del amor constitutivo que nos hace existir al amor mutuo que es el cielo. Por lo tanto, resulta que mi primera verdad es que soy un *tesoro de Dios*, el objeto de un amor incondicional de Dios. Ante esta verdad, se puede hablar con toda naturalidad de la *Gracia* que me hace ser “otro Cristo;” que habitan en mí las Tres Personas de la Trinidad: *el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo*<sup>7</sup>.

Ahora bien, los seres humanos venimos de Dios *unos a través de otros*. Entonces, aquel de quien vengo genéticamente (porque es el que me ha “dado a luz”), debe enseñarme a sentir lo que soy: *el objeto de un amor incondicional y tierno de Dios*, que se le juega por mí, porque me ha inventado Él. “Nada está en la inteligencia si antes nos está en los sentidos”

---

7. Cf. M. Santamaría, *Qué y quiénes somos. Amor de carne y divino* (Málaga: Sekotia, 2012), Cap. 4.

decía Aristóteles. Si una persona no tiene ojos de nacimiento y nunca ha “visto” el rojo, puede estudiar y saber que el rojo es una longitud de onda, incluso puede aprender a detectar esa vibración del rojo y distinguirla de la vibración del verde. Pero nunca sabrá lo que “es” el color rojo, porque nunca lo ha visto. Es aquí donde las *emociones* juegan un papel fundamental para entender que somos el objeto del amor de Dios. Santo Tomás de Aquino las llamaba *conocimiento por connaturalidad*. Lo que ahora se entiende por “hacer química,” una sintonía natural, enganchar o no con alguien. También se le llama ahora “conocimiento emocional.” Entonces, es el sentido correspondiente a la acción, a la razón práctica, lo que nos permite entender la relación con la libertad, con el amor, con el ser amado<sup>8</sup>.

Por lo tanto, no podemos entender los conceptos de “Dios Padre,” “Sentido de la Filiación Divina,” si no hemos sentido eso en aquellos que son nuestro origen real, el cauce por el cual venimos de Dios: *nuestros padres*. Este planteamiento es fácil de entender a nivel teórico. Pero se puede afirmar que en estos momentos son los psicólogos los que tienen el dato científico, el análisis de cientos de miles de casos de que esto es así, pero además de una manera sin margen de error. Quién soy yo para Dios y quién es Dios Creador y Padre, el sentido de la filiación divina viene del trato con quienes me han engendrado, me acogen, me acompañan, me curan. Incluso en el caso de un huérfano a quien le ha cuidado otro, y después se le tiene que explicar su situación –dolor punzante sin duda–, pero estamos hablando de quien tú percibes como tu origen y te cuida.

En definitiva: existir, ser creado, objeto de este amor incondicional que nos da consistencia significa también *ser apoyado*. Un niño, un hijo, necesita sentir que es apoyado, sostenido en la existencia. Es lo que hace el bebé, abrazar al padre o la madre para sentirse apoyado en otra persona que me quiere, que es mi origen, cause del amor de Dios. Desde la comida cacera, los aromas, las texturas, la música, la lectura, todo aquello que hace de nuestro hogar una sublime “casa encendida” – decía el poeta L. Rosales–. Estamos hechos para el bien, y eso significa degustar platillos cocinados por amor a nosotros. Como es sabido, la gastronomía en los países católicos –México, España, Italia, Francia– es muy superior a la de los países protestantes –UK, USA, Canadá, Australia. Estos últimos están confundidos porque su doctrina original afirma (cada vez menos) que la naturaleza humana está corrompida. Luego entonces, es verdad lo que dice aquel clásico refrán inglés: *todo lo que me gusta, o es pecado o engorda*. Si la naturaleza está corrompida, todo lo que me gusta es

---

8. Cf. M. Santamaría, *Saber amar con el cuerpo* (Madrid: Palabra, 1996).

sospechoso de ser pecado. Hay veces que también nos pasa a nosotros los católicos. Para algunos, estar “jorobadito y fastidiadito” les tranquiliza la conciencia. Pero ahora, quizás más que nunca, sabemos con claridad que todos necesitamos sentir el cariño natural incluso desde el abrazo. Esto es dato científico también: en las guarderías de ciertos países promotores de la conciliación trabajo-familia de modo exacerbado (pensemos en el norte de Europa o Escandinavia), donde materialmente se cuidan a los niños de modo excelente pero no les llegaba el cariño, su coeficiente intelectual bajó. Recordemos que nuestras neuronas son neuronas de persona, de un objeto incondicional de amor de Dios y necesitamos sentir el cariño del abrazo de quienes son nuestro origen, de nuestro “primer hogar”: *nuestros padres*<sup>9</sup>.

Parece ser que hemos desarrollado un error cultural en este aspecto. Incluso se puede afirmar que una parte considerable de los habitantes del Occidente católico no han recibido el cariño que necesitaban para “florecer.” En otros tiempos nos faltaban las proteínas que nos da la carne (asada) y por eso no crecíamos en altura e inteligencia como ahora. Un niño necesita saber si es para sus padres alguien más que aquel que cumple sus reglas y expectativas. Necesitamos sentirlo, si no, el dato no estará en nuestra cabeza. ¿Qué somos para Dios? El objeto de un amor incondicional, y nos quiere de modo permanente. Si nosotros no correspondemos a su amor, Él nos vuelve a “meter” en su corazón, muere por nosotros en la Cruz, y nos espera en el sagrario. Eso es lo que somos y necesitamos sentirlo de aquellos que son mi origen, que me cuidan, que me llevan del brazo, que me escuchan, que me preparan una comida rica, me preparan para la vida, cara a Dios y al mundo. El niño está más cómodo en la cuna, pero necesita estar en brazos de su madre: *necesita que hables con él... ser conocido, comprendido, aceptado, amado y perdonado sin límites*. Cuando llegamos al uso de razón entre los seis y siete años y aparece por primera vez la libertad, la conciencia del bien y de que Dios me está esperando allí, tuvimos que haber tenido ya esa experiencia sensible, es decir, neuronas armadas. Los ojos son iguales toda la vida, pero los sentidos internos se van desarrollando según lo que van recibiendo, y si no han recibido “proteínas afectivas,” digámoslo así, todo se complica.

Es verdad que esta situación se puede arreglar en alguna medida, pero hay que aceptar que naturalmente las cosas tienen su tiempo. Como ya se ha dicho, nosotros mismos pertenecemos a toda una generación que evidentemente no recibió el cariño suficiente

---

9. Cf. A. Marcos & M. Bertolaso, “What is a home? On the intrinsic nature of a home”, en A. Argandoña (ed.), *The Home. Multidisciplinary Reflections* (Cheltenham: Elgar, 2018), 35-56.

en ciertos aspectos de nuestra vida, a nivel cultural. Hemos de aceptar que dentro de pocos años no vamos a tener la situación socio-económica que hemos tenido hasta ahora, como ya está pasando en tiempos de *pandemia*. No nos quedará de otra más que volver a vernos a los ojos y expresarnos el cariño que tenemos dentro. Pero hoy día hay gente que ni siquiera sabe dar un abrazo, o no entiende la importancia de la vida doméstica, de la comida cacera, de saber estar juntos al calor del hogar y ser felices. Lo que hemos hecho hasta ahora es razonar el cariño, racionarlo según criterios de “eficiencia empresarial,” y nuestros hijos lo han sufrido hasta la médula. Incluso haciendo un esfuerzo por dimensionar y sanar esta “herida colectiva,” siempre notaremos que aparece un hueco en nuestro corazón, que luego se traduce en no calar en el fondo del sentido de la *filiación divina*<sup>10</sup>.

### III. Ser Hijo para Ser Padre.

Ahora bien, el drama expuesto hasta el momento apunta hacia una verdad –siguiendo a Leonardo Polo– que puede impactar a la gran mayoría de los padres y las madres de nuestra era: *quien sólo existe por ser hijo, sólo puede alcanzar su madurez siendo padre*. La primera y más importante riqueza de una sociedad es lo que hoy en día se identifica –según **Gary Becker**– como “capital humano.” Estamos hablando de todos aquellos conocimientos, habilidades y vivencias necesarias para consolidarnos como ciudadanos, honrados y trabajadores, que contribuyan al bien común. Por esa razón, desde una perspectiva meramente técnica o sociológica, ser *padre* o *madre* de familia es en sí misma la cualificación profesional más básica del ser humano<sup>11</sup>. Como afirmó **San Josemaría Escrivá** dirigiéndose en concreto al mundo empresarial: *el primero negocio son los hijos*. Una sociedad que no detecte esto, adolece completamente del espíritu más elemental en favor del desarrollo humano.

Esta primacía del *negocio de los hijos* es algo que, hace poco tiempo, había que recordar a los varones con especial hincapié, en su mayoría obsesionados por buscar el éxito profesional fuera del hogar familiar. Ahora, con el desarrollo tecnológico, el mercado laboral ya no se limita a ser ejercido por aquellos dotados de fuerza física. El “músculo” ha dejado de ser el elemento esencial para triunfar en el mundo profesional. Por tal motivo, la mujer ha podido entrar al mercado laboral en condiciones adecuadas para su condición femenina.

---

10. Cf. R. Hurtado, *La paternidad en el pensamiento de Karol Wojtyła* (Pamplona: EUNSA, 2011).

11. Cf. R. Hurtado, *Reflexiones sobre el trabajo en el hogar y la vida familiar* (Pamplona: EUNSA, 2014), 51-67.

A esta actividad se abocó el *feminismo de la primera generación*, cosa que indiscutiblemente ha enriquecido áreas laborales de modo especial, como es el caso del sector turístico, universitario, hospitalario, entre otros. Pero también favorece que la pasión adolescente por el éxito y el prestigio ya no sea patrimonio exclusivo del varón, sino también de la mujer. Ya no son sólo los varones quienes han de descubrir la importancia de ser padres, sino también las mujeres de ser madres<sup>12</sup>.

¿Cuál puede ser la razón de esta falla cultural? La respuesta es más simple de lo imaginable. Cuando se habla de *trabajo profesional* hoy en día, se hace alusión a *bienes y servicios* concretos que tienen un lugar en el mercado global. Estamos hablando de aquellas actividades a través de las cuales los individuos se engarzan en la sociedad, ofreciendo un producto o servicio de alta calidad que ayude a mejorar la vida de los demás. Ciertamente, el mundo contemporáneo oferta una gran variedad de trabajos profesionales. Hay unas categorías de radicalidad y de importancia de bienes y servicios que siempre tomaremos en cuenta, según la circunstancia a considerar. ¿Cuáles son los bienes y servicios con mayor valor material y añadido en una empresa o instancia gubernamental? ¿Qué es lo que la sociedad civil necesita para funcionar bien? Como se mencionó arriba, sin lugar a dudas: *ciudadanos honrados, preparados y mentalmente equilibrados*. ¿Dónde se “hacen” estos ciudadanos? ¿Quién se puede hacer cargo de un proyecto tan ambicioso? Solamente los *padres de familia*, cuya función principal es: *tener hijos y educarlos*. Y donde se educa ese sentido básico de sentirse aceptado y amado sin límites –del que hemos hablado hasta ahora– es en el *hogar familiar*<sup>13</sup>.

Ahora bien, es verdad que, si *de la madurez humana salen hijos naturales, de la madurez sobrenatural salen hijos sobrenaturales*. Existimos porque hemos sido “paridos” por alguien también en el plano espiritual, y esto siempre implica aventurarse fuera de los confines del hogar. En efecto, no es posible ser persona madura sin construir el “hogar global” de los hijos de Dios a través de otros *trabajos profesionales civiles*. Hemos dicho que ser padre y madre es ser *hogar* de hijos que necesitan sentir el cariño a través de su origen físico. Pero la sociedad, en esencia, es el “hogar global” en donde tienen su lugar los hijos de Dios. Somos más 7000 millones que Dios ha querido en su eternidad, con nuestro código genético concreto, nuestra etnia, nuestra cultura, que es parte de nuestra identidad personal. De esos 7000 millones es probable que 4000 millones no existirían si no fuera

---

12. Cf. A. von Hildebrand, *El privilegio de ser mujer* (Pamplona: EUNSA, 2019).

13. f. R. Hurtado, *A stand for the home. Reflections on the natural family and domestic life* (Pamplona: EUNSA, Pamplona, 2019).

por el trabajo profesional de los últimos 150 años que ha inventado la física, la química, la mecánica, los medios de comunicación. Muchos de nosotros no estaríamos aquí si no fuera por la medicina moderna. 4000 millones de los hijos de Dios, que no podrían existir más que ahora por el trabajo profesional de un grupo de personajes que se han “dejado la piel” por inventar, aplicar y construir el “hogar global” de los hijos de Dios. El trabajo profesional, sea el que sea, servicio de construcción de sociedad, es también *paternidad* de un modo radical. De lo contrario no existimos, porque somos personas de carne y *necesitamos ser apoyados* para vivir bien y ser felices.

Si es cierto que la Civilización Occidental es la primera encarnación cultural de la fe y la vida cristiana, también es cierto que, como desarrollo histórico y vital, la Cultura Occidental ha muerto, como señaló en su momento Oswald Spengler en su obra magna *Der Untergang des Abendlande* (La Decadencia de Occidente)<sup>14</sup>, pues ha sido desgajado de las raíces que la han hecho crecer. Sin embargo, ha conseguido dar ese fruto que es el desarrollo científico y técnico, que libera las energías humanas para poder dedicarlas a lo propiamente humano. Al parecer, nos ha tocado nacer en los últimos “coletazos” de la primera encarnación de la cultura cristiana. El año 2020 será recordado como el posible comienzo de una nueva etapa para la humanidad. Independientemente la controversia en torno a la pandemia, la crisis económica, o el resurgimiento del comunismo, no hemos de perder la esperanza en el Plan Divino de Amor, como nos lo ha recordado el Papa Francisco en su reciente encíclica *Fratelli Tutti*<sup>15</sup>. Es el momento de desarrollar con más profundidad todas las potencialidades de lo humano, y parte esencial de ello vendrá a través de volver a sentirnos *hijos, hermanos, padres*. Estamos sembrando las primeras semillas de lo que algún día será un bosque frondoso y milenario. Pero un proyecto de tal calado no se desarrolla en unos cuantos días. ¡Esperemos!

---

14. O. Spengler, *The Decline of the West* (U.K.: Oxford University Press, 1991).

15. Francisco (*Fratelli Tutti*, 2020), 55.

**Referencias bibliográficas:**

- A. von Hildebrand, *El privilegio de ser mujer* (Pamplona: EUNSA, 2019).  
Francisco (*Fratelli Tutti*, 2020), 55.
- M. Santamaría, *Saber amar con el cuerpo* (Madrid: Palabra, 1996).
- M. Santamaría, “Hoc Genus Humanum: Amor fit labor, homo fit Christus, mundos fit Ecclesia”, en *Dar Razón de la Esperanza* (Pamplona: EUNSA, 2004), 1011-1029.
- M. Santamaría, *Un bicho que busca a Dios* (Madrid: Grafite, 2003).
- M. Santamaría, *Qué y quiénes somos. Amor de carne y divino* (Málaga: Sekotia, 2012).
- A. Marcos & M. Bertolaso, “What is a home? On the intrinsic nature of a home”, en A. Argandoña (ed.), *The Home. Multidisciplinary Reflection* (Cheltenham: Elgar, 2018).
- O. Spengler, *The Decline of the West* (U.K.: Oxford University Press, 1991).
- R. Hurtado, *La paternidad en el pensamiento de Karol Wojtyła* (Pamplona: EUNSA, 2011).
- R. Hurtado, *Reflexiones sobre el trabajo en el hogar y la vida familiar* (Pamplona: EUNSA, 2014).
- R. Hurtado y R. García, “What we can learn from the from the series 13 reasons why”;  
acceso al 01 de Agosto de 2019, <https://www.mercatornet.com/popcorn/view/what-we-can-learn-from-the-series-13-reasons-why/20553>.
- R. Hurtado, *A stand for the home. Reflections on the natural family and domestic life* (Pamplona: EUNSA, Pamplona, 2019).



*La predestinación  
como teleología  
trascendente: Molina  
y el primer molinismo.*

---

**Juan Cruz Cruz**

Universidad de Navarra, España

jcruz@unav.es

\*Este texto corresponde a una traducción de: Juan Cruz Cruz, "Predestination as transcendent teleology: Molina and the first Molinism", en *A companion to Luis de Molinas* (Brill, Leiden-Boston, 2014), 89-121."

# La predestinación como teleología trascendente: Molina y el primer molinismo.

Autor: **Juan Cruz Cruz**

Profesor Honorario de la Universidad de Navarra, España

## I. Teleología de inicio y teleología de plenitud

1. El problema filosófico de una “metahistoria” o, como hubiera dicho Vico, de una “historia ideal eterna”<sup>1</sup>, tiene su ascendiente especulativo en el concepto teológico de “predestinación”, tratado ampliamente en la teología occidental, desde San Agustín a los maestros del Siglo de Oro, pasando por Santo Tomás y Duns Scoto, entre otros.

Precisamente la última sección de la *Concordia*<sup>2</sup> de Molina trata de la *predestinación*: tema que no es un simple apéndice final del libro, sino el fin mismo al que se encaminan sus anteriores cuestiones y secciones<sup>3</sup>. Y como lo *último* en la ejecución es lo *primero* en la intención, puede decirse que todo el libro de Molina está enfocado hacia la explicación de la predestinación. Es una teoría de la metahistoria

Molina retoma el asunto de la *predestinación* y de la *reprobación* tal como se presentó en la segunda mitad del siglo XVI bajo la doctrina de San Agustín<sup>4</sup>, formulada así por Santo Tomás: la predestinación es la razón, causa o fundamento de la transmisión o proyección de la criatura racional al *fin* de la vida eterna<sup>5</sup>; es, pues, la manera inteligente en que un hombre es llevado al término de la vida eterna; esta manera es una “historia ideal

1. Juan Cruz Cruz, *Hombre e historia en Vico* (Pamplona: Eunsa, 1982), 315-342.

2. El título completo del libro reza así: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis diuina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, 1588. La segunda edición, publicada en Amberes el año 1595, lleva el siguiente título: *Liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione et reprobatione concordia: altera sui parte auctior*. La edición crítica moderna, la más completa, es la que hizo J. Rabeneck en 1953, *Ludovici Molina liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (Sapientia, Madrid, 1953).

3. La *Concordia* se divide en dos grandes partes, según lo indica el mismo Molina en la q14 a13 de esa obra. La *primera parte* incluye tres secciones: 1. Las fuerzas o facultades del libre albedrío para las buenas obras (controv. 2-24); 2. La concordia del libre albedrío con el concurso general de Dios (controv. 25-35); 3. La concordia del libre albedrío con el concurso de la gracia (controv. 36-46).

La *segunda parte* contiene con cuatro secciones: 4. La concordia del libre albedrío con la presciencia de Dios (controv. 47-53); 5. La voluntad de Dios (q19 a6: controv. 1-3); 6. La providencia de Dios (q22 a1-a4); 7. La predestinación y la reprobación (q23 a1-a5).

4. Augustinus, *De dono perseverantiae*, c. 14, n. 35. Vide: Jean Cheéneé, *La théologie de Saint Augustin: grâce et prédestination*, Lepuy [u.a.]: Mappus, 1961. Gotthard Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustinus: eine systematisch-theologische Studie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956).

5. *STh* I, 23, 1. Vide: Friedrich Stegmüller, *Die Prädestinationslehre der Scholastik I: Von Anselm bis Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1928. Reginaldo Garrigou-Lagrange, *La prédestination des saints et la grâce: doctrine de saint Thomas comparée aux autres systèmes théologiques* (Paris: Desclée de Brouwer, 1936).

eterna” (Vico), una *concepción o ratio ideal* que existe en Dios desde la eternidad y tensa teleológicamente el destino humano. La predestinación, mirada desde el Creador, es un *plan* de salvación que comprende tres momentos: primero, la *elevación* de la criatura racional al orden sobrenatural por la gracia; segundo, la *virtud* meritoria mantenida hasta la muerte; y tercero, el *fin*, que es la obtención de la *gloria*. Hay aquí presentes tres elementos noemáticos concatenados en el sentido de los medios al fin; la *gracia*, el *acto virtuoso*, la *gloria*.

2. En cuanto a su inspiración fundamental, Molina sigue a los teólogos del siglo XIII, especialmente a Santo Tomás, a cuya *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* dedica (especialmente a la cuestión 23) los comentarios de su última sección. Para el Aquinate estaba claro que la *praedestinatio* debía ser planteada en términos *teleológicos*: el hombre es como la tensión de una flecha que apunta a un blanco (*sagitta ad signum*). Esa tensión proyectiva se especifica por su término, su *fin*. ¿Pero quién ordena esa flecha? Aquel que dispone todas las cosas a su fin. Esa ordenación de las cosas al *fin* es la *providentia* divina, a la cual todo está sometido<sup>6</sup>. Y una parte de la providencia es justamente la *predestinación*.

¿Pero de qué fin se trata en la predestinación? Responde Santo Tomás: es el fin que *excede la capacidad* natural, y este fin es la vida eterna, que consiste en ver a Dios en la gloria; no se trata del fin que es proporcionado a la naturaleza creada y puede ser alcanzado con las fuerzas naturales. El fin que no puede ser alcanzado con la capacidad natural ha de ser otorgado por otro, como la flecha necesita al *arquero* para llegar al blanco (*sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum*). Dicho de otro modo, la criatura racional llega a la vida eterna en cuanto es lanzada o proyectada por Dios. La *ratio*, el porqué de esa *finalización* o proyección es *trascendente*: preexiste en el secreto de su providencia divina, la cual encierra la *ratio* del orden de todas las cosas al fin. Ese “*por qué*” es una *ratio* profunda de lo que Dios va a hacer, una *ratio* que hay en la mente del hacedor: podría decirse incluso que ese fin tiene cierta *preexistencia* (*quaedam praeexistentia*) en la mente divina. Por eso, como al principio ha quedado dicho, Santo Tomás define la predestinación como la *ratio* de la proyección de la criatura racional al fin de la vida eterna (*ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nominatur*).

6. Thomas P. Flint, *Divine Providence: The Molinist Account* (London: Cornell University Press, 1998), 22-35.

La predestinación se muestra así como una parte de la providencia, aquella que, en sentido estricto, está referida a los seres racionales, pues los irracionales no están capacitados para un fin que incluso sobrepasa la capacidad de la naturaleza humana, ni sobre ellos recae predestinación alguna.

3. ¿Qué elementos intelectuales y volitivos integran la predestinación y cuál es su articulación psicológica? Molina acepta con Santo Tomás que la predestinación es parte de la *providencia*, que viene a ser como la *prudencia* divina; o sea, la providencia no es razón teórica, sino *razón práctica*, una razón que es preceptiva: manda la ordenación de algunos hombres al fin. Pero la razón práctica supone sobre sí misma un acto *anterior* de la voluntad: porque sólo cuando hay *voluntad* previa del fin se prescribe luego racionalmente que algo, un medio, quede ordenado a ese fin. Por eso, la predestinación de algunos a la gloria eterna presupone que Dios *quiere* su salvación. Y este querer conlleva el amor y la elección: el *amor* –que es querer el bien para alguien– en cuanto que Dios quiere para ellos el bien de la salvación eterna; y la *elección*, en cuanto quiere que este bien sea para unos y no para otros (a quienes condena). La *predestinación* es un acto de inteligencia práctica y supone una voluntad de fines; a su vez, esa inteligencia práctica precede lógicamente a la *elección*, que es un acto *posterior*, propio de la voluntad de medios. Pues bien la concepción ideal, que está en Dios, tiene precisamente en esta voluntad su carácter eficaz<sup>7</sup>.

Sin embargo, la elección y el amor no se articulan de la misma manera en Dios y en nosotros. Porque cuando nuestra voluntad *ama* no causa el bien, sino que el bien preexistente nos incita a amar: cuando nuestra voluntad de elegir es impulsada a elegir por el bien preexistente, es necesario que la elección sea de lo que existe. Pero en Dios sucede al revés: pues cuando su voluntad ama y quiere el bien para alguien, ella es la causa de que unos alcancen el bien y otros no.

4. Por tanto, la *predestinación*, como parte de la providencia, no está en las cosas ordenadas, sino en la *mente* del providente. Pero hay diferencia entre la *ejecución* de la providencia y la *ejecución* de la predestinación. La *ejecución* de la providencia, llamada *gobierno* (*gubernatio*), es pasiva en el gobernante y activa en el gobernado<sup>8</sup>.

7. Th, I, q. 23, aa. 1, 2, 4, 7.

8. R. Bernhardt, *Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung* (München 1999), 90–115.

En cambio, la *ejecución* de la predestinación –la ordenación de algunos para la salvación eterna–, es pasiva en los predestinados y activa en el predestinante. Pues la ejecución de la predestinación es vocación graciosa (inicial) y glorificación (final).

La predestinación *como tal (ut sic)* es una acción inmanente, que no pasa a lo exterior, sino que permanece en el agente divino: no pone nada fuera. Pero su ejecución, y sólo su *ejecución*, en cuanto que pasa a algo exterior, al predestinado, pone algún efecto en él, a saber, varios dones como el de la *gracia*, en el momento inicial, y el de la *gloria*, en el momento final, coordinados *teleológicamente*.

Por lo dicho se entiende que en la *definición* de la predestinación ha de entrar la *gracia*, pues la predestinación, como teleología trascendente, ha de ser la donación de la *gracia* en el presente y de la *gloria* en el futuro. Pero la gracia no entra en la *definición esencial* de predestinación como si fuera parte de su esencia, sino en la *definición causal y objetiva*, en cuanto que la *predestinación* se relaciona con la *gracia* como la *causa* con el *efecto* o el *acto* con el *objeto*<sup>9</sup>. Habría, pues, una teleología inicial, que tiene como término la gracia (*Gnadensteleologie*)<sup>10</sup>; y una teleología de plenitud, que tiene como término la gloria (*Seligkeitsteleologie*); ambas coordinadas.

5. Las cuestiones de *teleología trascendente* tomaron un sesgo particular a partir del siglo XV, al entrar en escena el *luteranismo*<sup>11</sup>.

En la península Ibérica tanto la Universidad de Salamanca (con los dominicos<sup>12</sup>) como la de Coimbra (con los jesuitas<sup>13</sup>) se esforzaron por estudiar y solucionar aquellos problemas bajo las nuevas circunstancias históricas que afectaban a la teología, interpretando que si antiguamente los *pelagianos* habían ensalzado el libre albedrío a costa de la gracia, los *luteranos* ensalzaban modernamente la gracia a costa del libre albedrío.

9. *STh*, I, q. 23, a. 2.

10. Louis Billot, *De gratia Christi et libero hominis arbitrio* (Roma, 1908), 85–97.

11. Wilfried Härle, [Hrsg.] *Prädestination und Willensfreiheit: Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte* (Leipzig: Evang. Verlagsanst., 2009).

12. Friedrich Stegmüller, *Beiträge zur Gnadenlehre der Salmantizenser Schule mit besonderer Berücksichtigung des Dominikus Soto* (Habilitationsschrift) (Freiburg i. Br. 1930), 30–45.

13. Astrain, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid 1913, t. IV, lib. II.

Los jesuitas reclamaron incluso el espíritu fundacional de San Ignacio para defender la autenticidad del libre albedrío humano. Retomaron la preocupación que se había encendido en la primera mitad del siglo XVI en la Universidad de París y había hecho mella en el fundador de la Compañía.

Nada tiene de extraño que en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio –que visitó durante siete años la Universidad de París– se hallen unas reglas prácticas, o recomendaciones, que él señala para conservar plena conformidad de juicio doctrinal entre sus hijos por aquel tiempo: “No debemos hablar demasiado insistiendo tanto en la gracia, que se engendre veneno para quitar la libertad... y que las obras y libre arbitrio reciban detrimento alguno o se tengan por *nada*”. Es lo que se vuelve a encontrar en las reglas 14, 15, 16 y 17. Suárez, a propósito de estas reglas observa que “es patente el celo con que nuestra Compañía se esfuerza hoy en dar al problema de la conciliación de la libertad con la gracia una solución satisfactoria [...]: ese celo animó desde un principio a Ignacio nuestro Padre. De él ha pasado a sus hijos”<sup>14</sup>.

## 2. Teleología de la recompensa y teleología del castigo

1. El Aquinate explica que Dios quiere de forma *antecedente* que todos los hombres se salven. Esta forma de querer no consiste en querer algo absolutamente, sino en cierto modo, relativamente, respetando el libre albedrío del hombre. Pero no quiere la salvación de forma *consiguiente*, que consistiría en querer algo absolutamente, forzosamente. El Angélico –a quien sigue Molina<sup>15</sup>– mantiene estas dos afirmaciones: que *la voluntad de Dios se cumple siempre* y que *el hombre es libre*. Fueron famosos los intentos de Molina y Báñez por aclarar, a finales del siglo XVI, esta antinomia<sup>16</sup>.

Pues bien, si hay predestinación también hay *reprobación*. La predestinación es parte de la providencia, la cual permite que algunas cosas no se completen. Como por la providencia divina los hombres están ordenados a la vida eterna, también pertenece a la providencia divina *permitir* que algunos no alcancen este fin; y a esto se llama reprobación o condenar.

14. *De Instit. Soc. Jesu*, l. IX, c. 5, n. 43.

15. Kenneth Keathley, *Salvation and Sovereignty: A Molinist Approach* (Nashville, N: B&H Publishing Group, 2010).

16. G. Schneemann, *Die Entstehung und Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse*, 2 vols (Freiburg: Herder, 1879-80). H. Gayraud, *Providencia et libre arbitre. Thomisme et Molinisme* (Toulouse, 1892).

Por lo tanto, así como la predestinación es parte de la providencia con respecto a aquellos que están ordenados por Dios a la salvación eterna, así también la reprobación o condenación eterna es parte de la providencia con respecto a aquellos que no alcanzan dicho fin. De ahí que la reprobación incluya, además de la *presciencia* (teórica), la providencia (práctica). Y así como la predestinación incluye la *voluntad* de *otorgar* la gracia y la gloria, así también la reprobación o condenación incluye la *voluntad* de *permitir* que alguien caiga en culpa y reciba la pena por la culpa<sup>17</sup>.

2. Pero en el orden *etiológico*, la reprobación no es, en cuanto causa, lo mismo que la predestinación. Pues la predestinación es *causa de la gloria*, esa gloria esperada en la vida futura por los predestinados; y también es *causa de la gracia*, el don recibido en la vida presente. En cambio, la reprobación *no es causa de la culpa*, que se da en la vida presente: en la culpa no tiene Dios parte. Y, sin embargo, es *causa de la pena eterna*, que se le retribuirá al réprobo en el futuro. La culpa proviene del libre albedrío del que se condena al separarse de la gracia<sup>18</sup>.

Para Santo Tomás –y en general para los grandes maestros del los siglos XIII y XIV– la condena que Dios hace no merma la capacidad o poder del condenado. Por eso, cuando dicen que el condenado no puede alcanzar la gracia, no están hablando de una imposibilidad absoluta, sino *condicionada*, que no anula su libertad de albedrío. Al igual que es necesario que el predestinado se salve con necesidad condicionada, sin que se anule su propia libertad.

De manera que, de un lado, el condenado por Dios no puede alcanzar la gracia; y de otro lado, el que incurre en pecado, lo hace siguiendo su libre albedrío; y por eso se le imputa la culpa<sup>19</sup>.

### 3. La predestinación como mediación

1. Los grandes teólogos de los siglos XIII y XIV enseñaron que la *salvación* del hombre es una obra *gratuita* de Dios. Y resaltaban, como antes he dicho, tres elementos noemáticos

---

17. *STh*, I, q. 23, a. 3 c.

18. *STh*, I, q. 23, a 3, ad2.

19. *STh*, I, q. 23, a 3, ad3.

engarzados al proceso teleológico de la predestinación: 1º la *gracia*; 2º el *acto virtuoso*; 3º la *gloria*.

Pero con esos tres elementos se plantea el siguiente problema: si bien la gracia divina *causa* el acto de virtud, que es un acto de libre albedrío, ¿es ese acto de virtud en cierto modo *causa* de la gloria? Existe ahí un problema muy especial de *estructura etiológica*, cuyo término o *final* es para el hombre la salvación o la reprobación.

Para Santo Tomás<sup>20</sup>, San Buenaventura<sup>21</sup> o Duns Scoto<sup>22</sup>, en los distintos tramos de esa tensión teleológica de la predestinación ocurre lo siguiente: 1º Inicialmente el hombre pone sólo su *impotencia*. 2º Sobre esa indigencia derrama Dios su *gracia*: sin el hombre comienza Dios la obra de la salvación. 3º Seguidamente concurre el hombre con el buen uso del *acto virtuoso* auxiliado por la gracia. 4º La culminación de ese proceso es la *gloria*. Y sobre este último punto surge entonces una duda; pues aunque Dios continúe con el hombre la obra de su salvación, queda por aclarar si el *mérito* del acto virtuoso –un acto que es del libre albedrío– corona de algún modo el proceso salvífico, de suerte que Dios termine la salvación *a causa* del hombre. Se trata, pues, de explicar si la *gloria* es, siquiera parcialmente, una *recompensa* ganada por la virtud y, por tanto, si *ese término* es una obra de *justicia divina*, en cuyo caso la salvación incluiría una *estructura etiológica co-implicativa*; o si, por el contrario, la salvación es una obra *gratuita* en su conjunto, que responde a una pura *teleología trascendente*, desde el principio hasta el final, pero no de justicia, sino de *amor*<sup>23</sup>.

En realidad, con sólo plantear la posible existencia de una *estructura etiológica co-implicativa* surgen difíciles cuestiones sobre la *predestinación*: 1ª ¿Hay una obra *común* de los dos agentes (la gracia y la libertad) y cuál sería la acción de cada uno de ellos?, 2ª ¿Cómo prevé Dios desde toda la eternidad el uso libre que hará el hombre de esta gracia?

---

20. Michal Paluch, *La profondeur de l'amour divin: évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin* (Paris, Vrin, 2004).

21. Klaus Obenauer, *Electio e sinu Trinitatis: Bonaventuras Prädestinationslehre nebst einem Reflexionsbeitrag*, Hamburg, Verlag Dr. Kovac (1996).

22. Paul Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriose, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris, Leroux, 1934. Wolfhart Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Skotus: im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954).

23. Scorraille, III, cap. 1, n. 2.

3ª ¿Cómo por la gracia puede conducir Dios infaliblemente la libertad humana a sus fines providenciales, sin violentarla?

2. Algunas de estas preguntas etiológicas fueron ya clásicas en las obras de aquellos Maestros de los siglos XIII y XIV. Por ejemplo, Santo Tomás afirma categóricamente que *el conocimiento previo de los méritos humanos no es la causa de la predestinación*<sup>24</sup>. Y justifica esta afirmación indicando que la predestinación implica previa *voluntad*, por lo que hay que buscar la razón de la predestinación, su “*por qué*”, en la voluntad divina. Ahora bien, no hay que asignar causa a esa voluntad por parte del acto mismo de ese *querer*, el cual es directo y originario, pero se le puede asignar causa por parte de *lo querido*, esto es, en cuanto que Dios quiere que algo sea *por medio* de otro. Santo Tomás acepta esta “mediación” externalizada; pero declara absurdo decir que los *méritos* humanos son la causa de la predestinación *en el acto divino predestinante (ex parte actus praedestinantis)*. Aunque considera razonable preguntar si la predestinación tiene alguna causa *por parte de los efectos (utrum ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam)*. Con esto se obliga a explicar si Dios predetermina dar a alguien el *efecto* de la predestinación (la gloria) por algunos méritos humanos.

3. Santo Tomás considera el *efecto* de la predestinación en un doble aspecto, en *particular* y en *general*.

a) Considerado el efecto en *particular*, no es contradictorio pensar que un efecto de la predestinación sea causa y razón de otro (*causam et rationem alterius*). Ejemplo: según la causa *final*, lo posterior es causa y razón de lo anterior, porque lo primero en la intención es lo último en la ejecución. Otro ejemplo, según la causa *meritoria*, lo anterior es causa y razón de lo posterior; pero, en el caso humano, esa causa meritoria no es una iniciativa formal, ni una acción eficiente, sino una mera disposición material (*dispositionem materiae*): en este particular sentido puede decirse que Dios predeterminó dar la *gloria* a alguien por sus *méritos*; y que predeterminó dar la *gracia* a alguien para que mereciera la *gloria*. De este modo podría hablarse de una teleología salvífica como “mediación funcional”.

---

24. *STh*, I, q. 19, a. 5 c.

b) Considerado el efecto de la predestinación *en general*, es imposible que cualquier efecto de esa predestinación en general tenga alguna causa por nuestra parte (*impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra*). Porque todo lo que en el hombre hay para orientarlo a la gloria (teleología de plenitud), es ya totalmente efecto de la predestinación, incluida la misma preparación para la gracia (teleología de lo inicial): y todo eso se da solamente por auxilio divino. ¿Pero entonces, en este sentido, tiene causa la predestinación en cuanto a los efectos? La tiene, y no es otra que el amor o la *bondad* divina, a la que está ordenado como a su fin todo efecto de la predestinación y de la que procede como primer principio de movimiento.

En resumen, la predestinación *en general* es *inmediata*, pues la razón o motivo del efecto no es otra cosa que la misma bondad divina. Pero la predestinación *particular* es una *mediación funcional*, donde un efecto puede ser tomado como la razón o causa de otro<sup>25</sup>.

Para entender el alcance teológico de esta mediación funcional, es preciso repensar lo que Santo Tomás indica sobre la doctrina de quienes dijeron que los *méritos que se siguen del efecto de la predestinación* (*merita sequentia praedestinationis effectum*) son el “por qué”, *la razón misma de la predestinación*. No se refiere esta proposición a los efectos del acto bueno hecho mediante virtudes naturales; sino los del acto bueno ayudado o informado por la gracia sobrenatural. Aun así, para Santo Tomás aquella tesis es ambigua e incompleta. Lo que dice esa proposición es que si Dios da la gracia a alguien, y si predeterminó que se la daría, es porque previamente sabía que iba a hacer buen uso de ella: es como si un rey da un caballo a un soldado porque sabe que éste hará un buen uso de él.

Ahora bien, el problema surge cuando quienes sostienen esto *distinguen* entre lo que viene de la *gracia* y lo que viene del libre *albedrío* (*id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio*). Pero rotundamente afirma Santo Tomás que *una misma cosa* puede provenir de ambos: con ello está el Aquinate apuntando a una *mediación funcional* entre los efectos, cuyo sentido y alcance especulativo sería el siguiente: lo que viene de la *gracia* es efecto de la predestinación; pero esto no puede ponerse como motivo de la predestinación, porque ya está *incluido* en ella. De ahí que, para Santo Tomás, lo que proviene del libre *albedrío* no es *distinto* de lo que proviene de la *predestinación*; como tampoco es distinto lo que proviene de la causa segunda y de la causa primera, pues la providencia divina produce efectos por medio de las causas segundas.

---

25. *Th*, I, q. 19, a. 5, ad2.

La mediación funcional se condensaría, según santo Tomás, en esta tesis: *incluso lo que se hace por libre albedrío proviene de la predestinación*<sup>26</sup>.

Y es en la conceptualización de este último punto donde surge en el Siglo de Oro una *hermenéutica* de la predestinación que intenta explicar una mediación funcional y empieza a perfilarse en la época de Molina, precisamente entre los autores jesuitas: en unos casos se trata de una *hermenéutica interfuncional*; en otros, de una *hermenéutica suprafuncional*.

## II. PREDESTINACIÓN Y LIBERTAD HUMANA

### 1. Una teleología de la gracia

#### a) *La libertad auxiliada*

El historiador jesuita Poussines afirma que, desde su fundación, los teólogos de la Compañía se habían esforzado para defender con unanimidad que el auxilio divino obra en el alma de modo que *no la obliga* por sí mismo a producir el acto, ni le imprime predeterminación alguna física e irresistible<sup>27</sup>. Esto lo decía por la doctrina de Báñez, quien adoptó en las cuestiones concernientes a la gracia y la libertad la teoría de los *decretos divinos predeterminantes*<sup>28</sup>, por los cuales Dios desde toda la eternidad determinaría que tal hombre, en tal circunstancia, obraría de tal modo que recibiría en el instante requerido la gracia “irresistible” que le determinaría a obrar.

El propio Suárez escribía al jesuita Francisco de Toledo, elevado ya al cardenalato, una larga carta, fechada el 14 de julio de 1594, en la que resume su visión de la doctrina de Báñez: “El punto principal de la controversia es del modo con que Dios determina nuestra voluntad o concurre con ella a los actos libres así naturales como sobrenaturales. Los Padres Dominicos enseñan que Dios *determina físicamente la voluntad nuestra con la suya eficaz*, y de tal manera *preveniente*, que además de los auxilios excitantes, inspiraciones,

26. *STh*, I, q. 19, a. 5 c.

27. Pierre Poussines, *Historia controversiarum quae inter quosdam e Sacro Praedicatorum Ordine et Societatem Jesu agitatae sunt ab anno 1548 ad 1612* (Manuscrito 11073 de la Universidad de Salamanca), t. III, c. 4.

28. La expresión *praedeterminatio physica* se encuentra por vez primera en el escrito de Báñez titulado *Apologia FF. Praedicatorum in provincia Hispaniae professorum adversus quasdam novas assertiones*; este escrito fue compuesto en 1597 y fue recibido en Roma en 1598 como parte de la defensa que los Dominicos hacían sobre la cuestión *De auxiliis* avocada al tribunal papal. Vide: Vicente Beltrán de Heredia, *Báñez y las controversias sobre la gracia: textos y documentos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968. Théodore de Regnon, *Báñez et Molina: histoire, doctrines, critique métaphysique* (Paris; Oudin, 1883).

aprehensiones, etc., pone en nuestra voluntad una determinación física *ad unum*, con la cual no puede querer sino aquello a que la determina, y sin la cual no puede querer nada.

Y esta determinación dicen unos de ellos que es una cualidad distinta del acto, que llaman moción de suyo eficaz *physice*; otros dicen que es el mismo acto de nuestra voluntad, *ut est prior in nobis a solo Deo eiusque voluntate efficaci, quam sit a nobis*. [...] Y de esta diferencia, que es la principal, han nacido otras [...]. La doctrina de la *predeterminación física de nuestra voluntad* [...] no consta ser de Santo Tomás, ni tiene mucho fundamento en él, y mucho menos lo tiene decir que la tal predeterminación es totalmente necesaria para obrar bien, y aun para obrar mal”<sup>29</sup>.

El punto esencial que se debatía frente a Báñez se reduce a la siguiente cuestión: ¿Consiste la gracia eficaz en un *impulso previo* cuya naturaleza y efecto sea *predeterminar* la voluntad del hombre? Y se respondía: debe desecharse esa moción o impulso predeterminante, y aceptar la *determinación libre de la voluntad prevista por Dios*, auxiliada, pero no impuesta<sup>30</sup>.

En su *Concordia* Molina se opone a los teólogos que enseñaban la necesidad de un *auxilio internamente eficaz*, o sea, un auxilio que por su propia naturaleza tendría una conexión infalible con el efecto, en virtud de una *moción física*<sup>31</sup> que determinaría el querer humano a tal acto, decretada previamente por Dios de una manera absoluta<sup>32</sup>.

Molina propone que para entender la predestinación es preciso admitir la existencia de una gracia *externamente eficaz*, la cual tienda infaliblemente al efecto concebido

29. “Carta de Suárez al Cardenal Toledo”, Granada, Biblioteca de la Universidad, MS. E, 1, t- V, n. 7, fol. 108-109. Reproducida por Scorraille, t. I, 364-366.

30. José Sagüés, S.J., «¿Crisis en el bañecianismo?», *Estudios Eclesiásticos*, 86(1948), 699-749. Id., «La suerte del bañecianismo y del molinismo», *Miscelánea Comillas*, 34-35(1960), 393-431

31. *Motio physica* o *praemotio physica* divina sobre los actos libres humanos fueron las expresiones utilizadas en la Escuela de Salamanca. Quizás pesaba también en el ánimo de todos el hecho de que al jesuita Lessius le fueron condenadas en 1587 por la Universidad de Lovaina (en los Países Bajos españoles) treinta de sus proposiciones, bajo la acusación de que estaban *afectadas de pelagianismo*.

32. Molina redactó en 1594 cuatro memorias en las que atacaba de una manera muy severa a ciertos profesores de Salamanca, especialmente al célebre Domingo Báñez, de la Orden dominicana, denunciando sus esfuerzos por incluir la *Concordia* en el Índice y acusándolo de herejía. Según Molina, la doctrina de Báñez, que admitía una “*premoción física*” de Dios sobre la libertad humana, se ligaba al libro *De servo arbitrio* de Lutero. (F. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, tomo I, Münster, Aschendorff, 1935, p. 715). Para Molina, hay un “*concurso simultáneo*” de Dios sobre la libertad humana, y no una “*premoción física*”: ese concurso no se ejerce *sobre* la causa creada, sino *con* la causa creada: de modo que Dios –que es la causa primera–, y el hombre, –que es la causa segunda–, influyen conjuntamente sobre el mismo acto determinado. Vide: B. Romeyer, “Libre arbitre et concours selon Molina”, *Gregorianum*, 23(1942), pp. 169-201.

por Dios en función de un elemento extrínseco, la *ciencia media* o conocimiento que, con una anterioridad lógica a sus decretos absolutos, Dios posee de todos los futuros condicionados, en particular de los actos libres que, bajo la excitación y con el concurso de una gracia, las criaturas poseerían de hecho, si ellas se encontraran situadas en tales o cuales circunstancias.

Por tanto, frente a la teoría bañeciana de la gracia como un *auxilio intrínsecamente eficaz* que recae en el acto libre humano, Molina propone una *gracia extrínsecamente eficaz*. Bajo la hipótesis de esta gracia, Molina une la *certeza de la predestinación* a la *infalibilidad* de la presciencia divina, y no a la naturaleza de los medios (gracia) empleados<sup>33</sup>. “En vano se leerá en los libros de Molina –decía Suárez– la tesis de que la gracia se dé *en recompensa de las buenas obras hechas con solas fuerzas naturales, o a causa de ellas*; lo contrario es lo que sustentaba él: y me lo afirmó de viva voz y por sus cartas; lo que sí decía es que donde está aquellas obras allí da Dios la gracia”<sup>34</sup>.

#### b) *La conexión de la predestinación a la sabiduría divina*

1. Pese a las múltiples explicaciones dadas, nunca quedó cerrada la cuestión de si hay, por parte del hombre, una *causa* de la predestinación. A principios del siglo XVI un detonante del problema de la libertad estuvo en Calvino (1509-1564), el cual enseñó que Dios crea unos seres racionales hechos a su imagen y orientados hacia él mismo como fin último, pero arbitrariamente quedan unos destinados a la gloria y otros a los tormentos eternos del infierno<sup>35</sup>.

Ahora bien, la idea de una *reprobación* positiva y antecedente de una multitud de criaturas racionales, fuera de toda previsión de sus deméritos, llevaba a replantear otra vez paralelamente la cuestión de una *predestinación a la gloria*. Porque si la reprobación, al menos la reprobación positiva, no se puede concebir sin motivo de nuestra parte, ¿por qué no iba a ocurrir lo mismo con la predestinación a la gloria teniendo en cuenta los méritos previstos?

33. Non ex parte mediorum effectusque praedestinationis, sed ex parte divinae praescientiae (*Concordia*, q. 23, a. 4, disp. I, membrum 9, secunda conclusio).

34. Francisco Suárez, *De vera intelligentia auxilii efficacis*, c. 11, ed. Vivès, t. X, 357 y 359.

35. J. Calvin, *Institution de la religion Chrétienne*, Genève, 1662, l. III, c. 23, n.1; c. 24, n. 12. Vide: Bernard Cottret, *Calvin Biographie* (Paris, 1995, 21999).

Hasta la segunda mitad del siglo XVI, el problema de si la predestinación a la gloria tiene en el hombre una *causa meritoria* había sido respondido en general por los teólogos negativamente: fuera de la voluntad divina no hay una causa de la predestinación. Estos teólogos conocían muy bien la distinción entre la *gloria* (que es el término final) y la *gracia* (que es el medio o la disposición); pero cuando trataban de la predestinación no desligaban ambas cosas<sup>36</sup>. Por ejemplo, Santo Tomás conoce una interpretación –que él no comparte–, según la cual Dios habría predestinado a unos o a otros porque *sabía previamente* que ellos obrarían bien y creerían en Cristo. Y responde: “Esa interpretación sería razonable si la predestinación concerniera *solamente* a la vida eterna que se corresponde con los *méritos*, pero comprende *todos los dones* que conducen a la salvación y que Dios ha preparado al hombre desde la eternidad”<sup>37</sup>.

Estas palabras se aplican claramente a la predestinación tomada en su conjunto, en general. Pero el conjunto mismo sólo tiende eficazmente al término *final*, la *gloria*, por una *voluntad* divina que determina los medios (como la *gracia*) que aseguran el proceso.

Partiendo de la distinción ordinaria entre la “*intención del fin*” (a la gloria) y la “*elección de los medios*” (las gracias), unos teólogos daban la prioridad lógica a la *intención* de la *voluntad* divina que decreta gratuitamente el término o la gloria para tales o cuales criaturas; y otros atribuían la prioridad lógica a la *elección* divina o a la donación de las *gracias*, proponiendo algunos la doctrina de la elección a la *gloria* en función de los méritos previstos (*ex praevisis meritis*)<sup>38</sup>.

Ahora bien, en esta cuestión se trata de conocer las relaciones mutuas que deben existir entre la *voluntad* divina referente al fin y la *predestinación*, acto de la inteligencia práctica referente a los medios y a su coordinación en vistas del fin que debe ser realizado.

Además la tradición teológica había enseñado que Dios hace recaer sobre sus elegidos un *amor* especial; entonces, ¿en qué consiste este amor especial y cual es su papel o influencia en la elección o la distribución de las gracias?<sup>39</sup>

---

36. Xavier-Marie Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, Louvain, Museum Lessianum, 1931, XI–XII. Este libro ha constituido una fuente de ideas para el presente artículo, según iré citando.

37. *In Epistolam ad Romanos*, c. 8, lectio 6.

38. Le Bachelet. *Prédestination et grâce efficace*, I, XI–XII.

39. Le Bachelet. *Prédestination et grâce efficace*, I, XIII.

2. En su libro de la *Concordia* Molina retoma los problemas etiológicos apuntados –tanto de la causa eficiente como de la causa final–, replanteando la noción de la libertad humana e introduciendo la *ciencia media* de Dios, una doctrina que en Portugal la había enseñado Pedro de Fonseca (1528–1599), teniendo como discípulo a Molina<sup>40</sup>. Este empieza preguntando de dónde le viene a la gracia su eficacia salvífica. Y responde: esa eficacia le viene de su *poder interno*, pero considerado como *unido al consentimiento* que le da el libre albedrío ayudado por esa misma *gracia*, la cual podría no ser dada en ese mismo instante. Con esto vuelve a plantear una nueva hermenéutica de la mediación funcional.

¿Cómo sabe Dios si el hombre cooperará con esta gracia o la resistirá? Porque, desde toda la eternidad, con su ciencia media, sabía que aquel hombre, si en algún tiempo se hallase en aquellas circunstancias, obraría de aquel modo<sup>41</sup>. ¿Cómo guía Dios a sus fines a la criatura libre sin violentarla, y por ejemplo, cómo, en caso de querer absolutamente la salvación de un hombre, podría asegurarla sin ofender su libertad? Eligiendo aquellas gracias a las que prevé que libremente consentirá aquel hombre, elección que traerá consigo la salvación de él, no necesariamente, no irresistiblemente, pero sí de manera cierta e infalible.

### c) *La predestinación y la armonía del concurso divino con la libertad humana*

Para aclarar la armonía entre la acción libre y la predestinación Molina se enfrentó inicialmente al problema de definir los *requisitos de una acción libre*, que él detecta en dos

40. Severiano Tavares, «Fonseca e a ciência média», *Revista portuguesa de filosofia* 9 (1953) 4, 418–429. Id. «A questão Fonseca–Molina. Resposta a uma crítica» (*Revista portuguesa de filosofia* 11 (1955)), 1, 78–88.

41. La *ciencia media* es el conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes condicionados. Según Molina, como la existencia de estos futuros supone la intervención de una voluntad humana libre, es preciso admitir que Dios tiene de ellos una ciencia especial, una “ciencia media”, o sea, intermedia entre su *ciencia necesaria* –de *simple inteligencia*, conocimiento de lo que Él puede realizar, haya o no mediación de las causas segundas– y su *ciencia libre* –de *visión*, la que sigue al decreto de la creación, o sea, conocimiento de las elecciones futuras de los hombres–. La “ciencia media” es aquella por la que Dios conoce en su esencia misma todos los futuros libres, si la criatura inteligente se encontrará situada ante tal o cual alternativa: se trata, en realidad, de una super-comprensión de las causas (*eminentissima comprehensio*). “Dios –dice Molina– ve los futuros condicionados en las voluntades creadas: no solamente conoce Él todas las circunstancias en las cuales se encontrarán las voluntades y los motivos que obrarán sobre ellas, sino que también las penetra en sí mismas tan profundamente que Él ve claramente lo que ellas harán, con toda libertad, en la infinidad de circunstancias posibles” (*Concordia*, q.23, a.5; Vide: J. Hellín, “Ciencia media y supercomprensión en Molina”, *Miscellanea Comillas*, 1967), 299–318. El matiz más importante de esta tesis es que la “ciencia media” divina no está sacada de las cosas –de las libertades–, pues su fuente es la esencia misma de Dios, cuyo intelecto penetra todos los mundos inteligibles que desde ella pueden proyectarse, todas las existencias pasadas, presentes, futuras, posibles y condicionadas (J. Kleutgen, *Institutiones theologiae*, t. I, Regensburg, 1881), 321 ss. Los futuros libres *condicionados* o “futuribles” no son meramente posibles y, sin embargo, nunca son futuros en acto; antes

de cualquier decreto conoce Dios lo que la voluntad libre, habiendo recibido un concurso divino, *haría* bajo unas u otras circunstancias. Por la ciencia media Dios conoce, sin un previo decreto determinante eterno, lo que una criatura libre obraría bajo una condición determinada, *si* ejerciera su libertad.

aspectos: uno, en el *poder de no realizar* algo; otro, en el *poder de realizar* algo. El primero comparece en el orden natural; el segundo, en el orden sobrenatural, que es el más propio de la teleología trascendente, ajustada a la predestinación.

Respecto al orden *natural*, Molina explica que de Dios sale un *concurso general* “indiferente” que no determina a la voluntad humana ni en su ejercicio ni en su especificación por un objeto: “Dios inmediatamente y por la inmediata presencia de su ser (*immediate immediatione suppositi*) concurre con las causas segundas a sus operaciones y efectos, de suerte que, como la causa segunda produce su operación y por ello su resultado sin ningún intermediario, así Dios, por un cierto *concurso general*, influye, con esta causa, en la misma operación y, por esta, en la producción del efecto. El concurso de Dios general no es un *influjo* divino en la causa, de suerte que, movida inicialmente por este influjo, ella pase a la acción y produzca su efecto, sino que es, más bien, una *cooperación* inmediata en su *obrar* y en el efecto producido”<sup>42</sup>. En este caso, la libertad humana sigue teniendo el poder de no obrar algo.

Para el orden *sobrenatural*, enseña Molina que –además del concurso general o natural– sale de Dios un auxilio particular y sobrenatural –una gracia *preveniente*– que comparece antes de que la voluntad misma del hombre se actualice. Por medio de esta gracia “Dios eleva y ayuda al libre arbitrio y lo hace capaz de obras sobrenaturales, como las de creer, esperar, amar, arrepentirse, y todo en vistas de la salvación”<sup>43</sup>. La libertad se ve aquí potenciada en su poder de obrar algo. Lo sobrenatural parece así conciliarse con lo natural. Y eso a través de los dos *concursos simultáneos*: el natural y el sobrenatural<sup>44</sup>.

Molina indica, pues, que Dios influye como causa primera sobre las causas segundas por medio de un concurso simultáneo: de modo que la acción de Dios acompaña a la acción de la libertad, obrando con ella sobre el *efecto*, el cual es el término directo e inmediato de la acción de Dios y, a la vez, de la acción de la libertad. Como se puede apreciar, aunque el *concurso divino* se focaliza sobre la causa que opera, v. gr. la voluntad que pasa a la volición, no es un influjo sobre la *voluntad* misma en cuanto esta es *agente* –como si ella operase sólo cuando es previamente movida y excitada–.

---

42. *Concordia*, 153.

43. *Concordia*, 172.

44. B. Romeyer, “Libre arbitre et concours selon Molina”, *Gregorianum*, 23 (1942), 169–201. –A. Queralt, *Libertad humana en Luis de Molina* (Granada: Facultad de Teología, 1977).

Más bien se hace sobre el término que es el *efecto* tanto de la misma voluntad (causa segunda) como de Dios, mediante un influjo parcial de ambos producido simultáneamente<sup>45</sup>.

Así, la causa segunda emite inmediatamente su operación y por ella produce un término o efecto, y a la vez el concurso divino, de manera general e inmediata, influye con ella en la misma operación y produce por la operación o acción el término y efecto de ella. Este concurso general divino no es un influjo de Dios en la *causa* segunda, como si esta fuese previamente movida para obrar y producir su efecto; se trata, más bien, de un influjo que incide inmediatamente *con* la causa en la acción y *efecto* de esta<sup>46</sup>.

Cuando Molina afirma que ni el concurso universal divino ni las causas segundas son causas íntegras del efecto, sino *parciales*, entiende que *todo el efecto* viene de Dios y de la causa segunda: pero no proviene ni de Dios ni de la causa segunda como si hubiere una causa *total*, sino una parte de la causa, y eso exige simultáneamente tanto el concurso del uno como el influjo del otro, de manera similar a como *dos remeros impulsan la barca*: todo el movimiento surge de cada uno de los remeros, pero no como si fuese toda la causa del movimiento, porque cada uno de ellos realiza simultáneamente con el otro todas y cada una de las partes del mismo movimiento<sup>47</sup>.

Ahora bien, según Molina, la acción de Dios no es anterior a la acción de la libertad con ninguna clase de prioridad: de *tiempo*, de *causalidad* o de *naturaleza*, puesto que se trata de la misma acción. En verdad la acción de la libertad no es realmente distinta de la acción de Dios. Sin embargo, esta acción, en cuanto que es de Dios, puede decirse anterior a la acción de la libertad en *nobleza*, *amplitud* y *necesidad*: en nobleza, porque procede de Dios; en amplitud, porque tiende al efecto en cuanto contingente y no sólo por una razón particular de contingencia; en necesidad, porque la acción, en cuanto que procede de Dios, es más necesaria que la acción de la libertad para lograr el efecto.

---

45. *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 29.

46. *Concordia*, Disp. 29, q.14, a.13.

47. *Concordia*, Disp. 26, q.14, a.13.

## 2. La predestinación consiguiente: Molina, Lessius y Vázquez

### a) *Hacia una hermenéutica interfuncional de la teleología integral*

1. La cuestión planteada por Molina se reduce a lo siguiente: ¿Cuál es el *modo* de la predestinación? ¿*Post praevisa merita*?, ¿*propter merita*? El caso es que ninguna de esas dos preposiciones (*post*, *propter*) es aceptada por Molina: dice *per praevisa merita*.

Y no admite aquellas preposiciones sabiendo quizás que treinta años antes, en su propia Orden, Francisco de Toledo<sup>48</sup> las introdujo para explicar una *mediación funcional* y, al mantenerlas, tuvo serios problemas. A la pregunta de si hay una causa de la reprobación por parte de los condenados y si Dios predestina por causa de las buenas obras que él prevé, lo mismo que reprueba por causa de las malas obras, responde Toledo: *la razón próxima de la predestinación son las buenas obras previstas; pero la razón primera es la sola voluntad de Dios*<sup>49</sup>: he aquí una primera propuesta de hermenéutica interfuncional.

Toledo explica que por la ciencia de *simple inteligencia* Dios ve a todos los hombres que son capaces de la beatitud eterna, y ve al mismo tiempo los medios y auxilios con cuya ayuda ellos podrían obtener, si quieren, la gloria y tal grado de gloria. Además, Él ha querido crear a los hombres y darles también a todos los medios de obtener la beatitud, si ellos quieren cooperar y hacer lo que está en sus manos. En fin, Él ha decretado dar la gloria a los que hicieren lo que está en su poder y aprovechen los auxilios recibidos. Y como por su presciencia absoluta ha conocido cuales serán estos, entonces de una manera definitiva ha elegido a unos en función de sus buenas obras previstas (*ex praevisis bonis operibus*) y reprobado a otros por sus deméritos (*ex praevisis iniquitatibus*). La tesis de Toledo se concentra en estas palabras: “Él condena por causa de las malas obras (*propter mala opera*), y predestina por causa de las buenas obras previstas (*propter bona praevisa*)”<sup>50</sup>.

48. El jesuita Francisco de Toledo (1534–1596), antes de ser Cardenal, enseñó Teología en el Colegio Romano entre 1562 y 1567. Compuso al efecto un *Comentario a la Suma Teológica* de Santo Tomás que fue publicado muy tarde, en el siglo XIX (Francisci Toleti, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, Roma, 1869). Pero su doctrina fue conocida en la Compañía a través de las copias que se hacían de su enseñanza oral. La cuestión 23 de la primera parte lleva por título *De praedestinatione*.

49. Francisci Toleti, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio* (Roma, 1869), a. 5, 287.

Una vez puesto el decreto, la salvación es cierta para los elegidos, por doble título: el de la *presciencia* infalible y el de la *predestinación* misma, considerada en sus relaciones con la voluntad divina<sup>51</sup>.

La aserción principal de Toledo es clara: hay *reprobación en previsión de las malas obras* y hay *predestinación en previsión de las buenas obras*. Una tesis que Toledo sienta explícitamente *contra* Santo Tomás y Duns Scoto, pero que cayó muy mal en la jerarquía de la Orden, de donde se pidió su retractación<sup>52</sup>.

2. La expresión que Molina acepta es entonces “*per propria merita*”<sup>53</sup>. ¿Qué significa este “per” que no coincide ni con “propter” ni con “post” y que debería dar el sentido exacto de una hermenéutica interfuncional? Para responder adecuadamente hay que seguir el siguiente hilo argumental de Molina<sup>54</sup>.

Primero, no hay una *previa elección a la gloria*, en el sentido de una elección que estuviera unida a una voluntad absoluta y lógicamente anterior a la previsión de los méritos. Esto sería inconciliable en Dios con la voluntad real de salvar a todos los hombres.

Segundo, Dios conoce eternamente, con “ciencia de simple inteligencia”, todo lo que ocurriría en un orden de cosas creable y, con “ciencia media”, cuál sería para cada hombre el resultado de una serie de gracias que habría de recibir.

Tercero, hay un *decreto divino* que recae colectivamente sobre todo el orden de cosas tomadas de una manera concreta, pero de tal suerte que la voluntad divina se aplicaría a los diversos términos siguiendo las *relaciones de dependencia* que ellos tendrían entre sí, en particular las relaciones de *causa y efecto* entre los méritos adquiridos y *la gloria*;

50. Francisci Toleti, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio* (Roma, 1869), a. 5, 288.

51. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, I, 4.

52. San Francisco de Borja, general de la Compañía, procuró que el profesor se retractara públicamente; además, en una ordenanza académica que publicó en noviembre de 1565 insertó esta proposición: “16. *Praedestinationis non datur causa ex parte nostra*”, considerando que esta es la doctrina generalmente recibida en casi todas las Universidades. Véase: Xavier-Marie. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, París, 1911, 501.

53. “Observa me non dixisse, adultos praedestinos esse *propter* propria merita, sed *per* propria merita: illud enim esset falsum, hoc autem verum est” (*Concordia*, q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membrum 8, & In praedestinatione vero).

54. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, I, 23-45.

porque, en razón de la voluntad salvífica universal, Dios quiere la gloria para todos con una *voluntad antecedente*, mas con una *voluntad consiguiente* y absoluta para sólo los que hubieran muerto en estado de gracia.

Cuarto, una vez puesto este decreto, todas las series de gracias concebidas inicialmente como *futuribles* serían conocidas como *futuros* absolutos.

Quinto, entre las series de gracias, aquellas que llevan a la gloria (término final) no son nada más que la *predestinación misma* o la concepción que Dios tiene, desde la eternidad, del orden providencial o de los medios que él sabe que conducirán a la criatura racional a la vida eterna, desde el momento en que esta concepción se liga al deseo eficaz de realizar este orden de cosas<sup>55</sup>. Se trata de una *ratio*, existente en Dios, del orden de medios suficientes para que el hombre llegue a la vida eterna: es un acto de la inteligencia práctica, la cual supone en Dios un previo acto de voluntad; esta voluntad no recae solamente sobre el fin, sino también sobre *las relaciones de causa y efecto que deben existir entre la gloria (como recompensa) y el buen uso de la gracia (como disposición o virtud)*. Y aunque la predestinación no sea posterior a la previsión de los méritos (*non post praevisa merita*) incluye la previsión absoluta del uso del libre arbitrio y no se da sin ella (*non sine praescientia qualitatis usus liberi arbitrii*): he aquí perfectamente formulada, en un nuevo sentido, una *hermenéutica interfuncional*. Pues aunque Molina no enseña la predestinación por causa de los méritos previstos (*ex praevisis meritis*), ni emplea nunca las expresiones “*praedestinatio ex praevisis meritis*” o “*praedestinatio post praevisa merita*”, lo cierto es que incluye relaciones de *prioridad y de posterioridad lógica* entre los efectos de la predestinación (posterior *per priorem*), considerados como términos de la voluntad divina<sup>56</sup>.

3. En Molina, esta *hermenéutica interfuncional*, acerca del plan de la predestinación, incluye cuatro aspectos:

Primero, los efectos *posteriores* no son queridos por Dios de una manera absoluta sino *en previsión de los primeros*, como disposiciones o causas meritorias.

---

55. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, I, 25-26.

56. *Concordia*, q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membrum 7, & Ad fundamentum ergo illud.

Segundo, Dios no ha destinado eficazmente a los hombres a la beatitud eterna *antes de* querer darles los medios necesarios para lograrla y de saber el uso que harían de ella<sup>57</sup>. Es lo que le ocurre a un padre de familia que toma obreros a su servicio; él no les destina el salario de cada día sino en previsión de su trabajo y de sus méritos.

Tercero la *voluntad divina condicionada* de dar la gloria a todos los hombres *precede virtualmente* a la *voluntad divina absoluta* de conferirla a unos y de negarla a otros.

Cuarto, en Dios no hay una *intentio finis*, una voluntad antecedente y absoluta de salvar a un cierto número de hombres, seguida luego de una elección de gracias, *electio mediiorum*, ordenada y regulada por esta voluntad previa. No se deben separar las dos voluntades, la del *fin* y la de los *medios*, ni separar la voluntad absoluta del fin y el conocimiento del uso que la criatura habría hecho de los medios puestos a su disposición.

4. Aunque la doctrina de Molina fue bien pronto conocida, no todos acabaron explicando de la misma manera la articulación de esa hermenéutica interfuncional. Por ejemplo, Gregorio de Valencia<sup>58</sup> tenía fraguado su sistema antes de conocer la Concordia, y se esfuerza, como éste, en lograr la exposición clara de una hermenéutica interfuncional. Su enseñanza se puede resumir en cuatro puntos<sup>59</sup>:

Primero, Dios ha conocido eternamente con ciencia de visión no solamente las *naturalezas*, sino también las acciones *negativas* y *positivas* de todos los hombres.

Segundo, como los hombres son incapaces de satisfacer dignamente por la ofensa hecha a la majestad suprema, Dios les ha preparado un Redentor, predestinando a Cristo.

57. Neque *prius vult* Deus nobis voluntate absoluta finem, quam media, neque prius praevideat nos habituros finem, quam praevideat habituros media (*Concordia*, q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membrum 7, & Ad fundamentum ergo illud).

58. El jesuita Gregorio de Valencia (1550 - 1603) fue profesor en las Universidades alemanas de Dillingen e Ingolstadt (1573-1598). En el año 1598 fue llamado a Roma para defender la causa de Molina en las Congregaciones *De auxiliis*. Años antes había comenzado a publicar su obra más famosa: *Commentariorum theologicorum tomi quatuor. In quibus omnes materiae quae continentur in Summa Divi Thomae explicantur*: I (1591), II (1592), III (1595), IV (1597). En la Disputación I cuestión 23 & 4 habla de la predestinación y reprobación. Vide: Wilhelm Hentrich, *Gregor von Valencia und der Molinismus*, Innsbruck, 1928. Id. „Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16. Jahrhundert”, in *Philosophia perennis*, ed. F.J. von Rintelen (Regensburg, 1930), I, 293-307. Id. „War Gregor von Valencia prämolinist?“, *Scholastik* 4 (1929), 91-106.

59. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, 14-22.

Tercero, ha querido, en previsión y en consecuencia de los méritos de Cristo conferir a todos los hombres *gracias suficientes*, incluso a veces abundantes, con cuya ayuda todos podrían obtener la salvación por medio de Cristo: por el mismo hecho ha querido, con una *voluntad antecedente*, que todos se salven. Dios tiene una voluntad verdadera de salvar a todos los hombres.

Cuarto, no se puede decir de una manera absoluta que está en nuestras manos, incluso con la gracia, ser predestinados. Está en el poder de cada uno poner lo que, una vez puesto, hace que desde la eternidad haya sido predestinado. A los que Dios ha visto que acabarían su vida en estado de gracia por su cooperación personal, los ha *predestinado* a la gloria; favor que no ha hecho a los que no han cooperado a la gracia, y los ha reprobado justamente a causa de sus pecados<sup>60</sup>.

En esta enseñanza hay una afirmación general de *teleología trascendente*, a saber: la absoluta gratuidad de la predestinación tomada en su conjunto y, por tanto, ni la cooperación del predestinado, ni ninguna de sus obras es la razón, o la condición, o la causa de la predestinación en general. En esto concuerda con Santo Tomás: Dios no predestina a unos o a otros porque prevea desde la eternidad que cooperarán a la gloria y finalmente perseverarán, como si esta *cooperación* fuese la razón, la condición o la causa de la predestinación tomada en su conjunto.

Pero además, esta *inmediata* teleología trascendente convive armónicamente con una *mediación funcional*, pues Valencia afirma que Dios no predestina ordinariamente a los hombres sin una relación de su divina presciencia, o ciencia de visión, a la *futura cooperación* del hombre: la divina presciencia tiene en cuenta la futura cooperación perseverante del predestinado. Esa *cooperación*, que es debida al ejercicio del libre arbitrio sostenido por la gracia, constituye como un *efecto y un medio* de predestinación, al cual se ligan todos los demás efectos de la predestinación. De modo que Dios predestina ordinariamente a todos los hombres que él prevé desde la eternidad que han de cooperar a la gracia y perseverar hasta el final<sup>61</sup>.

---

60. *Commentariorum theologicorum tomii quatuor*, I (1591), Disp. I, q. 23, pars post. punct. IV.

61. *Commentariorum theologicorum tomii quatuor*, I (1591), Disp. I, q. 23, & 4, 2<sup>a</sup> assertio.

En este caso, el decreto divino y la presciencia se articulan como elementos concomitantes, sin una relación de anterioridad y posterioridad. En Dios el *decreto* eterno y eficaz que tiene por objeto la salvación del hombre y que contiene la predestinación misma, no precede lógicamente a la presciencia de la cooperación futura del predestinado, sino que *esta presciencia está comprendida en el decreto* o se conecta a él inseparablemente: se muestra ahí la unidad de elementos *consectarios*, coordinación propia de una mediación funcional. La predestinación es el acto de la inteligencia práctica por el que Dios concibe desde la eternidad el orden o el plan providencial que conducirá a unos hombres a la gloria; y el *decreto* de salvación para ellos implica que llegarán al término en función de su cooperación a la gracia y de su perseverancia final.

Lo que Valencia dice del decreto de *predestinación*, vale también para el decreto de *reprobación*: supone en Dios la presciencia absoluta de los pecados y de la impenitencia final de los reprobados.

5. Quien sí conocía la obra de Molina y corrió en similar dirección fue el ilustre jesuita Lessius<sup>62</sup> con la doctrina de la predestinación consecutiva a la previsión de los méritos y la universalidad de la gracia, expuesta en su célebre tratado *De gratia efficaci* (1610)<sup>63</sup>.

Cuando este libro llegó a Roma, el General de la Compañía, Aquaviva, manifestó su inquietud por el tipo de argumentos utilizados en torno a la predestinación. Y así se lo hizo saber a Lessius. Incluso el jesuita Bellarmino creyó en un primer momento que,

---

62. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 97-170. Leonardo Lessius (1554- 1623) fue un destacado profesor de la Universidad de Lovaina (1585-1600). En 1610 Lessius publicó en Amberes un volumen titulado: *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata, Disputatio Apologetica... Duae aliae eiusdem auctoris Disputationes: altera de Praedestinatione et Reprobatione Angelorum et hominum; altera de Praedestinatione Christi*. Incluía, pues, tres estudios. Uno de los objetivos del *De gratia efficaci* era reivindicar la gracia eficaz *ab extrinseco*, tal como Molina la había expuesto –frente a la tesis de la gracia *ab intrinseco* de los bañecianos–, a fin de salvaguardar la libertad de la criatura; considera la gracia eficaz en su término o por relación al consentimiento dado, pues está acompañada por nuestra cooperación. Según testimonio del mismo Lessius, la obra fue compuesta un año después de que Molina falleciera en 1600.

Mientras se desarrollaron las controversias *De auxiliis* no pudo editar el estudio. En su segundo estudio, *De praedestinatione et reprobatione*, se oponía frontalmente a la doctrina de quienes hacían depender la elección a la gloria de una voluntad divina absolutamente gratuita y lógicamente anterior a la previsión de los méritos. El tercer estudio, *De praedestinatione Christi*, viene a ser una explicación del anterior

63. Van Eijl, Edmond M., «La controverse louvaniste autour de la grâce et du libre-arbitre à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle», in: Mathijs Lamberigts, Leo Kenis (éds), *L'augustinisme à l'ancienne faculté de théologie de Louvain*, Leuven, Leuven University Press, 1994, 207-282. F. Claeys Bouuaert, «Les origines de la controverse théologique dite De Auxiliis divinae gratiae (1587-1588). Récit de ses origines par L. Lessius», *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 41(1965), 548-560.

para Lessius, la *predestinación a la gloria* dependía de los méritos previstos, aunque la *predestinación a la gracia* eficaz, principio infalible de salvación, viniera de la simple voluntad de Dios. Pero al final se convenció de que, para Lessius, *la predestinación depende simple y absolutamente de la previsión de los obras*, de suerte que en sentido propio, sólo habría *presciencia*, pero no *predestinación*<sup>64</sup>, doctrina que Bellarmino considera inadmisibile: para Lessius no habría distinción entre elegidos y condenados antes de la previsión absoluta de méritos y deméritos.

Bellarmino replica que existe una predeterminación o elección gratuita, fundada en que, antes de la previsión de los méritos, Dios ha decretado dar a unos, con preferencia a otros, la gracia eficaz de la justificación y de la perseverancia.

Pero, a su vez, Lessius objeta que lo interpretado por Bellarmino no está en su libro: “Yo enseño explícitamente que nadie puede merecer, ni siquiera *ex congruo*, su propia predestinación; esta, por consiguiente, no depende absolutamente de la previsión de las buenas obras”<sup>65</sup>. La predestinación está aquí tomada en su totalidad y, por su naturaleza, no admite la suposición de méritos previos. Bellarmino habría identificado la *predestinación gratuita* (que es materia de fe) y la *predestinación a la gloria* (que es materia interpretable). Lessius, acercándose a Molina, adopta la teoría de elección a la gloria *en función de los méritos previstos*, en el marco de una hermenéutica interfuncional.

6. Optó también por admitir una hermenéutica interfuncional el jesuita Gabriel Vázquez<sup>66</sup>. Su enseñanza la dejó escrita en sus *Commentaria* a la cuestión 23 de la primera parte de la *Summa Theologiae*<sup>67</sup>. Explica la predestinación en las *Disputationes* 86-101; especialmente en la 89, donde examina si hay elección a la gloria con anterioridad a la predestinación de los méritos<sup>68</sup>.

---

64. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 153.

65. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 187.

66. Gabriel Vázquez (1549- 1604) fue catedrático en Roma (1586-1590) y en Alcalá.

67. Gabriel Vázquez, *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae tomus primus*. Alcalá, 1598.

68. *An electio ad beatitudinem praeceserit praedestinationem meritorum*. Vide: Friedrich Stegmüller, *Zur Prädestinationslehre des jungen Vasquez*, Münster, Westfalen, 1935.

Vázquez está en principio de acuerdo con quienes defendían la *elección a la gloria en función de los méritos* y rechazaban las predefiniciones formales<sup>69</sup>.

Para Vázquez, la elección eficaz a la gloria ha sido hecha una vez previstos los méritos sobrenaturales (*ex meritis gratiae praevisis*), méritos que son considerados nada menos que como la causa o razón meritoria por relación a la gloria (*sequitur merita ipsa causam esse debere*, n. 84). Vázquez mantiene su tesis en cuatro puntos<sup>70</sup>:

Primero, hay en Dios una voluntad salvífica que se extiende a todos los hombres, con anterioridad a la condición que se tenga para obtener o perder la salvación. Esta voluntad primera y antecedente de salvar a todos los hombres nada tiene que ver con una voluntad particular que Dios tendría, antes de prever los méritos o deméritos, de salvar tan sólo a un cierto número de privilegiados.

Segundo, Dios confiere la gloria como recompensa (*ex meritis*); y los quiere entonces y los prepara también como recompensa; porque el orden de la intención y el orden de la ejecución deben corresponderse. La elección a la gloria se hace, pues, en función de los méritos previstos.

Tercero, rechaza una elección a la gloria antecedente y absoluta; pero reconoce que antes de la previsión absoluta de los méritos, hay en Dios una cierta distinción entre los que se benefician de sus gracias. La voluntad salvífica común exige que Dios quiera que todos los hombres tengan auxilios suficientes y que los quiera con una intención de su salvación. Pero esta voluntad no excluye la diversidad en las gracias preparadas, ni la voluntad particularmente benévola que esta diversidad supone, porque en sus operaciones exteriores Dios obra siempre sabia y libremente. En este sentido, “aunque la distinción entre los predestinados y los condenados no tenga su principio en una voluntad previa de dar a unos la vida eterna, tiene al menos un cierto comienzo antes de que haya previsión absoluta del consentimiento: proviene de Dios únicamente, quien por la gracia preveniente, separa a los hombres de la masa de perdición”<sup>71</sup>.

---

69. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, 194.

70. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 7-14.

Cuarto, Vázquez reconoce que Dios predefine los actos buenos, es decir, decreta su existencia absoluta, pero no inmediatamente y formalmente, sino mediata y virtualmente, queriendo desde la eternidad la causa, es decir, las gracias, y en la causa los efectos, de los que tiene una presciencia infalible<sup>72</sup>. Así es como propone una hermenéutica interfuncional.

### 3. La predestinación antecedente: Suárez y Bellarmino

1. Al plantear el problema del papel que juega el *entendimiento* divino que dirige la distribución de la gracia recibida por el hombre y dada por Dios, muchos teólogos de la Compañía concuerdan, con Molina, en recurrir a la *ciencia media* para explicar cómo Dios, al dar a un hombre tales o tales gracias, sabe lo que hace y puede hacer, sin tener para ello necesidad de ejercer sobre la criatura una acción irresistible.

Mas al enfocar la *voluntad* divina que distribuye las gracias a su arbitrio surge el problema de la *predestinación*; y en este punto aquí se separan aquellos teólogos, siguiendo dos caminos diversos, como a continuación se verá.

La cuestión que, en lo tocante a la predestinación, se hizo objeto de disputa es la siguiente: Dios, al querer la salvación del hombre, quiere las tres cosas que preparan la salvación o la constituyen: *gracia, acto virtuoso, gloria*. Pero, ¿en qué orden las quiere? ¿Cuál de estos elementos es el objeto *primario* que abraza su voluntad de modo absoluto? Aquí nacen dos corrientes del molinismo<sup>73</sup>: el molinismo *estricto* y el molinismo *congruista*<sup>74</sup>. En ambos permanece una pieza clave de Molina, a saber: que el elegido recibe gracias a las que podría no consentir, pero a las que Dios prevé que consentirá<sup>75</sup>.

---

71. Gabriel Vázquez, *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae tomus primus* (Alcalá, 1598), Disp. 88, a. 13, n. 125. Id. *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem S. Thomae tomus primus* (Alcalá, 1611), Disp. 23, c. 7, n. 89.

72. Gabriel Vázquez, *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae tomus primus* (Alcalá, 1598), Disp. 98, c. 8.

73. Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus. I, Neue Molinaschriften*, Münster (Aschendorff, 1935). Klaus Reinhardt, *Pedro Luis SJ (1538 - 1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Präsciencz und Prädestination: ein Beitrag zur Frühgeschichte des Molinismus*, Münster, Aschendorff, 1965. Agustín Arbeloa Egüés, *La doctrina de la predestinación y de la gracia eficaz en Juan Martínez de Ripalda*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1950.

74. Scorraille, III, c. 1, n. 2.

75. Antonio Queralt, *Libertad humana en Luis de Molina* (Granada: Universidad, Facultad de Teología, 1977).

2. Según el *molinismo estricto*, Dios elige esas gracias cabalmente porque quiere absolutamente el consentimiento. Este enfoque excluye no sólo el predeterminismo superior y extrínseco de los decretos divinos, sino el predeterminismo psicológico e intrínseco de la gracia. Dios no fija la suerte de hombre alguno *sin el hombre* mismo: le deja realmente árbitro de su destino, dichoso o desdichado, dando medios a quienes quieran usar bien de los dones de Dios. Según Molina, Dios, ante todo y mirando a su gloria, determina dar a cada hombre la distribución de gracias, que son indudablemente desiguales, pero bastantes para que cada uno pueda salvarse. Con la *ciencia media* prevé los actos buenos o malos que hará cada hombre usando de sus gracias o resistiéndolas; y conforme a esta previsión, destina a cada hombre a la *gloria* o a la *reprobación* que él ha elegido libremente. Por tanto, la *predestinación* y *reprobación* son, de alguna manera, dependientes de la previsión de méritos y deméritos. Tal es la idea central de hermenéutica interfuncional referente a la teleología integral. Estaban cerca de esta postura, como hemos visto, Toledo, Vázquez y Lessio.

3. Mas según el enfoque de Suárez, llamado *congruismo*<sup>76</sup>, Dios fija de antemano, por razones muy propias, lo que cada elegido *hará* en el tiempo y lo que *será* en la eternidad: lo que *hará*, por medio de las *predefiniciones* que determinan con qué actos de virtud quiere Dios que le glorifique aquella criatura: lo que *será*, pues por medio de la *predestinación antecedente* elige entre los hombres los que tienen su lugar señalado en el cielo<sup>77</sup>. Suárez propone, pues, una *hermenéutica prefuncional*.

Conforme a las explicaciones de Suárez, Dios eligió desde toda la eternidad a quienes habían de formar su corte celestial y fijó el grado de gloria de cada uno. Para que la merezcan, elige las gracias *acomodadas* a cada escogido, gracias *congruas* a este fin, esto es, aquellas a las cuales sabe por *ciencia media* que él consentirá: y en virtud de este libre consentimiento merece el hombre lo que Dios le había destinado gratuitamente.

---

76. El “congruismo” se inspira en la siguiente idea de San Agustín: “Así pues, es verdad que muchos son los llamados y pocos los elegidos. En efecto son elegidos los que han sido llamados *congruentemente*; ahora bien aquellos que no *estaban acordés* ni eran apropiados para la vocación o llamada, no fueron elegidos, porque no siguieron la llamada, a pesar de haber sido llamados. Igualmente es verdad que no es propio del que quiere ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia. Puesto que, aunque llame a muchos, sin embargo se compadece de aquellos a los cuales llama de tal modo, como es adecuado que se les llame, para que sigan” (R 1573).

77. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 45-53. Véase: Eleuterio Elorduy, *La predestinación en Suárez: controversias con Vazquez, Salas y Lesio* (Granada: Facultad Teológica Granadina, 1947).

Por su parte los *reprobados* sólo reciben gracias con las cuales podrían salvarse, pero con las que Dios previó que no se salvarían, gracias *suficientes*, pero no *eficaces*<sup>78</sup>. De ellos dependía que fuesen *eficaces*, y por tanto, su perdición era obra propia. Este es el sistema de la predestinación y reprobación *anterior a la previsión* de los méritos y deméritos: *ante praevisa merita*. Según el molinismo *congruista*, Dios da sus gracias por razones de un orden general dispuesto por su sabiduría. Este enfoque sólo excluye el predeterminismo psicológico e intrínseco de la gracia bañeziana. El congruismo, abrazado también por Bellarmino<sup>79</sup>, fue aceptado por Aquaviva, General de la Orden en aquellos tiempos.

En realidad, Suárez admite la *predestinación antecedente*, que se reduce a dos puntos:

1º Dios determina y decide de antemano qué *actos virtuosos* quiere que ejecute el hombre.  
 2º Luego, guiado por la *presciencia* que conoce lo que haría tal hombre en cualquier caso y con cualquier gracia posible, elige para él las *gracias* que le conducen a ejecutar tales actos, y cabalmente las elige porque prevé ese efecto, pues en caso contrario, elegiría otras. Y aunque la *predestinación antecedente* pudiera parecer más favorable a la “*predeterminación física*” bañeziana, Suárez asegura que no tiene nada que ver con ella. Además, Suárez se opone, de una parte, a quienes –como Vázquez– afirman que hay por nuestra parte una causa meritoria de elección a la gloria<sup>80</sup>; y se declara, de otra parte, a favor de la predestinación anterior a nuestros méritos y por el congruismo de la gracia<sup>81</sup>. No obstante Suárez reconoce que la opinión de la predestinación consecuente es probable, aunque menos probable que la que él defiende<sup>82</sup>. La hermenéutica suprafuncional ordenaría de manera más convincente los núcleos noemáticos de la predestinación.

4. Suárez pone en el centro de su hermenéutica suprafuncional la noción de la *graciaeficaz* y el *modo de predestinación*.

78. Para compaginar la gracia con la libertad humana comenzó a imponerse en el Siglo XVI la distinción (que ya era conocida desde antiguo) entre gracia *suficiente* y gracia *eficaz*. El punto histórico de inflexión fue el *Concilio Tridentino*, donde se enseñó que el hombre, incluso después de haber caído, conservaba la facultad de dar el asentimiento a la gracia o de rechazarla. Fue entonces cuando los teólogos empezaron a examinar con más detalle la diferencia entre gracia *suficiente* y gracia *eficaz*, y surgieron distintos sistemas para explicar la gracia eficaz.

En primer lugar, ¿qué es la gracia suficiente? Es un auxilio divino por el que el hombre se hace *capaz* de realizar actos meritorios, llegue o no llegue a alcanzar su efecto; si a causa de la oposición de la voluntad humana esa gracia carece de efecto, no es una gracia *eficaz*.

79. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 53-60. Vide: Manfred Biersack, *Initia Bellarminiana, die Prädestinationslehre bei Robert Bellarmin bis zu seinen Löwener Vorlesungen 1570-1576* (Stuttgart: Steiner-erl. Wiesbaden, 1989).

80. Carta de Francisco Suárez al P. General Aquaviva, fechada en Coimbra el 12 de febrero de 1600.

81. Francisco Suárez, *De Deo*, III, c. 23; V, c. 4, n. 8 (Ed. Vivès, t. I, pp. 431-507, 599).

82. Francisco Suárez, *De vera intelligentia auxilii efficacis*, c. 13 (Ed. Vivès, t. X, p. 244).

Si la noción de la *gracia eficaz* es mirada por relación a la voluntad de Dios que la prepara o la da, ocurre que, en este orden *afectivo* o *volitivo* comienzan entre los molinistas las discrepancias, al menos en lo que concierne a la gracia eficaz *en acto primero*, concebida por oposición a la gracia eficaz *en acto segundo*. Esta última es la del auxilio divino que opera con la voluntad la conversión o el acto salvífico. Tomada *en acto primero*, la gracia es la del auxilio divino concebido con anterioridad al acto meritorio, pero ordenada por Dios a producirla como instrumento eficaz de su sabiduría y de su voluntad firme.

Molina no se había ocupado de la gracia eficaz *en acto segundo*. Y algunos jesuitas le reprocharon el haber dado una noción parcial e insuficiente de la gracia eficaz. La divergencia se acentuaba cuando se llegaba a explicar la gracia eficaz *en acto primero*, porque la explicación dada por unos y por otros estaba estrechamente ligada a la manera en que cada uno comprendía la *elección* a la gloria y el *amor* especial que Dios hace recaer en sus elegidos.

Los molinistas más estrictos se limitaban a hacer referencia a la ciencia divina: Dios prevé infaliblemente que tal auxilio será realmente eficaz; lo prepara y lo otorga sabiamente y voluntariamente; y por este título tiene el carácter de un don especial.

Suárez buscaba en la elección antecedente y privilegiada de algunos hombres a la gloria la razón de ser de una providencia especial que se identificaba con la trama de la predestinación. Este orden de providencia especial llevaría en sí mismo la idea de una conexión afectiva o volitiva, de amor. De aquí venía también la noción de gracia *congrua*, es decir de un *auxilio particularmente adaptado a las necesidades* de aquel que Dios quiere convertir y salvar, con una llamada hecha de la manera y en el momento en que Dios sabe propiamente atraer nuestro consentimiento. Es un concurso que proviene de la sabiduría divina y posee, por relación a la *voluntad del sujeto* al que está destinado, la aptitud requerida para que el consentimiento se siga infaliblemente.

Por tanto, un punto neurálgico de todo el problema es la distinción entre gracia *suficiente* y gracia *eficaz*. ¿De qué *naturaleza es la gracia suficiente* y qué poder confiere? ¿Constituye al hombre *en acto primero* próximo y completo en orden a obrar o, aparte de esta gracia, se requiere otra distinta y nueva gracia a fin de que se dé el acto meritorio?

Los molinistas decían que la gracia suficiente confiere poder para el acto, de tal forma que no se le debe añadir nada para que *pueda* realizar el acto meritorio. Pero si se omite éste, dicha omisión depende exclusivamente de la libertad del hombre, no de la carencia de algún principio en orden a obrar. Por lo cual esa gracia da suficiencia completa no sólo para poder, sino también para obrar. La gracia suficiente no sería tal si no tuviera suficiencia en orden al mismo obrar.

Pero añaden que junto a la gracia suficiente se da la gracia *eficaz en acto primero*, unida infaliblemente al consentimiento de la voluntad; pues *gracia eficaz es aquella que alcanza el efecto*: por ella se realizan los actos meritorios. Ahora bien la gracia eficaz que está en conexión con el acto meritorio puede ser considerada o bien *en acto primero* (anterior por naturaleza al consentimiento actual, pero ya en conexión infalible con el acto libre que va a ocurrir absolutamente, esto es, con el consentimiento meritorio), o bien *en acto segundo* (a saber, unida con el consentimiento *actual* de la voluntad, en cuanto que dicha gracia se une en acto, aquí y ahora, con el acto meritorio).

Como puede verse, de un lado, la gracia es eficaz en acto primero, con anterioridad a la determinación libre de la voluntad: es una gracia que ha de alcanzar el efecto, y esto ya lo sabe y lo pretende Dios; pero, de otro lado, la voluntad permanece libre, incluso bajo la moción de dicha gracia y puede omitir el acto meritorio.

La congruidad no es una cosa distinta de la entidad de la gracia; es una *propiedad moral* de la gracia misma, pero considerada en sus relaciones de especial conveniencia con la voluntad humana que se halla en una disposición y en unas circunstancias tales que, si esta gracia le es dada, Dios sabe que cooperará. Entre las circunstancias referidas está lo que la gracia presupone, por ejemplo, el temperamento del sujeto, las cualidades del espíritu, el alejamiento de las tentaciones, la predicación exterior, etc. Las circunstancias pueden contribuir a la eficacia real de la gracia, pero ellas no la constituyen. Asimismo, la infalibilidad de la ciencia divina, por necesaria que sea, no constituye propiamente ni la eficacia de la gracia, ni su aptitud especial para obtener el consentimiento del sujeto.

Según los mismos principios, Suárez desaprobaría que se atribuyera simplemente a la cooperación humana la eficacia de la gracia *en acto primero*, porque, a su entender, la verdadera noción de esta gracia es inseparable del *amor* especial de Dios que es su principio.

Afirma Suárez: “Empiezo por decir que el primer acto de la voluntad divina, por relación a la salvación de los hombres, ha sido el *amor* especial que le ha hecho querer la gloria para los elegidos con una voluntad absoluta y eficaz”<sup>83</sup>. Este decreto antecedente y gratuito recae sobre la *gloria*, pero no tomada de una manera general e indeterminada, sino en un grado propio y *fijado para cada uno*. En consecuencia, Dios predestina y *predefine* formalmente, como medios necesarios a la realización de este fin, los actos libres que harán llegar a los elegidos al grado de gloria determinado de antemano.

Según el mismo principio, la voluntad previa de salvar a unos y de abandonar a otros es para Dios como el principio y la regla de su conducta en la elección y la distribución de las gracias: para lo réprobos, gracias simplemente *suficientes*; para los elegidos, gracias *eficaces*, hasta el punto de que, si por un imposible Dios previera la ineficacia de los auxilios que les destina, debería elegir otros.

Esta teoría de la elección a la gloria y de la predestinación encerraba en sí misma la concepción de la gracia eficaz *en acto primero*, como medio del que Dios se sirve para realizar infaliblemente sus designios absolutos. Sea lo que fuera del auxilio tomado materialmente, está siempre en relación directa, por parte de Dios, con el amor o la *afección especial* que es su principio y la *voluntad firme* que tiende al resultado predefinido. Esto es lo que Suárez expresa netamente al hablar de la gracia *congrua*: esa vocación, por parte de Dios, siempre procede de una peculiar elección e intención amorosa, por la que eficazmente decretó dar a un hombre la fe o penitencia<sup>84</sup>. No obstante Suárez reconoce que la opinión contraria es probable, pues no encierra absolutamente nada imposible ni nada que la acerque al error pelagiano<sup>85</sup>.

4. Una tesis similar a la de Suárez defendía Bellarmino, favorable en principio a la *Concordia* de Molina, aunque algunas expresiones le parecían “malsonantes”<sup>86</sup>. Por ejemplo: “Dios no niega la gracia a quien hace lo que puede con sus fuerzas naturales” (p. 44).

83. Francisco Suarez, *De divina praedestinatione et reprobatione*, l. I, c. VIII, n. 32. (*Opera*, ed. Vivès, t. I, Tractatus secundus).

84. “Nam huiusmodi vocatio ex parte Dei semper procedit ex peculiari electione et intentione, qua efficaciter decrevit dare tali homini fidem vel poenitentiam”. Opusc. I, *De concursu et efficaci auxilio Dei*, l. III, c. 20, n.10 (éd. Vivès, t. XI).

85. Opusc. I, *De concursu et efficaci auxilio Dei*, l. III, c. 16, n. 8 (éd. Vivès, t. XI).

86. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, 292.

“La gracia, para ser eficaz, depende del arbitrio de aquel a quien le es dada, pues la gracia a que el hombre consiente se llama eficaz” (p. 232).

Ahora bien, por orden de Clemente VIII tuvo Bellarmino que hacer un examen profundo de la *Concordia*<sup>87</sup>. En este examen indica que la controversia relativa al modo de predestinación no le parece realmente tan grave como podría parecer a simple vista<sup>88</sup>. Pero juzga que es confusa y oscura la explicación dada por Molina cuando presenta la *elección* divina como un acto que tiene por *objeto*, bajo la luz de la ciencia de los posibles y de los futuribles, tal orden de cosas *tomado en su conjunto*, y que recae simultáneamente sobre la *gloria* y la serie de *gracias* que ella supone. A pesar de todo, Molina mantendría lo que es más importante en la doctrina clásica de San Agustín y de Santo Tomás, al enseñar que, tomado en su conjunto, el efecto de la predestinación tiene como causa última la voluntad libre y gratuita de Dios. Pero Molina sería recusable cuando funda la certeza de la predestinación en la sola presciencia.

Bellarmino está de acuerdo con Suárez en la elección a la gloria, en la predestinación, en la gracia congrua y, por consiguiente, en la gracia eficaz *en acto primero*<sup>89</sup>. Está convencido firmemente de que San Agustín ha sostenido la elección gratuita a la gloria. Su postura se puede resumir en cuatro puntos<sup>90</sup>:

Primero, rechaza las tesis de quienes hacen recaer la predestinación sobre los *medios* y no sobre el *fin*.

Segundo, le parece falsa la tesis de la elección a lo gloria *ex praevisione meritorum*; la predestinación es una elección a la gracia eficaz independientemente de toda previsión de méritos.

Tercero, indica que la palabra “elección” tiene para los antiguos el sentido de “elección a la gloria”, por lo que ellos podrían admitir correctamente que Dios puede elegir teniendo en cuenta los méritos previstos (*ex praescientia meritorum*). Por eso, cuando Bellarmino

87. *De novis controversiis inter Patres quosdam ex ordine Praedicatorum et P. Ludovicum Molina ex Societate Iesu (1597)*, en *Auctarium Bellarminianum*, 101-113.

88. *Auctarium Bellarminianum*, 109.

89. *Roberti Bellarmini Disputationes. De controversiis christianae fidei*, t. IV *De Gratia et libero arbitrio*, l. II, c. 10 (*Opera Omnia*, Colonia, 1617; París, 1870).

90. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* I, 153-171.

acepta la distinción entre *elección a la gracia* y *elección a la gloria*, añade que esta última no tiene una causa en el hombre.

Cuarto, la gracia eficaz consiste en una llamada interior, profunda y secreta, una apelación *que responde a un propósito* de firme voluntad. Esta llamada es eficaz porque es apropiada al carácter de aquellos a los que va dirigida. Por esta llamada de firme voluntad, Dios hace que nosotros creamos y que nos convirtamos, operando en nosotros el querer y el obrar”<sup>91</sup>.

#### 4. Desenlace: doble concordia

1. Mientras Suárez y Bellarmino enseñaban en el Colegio Romano, el General de la Compañía, Claudio Aquaviva, manifestó reiteradamente su deseo de que dentro de la Orden hubiera unidad y seguridad en la doctrina. Impulsó la redacción de una *Ratio Studiorum*, cuyos trabajos preparatorios incluían varias proposiciones, una de las cuales se refería a la predestinación; y decía así: “*No hay por nuestra parte una causa de la predestinación*”. Suárez estimó que debía dejarse tal cual, sin hacer mención a la expresión “*por las buenas obras previstas*”. No obstante, Bellarmino indicó que, si bien no hay causa por relación a la voluntad de predestinar a los hombres *en general*, se puede, sin embargo, asignar una

*causa* por relación a la voluntad de predestinar *en concreto* a Pedro y no a Judas, a saber, la *previsión* de que Pedro cooperaría a la gracia y que Judas no cooperaría a ella. Era también la doctrina de Suárez: una hermenéutica funcional de la teleología integral, punto que ya había sido por Santo Tomás en sus justos límites.

El 14 de diciembre de 1613, Aquaviva, publicó un decreto prescribiendo que en la enseñanza sobre la predestinación y de la gracia los jesuitas se atuvieran a la doctrina sostenida por los representantes de la Orden en las “Congregaciones de Auxiliis”. Esta doctrina, relativa a la *gracia eficaz en acto primero*, se encerraba en tres tesis:

Primera, hay una diferencia entre la gracia *suficiente* y la gracia *eficaz*, considerada incluso con anterioridad al resultado, *en su acto primero*.

---

91. *De doctrina sancti Augustini in materia gratiae* (1605), presentado al papa Paulo V; cfr. *Auctarium Bellarminianum*, 164-172.

Segunda, esta gracia supone, por parte de Dios, un designio absoluto de obtener el resultado y el empleo de los medios proporcionados a ese fin.

Tercera, moralmente hay siempre más en la *gracia eficaz en acto primero* que en la gracia puramente suficiente.

Preocupado por salvaguardar la libertad de la criatura en su acción, Molina se atenía a la gracia eficaz considerada en su *término* (en el consentimiento humano). Entonces la “gracia eficaz” y la “gracia suficiente” se distinguían por el *resultado* o efecto, de modo que el *auxilio eficaz* es aquel que tiene como consecuencia la conversión libremente operada, sea cual fuere la intensidad de este auxilio<sup>92</sup>. “Pues si dos hombres reciben de Dios un mismo auxilio interior que los llama a la fe, puede ocurrir que, por el uso que ellos hagan de su libertad, uno se convierta y otro quede en la infidelidad”<sup>93</sup>. En este caso se trata de una “gracia preveniente”.

Este fue el motivo de que en el primer texto de la *Ratio Studiorum* (1586) quedaran insertas las dos proposiciones siguientes que fueron declaradas obligatorias y que se plegaban a la doctrina de la *Suma Teológica* de Santo Tomás (I-II q. 23, a. 5). Una decía que “no sólo por nuestra parte no hubo razón, causa o condición de la predestinación, sino que, en sentido absoluto, tampoco está en nuestro poder nuestra predestinación; ni tampoco se salvan, sino los predestinados” (prop. 12). La otra agregaba que “fue el pecado original el motivo de la reprobación; y por esto se les permite a los hombres alejarse del último fin” (prop. 13)<sup>94</sup>.

Por otra parte, cada proposición iba seguida de una explicación que, en lo referente a la 12, era claramente *molinista*, pues declara que igual gracia concedida a dos hombres puede ser *eficaz* en uno e *ineficaz* en otro, porque no quiere consentir, aunque pudiera

92. Illudque auxilium, sive maius sive minus in se sit, efficac dicitur, cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur (*Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 38, & Antequam).

93. *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 12, & Ex dictis patet).

94. “12: Non solum ex parte nostra nulla fuit ratio seu conditio praedestinationis, sed neque absolute dicendum est esse in nostra potestate, ut praedestinemur; nec salvi fient ulli, nisi praedestinati”. “13: Reprobationis, qua caeteri homines excidere ab ultimo fine permissi sunt, causa fuit peccatum originale”. *Ratio atque institutio studiorum*, per sex Patres ad id iussu R. P. Praepositi Generalis deputatos, conscripta. Romae, in Collegio Societatis Iesu, anno, 1586, p. 14. Reimpresión en Pachtler, *Ratio Studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Iesu per Germaniam olim vigentes*, t. II (Berlín, 1887), 34.

hacerlo por una *gracia suficiente* y sin un nuevo aumento de la gracia<sup>95</sup>. La división de la gracia en gracia *eficaz* y gracia *suficiente* se toma del *efecto*, según se siga o no se siga; porque si la voluntad excitada por la gracia coopera, entonces la gracia se hace eficaz en virtud del efecto que la acompaña<sup>96</sup>. La *Ratio Studiorum* prescribía que *hubiera concordia* con la *Concordia* de Molina.

2. Además Aquaviva advirtió encarecidamente que se enseñara no sólo la *ciencia media* de Molina, sino también el *congruismo* de la gracia (de Suárez)<sup>97</sup>. Disponía, pues, otra armonización, a saber: *la concordia con el congruismo* de Suárez y Bellarmino. Concretamente debía enseñarse que entre la gracia llamada *eficaz* y la gracia llamada *suficiente* no sólo hay diferencia de *efectos*<sup>98</sup>, en cuanto la una obtiene el consentimiento del libre albedrío auxiliado por ella, y la otra no lo obtiene, sino que hay también una diferencia *anterior al consentimiento*, porque Dios quiere absolutamente el acto virtuoso o meritorio, y para obtenerlo elige auxilios eficaces cuya infalible eficacia en las circunstancias dadas tiene prevista.

Ciertamente en lo sustancial Suárez y Bellarmino coincidían con Molina: ambas posturas admiten que el elegido se salva por haber cooperado a una gracia a la cual podía no cooperar; y todo réprobo se condena por haber resistido a una gracia a la que podía no haber resistido. En cualquier caso, para todo elegido, la primera elección de Dios recae, independientemente del hombre, o en el *término*, que es la gloria, o en lo que infaliblemente conduce a ella (la gracia).

Suárez defendía que la *eficacia* de la gracia y la *armonía* de ésta con la libertad se explica adecuadamente porque Dios da al hombre una gracia que él sabe que es *congrua* o *conveniente*

95. “12. Fieri potest ut *aequalis gratia* duobus collata sit efficax in uno, inefficax in altero, quia non vult consentire, licet possit per sufficientem gratiam sine novo augmento gratiae”. *Ratio atque institutio studiorum*, p. 316; Pachtler, 208.

96. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 314. Es preciso notar que en la segunda edición de la *Ratio Studiorum* la palabra “gracia” fue reemplazada por “auxilio” (*auxilium*).

97. Carta de Aquaviva a Antonio de Padilla, Rector de Salamanca y a Cristóbal de los Cobos, 9 de noviembre de 1610. En: Castell. *Ep. Gen.*

98. Suárez y Bellarmino subrayaban que la conexión infalible que tiene la gracia eficaz *en acto primero* con el consentimiento meritorio es principalmente *afectiva*: se refiere a la voluntad de Dios que quiere alcanzar por medio de esa gracia ese consentimiento absolutamente y sin frustración: por consiguiente no se puede frustrar el *decreto divino* de dar tal gracia eficaz, señal de un amor y de una bondad divina especial para con la criatura receptora de esa gracia.

Así pues, la gracia eficaz no depende del consentimiento voluntario humano, sino de la decisión o decreto divino. Lo cual significa que no sólo comparece en esa gracia eficaz la presciencia divina, sino la *predefinición* de los actos meritorios: esa predefinición es propiamente la *predestinación* del acto meritorio, esto es, el *decreto* por el que Dios, antes de la determinación libre de la criatura, establece desde la eternidad eficazmente que dicha criatura realice en el tiempo un determinado acto bueno, v. gr. el acto de contrición. Hay una certeza e infalibilidad de esta predefinición, ligada a la preparación de esta gracia eficaz.

para que el hombre preste su consentimiento a ésta. En realidad la tesis de Suárez es la de Molina, especificada por un congruismo. El molinismo se había negado a admitir alguna gracia *intrínsecamente eficaz* y para explicar esta eficacia conciliada con la libertad se remite a una *ciencia* divina acerca de los futuribles, la cual se anticipa a cualquier decreto divino absoluto, a saber, *la ciencia media*. Suárez añade o especifica esta doctrina explicando la eficacia de la gracia por cierta congruencia o conformidad de la gracia misma respecto al acto meritorio. El congruismo fue aceptado también por Bellarmino. Pero si el molinismo estricto acepta la *predestinación consiguiente* (*después de haber previsto los méritos*), junto a las *predefiniciones virtuales*, el congruismo sostiene una *predestinación antecedente* (*antes de haber previsto los méritos*) y unas *predefiniciones formales*.

Coinciden, no obstante, acerca de la naturaleza de la gracia eficaz, la cual no puede ser, para ellos, considerada *intrínsecamente eficaz*: si tal fuera, no se diferenciaría de la gracia suficiente, pues todas las gracias serían suficientes, y no habría en sentido estricto una gracia eficaz en acto primero. Mas para todos los molinistas, estrictos o congruistas, con anterioridad a la determinación libre de la voluntad, la gracia *eficaz* ya posee la conexión infalible con el acto meritorio; y así la gracia eficaz se diferencia de la gracia suficiente.

Por tanto, el molinismo –tanto el estricto como el congruista– explica la eficacia de la gracia por un elemento que hay entre la gracia en sí misma considerada y la determinación futura de la voluntad. Este elemento es la *ciencia media*, una ciencia divina de los *futuribles* con anterioridad a todo decreto absoluto de la voluntad divina respecto a la futura realización del acto. Dios sabe por la *ciencia media* qué haría este hombre, si se le diera en unas circunstancias determinadas esta concreta gracia suficiente. Esto es, sabe que Pedro, si tuviera esta gracia, ciertamente cooperaría con ella; pero si tuviera aquella otra gracia, ciertamente no cooperaría y la gracia no alcanzaría su efecto: sería una gracia suficiente.

La conexión más radical que tiene la gracia concedida a un hombre es a la voluntad divina, o sea, es de orden afectivo. En último término Dios *decreta* absolutamente dar a este hombre esta gracia en estas circunstancias, predefiniendo e intentando este acto meritorio. De donde se da una conexión infalible de esta gracia con el acto meritorio.

Este decreto divino puede concebirse de doble forma, según la diferencia del Molinismo estricto y del Molinismo congruista.

Para el Molinismo estricto, Dios decreta absolutamente que se dé a Pedro en estas circunstancias concretas esta gracia, y conoce por la *ciencia media* que ella conviene a este hombre para realizar este acto (o sea, la conoce por la misma ciencia objetiva y cognoscitivamente conectada de un modo infalible con este acto meritorio, si se le diera a este hombre), queriendo e intentando que este acto meritorio sea realizado absolutamente por este hombre. Este decreto recibe el nombre de *predefinición virtual*, porque es un decreto absoluto de Dios, que se dirige inmediata y formalmente a dar la *gracia*, y sólo virtualmente a la realización del *acto virtuoso* mismo mediante dicha gracia.

Para el *congruismo* de Suárez, Dios decreta absolutamente que Pedro realice este acto meritorio por esta gracia determinada, la cual por la *ciencia media* conoce que es *congruente* a este hombre en orden a realizar este acto, esto es, la conoce por la misma ciencia objetiva y cognoscitivamente unida de un modo infalible con este acto, si se le concediera a este hombre en estas circunstancias concretas. Este decreto recibe el nombre de *predefinición formal*, puesto que se dirige inmediata y formalmente a la realización del *acto virtuoso* mismo.

Así se explica cómo la gracia, que por su naturaleza aún no era eficaz, *sea ya eficaz en acto primero*. Pues con anterioridad a la libre determinación de la voluntad que ha de ocurrir *absolutamente* y que ha sido prevista, dicha gracia tiene ya conexión infalible con el acto meritorio. El *decreto divino absoluto* predefine o bien esta *gracia*, que ha sido prevista por la ciencia media como *condicionadamente* eficaz, a causa de la intención afectiva de que dicho consentimiento se realice de hecho bajo esta gracia (Molinismo estricto) o bien el *acto de consentimiento* bajo esta gracia que ha sido prevista como eficaz (Molinismo congruista). Esta conexión afectiva se da en un orden que ha de suceder absolutamente, con anterioridad a la libre determinación de la voluntad: en ese orden la gracia ya está *conectada* infaliblemente al acto meritorio, y es por tanto eficaz *en acto primero*.

Explicada de este modo la eficacia de la gracia en acto primero, *queda a salvo la libertad*. Pues la voluntad no recibe nada intrínsecamente en sí misma que la predetermine a ella física o moralmente a la realización del acto meritorio; ni siquiera antes de la libre predeterminación de la voluntad se da algún decreto divino absoluto, que la predetermine al acto. Sino que ella misma, usando de su libertad bajo el influjo de la gracia, se determina a sí misma en orden a aquello para lo que era excitada y movida por la gracia.

Esta gracia, según Suárez, puede llamarse *congrua*, porque en estas circunstancias es congruente, se acomoda, se adapta a esta voluntad que consiente libremente, y por tanto también al acto meritorio. De donde la diferencia de la gracia eficaz respecto a la gracia suficiente consiste toda ella en la *congruencia que es extrínseca* a la gracia misma. La gracia eficaz no es más que la gracia suficiente, bajo el influjo de la cual Dios sabe que el hombre cooperaría si se le diera dicha gracia, y la cual Dios decreta absolutamente darla al querer que se realice aquel acto. Ahora bien con la gracia suficiente Dios sabe que el hombre no cooperaría si se le diera dicha gracia, la cual sin embargo Dios la da queriendo que el hombre coopere.

## Conclusión

Es claro que la gracia eficaz es un don de Dios mucho mayor que el de una gracia suficiente. Y por tanto, la gracia eficaz encierra un *amor*, una verdadera predilección de Dios. La última gracia eficaz es el don de la perseverancia final, el máximo don que Dios otorga al hombre.

No tiene nada de extraño que, por esa conexión afectiva o volitiva que Suárez y Bellarmino le habían otorgado a la gracia, las más recientes reflexiones acerca de la predestinación inclinen la atención teológica hacia el lado del amor, de la benevolencia infinita que Dios muestra por el hombre<sup>99</sup>.

Probablemente sea ese el camino más fecundo para abordar esa teleología trascendente que es la predestinación, una metahistoria cuyo eje no está meramente en las razones de la razón.

---

99. Antonio Pacios, *El amor y la predestinación*, Ediciones Acervo, Barcelona, 1979. Georg Kraus, *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie*, (Freiburg u.a., Herder, 1977).



## *De camino hacia la Cruz.*

El recorrido de la iconografía  
proto cristiana.

---

**Pbro. Pablo Zambruno**  
pabloszambruno@yahoo.it

## *De camino hacia la Cruz.*

El recorrido de la iconografía  
proto cristiana.

**Autor: Pbro. Pablo Zambruno**

Teólogo y arqueólogo

El arte cristiano en general debe asumir el desafío de enseñar las profundidades de la fe, mediante un diseño estético. En el Cristianismo de la Antigüedad, este proceso enfrentaba dificultades excepcionales: la convicción de vivir los últimos tiempos y la proscripción de las imágenes por parte del judaísmo; fueron necesarias nuevas generaciones que asumieran creativamente las “ultimidades” y que establecieron un fuerte nexo entre templo y comunidad. Luego debió asumir la Cruz, dolor y muerte, como emblema estético.

**Palabras clave:** Paleo cristianismo. Cristo.  
Estética teológica. Verdad. Cruz.

*Christian art in general must take up the challenge of teaching the depths of faith through an aesthetic design. In the Christianity of Antiquity, this process faced exceptional difficulties: the conviction of living in the end times and the proscription of images by Judaism; new generations were needed to creatively assume the “ultimities” and establish a strong link between temple and community. Then it had to assume the Cross, pain and death, as an aesthetic emblem.*

**Key words:** *Paleo-Christianity. Christ. Theological aesthetics. Truth. Cross.*

## **Introducción. Necesidad del lenguaje simbólico para hablar de Dios**

Hablar del arte paleocristiano, entendido como el intento de dar testimonio de la fe a través de la belleza artística, nos obliga a decir en primer lugar que en ese período histórico la finalidad principal del arte no tenía a priori un valor estético, si no confesar la fe recibida en el Bautismo.

La prueba de esta afirmación radica en el hecho de que las primeras manifestaciones artísticas se ubican en lugares no frecuentados por los visitantes. De hecho, los hipogeos y las catacumbas no eran lugares de encuentro sino lugares donde se esperaba fervientemente la resurrección de los cuerpos allí enterrados.

Este principio particular, a nuestro juicio, marca el carácter específico del arte cristiano de todos los tiempos: si la mano artística, además de la belleza estética que hace de la obra una creación magistral, sabe transmitir la fe de manera perfecta. La belleza envuelve el contenido dogmático haciéndolo irresistible, atractivo al grado sumo, teniendo ante nosotros una verdadera obra de arte cristiana.

Si, por el contrario, el artista es un genio, pero falto de fe, puede hacer una obra de carácter religioso estéticamente perfecta pero vacía, porque la fe también se transmite a través de la imagen. En este último caso, el riesgo se acentúa porque la obra sagrada está paradójicamente oscurecida por el esteticismo, donde el artista ocupa el lugar del misterio que representa su obra. Este principio también se aplica a cualquier aspecto del arte cristiano, la oratoria comprendida. Un buen predicador no es solo un orador convincente, sino que transmite la fe a través de la palabra de manera elegante y al mismo tiempo evangeliza. En definitiva, un artista cristiano, además de las condiciones adecuadas para la profesión, debe poseer el don de la fe, que en ese momento debe transmitir.

Habiendo aclarado este punto importante, agreguemos otro desafío aún mayor. En el momento de representar los misterios salvíficos en el arte cristiano, llegan a nuestro corazón las palabras dichas por Juan: “Nadie ha visto jamás a Dios” (Jn 1, 18). Entonces, ¿cómo pintarlo? Intentaremos dar una respuesta siguiendo el camino recorrido por la Iglesia naciente antes de la paz constantiniana.

El hecho de que el Dios revelado en Cristo sea invisible no significa que sea inimaginable, porque el Padre se manifiesta propiamente en Él. En efecto, “quien me ve a mí, ve al Padre” (Jn 14, 9); es “la imagen del Dios invisible” (Col 1, 15). Lamentablemente, “vino a los suyos, pero los suyos no lo recibieron” (Jn 1, 11). Está claro que solo a través de la fe se le puede reconocer como la Palabra del Padre.

Partir de este presupuesto de fe en el momento de retratar al Mesías será un verdadero desafío, que la Iglesia elabora de manera particular y -digámoslo desde el principio- incluso en ciertos puntos de vista, escasamente “originales”.

El primer “lugar común” en el arte paleocristiano viene dado por el hecho de que, siendo la especie humana creada a imagen y semejanza divina, para representarlo, el hombre recurre a símbolos comunes, haciendo uso principalmente de la actividad simbólica que descansa en el axioma fundamental de la correspondencia entre la percepción sensible y lo que podríamos considerar como una sustancia espiritual más allá del mundo y ya presente en él.

Tanto en la forma de lo inteligible como de lo sagrado, esta sustancia espiritual se propone a sí misma a la intencionalidad de la conciencia, en busca de su propia comprensión. En este caso nace lo sagrado, experimentando y manifestando, a través de elementos culturales, el innato sentido religioso propio de la especie humana que confirma que, sin Dios, el hombre no se entendería a sí mismo.

Entonces, hay un axioma que también es válido para la religión. En su riqueza antropológica, el ser humano necesita conocer a través de los sentidos. Dado que el Dios oculto se manifiesta a través de sus obras, que prefiguran su belleza a través de lo bello intuido, el hombre expresa lo divino tal como lo recibe: a través de símbolos.

Intentando restablecer el diálogo interrumpido en la caída (Cf. Gn 3) y adaptándose a su criatura y paralelamente a la realización de la obra de salvación, Dios se reveló y abrió el camino de la fe gracias a la asunción de un lenguaje simbólico. Dijimos que “nadie ha visto a Dios”, y también sabemos que Dios, hablando con Moisés, afirma que “No podrás ver mi rostro, nadie podrá verme y seguir con vida” (Ex. 33, 20).

Por eso, para salvaguardar la trascendencia divina sin descuidar el intercambio dialógico entre Dios y su criatura, la comunicación entre Dios y el hombre pasará necesariamente por la actividad simbólica: “la mente humana, para ser conducida a Dios, necesita realidades sensibles”, es decir, “signos que excitan la mente humana a actos espirituales, que lo unen”<sup>1</sup>.

El primer lenguaje simbólico lo establece Dios mismo, hablando de sí mismo en el primer libro que escribió, la creación: “De hecho, sus perfecciones invisibles, es decir, su eterno poder y divinidad, son contempladas y comprendidas por la creación del mundo a través de las obras cumplidas” (Rom 1, 20). Ahora, para promover la entrega del espíritu, estas realidades sensibles son sustraídas de su condición natural y convertidas en símbolos, destinados, por un lado, a recordar el mundo divino, “separado” y trascendente que casi apunta a encerrar y manifestar; y por otro lado, fomentar y alimentar la comunión íntima con Dios, que siempre permanece infinitamente más allá.

---

1. Tommaso D'Aquino, *Somma teologica*, II-II q. 81, a. 7, c.

Siendo así que el diálogo entre Dios y el hombre pasa por la mediación sensible y por los símbolos, este recurso simbólico será necesario cuando se quiera expresar un vínculo con la trascendencia, permaneciendo siempre más allá del lenguaje conceptual y expresando mucho más de lo que el hombre aparentemente percibe.

Otra característica importante de este intercambio dialógico divino-humano es que, aún sin rasgar el velo que esconde a Dios, el símbolo orienta y prefigura el proceso espiritual, ya que su característica es existencial. Por tanto, trascendiendo toda la creación, de la cual la belleza y el orden de la creación son vestigios de Él, cuando el hombre tiene que expresar la experiencia divina, necesariamente recurrirá a los símbolos.

Además, en el análisis final siempre se recurrirá al símbolo, porque su expresión adquiere tanta importancia porque el mismo Espíritu Santo se ha hecho garante en la Revelación cristiana.

Aquí podemos reconocer el axioma fundamental de la fe cristiana: dentro de una historia, en sí misma situada en el mundo de los hombres, Dios salva revelándose y haciéndose reconocido respetando y adaptándose al camino humano.

Toda la historia de la salvación gira precisamente según su centro que es la Encarnación del Verbo y su término que es el establecimiento del Reino definitivo, haciéndose susceptible de una expresión simbólica: aquello que, ligado al mundo sensible, indica un mundo espiritual, esfera de fe y objeto de esperanza.

Habrà que tener cuidado de aclarar un punto importante. Si hay una evolución o un cambio semántico en el arte cristiano, en la forma en que se expresa, es por el hecho de que tenemos que revelar la gran amenaza que envuelve el mundo de los símbolos: se adentra en un terreno peligroso como las arenas movedizas de la hermenéutica. Desde este punto de vista, es comprensible por qué consistentemente en el momento en que cada generación cristiana manifestó su fe a través del arte, haya encontrado diferentes formas de expresar plásticamente la fe que profesa.

Ahora surge otra pregunta. Sabemos que las modalidades de la vida religiosa de la humanidad son innumerables y a pesar de que los símbolos comunes a todas las religiones son casi siempre los mismos<sup>2</sup>.

---

2. Cfr. Mircea Eliade, *Immagini e Simboli* (Milano: Jaka Book, 2015).

Por tanto, podemos preguntarnos si, dondequiera que se encuentren los mismos símbolos religiosos, ¿tendrá alguna vez originalidad el lenguaje del Apocalipsis? Si no la tuvo, ¿cómo distinguir la experiencia espiritual basada en la fe verdadera de otras experiencias religiosas? Por otro lado, ¿la diferencia entre el arte cristiano y los demás derivará únicamente de la diversidad de los puntos históricos en los que nacen?

La respuesta que funda la originalidad cristiana, así como la dificultad de encontrar un camino artísticamente adecuado y que también corrobora que el cristianismo no es una “religión” sino “la” Revelación divina, radica en que, además de los símbolos mencionados, la manifestación divina en Cristo está completamente fuera de la norma religiosa, al menos clásica: Dios que se encarna por amor a su criatura. La mayor de todas las teofanías accesibles al hombre es la Encarnación de Cristo, la humanización de su Hijo generada por él antes de los siglos, antes de todos los tiempos. La teofanía de Cristo en el mundo terrenal de los hombres fue sin duda un hecho histórico, pero, al mismo tiempo, tuvo también un profundo significado simbólico en cuanto a la presencia de Dios en este mundo que, en su tiempo, en conjunción con el mundo romano, también era necesario representar artísticamente

### **Profundizaciones particulares de la iconografía cristiana**

El arte cristiano, entendido como una obra en la que se transmite la fe, tiene un valor perenne dado por el vínculo intrínseco con la fe y por ello, como atestigua la Tradición, será un elemento privilegiado de evangelización, identificado desde la primera época medieval como *Biblia Pauperum*, un medio privilegiado de acercar los misterios salvadores a quienes no saben leer ni escuchar la Escritura.

Esta característica es tardía en comparación con la rápida expansión del cristianismo. En los albores del cristianismo no hay huellas artísticas, sobre todo en los siglos I y II, no hay nada perceptible, tanto arquitectónica como iconográficamente.

Son varias las razones que han contribuido a la larga espera del arte cristiano. Un primer elemento atribuible a este retraso lo da la mentalidad apocalíptica que jugó un papel decisivo en las primeras comunidades cristianas.

Llegados a este punto, como ejemplo para entender esa mentalidad alejada de nuestros esquemas conceptuales, deberíamos preguntarnos si vale la pena embellecer una habitación que tengo que usar temporalmente. Permitan que me explique. Los primeros cristianos tenían un *topos* muy fuerte de la fugacidad de la vida y una sólida esperanza en la inminente Parusía. Vivían como si estuvieran de paso por el mundo, su estancia en esta tierra sería corta. Pedro le recuerda a la ciudad cristiana que “el fin de todas las cosas está cerca” (1Pt 4, 7).

Por eso, ¿valía la pena gastar energía, tiempo, dinero en algo efímero? A la luz de esta impronta, se comprende por qué ni siquiera tenía sentido hacer templos o imágenes. En resumen, construir sería hacer algo que pronto sería destruido.

Pedro también aclara por qué no había estructuras especiales de templos en el cristianismo primitivo. La comunidad fue el lugar de encuentro con Dios, como sucedió en el Templo: “estamos contruidos como piedras vivas en el santo edificio de Dios” (1Pt 2, 4-8) sin dar espacio a la construcción de espacios *ad hoc*, ni siquiera dejando el más mínimo margen de posibilidad para encontrar la presencia de la divinidad en el recinto del culto. Estas piedras vivas que compone la comunidad cristiana se mezclan con la caridad, que el mismo Pedro recomienda vivir porque “cubre multitud de pecados” (1Pt, 4, 9). Además, el mismo Jesús da fe de que no hay edificio para hacer la Iglesia, sino comunión en Él: “donde dos o tres están reunidos en mi nombre, yo estoy entre ellos” (Mt 18, 15- 20), no dando lugar a ningún intento humano para poder comprar a Dios o someterlo a un mero capricho humano, sino al mandamiento supremo del amor que promete su presencia. Además, no debemos olvidar otro motivo que contribuyó a la negativa a realizar imágenes sagradas como es la vigencia de la prohibición de la ley mosaica al respecto. Esta prohibición pesó mucho sobre las comunidades cristianas de origen judío.

### **Los primeros pasos del arte cristiano**

#### **Jesús crucificado, escándalo y necesidad incluso pintarlo**

Para nosotros es común, habitual, encontrar a Cristo crucificado como modelo e imagen testigo de la fe cristiana. Pero hay que esperar mucho para encontrarlo crucificado: en los primeros siglos, la Cruz, además de ser, en palabras de Pablo, sinónimo de escándalo y necesidad (cf. 1 Co 120, -26), fue el infame cadalso, después de Cristo, que muchos padecieron. Por eso era imposible representar a Jesús en el acto supremo de amor a sus criaturas.

Encontramos otra dificultad en representar el mensaje de la Cruz cuando Jesús, hablando de su muerte, no enfatiza tanto la atrocidad como la ignominia, el oprobio y la infamia que representó el camino elegido para redimirnos frente a los hombres.

Morir en la cruz, rechazado y vilipendiado por todos es una humillación extrema, el último lugar entre los hombres, el más bajo, tan bajo que nadie podría haberlo tomado sino Dios. Serán los siglos, una vez que el imaginario colectivo cambió de actitud con la cruz, especialmente después de su supresión como tortura, lo que nos llevará a volver “nuestra mirada hacia aquel a quien traspasaron” (Jn 19,37) De hecho, será después de la paz constantiniana, cuando cesa la crucifixión como pena capital, que aún habrá más de un siglo de espera para encontrarla tallada en la puerta de madera de Santa Sabina.

## En el principio fue el aniconismo

Cuando la verdadera fe maduró su independencia soteriológica respecto a la ley mosaica que prohibía la realización de imágenes de Dios, de la mano del inminente fracaso de la parusía, en las primeras décadas del siglo III, la comunidad cristiana asistió a un importante cambio respecto a la situación del “silencio figurativo”, que se esbozó para todo el período anterior y que, además, no fue un fenómeno aislado en el desarrollo del cristianismo y de sus comunidades. El paso del siglo II al III marca, de hecho, en Roma, pero no solo, un punto de inflexión particular, del que el pontificado de Calisto ha sido identificado como emblemático.

Junto a la superación de la perspectiva apocalíptica, la afirmación del episcopado monárquico sobre el gobierno presbiteral, la consolidación cuantitativa y cualitativa de la comunidad, el favor sustancial con el que la Iglesia ve la inserción de los cristianos en las estructuras del Estado y la sociedad y la aceptación de las reglas de convivencia, modifican los términos de la relación del cristiano con la realidad terrena: el esfuerzo organizativo de la Iglesia se manifiesta en el campo teológico y pastoral, pero también se traduce en la preparación de los primeros cementerios colectivos y probablemente la primera *domus ecclesiae*, signo de conciencia de una identidad eclesial que también se abre paso en el imaginario figurativo<sup>3</sup>.

En este período las primeras representaciones de un sujeto cristiano aparecen no tanto en la decoración de las catacumbas como tal, sino en el marco de hipogeos privados o cubículos que en las catacumbas constituyen espacios privados, que pronto se asocian con cementerios colectivos<sup>4</sup>.

El hecho de que existan espacios funerarios para estar a la vanguardia en el campo artístico es la mejor respuesta a las religiones contemporáneas que da el propio mensaje cristiano: su novedad absoluta es la victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte. Embellecer testificando con fe en el Redentor el lugar donde los huesos resucitarán no es solo un deber de gratitud hacia el Redentor, sino una verdadera confesión de fe.

---

3. Cfr. Manlio Simonetti, *Il Vangelo e la Storia* (Roma: Carocci, 2018), 141-156.

4. Cfr. Gisella Cantino Wataghin, <<I primi cristiani, tra *Imagines*, *Historiae* e *Pictura*>>, *Antiquité Tardive*, No. 19 (2011): 17-21

## Las primeras imágenes. El paradigma de Jonás

No es casualidad que, de las primeras décadas del siglo III, destaque una de las primeras imágenes impresas por escrito representando a Cristo como Jonás, ya sea bajo la pérgola o arrojado al mar con el cetáceo dispuesto a tragarlo.

Esta imagen nos ofrece la posibilidad de conocer la exégesis que los cristianos hacen de las mismas palabras de Jesús. Cuando quiere explicarse a sí mismo y su misión ante el misterio de su muerte y su resurrección, recurre a la historia del libro del Antiguo Testamento.

Jesús responde, a quienes piden una señal, diciendo que no se dará otra que la de Jonás (Mt 12, 38-40). Quería identificarse con Jonás arrojado al mar, tragado por el monstruo marino y luego regresó a la playa para anticipar, utilizando esta figura, su triunfo sobre el pecado y la muerte.

Conocer ciertos aspectos del contexto cultural en el que se enmarca el relato del Evangelio nos ayuda a profundizar el mensaje. En el mundo semítico, el mar es también un símbolo del abismo, temible e invencible para los hombres pero que solo Dios puede dominar. No es casualidad que los milagros de Jesús ocurridos en el mar, como cuando ordena al viento callar (Mc 4, 35-41), cuando camina sobre el agua (Mc 6, 45-52) indican que solo Él como Dios puede vencer esa fuerza imparable, ese abismo del que el mar es figura, que después de la caída aprisionó al ser humano, que ahora es derrotado por Jesús con el mismo aguijón con que el enemigo de la humanidad había herido a la humanidad.

La Pascua está prefigurada por Jonás quien, arrojado a la playa después desde el vientre del cetáceo, simboliza los tres días en los que Cristo descansó en el sepulcro y que la muerte no pudo contener.

En un solo acto, de manera muy concreta, con esta imagen presionada por las palabras que el mismo Jesús dice respecto a sí mismo, se retrata el misterio central de la fe cristiana.

Hay otra razón por la que la imagen extraída de la historia de Jonás es la síntesis perfecta del mensaje cristiano. Tomando siempre las Escrituras como fuente de inspiración, ¿cómo hacer artísticamente y con precisión al Cristo Resucitado? Entre otras cosas, caminó y comió con los discípulos (Lc 24, 36-42), pidió a la mujer que no lo reprimiera (Jn 20, 17), hechos que demuestran que después de la Pascua no hay cambios físicos, “metamorfosis” en él, capaz de hacerlo “divino” con el pincel. Sólo la fe puede descubrir al Resucitado, como los discípulos de Emaús, después de que comieron el pan de su Cuerpo y escucharon su Palabra (Lc 24,13-35).

Según la evidencia arqueológica, sabemos que Jonás no fue el único modelo de los creyentes para representar a Cristo.

Ante las dificultades que presenta representar gráficamente a Jesús, especialmente a su divinidad, la Iglesia naciente, perdiendo el miedo sectario en el enfrentamiento con la cultura circundante, y siendo consciente de que toda verdad le pertenece, comienza un proceso de inculturación que tendrá, en los siglos venideros, su cúspide en la literatura, transponiendo en clave cristiana los textos básicos de la literatura clásica como, por ejemplo, los Centones homéricos, que cuentan el Evangelio con los versos de Homero, o el Centón virgiliano en Proba, una reutilización de Virgilio leída en clave cristiana.

Para llegar a este importantísimo paso que marca a la cultura cristiana como madre de Europa, se tomaron en consideración elementos soteriológicos comunes a Cristo con los dioses paganos, llegando así a inculturar la revelación divina, tratando de establecer un lenguaje común entre el cristianismo y la religión romana, capaz de explicar lo que todavía se adoraba sin saberlo del todo. Desde esta perspectiva, habrá un espíritu de continuidad religiosa por parte del cristianismo más que de oposición al paganismo.

Ideas de esta visión se encuentran en la “Carta a Diogneto” escrita en el siglo II, donde se afirma que los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su idioma, ni por su vestimenta, ni por sus propias ciudades: “no usan un lenguaje particular, ni llevan un género de vida especial”, sino que “son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo”.

Por tanto, el estudio de imágenes y representaciones gráficas como intento de inclusión nos lleva a comprender que en este período los cristianos han hecho una transposición semántica entre mitos paganos leídos en clave cristiana.

No son solo las imágenes que presionan los artistas, sino todo ese mundo cultural que rodea al arte. Partiendo de los espacios de las “falsas arquitecturas” pintadas en los muros de la *domus* encontrados posteriormente en los hipogeos funerarios, impregnados por la “linealidad rojo-verde” que caracterizará la época de madurez de la pintura romana, hasta los modelos iconográficos encontrados tanto en las casas romanas, tanto en la necrópolis como en las catacumbas, los cristianos indican que han asimilado del mundo circundante elementos característicos que luego serán comunes. Dicho esto, en el arte paleocristiano, sus manifestaciones están estilísticamente afectadas por la civilización que las produce, tanto en lo que se refiere a los antecedentes como a las evoluciones.

La fe transmitida a través de imágenes no cae como un meteoro en un planeta desconocido, sino que se instala, con pequeños pasos, con cierta cautela, con un forzamiento raro en un conectivo dispuesto a acogerlo, tolerarlo, metabolizarlo. La primera mitad del siglo III se caracteriza por este arte paleocristiano, donde el repertorio aún se reproduce de forma neutra y asintomática. Este fenómeno oscila entre un arte y otro y, especialmente, entre la plástica funeraria y la pintura de cementerio, especialmente en el contexto romano donde también se propone como una simplificación de los sistemas decorativos de la tradición clásica. Tomando en consideración un pequeño grupo de monumentos romanos, frescos, sarcófagos, mosaicos, encontraremos que nos hablan de esta transposición, de esta reinterpretación en clave cristiana de elementos preexistentes.

En otras palabras, lo interesante de esta categoría de representaciones no fue solo el contexto narrativo, el relato mítico que subyace en la imagen, sino la posibilidad de utilizar esta última como prefiguración de ciertos aspectos que se cumplirán plenamente en Cristo. Le interesaba utilizar el esquema iconográfico que se prestaba y que era conocido culturalmente para poder interpretarlo según nuevos significados<sup>5</sup>.

No se excluye que ciertos elementos de la composición, especialmente en las especies de representaciones de la vida rural y marina, sean extrapolados para convertirse en temas y materiales que alimentarán el imaginario cristiano para representar el inframundo, entendido como un hábitat tranquilo, donde la vida fluye felizmente, sin trauma, sin preocupaciones. En este sentido, la temática paisajística, idílica y nilótica se relaciona naturalmente con las representaciones de la vida privada, de la ociosidad en las villas rústicas, de los paseos en huertos y jardines, para dar cuenta de la feliz condición de un más allá indefinido y oscilante entre el mito de los Campos de Elysium y el *locus amoenus* revelados en el mensaje cristiano.

Los lugares más allá del mundo tienen la proyección en las figuras de los campos floridos, de las estaciones cósmicas, en las caracterizaciones bucólicas, fluviales, marinas; los pasajes de época en cambio a través de arcos y puertas; los banquetes de los bienaventurados como banquetes típicos de la época romana; los temas del despido del discurso fúnebre y de la prótesis. Por tanto, todas estas realidades figurativas se llaman y conectan, preparando un nuevo capítulo del arte funerario y ya se identifican los primeros signos, adivinan en esas imágenes simbólicas, como el ancla y el pez, como elementos residuales del simbolismo cósmico pagano pero que pertenecen al patrimonio común de la

---

5. Pablo Zambruno, *Cristo Apollo. Saggio sul mosaico del mausoleo dei Giulii nella Necropoli Vaticana* (Roma: Angelicum University Press, 2009).

humanidad creado por Dios mismo, y que explica por qué ciertos elementos son comunes al hombre como pertenecientes a una sola especie, también llamados recientemente arquetipos universales<sup>6</sup>.

Por un lado, estas imágenes seguirán manteniendo un vínculo con su mundo original y por otro propondrán una reinterpretación en clave cristiana. Por tanto, podemos afirmar que el cristianismo también ha tomado del mundo pagano buena parte de su imaginario escatológico, más rico y sugerente de lo que sugiere el Apocalipsis en las Escrituras, testificando así que el alma humana es *Naturaliter Christiana*.

El mundo mitológico romano ofreció en sus dioses ciertos elementos en común con quienes manifestaron su divinidad en Jesús. Otros, sin embargo, se trasladan al Dios cristiano para establecer un puente entre la cultura clásica y el nuevo mundo abierto por la Revelación. En este sentido, el concepto de *Maiestas Domini* ocupa el lugar de lo que se expresó literalmente en el mundo clásico con la expresión *Regnator Olympi*. A Dios a veces se le llama *Tonans* a la manera de Júpiter, y la imagen de Júpiter y otras divinidades en triunfo se toman para representar la majestad divina. Entre otros, portadores de significados cristianos o que se convierten en modelos del Salvador los encontraremos primero en Apolo. El hijo de Júpiter es representado por primera vez como Cristo en el hipogeo de los Aurelios, en la Necrópolis Vaticana. Para los romanos, tanto Apolo como Jesús pertenecían al grupo de dioses extranjeros asimilados a su propio panteón y luego también se convirtieron en romanos. Compartieron el hecho de ser portadores de luz, curación, armonía y conocimiento, siendo Apolo la figura de lo que vendría, el Cristo<sup>7</sup>.

Otro ejemplo lo encontramos en Afrodita-Venus, quien en la literatura antigua tardía es la dama de la fertilidad de la tierra y los animales y personifica el impulso amoroso, centrado como virtud fundamental del cristiano.

Fundador de la religión órfica, Orfeo puede aparecer como el primer monoteísta, lo que lo hace interesante a los ojos de los cristianos. Profeta de Cristo y él también, Buen Pastor, y también poeta teólogo considerado entonces en Agustín<sup>8</sup>; encanta a las bestias como Cristo convierte a los pecadores. Incluso el viaje de Orfeo al más allá en busca de Eurídice se presta a una interpretación cristiana, tal vez mediada por la llamada del descenso de Cristo a los infiernos para redimir a los justos que murieron antes que él, cuando el cielo aún estaba cerrado.

---

6. Carl Jung, *L'Uomo e i suoi simboli*, (Milano: Tea, 2011), 89-142.

7. Para más sobre este punto, cf P. Zambruno, *Cristo Apollo* (Roma: 2009).

8. Cf. De civitate Dei, XVIII, 3

En nuestra opinión, el gran Homero merece un párrafo especial. Además de la referencia literaria anterior, el homérico *aner polytropos* se convierte en una alegoría, según el caso, de la fortaleza del sabio, del alma cristiana golpeada por las tormentas del mundo, desde la nave espacial de la Iglesia que atraviesa los mares en busca de un refugio seguro, de la experiencia terrenal de Cristo. El mástil del barco al que se amarra Ulises para cruzar las Sirenas se convierte en símbolo de la cruz, como en el fragmento de la tapa de un sarcófago del siglo III en el museo de las Catacumbas de Calisto en Roma, o en el sarcófago de mármol de Aurelio Romano, del siglo IV, en el Museo de los Baños.

La conversión de los mitos paganos a un nuevo uso en un contexto cristiano prolonga la supervivencia de esos relatos, al mismo tiempo que presencia la extraordinaria fuerza de esos inventos paganos revitalizados por la nueva fe que logra leer en ellos una anticipación de la Verdad revelada. Siguiendo a Pablo, sabemos que las cosas creadas manifiestan lo Invisible (cf. Rm 1,20), por tanto, será autoridad de la tradición clásica inducir a los artistas cristianos a seguir bebiendo de esta fuente para encontrar a Dios, volviendo así a las fuentes del significado de la palabra-mito, que en sus testimonios más antiguos, en la *Iliada* o en la *Odisea*, se refiere precisamente al concepto de autoridad. De esta manera, el cristianismo parecería recuperar el significado original de esta palabra del mito clásico, paradójicamente precisamente en el momento en que se aleja más de él<sup>9</sup>.

Además, la iconografía nos proporciona una prueba irrefutable de un cristianismo doctrinalmente homogéneo sobre el misterio de Cristo Salvador. Si tomamos en consideración el complejo Calistiano, en la Via Appia, especialmente, zona I y lo comparamos con la *domus ecclesiae* de Dura Europos en los límites del Imperio, encontraremos que muchas escenas programadas en este monumento vinculadas con la jerarquía eclesiástica romana se comparan con representaciones geográficamente distantes pero cronológicamente contemporáneas, que siempre involucran la primera mitad del siglo III.

En ambos monumentos se encuentran las escenas acuáticas, la mujer samaritana junto al pozo, la parálitica, el buen pastor; también se aplica a la necrópolis de Cimitila, en las catacumbas de Bonaria en Cagliari y así la lucha entre David y Goliat se propone en el monumento básico de Dura Europos como en la catacumba de Domitilla y en el complejo de San Genaro de Napoli.

### **A modo de conclusión. El desafío de la memoria**

Hemos visto cómo el mensaje cristiano encuentra amplios espacios en comparación con la iconografía pagana, pero que esta elección nos obliga a comprender el mensaje evangélico en el contexto histórico en el que se representa la imagen.

---

9. Cf. Anna Ferrari, <<Rilettura cristiana dei miti pagani>>, *Antiquité Tardive*, No. 19 (2011): 211-218.

Fuimos invitados a entender cómo, en comparación con el panteón romano, lo que Cristo ofreció en su Epifanía fue muy poco estéticamente hablando en comparación con lo que ofrecieron los dioses y cuál fue el esfuerzo realizado por nuestros Padres en la fe para inculturar el mensaje salvífico.

Leemos que “El Verbo se hizo carne y vino a habitar entre nosotros. Y hemos visto su gloria” (Jn 1, 14). Pero ¿qué gloria, especialmente a juzgar por los no creyentes? ¿Un niño pequeño, envuelto en pañales en un establo? ¿Un hombre atravesado por el dolor, que había perdido todos sus derechos y murió como un esclavo? El hombre, en su complejidad, tiende casi inconscientemente a escapar del dolor, tratando de asumir solo lo bello y sin esfuerzo invitándonos a vivir la vida y también la fe cristiana. Por tanto, querer olvidar la Cruz es siempre un peligro, una tentación, sobre todo después de las vicisitudes pasadas, de aceptarla como nuestro símbolo.

Hubo una voz capaz de tronar la verdad sobre el escándalo de la Cruz y de hacerla entender a lo largo de los siglos no solo a los cristianos, sino también a quienes, a pesar de vivir en ese ambiente de cristianismo que aún reinaba, no se comportaron como tales. Incluso hoy, esa voz es capaz de invitar a quienes se sienten tentados a suprimir la Cruz como elemento característico del cristianismo, a no rechazarla ni siquiera como expresión suprema de la fe cristiana.

Hablo de Savonarola. En sus sermones nos ayuda a comprender la perplejidad que tenía el mundo clásico en la intención de representar a Jesús crucificado.

No es casualidad que nos encontremos en la Florencia del siglo XV, en la época justamente conocida como “Renacimiento”, donde brotan los grandes genios del arte de todos los tiempos, cuya fuente de inspiración no es todavía principalmente la Revelación, es decir, oscureciendo la Verdad bajo el velo de la estética.

Fray Jerónimo sintió que la Cruz corre el riesgo de ser reemplazada en el corazón y la mente de los florentinos por algo vacío, aunque hermoso. Ese Signo, que a lo largo de los siglos ha sido y será un recuerdo amoroso de Cristo, podría malinterpretarse como la representación de una *res horrenda*, es decir, una imagen que inspira horror, que es la visión de un “hombre crucificado”, y que corre el riesgo de afrentar la armoniosa perfección, tanto de las figuras, como también de la exquisita perfección cromática de los pintores del ‘400, para eclipsar y no provocar el deseo-amor de imitación que, desde que se representa Cristo crucificado, inspira en sus fieles.

La visión del Crucifijo, intuita solo en la fe y con la fe, despierta asombro y deleite en el alma fiel. De hecho, siguiendo a Savonarola, también nosotros decimos que “nada es más admirable que esto: que Dios se hizo hombre y se crucificó por los hombres. Por eso, contemplando esta verdad en el cristiano con la firme esperanza de llegar a veces a la visión de tal misterio, de este modo se alegra de que nada más pueda ser para él más que esta alegría: “Ni siquiera el arte, por fascinante que sea - continúa Savonarola - estableciendo un desafío de comparación entre la estética de lo feo de la imagen del crucifijo y la estética de la belleza de una imagen perfecta de cualquier criatura corporal noble como ‘de un hombre guapo o sol y luna’”, supo excitar la fantasía de los espectadores para inducirlos a la conclusión de hacer su vida buena.

Por tanto, la *imago horrida* del Crucifijo produce pureza de alma y es la forma de ver a Dios; “Las *imagines pulchrae*, incluso de ídolos (insistió Fray Jerónimo), nos dejan en la impureza-akatarsia, que impide la consecución del fin último de la vida, como ya había aclarado Savonarola en el tercer libro del *Apologeticus*. El Profeta, por tanto, puede indicar y proclamar con autoridad el triunfo de la Cruz sobre las representaciones de dioses paganos y pinturas deshonestas, porque “de Cristo crucificado emana en quienes lo contemplan con fe la energía de la salvación que purifica las almas y dispone a la contemplación de Dios. “¡Quita esos Hércules y esas cosas vanas!” Fray Jerónimo tronó en la Cuaresma de 1497. “¿Qué quieres hacer con Minerva o con los paganos? Pon un crucifijo ahí. ¡Y parece que nos faltan hombres santos, nosotros, sin ponernos paganos!”<sup>10</sup>.

Se puede admirar la sabiduría de captar lo que Cristo predijo incluso a aquellos que no pertenecían al Pueblo de la Promesa, que dieron lugar a encontrar en ellos, en sus verdades, los verbos seminales. Pero una vez pronunciada la Palabra de la Cruz, incluso en el arte, no hay lugar para nada más, cuando se trata de expresar la imagen del Amor que nos ha redimido. Sin evitar que los artistas creen y trasladen el mensaje salvífico al lenguaje gráfico actual, parece que volver a la Cruz parece ahora casi imposible.

(Claudio Calabrese, traductor).

---

10. Savonarola, Predica sopra Ezechiele, XL

**Referencias bibliográficas:**

Cantino Wataghin, Gisella. <<I primi cristiani, tra *Imagines, Historiae e Pictura*>>, *Antiquité Tardive*, No. 19 (2011): 17-21

Ferrari, Ana. <<Rilettura cristiana dei miti pagani>>, *Antiquité Tardive*, No. 19 (2011): 211-218.

Eliade, Mircea. *Immagini e Simboli*. Milano: Jaka Book, 2015.

Jung, Carl. *L'Uomo e i suoi simboli*. Milano: Tea, 2011.

Manlio Simonetti, *Il Vangelo e la Storia* (Roma: Carocci, 2018), 141-156.

Zambruno, Pablo. *Cristo Apollo. Saggio sul mosaico del mausoleo dei Giulii nella Necropoli Vaticana*. Roma: Angelicum University Press, 2009.



## *El río entre llamas*

Brevísimas reflexiones sobre la búsqueda de la trascendencia en la poesía y su impacto en las instituciones a partir de un poema de José Gorostiza y otro de Octavio Paz. \*

---

**Pablo Galindo Cruz**

Instituto de Humanidades  
Universidad Panamericana,  
campus Aguascalientes  
pgalindoc@up.edu.mx

---

\*Este texto es uno de los dos ensayos ganadores del 1er. lugar de la XI edición del Foro Universitas (2019), concurso de ensayo universitario convocado por la Universidad Panamericana, en la categoría de profesores.

## *El río entre llamas*

Autor: **Pablo Galindo Cruz**

Profesor investigador del Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana, campus Aguascalientes.

*El hombre,  
sobre la piedra lluvia persistente  
y río entre llamas  
y flor que vence al huracán  
y pájaro semejante al breve relámpago*

Octavio Paz (de Entre la piedra y la flor).

### **Crear en lo que no se ha visto y decir lo que no se ha escuchado.**

Las instituciones sociales no son otra cosa sino palabras: relaciones normadas de acuerdo con lo que, a lo largo de los años, hemos ido descubriendo como bueno. Tales palabras pueden estar efectivamente escritas, en los códigos jurídicos que dan lugar a las instituciones públicas, o pueden ser preceptos morales universalmente válidos.

Por ello, los escritores, y los poetas, juegan un rol fundamental en el desarrollo de las instituciones. No porque sean citados como referente en el momento de formular postulados positivos o morales, tampoco porque el grueso de una población esté familiarizado con su obra, ni siquiera porque sea tomado en cuenta por los líderes políticos, cuya cultura literaria suele ser paupérrima.

Su importancia radica en que, sepámoslo o no, hablamos con el lenguaje que nos han heredado, pensamos sobre el mundo que ellos han descifrado con sus palabras y somos en quienes, para bien o para mal, se cumplen sus vaticinios.

¿Puede esto afirmarse en un país como México, que aparece en el lugar 107 de 108 países que contabiliza la UNESCO en su índice de lectura?<sup>1</sup> Respondo que sí: La literatura de un país constituye parte fundamental de su carácter nacional. No en vano, Octavio Paz, en el discurso que pronunció en 1990 al recibir el Premio Nobel de Literatura, presentó un

---

1. Cfr. «México, en el lugar 107 de 108 en índice de lectura: UNESCO», Nidia Rodríguez, acceso el 19 de marzo de 2019, <http://www.udgvirtual.udg.mx/noticia/mexico-en-el-lugar-107-de-108-en-indice-de-lectura-unesco>

análisis del carácter cultural de Latinoamérica a partir del surgimiento de una literatura propia, que vimos a aparecer en la segunda mitad del siglo pasado<sup>2</sup>.

Quienes no habitan las letras de su cultura viven en *ningunaparte*, como exiliados conformes con su propio aislamiento. Sólo puede habitarse el mundo cuando se habita en el lenguaje.

No pretendo afirmar, desde luego, que cada mexicano deba ser experto la literatura nacional, pero sí que no puede ser ajeno al modo en que ésta ha conformado una cosmovisión propia, unos objetos de culto y un sentido de trascendencia.

La calidad de las instituciones públicas depende en buena medida de la calidad del discurso, la cual se hace posible gracias a nuevas formas de lenguaje. La práctica de la poesía resulta así, natural y necesaria en toda comunidad política.

Nuestro país tiene un amplísimo bagaje literario que abarca todos los géneros, pero es particularmente claro en la poesía. Para muestra está el célebre volumen de *Poesía en movimiento*, antología con selección y notas de Octavio Paz, Alí Chumacero, José Emilio Pacheco y Homero Aridjis que reúne a más de 40 poetas, todos los suficientemente canónicos como para figurar en dicha selección.

El presente texto parte de la aceptación de la importancia del discurso literario, particularmente el poético, para la comunidad política, para después seleccionar, de entre el vasto universo de poetas mexicanos, a José Gorostiza (1901- 1973) y a Octavio Paz (1914- 1998). Tal selección se debe a dos motivos:

Primero, que tanto Gorostiza como Paz son autores de lo que bien podría conformar un tríptico de poemas filosóficos de largo aliento conformado por el *Primero sueño* (1692), de Sor Juana, *Muerte sin fin* (1939) de Gorostiza, y *Piedra de sol* (1957) de Paz.

Aunque por motivos de tiempo y espacio omitiremos a Sor Juana de este breve ensayo (lo cual también resulta conveniente para centrarnos en autores contemporáneos),

---

2. Cfr. Octavio Paz. «La búsqueda del presente» *La búsqueda del presente*. 1991, Premio Nobel, acceso al 19 de marzo de 2019, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1990/paz/25350-octavio-paz-nobel-lecture-1990/>.

subrayamos el vínculo que *Primero sueño* tiene con ambos poetas y que echa raíces en las *Soledades* de Góngora, como lo recuerda Frank Dauster<sup>3</sup>.

La segunda por razón la que hemos escogido estos dos autores es por el intento de investigar, a partir del lenguaje poético, sobre aquello que no puede decirse de ninguna otra manera sino con el excedente de sentido que representa la metáfora.

Ambos poetas, Gorostiza y Paz, buscan, a través del lenguaje, nombrar lo no nombrado y acceder a una *sustancia poética*, algo que, en términos llanos podríamos entender como el significado puro de un significante transparente logrado por la forma literaria adecuada. El tema que nos convoca es la relación entre la fe y la razón, y el modo en que éstas se concilian en la vida institucional. Aunque cualquier pretexto es provechoso para hablar de literatura, en esta ocasión me parece que se encuentra plenamente justificado: Ya decía Aristóteles en la *Ética* que el arte es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera<sup>4</sup>, un sociedad que dice mal, o dice poco, nunca podrá ser una sociedad institucionalmente fuerte.

Y en el corazón de la labor literaria siempre aparece la idea de la trascendencia. La fe consiste en creer en aquello que no se ha visto, la poesía en decir lo que no se ha escuchado.

### **Dos momentos culmen.**

El tiempo y las pretensiones de este ensayo no permitirán un análisis exhaustivo, ni siquiera detallado, de los poemas que, para los efectos de nuestra argumentación se seleccionaron: uno de José Gorostiza, *Muerte sin fin*, y otro de Octavio Paz: *Piedra de sol*. Dice Octavio Paz, en la introducción a la edición de 1979 de su *Obra Poética*, que todo poema es un borrador de un poema que nunca escribiremos. Parafraseándolo podemos decir que todo ensayo es siempre introductorio, siempre el bosquejo de un texto mayor que nunca escribiremos.

En estas breves líneas no buscamos, desde luego, el rigor de la crítica literaria ni la profundidad del artículo de investigación: nuestro propósito es delinear las ideas suficientes

---

3. Cfr. Frank Dauster. *The double strand. Five contemporary mexican poets* (The University Press of Kentucky, 1987).

4. Cfr. Et. Nic. IV, 4, 1140a 15

que permitan detonar el interés por la lectura de las obras presentadas y comprobar la tesis de que la reflexión literaria permite tanto fortalecer los vínculos institucionales (rationales) de una comunidad como reflexionar en torno a la tensión fe-razón.

*Muerte sin fin (José Gorostiza, 1939)*

El sentido trascendente del poema se anuncia desde los epígrafes seleccionados por Gorostiza: tres fragmentos del libro de los Proverbios que hacen referencia, respectivamente, a la inteligencia, al orden y a la muerte<sup>5</sup>. Tales temáticas merecen, sin duda, una investigación que el poeta se dispone a realizar: la palabra divina como preámbulo del intento de ascender hacia el misterio desde el barro de la palabra humana.

*Lleno de mí, sitiado en mi epidermis  
por un dios inasible que me ahoga  
mentido acaso  
por su radiante atmósfera de luces  
que oculta mi conciencia derramada.*

Los primeros versos del poema enfrentan al lector con la angustia de aquel que en la búsqueda de lo divino reconoce que la conciencia queda excedida<sup>6</sup>: la verdad aparece siempre deslumbrante: del mismo modo en que los sentidos se ven desbordados ante una luz demasiado brillante, la razón se ve derramada ante la búsqueda de la trascendencia.

Sin embargo, el poeta advierte que en algún modo la inteligencia debe ser capaz de contener el misterio:

*No obstante- oh paradoja-, constreñida  
por el rigor del vaso que la aclara,  
el agua toma forma.*

5. Proverbios, 8,14 – 8,30– 8,36.

6. En este punto conviene advertir que las interpretaciones que puedan hacerse a este tipo de obras son siempre un tanto arbitrarias: el pleno cumplimiento de la función poética exige que aquello que se escribe no pueda decirse de ninguna otra forma. En este tipo de poesía, a la que podríamos llamar “pura”, la palabra no cumple una función ornamental sino plenamente creativa. Si el poeta hubiera podido decir lo que aparece en el poema de cualquier otra manera, la obra ni siquiera hubiera sido necesaria. Sin embargo, intentaremos no una interpretación, sino un comentario, desde la enorme subjetividad que ello implica.

Los siguientes versos refieren esa desesperación por no lograr un conocimiento de Dios, y confunde, al menos en apariencia, si es la inteligencia la que, como un recipiente, moldea la idea de lo divino, o si lo es lo divino lo que moldea el alma humana. Sin embargo, el poeta parece experimentar al percibir que la razón no se basta por sí sola:

*Tal vez esa oquedad que nos estrecha  
en islas de monólogos sin eco,  
aunque se llama Dios,  
no sea sino un vaso  
que nos amolda el alma perdida.*

El poeta reflexiona en la relación que existe entre la inteligencia y su objeto: ¿oh inteligencia, soledad en llamas/ que todo lo concibe sin crearlo. ¿Es la inteligencia la que crea la palabra, o apenas la descubre?, ¿hay algo anterior a ésta?, ¿qué se esconde detrás del sonido, aparentemente arbitrario, que se transforma en decir?

Tal fue una preocupación reiterada en la obra de Gorostiza, como consta también en los poemas inconclusos, disponibles al gran público gracias a la edición que en el Fondo de Cultura Económica realizó Guillermo Sheridan.

En su esfuerzo, el poeta no sólo responde a su propia necesidad de dar cauce a sus inquietudes intelectuales, sino que enriquece el panorama de la literatura mexicana, y así del carácter nacional, y contribuye a construir los cimientos comunes de palabras sobre las que ha de edificarse nuestra cultura. Y nuestras instituciones.

*Piedra de sol (Octavio Paz, 1957).*

Es probable que calificar a Octavio Paz como un poeta agnóstico sea una clasificación un tanto simplona. Es cierto que no abrazó el credo cristiano, por lo menos no públicamente, en ningún momento de su vida. Sin embargo, la reflexión en torno a la idea de Dios es constante a lo largo de su obra.

En *Libertad bajo palabra*, su primer libro de poesía, publicado en 1960, *El ausente* ha sido uno de los poemas más difundidos en tanto se considera una clara profesión de agnosticismo.

Es notable que el poeta haya dado un lugar capital a la reflexión en torno a Dios que, en algunos momentos, da la impresión de ser angustiante: *Dios insaciable que mi insomnio alimenta*, reza el primer verso, y más adelante da algunos pormenores de esta búsqueda.

*Te he buscado, te busco,  
en la árida vigilia, escarabajo  
de la razón giratoria;  
en los sueños henchidos de presagios equívocos  
y en los torrentes negros que el delirio desata.*

*Piedra de sol*, publicado en 1957 (siete años después de *El laberinto de la soledad*), es, de acuerdo con Armando González Torres, el poema de unidad y largo aliento que incorpora definitivamente a Paz en la genealogía de los grandes escritores que él mismo venía delineando en sus ensayos, es el texto que lo sitúa de una vez como un poeta moderno y universal<sup>7</sup>.

Su temática, como todo buen texto poético, no puede reducirse a un argumento o narración. Pero sí podemos seleccionar un par de fragmentos que ilustren esa tensión fe-razón de la que hemos hablado en este breve ensayo, y que sean prueba del modo en que dicha reflexión quedó permanentemente instalada en algunas de las páginas más brillantes de la literatura mexicana contemporánea:

*el mundo se despoja de sus máscaras  
y en su centro, vibrante transparencia,  
lo que llamamos Dios, el ser sin nombre,  
se contempla en la nada, el ser sin rostro  
emerge de sí mismo, sol de soles,  
plenitud de presencias y de nombres;*

Es necesario quebrar el lenguaje en la búsqueda de la sustancia poética a la que hacía referencia Gorostiza. El juego de opuestos, tan usual en la literatura culterana (hasta donde podríamos trazar las raíces que dan origen a este texto), permite dotar a la palabra de un nuevo sentido.

---

7. Cfr. Armando González Torres, *Piedra de sol* (comentario a) en el suplemento Guardajugas de La Jornada Aguascalientes, 31 de marzo de 2014.

Si tratáramos de dar una interpretación, siempre parcial y un tanto arbitraria, del pasaje anterior, podríamos atrevernos a decir que Dios es el ser sin nombre porque es el ser mismo: La misma tradición judeocristiana da cuenta de esta dificultad para nombrar al autor de todas las cosas, ese Dios, antes desconocido, al que se refirió San Pablo cuando predicó a los atenienses.

Dios emerge de sí mismo, es la causa de causas, *el sol de soles /la luz de luz/*, que es sólo presencia. Que es *plenitud de presencias y de nombres*.

Se debe reconocer que la interpretación que hacemos es fragmentaria en tanto que no toma en cuenta la totalidad del poema sino sólo una parte. Sin embargo, en la buena poesía, cada parte es también un todo.

Más allá de interpretaciones que puedan resultar facilonas y cursis, estamos en condiciones de aceptar que la buena literatura no puede más que buscar contemplar el misterio (*quien habla solo espera hablar a Dios un día*, decía Machado), y que la búsqueda de la trascendencia o, al menos, el atisbo de ella, está claramente presente en el carácter cultural mexicano.

### **Un edificio de palabras.**

Julio Hubbard, biógrafo y confeso admirador de Paz, escribió alguna vez, al reseñar un libro de Mogens Herman Hansen, que la democracia no es una estructura de piedras sino de palabras<sup>8</sup>.

Todas nuestras instituciones lo son. En estas brevísimas líneas, que quedan siempre como la promesa de que algún día serán continuadas, hemos tratado de demostrar que de la calidad del lenguaje es fundamental para el desarrollo de las instituciones, pues éstas, no están construidas sino de palabras.

Ethel Junco, querida maestra de nuestra Universidad, ha hablado con claridad al respecto: “Atenas es el lugar del apogeo de la palabra y ésta está al servicio de la cultura cívica: la

---

8. Julio Hubbard el 09 de febrero de 2013, *Cómo se pierden las democracias*, Letras Libres, acceso al 25 de marzo de 2019, <https://www.letraslibres.com/mexico/como-se-pierden-las-democracias>.

asamblea y los festivales dramáticos son ejemplo del alcance de *logos* aplicado a todos los asuntos, políticos y jurídicos o religiosos y morales.”<sup>9</sup>.

En el centro mismo de este lenguaje se encuentra la poesía, y en el corazón de ella la búsqueda incesante, insomne, de la trascendencia. Es Dios quien se da a conocer a quién Él mismo le confiere el don de la fe, pero en la naturaleza misma del hombre, en lo más nuclear, que es el lenguaje, permanece la inquietud ante el misterio.

El esfuerzo de Gorostiza pone de manifiesto que la palabra puede alzarse hacia sentidos que la trasciendan, elevando así al hombre mismo hacia las cumbres que le son propias. Entendida así, la literatura deja de ser un mero divertimento o ejercicio intelectual para convertirse en vínculo, tanto entre los hombres como hacia el misterio.

Por su parte, la obra de Octavio Paz, aunque no da razón del encuentro con la divinidad, sí manifiesta la incesante lucha de la razón por conocerla. Al hacerlo, fija la inquietud en el edificio de la literatura mexicana.

La obra de Gorostiza y Paz, y la de muchos otros poetas que han construido el edificio de palabras de nuestra cultura, ha sido, con mayor o menor eficacia, manifestación de un deseo que (nosotros sabemos) sólo podrá satisfacerse ante la contemplación de lo divino.

### Referencias bibliográficas:

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Trad. de Julio Pallí Bonet. Gredos (Barcelona, 2007).

Frank Dauster, *The double strand. Five contemporary mexican poet* (The University Press of Kentucky, 1987).

Gustavo Esparza (ed.), *Pedagogía y ética* (Texere- Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, 2019).

Armando González Torres, Piedra de sol (comentario a) en el suplemento Guardajugas de La Jornada Aguascalientes, 31 de marzo de 2014.

---

9. Ethel Junco, « *La Apología de Sócrates como texto preliminar para la ética de las profesiones* », Pedagogía y ética (Texere- Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, 2019).

José Gorostiza, *Poesía completa*. Nota y recopilación de Guillermo Sheridan (México: FCE. México, 1996).

Julio Hubard el 09 de febrero de 2013, *Cómo se pierden las democracias*, Letras Libres, acceso al 25 de marzo de 2019, <https://www.letraslibres.com/mexico/como-se-pierden-las-democracias>.

Octavio Paz. «La búsqueda del presente» *La búsqueda del presente*. 1991, Premio Nobel, acceso al 19 de marzo de 2019, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1990/paz/25350-octavio-paz-nobel-lecture-1990/>.

Octavio Paz, *Obra poética (1935- 1988)* (Barcelona: Seix Barral, 1990).



# *Cartografía de las formas de la imaginación.*

Para Ana Gabriel,  
por todos los espacios que  
imaginamos siempre.

---

**Gustavo Adolfo Esparza Urzúa**  
Instituto de Humanidades  
Universidad Panamericana,  
campus Aguascalientes  
gaesparza@up.edu.mx

## Cartografía de las formas de la imaginación<sup>1</sup>

Autor: **Gustavo Adolfo Esparza Urzúa**  
Profesor investigador del Instituto de Humanidades de la  
Universidad Panamericana, campus Aguascalientes.

*Imaginemos.* Anónimo

Si algo dejó en claro Borges es que las enciclopedias son infinitas. Todo volumen final es siempre la promesa de un nuevo tomo que aproxima la construcción de una ciudad utópica (¿secreta?) que parece nunca llegar. Lo que parece que el autor no aclaró es si el cuento o la poesía (las llamaré formas literarias) ofrecían una mejor explicación sobre las sociedades secretas, sobre su vida, las conspiraciones y la cultura de un país en general, que formas como la experimentación científica, la crónica o el artículo (las llamaré formas científicas). Pero si el maestro argentino, no pudo, no quiso u olvidó explicar esta diferencia, lo más importante es que nos deja la feliz anotación de que existe una pluralidad de formas a través de las cuales el mundo se vislumbra.

La obra del argentino plantea una dicotomía marcada: aunque se puede experimentar la realidad, no existe una forma única de comunicarla. Me explico mejor. Todo ser humano vivo experimenta, pero no todo ser humano comprende y comunica del mejor modo lo que experimenta. De esto anterior, tengo por cierto que Borges logra comunicarse mejor que muchos otros, pero también que para él *Del rigor de la ciencia* había que esperar *mapas desmesurados* que abarcarían ciudades y experiencias enteras y que, dada su puntualidad con los hechos, dada su falta de abstracción, sería inútil tal representación y, por ende, estas configuraciones del mundo *se entregarían sin piedad a las clemencias del sol y los inviernos*.

Con todo esto me quedan claras las siguientes ideas desde las cuales partir: la primera, que Borges, menos adicto al estudio de la cartografía científica, se propuso construir una imagen que abarcara, en lo esencial, el conjunto de posibles experiencias humanas que un individuo podía experimentar. La segunda, que para él las formas literarias permitían mejores posibilidades de ubicación dentro de un laberinto, una biblioteca o el mundo cotidiano, que las formas científicas.

Puesto que no pretendo argumentar que es mejor una forma que otra, es importante lograr un equilibrio entre las formas propuestas, por lo que propongo una expedición al

1. Este texto se publicó originalmente en la revista digital “Hermano Cerdo”: <https://hermano-cerdo.com/2015/09/una-cartografia-de-las-formas-de-la-imaginacion/>

mundo de la *imaginación trascendental* de Kant y comienzo con la siguiente pregunta: ¿Es posible conocer la materia de nuestras representaciones cartográficas? Contextualizo: si la literatura borgiana ha dirigido nuestro andar a través del cuento de ficción como medio de ubicación ¿exactamente qué espacio es el que se representa? Nuestra primera tentativa estaría dirigida a responder que vivimos en un mundo real, que somos *cosas-allí o seres allí* y que como seres humanos existimos en un entorno físico perceptible: el yo vive en el mundo, pero ¿Imaginario? ¿Real?

Con esto anterior apenas se esboza la imagen cartográfica del mundo. En este punto, es mejor seguir las indicaciones críticas de nuestro autor cuando explica que *la unión de toda conciencia es el resultado de un acto de la imaginación*. Para el filósofo, la condición necesaria de un conocimiento radica en la continuidad de los fenómenos y estos se mantienen por la capacidad vincular los elementos discontinuos por medio de leyes (¿mapas de conceptos?). Para el Königsberg la ecuación era simple: puesto que *la imaginación es productiva* la experiencia es posible.

De todo esto, lo que más me intriga es si –sentados en algún lugar (de algún laberinto o de algún lugar de la actual Rusia)– Kant hubiera estado de acuerdo con Borges sobre si las formas literarias producían un mejor mapa de la experiencia que las formas científicas. Reflexionándolo un poco más, para ellos el dialogo no trataría sobre los medios por los cuales nos aproximemos al conocimiento del mundo, sino las *condiciones* que lo posibilitan; toda representación cartográfica elige espacios, pero no suprime aquellos entornos que no se dibujan. Creo que tanto el uno como el otro concluirían que las formas científicas no desarrollan exhaustivamente, sino que crean unidades de experiencias plurales tan abiertas como las formas literarias.

Aunque el filósofo no desarrolló con amplitud este punto en sus textos, si lo hizo notar, años después, su alumno Cassirer: toda *crítica de la razón* es, en realidad, una *crítica de la cultura*. La crítica cultural cuestiona el orden imperante y plantea nuevos espacios, pero se propone construir sobre la base de una ley de referencia que de el cómo y el en dónde corregir a la razón. Pero más allá de los detalles de este programa, se aprecia, nuevamente, la tesis borgiana: la imaginación es una enciclopedia que año con año, autor tras autor, aumenta sus volúmenes y que tiene por objetivo la construcción de un reino como *Tlön* o *Uqbar* u *Orbis Tertius*.

Pero, aunque Kant y alguno de sus alumnos planteó la productividad de la imaginación, sería Collieridge quien detallaría este poder en su *Biographia Literaria*. La capacidad de

imaginar es siempre constructiva; todo acto de imaginación, toda representación cartográfica del mundo es un producto del agente poético. Dado que la imaginación representa situaciones y espacios nos permite la actuación, pues transferimos datos de la imagen a la obra gracias a la fantasía; ahora el poema –dice el crítico– es una propiedad simbólica del mundo: existe como objeto material, legible y, también, como mapa cultural.

El estilo confesional con que el inglés escribe su obra permite plantear algunas preguntas como la siguiente: ¿Es la imaginación sólo la capacidad de construir la lengua poética o también permite revelar a su autor? ¿Y a la cultura? No es casual que Coleridge hubiese titulado su texto principal como “biográfico”: la imaginación es el referente principal de reflexión, pero también la facultad a través de la cual él mismo reconstruye su vida y actividad poética. La Literatura puede y es el medio por el cual la vida del autor ocurre. El agente es su obra y la obra muestra al autor.

Hasta ahora, esta tesis ha sido interpretada de un modo tal que parece acabar en una desesperanza. En términos generales se ha sostenido que para Coleridge la capacidad creativa del texto basa sus cualidades en la facultad de representar. El texto, se dice, refleja el entorno en el que el poeta escribe, por lo que el poema no es una acción aislada del cúmulo de sucesos que acontecen en la vida cotidiana; el poema es cultura. Penetrar en el proceso creativo de la redacción es reflexionar sobre el entorno, sus límites y posibilidades. Pero a toda acción creativa, advierte el escritor inglés, *corresponde una suspensión voluntaria de las creencias*. Qué conjuro tan poderoso este el de Coleridge, qué manera de recordarnos aquel mensaje fulminante colgado en el dintel del infierno que aniquilaba toda esperanza futura de los condenados. Para apropiarse el mundo de la cultura ¿hay que abandonar toda pretensión de creer? ¿Es la imaginación un deterioro del mundo real? No han sido pocos los críticos modernos que han intentado contravenir a este hechizo explicando que un juicio es aquello que racionalmente nos mantiene en el mundo, pero que, como efecto trágico, no puede suspenderse.

Esta sería una posible interpretación de la obra de Coleridge, sin embargo, la ruta alterna se dibuja más esperanzadora. Al reconsiderar la tesis central del autor podemos afirmar lo siguiente: el lector o el espectador de la obra (artística) debe *suspender voluntariamente su incredulidad* y aceptar la obra como una narración cartografiada de la realidad; debe, con este acto, buscar su camino de vuelta a la cultura. El clásico llamado a la suspensión, en realidad, propone una mirada atenta a la realidad; la famosa suspensión de la incredulidad, es un llamado a explorar el rico campo del mundo de la cultura.

Para ilustrar estas ideas, nada más cercano a este punto que aquella vieja historia de Ulises quien salió de Ítaca en la juventud y regresó hasta la madurez: el queso, su perro, su fiel sirviente, la figura lejana de un hijo y su esposa eterna, todo suspendido entre la incredulidad de los dioses. El héroe, cuenta el relato, mantuvo sus ojos y miró la lenta mutación del cuerpo de Penélope. De ella observó su pelo volviéndose terso, sus manos hábiles fragmentándose por el tiempo y contempló también unos ojos ciegos ante el cúmulo de otros ríos que se ofrecían para nutrir sus campos. Ulises y Penélope se mantuvieron creyentes del otro a pesar de que ello implicara creer en una ilusión.

Si al conjunto de preguntas y caminos propuestos se les traza dentro de un mapa que nos permita ubicarnos mejor, diremos que nos ha interesado hasta ahora establecer una forma y estructura de la imaginación. El conjunto de posibilidades que ofrece esta facultad, nos abre un sinnúmero de historias y cajas mágicas en las que, a pesar de su diversidad, regresan siempre a la misma fuente: las posibilidades creadoras y creativas de la imagen como actividad intelectual. En este punto, seguramente, el lector se preguntará dónde está el riesgo o el punto de referencia en un abismo abierto. Se encuentra en el propio acto (re)creativo del mundo. Imaginamos siempre sobre puntos históricos, sobre sociedades y culturas conformadas, sobre situaciones tan cotidianas como singulares. Y la diferencia no coincide con una pretendida felicidad de imponernos una mirada apasionada de los hechos, como si todo se redujera a un simple estado de ánimo, sino a la capacidad humana de imaginar siempre un hecho nuevo, una posibilidad latente en los actos que realizamos pero entendiendo que entre todos estos espacios se mantiene siempre la doble lectura planteada en Coleridge, ya sea que abandonemos nuestra incredulidad o nuestra incapacidad para creer. La decisión siempre es nuestra.

Por eso comparto el mismo deseo de Borges sobre *Tlön*: la construcción imaginaria de un mundo perfecto que coincidiera en todo con el real menos en lo imperfecto. Por ello era razonable ensayar una realidad más deseable, aun cuando fuesen necesarias varias ediciones de varios volúmenes de enciclopedias. Me pregunto ¿Cómo no someterse a Tlön, a la minuciosa y vasta evidencia de un planeta ordenado?

Hasta donde entiendo, sé que la respuesta será inmediatamente afirmativa, pues *bastaría cualquier simetría con apariencia de orden para embelesar a los hombres*, pero aun con ello el problema persistirá ya que se desconocen con exactitud las formas apropiadas para la construcción de este espacio utópico. De mi parte planteo que, cual sea la respuesta y que sin importar las formas de la imaginación es una facultad necesaria en la construcción de un mejor mapa del mundo y a pesar de no garantizarse por ello su perfección, de ese modo prevalecería una simbiosis de realidad y cultura.



## *The nature and purpose of liberal education.*

---

**Walter Nicgorski**

University of Notre Dame  
Walter.J.Nicgorski.1@nd.edu

\* This is the first of three lectures on the theme of Liberal Education and Human Freedom presented late in 2017 as a master class in Catedra Carlos Llano. The lectures were given at Universidad Panamericana's campuses at Aguascalientes and Mexico City on successive weeks.

## *The nature and purpose of liberal education.*

Author: **Walter Nicgorski**  
Professor Emeritus  
University of Notre Dame

This invitation has spurred me to draw together my thinking and experiences of a lifetime related to our topic. I am planning to consider this topic in three steps, first and today, addressing the question of what I mean by liberal education, what is the nature and purpose of such an education; second and tomorrow, what are the modes and means open to us for such education; here we will break new ground and attempt to open our minds to new possibilities for how we might attain, in this our time and at least partially, the goals of liberal education. On the third day, I propose to consider how human freedom's realization through education is impeded or advanced through political community; this third inquiry will draw us into exploring the various kinds of freedom and their interrelationships. Even as I consider in this first lecture Greek and Roman thinkers who have given us a certain tradition of liberal education, the terms to represent their thinking, terms such as human development and empowerment will be contemporary and will become ever more so as we proceed in these days. I hope that fact will assist us in making these ideas applicable to our time and situation. Lectures 2 and 3 will deal quite directly and primarily with our situation today.

On this day I want to ground our thinking in Aristotle and then to show how Cicero, Rome's best Aristotelian in Dante's words<sup>1</sup>, elaborated the Aristotelian tradition in his Roman context, and then I will turn some to the modern thinking of the great Christian writer on liberal education, namely, St. John Henry Cardinal Newman, and finally to Leo Strauss whose work on liberal education in connection with the revival of political philosophy has stirred thinking people across the globe in the last half century. Though their terminology differs some, one from the other, they are all deeply indebted to Aristotle. What I attempt here, to use a musical analogy, is a sonata in three movements, all variations on an Aristotelian theme.

One other preliminary but very important observation, I believe that philosophical thinking must answer at the bar of common sense and common experience. Thus the

---

1. This was Dante's judgement according to A. E. Douglas and P. Renucci. Douglas, "Cicero the Philosopher," in T. A. Dorey ed., (London: Routledge & Kegan Paul, 1965), 162. Renucci, *Dante Disciple et Juge du Monde Gréco-Latin* (Clermont-Ferrand: G. De Bussac, 1954), 331.

terms and concepts I utilize and any conclusions I offer must simply make sense, not just to philosophers, but to all thoughtful human beings of some experience. Though I will soon turn to the classical Western tradition for direction in understanding what a liberal education is, the sources to which I turn, as Aristotle and Cicero, as well as Socrates himself, are not speaking primarily to philosophers but to ordinary citizens, though perhaps some notably politically ambitious ones, and one or two potential philosophers are among those citizens. The arguments they use appeal to common experience; how often it is that Aristotle begins a portion of his explanation or argument by saying in some form, “Now observation shows us.”

Of course, my experience with education, including higher education, comes out of the context of having been educated and having taught for over a half-century in the United States; so I am noticeably short on Mexican experience, and though I suspect our experiences, especially with higher education are not so different, I will count on you alerting me in the Q and A portion of each evening and in conversation, to tendencies of Mexican higher education, even as they might impact, on this very special and distinctive University, and also on how public opinion, societal trends and political institutions in Mexico relate to the prospects for genuine liberal education in Mexico. We do strongly share – and here too especially in this University – the classical tradition with which we begin. I hope and earnestly pray that what we do here can assist you in your various responsibilities, that you might reaffirm goals by understanding them better, be more protective of what you do well, make improvements that yield better educational results and better governments and better societies.

So let me cast the thematic of our three lectures, namely Liberal Education and Human Freedom, against a background that highlights what I find ordinary people across the world and cultures saying about human freedom. However freedom was attained, people on a wide scale seem to be misusing it, using it in destructive ways for themselves and for their families and wider communities. Even those educated to a high degree are not exceptions to the culture of moral depravity and corruption so extensively present in contemporary human affairs. In fact, their greater powers and opportunities often give them enhanced skills in a culture of corruption. A few years ago while teaching in Vienna and studying with my students comparative constitutions and political cultures, I asked the students, from a variety of Central and Latin American as well as European nations, what was the greatest problem they perceived in their nation’s constitution or political culture (understand political culture to be a kind of informal constitution, meaning the

way things are done), none of them said anything like our executive is too weak, our parties too fractured, our people, the electorate, too uneducated. Rather their unanimous answer was “corruption” of leaders and administrators. They found evidence in each of their situations that the rule of law guided by a moral compass was not effectual. It seems we pay deeply for our failures in education. **But is it liberal education that is failing us? Or has it already been widely abandoned?**

Let us take a brief closer look at what is happening in our educational institutions. For some time now students seem to be running away from courses and programs in the humanities and liberal arts. They are often encouraged if not pressured by parents and behind them the job market and governments concerned for useful skills –or at least for background in the studies that are said to really count, those called STEM in our educational lingo these days, STEM standing for **S**cience, **T**echnology, **E**ngineering and **M**athematics – all, I may say, mightily important to the security and prosperity of our modern way of life. In the United States there are programs and even more proposed for college debt forgiveness or tuition reduction if you study in the right fields, the fields represented in STEM. High school and even grammar school preparation is geared ever more to be able to study in those fields. It is hard for the general public to see the relevance of any education that is not practical in the way STEM is, and since most nations, if not corrupt, are poorly led by individuals disposed to flatter the ordinary public and not disposed to think deeply about our problems, there is no leadership in the direction of asking what would a sound education look like, what would, I suggest, a true liberal education look like. Our problems in higher education are not just then an erosion of support for education in the liberal arts and humanities, but poor understanding of what such an education truly is and thus can be. So what students are running from is often a very pale and inadequate conception of a liberal education. The word “education” is a panacea, a cure-all, for most problems in most modern and developing societies, but we have lost the ability to think past the surface of degrees, credits and courses to what the experience of liberal education should be. This liberal education is **not** breadth of knowledge or awareness, it is rather a properly equipped and guided thinking, a thinking through matters of great importance.

Furthermore, when students stay the course in whatever programs they are enrolled, in the end, there is not a confident, measured sense that their analytical skills, critical thinking and moral and value development are positively shaped by their college years; in fact, often quite the opposite. Again, your University here is likely doing much better

than the norm, but it is well for all of us to understand the economic and cultural threats to the only kind of education that has the potential to make our communities truly better, true liberal education for citizens and **above all** for leaders.

So let us turn to that foundational and poly-math teacher who St. Thomas Aquinas calls, “the philosopher,” let us turn to Aristotle. From metaphysics to political theory, from psychology to ethics, all these are facets of the learning of that Master. Let me postulate that he is the greatest educational thinker ever, though he does not give us a direct definition of liberal education<sup>2</sup>. We must draw from his larger work a conception of who we are by nature and what kind of education can play a key role in our development. So I offer for working purposes, an Aristotelian inspired definition and then show some of the remarkable and beautiful analysis at work in that definition.

Inspired by Aristotle then, let us stipulate a definition that we might see at work through all three lectures, and then seek to get inside the definition more and to utilize the powerful metaphors that Aristotle uses to help us do so. So let us stipulate (set down) that liberal education (*e-ducere*) is not passive, not merely information-getting. It is truly *educere*. Liberal education is a process that draws out of us the potential we have to be truly human and thus the potential to be free. The teacher in this process draws out; the whole experience of liberal learning in a communal and institutional setting is to lead out from us significant truths and the actions that tend to follow from them. Liberal as the adjective here already means an education that frees. Liberal education properly understood then is the means to a truly human freedom, and genuine human freedom is the condition of personal and public collective freedom being well exercised and giving us good political communities. The purpose of liberal education is then to live well in human freedom, and its nature is this process toward that goal.

As said a moment or two ago, to dig more into this understanding is to see how liberal education is in fact an empowering by means of the basic liberal arts, meaning the arts of reason and speech, our *logos* potential, to use the Greek word that captures the close tie between reason and speech. Let speech stand for all forms of communication based on it, notably all of our languages. Speech stands then for the capacity to communicate through the symbols of language. Aristotle calls these two basic arts of reason and speech,

---

2. The following use of Aristotle as a foundational educational thinker was first explored by the author in “The Morality of the Liberal Arts: An Aristotelian Perspective,” in J. Gueguen, M. Henry and J. Rhodes (eds.), *The Good Man in Society: Active Contemplation* (Lanham, MD: University Press of America, 1989), 149-67.

the arms or armament which nature has granted human beings. So liberal education is not tied to goals or ends other than human development, a good in itself, but insofar as it is the basis of freedom, it has an end that is the human good; there is a kind of high utility, not utilitarian in an ordinary sense -- but high utility, useful for living a human life, for the flourishing of self and of one's communities. This is in fact a way of describing what it means to be an end in itself.

To be involved with the liberal arts, the core liberal arts, reason and speech, is to be working with dangerous potential. Aristotle graphically faces up to this: empowerment in any form is dangerous, and man's greatest powers are those two core arts. Here are Aristotle's words from early in his *Politics*:

*Man, when perfected, is the best of animals; but if he be isolated from law and justice he is the worst of all. Injustice is all the graver when it is armed injustice; and man is furnished from birth with arms which are intended to serve the purposes of moral prudence and virtue, but which may be used in preference for opposite ends. That is why, if he be without virtue, he is a most unholy and savage being, and worse than all others in the indulgence of lust and gluttony<sup>3</sup>.*

Man is the most dangerous animal in the forest; the potentially best is the potentially worst. In the words of St. Irenaeus, man fully human is God's greatest glory. Now consider fallen angels. Aristotle can be seen to know in essence all forms of abuse of the powers the human person has; he knows it because the fundamental powers of speech and reason represent the core liberal arts. So one could be a communications' specialist and a razor-shop lawyer and still be a sophist in derogatory sense of that word, a sophist as a betrayer of truth.

Consider how Aristotle's metaphor of arms or armament as our fundamental human qualities gives us a special insight into what the most thorough-going disarmament would be; to disarm of reason and speech is to de-humanize, to brainwash and to silence; to do one or the other in even some degree is a setback to humanity. This is enslavement

3. Aristotle, *Politics* 1253a 32-38, E. Barker, trans., (New York: Oxford University Press, 1962). Plato has the Athenian Stranger speak similarly when he observes, "Now man we call a gentle creature, but in truth, though he is wont to prove more godlike and gentle than any if he have but the right native endowments and the right schooling, let him be trained insufficiently or amiss, and he will show himself more savage than anything on the face of the earth." *Laws* vi, 766a, A.E. Taylor, trans., in E. Hamilton and H. Cairns, eds., *The Collected Dialogues of Plato* (New York: Pantheon Books, 1961).

of the deepest kind conceivable, while empowering reason and speech is the most fundamental kind of freedom.

On the other hand, the free pressing forward of reason to make sense of things, of the whole in which man is located, seems a liberation of reason in the assertion and defense of its very mastery. That progress of reason leads to disdain for learning as window dressing or pretense and to claim for its field of inquiry all that is important for human life.

Just a little earlier in the *Politics*, the text of Aristotle from which we have been chiefly drawing, he makes a basic statement on the human's difference from animals.

*The mere making of sounds serves to indicate pleasure and pain and is thus a faculty that belongs to animals in general: their nature enable them to attain the point at which they have perceptions of pleasure and pain and can signify those perceptions to one another. But language serves to declare what is advantageous and what is the reverse, and it therefore serves to declare what is just and what is unjust<sup>4</sup>.*

Thus for Aristotle the human alone possesses logos, again the Greek term that refers to reason or language and can in some contexts refer to both. The Powers of reason and language are “the arms” of humankind. They are the primal or basic Powers from which all human Powers derive. Human development, then, is the development of the potential for logos; it is the development of the arts of humanity or the liberal arts. Especially when the liberal arts are considered in their extended form (that is, both the quadrivium and trivium, thus including the language of mathematics), it becomes clear how these fundamental arts are the basis of the impressive and growing repertoire of Powers that characterize and yet threaten modern man. This truth is indicated in the simple etymology of the word, “technology”, *techne logos*, literally the logos of art or craft. We have abundant and ever progressing technologies.

In those first two chapters of his *Politics*, Aristotle has pointed both to the human's potential for the arts of logos, reason and speech, and to the human's perception of good and justice as distinguishing features of humankind. Our problem of abuse of potential is still very much with us. Is there some kind of mutual dependence between these features? Is it really possible to cultivate one while neglecting the other? The significance

4. Aristotle, *Politics* 1253a 11-16, also Barker translation.

of this tension or uncertain relationship is important because some thinkers, Thomas Jefferson for instance, have held the moral sense to be largely independent of reason<sup>5</sup>, and some educators insist that the task of intellectual culture or development is entirely distinct from moral education.

Drawing on another text of Aristotle, his *Art of Rhetoric*, we can see both his awareness of the problem that concerns us and then, what we have been yearning for, his basis for resolving it. At the point of the following statement Aristotle is speaking to people concerned that rhetoric is capable of abuse. Aristotle observes:

*If it is argued that one who makes an unfair use of such faculty of speech (logos) may do a great deal of harm, this objection applies equally to all good things except virtue, and above all to those things which are the most useful, such as strength, health, wealth, generalship; for as these, rightly used, may be of the greatest benefit, so, wrongly used, they may do an equal amount of harm<sup>6</sup>.*

Things “most useful” for excellence, then, are also capable of the greatest harm. What is said of rhetoric here is further illuminated and extended by Aristotle to all the liberal arts, those “arms” of humans. Again, back in his work, the *Politics*, Aristotle observed that all the branches of liberal learning [such as logic and rhetoric] can be studied with such simple-minded concentration and commitment to perfection that they produce illiberality, what he regards as the slavishness which makes a person unfit for the pursuit and practice of virtue. Aristotle specifically wrote, “A good deal depends on the purpose for which acts are done or subjects are studied.”<sup>7</sup> So learning to act well — let us say virtuously — calls for a wider horizon in which to apply human reason and discourse.

Various human powers are good, then, only if joined to the power of powers. In fact, the usual human powers, notably those which belong to wealth and political position, are more often than not obstacles to the power of powers. So too are the liberal arts when they are pursued for the sake of wealth or control or otherwise pursued so as to constrict the soul. Such powers are obstacles because they often indulge the passions and form or reinforce habits that constitute a certain kind of character. Recall St. Augustine in his

---

5. See Jefferson's letter to Thomas Law, June 13, 1814, in A. Koch and W. Peden (eds.), *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson* (New York: Random House, 1944, 636-39. This distinction along with its apparent implications for education is discussed in W. Nicgorski, “The Significance of the Non-Lockean Heritage of the Declaration of Independence,” *The American Journal of Jurisprudence* 21 (1976), 170.

6. Aristotle, *The Art of Rhetoric* 1355b 1-7, J. H. Freese trans., (Cambridge: Harvard University Press, 1959).

7. Aristotle, *Politics* 1337b 15-22, Barker as translator.

*Confessions* coming to the discovery that the liberal arts and classic texts like the *Aeneid* had been functioning as obstacles to his moral and philosophical development. For Aristotle, those persons who live “according to passion” are not readily amenable to a life “according to true *logos*,” which is a life attuned and regulated by the power of powers.

However dangerous the *logos*, the arms of language and reason, it remains man’s way to reach the power of powers. Whatever moral inclinations the human has by nature, they are nourished and developed and ultimately defended by the arts of reason and language. It seems that education, specifically higher education, should center on the effort to extend *logos* (reason with speech) to life itself, to inform this *logos* with an understanding of human life and especially its plausible ends. It is by grasping the understanding of the human being in the universal, his essence, and thus his context in the world of being, that the human’s potential for reason (*logos*-potential) is turned to true reason, an essential part of moral excellence or virtue. Aristotle at least implied a close relationship between (1) the *logos*-potential that distinguishes man, (2) the extension of this *logos*-inquiry to life itself, and (3) the illumination of *logos* by understanding which results in true *logos*, the basis for that much needed power of powers.

In order to draw out the significance of this broad conclusion of Aristotle, it is helpful to notice that the basic skills or arms, the liberal arts, are not themselves simply “value-free” powers, to use contemporary terms. To educate in the liberal arts or to seek an education in the liberal arts is already to have chosen or affirmed a good, in other words, to have made a certain “value-commitment”. The devotee of the liberal arts can resemble (in fact, can be identical to) the scientist, especially the social scientist, whose frequent enthusiasm for the alleged “value-free” objectivity of his science leads him at times to overlook his fundamental commitment to science as a good. In fact, the commitment to the liberal arts, or to science, frequently entails an understanding that these powers are second-order or instrumental goods and also entails an attitude of neutrality or worse regarding their uses.

The liberal arts ought not and often cannot be confined to a field of instrumentality. By a kind of dynamic inner logic they press toward a whole and consistent application to life, apressing deeply and holistically by reason to make sense of things, things being the whole in which man finds himself, the external as well as internal realms of his experience. What occurs is reason’s discovery of its own instrumentality and a recognition of how impoverished and dangerous mere instrumentality is. This process

of extension and discovery usually requires or benefits from guides or teachers. To be Socratic and properly Aristotelian is to force the issue of the larger *logos*, or the true *logos*, by insisting upon the inadequacy of instrumental *logos* or reason, or an explanatory *logos* that does not touch human direction, that does not yield the power of powers, full human empowerment.

A way to appreciate this expansive potential and inclination of education in the liberal arts toward the power of powers is to see the good of instrumental reason as analogous to such goods as a good dinner, a good feat in athletics, or a good painting. These goods do, in fact, involve *logos* insofar as all human rational activity is built upon it. But at the same time, it is clear that each of those goods is only really good if it fits into a larger context of meaning where goodness is properly anchored. Here's the point illustrated in one such sphere, that of a good athletic feat. A fine and even an elegant jump shot in basketball cannot decisively be called good if it was shot in the wrong direction and counted for the opposing team or if it came as the result of a costly foul of pushing-off. Likewise, consistently fine play on the court when it diverts a player's attention from personal responsibilities off the court and undermines relationships with others casts doubt on the goodness of those athletic feats. What distinguishes liberal education from education or training in the art of cookery, the arts of basketball or high jump, and the art of painting, is liberal education's primary concern with the development of *logos*, which means that it seeks to bestow the very art that permits one to approach and to deal with the question of the overall good. The crucial matter, not just for liberal education but for all human activity, is whether the *logos* that is developed in each sphere of competence takes sufficient cognizance of questions relevant to the larger context of meaning.

Now it is possible to appreciate more fully the relationship of the liberal arts to the humanities or Great Books. Not too long ago and it seems quite rightly, the humanities have been described anew as “the best that has been said, thought, written and otherwise expressed” about “life's enduring, fundamental questions. What is justice? What should be loved? What deserves to be defended? What is true courage? What is the noble? What is truly basic? Why do civilizations flourish? Why do they decline?<sup>8</sup>”. Clearly the Great Books provide materials of human significance — issues, dilemmas, resolutions, visions — for consideration and appropriation by the developing *logos*. These books so understood are to be studied in earnest care with the greatest human powers. They are

8. W. J. Bennett, *To Reclaim a Legacy: A Report on the Humanities in Higher Education* (Washington D.C.: National Endowment for the Humanities, 1984), 3.

debased if they become occasions for blind veneration of the past or window-dressing or a status symbol. They offer vital resources to reason's encounter with the human situation. The liberal arts, then, are the source not only of man's great and varied powers but also, insofar as they act upon the Great Books, the source of whatever moral direction man can bring to bear upon those powers.

If this understanding of education seems excessively rationalistic and suggestive of an exclusively deductive and simplistic approach to morality, let it be noted that grounding morality in reason is not necessarily to assert that moral problems easily yield to rational analysis and direction. In fact, no formidable thinker in the tradition which Aristotle represents ever thought that to be the case. The ancient virtue of prudence is a reminder of how much this tradition respects the ambiguities and variables present to specific moral decisions.

So much of moral education (even clear-sighted intellectual inquiry into moral matters) is dependent on the learner's proper disposition, and that in turn upon a supportive environment and inspiring examples. Some have said that moral education is much more a matter of the will than of the intellect. Others have emphasized that the power of powers or human virtue is possessed only when right habituation is added to reason and understanding. The same classic authors who insisted that virtue cannot be taught, in the ordinary sense of teaching, leave us a complex picture of the way human excellence, the power of powers is possessed. **Virtue seems to be the outcome of a complex but blessed process involving a gifted or receptive nature, a proper nurture or training, and the extension or application of our logos-potential to the human condition itself, to the question of the ultimate good and the moral consequences that flow from one or another answer.** So liberal education properly pursued should end in a state of virtue that marks true human freedom. For Aristotle then, liberal education is the development of the arts of reason and speech to the point of the ultimate power to direct all our powers well, that would be the state of human virtue.

So enter Cicero, Rome's great orator and philosopher-statesman. Cicero gives us essentially a commentary, in the context of Roman history and his own life, of how Aristotle has understood liberal education. Cicero provides several reports of how humans emerged from a more primitive and isolated existence into political life and republics where freedom was protected<sup>9</sup>. It was the leadership of individuals gifted with

9. Cicero, *Rep.* 3.3 with Augustine, *Contra Julianum*, IV, xii, 60; *Inv.* 1. 2-3; *Off.* 1. 12.

exceptional powers of understanding and foresight and the eloquence to be persuasive that accounts for humans being gathered together in political communities. It was the power of speech and the power of reason that were expressed early on in the art of law. These were joined with humans' needs for others and desire to communicate with their same human kind. So speech and reason were the arts that enabled political foundations and ultimately Rome's greatness.

Yet in his earliest piece of substantial writing, a rhetorical treatise called, *De Inventione*, a treatise with a strong philosophical dimension, Cicero, only 20 years old but rich through his education in the experiences of a contentious Roman history and battling orators, famously offers the observation that wisdom without eloquence had done too little good for states. Cicero shows even then his impatience with philosophers spinning fanciful thoughts in their corners<sup>10</sup>. His full statement, however, reveals he would be little inclined to urge to the front lines of politics those who are morally unprepared. Wisdom without eloquence has done too little good in states, but eloquence without wisdom has proved disastrous to states. In other words we humans need the empowerment that the rhetorical art can bring, but we need most of all the life-directing wisdom that moral, Socratic philosophy can yield. So Cicero launches a life-long concern and endeavor to keep together the art of arts, philosophy, with the arts of rhetoric and political leadership. Our parallel responsibility in this modern day must be to keep that art of arts together with all the technologies that are ever emerging.

Years afterward through the voice of his model statesman, Scipio Africanus Minor, in his great dialogue, *De Re Publica*, Cicero would say, "Though others are called human, only those truly are who have developed the arts appropriate to humanity...."<sup>11</sup>. Later in the same work, Scipio will describe a tyrant as one only human in form, for he lacks community with others in law, right and *humanitas*<sup>12</sup>. With his concept of *humanitas*, Cicero represents the completeness of reason in a virtuous life. The Aristotelian resonance is clear, though Cicero's own virtue leads him more to the active life of political leadership rather than to metaphysical and other abstract inquiries.

Enter now, John Henry Cardinal Newman, a powerful 19<sup>th</sup> century English intellectual gifted with eloquence of tongue and pen. He made his special mark as a theologian and

10. *Inv.* 1. 1; *Rep.* 1.2

11. *Rep.* 1. 28.

12. *Rep.* 2. 48.

philosopher. His lectures and essays composing his classic, *The Idea of a University*, were primarily intended to defend theology's place in any university that would respect the full circle of learning. As he pursued that purpose he gave the bishops of Ireland and all posterity a little classic on the idea of liberal education. What was liberal education in Newman's mind? It seems to play a part in his larger conception of the end of the university. Liberal education is the development of and practice in the philosophical habit of mind; it is then essentially thinking, but the more significant the objects on which it thinks, the better it is for the end of the university. That end is to foster understanding of how all learning, all disciplines, relate to one another and might contribute to understanding the whole in which we find ourselves. In Newman's words, all knowledge forms one whole "because its subject-matter is one; for the universe in its length and breadth is so intimately knit together that we cannot separate off portion from portion, and operation from operation, except by mental abstraction<sup>13</sup>". Newman's point, in the mouth of the man of earthy common sense, is simply that everything is connected to everything else.

This is the capstone or finish line that we find the dynamic of liberal education pushing toward. This is the logos-potential pushing out – for Newman, not simply for some end to shape morality but toward an understanding grasp of the whole. Liberal education appears to be a starting of this process by a gaining of the philosophical habit of mind, which is the drive and ability to make sense of things. As a habit, it is to be retained and utilized as new objects of knowledge enter its purview. Gaining the habit is the end of liberal education as such.

Newman seems convinced that effective teaching of undergraduates is threatened by the research university. He would prefer to have the functions of teaching and research in separate institutions, yet, of course, for him and for us, research represents the cutting edge in the effort to see where disciplines lead and how their relations with other disciplines might stand as knowledge is gained. One imagines that the founders and leaders of universities – and faculties insofar as they have power – would be expected to apply the philosophical habit of mind to the various things the university does and to keep the university on target while protecting this instrument of differentiation and integration, namely, the philosophical habit of mind that must be there from generation to generation.

---

13. J. H. Newman, *The Idea of a University* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1982), 38.

Another way Newman catches our attention is in his emphasis on human development in the form of the philosophical habit as an end in itself. It does not directly seek a moral or good end; however, the process of pursuing that habit of mind especially as exercised on significant objects yields, says Newman, “freedom, equitableness, calmness, moderation and wisdom<sup>14</sup>”. These are the qualities of Newman’s liberally educated gentleman; they seem morally tinged and one wonders what this wisdom entails. But Newman is insistent that it does not yield the moral man in the sense of the Christian gentleman. It may produce the gentleman but by no means the Christian gentleman; that would be another kind of endeavor in which theology and God’s grace play key roles.

And finally for today’s work, enter Leo Strauss, a Jewish thinker and political philosopher who died in 1973, who left Nazi Germany in the 1930s for very productive years in the United States as a teacher and scholar. Formidable as his scholarly writings are, he drew attention to the importance of liberal education and sought to express his understanding of its nature and end. His formulations are striking and thus memorable ones. On one occasion he wrote that “liberal education is education in culture or toward culture<sup>15</sup>”.

Strauss did not use the word “culture” in a relativistic sense like the culture of sport or teenage culture; he meant true human culture and thus a cultured person possessed true freedom. Culture was for him “the cultivation of the mind in accordance with the nature of the mind<sup>16</sup>”. There was, in other words, a true understanding, and there were faculties of the mind to be attended to as the mind was cultivated in a genuine development. It seemed to be a fitting of the mind to nature, this liberal education, but it was, for Strauss, not quite philosophical education, rather on a path toward such an education and at a point from which the liberally educated person could offer responsible leadership. Liberal education can elevate people on a developmental track, according to Strauss, for he says “liberal education is the ladder by which we try to ascend from mass democracy to democracy as originally meant<sup>17</sup>”. That statement and its context requires more of our attention which it will get in the third lecture on Liberal Education, Personal Freedom and Republican Government. For now, let us mention Strauss’s third formulation of what liberal education is, and it seems to represent a surprising turn: liberal education, writes Strauss, is liberation from vulgarity and initiation into experiences in things

---

14. Newman, 76-77.

15. Leo Strauss, “What is Liberal Education?,” *Liberalism Ancient and Modern* (New York: Basic Books, 1968), 3.

16. Strauss, 3.

17. Strauss, “Liberal Education and Responsibility,” 10.

beautiful<sup>18</sup>. However, these latter two formulations when read carefully – namely, liberal education as a ladder for ascent and liberal education as an initiation into things beautiful – are not alternative definitions of liberal education but metaphorical descriptions of the effects of liberal education; the first is political and to be explored, and the second, an initiation into beauty, is a statement of what the developed mind can see ever better, namely, its own beauty and that of the ordered world around that mind pressing outward for comprehension. A liberally educated person sees more in the world and in every experience in it.

We must conclude what will be our longest session by recalling that liberal education’s purpose, in Aristotle’s view, is true human development, the development of our logos-potential, the arts of reason and speech, into the many arts and technologies that characterize our world – all of these calling out for the art of arts or a proper and philosophical completion. Cicero saw that the core arts developed fully would yield a genuine *humanitas*, overall virtue or excellence that entailed true human freedom. Newman described the development of reason as gaining the philosophical habit of mind pushing us to as much knowledge of the whole as is humanly possible. Strauss also saw liberal education on a trajectory to philosophy where the goal was the completion of understanding the whole including the very mind itself, where approaching that goal but ever falling short left one with the legacy of liberal education delighting in beauty everywhere and prepared for serving our troubled political communities with moral responsibility. All four thinkers are describing a liberal education that will ennoble as well as empower.

All four of these thinkers who have assisted our inquiry into what is liberal education also faced serious setbacks in their roles as educators. All had reason to be discouraged. It appears that not only the philosophical life but even that of the liberally educated person appealed to very few, and the effects of this failure could be seen everywhere in our world then and now. Yet one must hold out in our time the flame of truth to enlighten those who will be disposed to notice. One must do better than curse the darkness, and one place to start is with those practices and spaces in our modern ways and institutions that might protect or even facilitate liberal learning. When and how liberal education might occur is the topic of tomorrow’s lecture; it is titled the “ways and means of liberal education”.

---

18. Strauss, “What is Liberal Education,” 8.



## *Los modos del habitar humano\**

---

**Rafael Alvira Domínguez**

Universidad de Navarra

Pamplona, España

ralvira@unav.es

\*Conferencia Magistral impartida por el autor el día 13 de febrero de 2018. Aula Aguascalientes, Universidad Panamericana.

## Los modos del habitar humano

Autor: **Rafael Alvira Domínguez**  
Profesor Emérito  
Universidad de Navarra, Pamplona, España.

### Prolegómenos

El tema objeto de nuestras reflexiones me parece particularmente relevante en nuestros días, quizá no tanto todavía en países como México, pero sí en el mundo Occidental en general. La tendencia se dirige hoy a dejar de habitar el mundo. No es lo mismo vivir que habitar. Habitar es una palabra de gran calado. El verbo “habitar” tiene un origen latino: “habitare” es el frecuentativo de “habere” – tener – y refuerza el sentido posesivo. Se trata de una diferencia cualitativa que se da entre los seres que existen en esta tierra: los animales ocupan un lugar, los seres humanos lo habitan, lo poseen. Y así como la “habitación” se da en la dimensión espacial, de modo semejante, en la temporal los “hábitos” son habitaciones, vivimos en nuestras acciones y en nuestras costumbres. Esto se aprecia también, por ejemplo, en el idioma alemán, en el que la palabra *Wohnung* significa “la casa”, mientras que *Gewohnheit* se traduce como “el hábito”, la “costumbre”, el “uso”.

Tener cosas materiales tiene sentido propiamente humano sólo si aplicamos el conocer y el querer; sólo cuando se ponen se posee algo en verdad. Y cuando es más intenso el saber y el querer, entonces se dice que alguien se encuentra en su “casa”, en su “habitación”. Para los seres humanos ser implica necesariamente “habitar”; tanto más habitamos tanto más humanos somos. Ortega y Gasset decía que «mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse»<sup>1</sup>. A este se le puede definir entonces como aquel que “aprende a ser”, para lo que necesita desarrollar sus posibilidades mediante adquisiciones que eviten su deshumanización. La primera adquisición es la más fundamental, el lenguaje humano. De ahí la relevancia clave de que una madre enseñe a hablar; si no aprendes el lenguaje, no puedes desarrollarte como humano. Es fundamental darse cuenta de que todo lo que hacemos como humanos es lenguaje: los gestos, las actitudes, el vestido, la decoración: todo es lenguaje y nuestra vida consiste en un permanente aprendizaje de ellos.

---

1. La referencia completa es la siguiente: «Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que no ser hombre. Y esto es verdad, no sólo en abstracto y en género, sino que vale referirlo a nuestra individualidad. Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el sí mismo, único e intransferible que es», *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza Editorial, p. 45.

Ese *tener*, al que nos hemos referido, implica, por supuesto, tener cosas materiales, pero ellas, como queda dicho, sólo son verdaderamente poseídas si son comprendidas y queridas, es decir, si son convertidas por nosotros en lenguaje. Si me regalan una máquina, pero no la sé usar, en realidad no es mía. Josef Pieper cuenta en su autobiografía que en una ocasión un amigo enseñaba a otro una finca, en la que el encargado era el jardinero. El dueño, a quien según las escrituras legales le pertenecía ese espacio físico, se jactó de la belleza de aquellos jardines que le pertenecían. El guarda, que los había acompañado, se sonrió porque consideraba que él era el verdadero dueño, ya que quien realmente “habita”, posee, el lugar, es quien lo conoce y lo quiere<sup>2</sup>.

Estas consideraciones sobre el *habitar* tienen particular relevancia, como también queda señalado, en orden al *espacio* y el *tiempo*. Cuando nos apropiamos de un «espacio», decimos que “habitamos”; cuando habitamos un «tiempo» desarrollamos un “hábito” o costumbre. El habitar, que es la casa, es un tener físico y espiritual, la seguridad en la paz; de otra parte, mediante el aprendizaje nos apropiamos del tiempo, pues el tiempo dedicado a él se queda en nosotros en forma de hábito o virtud incorporada a nuestro ser. Aristóteles distinguía entre hábitos éticos y dianoéticos<sup>3</sup>. Los primeros se adquieren mediante una repetición de actos que buscan corregir acciones para acercarlas a la dirección recta; los segundos se alcanzan a través de acciones de apropiación de nuevos conocimientos como, por ejemplo, la ciencia, que es una virtud intelectual<sup>4</sup>. Sin embargo, la mera repetición –sin inteligencia y voluntad– no genera apropiación de tiempo o espacio en sentido propio.

Otra de los campos lingüísticos comunes en los que hace su aparición el “hábito” es el del vestir. Llevar ropa, traje, es característico del ser humano. Tanto que Aristóteles lo sitúa incluso entre las categorías metafísicas<sup>5</sup>. Es significativo al respecto que hoy, cada vez

2. Cfr. J. Pieper, *Not Yet the Twilight: an autobiography (1945-1964)*, St. Augustine's Press, 2016.

3. *Eth. Nic.*, II. [(Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Trad. al español de Antonio Gomez Robledo 1994.)]

4. El filósofo lo explica del siguiente modo: «Siendo, pues, de dos especies la virtud: intelectual y moral, la intelectual debe sobre todo al magisterio su nacimiento y desarrollo, y por eso ha menester de experiencia y de tiempo, en tanto que la virtud moral es fruto de la costumbre, de la cual ha tomado su nombre por una ligera inflexión del vocablo. De lo anterior resulta claramente que ninguna de las virtudes morales germina en nosotros naturalmente. Nada, en efecto, de lo que es por naturaleza puede por la costumbre hacerse de otro modo; como, por ejemplo, la piedra, que por su naturaleza es arrastrada hacia abajo, no podría contraer el hábito de moverse hacia arriba, aunque infinitas veces quisiéramos acostumbrarla a ello lanzándola a lo alto; ni el fuego hacia abajo, ni nada en fin de lo que naturalmente está constituido de una manera podría habituarse a proceder de otra» (*Eth. Nic.*, II, 1103b, 14-24).

5. El estagirita, en *Met.*, V, 1013b-1025a [Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1994], escribe: «Estado en un sentido significa la actividad o la pasividad en acto; por ejemplo, la acción o el movimiento; porque entre el ser que hace y el que padece, hay siempre acción. Entre el ser que viste un traje y el traje vestido, hay siempre

más, se viste a los animales, mientras se extiende el nudismo entre los humanos. Quien no se viste parece que no tiene nada que decir, pero como el ser humano se caracteriza por tener lenguaje, quien no se viste en realidad dice que no vale la pena decir algo.

### **Los modos del tener: alimento, conocimiento y amor**

Los seres humanos somos habitantes y tenemos hábitos. Hay tres maneras básicas de posesión humana: alimentación, conocimiento, amor. Esas tres formas determinan modos fundamentales del vivir humano.

La forma primera y más inmediata de poseer es el consumo del alimento; esta acción corresponde al acto de hacer propio algo ajeno, que es el alimento mismo. La alimentación contiene dos dimensiones inseparables: la necesidad y el gusto. Cuando nos alimentamos lo hacemos por necesidad y por gusto, y ambos suponen deseo. Tras todo habitar se esconde el deseo. Como dice Aristóteles en *Acerca del alma*, el alma humana es deseo<sup>6</sup>. Ahora bien, en el caso de la alimentación se podría repetir el viejo dicho: “Hay amores que matan”. Me como una tarta, y de esa manera la hago mía, pero ella desaparece. Aunque se queda en mí, lo hace transformada y anulada en su ser propio, que se muestra como meramente instrumental.

En relación con este tema, es relevante atender a la diferencia necesidad-placer. La naturaleza es sabia y hace que nos guste lo que necesitamos, para facilitar y enriquecer nuestro vivir. Pero esa diferencia abre también a nuestra libertad la posibilidad de romper el equilibrio: poner el placer por encima de la necesidad. Te alimentas mal cuando el deseo de placer te hace traspasar el fin primero, que es la alimentación. Esto en el lenguaje antiguo se llamaba pecado de gula; hoy en día ya no se expresa así, sino que se dice: “error dietético”. Se llame de un modo o de otro, lo cierto es que el cuerpo en que habito queda dañado, pero la idea de gula añade que también lo está el alma, y que es por su fallo por lo que lo está también el cuerpo.

---

un intermedio, el vestir el traje. Evidentemente el vestir el traje no puede ser el estado del traje vestido; porque se iría así hasta el infinito, si se dijese que el estado es el estado de un estado. En otro sentido, el estado se toma por disposición, situación buena o mala de un ser, ya en sí, ya con relación a otro. Así la salud es un estado, porque es una disposición particular. Estado se aplica también a las diferentes partes, cuyo conjunto constituye la disposición; en este sentido, la fuerza o la debilidad de los miembros es un estado de los miembros».

6. [L]a volición se origina en la parte racional, así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo». *De anima*, III, 9, 432b, 5-8 [Introducción, traducción y notas de Tomas Calvo Martínez. Madrid: Gredos].

Nuestra época está obsesionada por la dietética. Y sin duda ella tiene gran relevancia, pero no basta, pues comprobamos que ni los medicamentos ni la terapia psicológica son suficientes para vencer las inclinaciones al exceso en la comida y la bebida<sup>7</sup>.

El segundo modo de poseer, aunque apenas se repara en que lo es, es el conocimiento. Sobre él dice el Filósofo que «todos los hombres por naturaleza desean saber»<sup>8</sup>. Cuando me apropio de una idea, como objeto cognoscitivo, hago mía la realidad que ella muestra, sin destruirla. A diferencia del objeto alimenticio, aquí el ser del objeto se mantiene. Pero una cosa es que se mantenga y otra que yo lo conozca como es. Eso sólo se logra cuando se ama el saber y la realidad. Sólo el amor auténtico me muestra la verdad sin deformarla, y me fuerza a aceptar que las cosas son como son. Si alguien afirma que “ $2 + 2 = 5$ ” nadie en su sano juicio lo dará por bueno, por más que el afirmante pretenda invocar en su favor la libertad de opinión democrática. La verdad se impone; la verdad es aquello que no está en mi poder cambiar.

Con todo, hay ocasiones en las que puede parecernos molesto o peligroso estar en la verdad. Es decir, puedo aceptarla sin decidirme a habitar en ella. Esa falta de seriedad – que es debilidad – puede conducirnos poco a poco a la sofística. El amor obliga a reconocer al otro y a lo otro; si prefieres, por el contrario, mantener tu libertad, en el sentido de tu interés meramente particular, entonces te vas inclinando a pensar que el conocer no es un medio para comunicarte, sino un instrumento para cumplir tu voluntad: no entiendes el lenguaje como medio, sino como mero instrumento de poder. Mas el sofista paga un precio muy alto por ello, a saber, que se queda sin casa ¿Por qué? Porque pierde la fijeza propia del habitar, cambia de acuerdo a su interés y espiritualmente no tiene sitio, ya que la casa es espíritu y el espíritu tiene el lenguaje como medio. Pero el lenguaje no es para él lugar de habitación<sup>9</sup>.

7. Sto. Tomas explica lo siguiente: «la delectación proviene de la unión conocida o sentida con la cosa con veniente [por lo que si] se comparan las delectaciones inteligibles con las sensibles en cuanto al deleite en las acciones mismas, como en el caso del conocimiento del sentido y en el del entendimiento, no hay duda que son mucho mayores las delectaciones inteligibles que las sensibles; pues mucho más se deleita el hombre en conocer algo con el entendimiento que en conocerlo por los sentidos, puesto que el conocimiento intelectual es más perfecto, y también no es más conocido a causa de que reflexiona más sobre un acto que los sentidos. [...] Sin embargo, en lo referente a nosotros, las delectaciones corporales son más vehementes por tres razones. La primera, porque las cosas sensibles nos son más conocidas que las inteligibles. La segunda, porque, siendo las delectaciones sensibles pasiones del apetito sensitivo, se producen con alguna transformación corporal, lo que no sucede en las delectaciones espirituales... La tercera, porque las delectaciones corporales se apetecen como una medicina contra los defectos o molestias corporales que dan origen a la tristeza», *Suma Teológica*, I-II, 31, a. 5 [Edición Bilingüe de M. Ubeda, F. Soria Tomo IV, Madrid, BAC, 1954].

8. *Met.*, I, 980a, 21.

9. Platón, específicamente en el diálogo *Sofista*, presenta el siguiente diálogo para definir al sofista: «*Extranjero de Elea*: El sofista, entonces, se nos revela como alguien que posee una ciencia aparente sobre todas las cosas, pero no la verdad.

Y la consecuencia social es que no es fiable, pues la confianza nace en la fijeza y constancia. Es decir, en el fondo, nadie le puede querer y si nadie te quiere no existes. No hay existencia humana sin casa.

Esto último explicita la tercera y última forma de posesión, que es el amor verdadero a la realidad, y sobre todo a la persona. Es fácil caer en la cuenta de que en el lenguaje ordinario no se dice “amigo”, o “ser querido”, sino “mi” amigo. La amistad es posesiva, pero aquí el matiz está de nuevo en la diferencia entre medio e instrumento. Nadie se desarrolla como ser humano sin el ejercicio de la amistad y el amor, pero el amigo o el ser amado son un medio para el existir propiamente humano de ambos, y nunca un instrumento. Es más, en el momento en que se instrumentaliza a la otra persona, se acaba la amistad o el amor verdadero. Por tanto, el otro es “mío”, pero no como objeto de uso.

Cuando el sofista usa a la otra persona, rompe cualquier posibilidad de confianza y amistad con ella. Pero como sólo existimos “con otro”, se puede decir que el sofista “es, pero no existe”, o sea, que es un fantasma viviente. Puesto que no existimos si no somos queridos, es una tragedia que nadie te quiera. El caso más evidente de ello es el aborto querido: cuando ni tu propia madre te quiere, tu existencia se trunca en su raíz. Las actuales leyes de “interrupción del embarazo” parecen desconocer que el fundamento del derecho es que todo ser –de modo señalado el ser humano– nace para existir.

## El hábito y el habitar

Por excelencia llamamos casa al lugar en quien alguien habita. Eso quiere decir que una verdadera “casa” tiene al menos un mínimo de base material, pues los humanos somos seres corpóreos y no podemos prescindir de la materialidad. Sin sede no es posible la familia, no hay casa. Pero, a su vez, si, por ejemplo, adquiero o me regalan un palacio precioso, en el que, sin embargo, no hay nadie, ningún ser humano, que me quiera y a quien yo quiera, ese palacio no puede ser mi casa, porque, aunque un lugar es necesario, lo decisivo no son las paredes, sino el espíritu. Ese espíritu lo ponen el conocimiento y el amor. Su ausencia me hace un extranjero en el lugar material en el que estoy; por el contrario, su presencia se manifiesta en mil detalles expresados en los diversos lenguajes: el vestido, la ornamentación, las costumbres, los símbolos y todo aquello que, en su unidad, genera el milagro del “hogar”. Todo verdadero habitar, aunque en diferente grado, es hogar.

---

/ Teetes: Completamente, y es muy probable que esto que acabamos de decir sea lo más correcto que se pueda afirmar sobre ellos». *Sof.*, 223c-d [*Diálogos*, Vol. V, Traducción introducción y notas por: M. Santa Cruz, A. Vallejo, N. Cordero, Madrid, Gredos, 2002].

La casa material no hace a la familia, sino la familia a la casa, y en la materialidad se plasma el espíritu, el modo de habitar, de sus miembros. Si entro en una casa y no veo fotografías de seres queridos, ni pinturas bien seleccionadas, ni objetos de recuerdos, ni proporción en las habitaciones, ni luz, ni limpieza, ya sé que no es un hogar. Pero, en grado e intensidad variables, sucede exactamente lo mismo en la empresa, en el centro de enseñanza, en la iglesia, en la corporación: en cada uno de esos lugares puedo encontrarme “como en casa” o como huésped o como extraño. Hoy, raras veces como en casa.

Otra prueba de lo ahora apuntado está en el nomadismo. El nómada habita, porque, si bien no tiene lugar fijo, lleva su casa material a cuestas, en sus camellos, y su hogar en la familia que le acompaña. El camello, la tienda, sus pertenencias, son la materialidad de su familia. Cada día está en un espacio distinto, pero habita, porque está en un lugar con aquellos a quienes ama. Por el contrario, en las ciudades modernas, en las que cada uno, además de vivir solo, desconoce a su vecino –esto sucede hoy de modo normal en los bloques de apartamentos– los que allí viven no tienen en realidad casa. Esa casa no lo es en verdad, porque no se comparte tampoco espiritualmente con nadie. En nuestros días hay cada vez más gente que vive sola, a veces incluso la mitad de la población en algunas grandes ciudades. En realidad, la figura del habitante está desapareciendo: ahora lo que hay es, simplemente, “gente”<sup>10</sup>.

## La casa y la identidad

La casa tiene muchas propiedades extraordinarias, y una es la de identificar. Dentro de la tradición hebrea, el Rey David pretende construirle una casa a Dios (*II Rey*, 7)<sup>11</sup>, pero Dios lo rechaza, como es lógico, pues es Él quien tiene la iniciativa de formar la familia a la que un ser humano pueda adherirse. En la vida humana, por el contrario, sí es posible tener la iniciativa, pero ella no basta: se requiere de alguien que quiera acogerla, hacerla también suya. Es decir, que la casa concede la posibilidad de ejercer la pertenencia, y es ésta la que nos da la identidad. La “casa” –en el sentido auténtico espiritual– es el medio de identificación por excelencia, pues es, a la vez, lo más profundamente nuestro y a lo

---

10. Antonio Machado, para describir a los andaluces, dice que encontró “Señores en Córdoba, señoritos en Sevilla, caballeros en Jerez, y en Málaga gente”. La frase quiere reflejar, con humor, los modos cualitativos distintos de habitar en Andalucía.

11. El texto dicta así: «¿Tú quieres edificarme una Casa para que habite en ella? Yo nunca he habitado en casa alguna desde el día en que saqué a los hijos de Israel de Egipto hasta el día de hoy, sino que he andado de acá para allá e una tienda y en un tabernáculo. Durante todo el tiempo en que he andado en medio de todos hijos de Israel, ¿he hablado Yo jamás a alguna de las tribus de Israel, a las que he encargado el gobierno de Israel mi pueblo diciendo: “¿Por qué no me habéis edificado una Casa de cedro?» (*II Rey*, 7, 7).

que pertenecemos en verdad. Y puesto que el ser humano es el único de este mundo que para ser ha de “hacerse” –nacemos “humanos” con la necesidad de “humanizarnos” – es constitutivamente alguien que ha de añadir algo a su ser, ha de crecer, ha de aprender siempre. Pero, para hacerlo, le tiene que merecer la pena, y eso sólo lo da el sentido de pertenencia a una casa.

La primera y más radical forma de identidad es, por ello, la familia. Ser “hijo o hija” es la primera pertenencia, y en consecuencia nos “denomina”, nos da el primer nombre, que son nuestros “apellidos”. Después, se nos añade otro nombre individualizante –para distinguirnos de otros hijos que comparten los mismos apellidos–, y así se completa el nombre para el registro religioso y civil, pues tanto la Iglesia como la sociedad política van a ser también nuestra casa, en la que hemos de reconocer y ser “reconocidos”. El anhelado “reconocimiento” hegeliano sólo se da en una casa. Platón lo supo ver: la verdad se reconoce y entonces habita en ella. Por eso, cada una de las pertenencias que, según verdad, adquiramos en la vida, nos añadirán rasgos de identidad: la ciudad y región que hacemos “nuestra” –ser madrileño, mexicano, etc.–, la profesión a la que nos dedicamos –ser profesor, o médico, etc.–, ser casado o viudo, o incluso pertenecer a un club, etc.

En la medida en que no podemos humanizarnos más que a través de esas relaciones de pertenencia que nos identifican, menospreciarlas o maltratarlas significa dañar nuestro propio ser. Aquí es donde aparece el concepto de honra. Nada más bajo y autodestructivo que deshonorar la propia casa: la familia –la heredada y la construida–, la iglesia, la sociedad política, la empresa, la profesión.

Hace unos años, apareció en el “Frankfurter Allgemeine Zeitung” una entrevista con uno de los grandes pensadores actuales: Robert Spaemann. Una de las preguntas que le plantearon era: “¿A qué le tiene miedo?”. El filósofo, al responder, distinguió entre el miedo exterior y el miedo interior. En relación con el primero, le preocupaba el caer en manos de quien se considerase su enemigo; con respecto al segundo temía sobre todo sentir total desagrado de sí mismo por su mal comportamiento. Cuando deshonorar cualquiera de tus “casas” has infligido un golpe mortal a lo que ahora llaman algo eufemísticamente “autoestima”. En realidad, en el fondo te desprecias a ti mismo, y no por buena humildad. Las casas en lo material pueden deshacerse con cierta facilidad, pero no en lo espiritual, si están construidas con solidez. Si, por el contrario, no lo están, la posibilidad del menosprecio de cualquier vínculo en favor de ventajas meramente particulares, es muy real, y conduce a muchos a la deshonor. Romper un vínculo, sin voluntad ni daño previos de la otra parte, es la esencia de la deshonor.

De ahí la relevancia de construir bien la casa, y como ella es un ser vivo, es vida, necesita consolidarse (alimentación), crecer (conocimiento) y reproducirse (amor). Todo ello es dinamismo: el ser humano es dinámico. Pero hay dos tipos de dinamismo: el cambio y la intensificación. El cambio de carácter accidental o superficial es necesario, forma parte de la vida, pero si es substancial implica la desaparición de un ser para dar paso a otro. Por el contrario, la intensificación transforma y perfecciona un ser llevándolo a su plenitud. Se intensifica mediante el amor y el aprendizaje, bases de la adquisición de hábitos o virtudes. Y una consecuencia fundamental de la intensificación, para el ser humano, es la constancia.

Quizás nadie ha escrito páginas tan bellas sobre la constancia como el gran escritor hispano Séneca. Afirma, con lógica inapelable, que sólo quien es constante es fiable, pero como no hay sociedad alguna posible sin confianza, la inconstante tarde o temprano se quedará sin sitio en sociedad. El razonamiento es claro: vivo en sociedad –es decir, como ser humano– si soy confiable, soy confiable si soy constante, y la constancia se adquiere por el aprendizaje y desarrollo de hábitos<sup>12</sup>.

No hay que confundir la constancia de los sentimientos con la adquirida con inteligencia y esfuerzo hasta generar hábitos, virtudes. Por lo general, la mujer es más constante en los sentimientos que el varón, y eso sin duda es una ventaja. Pero tiene el peligro del posible engaño acerca de los sentimientos del varón. Él tiene tendencia “donjuanesca”, mientras que la figura del Don Juan femenino no ha podido nunca triunfar literariamente. Por el contrario, ella tiene más sentido de pertenencia: ella tiene su casa y la gobierna. Las conocidas dificultades inherentes a la diferencia de caracteres entre varón y mujer sólo los puede vencer la virtud.

Lo propio de la constante es que se toma en serio la existencia. Por eso Kierkegaard apunta que el matrimonio es la seriedad de la relación sexual. La seriedad es una actitud fundamental: empuja a conocer y querer a fondo; sólo ella genera el habitar en el sentido más radical. La actitud contraria no es la humorística, sino la que encarna la figura humana más trágica: el vagabundo, un ser humano que no habita, un muerto en vida. Aunque es

un ser humano, la falta de relaciones serias le impide humanizarse. Es interesante observar que prácticamente todos los vagabundos son varones. No hay mujeres vagabundas porque la mujer entiende mejor el valor central de la casa. Hoy día, sin embargo, hay millones de vagabundos espirituales, incluso algunas mujeres.

---

12. *Diálogos*. “De la firmeza del sabio”. Gredos.

## Modos de habitación, fuentes de identificación

A partir de todo lo tratado nos podemos preguntar cuáles son en concreto las fuentes de identificación, y es claro que han de coincidir con los modos de habitar. A mi modo de ver existen principalmente cinco:

- La primera fuente es la *tierra*, que solemos llamar “país”: ser paisano. Desde el punto de vista de los sentimientos, solemos considerarnos del lugar en que vivimos entre los diez y los dieciocho años, aproximadamente. Pero si vivimos luego en otro lugar en el que ponemos el corazón, añadimos un nuevo paisanaje a nuestra vida.
- La segunda es la *sangre*, que se corresponde con la familia o la “etnia”. Pertenece a una línea de familia, que te da los apellidos, y a una nación que consideras propia.
- La tercera está referida a la *cultura* y se puede denominar “patria”, porque no se puede desarrollar sino sobre la base de la herencia específicamente humana; la cultura se aprende, te la enseñan los padres, los maestros, los sacerdotes, los amigos. La cultura es casa espiritual.
- La cuarta es el *fin común*, que te integra en lo que podemos llamar “pueblo”. Agustín de Hipona, en línea con la tradición romana que encarna Varrón, sostiene que pueblo es el conjunto de personas que tienen un mismo amor, que persiguen un mismo fin fundamental. De todas las formas de identificación es ésta la más fuerte, y eso explica que sin un mínimo de ella la convivencia sea prácticamente imposible.
- La última es la *ley*, que regula la vida de la comunidad o sociedad política. Es la forma más débil de identificación, pero también la más imprescindible para convivir: fuera de la ley es imposible la convivencia política.

Por esta última razón, el tema de la identidad política ha adquirido históricamente y de modo progresivo, un papel relevante. Tras la crisis de la “naciones cristianas”, que se habían querido construir uniendo, sobre el cemento básico de la fe, diversos rasgos identitarios de los respectivos grupos políticos de población –la España, Francia, Inglaterra cristianas–, se buscó, a partir de finales del siglo XVIII, la identidad política por medio del llamado “Estado-nación”, en el que esos rasgos ya no estaban unidos desde la fe, sino sobre un aparato “neutro” constitucional. En la medida en que una Constitución tiene una fuerza unitiva mucho menor que la fe religiosa, la nueva forma política engendró un tipo nuevo de identidad nacional.

Y ello porque, para compensar la señalada debilidad de fondo, se insistió en la reunión de todas las otras formas identitarias: ser, por ejemplo, francés –el gran teórico del nacionalismo es el francés Gobineau– o vasco –Arana, el fundador del nacionalismo vasco, se inspira en él– suponía compartir paisanaje, sangre, cultura, pueblo y leyes. El potencial conflictivo de ese tipo tan “compacto” de identidad que es el nacionalismo fue pronto reconocido por las mentes más avisadas y condujo, como cabía esperar, a múltiples y tremendos enfrentamientos.

Hoy en día todas las líneas de fuerza de nuestro mundo, tras la dura experiencia histórica, van en la dirección contraria, por lo que los nacionalismos –triunfantes en el Romanticismo del siglo XIX y aún del XX– se han convertido en movimientos reaccionarios. Y es que, además, todo conspira ahora contra las formas de identidad, en la misma medida –ya señalada– en que cada vez se habita menos.

La civilización comercial pone en movimiento continuo a la gente: no es fácil ya individuar “de dónde eres”. La institución familiar sufre continuos ataques, que la han debilitado: muchos ya no saben a quién pertenece el esperma que los fecundó, o dejaron de vivir pronto con su madre, o intentaron cambiar de sexo. Las etnias desaparecen en el entrelazamiento de los pueblos y en la ingeniería genética: no sólo la idea, sino la posible realidad de una “raza pura” desaparece. La cultura es sobre todo un conjunto armonioso de lenguajes, pero hoy la moda del multiculturalismo, y la simplificación lingüística de la informática universal hace que la cultura en sentido estricto esté periclitando. Y con respecto al fin común, su permanente puesta en entredicho es resultado del principal dogma actual, reconocido en todos los estudios sociológicos, a saber, el individualismo. La dimensión identitaria nuclear en nuestros días es la más débil, pero más ineludible: la ley. Tener un nombre, una nacionalidad, un “status”, todo eso está concedido por el Documento de Identidad.

La consecuencia de esta situación no es sólo la aludida debilidad identitaria, sino algo más: las identidades “fuertes” son consideradas peligrosas, por amenazar la paz. La “sociedad líquida” baumaniana considera cualquier identidad fuerte como fuente de disensión, sobre todo el nacionalismo. Y, en efecto, el nacionalismo, por su peculiar espíritu, es necesariamente conflictivo, pero eso no significa que todas las identidades lo sean. Al contrario, la identidad verdadera es casa, es espíritu, es cultura, y, por tanto, necesariamente diálogo, apertura, búsqueda de enriquecimiento mutuo y de armonía. Si queremos tener una sociedad humana, de habitantes con nombre, no lo vamos a conseguir, como sin embargo ahora piensan no pocos en política, ni con la vuelta al nacionalismo, ni con una sociedad individualista sin identidad, sino generando verdaderas casas, identidades, auténticas formas de habitar.



Nieto Ibáñez, José María. *Historia antigua del cristianismo*. Desde los orígenes al concilio de Calcedonia. Madrid: Editorial Síntesis, 2019, 265 pp.

---

**Claudio Calabrese**

Instituto de Humanidades  
Universidad Panamericana,  
Campus Aguascalientes  
ccalabrese@edu.mx

Nieto Ibáñez, José María. *Historia antigua del cristianismo*. Desde los orígenes al concilio de Calcedonia. Madrid: Editorial Síntesis, 2019, 265 pp.

Autor: **Claudio Calabrese**  
Profesor investigador  
Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana,  
Campus Aguascalientes.

El autor del libro que nos ocupa es catedrático de Filología Griega de la Universidad de León (España) y director del Instituto de Humanismo y Tradición Clásica de la misma Universidad. Como se desprende de la lectura que nos ocupa, nos encontramos ante el texto de un investigador largamente consolidado, que nos ofrece los frutos de su cuidada tarea de investigador.

En la obra se describe la parábola histórica del cristianismo desde sus orígenes hasta el concilio ecuménico de Calcedonia (451); se encuentra dividida en una Introducción, seis capítulos, una selección de textos, trece en total, que constituyen el cimiento de los capítulos antes mencionados, una cronología y una abundante Bibliografía, que marca el horizonte conceptual del autor.

La Introducción nos orienta respecto del itinerario de la búsqueda intelectual del autor; el primer rasgo, sobre el que se insiste en más de una oportunidad, es que no se trata de un intento de interpretación de la realidad del cristianismo antiguo, sino un relato propiamente histórico, a partir de los testimonios literarios disponibles. Esto significa que presenta al cristianismo como una religión histórica, que como tal es colocada en ciertas coordenadas espaciales y temporales. Desde el punto de vista geográfico, el cristianismo es presentado como un fenómeno mediterráneo, que luego se expande al resto de Europa y a Oriente. El segundo presupuesto del autor es que la historia del cristianismo no puede desligarse de la historia del Imperio Romano y, por ello, no puede desmembrarse de la historia de Europa; en este sentido, el cristianismo es un fenómeno religioso peculiar: la historia de una religión de origen semita que se heleniza hasta desplazar a los cultos helenísticos. Todo lo anterior se explica también geográficamente: el epicentro de su expansión no es Jerusalén, sino Roma. Por último, el aspecto organizativo-conceptual de la Introducción se cierra con una breve presentación de las consecuencias de la conversión de Constantino, quien configuró la relación entre Imperio e Iglesia; esto transformó el rumbo de la historia de Roma y del propio cristianismo, cuya dirección será confirmada por Teodosio. Se trató de un proceso lento que recién terminó de madurar en la primera mitad del siglo III, momento en que se definió nítidamente ortodoxia y heterodoxia y se consolidó la organización presbiteral de la Iglesia.

Como escribimos poco más arriba, el libro está organizado en seis capítulos: 1) “Orígenes: de religión nacional a religión universal” (pp. 15-39); 2) “El cristianismo primitivo” (pp. 41-62); 3) “El cristianismo en el Imperio Romano” (pp. 63-99); 4) “Organización y cultos de la Iglesia” (pp.

101-129); 5) “Ortodoxia frente a heterodoxia” (pp. 131-152); 6) “Legado y testimonio escrito. La literatura cristiana” (pp.153-211). En el primero, el autor presenta el origen judío del cristianismo y su transformación de religión nacional a universal y el papel que Pablo de Tarso tuvo en esta transformación. En el segundo y en el tercero, se desarrolla un relato propiamente histórico, que sigue el arco que se despliega entre la fundación de las comunidades cristianas en Palestina hasta la conversión del cristianismo en la religión oficial del Imperio (decreto de Teodosio). En el cuarto, el autor hace un detenido estudio de la organización eclesiástica de las primeras comunidades y la realización de los primeros Sínodos y Concilios, a la luz -estos últimos- de los dos grandes conflictos que se suscitaron en aquella época: el arriano (Nicea y Constantinopla) y el nestoriano (Calcedonia); dentro de este capítulo es sumamente interesante el espacio dedicado a las formas culturales del cristianismo primitivo. El capítulo quinto está dedicado a los cismas más significativos de esta época: la interpretación marcionista de las Escrituras, maniqueísmo, gnosticismo, milenarismo, montanismo, adopcionismo y monarquismo (todos con epicentro temporal en el s. III); y, en el siglo IV, arrianismo, monofisismo, donatismo, pelagianismo, priscilianismo. Considero que el capítulo sexto es el más enjundioso del libro; allí se afronta la literatura judía en lengua griega, una presentación de la Septuaginta (primera traducción de los Textos Sagrados del hebreo al griego, que implicó una profunda helenización de la Sinagoga), la formación del canon neotestamentario, el establecimiento de los apócrifos de ambos Testamentos y, por último, la literatura cristiana primitiva.

A estos capítulos sigue una “Selección de textos” (pp. 213-252), la cual es relevante, en tanto se trata de fuentes que el alumno o lector no especializado puede no tener a mano y, fundamentalmente, porque cada uno de ellos cierra con un aporte pedagógico de importancia: al finalizar cada uno de los textos, el autor ofrece pautas para la apropiación o comentario.

El libro se cierra con un repertorio bibliográfico (pp. 261-265), que nos hace visible, por un lado, el horizonte intelectual sobre el que la obra fue pensada y, por otro, un marco conceptual para que cada uno pueda afrontar una parte de este vasto mundo según sus intereses específicos.

El Dr. Nieto Ibáñez ha realizado en este texto un claro aporte a la literatura en lengua española que se dedica al estudio del cristianismo primitivo; su estilo conciso y claro colabora a dicha comprensión y también el haber definido coordenadas histórico-geográficas- literarias de presentación, que deja a cargo del lector la tarea de interpretar. Libro fecundo tanto para el especialista, que se reencuentra con las líneas esenciales en un campo cada vez más intrincado, como para el no especialista, que encuentra un discernimiento de los fundamentos del cristianismo, es decir, de una tradición que, muchas veces negada, alimenta -sin embargo- nuestro presente.



Sylvain Delcomminette, *Aristote et la nécessité*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2018. 643 pp.  
ISBN 978-2-7116-2736-3.

---

**Claudio Calabrese**

Instituto de Humanidades  
Universidad Panamericana,  
Campus Aguascalientes  
ccalabrese@edu.mx

Sylvain Delcomminette, *Aristote et la nécessité*.  
Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2018. 643 pp.  
ISBN 978-2-7116-2736-3.

Autor: **Claudio César Calabrese**

Profesor investigador

Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana,  
campus Aguascalientes.

Sylvain Delcomminette, profesor del Departament de Philosophie de la Faculté de Philosophie et Sciences sociales (Université libre de Bruxelles) nos ofrece una perspectiva para comprender y discutir el complejo entramado de ideas que llamamos “filosofía de Aristóteles”. Podemos presentar su tesis central del siguiente modo: si filosofía y necesidad están íntimamente interconectadas en el pensamiento del Estagirita, esto permite una explicación coherente y detallada de su filosofía. El autor organiza esta tarea en cinco partes, cada una de las cuales se divide, a su vez, en un número dispar de capítulos. La primera parte (*L’Idéalisme Langagier d’Aristote*, 25–111) está compuesta por los siguientes capítulos:

I. *Status et Fonction de l’Analyse du Langage* (25–40), donde el profesor Delcomminette estudia el célebre texto del *De Interpretatione* (I, 16 a 3–8: “los sonidos del habla son los símbolos de las afecciones del alma...”), en el que Aristóteles advierte cuatro niveles de significación: las cosas, las afecciones del alma, los sonidos del habla y los caracteres de la escritura; mientras las dos primeras son comunes a todos (las afecciones del alma son imágenes con un cierto grado de semejanza respecto de las cosas), los dos siguientes pueden variar, pues los sonidos del habla únicamente son signos de las afecciones y la escritura, por tanto, es signo de signo. El núcleo de la investigación establece que Aristóteles postula la existencia de una realidad extralingüística, con la que el alma está en contacto sin la mediación del lenguaje (25); mediante el lenguaje nos percatamos de una experiencia que antes se ha producido en el alma. Este capítulo, sólidamente argumentado, va a contracorriente de la teoría de raíz romántica, que considera la primacía del lenguaje en cuanto matriz del mundo. En el Capítulo II, *L’Être et la Liaison* (41–63), el autor considera las características del discurso apofántico, mediante las nociones de cópula y predicado (41–50) y la doctrina de las categorías (50–63). El Capítulo III (*Le problème de la contradiction*, 65–75) estudia la cuestión de la unidad de la proposición y de los términos que en ella se religan; aquí la noción de necesidad es considerada en perspectiva lógica: para que una proposición sea verdadera es necesario que su negación sea falsa. El capítulo IV (*Le Nécessaire et le Status des Modalités*, 77–106) desarrolla el modo en que Aristóteles establece algunos conceptos operatorios (en especial, el ser y la necesidad) a partir de un análisis del lenguaje que posibilite transformar las experiencias en objetos de ciencia. La segunda parte (*Science et Nécessité*, 111–244) se detiene de dos tratados aristotélicos, *Primeros y Segundos Analíticos*, que presentan lo que se ha denominado su “teoría de la ciencia”; allí afirma que toda ciencia responde a axiomas o primeros principios, a partir de los

cuales se deducen todos los desarrollos ulteriores (demostraciones de tipo silogístico); se considera, entonces, que el estudio de la lógica y de la teoría de la ciencia muestra, de una parte, que toda necesidad se inscribe en el principio de no-contradicción y, por otra, que esto puede ser expresado por la definición. Esta segunda parte se divide, a su vez, en cuatro capítulos : V, *La Démarche Analytique* (111-124); VI, *Nécessité et Raisonnement* (124-153); VII, *La Nécessité dans la Théorie de la Science* (155-211); VIII, *La Connaissance des Principes Propres de la Science* (213-242). La tercera parte se titula *La Nécessité et le Devenir* (243-322) y trabaja sobre el proyecto aristotélico de establecer una ciencia del devenir, lo que conocemos como “física”; expresamos el núcleo de esta parte en estos términos: si no hay más ciencia que de lo necesario ¿podemos descubrir la necesidad en el devenir? Está formada por dos capítulos: IX, *Modalités et Temporalité* (245-277) y X, *Nécessité et Contingence dans le Devenir* (279-322). Considero que la cuarta parte, *Fondation Métaphysique de la Nécessité* (323-527), es sumamente importante, dado que sostiene la unidad fuerte de este tratado aristotélico; esta unidad –señala nuestro autor– se puede sostener sólo a condición de leerla como una continuidad de la teoría de la ciencia antes estudiada; el hilo conductor de esta lectura es, también aquí, el concepto de necesidad. Esta sección está compuesta por cuatro capítulos: XI, *Nature et objet de la Métaphysique* (327-360); XII, *Le Principe de non-contradiction* (361-386); XIII, “*Ousia*” et *Définition* (387-447); XIV, *Vers l’Unité des Principes* (449-527). La quinta y última parte, *Une Éthique de la Contingence ou de la Nécessité* (529-573) presenta un análisis de la ética en cuanto a ella concierne la contingencia y no la necesidad; el desarrollo de esta última parte responde a dos preguntas: ¿la ética pertenece al dominio de la libertad en cuanto ésta se opone a la necesidad? ¿La necesidad juega un papel únicamente negativo en la ética, en cuanto límite de las inclinaciones o de una elección? La respuesta a ambas preguntas se despliega a los largo de tres capítulos: XV, *El problème de la responsabilité morale* (531-561); XVI, *Le rôle de la connaissance dans l’éthique* (543-561); XVII, *La nécessité dans la vie humaine* (563-573). El libro nos ofrece una muy amplia bibliografía (579-608) y dos índices, uno de autores o *Index Nominum* (609-614) y otro de citas o *Index locorum* (615-642), que realzan el valor científico de la obra.

Como dijimos al principio, el valor central del trabajo de Sylvain Delcomminette reside en que realiza una interpretación de conjunto de la obra del Estagirita. ¿Es esta obra minuciosamente coherente? El autor da una respuesta positiva y aporta argumentos sólidos, distinguiendo “coherencia” de “carácter sistemático”: la primera es requisito del filosofar y el segundo es una característica que se impone a la filosofía a partir del idealismo alemán. Aristóteles presenta esta coherencia en pos de la organicidad, mediante

los siguientes pasos; comienza, en efecto, por analizar el lenguaje, en tanto herramienta que se esfuerza por purificar las experiencias para que sea posible la ciencia. Una tarea de esta naturaleza únicamente es posible si disponemos de proposiciones fundamentales o principios, que Aristóteles ha identificado, en el campo de las ciencias particulares, con los conceptos. Desde el punto de vista epistemológico o de fundamentación de la ciencia, la filosofía aristotélica está lejos de quedar reducida a un empirismo, pues define a la ciencia por aquello que la distingue de la experiencia (y la coloca por encima de ella). Lo que constituye a la ciencia es esencialmente el conocimiento de la necesidad; éste proporciona una universalidad científica, que es el saber del *eidōs* o *ousia*.

Para que esta aproximación no cree el espejismo de una ciencia que se limita al estudio de las relaciones eternas entre esencias, debemos pasar a la innovación más importante respecto de Platón: la fundamentación de una ciencia del devenir, a partir de la noción de teleología; “La téléologie permet ainsi à une pensée originellement développée de manière purement logique d’étendre son empire sur la temporalité et le devenir. Ce faisant, loin de prendre ses distances avec l’idéalisme, Aristote repousse ses limites en reconnaissant à la pensée une puissance inédite” (576). La postura metafísica que sostiene la afirmación anterior puede colocarse en estos términos: si el *eidōs* es la condición de posibilidad de la ciencia, esto se debe a que es el fondo mismo del ser; Aristóteles lo llama en la *Metafísica*, *ousia* primera y procede a su identificación con el acto, que, en su forma más pura, es pensamiento. La ciencia es posible, porque el pensamiento está antes presente, de alguna manera, en el mundo, según grados y formas variables, pues sólo es lo que está en acto. La potencia que es la materia pone de relieve la afirmación anterior, pues toda potencia deriva de un acto, tanto desde un punto de vista lógico-epistemológico, cuanto desde un punto de vista ontológico. Todo esto manifiesta, en su propia actualidad, el acto fundamental que se califica –por derecho propio– como “puro” y que Aristóteles llama “Dios”, pues el pensamiento no puede conducir más que a sí mismo. Este regreso sobre sí representa, al mismo tiempo, un ideal ético; también desde esta perspectiva observamos las raíces platónicas de una filosofía que otorga al pensamiento un valor normativo. Esto se comprende en dos niveles: a) en cuanto la *praxis* no accede a la moralidad sino bajo el imperio de la virtud intelectual de la *frónesis*; b) en tanto que el pensamiento, en su forma más pura llega a ser la norma última que permite al hombre alcanzar el gozo perfecto. La necesidad, lejos de ser un yugo, testimonia que el pensamiento reside en la realidad como en su propia casa.

El aporte más significativo de este libro consiste en encaminar la comprensión de la unidad profunda de la obra de Aristóteles, en un contexto académico en que suelen privilegiarse su carácter fragmentario y, por ende, no exento de contradicciones. A nuestro juicio, el autor alcanza su cometido explayando las consecuencias de las distinciones aristotélicas sobre el concepto de necesidad, que hallamos en el Capítulo 5 del Libro  $\Delta$  de la *Metafísica*. Damos, en definitiva, la bienvenida a un libro que abre un espacio argumentativo para repensar Aristóteles, a partir de la unidad y coherencia de su pensar.



## *Normas para colaboraciones*

- Sólo se publicarán trabajos originales e inéditos de los siguientes géneros: artículo académico, ensayo y reseñas críticas. Podrán publicarse, también, traducciones, siempre que sean inéditas.
- El idioma oficial de la revista es el español. También se publicarán artículos en inglés.
- Las colaboraciones deben escribirse en letra Times New Roman, a 12 puntos y doble espacio.
- Se publicarán trabajos de estudiantes de posgrado, investigadores en activo o eméritos. Salvo casos extraordinarios, los autores deberán estar adscritos a alguna institución académica.
- Los trabajos deberán enviarse a través de la página de la revista, en archivo compatible con Word.
- Los artículos y ensayos deberán tener una extensión entre 3 mil y 14 mil palabras. Las reseñas críticas, entre 900 y 2,500.
- Los textos deberán cumplir con las normas del Manual de estilo Chicago- Deusto. Se deberán enlistar las fuentes al final del texto.
- Todos los artículos serán sometidos a arbitraje ciego, cuya resolución será dada a conocer a través de los medios electrónicos con los que cuenta la revista. Los ensayos y reseñas críticas serán seleccionados por los editores de la revista.
- Todos los artículos deberán venir acompañados de un resumen en español e inglés no mayor a 300 palabras, así como de 4 a 7 palabras clave.