

Espíritu nuevo; prejuicios viejos. 'Los otros' en el discurso del Concilio Vaticano II

Bernardo Masini Aguilera

Vaticano II y su taxonomía de la alteridad

Una de las características más notorias de la década de los sesenta del siglo pasado fue el cuestionamiento de un gran número de prácticas y nociones culturales del mundo occidental. La emancipación de la mujer, el movimiento *hippie*, el involucramiento ciudadano en asuntos políticos, la revaloración de la sexualidad y las inquietudes de los estudiantes en el seno de las universidades son referencias frecuentes al respecto. Poner en entredicho el estado de las cosas era la consigna. La Segunda Guerra Mundial había develado la decadencia de algunos de los supuestos del orden mundial, basado en instituciones que no podían permanecer estáticas si se trataba de ajustarlas a las nuevas condiciones socioculturales del orbe.

En ese contexto, la Iglesia Católica abrió un espacio para su propia revisión. La muerte en 1958 del Papa Pío XII (Eugenio Pacelli); y la consecuente elección de su sucesor, Juan XXIII (Angelo Roncalli) en ese mismo año, dieron pie a un ejercicio introspectivo del catolicismo, que cayó en cuenta de la necesidad de actualizar sus rituales y el sustento de sus creencias. La Iglesia buscó su *aggiornamento*, término italiano que se traduce como puesta al día o actualización, pues se percató de que los signos de los tiempos exigían sacudir el estancamiento que en muchas de sus costumbres y normas acusaba siglos de atraso. Por esa razón, en la Navidad de 1961 Juan XXIII convocó a todos los obispos del mundo católico a participar en un concilio ecuménico que por segunda vez en la historia se celebraría en la Ciudad del Vaticano. Éste fue inaugurado en octubre de 1962, pero no pudo ser clausurado por el mismo papa, quien fue sorprendido por la muerte en junio de 1963. Su sucesor, Pablo VI (Giovanni Battista Montini) presidió los trabajos conciliares hasta su conclusión en 1965. Participaron en el encuentro un total de 2,450 obispos, allende su nivel jerárquico (cardenales, primados, arzobispos, obispos titulares y auxiliares). Contaron

también con personal de apoyo –compuesto por laicos y religiosos – que brindó asesoría en temas específicos, o bien en la traducción de textos.

El presente artículo se propone analizar someramente las representaciones en torno a ‘los otros’ en el discurso del Concilio Ecuménico Vaticano II. Para ello se revisaron a detalle los veintiún documentos oficiales que se publicaron como producto de las discusiones entre los obispos participantes¹. El interés en ‘los otros’ como eje del análisis surgió a raíz del nuevo sentido que la jerarquía católica atribuyó al término ‘ecuménico’. A partir de su etimología (del griego *ecúmene*, que se puede traducir como ‘mundo’), el ecumenismo hasta mediados del siglo XX aludía a la coincidencia de los obispos de todas las diócesis católicas del orbe. Por ello se consideraron ecuménicos concilios como el de Nicea, celebrado en el año 325; el de Trento (1545-63); Vaticano I (1869-70) y Vaticano II (1962-65), por citar algunos de los más destacados en la historia universal (Schatz, 1999). Mas el encuentro convocado por Juan XXIII no se limitó a la reunión de los obispos católicos. Antes bien, representantes de otras iglesias cristianas fueron invitados como testigos presenciales, sin voz ni voto. El gesto no tenía precedentes y abrió la puerta a posteriores ejercicios de diálogo interreligioso, de manera que desde entonces el concepto de ecumenismo se ha ampliado para dar cabida a las reflexiones conjuntas en cuestiones de fe entre miembros de diversos credos.

Lo anterior es prenda de algunas de las razones por las que se considera que la Iglesia Católica de mediados del siglo pasado había iniciado un proceso de apertura, en sentido contrario a su histórica tendencia al estatismo. Por esta razón, y para dimensionar el alcance real de aquel intento, conviene revisar quiénes fueron ‘los otros’ en el discurso del Concilio. Como se señaló arriba, éste produjo veintiún documentos oficiales: una constitución apostólica por la que se convocó al Concilio; dos mensajes del Concilio a la humanidad; cuatro constituciones; nueve decretos; tres declaraciones y dos breves

¹ Para una exploración más amplia de las representaciones de ‘los otros’ en el discurso del Concilio Vaticano II, conviene consultar la investigación que dio pie al presente artículo, y que presenté como tesis de la Maestría en Lingüística Aplicada de la Universidad de Guadalajara: *Aggiornati, ma non troppo. La representación de “los otros” en el Concilio Vaticano II*. Universidad de Guadalajara, 2007.

pontificios. La Tabla 1, que se coloca más adelante, ofrece algunos pormenores sobre los textos en función de las alusiones que hacen respecto a ‘los otros’.

Si bien el Concilio fue un ejercicio de revisión *ad intra* del catolicismo, la cantidad y la calidad de las menciones a ‘los otros’ permite elaborar una tipología de la alteridad que a su vez agilice su análisis discursivo. Para efectos prácticos nos referiremos a ‘los otros’ a través del término *alter*, que exima de precisiones sobre los casos en que la alteridad es referida de una manera genérica o específica; en singular o en plural; en materia religiosa o política, entre otras disyuntivas posibles. Desde ahí se identificaron un total de 73 alusiones a *alter* en dieciséis de los veintiún documentos. Por ende, en cinco de ellos la alteridad no aparece referida.

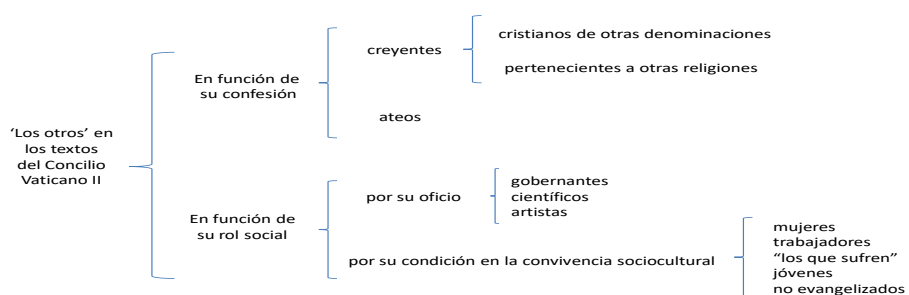
Para proponer una clasificación, la primera gran disyuntiva se refiere a los otros EN FUNCIÓN DE SU CONFESIÓN por una parte, y EN FUNCIÓN DE SU ROL SOCIAL por la otra. A partir de la primera vertiente, *alter* puede dividirse una vez más en dos: los CREYENTES y los que se dicen –o son llamados – ATEOS. Estos últimos pueden considerarse como una categoría “terminal”, en el sentido de que los textos conciliares no proponen más subcategorías para referirse a ellos. No es el caso de los creyentes, para los cuales proponemos una nueva bifurcación, que comprende por un lado a los CRISTIANOS DE OTRAS DENOMINACIONES, y por el otro a los PERTENECIENTES A OTRAS RELIGIONES. Como se confirmará más adelante, la mayoría de las ocasiones en que se hace alusión a los cristianos de otras denominaciones no se especifica si se refieren a los miembros de la Iglesia Ortodoxa Griega (IOG), a los fieles de algún credo protestante o alguna iglesia pentecostal en concreto. Sólo en el caso del decreto *Orientalium Ecclesiarum* se especifica que se habla de la IOG, y de los términos en que el Concilio propone las relaciones entre aquella y la Iglesia Católica. De la misma forma, el breve pontificio *Ambulate in Dilectione* se refiere a un personaje en específico: Miguel Cerulario, patriarca de la IOG que en 1054 fue excomulgado por el papa católico-romano. El tema del breve pontificio es precisamente la invalidación de la excomunión que pesó sobre Cerulario durante más de mil años. Ahora bien, en cuanto a los pertenecientes a otras religiones, la categoría se propone deliberadamente amplia para incluir en ella a cualquier creyente, más allá de su confesión

particular. No obstante, La declaración *Nostra Aetate* incluye sendos apartados específicos para los judíos y los musulmanes.

En cuanto a *alter* EN FUNCIÓN DE SU ROL SOCIAL proponemos una nueva bifurcación: el otro POR SU OFICIO y el otro POR SU CONDICIÓN EN LA CONVIVENCIA SOCIOCULTURAL. En la primera vertiente se registran las menciones específicas que hace el *Mensaje del Concilio a la Humanidad* (MCH) a los GOBERNANTES, los CIENTÍFICOS y los ARTISTAS. Estos tres casos podrían considerarse categorías terminales, pues ya no dan lugar a más subdivisiones. En lo que respecta a *alter* por su condición en la convivencia sociocultural, el propio MCH incluye sendos apartados para las MUJERES; los TRABAJADORES en general; “LOS QUE SUFREN” (categoría en la que se alude, como ejemplos concretos, a los pobres y los enfermos, entre otros); así como los JÓVENES. Por su parte, el decreto *Ad Gentes Divinitus* habla de los hombres que no conocen el evangelio o apenas lo están aprendiendo. Para ellos proponemos la categoría NO EVANGELIZADOS. Tanto esta categoría, como las que se señalaron del MCH pueden considerarse terminales.

Esta descripción de la tipología de la alteridad –siempre circunscrita a las menciones presentes en los textos conciliares – se plantea de manera gráfica como se propone en el Esquema 1:

Esquema 1: Tipología de ‘los otros’ en los textos conciliares



A su vez, la tipología planteada puede cruzarse con la distribución de las menciones de *alter* en el universo de los documentos. Como es de suponerse, dicha distribución no es homogénea, toda vez que hay textos en los que *alter* es el tema central, mientras que en otros las alusiones son nulas. La Tabla 1 intenta elucidar esa situación:

Tabla 1: Distribución de las menciones a ‘los otros’ en los textos conciliares

	Documento	Cristianos de otras denominaciones	Pertenecientes a otras religiones	Ateos	Definidos por su rol social	No católicos en general
constituciones	Apostólica de Nuestro Santísimo Señor Juan XXIII por la que se convoca el Concilio Vaticano II	3	1	-	-	-
	<i>Lumen Gentium</i>	3	1	-	-	-
	<i>Dei Verbum</i>	1	-	-	-	-
	<i>Sacrosanctum Concilium</i>	1	-	-	-	1
	<i>Gaudium et Spes</i>	1	1	6	-	3
decretos	<i>Christus Dominus</i>	1	-	-	-	1
	<i>Prebysterorum Ordinis</i>	2	1	-	-	-
	<i>Optatam Totius</i>	-	-	-	-	-
	<i>Perfectae Caritatis</i>	-	-	-	-	-
	<i>Apostolicam Actuositatem</i>	1	-	-	-	1
	<i>Orientalium Ecclesiarum</i> ²	7	-	-	-	-
	<i>Ad Gentes Divinitus</i>	-	2	1	-	9

² Dado que el tópico de este decreto son las relaciones con las iglesias orientales, la cifra (7) corresponde a apartados del texto, más que a meras menciones; en el entendido de que todo el documento aborda la alteridad como tema central.

Tabla 1: Distribución de las menciones a ‘los otros’ en los textos conciliares (cont.)

	Documento	Cristianos de otras denominaciones	Pertenecientes a otras religiones	Ateos	Definidos por su rol social	No católicos en general
decretos (cont.)	<i>Unitatis Redintegratio</i> ³	12	-	-	-	-
	<i>Inter Mirifica</i>	-	-	-	-	-
declaraciones	<i>Dignitatis Humanae</i>	-	-	-	-	-
	<i>Gravissimum Educationis</i>	1	-	1	-	-
	<i>Nostra Aetate</i>	-	2	-	-	-
breves pontificios	<i>In Spiritu Sancto</i>	-	-	-	-	-
	<i>Ambulate in Dilectione</i>	1	-	-	-	-
mensajes	De los padres conciliares a todos los hombres	-	-	-	-	-
	Del Concilio a la humanidad	-	-	-	7	-

Dos decretos cobran inminente centralidad en función del tema que nos atañe: el *Orientalium Ecclesiarum*, en que la Iglesia Católica propone un acercamiento a las vetas orientales del cristianismo, de las que se había escindido desde 1054; y el *Unitatis Redintegratio*, relativo a las relaciones entre todas las iglesias cristianas a partir de sus coincidencias en materia de fe. Esto arroja un primer descubrimiento a la luz del discurso conciliar: la categoría de alteridad que tiene mayor peso para la jerarquía católica que redactó los documentos es la que corresponde a los cristianos de otras denominaciones. Se trata de un *alter* que resulta significativo dada su cercanía. Al asumir que todos los cristianos comparten un bagaje no pequeño de creencias y principios escatológicos, es más fácil y fecundo el diálogo con los cristianos de otras denominaciones que con otras

³ Al tratarse de un decreto sobre el consenso con otras iglesias, esta cifra (12) corresponde a una introducción, diez apartados y una conclusión del documento.

modalidades de ‘los otros’, menos interesadas en acoger el evangelio que el catolicismo se propone divulgar.

Estas expectativas diferenciadas de los obispos en torno a las posibilidades de interlocución y convivencia con *alter* traen a cuento las distintas estrategias que para ello propuso Tzvetan Todorov en *La conquista de América. El problema del otro* (Todorov, 2003:195), a saber:

...la relación con el otro no se constituye en una sola dimensión. Para dar cuenta de las diferencias existentes en la realidad, hay que distinguir por lo menos tres ejes, en los que se puede situar la problemática de la alteridad. Primero hay un juicio de valor (un plano axiológico): el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero, o bien, como se prefiere decir en esa época, es mi igual o es inferior a mí (ya que por lo general, y eso es obvio, yo soy bueno, y me estimo...). En segundo lugar, está la acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro (un plano praxeológico): adopto los valores del otro, me identifico con él; o asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen; entre la sumisión al otro y la sumisión del otro hay un tercer punto, que es la neutralidad, o indiferencia. En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del otro (éste sería un plano epistémico); evidentemente no hay aquí ningún absoluto, sino una gradación infinita entre los estados de conocimiento menos o más elevados.

En momentos y grados distintos, los documentos conciliares proponen relaciones con el otro que bien caben en esta tipología. Los tres ejes de la alteridad sugeridos por Todorov resultaron aplicables a nuestro *corpus*. Los textos arrojaron valoraciones sobre los otros (plano axiológico); sugirieron una aproximación a ellos para alentar el diálogo propositivo, destacando sus coincidencias con la doctrina propia (plano praxeológico); y por último, propusieron explorar la estructura de su fe, o las razones para no creer en el caso de los ateos. Así se logró un ejercicio epistémico en el supuesto de que la propia fe se robustece en el conocimiento más profundo de la fe y la moral de *alter*.

El análisis de las menciones: pequeña selección

La aplicación de diversas técnicas de análisis crítico del discurso a las menciones a ‘los otros’ en los textos conciliares permitió esclarecer los alcances del afán contemporizador de sus autores. Las técnicas referidas en este trabajo fueron propuestas por Teun A. van Dijk,

quien señala que su empleo permite desentrañar rasgos ideológicos en clave de desigualdad social (van Dijk, 2003a, 2003b). Por lo mismo, el lingüista holandés sugiere analizar el discurso de actores sociales que ejerzan poder –real o simbólico – sobre otros. En atención a lo anterior, se recuerdan aquí las condiciones de producción de los textos estudiados: los representantes de otras iglesias (únicos integrantes de la tipología de la alteridad referida arriba) sólo acudieron al Concilio como testigos presenciales de las discusiones de la jerarquía católica. No contaron con espacios para retroalimentar ningún punto de vista, al menos en ese momento. Más marginal aún es la posición del resto de ‘los otros’, quienes ni siquiera estuvieron presentes en las jornadas conciliares.

La primera herramienta interpretativa que se coloca aquí es el análisis temático de los documentos. Por razones de espacio no se profundiza en cada uno de los temas que se cruzan con las 73 menciones a ‘los otros’ que fueron detectadas. A diferencia de van Dijk, que procura entresacar el tema de un texto a partir de su contenido estructural, Brown y Yule sugieren que los temas no se circunscriben al texto mismo, sino que también están definidos por el bagaje, las áreas de interés y las capacidades intuitivas tanto del autor de un texto como de quien lo interpreta (Brown y Yule, 1993:95 y ss). Esta hipótesis abre una dimensión intuitiva en la definición del tema que se complementa con la propuesta más “positivista” de van Dijk. Para efectos de este ejercicio se asume una postura que sintetice ambos modelos. Esto es, que los temas que se proponen como ejes de la reflexión en torno a ‘los otros’ se basan en la sustancia recogida en las menciones concretas, tanto como en lo que sabemos sobre las inquietudes de la jerarquía católica que participó en el Concilio. En función de lo anterior, los tópicos que consideramos que atañen a *alter* son los siguientes:

- a) **el ecumenismo:** en seis de los documentos se alude a la nueva noción de ecumenismo que se señalaba arriba, referida al diálogo interreligioso.
- b) **la unidad de la cristiandad, desde su diversidad:** siete documentos hacen alusiones explícitas a transitar hacia un estadio de unidad entre los cristianos, más allá del ecumenismo.
- c) **el patrimonio común (ritos y sagradas escrituras):** los textos que refieren este tema señalan que tanto la ritualidad que ha construido el cristianismo a lo largo de

los siglos, como las enseñanzas de Jesucristo, son patrimonio de todos los hombres de buena voluntad, y no sólo de los cristianos.

- d) **los problemas y las necesidades de la humanidad:** la Iglesia Católica se reconoce partícipe de la dinámica del mundo moderno, en la que coexiste con otros actores sociales en la búsqueda de soluciones para los problemas de la humanidad.
- e) **la obra misionera de la Iglesia Católica:** aunque los obispos se declaren respetuosos de otras formas de pensar y vivir la religión (incluido el ateísmo), afirman que continuarán su proyecto de difusión de su propia cosmogonía.
- f) **el ateísmo como problema contemporáneo:** a partir de este tópico se hacen más frecuentes las contrariedades discursivas en los textos conciliares. Allende las declaraciones políticamente correctas sobre los ateos en otros documentos, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* alude al ateísmo como un problema del mundo moderno, suscitado por la emergencia de las ciencias positivas.
- g) **la igualdad entre los hombres:** el tema es ineludible dadas las alusiones al respecto en los textos conciliares. Sin embargo, no pocas menciones a ‘los otros’ ponen en entredicho la convicción de los obispos en la materia, como podrá verse en otros ejemplos más adelante.
- h) **el celibato de los sacerdotes:** se trata de un tema tangencial a comparación de otros asuntos abordados por el Concilio. Sin embargo, el decreto *Presbyterorum Ordinis* aborda el ministerio y la vida que deben llevar los sacerdotes católicos. Para ello toma como referencia la usanza del ministerio en otros credos cristianos.
- i) **el Concilio en sí mismo:** la Constitución Apostólica por la que Juan XXIII convocó al Concilio menciona en tres ocasiones a ‘los otros’. Específicamente, alude a la invitación que extendió a los representantes de otras iglesias cristianas para participar como observadores.

Definido un repertorio finito de temas, se pueden aplicar otras categorías de análisis discursivo. Tal es el caso de las implicaciones y los presupuestos ideológicos que pueden encontrarse en el *corpus*. Apegados a las definiciones clásicas, Charaudeau y Maingeneau recurren a una socorrida fórmula de la lógica deductiva: $P \rightarrow Q^4$, que estima que “Q” es una idea tan verdadera (o falsa, según sea el caso) como lo sea “P” (Charaudeau y Maingeneau, 2005:312). Al atribuir potencial interpretativo a este principio, y al aplicarlo cuidadosamente al texto analizado, se pueden inferir derivaciones a partir de la sustancia discursiva existente. Un ejemplo de ello ocurre en el decreto *Unitatis Redintegratio*, que versa sobre las relaciones entre católicos y miembros de otros credos. Al tiempo que el texto celebra las coincidencias y fomenta las relaciones propositivas entre las diversas religiones, también sostiene lo siguiente:

- (i) Los hermanos separados, sin embargo, ya particularmente, ya sus comunidades y sus iglesias, no gozan de aquella unidad que Cristo quiso dar a los que regeneró y vivificó en un cuerpo y en una vida nueva y que manifiestan la Sagrada Escritura y la Tradición venerable de la Iglesia. Solamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos. Creemos que el Señor entregó todos los bienes de la Nueva Alianza a un solo colegio apostólico, a saber, el que preside Pedro, para constituir un solo Cuerpo de Cristo en la tierra, al que tienen que incorporarse totalmente todos los que de alguna manera pertenecen ya al Pueblo de Dios. Pueblo que durante su peregrinación por la tierra, aunque permanezca sujeto al pecado, crece en Cristo y es conducido suavemente por Dios, según sus inescrutables designios, hasta que arribe gozoso a la total plenitud de la gloria eterna en la Jerusalén celestial.

Unitatis Redintegratio, 3

En (i) se sostiene que la Católica es la auténtica iglesia presidida por San Pedro, cuyo sucesor es el papa. Bajo este supuesto, es responsabilidad de los llamados “hermanos separados” la reincorporación al Pueblo de Dios, al que “de alguna manera pertenecen ya”. De hecho, cuando se señala que los hermanos separados “no gozan de aquella unidad”, el sintagma “no gozan” no tiene atributos pragmáticos de modo, sino de pertenencia. Queda implicado que la “unidad verdadera” radica en la adscripción a la Iglesia Católica. Tales proposiciones plantean las diferencias entre los católicos y los miembros de otras

⁴ Léase “Pe implica cu”

denominaciones cristianas como una suerte de capricho de parte de estos últimos, quienes un día habrán de recapacitar y se reintegrarán bajo el mandato del papa católico. Definitivamente se trata de la perspectiva de la jerarquía romana, pues la fidelidad al proyecto original de San Pedro bien podría ser reclamada por cada vertiente del cristianismo, cuyo discurso suele apegarse a tal idea, ya a nombre de la fidelidad ininterrumpida, como en el caso de la Iglesia Ortodoxa Griega; o bien, de su restauración, cual se afirma en el discurso de muchas iglesias protestantes.

En este punto cobra interés particular la expresión “hermanos separados” con que los obispos católicos se refieren a los cristianos de otras denominaciones. Esto da pie a colocar una fecunda categoría de análisis en el contexto de este trabajo: las estrategias de representación de los actores sociales, concretamente de quien se asume como *ego* (los obispos católicos), pero sobre todo de *alter* (los cristianos de otras denominaciones). En un total de veinticinco ocasiones dentro de las 73 menciones referidas se alude al resto de los cristianos como “hermanos separados”. Como se puede ver en la Tabla 2, el referido decreto *Unitatis Redintegratio* cobra particular relevancia en este punto, debido a la especificidad de su tema:

Tabla 2
Apariciones del sintagma ‘hermanos separados’ en los documentos conciliares

Documento	Categoría	Apariciones del sintagma
<i>Lumen Gentium</i>	constitución	2
<i>Dei Verbum</i>	constitución	1
<i>Sacrosanctum Concilium</i>	constitución	1
<i>Christus Dominus</i>	decreto	1
<i>Unitatis Redintegratio</i>	decreto	19
<i>Gravissimum Educationis</i>	declaración	1
Total		25

‘Hermanos separados’ es el recurso expresivo que más se repite en los textos para aludir a *alter*, lo cual ayuda a inferir el peso específico de las relaciones con las otras vetas del cristianismo como uno de los temas centrales del Concilio, por encima de las relaciones con los fieles de otros credos no cristianos, o con los ateos. La expresión está compuesta en primera instancia por el nombre ‘hermanos’, cuya glosa sugiere que los obispos católicos reconocen un vínculo suficientemente estrecho con el resto de los cristianos para considerarlos miembros de una familia común. En un sentido escatológico, esto se explicaría bajo el supuesto de que todos los cristianos pueden asumirse como hijos de Dios. Sin embargo, el segundo componente del sintagma –‘separados’– es un participio que determina la condición o estado de tales hermanos: no están con los católicos. Los ‘hermanos separados’ no han perdido su condición de cristianos (cosa que los hermana con los católicos), pero están “fuera del guacal” mientras que los católicos continúan dentro. Se puede explicar la situación desde un plano institucional, por el cual la única manera de estar dentro correspondería a ser miembro de la Iglesia Católica; o bien, desde un plano espiritual, a través del cual sólo está dentro quien participa con plenitud de la gracia divina, que a decir de los obispos conciliares, se logra desde el catolicismo. Como se verá enseguida, el análisis del *corpus* sugiere una denuncia tácita, en la que si bien se reconocen las coincidencias entre los católicos y los “hermanos separados”, se presenta a estos últimos como los agentes de la separación; los que abandonaron la veta “pura y original” del cristianismo.

El rasgo de la separación aparece en otras menciones, no necesariamente unido al nombre ‘hermanos’. Dotadas de un sentido similar, algunas expresiones recogidas de entre los textos refuerzan la tesis esgrimida en el párrafo anterior:

- (ii) A los **orientales separados** que por influjo de la gracia del Espíritu Santo vienen a la unidad católica, no se les exija más de lo que la simple profesión de la fe católica exige.

Orientalium Ecclesiarum, 25

- (iii) Por consiguiente, aunque creamos que **las Iglesias y comunidades separadas** tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia.

Unitatis Redintegratio, 3

- (iv) ...**estas Iglesias, aunque separadas**, tienen verdaderos sacramentos y, sobre todo por su sucesión apostólica, el sacerdocio y la Eucaristía, por los que se unen a nosotros con vínculos estrechísimos...

Unitatis Redintegratio, 15

- (v) **Las Iglesias y comunidades eclesiales que se separaron de la Sede Apostólica Romana**, bien en aquella gravísima perturbación que comenzó en el Occidente ya a finales de la Edad Media, bien en tiempos sucesivos, están unidas con la Iglesia Católica por una afinidad de lazos y obligaciones peculiares por haber desarrollado en los tiempos pasados una vida cristiana multiseccular en comunión eclesial.

Unitatis Redintegratio, 19

- (vi) **Las comunidades eclesiales separadas**, aunque les falte esa unidad plena con nosotros que dimana del bautismo, y aunque creamos que, sobre todo por la carencia del sacramento del orden, no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, sin embargo, mientras conmemoran en la santa cena la muerte y la resurrección del Señor, profesan que en la comunión de Cristo se representa la vida y esperan su glorioso advenimiento.

Unitatis Redintegratio, 22

- (vii) La liturgia robustece también admirablemente sus fuerzas para predicar a Cristo, y presenta así la Iglesia, a **los que están afuera**, como signo levantado en medio de las naciones para que debajo de él se congreguen en la unidad los hijos de Dios que están dispersos hasta que haya un solo rebaño y un solo Pastor..

Sacrosanctum Concilium, 2

- (viii) Nuestro espíritu abraza al mismo tiempo a **los hermanos que todavía no viven unidos a nosotros en la plenitud de la comunión** y abraza también a sus comunidades.

Gaudium et Spes, 92

Los primeros cinco de estos siete ejemplos –de (ii) a (vi) – incluyen, de hecho, variantes léxicas a partir de la noción de separación. Ésta persiste desde una dimensión semántica en (vii) y (viii): en (vii) se habla de “los que están fuera” de la Iglesia, pero que están llamados a congregarse en “un solo rebaño” con “un solo Pastor”, lo cual se manifiesta como un anhelo profundo de esta institución como administradora del culto divino, y en general de las relaciones entre Dios y los individuos. Por su parte, en (viii) se alude a “los hermanos que todavía no viven unidos a nosotros en la plenitud de la comunión”. El empleo del adverbio de tiempo ‘todavía’, que refiere una acción u omisión preexistente y persistente hasta un momento determinado, devela el interés de los emisores del discurso en incorporar a dichos hermanos a la congregación propia, único espacio en el que es posible la “plenitud de la comunión”. Una vez más subyace el supuesto de que, si la plenitud se vive dentro de la Iglesia Católica, fue *alter* quien erróneamente se separó de la comunidad –“comunión” –; y por tanto, le corresponde desandar el camino recorrido, en sentido contrario, para reencontrarse con quienes se han mantenido fieles.

Esta tesis arrojaría como corolario otro hecho muy conveniente para la jerarquía católica: la supuesta autoridad moral para mantenerse en una postura de relativa pasividad. Si bien en términos discursivos se habla de acciones e intenciones por parte de *ego* para lograr la reunificación del “rebaño” de Dios, es clara la sugerencia en el sentido de que corresponde a *alter* realizar las acciones más drásticas, las renunciaciones más significativas en materia de su fe y sus ritos para asumir los del catolicismo, que aquí son considerados como los que desde el inicio se han apegado a la voluntad divina⁵. El decreto *Unitatis Redintegratio*, que

⁵ Tal afirmación podría ser fácilmente cuestionada con argumentos históricos. Las escisiones en la historia del cristianismo han sido múltiples, y movidas por muy distintas causas. Se antoja presuntuoso por parte del catolicismo contemporáneo sostener que, en medio de todos los antecedentes de fracturas, haya una vertiente cristiana que se haya mantenido fiel en la línea sucesoria de San Pedro. De hecho, la idea del obispo de Roma como “obispo de obispos” (*episcopus episcoporum*) cobró fuerza hasta la segunda mitad del siglo III d. C., y hasta entonces apareció la referencia a dicho personaje como el sucesor de San Pedro, a

tiene por tema el ecumenismo, es insistente en cuanto a la imperfección de las prácticas y las creencias de los cristianos de otras denominaciones. Resulta muy ilustrativo el caso de (iii), en el que abiertamente se plantea que “las Iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos”, aun cuando se reconozca que también pueden ser fuente de salvación para sus fieles. Sin embargo, este rasgo virtuoso no se postula como algo inherente o construido por aquellas iglesias en función de sus méritos o su santidad, sino como un atributo compartido con la Iglesia Católica, la cual se asume como beneficiaria legítima de la gracia y la verdad divinas.

El análisis de las argumentaciones es otra categoría de gran potencial interpretativo aplicable a los documentos conciliares. La argumentación como mecanismo expresivo pretende, a grandes rasgos, convencer a un interlocutor de la validez de un planteamiento a partir de su sustento racional. La claridad y la viabilidad de lo que se propone atribuyen a la idea su valor de verdad. En esta categoría es frecuente aludir a las falacias argumentativas: formulaciones retóricas que parecen convincentes, pero que no por ello pueden tomarse como válidas, más allá de que así lo haga su enunciador. En el *corpus* revisado para este trabajo se encontraron no pocas falacias argumentativas. Una de ellas se ubica en la Constitución *Gaudium et Spes*, que versa sobre el rol de la Iglesia Católica en el mundo contemporáneo. Dicho documento coloca el sustento jurídico (por llamarlo de algún modo) a partir del cual los católicos han de respetar –e incluso amar– a sus adversarios:

- (ix) Quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa, deben ser también objeto de nuestro respeto y amor. Cuanto más humana y caritativa sea nuestra comprensión íntima de su manera de sentir, mayor será la facilidad para establecer con ellos el diálogo.

quien en los primeros días del cristianismo no se le consideraba como la “piedra sobre la que se fundó la Iglesia”. Dicha postura surgió a partir de una interpretación oportunista del Evangelio de Mateo: Mt 16,18 (Chiovaro y Bessièrè, 1997:25).

A su vez, los cismas posteriores obligan a diluir cualquier afirmación categórica sobre qué veta del cristianismo goza de mayor legitimidad. En un sentido estricto, se podría argumentar que la Iglesia Católica se escindió del cristianismo tradicional en 1054, pues fue la Iglesia de Occidente la que introdujo reformas en el culto y en la moral que no agradaron a los jerarcas de Oriente, más proclives a la disciplina ritual y espiritual, y menos proactivos en materia política y militar (Johnson, 2004).

Esta caridad y esta benignidad en modo alguno deben convertirse en indiferencia ante la verdad y el bien. Más aún, la propia caridad exige el anuncio a todos los hombres de la verdad saludable. Pero es necesario distinguir entre el error, que siempre debe ser rechazado, y el hombre que yerra, el cual conserva la dignidad de la persona incluso cuando está desviado por ideas falsas o insuficientes en materia religiosa⁶. Dios es el único juez y escrutador del corazón humano. Por ello, nos prohíbe juzgar la culpabilidad interna de los demás⁷.

La doctrina de Cristo pide también que perdonemos las injurias. El precepto del amor se extiende a todos los enemigos. Es el mandamiento de la Nueva Ley: *Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian y orad por los que os persiguen y calumnian*⁸.

Gaudium et Spes, 28

La cita es larga y se recarga varias veces en el principio del *magister dixit* (“porque el maestro lo dijo”): falacia argumentativa que pretende validar una idea en función de su apego a los planteamientos previos de alguien considerado perito en la materia. Para aludir a la dignidad humana, que consideraron inherente a todos los individuos más allá de sus creencias religiosas, los obispos se valieron de lo que recientemente había señalado al respecto el papa Juan XXIII, quien convocó al Concilio y había fallecido en su transcurso. Para ello no sólo citaron la encíclica *Pacem in Terris*, sino también un acta de la sede apostólica (*Acta Apostolicae Sedis: AAS*) que presumiblemente aborda el tema. El hecho de ser textos suscritos por el papa les otorga, casi en forma automática, una suerte de plusvalía moral y argumentativa. Una observación aparte amerita la cita bíblica presentada en el texto como la “Nueva Ley” que Jesús dictó a sus seguidores, y que se transcribe en cursivas en la *Gaudium et Spes*. Para los creyentes no podría haber palabras dotadas de mayor autoridad que las que se atribuyen al propio Jesucristo, máxime si se las presenta como una ley prescrita en su famoso Sermón de la Montaña. Las consideraciones que el católico debe tener para con ‘los otros’, cuando no por convicción, se deben a un imperativo categórico que raya en lo normativo.

⁶ Cfr. Juan XXIII, enc. *Pacem in Terris*: AAS 55 (1963) 299 y 300

⁷ Cfr. Lc 6, 37-38; Mt 7, 1-2; Rm 2, 1-11; 14, 10; 14, 10-12.

⁸ Mt 5, 43-44. En cursivas en el original.

También desde el plano argumentativo es posible analizar rasgos ideológicos subyacentes en los textos conciliares referidos a la legitimidad de la autoridad papal. Una vez más se manifiestan las convicciones de la jerarquía católica en el plano de la relación con los cristianos de otras denominaciones:

- (x) Solamente por medio de la Iglesia Católica de Cristo, que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos. Creemos que el Señor entregó todos los bienes de la Nueva Alianza a un solo colegio apostólico, a saber, el que preside Pedro, para constituir un solo Cuerpo de Cristo en la Tierra, al que tienen que incorporarse totalmente todos los que de alguna manera pertenecen ya al Pueblo de Dios.

Unitatis Redintegratio, 3

Se ha mencionado ya la afirmación del discurso conciliar en torno al ecumenismo, por la cual la auténtica conciliación entre los católicos y los fieles de otros credos radica en que estos últimos asuman la rectoría de la Iglesia Católica. En (x) es clara la convicción de los obispos referida a que el papa católico es el heredero legítimo de San Pedro en su carácter de líder del cristianismo. El papa preside el “colegio apostólico”, mediante el cual ha de constituirse “un solo Cuerpo de Cristo en la Tierra, al que tienen que incorporarse totalmente todos los que de alguna manera pertenecen ya al Pueblo de Dios.” Sin mayores audacias hermenéuticas se entiende que la jerarquía católica constituye tal colegio apostólico, y que ese Cuerpo de Cristo debe configurarse mediante la integración de todos los cristianos en el seno de dicha iglesia.

Así pues, el peso argumentativo de la cita descansa en la figura de autoridad que corresponde a Pedro de manera histórica. Se trata de un personaje digno de respeto, no sólo por su papel como líder del cristianismo primitivo, sino que también es reconocido como santo. De ahí la conveniencia de su vinculación con la figura papal, a tal grado que el catolicismo, a través del Concilio, insiste en reclamar para sí la representación legítima del personaje, en perjuicio de los líderes de otras vertientes del cristianismo.

Asimismo, el empleo de figuras literarias en lo general, y de las metáforas en particular, constituye otra categoría de análisis ineludible en materia de discurso religioso. Los evangelios atribuyen a Jesús un apego frecuente al lenguaje figurado para divulgar su mensaje entre sus seguidores. Se dice que Jesús fue un hombre de mediana educación, cuya doctrina permeó sobre todo entre pastores, obreros, mujeres y, en general, habitantes de su comarca con menor nivel educativo que el suyo. Las figuras literarias fueron algo así como una herramienta pedagógica del nazareno, y desde entonces han sido un recurso ordinario del discurso religioso. En el *corpus* analizado se encontraron varias expresiones metafóricas relacionadas con ‘los otros’. Una de ellas aparece en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, que versa sobre la liturgia sagrada. En ella se menciona el interés por presentar a la Iglesia Católica “a los que están afuera” en aras de la unidad:

- (xi) La liturgia robustece también admirablemente sus fuerzas para predicar a Cristo, y presenta así la Iglesia, a los que están afuera, como signo levantado en medio de las naciones para que debajo de él se congreguen en la unidad los hijos de Dios que están dispersos hasta que haya un solo rebaño y un solo Pastor (Jn 10, 16).

Sacrosanctum Concilium, 2

La metáfora que establece una relación de semejanza entre la Iglesia y un rebaño, por una parte; y el papa como su pastor, por la otra, tiene origen bíblico: el Evangelio de Juan. De hecho, el versículo aparece referido, y su lectura en la fuente directa reza: “También tengo otras ovejas que no son de este redil; también a esas las tengo que conducir y escucharán mi voz; y habrá un solo rebaño y un solo pastor.” Se trata de un extracto de la parábola del Buen Pastor, en la que Jesús se compara a sí mismo con un pastor que se desvive por el bienestar de cada una de las ovejas de su rebaño. Incluso señala que, como responsable de todas ellas, cuando una oveja se pierde, o por alguna razón sale del redil; el buen pastor hace todo lo necesario para reinstalarla junto a las demás, en igualdad de condiciones. Así, la totalidad del cristianismo se representa de una manera muy simplista, en la que cada uno de sus integrantes debe ser igual que los demás, y caminar siempre al mismo ritmo, pero sobre todo, en la misma dirección. La labor del buen pastor es asegurarse de que así suceda;

y como preexiste la noción católica de que el papa es el representante de Jesús en el mundo contemporáneo, todos los cristianos deben asumir la autoridad papal tarde o temprano.

Por razones de espacio no se desglosan más ejemplos de expresiones metafóricas presentes en los documentos conciliares. Sin embargo, para dar cuenta de su presencia, la Tabla 3 recoge algunos de los que fueron encontrados durante esta investigación:

Tabla 3:
Algunas expresiones metafóricas en los documentos conciliares

Expresión	En sustitución de	Documento en el que se encuentra
Un solo rebaño y un solo Pastor	La Iglesia (el rebaño) y el papa (el pastor)	<i>Sacrosanctum Concilium</i>
Único rebaño de Dios	La Iglesia Católica	<i>Unitatis Redintegratio</i>
La patria celestial	La vida eterna o la salvación	
Derrocado todo muro que separa a la Iglesia occidental y la oriental...	La resolución de las discrepancias entre ambas iglesias	
Se hará una sola morada	Los fieles de ambas iglesias se alinearán en una sola (la Católica)	
Piedra angular	Soporte estructural de la Iglesia (la morada)	
El tesoro doctrinal	Acervo de documentos y tradiciones doctrinales de la Iglesia	<i>Gaudium et Spes</i>
La plantación de la Iglesia	El establecimiento de la Iglesia en un nuevo territorio	<i>Ad Gentes Divinitus</i>

Tabla 3:
Algunas expresiones metafóricas en los documentos conciliares (cont.)

Expresión	En sustitución de	Documento en el que se encuentra
La revelación	Un mensaje específico de Dios	<i>Nostra Aetate</i>
Buen olivo / olivo silvestre	El cristianismo y quienes aún no se convierten, respectivamente	

En lugar de una conclusión...

La aplicación de las técnicas de análisis crítico del discurso a un cúmulo debidamente seleccionado de material parte del supuesto de que la ideología del sujeto emisor en cuestión puede interpretarse en una suerte de radiografía lingüística. Tal es el caso de la jerarquía católica que participó en el Concilio Vaticano II, hito de la historia de esta institución. El oficio del analista discursivo nos exige aproximarnos a los documentos conciliares con el menor grado de ingenuidad posible. En ese sentido, es importante recordar que los textos revisados fueron producto de arduas discusiones, negociaciones y consultas. Tal atributo sugiere que se trata de documentos de elaboración colegiada. Sin embargo, la verticalidad en la estructura jerárquica de la Iglesia Católica, que no debe verse tan sólo de soslayo para efectos de este ejercicio, demanda matices valorativos de parte de quien interpreta los textos. Como suele ocurrir en las instituciones cuya dirección se concentra en pocas manos, las políticas y los criterios obedecen en buena medida a las convicciones –o incluso a la personalidad– del líder en turno. Por lo tanto, la “primavera conciliar”, como algunos denominaron al proyecto de *aggiornamento* católico, se sustentó básicamente en el espíritu liberal de Juan XXIII, cuyo compromiso con la adecuación de los ritos y las normas de su Iglesia fue más transparente que el de Pablo VI, continuador de su obra.

Los años posteriores al Concilio dieron lugar a significativos reajustes en las estructuras del catolicismo. La aparición en 1967 de la encíclica *Populorum Progressio* fue asumida con nerviosismo por los sectores conservadores de la Iglesia. En el contexto de la Guerra Fría, Pablo VI defendió los derechos de los pueblos relativos a su propio desarrollo, con énfasis particular en la dignidad de los obreros. El tono del documento se acercaba demasiado al de algunos pensadores marxistas de la época, enemigos históricos del catolicismo preconciliar. Tales convicciones políticas del papa alimentaron las expectativas de los católicos liberales en materia de fe y moral, bajo el supuesto de hallarse dirigidos por un líder renovador. El desencanto sobrevino paulatinamente, aunque tuvo su punto culminante en julio de 1968 con la aparición de la encíclica *Humanae Vitae*, que confirmó la postura histórica de la Iglesia en contra del control artificial de la natalidad.

Mas el eje de este trabajo fue la representación en torno a ‘los otros’ de parte de los obispos conciliares. Para ello vienen a cuento las consideraciones renovadoras y de apertura que inspiraron a la Iglesia tanto Juan XXIII como Pablo VI. Sin embargo es precisamente el discurso en torno a ‘los otros’ uno de los elementos de los textos que permite desentrañar los límites de esa apertura. No se trata aquí de menoscabar la buena voluntad de quienes redactaron aquellas alusiones a *alter* en las que se le considera un hermano, en igualdad de condiciones que los católicos a los ojos de Dios. Sin embargo, otras de las menciones a esa alteridad arrojan pistas sobre la ideología subyacente en los autores de los documentos: los obispos católicos de mediados del siglo XX continuaban convencidos de la superioridad moral de su credo por encima del de otras denominaciones del cristianismo, por no hablar de la situación de los creyentes de otras religiones; o en el peor de los casos, los ateos.

Lo anterior denota un escenario enunciativo en los textos del Concilio que si no abre una contradicción velada al menos plantea una contrariedad significativa. Las alusiones a ‘los otros’ en el *corpus* analizado evocan la convenenciera conclusión a que llegaron los cerdos en la famosa novela de George Orwell, *Rebelión en la granja*. Ante los reclamos y sospechas del resto de los animales, los cerdos que regenteaban la granja sólo atinaron a proclamar que “todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros”. Una convicción parecida acusaron los obispos conciliares cuando se compararon con el resto de la cristiandad. Por esa razón, a la que pueden sumarse otras a partir de

revisiones similares a este ejercicio, estimamos que el *aggiornamento*, entendido como afán de actualización de la Iglesia Católica, fue significativo pero incompleto.

El Concilio Vaticano II es una veta discursiva cuya totalidad difícilmente puede cubrirse en una sola pieza de análisis. Este trabajo se circunscribió a los documentos oficiales emanados de sus sesiones, que son del dominio público. Por ello, más que ser una conclusión, este apartado procura plantear rutas para exploraciones futuras. Un ejercicio interesante puede ser el rastreo de las actas de las sesiones, los comunicados, los memorandos, las entrevistas que los obispos concedieron a la prensa, y un largo etcétera que permitiría dimensionar el universo discursivo en torno al Concilio. Muchos otros ejes de análisis podrían ser objeto de investigaciones posteriores. Así como aquí se abordó la relación entre *ego* y *alter*, otros trabajos podrían desanclarse de los sujetos como objeto de estudio y optar por temas como la vinculación entre la fe y la política. Algo similar podría hacerse con la relación entre la fe y la ciencia, que en alguna medida también aparece referida en los textos.

Desde el Concilio de Trento (1545-1563) este tipo de asambleas en el seno del catolicismo han procurado relacionar la complejidad de la dinámica institucional de la Iglesia con la complejidad sociocultural del mundo en general. Por ende, en la medida en que Vaticano II respondió a esa intención, su discurso podría analizarse desde el eje que relaciona al cristianismo con el desarrollo social. Otras interrogantes ligadas directamente a las anteriores podrían estudiar las representaciones de la Iglesia en términos de la reivindicación de las minorías (cfr. los Mensajes del Concilio a la Humanidad), donde sería interesante rastrear la noción de ‘minoría’ adoptada por la institución. Mediante el análisis del discurso se puede indagar lo que dicen instituciones como la Iglesia respecto a quién y por qué es marginado; así como las políticas y estrategias que cada actor social puede adoptar para paliar situaciones de ese tipo. El discurso eclesial contemporáneo tampoco puede desentenderse de conceptos como los derechos humanos, y desde esa perspectiva también puede analizarse el Concilio. Después de todo, a decir de la propia Iglesia a través de la *Gaudium et Spes*, “nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”. El sendero que separa al dicho del hecho es materia de investigación lingüística en cuanto al dicho, y de muchas otras disciplinas científicas en cuanto al hecho.

Referencias

- Brown, G. y Yule, G. (1993). *Análisis del discurso*. Madrid: Visor.
- Charaudeau, P. y Maingueneau, D. 2005 (2002). *Diccionario de análisis del discurso*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Chiovaro, F. y Bessière, G. (1997). *Urbi et orbi. Dos mil años de papado*. Barcelona: Ediciones B.
- Johnson, P. (2004). *Historia del cristianismo*. Barcelona: Ediciones B.
- Masini Aguilera, J. B. (2007). *Aggiornati, ma non troppo. La representación de "los otros" en el Concilio Vaticano II*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Orwell, G. 2003 (1945). *Rebelión en la granja*. México, D. F.: Porrúa.
- Schatz, K. (1999). *Los concilios ecuménicos: encrucijadas en la historia de la Iglesia*. Madrid: Trotta.
- Todorov, T. 2003 (1982). *La conquista de América. El problema del otro*. México, D.F: Siglo XXI.
- van Dijk, T. (2003a). *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Ariel.
- _____ (2003b). La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad. En Meyer, M. y Wodak, R. (comps.) *Métodos de análisis crítico del discurso*. México, D.F.: Gedisa. pp. 143-177.
- s/a. (1992). *Vaticano II. Documentos completos*. Buenos Aires: Lumen.