

Semiótica de la contemplación en la *Retórica Cristiana* de fray Diego de Valadés

Roberto FLORES

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

0. Introducción.

¿Será posible que el descubrimiento de las lenguas y de las escrituras de América pase por su *invención*, en el sentido en que lo proponía E. O'Gorman a propósito del descubrimiento de América? Es decir: ¿será que nombrar ese hecho como "el descubrimiento" concede de antemano el conocimiento del objeto por "descubrir" y que, por lo tanto, para no caer en esa aporía, convendría hablar de la invención de las lenguas y de las escrituras?

¿Hasta qué punto es posible hablar de tal proceso de invención, proceso que abarca, al menos, gran parte del siglo XVI; periodo en el cual se elaboraron gramáticas de las lenguas indígenas, catecismos, léxicos, sermones y crónicas en esas mismas lenguas? Me parece que razonablemente se puede pensar que ahí, en esa ingente producción, es donde en primera instancia reside la invención, la construcción de las lenguas americanas como entes de razón, objetos de la razón occidental e instrumentos al servicio de la causa de la evangelización. Pero la invención también reside en otro lugar: en la elaboración de los cánones que fundaron la racionalidad de estos inventos. De ahí mi interés por la *Retórica Cristiana* de fray Diego de Valadés: suma de preceptos, *scientia sermocinalis*, compendio de normas destinado a regir la actividad misionera en su ámbito central, la predicación.

La actividad misionera de los primeros evangelizadores mostró algunas de sus particularidades más características en los conflictos que opusieron a los dominicos y a los franciscanos. Para comprender estos conflictos es preciso oponer, en el marco concreto de la evangelización, la predicación e intelectualismo tomista de los dominicos al milenarismo espiritualista de los franciscanos.

Preocupados por la ortodoxia y el respeto a las ceremonias, los dominicos se opusieron a la práctica masiva del bautismo con razones teológicas y defendieron la necesidad de una conversión producto de un lento trabajo de persuasión. Sin embargo, la labor misionera de esta orden se vio obstaculizada, llegando incluso a la parálisis, por el conflicto entre los frailes partidarios de la evangelización y aquellos que pugnaban por una vida regida por la estricta observancia de la regla.

Los franciscanos se caracterizaron por su impaciente espera del fin de los tiempos que, de acuerdo con la lectura del Apocalipsis hecha por Joaquín de Flore, comenzaría con la segunda venida de Cristo y con la fundación del Reino milenarista de Dios sobre la tierra. Para

propiciar esos acontecimientos, era preciso que la promesa del Evangelio hubiera sido cumplida, es decir, que todos los hombres hubieran recibido la nueva de la primera venida de Cristo. Por esta razón la conversión de los indios adquirió el carácter de urgente.

Por ello, es posible afirmar que los dominicos y franciscanos representaron alternativas divergentes para la misión, aunque en esta ocasión me limitaré a tratar las concepciones franciscanas en torno al papel de la elocuencia en la predicación. Es a nivel narrativo donde ubicaré algunas breves reflexiones sobre el papel que juegan los lexemas *cordis* (en genitivo) y *exemplum* en la elocuencia y la contemplación.

1. Los franciscanos.

M. Beuchot afirma que, entre los franciscanos, "quien predominó fue Escoto" aunque, en el caso de Valadés, "pueden encontrarse elementos del *Ars Memorativa* del mallorquín [Raymundo Lulio], para la mnemotecnia necesaria a los oradores" (BEUCHOT, 1991:54). Los comentaristas de Valadés también han reconocido la importancia de la memoria en su *Retórica*¹, sin embargo, aquí nos interesa propiamente valorar y caracterizar la *elocuencia voluntarista* franciscana (es decir, el papel central que otorgaban a la voluntad) como una alternativa a la predicación intelectualista de los dominicos.

Para ello hay que recordar que dentro del marco disciplinario que conformaban la ciencia en el medioevo, la retórica formaba parte del *trivium*, al lado de la gramática y la dialéctica o lógica. Siendo muchas veces considerada la tercera y menor de estas artes primarias pareciera reducirse a una mera técnica del ornamento, a un arte que normaba la práctica de la elocuencia. Platón mismo distinguía una retórica falsa, la de los sofistas - desorientadora y mañosa, puesta al servicio de la ilusión y el engaño- de la retórica filosófica, al servicio de la verdad (BARTHES, 1970:177).

En los primeros tiempos del cristianismo, la retórica fue muchas veces considerada una técnica del ornamento y su objeto, la elocuencia, un simple accidente de la verdad substancial, una supervivencia pagana que alejaba de la ruda, basta y nada artificiosa contemplación de lo divino; incluso se le llegó a considerar un pecado, una negación de la pura y virtuosa sencillez de expresión. En suma, fue considerada una manifestación de orgullo.

Entre los detractores de la retórica también se encuentran los primeros franciscanos. Resulta, pues, curioso que el texto analizado sea obra de un franciscano y doblemente curioso si pensamos en quiénes fueron los primeros misioneros de esta orden en Nueva España y el sello que imprimieron a su tarea evangelizadora. Al respecto, sabemos del uso que hicieron de la imagen y del teatro como instrumentos de su predicación, lo que podría ser aducido para demostrar la desconfianza de estos frailes hacia la palabra.

Sin embargo no todos fueron tan duros contra la elocuencia y su norma. San Agustín hizo una defensa de ellas al recoger la vieja distinción platónica y proponer un arte cristiano del discurso abocado no solo al conocimiento de la verdad sino también a la contemplación de lo divino (MURPHY, 1986:63). Valadés toma esta distinción y distingue una retórica

¹ Este aspecto de la *Retórica Cristiana* lo está trabajando Mercedes Montes de Oca. Cf. M. Montes de Oca, "La razón al servicio del amor", *Simposio Campos Semióticos*, Jalapa, Univ. Veracruzana, Julio de 1993.

eclesiástica de la retórica profana, en donde el bien hablar, la facundia no es un vicio, fuente de pecado sino una virtud que es preciso fomentar y normar.

"Y así como el filósofo sumo Platón conoció una doble retórica: la filosófica, para impulsar a los hombres al bien conocido a los filósofos, esto es, a las virtudes morales, y la adulatoria, vil y abyecta, para que los pueblos fueran engatusados y engañados con lisonjas; así, séanos permitido a nosotros los cristianos transmitir, no la adulatoria ni solamente la filosófica, sino la retórica eclesiástica, la cual no puede contener nada que no apruebe la Iglesia, esposa de Cristo y maestra de la verdad" (VALADES, 1989:53).

La elocuencia está al servicio de la predicación: es un arte útil para el predicador, el cual se dedica a la trasmisión del conocimiento de lo divino². En la medida en que recurre al lenguaje para orientar la acción, para apartar del vicio y fomentar la virtud, es una acción factitiva, un hacer-hacer, un acto de persuasión que, desde la perspectiva nuestra, se sitúa en la semiótica de la manipulación, aunque, desde otra perspectiva teórica, se dirá que es objeto de la pragmática (BEUCHOT, 1992:134).

Para el orador cristiano, el uso retórico del lenguaje se convierte en una competencia manipulatoria que es preciso adquirir y cuyas características están en consonancia con la competencia receptiva de su auditorio. Como veremos, ambas competencias constituyen una sola y se presentan como un compuesto sutilmente dosificado de dos ingredientes básicos: la razón y la emoción, el *logos* y el *pathos* manifestados bajo las figuras del intelecto y el corazón³. Para Valadés, la elocuencia no sólo es un arte de la emisión sino también de la recepción -aprender a hablar para aprender a oír, aunque se verá que ante todo es aprender a contemplar-; la elocuencia es la forma misma del lenguaje y no un simple ornamento, es esencia y no mero accidente.

2. La contemplación.

Quizá el punto más sorprendente de una retórica franciscana como la que nos ocupa sea justamente que su meta final es acceder a la contemplación divina. Ahora bien: tal meta es hasta cierto punto paradójica, pues supone que el objetivo es llegar a un estado en que el sujeto asuma una actitud receptiva pasiva, para que -de acuerdo a las concepciones de la época- el alma pueda ver y conocer a Dios suspendiendo el entendimiento y sin intervención del discurso. Se podría, pues, decir que la elocuencia contemplativa supone la necesidad de hablar para, en última instancia, callar.

En términos de la programación narrativa que requiere tal objetivo se puede decir que adquirir la elocuencia sagrada es una competencia necesaria para realizar una performance silente, como es la contemplación. El léxico que manifiesta dicha competencia contiene términos como *mover*, *incitar*, *inclinarse*, *persuadir* que, con distintos matices, ponen de manifiesto el carácter esencialmente activo de la elocuencia. Esto nos permite plantear la transformación esencial que subyace a la *Retórica Cristiana*:

elocuencia activa > contemplación pasiva

² Este arte se fundamenta en un saber teórico, en una concepción medieval del lenguaje que apenas recientemente empezamos a valorar: "Lo que la mentalidad actual -muy en la línea de la filosofía analítica- valora más de esta herencia medieval y colonial es lo que pertenece a las disciplinas lingüísticas y del pensamiento: filosofía del lenguaje y lógica" (BEUCHOT, 1991:55).

³ En contraste con la escolástica tomista debe señalarse que ambas apelan a estos dos componentes, pero lo hacen de modo desigual.

hablar

callar

Esta transformación se presenta como la resolución de una contradicción, en la medida en que las Sagradas Escrituras son consideradas ante todo como manifestación del espíritu. En este caso la inspiración divina se opone a la elocuencia retórica, a la habilidad dialéctica e, incluso, a la inteligencia.

...los libros santos [...] fueron escritos en lenguaje simple, para que los hombres fueran conducidos a la fe, no en la sabiduría de la palabra, sino en la manifestación del espíritu...(VALADES, 1989:135).

[La teología] "no debe ser llamada simplemente práctica o especulativa, sino afectiva. En efecto, la dilección está muy por encima de la ciencia y es mayor que la inteligencia, y entra la dilección donde la ciencia está fuera (*idém*:75).

La resolución de esta contradicción, la transformación que consiste en pasar de la elocuencia a la contemplación, supone la presencia de un sujeto operador. Ahora bien la misma transformación afecta a este sujeto, ya que el estado en que se encuentra antes de la transformación es el que define a un sujeto emisor activo, mientras que el estado resultante define a un sujeto receptor pasivo: esto quiere decir que el mismo sujeto debe ser emisor para poder ser receptor. Valadés mismo define éstas dos cualidades que debe poseer el orador cristiano. En primer lugar en lo que se refiere a la elocuencia, es posible señalar, entre otros pasajes, el siguiente:

...obtiene la facundia del bien decir aquel que despliega el interior de su corazón por los estudios de la vida recta (*idém*:55).

En cuanto a la contemplación:

Porque jamás nadie que no se haya revestido de las disposiciones de quienes escribieron las S.E., las entenderá plenamente. ¿Y cuáles disposiciones? Las de las virtudes, cuya reina y madre es la disposición misma. Finalmente, según la medida del amor, se consigue la magnitud de la revelación de los divinos preceptos (*idém*:137).

¿Dónde se encuentra el origen de ambas cualidades? En el corazón. Si dejamos de lado algunas ocurrencias menores, son tres las figuras del *corazón* que aparecen en la *Retórica* y que se definen en función de su portador (recordemos el análisis de este lexema que realizó Clément Legaré en la obra de Jean Eudes y su uso de las oposiciones englobante/englobado y continente/ contenido como soporte de funciones y actantes narrativos): el corazón de Cristo, manifestado alegóricamente a través de la figura de la fuente, de la cual manan las virtudes: "de la misma sagrada fuente del pecho del Señor bebió las aguas del evangelio" (*idém*:139); el corazón del predicador, uno de cuyos requerimientos es el de estar libre de corrupción: "el corazón del predicador debe estar dispuesto por medio de la intención pura" (*idém*:73); el corazón del oyente de la predicación, que manifiesta también una disposición a la escucha: "tres cosas son especialmente útiles para aprender la Sagrada Escritura, a saber, la limpieza de corazón, pues en un alma malévolamente no entrará la sabiduría, ni habitará en un cuerpo sometido a los pecados" (*idém*:139)(las otras son humildad y oración) . De modo que, independientemente de su portador, el corazón asume al menos tres papeles actanciales distintos: destinador, depositario de la competencia del sujeto emisor y depositario de la competencia del sujeto receptor.

Al hablar de la disposición, me parece que Valadés se refiere a la *voluntad* o, como él la llama, la *disposición del alma* o la *intención del corazón*:

La cuarta vestidura [del predicador] es la tiara, esto es, formación del hombre, para que alzado por encima de las cosas terrenas, aprenda a sujetarse a las enseñanzas celestes, poniendo en la cabeza el temor de Dios y las intenciones del corazón (idém:101).

Sobre este punto, vale quizá la pena hacer un pequeño rodeo por el español del *Diccionario de Autoridades*, que muestra el vínculo entre la voluntad y el lexema *corazón*, puesto que lo define de la siguiente manera: "vale también Voluntad, benevolencia o amor" y de la expresión lexicalizada *De corazón*: "modo adverbial, que vale lo mismo que De verdad, con verdad y seguridad, cierta y firmemente, con toda voluntad y afecto". Las raíces de este concepto se encuentran en Platón, como señala M. Meyer, quien además afirma:

On aurait pu penser que la raison suffirait à maîtriser le désir sensible sans faire appel à un élément tiers, représenté ici par l'un des chevaux, la volonté de résistance, l'effort, le courage, la volonté en quelque sorte. Une faculté intermédiaire entre la pure raison et son absence. Savoir le bien, c'est s'interdire de faire le mal et nul ne peut donc être méchant volontairement. La méchanceté ne peut provenir que de l'ignorance (MEYER, 1989:109).

Esta cita permite ver que la voluntad no es una competencia pasiva sino activa, pero "resistente", querer-no-hacer que contrastaría con un eventual querer-hacer, disposición también activa pero que sería de carácter más positivo.

Ahora bien, definida así, la voluntad subyace al ejercicio del lenguaje y al de la contemplación y caracteriza tanto la competencia del emisor como la del receptor, permitiendo la transformación de uno en otro. Pero en un caso se trata de querer-no-hacer para no permitir la vana facundia mientras que, en el otro, se trata de un querer-no-hacer para permitir la manifestación de lo divino. En la contemplación, la disposición aparece como una suerte de apertura o de espera, manifestación patémica de la fiducia -la pasión como antecedente de la fe-. Término resultante de la transformación operada, se trata de aquella voluntad que paradójicamente produjo, en el siglo XVI español, su efecto extremo entre los partidarios del *dejamiento*, que suponía la negación de toda virtud a la elocuencia y su substitución por la *revelación* directa. Por otra parte, en el caso de la elocuencia, la voluntad también se da en provecho de una revelación pero de naturaleza distinta, se trata del don de lenguas y de la elocuencia como don divino.

Estas son dos ocupaciones del pontífice: o aprender de Dios leyendo las Escrituras divinas y meditando con mucha frecuencia, o enseñar al pueblo. Pero enseñe lo que él mismo había aprendido de Dios; no lo que aprendió de su propio corazón o de la inteligencia humana, sino lo que enseña el Espíritu Santo. Por eso bajo la forma de lenguas el Espíritu se posó sobre los primeros pastores, porque ciertamente a quienes ha llenado de sí mismo los hace hablar de inmediato (VALADES, 1989:99).

3. El ejemplo.

Vemos entonces que la elocuencia se inserta en una secuencia de sintagmas que llevan de la voluntad a la contemplación:

voluntad --> revelación --> elocuencia --> contemplación

En ella, la revelación aparece como el antecedente inmediato de la elocuencia. Se trata de un término complejo que abarca tanto la revelación divina como el don de lenguas, a las que habría que añadir una tercera forma que consiste en la *teofanía*, entendida como manifestación de Dios a través de sus obras. Para entender esta última en el contexto de la *Retórica*, y en particular el papel que juegan las menciones a los indios y la evangelización,

cabe hacer un pequeño análisis del título de esta obra, puesto que, como era habitual en la época, éste nos presenta una síntesis del contenido de la obra o, cuando menos, de su intención.

El título completo es *Retórica Cristiana. Adaptada para el uso de disertar y predicar llevando insertos en su sitio ejemplos de ambas facultades. Estos son extraídos sobre todo de las historias de los indios. De donde, además de la doctrina, se obtendrá una suma delectación*. Se compone de dos secuencias separadas tipográficamente y distinguidas por el participio adjetivo "adaptada" (*accommodata*). A su vez la segunda secuencia comprende tres subsecuencias separadas por signos de puntuación. En la subsecuencia 1 notamos la presencia de los verbos "disertar" y "predicar" (*concionandi et orandi*) que se mencionan para justificar la utilidad de la *Retórica*, o sea su valor. En la subsecuencia 2 tenemos la mención a los ejemplos (*exemplis*) y se dice de ellos que se refieren a las "historias de los indios". Por último, en la subsecuencia 3 se vuelve a mencionar el valor de la *Retórica* como objeto, recordando los ya mencionados a través del lexema "doctrina" (*doctrina*: enseñanza y norma) e introduciendo uno nuevo, la "delectación" (*delectatio*: placer, alegría, agrado). Se nota pues que la intención es doble, pues busca proporcionar dos valores, uno cognoscitivo y el otro tímico.

La *Retórica* se presenta entonces como la vía para adquirir dos competencias distintas: la prédica y la disertación, una dirigida al enunciatario y la otra centrada en el objeto de conocimiento. Estas dos orientaciones se encuentran en los *exemplis*, que en primer lugar hacen referencia a la imitación (*imitatio*), la cual "nos hace procurar asemejarnos a quienes hablan bien" (BEUCHOT, 1988:141), es decir, a la *auctoritas* que norma la adquisición de un objeto, el saber autorizado y que por lo tanto capacita al enunciatario para que se vuelva enunciador; pero también, en segundo lugar, hace referencia al ejemplo que ilustra (*illustratio*), es decir, a un objeto que se somete a la consideración del enunciatario como manifestación del saber que debe ser adquirido. Ahora bien: en ambas acepciones es posible reconocer la presencia de la teofanía.

Las dos acepciones de *ejemplo*, a partir de las cuales se menciona a los indios y a la evangelización, se inscriben en el género demostrativo, uno de los tres géneros de discurso reconocida por la retórica aristotélica junto con el género judicial y el deliberativo. Por un lado, hace uso de la primera acepción de *ejemplo*, al alabar la vida virtuosa de los misioneros como un ejemplo a seguir y, por el otro, hace uso de la segunda, al señalar los hechos de los indios como una ilustración de los propósitos del autor: "por ejemplo, si alguien tiene el plan de acusar a los indios de infidelidad", tesis cuya refutación le lleva nada menos que ocho apartados.

El ejemplo permite articular los dos valores puestos en juego dentro de la *Retórica*: la doctrina y la delectación, el *logos* y el *pathos*, que junto con el *ethos* constituyen lo esencial del contenido de la retórica aristotélica⁴. Con la evangelización, se proporciona un modelo de conducta que conmueve e incita a la virtud: este ejemplo se inscribe, pues, en la pasión. Con las menciones a los indios, en particular de sus virtudes, se pone de manifiesto la presencia de Dios en sus obras. En ambos, en la ilustración y el modelo, nos encontramos frente a una revelación, aunque una sea de carácter racional y el otro pasional.

⁴ Pero que ya se encuentra en Platón aunque de modo asaz diferente (MEYER, 1989:107-108).

Por ello, más que ver en la *Retórica* la filiación con la retórica antigua, cabe señalar la peculiar articulación entre las dimensiones cognoscitiva y tímica de este discurso, la manera en que resuelve ese conflicto que atraviesa todas las corrientes teológicas de medioevo: la confrontación entre razón y emoción y que, como ya hemos dicho, se manifiesta en Nueva España a través de dos de las órdenes mendicantes responsables de la evangelización temprana: dominicos y franciscanos. Cabe ver ahí la presencia de la contemplación aunada a la razón; cabe ver el motivo por el que un franciscano, enemigo de la palabra-ornamento, de la palabra-orgullo encontrara en la elocuencia el medio para acceder a la contemplación: en la delectación por la palabra se halla el motor de la contemplación, la delectación no es placer vano motivado por un hueco ornamento retórico sino el fundamento del placer que produce la obra divina. He aquí, pues, una razón de la emoción, de la razón que mueve a la contemplación.

En consecuencia de lo aquí expresado, no es posible pensar, como se ha dicho, que la referencia a los indios se encuentra fuera de lugar y que no se articula con el contenido de la obra; al contrario, es la referencia a los indios y a su evangelización, el ejemplo que ilustra y el que es digno de imitación, lo que se constituye en el centro que articula la razón y la emoción y que hacen de este texto una muestra de lo que podría llamarse *una retórica contemplativa*.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BARTHES Roland,
1970 "L'Ancienne Rhétorique. Aide-mémoire", *Recherche Rhétoriques, Communications*, 16:172-229, París, EHESS.
- BERISTAIN Helena,
1985 *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Editorial Porrúa.
- BEUCHOT Mauricio,
1988 *Significado y discurso*, México, UNAM.
1991 *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, p. 54.
1992 "Fray Luis de Granada: la retórica y el sentimiento", *Morphé*, año 4, núm. 7, Puebla, UAP, Julio-Diciembre pp. 131-139.
- REDMOND Walter y BEUCHOT Mauricio,
1985 *La Lógica Mexicana en el Siglo de Oro*, México, UNAM, .
- FLORES Roberto,
1991 *El amor de las razones*, México, UAM-Azcapotzalco.
- LEGARE Clément,
1976 *La structure sémantique. Le lexème coeur dans l'oeuvre de Jean Eudes*, Montréal, Les Presses Universitaires du Québec.
- MEYER Michel,
1989 "Aristote ou la Rhétorique des passions", en Aristóteles, *Rhétorique des passions*, París, Rivages poche, pp. 103-151.
- MURPHY James J.,
1986 *La Retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento* (1974), México, FCE.
- OSORIO Ignacio,
1980 *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España*, México, UNAM.
1989 *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, México, UNAM.
- VALADES fray Diego,
1989 *Retórica Cristiana* (1a edición en latín 1579), México, FCE-UNAM, 863 págs., versión al español a cargo de Tarsicio Herrera Zapién, con Introducción de Esteban J. Palomera, Advertencia de Alfonso Castro Pallares y Preámbulo de Tarsicio Herrera Zapién.