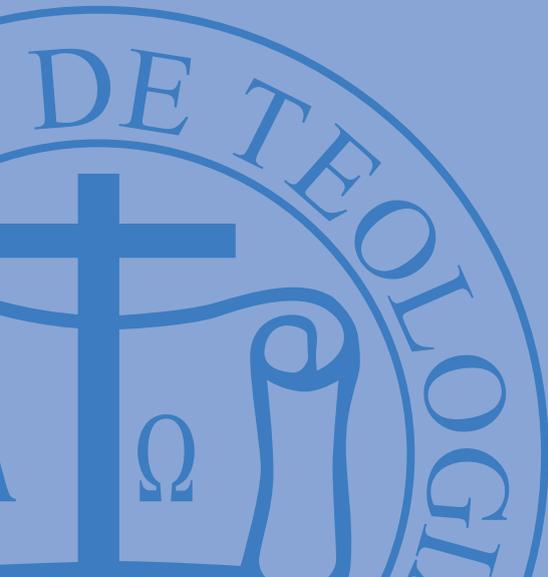




revista TEOLOGÍA

Tomo LVIII • N° 133 • Diciembre 2020

n° 133: Nota del Director • LUCAS FIGUEROA: Nuevas propuestas para la investigación sobre el Jesús histórico: El Jesús Recordado de James Dunn (II) • EMANUEL FIANO: El surgimiento de la teología cristiana y la separación de los caminos entre judaísmo y cristianismo (II) • PATRICIA CINER: Compartiendo una experiencia: Acerca de los métodos y paradigmas de traducción del Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes • RICARDO MIGUEL MAUTI: La unidad de la Iglesia. Su desarrollo en la eclesiología-biográfica de John Henry Newman (I) • CAROLINA BACHER MARTINEZ - FABRICIO FORCAT - LEANDRO VERDINI: Juntos en la casa común, con María, la madre de Jesús. Una lectura de Hch 1,12-14 en el contexto de pandemia • EMILCE CUDA: Lo político según Francisco: emoción hecha acción comunitaria. Una lectura ética social desde Scannone • DANIEL JARA J.: Enrique Dussel's "Otherness" and the Problem of the Euro-centric Totalized Epistemological System in Academic Theology • CARLOS SCHICKENDANTZ: Un género literario y teológico en formación. Debates en la historia de la redacción de Gaudium et spes • Apéndice: PHYLLIS ZAGANO - BERNARD POTTIER: ¿Qué sabemos de las mujeres diáconos? • Notas bibliográficas (Oscar Beltrán; José Carlos Caamaño; Verónica L. Masciadro)



revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LVII • N° 133 • Diciembre 2020

**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

**Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
teologia@uca.edu.ar**

TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación. Todos son evaluados bajo la forma de «doble ciego».

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detalla el enlace digital en el que se encuentran las instrucciones para los colaboradores y el manual de estilo. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones - Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <http://www.uca.edu.ar/teologia>

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Latindex.
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI).
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- SeLaDoc (base de datos de teología latinoamericana).
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico.
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine.
- Base d'Information Bibliographique en Patristique (Université Laval).

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO (Arg.)
Profesor ordinario titular de Teología Dogmática I (UCA).

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Hernán M. GIUDICE (Arg.)
Profesor titular de Patrología (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA
Lucio GERA (†)
Carmelo J. GIAQUINTA (†)
Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)
Rodolfo L. NOLASCO (†)
Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY (Arg.)
Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA (Arg.)
Pro-secretario académico.
Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN (Arg.)
Ex director de la Revista "Teología".
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Jorge A. SCAMPINI (Arg.)
Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.
Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

William CAVANAUGH, *Chicago (EE.UU.)* - Piero CODA, *Florenca (Italia)*
- Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca (España)* - João DUQUE,
Braga (Portugal) - Margit ECKHOLT, *Osnabrück (Alemania)* - Samuel
FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile (Chile)* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio
de Janeiro (Brasil)* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen (Alemania)* - Rafael
LUCIANI, *Boston (EE.UU.) / Caracas (Venezuela)* - Salvador PIÉ-NINOT,
Barcelona (España) - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires (Argentina)* - Gilles
ROUTHIER, *Québec (Canadá)* - Carlos SCHICKENDANTZ, *Santiago de Chile
(Chile)* - Pablo SUDAR, *Rosario (Argentina)*.

Registro de la propiedad intelectual n° 1390488
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 1.800	\$arg 400
Argentina (sin envío postal)	\$arg 1.100	
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 35	U\$S 15
Resto de América	U\$S 40	U\$S 15
Comunidad Europea	Euros 45	Euros 20
Resto del mundo	U\$S 45	U\$S 20

Suscripciones en Argentina:

- Pago directo en la sede de la Facultad de Teología
- Cheques o giros postales a la orden de
“Fundación Universidad Católica Argentina”
- Depósito o transferencia bancaria:
Banco: Santander Río S.A.
Denominación de la Cuenta:
Fundación Universidad Católica Argentina
Cta. Cte. N°: 425-0-02058/382-0-002058/3
CBU: 0720425220000000205836
Sucursal: 425
CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico teologia@uca.edu.ar o al fax (11) 4501-6748 con la indicación “Suscripción Revista Teología”, más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

Suscripciones en el extranjero:

- Cheques a la orden de *“Fundación Universidad Católica Argentina”*.

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina

Tomo LVII • Nº 133 • Diciembre 2020

SUMARIO

Nota del Director.....	7
<i>Lucas Figueroa</i> Nuevas propuestas para la investigación sobre el Jesús histórico: El Jesús Recordado de James Dunn (II).....	9
<i>Emanuel Fiano</i> El surgimiento de la teología cristiana y la separación de los caminos entre judaísmo y cristianismo (II)...	37
<i>Patricia Ciner</i> Compartiendo una experiencia: Acerca de los métodos y paradigmas de traducción del <i>Comentario al Evangelio de Juan</i> de Orígenes	53
<i>Ricardo Miguel Mauti</i> La unidad de la Iglesia. Su desarrollo en la eclesiología-biográfica de John Henry Newman (I).....	77
<i>Carolina Bacher Martinez – Fabricio Forcat – Leandro Verdini</i> Juntos en la casa común, con María, la madre de Jesús Una lectura de Hch 1,12-14 en el contexto de pandemia	95
<i>Emilce Cuda</i> Lo político según Francisco: emoción hecha acción comunitaria Una lectura ética social desde Scannone.....	141

<i>Daniel Jara J.</i>	
Enrique Dussel's "Otherness" and the Problem of the Euro-centric Totalized Epistemological System in Academic Theology	159
<i>Carlos Schickendantz</i>	
Un género literario y teológico en formación Debates en la historia de la redacción de <i>Gaudium et spes</i>	183
Apéndice:	
<i>Phyllis Zagano</i>	
<i>Bernard Pottier</i>	
¿Qué sabemos de las mujeres diáconos?	217
<i>Notas bibliográficas</i>	233

Nota del Director

Hay distintas formas de expresar las propias convicciones desde la palabra y la escritura. Aludiré a las dos más generales. Una es la que permite abrirse y seguir dialogando con quien piensa distinto; otra aquella que se cierra al intercambio con quien no las comparte. Desde *Ecclesiam suam* de Pablo VI el diálogo se ha instalado como camino y lenguaje para el anuncio del Evangelio. De allí que los últimos pontífices han insistido en las actitudes desde las cuales debemos proclamar aquella verdad en la que creemos. Pablo VI enseñó con ardor que la clave estaba en el “testimonio”. Esto guía toda la luminosa *Evangelii nuntiandi*. Benedicto XVI sostuvo, en el mensaje de la *Jornada Mundial para las Comunicaciones Sociales* del año 2009, que el evangelio se comunica por “contagio”, dando cuentas de la silenciosa eficacia de vivir lo que creemos como modo privilegiado de anunciar. En esta perspectiva, y ampliando la mirada desde una explícita crítica a los ideologismos doctrinarios, el papa Francisco, en *Evangelii gaudium*, habla de la comunicación del Evangelio por “atracción”.

Me ha impresionado, en este sentido, la expresión del número 6 de la Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, donde el Obispo de Roma, aludiendo a la actitud con la que la preparó, expresa: «Si bien la escribí desde mis convicciones cristianas, que me alientan y me nutren, he procurado hacerlo de tal manera que la reflexión se abra al diálogo con todas las personas de buena voluntad». Convicciones, por un lado, buena voluntad por el otro. Los elementos en “tensión” exigidos para un verdadero diálogo.

El texto del documento pretende una lógica que es interior a todo auténtico diálogo: la construcción de una semántica paradójal en la que convivan la apertura y las convicciones.

Esta forma de proceder exige mucha paciencia para no abandonar el camino por cansancio, hartazgo o decepción precipitada. Desconocemos el tiempo de la paciencia y depende de las exigencias desde las cuales se vive la prudencia en la misión que nos toca desempeñar. Sin embargo, aquella forma de expresar las propias convicciones permite que, actuando, tratemos siempre de no vulnerar el polo de la apertura al diálogo como camino, pero además como contenido. Si toda la verdad nos fuera absolutamente evidente serían incomprensibles tantas y tantas discusiones, incertidumbres, obstáculos y diferencias. En ella hay un misterio que exige *συνόδους*, caminos compartidos, para que en medio de la discusión podamos descubrir cómo transitar por el mundo en la búsqueda de un destino común.

Nuestra revista, en este sentido, quiere ser un instrumento, desde el espacio académico, para conversar, como los discípulos de Emaús, mientras caminamos.

Nuevas propuestas para la investigación sobre el Jesús histórico: El Jesús Recordado de James Dunn (II)

LUCAS FIGUEROA*

Instituto Santo Cura de Ars - Mercedes - Argentina

figue_64@hotmail.com

Recibido 07.08.2020/ Aprobado 10.09.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.133.2020.p9-36>

RESUMEN

La obra de James Dunn que se intitula *El Cristianismo en sus comienzos (I): Jesús Recordado* — primer volumen de su investigación sobre el primitivo cristianismo — invita a repensar la investigación del Jesús histórico desde una mejor precisión en el objeto de estudio, desde un paradigma distintivo en la historia de la Quest y desde una metodología que se alumbra desde ese cambio paradigmático. En esta segunda parte, ingresamos en las aportaciones que el autor inglés suscita desde su opera magna, que ya es una obra de referencia en el marco de la investigación de la Quest.

Palabras claves: Investigación sobre la vida de Jesús; Revelación; Historia; Fe; Hermenéutica; Paradigma

News Approaches for the Study of the Historical Jesus: The Jesus Remembered by James Dunn (II)

ABSTRACT

James Dunn's work entitled *Christianity in the Making (I): Jesus Remembered* — first volume of his investigation of early Christianity — invites us to rethink the investigation of the historical Jesus from a better precision in the object of study, from a distinctive paradigm in the history of the Quest and from a methodology that is illuminated from that paradigmatic change. In this second part of our article, we show the most important contributions of the English scholar. His work is a reference in the *Quest of the historical Jesus*.

Keywords: Quest; Revelation; History; Truth; Hermeneutics; Paradigm.

* El autor es Director de Estudios del Instituto Sacerdotal Santo Cura de Ars.

1. Racconto

En la parte primera de esta presentación, tratamos de hacer una mostración de la situación que los métodos para la investigación acerca del Jesús histórico podían generar a partir de los presupuestos sobre los que se cimientan. Dunn postula que las tendencias en la investigación se podrían explicar en torno a las tensiones entre la fe y la historia: la elección de ampararse en uno o en otro lugar, la historia o la fe como polo exclusivo de la indagación. Sin embargo, al desentenderse de la fe que Jesús causó en sus primeros seguidores, *fe histórica*, las búsquedas han dejado de lado lo que realmente sucedió: Jesús y su actuación *suscitaron fe*. Y, por otra parte, al desentenderse de la historia, se pierde de vista la necesidad propia de una fe de *Revelación histórica*: su credibilidad está atada a los acontecimientos históricos. Es en este lugar donde la intención de nuestro autor se hace más clara: hay que intentar un diálogo fructuoso entre la Fe y la Historia: emerge entonces la labor hermenéutica.

Para entender el aporte del erudito inglés será necesario comprender también sus presupuestos metodológicos y sus opciones en el ámbito del descubrimiento de la figura de Jesús en el *topos* de su tradición. Es allí donde aparece con más fuerza su contribución, que enunciábamos –en el artículo anterior– desde tres vertientes: la del objeto formal, la de la pretensión paradigmática y la de la construcción metodológica.

2. Presupuestos históricos y hermenéuticos

2.1. *La situación de los estudios históricos sobre Jesús*

2.1.1. *Sentido del pasado*

La primera constatación que descubre cualquier trabajo histórico es la *diferencia* y la *distancia* que separa al historiador de los acontecimientos sucedidos. Según la perspectiva del historiador

británico Peter Burke, lo primero que condiciona el trabajo histórico es la certeza de que estamos en un tiempo distinto, que el pasado ya no nos pertenece y no nos sentimos parte de él.¹ Esta distancia y esta diferencia hacen imposible cualquier intento de “domesticar” el pasado, pues él siempre se nos presentará en algún contraste con nuestras miradas. Esta es la crítica más efectiva de la gran recensión de Schweitzer: Jesús no resistió una modernización, sino que perdió toda su fuerza.²

La distancia y la diferencia, entonces, representan la alteridad histórica entre los acontecimientos y la labor del historiador. Dicha distancia y diferencia no es algo a ser superado, como pensaba el historicismo, sino que establece el horizonte de comprensión de lo histórico.

La tendencia, al contrario, suele ser la de arrancar a Jesús de su realidad histórica y llevarlo a la época donde se investiga, como si de una sustancia llevada al laboratorio se tratase. El trabajo del investigador necesita sustraerse de tal tentación para no fabricar un cristianismo que use de Jesús sólo su “cáscara” y lo rellene con sus “contenidos”:

«La cuestión es que, al menos en parte, la alteridad de Jesús es una alteridad histórica: la alteridad en particular de Jesús el judío (una vez más, algo que los ‘modernos’ hemos olvidado a nuestras expensas). Sin la percepción de Jesús ‘nacido bajo la Ley’ (Gál, 4,4), de Cristo ‘hecho siervo de la circuncisión’ (Rom 15,8), sin la conciencia histórica de lo que eso significó en lo relativo a peculiaridades de historia, es probable que la humanidad de Cristo sea perdida nuevamente de vista dentro del cristianismo y absorbida en una afirmación esencialmente docética de su divinidad».³

1 Cf. Peter Burke, *The Reinassance Sence of the Past* (Londres: Edward Arnold, 1969), 1, 19

2 Cf. Albert Schweitzer, *Investigación Sobre La Vida De Jesús (II)* (Valencia: Edicep, 2002), 673-674.

3 James D.G. Dunn, *El Cristianismo en sus comienzos (I): Jesús recordado* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009), 136. También señala Dunn que esta realidad, que parecía arreciar y empezar a comprenderse en la perspectiva que ponía a Jesús en su ambiente —el Jesús judío—, ha sido puesta en primera línea en los presupuestos, pero no ha tenido gravitación en muchos de los resultados.

A esta realidad de *la diferencia* y de *la distancia histórica*, viene a contraponerse otro elemento necesario para la búsqueda histórica: la *analogía*. Este principio, que se sostiene sobre la base de la constatación de que «las cosas deben funcionar siempre igual en el mundo» —siendo que el pasado es análogo al presente—, fue caracterizado primeramente por Ernst Troeltsch. Por analogía se entiende que el método histórico supone la convicción de que el entendimiento de los datos del pasado tiene como condición de posibilidad la homogeneidad de la naturaleza humana: «todos los hombres [a lo largo de la historia] han pensado, sentido y querido lo que nosotros mismos pensaríamos, sentiríamos y querríamos, de ser nuestras circunstancias similares a las suyas».⁴

Desde esta perspectiva, y en la aplicación a la investigación Jesuanica, al historiador le es posible entrar en la experiencia de fe de los primeros seguidores, aunque no la comparta. Un método histórico que no entre empáticamente en el tema de su estudio difícilmente podrá —en opinión de Dunn— captar la experiencia vital de los personajes históricos estudiados.

Sin embargo, esta característica analógica tiene sus limitaciones. Gadamer, que había criticado la intención del historicismo de superar la *distancia histórica*, también lo acusa de su ingenuidad en orden a lo *analógico* pues la “nivelación” que puede seguirse del principio de analogía —en cuanto que «las cosas deben funcionar siempre igual en el mundo»—, puede dejar cualquier experiencia extraordinaria en el ámbito de lo sospechoso.⁵ Por ende, si se aplica en extremo, no deja espacio para la novedad, aunque realmente hubiese ocurrido. De este modo, *sentido del pasado* —distancia y diferencia— y *analogía* son, por tanto, complementarios e invitan al ejercicio interpretativo de la hermenéutica.⁶

4 Antony Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* (Michigan: Grand Rapids, 1980), <http://www.obinfonet.ro/docs/herm/hermex/thiselton-2horizons.pdf>, 69.

5 Cf. Hans Georg Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1999⁸), 438.

6 «Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica [...] También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y

2.1.2 Probabilidad y objetividad

Una de las características que no puede ser pasada por alto y tiene relación con la labor del historiador en su etapa reconstructiva es que la reconstrucción no es idéntica a los acontecimientos sucedidos. James Dunn utiliza una división entre «acontecimiento, datos y hechos», donde los acontecimientos pertenecen al «irrecuperable pasado». ⁷ El historiador puede tener a su alcance los “datos” y, con ellos, una reconstrucción de los “hechos”. De esta manera, los hechos siempre son una *interpretación de los datos*.

Esto significa que las reconstrucciones históricas —*hechos*— nunca pueden ser equiparables a lo que realmente sucedió (como pretendía en el siglo XIX Leopold von Ranke) —*acontecimientos*. Entre *hechos* y *acontecimientos* hay una aproximación. Dicha aproximación depende de la cantidad y seguridad de los datos, pero también del trabajo del investigador. Podríamos decir que los *hechos* contienen en sí la lejanía del *acontecimiento* y la analogía de la *interpretación*. Cuando los datos son fragmentarios, inconexos o inseguros la aproximación será más difícil y, también, más insegura. De este modo, en el trabajo histórico siempre nos encontraremos con probabilidad, y escalas en esta proximidad. Los hechos pueden ser “casi ciertos”, “muy probables”, “probables”, “verosímiles”, etc., pero siempre tendrán en sí la constante de una provisionalidad que está a la espera de nuevos datos e interpretaciones. En el ámbito de la historia, la probabilidad (un hecho es “probable”) es una apreciación muy positiva. ⁸

La búsqueda de la objetividad, en cambio, está marcada por la concepción historicista de la construcción del método histórico. Éste se construyó sobre la base del modélico método científico decimonónico, manteniendo la visión de que los hechos históricos pueden ser

familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica». Gadamer, *Verdad y método*, 364.

⁷ Cf. J.D.G. Dunn, *Jesús recordado*, 136-137.

⁸ Cf. *Ibid.*, 137.

considerados entes objetivos y, por tanto, la investigación histórica puede tender a dicha objetividad.

La tensión entre la búsqueda y sus posibilidades, en el ámbito de la objetividad histórica se mantiene a pesar de los avances de las investigaciones. El problema es la consideración ingenua de una objetividad plena. Dunn cita, en este sentido, a Edmund Husserl, mediado por Gadamer:

«La ingenuidad de hablar de “objetividad” prescindiendo por completo de la subjetividad que conoce, que lleva a cabo cosas reales, concretas; la ingenuidad del científico al que interesa la naturaleza, el mundo en general, y que es ciego al hecho de que todas las verdades que él adquiere como objetivas, y el mismo mundo objetivo en que se basan sus fórmulas, son su construcción vital, que se ha desarrollado dentro de él, esa ingenuidad, digo, ya no es posible cuando la vida entra en escena».⁹

Admitir en el proceso de la labor histórica la mediación interpretativa y el carácter provisional de ésta no lleva a un relativismo histórico —en el sentido escéptico del término— que niegue la objetividad de lo ofrecido al conocimiento, sino que significa entender que en ese proceso de comprensión es inevitable la subjetividad: esta es una tensión que también reclama el ejercicio de la hermenéutica.

2.1.3. *El camino historiográfico: el realismo crítico*

Después de poner en evidencia las posibilidades del trabajo histórico, James Dunn formula una sentencia que informa de la opción en su trabajo como historiador: «Por ello, en lo que sigue intentaré practicar el arte del historiador siguiendo en alguna medida el modelo del “realismo crítico”».¹⁰

Ahora bien, ¿qué es este *realismo crítico* en el ámbito de la historia? El realismo positivista (o ingenuo) asumía que lo conocido se corresponde exactamente con la realidad, sin más; y el idealismo

⁹ *Ibid.*, 143.

¹⁰ *Ibid.*, 146.

ponía demasiado énfasis en lo subjetivo del conocer. El realismo crítico propugnado por Bernard Lonergan, mantiene la tensión entre ambos —realismo ingenuo e idealismo— en una síntesis que comprende el proceso de conocimiento no sólo en el «percibir, sino más bien en la conjunción de experiencia, entendimiento y juicio».¹¹

El encargado de llevar esta concepción al ámbito de los estudios bíblicos fue Ben Meyer reformulando el argumento de Lonergan: «lo que caracteriza al realismo crítico es su insistencia en que lo empírico (los datos), lo inteligente (las preguntas y respuestas), lo racional (la percepción de los datos como suficientes o insuficientes, el acto de adhesión personal) entra todo ello en un verdadero juicio».¹²

3. Las consecuencias hermenéuticas: el sentido hermenéutico de la distancia histórica, de la probabilidad y la concepción de lectura

3.1. El sentido hermenéutico de la distancia histórica y la probabilidad: «el sentido llano»

La profundización del giro lingüístico desde mediados del siglo XX —en el llamado posmodernismo— llevó el tema de la hermenéutica hacia una infinidad de interpretaciones a través de la descontextualización del texto. La lectura se consideró libre de las ataduras de su autor y de las ataduras que le imponía su ambiente.

Tal modelo interpretativo intentaba “liberar” el *significado* del texto renunciando al que su autor le quiso dar al momento de la escritura. Sin embargo, esta opción metodológica olvida la

¹¹ Cf. *Ibid.*, 145.

¹² Ben F. Meyer, *Reality and Illusion in New Testament Scholarship: A Primer in Critical Realist Hermeneutics* (Oregon: Liturgical Press, 1994). Una formulación de N. T. Wright también ayuda a entender el porqué de la denominación realismo crítico: «Ésta es una manera de describir el proceso de conocimiento que tiene en cuenta *la realidad de la cosa a conocer como algo distinto del sujeto cognoscente* (por tanto, 'realismo'), aunque admitiendo absolutamente que el único acceso posible a esa realidad se halla en el sinuoso camino del *adecuado diálogo o conversación entre el sujeto cognoscente y la cosa a conocer* (por tanto, 'crítico')». N.T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1997² (orig. 1992)), 35.

distancia y la *diferencia* histórica que hacen posible cualquier estudio historiográfico y el valor que éstas tienen en el trabajo hermenéutico. Por este motivo, Dunn proclama que los textos históricos deben ser considerados como tales. Para nuestro autor los textos tienen derecho a su identidad como fue determinada por el autor o por el proceso del que resultó su forma permanente. Además, la misma tradición exige el respeto de tal característica ya que, en el caso de la investigación histórica de Jesús, los textos que se usan como fuentes desde el principio fueron reconocidos intencionales en forma y sentido como “evangelios”. En este sentido, Dunn propugna la sentencia de Gadamer: «aplicar al mundo histórico lo que desde siempre ha sido un fundamento de toda interpretación textual: que cada texto debe ser comprendido desde sí mismo».¹³ De esta manera, se proclama que el texto debe ser respetado y permitirle que hable con su propia voz.

Los textos siempre son vistos como un vehículo para la comunicación consciente de ideas. Cualquiera que considere escribir algo lo hace bajo la presuposición de que con sus palabras y frases trata de transmitir un pensamiento, y logrará tener éxito en su empresa. Así, el principio del “sentido llano” pretende tener en cuenta el contexto histórico, las circunstancias, los géneros, etc.

De esta manera, trata de descubrir en el texto las posibilidades de extraer el significado y alcanzar un acuerdo amplio sobre el sentido básico de ese significado. En hermenéutica, y por tanto en el trabajo histórico, no se considera el significado como algo *objetivo* y, entonces, la “reconstrucción” del significado histórico en el contexto histórico es una labor a base de probabilidades y aproximaciones, cuyo éxito estará basado en la cantidad de datos que se tengan a disposición. El “sentido llano” está en la base de un trabajo hermenéutico que busca aproximaciones válidas de significado, del cual se puede alcanzar un consenso que se manifieste como lectura básica. De este modo, el “sentido llano” se encuentra entre dos

¹³ Gadamer, *Verdad y método*, 361.

extremos: la *pura objetividad* (que quiere cercenar la posibilidad de interpretación y obtener un significado único) y la *pura relatividad del significado* (que no considera ninguna posibilidad de entender un significado básico y estable en la comunicación).

Lo que intenta el sentido llano es *poner en el centro el texto como expresión de la intención de comunicar y como acto comunicativo entre el autor y los pretendidos lectores*, pues el escritor no escribe por escribir, sino pensando en cómo va a ser recibida esa comunicación. Por ende, “el sentido llano” se encuentra también en la consideración tanto del momento de inspiración, como en la atención del momento de la recepción. De este modo, abre a la posibilidad de reconocer el valor histórico del texto y de su significado.

3.2. *El modo de leer: La concepción de lectura*

En lo anterior ya se logra ver la imbricación entre la labor histórica y la labor hermenéutica. Ambas disciplinas van “girando” en un círculo que va profundizando en el conocimiento o la comprensión. Por cercanía y exigencia, la tarea interpretativa debe ser compañera de la labor histórica. En este sentido, a Dunn le parece indicado resaltar los aportes de Gadamer en dos sentidos: el de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) y el de la fusión de horizontes.

No es difícil descubrir el porqué de la importancia de los aportes de Gadamer, ya que éstos pueden hacer entrar en el trabajo histórico la importancia de la tradición, desechados en algunos presupuestos historiográficos. Entre el texto y el lector media una distancia que no es una realidad vacía, sino que está llena de efectos, de *tradición intermedia*. Ésta no debe ser superada sino aprovechada como una realidad positiva que facilita el entendimiento. Esto posibilita que la fe no sea vista como reñida con el proceso hermenéutico en su aplicación a los estudios históricos del Nuevo Testamento.

El otro aporte es el de la fusión de horizontes: Gadamer entiende la comprensión como un proceso de fusión de dos horizontes, el de aquello que se quiere entender y el horizonte histórico en el que se sitúa el intérprete.¹⁴

De esta manera, el valor es doble en la medida que se afirma y reconoce el hecho de la distancia entre el intérprete y el texto, y porque el proceso hermenéutico es considerado más que un simple sentimiento romántico de empatía con el autor. Se unen los momentos que mencionamos más arriba: la distancia y la analogía, la alteridad del texto – con el respeto de su autonomía – y la implicación del intérprete – que a su vez se conoce a sí mismo.

Dunn prefiere ver en esto, más que un círculo, un diálogo:

«Aunque prefiero representarme la hermenéutica como un ‘diálogo’, no se me escapan los aspectos importantes que se desprenden del círculo hermenéutico. Simplemente encuentro más atractiva la imagen del diálogo a modo de encuentro personal, en parte porque refuerza el concepto de la hermenéutica como una especie de proceso de formación personal, y en parte porque reconoce el texto como acto comunicativo. Digamos, pues, que la hermenéutica es un diálogo en el que se deja hablar libremente a los interlocutores, en vez de un interrogatorio del texto en el que éste puede solamente responder a las preguntas que se le formulan. Por exponer la misma idea desde otro ángulo: para que el diálogo sea fructífero tiene que haber además una intensa discusión del intérprete con el texto. Aquí también nos hemos alejado conscientemente del antiguo paradigma científico de investigación fría, desapasionada, según el cual había que tratar el texto como si fuera una especie de cadáver en la sala de anatomía patológica a la espera de ser diseccionado con los escalpelos del método histórico».¹⁵

14 «[...] comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera. [...] una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones. Por supuesto que ganar para sí un horizonte histórico requiere un intenso esfuerzo. [...] Por eso es una tarea tan importante como constante impedir una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido. Sólo entonces se llega a escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente». *Ibid.*, 375-376

15 Dunn, *Jesús recordado*, 160.

4. Los aportes de la obra de Dunn

4.1. Una nueva aportación al objeto de estudio: El Jesús Recordado

Los presupuestos historicistas colocaron la fe en Jesús al comienzo de la tradición postpascual. En esa realidad aparece la pregunta por el “Jesús histórico” como una suerte de rescate de la verdadera figura del Galileo. Es que Jesús –según la mirada de muchos autores involucrados en la *Quest*– habría sido transformado por la fe de la comunidad después de la Pascua.

En el mismo sentido, la Crítica de las Formas abrió la posibilidad de pensar más allá de las primeras fuentes escritas y puso de manifiesto que era la realidad de la fe la que configuró esas mismas fuentes. Sin embargo, el afán de intentar detallar el modo en que la fe había configurado las formas hasta darles la conformación final de los escritos neotestamentarios hizo que no se prestara atención a lo distintivo de esa fe, y a las implicancias que tendría tal tesis para la investigación histórica sobre Jesús. Otros, siguiendo la perspectiva general supusieron que esa fe ya era fe postpascual, dando por sentado que los relatos habían sido configurados desde la experiencia de la pascua.¹⁶ Otra problemática de la Crítica de las Formas está en la concepción, al igual que en los estudios historicistas, de que detrás de las formas hay un estado puro de tradición no “contaminado por la fe”. La pregunta resultante es si habrá algún dato que no haya sido configurado por la fe desde el comienzo, y a qué tipo de fe nos referimos.

¹⁶ Heinz Schürmann señala con respecto a los representantes de la *Formgeschichte*: «La cuestión de la tradición reclama el método de la historia de las formas (*Formgeschichte*). Pero precisamente no parece ser éste un camino practicable, ya que sus representantes son prácticamente todos de la opinión de que la tradición no puede ir más allá de los intereses y necesidades de la comunidad: nunca puede, por tanto, responder a la cuestión del Jesús histórico.» Heinz Schürmann, “Comienzos prepascuales de la tradición de los logia, *Selecciones de teología* 9 (1970 (orig. 1962)), 17.

El impacto del encuentro con Jesús: fe y tradición prepascual

Para Dunn, desde el principio lo que se expone ante nosotros es la realidad de un Jesús conocido por *los efectos* que produjo en sus seguidores. Los textos evangélicos no son biografías, ni tienen por finalidad presentar una información puramente histórica de Jesús.¹⁷ De hecho, el mismo Jesús es el que originó la fe de sus seguidores e inspiró una fe que encontró expresión tiempo después en los evangelios. De esta manera, los testimonios nos ponen frente al *impacto* que Jesús generó en sus seguidores; éstos – a su vez – manifestaron ese efecto formulando una tradición que también causa efecto. En este sentido, lo que manifiesta esa primera tradición es la interpretación que los discípulos de Jesús hicieron de la impresión que Él les causó. Dunn asume esta realidad al sostener que «la misma tradición en su forma más primitiva es, en un sentido decisivamente importante, creación de la fe; o, para ser más precisos, es el producto de los encuentros entre Jesús y los que se hicieron sus discípulos».¹⁸

De este modo, no existe un *vacío* entre un Jesús histórico y un Jesús fiducial, sino que ya desde el inicio surge una tradición desde unos encuentros que convertirán a los oyentes en creyentes, y éstos entendieron su llamado a ser discípulos como una pregunta de fe. De esta manera, las tradiciones más antiguas son fruto de una respuesta discipular, y por esto no hay razón posible de una búsqueda de un Jesús histórico *detrás* del Jesús de la fe: es el mismo Jesús el que provoca esa fe.

La tradición de Jesús surge como respuesta a un llamado a seguirlo, a escucharlo, a vivir con él, y se desarrolla desde el recuerdo de la impresión que esto produjo. Estos seguidores, viendo y oyendo al Galileo, realizaron una primera acción hermenéutica: «los exé-

17 También en este sentido se expresaba Marrou. Cf. H. I. Marrou, *El conocimiento histórico*, 87-88.

18 Dunn, *Jesús recordado*, 166.

getas del siglo XX no empiezan el diálogo hermenéutico; continúan un diálogo que comenzó en la formación inicial de la tradición».¹⁹

Por tanto, lo importante de destacar es que los dichos o relatos son testimonio del *impacto* producido por Jesús.²⁰ Tal *impresión* limita profundamente la idea —si no es que la desacredita— de una búsqueda de un Jesús que podría ser distinto a aquel que produjo fe en los suyos. Es el *impacto* producido por Jesús el que se presenta como punto de partida de cualquier indagación histórica:

«El punto de partida ineludible para cualquier búsqueda de Jesús debería ser el hecho histórico de que Jesús causó un impacto duradero en sus discípulos. Es posible considerar la profunda impronta que Jesús dejó en su misión como uno de los presupuestos históricos más seguros. [...] Resulta imposible explicar el hecho histórico del cristianismo sin el hecho histórico de Jesús de Nazaret y de la impresión que causó. Evidentemente, lo que dijo e hizo produjo una honda impresión en mucha gente, y tal impacto ha resonado a lo largo de la historia».²¹

Por este motivo, para Dunn la figura de Jesús no puede ser la de una persona anodina. El hecho de la invitación a un seguimiento que involucra un cambio de vida radical —abandono de la familia, del trabajo, de la cotidianidad—, y la consecuente respuesta sólo puede deberse a una realidad implicada con la fe. Para el autor inglés no es importante una fundamentación epistemológica de esa fe, sino la caracterización de ésta con la terminología de “compromiso” y “confianza”.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ J. Dunn cita expresiones próximas a la idea del *impacto* producido por Jesús de otros investigadores: «Similarmente P. Barnett, *Jesus and the Logic of History* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), se refiere al «percuciente impacto del Maestro Jesús» (56, 102, 127); cf. P. BARNETT, *Jesus and the Rise of Early Christianity*, cap. 2. Patterson pone de relieve la “impresión (original)” causada por Jesús, la “experiencia” “creada” por Jesús en sus discípulos (*The God of Jesus*, 10, 46-50, 53-54, 56-58, 87, 90, 113, 118, 130-31); cita a Willi Marxsen, “La fe cristiana empezó con el fenómeno de la impresión producida por Jesús” (56, n. 1) [...]». J.D.G. Dunn, *El Cristianismo (I)* 160 nota de pie 107. Cursivas en el original. También Schürmann muestra que Fr. Büchsel p. e. sostiene una *impresión imponente* de la figura de Jesús. Cf. H. Schürmann, *Comienzos prepascuales*, 19.

²¹ James D.G. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret: Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado* (Salamanca: Sígueme, 2006), 27.

Dicha fe no surgió con la Pascua, aunque seguramente fue iluminada y transformada por ella. Sin embargo, no puede dejar de señalarse, en el sentido de la existencia de una fe prepascual, que esa fe histórica modeló desde el principio la tradición de Jesús. Y esa tradición de los dichos y hechos de Jesús debería haber sido valiosa desde el encuentro con él y la fe puesta en él. Para Dunn es inverosímil creer que los discípulos guardaron secretamente las vivencias con el Galileo y que sólo cuando surgió la necesidad —a la luz de la Pascua— de recordar su figura histórica, por la exigencia de su vejez y de los evangelistas, comenzaron a entregar tales recuerdos a una tradición pospascual. Más lógico resultaría que quienes tuvieran una imagen favorable de Jesús recordaran sus propias historias sobre lo que escucharon y vivieron con él, sobre aquello que los *impactó*. Y esto según diversas necesidades, sea para justificar su creencia, su cambio de vida, o simplemente para confirmarse unos a otros en el seguimiento de las enseñanzas del Nazareno.²²

Este modo de tradición ya da indicios de una perspectiva de Dunn que nos parece de las más valiosas, la recuperación de una manera de abordar la tradición oral: cómo funciona el *recuerdo* comunitario.

Lo importante de destacar en este punto es la categoría de *impacto* para determinar la existencia de una fe histórica — anterior a la pascua — que modeló la tradición de Jesús. Este *impacto* de expresión y comunicación oral — en el intercambio de experiencias definitivas en la vida de los seguidores — constituye, según la opinión de Dunn, un *a priori* convincente para entender el inicio de la tradición más primitiva de Jesús.²³

Dicha tradición, que se modeló desde el encuentro discipular con Jesús, sería el impulso original para la creación de los textos. Ellos partieron del binomio de *dichos de Jesús como fueron oídos y re-*

22 En este punto se puede considerar el *Sitz im Leben* de la primitiva comunidad. Cf. Schürmann. «Jesús trae la última palabra de Dios en la última hora (los inicios prepascuales de la tradición de los logia II)», en: Scholtissek, Klaus (ed.), *El destino de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2003).

23 Cf. Dunn, *Redescubrir a Jesús*, 30.

cibidos y acciones de Jesús como fueron presenciadas y retenidas en la memoria (ambas partes de cada frase son importantes):

«la tradición de Jesús proporciona acceso inmediato no a un dicho o hecho objetivamente referido, ni sólo al producto final de la fe (de los años cincuenta, sesenta, setenta u ochenta), sino también al proceso entre ambos, a la tradición que empezó con el impacto inicial del dicho o la palabra o la acción de Jesús y que siguió influyendo a los transmisores intermedios de la tradición hasta cristalizar en la narración de Marcos, Mateo o Lucas. En suma, debemos tener muy en cuenta lo que hay de respuesta discipular en la tradición, así como la profundidad de ésta y su forma final».²⁴

Para Dunn la tradición sinóptica atestigua, en este sentido, no tanto lo que Jesús hizo o dijo, sino la manera en que lo que hizo o dijo fue *recordado* por sus discípulos. Es el proceso del recordar lo que actualizaba el presente: «es precisamente el proceso de recordar lo que funde los horizontes de pasado y presente, haciendo que el pasado sea presente de nuevo (*Vergegenwärtigung*)».²⁵ De esta manera, lo que se encuentra en la tradición sinóptica es el recuerdo de los primeros discípulos: «*no el mismo Jesús, sino el Jesús recordado*».²⁶ Dunn reafirma, en una obra posterior, que esta clave debe ser la que oriente los estudios sobre Jesús:

«Sólo el Jesús a quien podemos ver y oír a través del influjo que tuvo, a través del impacto que produjo en sus primeros discípulos, tal como se muestra en las tradiciones que formularon y recordaron; sólo ese Jesús está a disposición del investigador. No obstante, y esto es lo que quiero destacar, este Jesús *está* a disposición del investigador».²⁷

Por ende, la ilusión de que ese Jesús — el Jesús histórico — pudiese servir de “*norma normans*” para la interpretación de los textos evangélicos se desmorona con la constatación misma de que la tradición prepascual ya es una respuesta de fe de aquellos que

24 Dunn, *Jesús recordado*, 166-167.

25 *Ibid.*, 167. Resulta interesante la aclaración que se hace en nota de pie 110, citando a J. Schröter: «el recuerdo de las tradiciones de Jesús puede entenderse, en consecuencia, como un proceso selectivo mediante el que el presente actual adquiere sentido por referencia a la persona de Jesús».

26 *Ibid.*

27 Dunn, *Redescubrir a Jesús.*, 43. Cursivas en el original.

sintieron la necesidad de guardar el recuerdo de las palabras y acciones del Galileo. Una de las censuras de Dunn contra el curso de las investigaciones se pronuncia en este sentido y protesta contra las reconstrucciones que acercan los investigadores al tratar de alejarse de los evangelios.

«[...] la investigación ha estado demasiado tiempo cautivada por la quimera de un Jesús histórico, una figura objetiva artificial enterrada en los evangelios y esperando ser exhumada y blandida en alto, la cual es distinta de los evangelios; todo ello sin percatarse plenamente de que cuanto menos deba el Jesús reconstruido a la imagen que de él nos transmiten los sinópticos, más expresa las intenciones de los investigadores».²⁸

La conciencia de que Jesús puede ser percibido *solamente* a través del impacto que causó en sus primeros discípulos se convierte en la clave para un reconocimiento histórico (y una evaluación) de tal impacto. La constatación de que ese *impacto* fue duradero, de que produjo una honda impresión en mucha gente y de que ha resonado a lo largo de la historia, debe convertirse en el punto de partida de la investigación sobre Jesús, pues es uno de los datos más seguros que se tiene en la indagación de la historia del Galileo.²⁹ Este hecho que determina la existencia de una fe prepasual y, por tanto, la realidad de una tradición anterior a la Pascua sobre Jesús, resulta en algún tipo de solución para el “abismo” largamente observado entre historia y fe.

Por supuesto que luego podrá haber añadidos, iluminaciones desde la experiencia de fe pospasual, desarrollos de la tradición y adición de complejidades en la labor de transmisión. Sin embargo, lo que se debe resaltar es que, en la tradición sinóptica —en cuanto al contenido de lo que Jesús hizo y dijo—, se puede descubrir una

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Dunn es crítico con las investigaciones historicistas en esta consideración: «[...] la investigación sobre el Jesús histórico [...] ha sido incapaz de reconocer que el impacto generador de fe que Jesús tuvo en aquellos a quienes llamó al discipulado es el punto de partida apropiado —de hecho, el más obvio y necesario— para intentar “remontarnos” a Jesús. Ha sido incapaz de reconocer que la tradición de Jesús es el resultado directo de dicha impresión, y expresa la fuerza y naturaleza de esta, y constituye un claro testimonio de ese impacto.» *Ibid.*, 43-44.

«continuidad entre los recuerdos prepascuales y la predicación pospascual, una continuidad de fe».³⁰

4.2. El aporte de Dunn para un cambio paradigmático: del paradigma literario al paradigma de oralidad

Dada la perspectiva de *continuidad* entre los testimonios prepascuales y pospascuales, la búsqueda del Jesús histórico se puede mostrar fecunda allí donde se valora la importancia de la tradición sobre Jesús. Dicha tradición, reconstruida desde el recuerdo de lo que Jesús hizo y dijo, se transforma así en el medio donde se transmiten las noticias que tenemos de Jesús y que luego se cristalizan en los textos que poseemos. Dunn sostiene que para la amplia mayoría de los investigadores la búsqueda debe situarse en esta convicción de que la clave de la investigación se encuentra en torno a dicha tradición.

La crítica que presenta el inglés a esta investigación es el carácter inadecuado con que, habitualmente, se ha concebido la tradición: el paradigma literario. Dunn observa que, en los dos últimos siglos de investigación la preocupación por las fuentes motivó un debate acerca de la fiabilidad de las mismas siguiendo una prerrogativa común: cuanto más primitiva sea la fuente, más fiable sería la información brindada.³¹ Esto se aplicó especialmente a los textos sinópticos dando por resultado el dominio, en el campo de estudio y en la investigación, de la hipótesis de los dos documentos siendo éstos documentos escritos. Incluso, señala Dunn, cuando se ofrecían algunas divergencias para explicar los problemas que aparecían en los datos siempre se pensaba en otros documentos escritos.³²

Esta advertencia ante el paradigma literario ya había sido sostenida por B. H. Streeter en 1924, cuando reconocía la importancia

30 Dunn, *Jesús recordado*, 170.

31 Cf. Dunn, *Redescubrir a Jesús.*, 50.

32 Como la referencia a un *Ur-Markus* o un proto-Lucas. Cf. *Redescubrir a Jesús*, 50 nota al pie 7.

de una “tradición oral viva” detrás de los evangelios y sostenía que el estudio del problema sinóptico no podía ser abordado «*meramente como un problema de crítica literaria*». ³³

Las perspectivas de la *Formgeschichte*, si bien avanzaron en la búsqueda de la tradición oral, corrieron en sintonía con la dependencia de una imaginación literaria. Wellhausen identificó el carácter oral de la tradición, pero indicó que ésta sólo estaba presente de modo disperso. Bultmann asumió el desafío, pero no pudo escapar de la mentalidad literaria: su pensamiento manifiesta la concepción literaria al identificar la tradición de Jesús con una tradición “compuesta de una serie de estratos”, siendo el proceso imaginado como el de “capas” de tradición construidas unas sobre otras. Tal imagen está tomada del proceso de edición donde cada “capa” es una versión editada — para Bultmann, corregida y ampliada — de la “capa anterior”. ³⁴

En suma, si bien se reconoce la importancia de los procesos que atraviesan la tradición de Jesús en su producción, memoria y transmisión, los resultados de las metodologías empleadas suelen acercarse a la investigación con “mentalidad literaria”. Esta perspectiva hace que se avance sobre los textos con diversas teorías que intentan explicar la tradición sin prestar atención al periodo oral o a cómo éste funcionaría. De este modo, la aproximación se produce en la búsqueda de explicaciones que eliminen la necesidad de una dependencia real del periodo de transmisión oral por considerarlo poco fidedigno. ³⁵ Este hecho produce un vacío entre Jesús y la tradición puesta por escrito.

33 Burnett Hillman Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates* (London: Macmillan, 1930⁴ (orig. 1924)), 229. Otro ejemplo de esto es William Farmer que se había opuesto a la prioridad marcana desde la hipótesis de que Marcos había *copiado* desde Lucas y Mateo: esta idea de *copiado* resalta aún más la concepción literaria del estudio de la tradición y formación de los sinópticos. Los mismos presupuestos de perspectiva literaria están presentes en las obras de autores como Goulder y Goodacre. Cf. J.D.G. Dunn, *Redescubrir a Jesús*, 52-53.

34 Cf. Dunn, *Jesús recordado*, 238. Esta misma idea reaparece en Funk, como señala Dunn en nota de pie 116.; cf. J.D.G. Dunn, *Redescubrir a Jesús*., 52-53.

35 Como señala José Carlos Caamaño, desde la ilustración —siendo uno de los problemas de ésta— se trasladó la *oralidad* al ámbito de la conciencia precrítica y se ubicó el hecho escrito-textual en el ámbito de la conciencia ilustrada. Cf. José Carlos Caamaño, «Los relatos populares y su dinámica testimonial», en *Universidad Católica Argentina*, Memoria identidad y reconciliación, Actas del congreso hacia bicentenario (Buenos Aires: EDUCA, 2010), 703-707.

Y si además se agrega a ello la desconfianza innata — en la mentalidad literaria — del proceso de oralidad, el vacío se convierte en una brecha insuperable. Sobre esto se pronuncia Dunn:

«Según mi opinión, ésta es la [...] gran deficiencia en la investigación sobre el Jesús histórico: la comprensión de la transmisión de la tradición sobre Jesús exclusivamente desde el paradigma literario que nos resulta innato; la desgana a la hora de tomar en serio la cuestión de si la tradición oral se habría desarrollado como la tradición literaria; una valoración negativa de la tradición oral en relación con su fiabilidad como testimonio sobre Jesús; y, consecuentemente, un juicio negativo en relación con la capacidad de los investigadores para decir algo sobre Jesús que inspire confianza.

¿Es posible remediar este serio desequilibrio en perspectiva y método? Creo que sí».³⁶

4.3. *El aporte de Dunn en la construcción metodológica*

El cambio de un paradigma literario, como lo llama Dunn, a un paradigma oral implica necesariamente un modelo metodológico para llevar adelante la investigación sobre la vida de Jesús. Con una propuesta metodológica, se harían más elocuentes las posibilidades de entendimiento de la tradición, tanto en lo que respecta al contenido como a la transmisión, y también al entresijo de ambas: su interpretación.

Es cierto que, para el periodo oral, se han estudiado los modelos existentes en Medio Oriente. Desde la escuela rabínica — en la transmisión palabra por palabra que podría considerarse una *tradición oral controlada formalmente*: *formal* en el sentido de que existen maestros claramente identificados, y *controlada* porque el aprendizaje del material se da por el ejercicio memorístico y se la conserva como tradición, para preservarla íntegra — hasta las posibilidades de una transmisión informal — *tradición informal no controlada*: *informal* por no existir maestros determinados y *no controlada* porque no

³⁶ Dunn, *Redescubrir a Jesús.*, 56-57.

tiene resguardo en el sentido de tradición—. La escuela escandinava se dedicó al primero y la *Formgeschichte* al segundo.³⁷

Entremedio de ambas surgía una posibilidad que había teorizado C.H. Dodd como recurso a una tradición oral confiable y a la vez no tan rígida como las memorizaciones de las escuelas rabínicas que dieran paso a las explicaciones posibles en cuanto a las diferentes versiones de los textos evangélicos. Pero de dicha posibilidad no se habían encontrado resquicios hasta las investigaciones que presentó Kenneth Bailey en un artículo del *Asia Journal of Theology* en 1991. En dicho artículo, Bailey encontró la posibilidad de esta posición intermedia en su experiencia de lo que las comunidades de Medio Oriente llaman *haflat samar*. Los *haflat samar* son reuniones que tienen las comunidades donde se transmiten las tradiciones que mantienen la identidad comunitaria. Su ambiente es informal, en el sentido de que no existe un maestro fijo ni un alumno identificado. Sin embargo, existen controles pues solamente quienes han crecido escuchando las historias pueden recitarlas en las reuniones públicas del pueblo y la comunidad que observa la recitación de la historia puede reprobado la representación si se cambia algo que no se puede variar en dicha tradición. Así logra mostrar la existencia de una tradición informal controlada que puede mantenerse en el tiempo y que, además, presenta una configuración de elementos rígidos y flexibles a la hora de ser transmitida.

Dentro de este tipo de transmisión, Bailey enumera cinco tipos de materiales: proverbios medulosos, enigmas en forma de historia, poesías, parábolas o historias y acontecimientos de la historia del pueblo o comunidad. En cada caso existe una regulación más o menos rígida según el material que se esté recitando. Bailey lo presenta en tres niveles:

37 Cf. K. BAILEY, «Informal controlled oral tradition and the synoptic Gospels» en: *Asia Journal of Theology* 5 (1991), 34-54. La versión que usamos es la reimpresión en: Themelios 20.2(1995), 4-10.

- *ninguna flexibilidad*: poemas y proverbios en los que no se admiten variaciones ni en la terminología utilizada.
- *alguna flexibilidad*: parábolas y recuerdos de acontecimientos y personas importantes para la identidad del grupo. No se pueden introducir cambios en las líneas principales, pero se admite flexibilidad en los detalles;
- *flexibilidad total*: cuando el material no atañe a la identidad del grupo y no es juzgado instructivo ni valioso (caen en esta categoría los chistes, las noticias de la calle, etc.).

Una consideración posterior de Bailey conviene al modo como ingresa a la tradición el material nuevo: estos elementos deben reunir algunas consideraciones importantes para la comunidad y generar un *impacto* en ella. A través de ejemplos, Bailey muestra la fortaleza de la tradición informal controlada en Oriente Medio.

Dunn retiene como conclusiones del artículo de Bailey tres aspectos de la tradición informal controlada:

«Lo que añade Bailey es valioso, sobre todo el reconocimiento de que: 1) una comunidad puede estar lo bastante vinculada a sus tradiciones como para ejercer algún control sobre ellas; 2) el grado de control puede variar según la forma de la tradición y según la importancia de ésta para la identidad comunitaria, y 3) el elemento del relato considerado como su núcleo o la clave de su significado puede ser su parte más fija».³⁸

La cuestión que prosigue es, por tanto, si es posible que esta configuración de la transmisión oral ofrezca un modelo para interpretar la tradición de Jesús. En opinión de Dunn, la aportación de la *tradición informal controlada* puede servir para la búsqueda de la tradición de Jesús, pues se puede comprobar la existencia en los textos sinópticos de algunos indicios de esta configuración de la memoria comunitaria.

A la luz del análisis de algunos textos, Dunn logra hacer una demostración de cómo la búsqueda de esquemas fijos y variables puede

³⁸ Dunn, *Jesús recordado*, 254.

aplicarse a la tradición de relatos y dichos de Jesús, permitiendo sostener una comprensión oral de la transmisión de la tradición. La aplicación metodológica consiste en poner en columnas los paralelos y establecer cuáles son los núcleos fijos y cuales los elementos variables. Miremos gráficamente la metodología con un pasaje:³⁹

Mateo 26,39	Marcos 14,35-36	Lucas 22,41-42
<p>Y adelantándose un poco, cayó rostro en tierra y oró diciendo:</p> <p>“<u>Padre</u> mío, si es posible, <u>pase de mi este cáliz</u>. Sin embargo, no sea como yo quiera, sino como quieras tu”</p>	<p>Y adelantándose un poco, cayó en tierra y rogaba que, si fuera posible pasará de él aquella hora. Y decía: “<u>Abba, Padre</u>, todo es posible para ti. <u>Que pase de mí este cáliz</u>. Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú”</p>	<p>Y se apartó de ellos como un tiro de piedra, y se arrodilló, lloraba diciendo: “<u>Padre</u>, si quieres, <u>que pase de mí este cáliz</u>. Sin embargo, no se haga mi voluntad, sino la tuya”</p>

En subrayado aparece lo que es común, y, sin subrayado, lo variable. Es claro, con este simple ejemplo, que no se puede esperar en estos textos redacciones anteriores, ya que los cambios son muy marcados. En cambio, según sostiene Dunn, descubrir en ellos una raíz oral con un núcleo fijo para lo más importante, y un esquema flexible para lo que está sujeto a variaciones, tiene más probabilidades de verosimilitud. Además, más allá de que no haya una concordancia palabra por palabra sí se retiene la idea principal, algo propio de la transmisión oral controlada.

Otra sinopsis nos mostrará un esquema con mayor cantidad de puntos rígidos y menos elementos flexibles:

39 Los pasajes los elegimos al azar, pues nuestra meta no es más que la mostración gráfica del modelo de interpretación que Dunn lleva a cabo a lo largo de su obra. En este caso, los análisis están tomados de J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 802 y 804 respectivamente.

Mateo 11,25-26	Lucas 10,21
<p>²⁵En aquel tiempo dijo Jesús: <u>Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y a los inteligentes y se le has revelado a los pequeños.</u> ²⁶<u>Sí, Padre, pues tal ha sido tu voluntad</u></p>	<p>²¹ en aquella misma hora se- sionó Jesús de gozo en el Espíritu Santo, y dijo: <u>Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y a los inteligentes y se le has revelado a los pequeños.</u> <u>Si, Padre, pues tal ha sido tu voluntad</u></p>

Esta metodología que Dunn utiliza a la hora de identificar la tradición de Jesús conlleva también algunas consideraciones en torno a la hipótesis del *Jesús recordado* y su sustentabilidad en la perspectiva oral de la tradición.

*Posibilidades de la perspectiva oral de la tradición
y la aplicación del modelo de la tradición informal controlada*

La consideración del paradigma oral permite conjeturar — según hace Dunn— una genética de la transmisión de la tradición de Jesús. La consideración de la memoria colectiva como recuerdo de transmisión oral permite el entendimiento de que lo recordado en las transmisiones estuviese marcado por la profundidad del *impacto* que Jesús causaba en su actuación. El mismo impacto conllevaría la necesidad de la formación de una tradición que recordara qué lo había causado: «al producir su efecto, la palabra o el hecho impactante devino tradición de esa palabra o hecho». ⁴⁰ Es este *impacto* causado el que daría a la tradición su estructura como consecuencia de las

⁴⁰ Dunn, *Jesús recordado*, 288. Nuestras negritas son cursivas en el original. Además de cita —en el mismo sentido— en nota al pie 267 a Charles Kingsley Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition* (London: SPCK, 1967): «La tradición se originó más en la impresión causada por la persona carismática que en dichos aprendidos de memoria» «se conservó porque no podía ser olvidada».

indicaciones, las palabras fundamentales o la parte más álgida de la historia contada o del hecho sucedido.

Otra consideración se da en la transmisión como *hecho comunitario*. Habitualmente se entiende desde la perspectiva literaria que, en el ambiente de la investigación, se deben buscar los testimonios particulares de la actuación de Jesús. La perspectiva de la oralidad en tanto paradigma, en cambio, invita a hacer el esfuerzo de entender el proceso de formación de la tradición como un asunto comunitario:

«Así como una experiencia compartida del impacto causado por Jesús reunió primero un número de individuos en el discipulado, del mismo modo la formulación de ese impacto en palabras compartidas contribuyó sin duda a que ellos estrecharan sus lazos formando una comunidad de discípulos. Ya en el círculo prepascual de discípulos era ‘una comunidad de confesión’ (*Bekennnisgemeinschaft*) constituida por discípulos comprometidos (*Nachfolgenden Jüngern*) que confesaban que Jesús era el revelador e intérprete final de la palabra de Dios». ⁴¹

De este modo, el carácter de memoria compartida —propio de la transmisión oral— hace que lo que se encuentre en la tradición de Jesús sean los rasgos constantes y coherentes del impacto compartido: «Hay ciertamente un Jesús que produjo tal impacto, el Jesús recordado, pero no una forma pura original». ⁴²

Esta perspectiva oral que se asienta en el impacto producido y compartido lleva también una consideración de la formación primitiva de la tradición de Jesús. No puede, sin más, sostenerse la existencia de una tradición informal al comienzo que solamente es tomada en serio luego de la Pascua, sino que la formación de la comunidad estaba ya en estado germinal desde la primera llamada del Galileo a sus discípulos más cercanos. La tradición formativa tiene que haber desempeñado desde entonces un papel importante en el proceso de seguimiento, ya sea en el compartir los hechos del

41 *Ibid.*, 289.

42 *Ibid.*, 290.

llamado, como en la identidad de los grupos de seguidores. Por otra parte, es en este sentido que se puede encontrar en el seno de las comunidades primitivas una continua función desempeñada por testigos transmisores reconocidos desde el principio como apóstoles o portadores autorizados de la tradición de Jesús. En la misma línea aparecen las situaciones vitales de dicha comunidad que exigen pensar en el contenido de las misiones encomendadas por el Maestro de Galilea.

Ciertamente que la Pascua puede haber cambiado la perspectiva desde la que se recordaba aquella tradición, pero la tradición oral debe haber proporcionado un vínculo vivo con el ministerio de Jesús y por eso debió ser altamente valorada. En este sentido, la aplicación de la metodología propuesta por Dunn ayuda a encontrar ecos de aquella tradición prepascual. Si no se busca establecer “formas puras de tradición” en el sentido de “originales sueltos”, no es por falta de información, sino porque tales “originales” corresponden a una perspectiva literaria de la transmisión de lo que Jesús hizo y/o dijo. Eso no niega que la tradición *esté ahí*, al alcance, y tampoco obliga a pensar en transformaciones que nos alejen de la actuación del Señor. La tradición oral se convierte en un puente para llegar a los textos:

«En transmisión oral, una tradición se recita, se interpreta, se representa, es decir, se ofrece en audición; pero no se edita. Y como hemos visto, las audiciones contienen elementos de estabilidad y elementos de variabilidad [...] mientras que el concepto de *estratos* literarios implica una lejanía cada vez mayor de un estrato ‘original’, ‘puro’ o ‘auténtico’, el concepto de *audición* supone la entrada en contacto directo —incluso la inmediatez de interacción— con la parte nuclear de un tema vivo, aunque diversamente ataviado en las distintas audiciones».⁴³

«En otras palabras, lo que hoy día encontramos en los evangelios no es el estrato superior (última edición) de una serie de capas cada vez más impenetrables, sino la tradición viva de la celebración cristiana, que nos lleva con sorprendente inmediatez a lo central de los primeros recuerdos conservados de Jesús».⁴⁴

43 *Ibid.*, 298.

44 *Ibid.*, 304.

Por último, una preocupación en la obra de Dunn se presenta frente a la suposición “desafortunadamente generalizada” de que cada documento refleja y representa los puntos de vista de una sola comunidad y que las tensiones existentes dentro de los documentos — y entre ellos — indican cristianismos diferentes — hipótesis que en otro lugar llama «un documento por comunidad»⁴⁵ — y, por tanto, tradiciones opuestas: «Supone, en otras palabras, que más o menos desde el principio existieron corrientes de tradición diversas y antagónicas que celebraban diferentes Jesuses».⁴⁶ Esta posición se encontraría relativizada si se supone la existencia de tradiciones orales que se comunicaban entre diversas comunidades: las primeras iglesias no estarían aisladas unas de otras en tradiciones enfrentadas, sino que en realidad parecerían ser una «red de comunidades en constante comunicación», realidad que parece atestiguada por las cartas de Pablo y los relatos de los Hechos de los Apóstoles.

A modo de conclusión

La obra de Dunn logra hacer aportes que dan posibilidad a entender la tradición o solo desde el componente historizante en la búsqueda de la vida de Jesús, sino que tengan en cuenta el valor de la tradición desde la perspectiva oral y comunitaria. Por otra parte, logra dar importancia a la perspectiva de tradición como contenido e interpretación, ya que otorga a la comunidad la capacidad de “controlar” que es tradición aceptada y que cosas, en cambio deben ser reprobadas.

Consideramos que la aportación es más grande que los resultados pues la obra de Dunn suele quedarse a la hora de analizar la historia de Jesús en algunos tópicos de la *Quest*, sobre los que creemos que el cambio de paradigma permite avanzar. Quizás lo más cuestionable de la aportación sea la exclusiva dependencia de

45 Cf. *Ibid.*, 33.

46 *Ibid.*, 300.

la metodología con respecto a la múltiple atestiguación, lo que da mucho lugar a los sinópticos y puede hacer perder atención a la tradición joánica, aceptada por la comunidad y dejada de lado, las más de las veces, en la investigación.

Más allá de estas cuestiones los aportes que hemos mencionado en el artículo son lo suficientemente importantes para suscitar nuevas aproximaciones a la investigación sobre el Jesús histórico, el problema de la tradición y las maneras de acercarnos a los textos bíblicos a la hora de leerlos desde la investigación histórica. En este sentido nos parece que la obra magna del autor inglés es una obra de referencia en el tema.

Bibliografía

- Barrett, Charles Kingsley. *Jesus and the Gospel Tradition*. London: SPCK, 1967.
- Burke, Peter. *The Reinassance Sence of the Past*. Londres: Edward Arnold, 1969.
- Caamaño, Jose Carlos. "Los Relatos Populares y su dinámica testimonial." Universidad Católica Argentina, edited by *Memoria identidad y reconciliación Actas del congreso hacia el bicentenario*, 703-07. Buenos Aires: EDUCA, 2010.
- Dunn, James D.G. *El Cristianismo En Sus Comienzos (I): Jesús Recordado*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009.
- , *Redescubrir a Jesús De Nazaret: Lo Que La Investigación Sobre El Jesús Histórico Ha Olvidado*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1999⁸.
- Meyer, Ben F. *Reality and Illusion in New Testament Scholarship: A Primer in Critical Realist Hermeneutics*. Oregon: Liturgical Press, 1994.
- Schürmann, Heinz. "Comienzos Prepascuales De La Tradición De Los Logia." *Selecciones de teología* 9(1970 (orig. 1962)): 17-29.

———, Jesús trae la última palabra de Dios en la última hora (los inicios prepascuales de la tradición de los logia II), en: *El destino de Jesús*, editado por Klaus Scholtissek (ED.), Salamanca, Sigueme, 2003 (orig. 1960)

Schweitzer, Albert. *Investigación Sobre La Vida De Jesús (Ii)*. Valencia: Edicep, 2002.

Streeter, Burnett Hillman. *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates*. London: Macmillan, 1930⁴ (orig. 1924). https://biblicals-tudies.org.uk/pdf/4gospels_streeter/complete.pdf.

Thiselton, Antony. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*. Michigan: Grand Rapids, 1980. <http://www.obinfont.ro/docs/herm/hermex/thiselton-2horizons.pdf>.

Wright, N.T. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1997² (orig. 1992).

El surgimiento de la teología cristiana y la separación de los caminos entre judaísmo y cristianismo (II)¹

EMANUEL FIANO*

Fordham University – New York (EEUU)

emfian@gmail.com

Recibido 09.07.2020/ Aprobado 11.09.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.133.2020.p37-52>

RESUMEN:

A través del presente artículo en dos partes me propongo emprender un examen del papel que las controversias trinitarias del cuarto siglo jugaron en determinar el alejamiento entre judíos y cristianos en la antigüedad tardía. Este ensayo propone que nuevas particiones surgieron dentro de lo que podríamos llamar el *continuum* cristiano-judío, gracias a las novedosas prácticas intelectuales desarrolladas por los cristianos durante esos debates para expresar sus ideas sobre Dios. Desde el punto de vista del contenido teológico, las disputas trinitarias permanecieron dentro del *continuum* de judaísmo y cristianismo: ninguna de las opciones teológicas exploradas por los cristianos habría sido fuente de particular escándalo para un judío contemporáneo a raíz de su particular articulación de lo divino. Sin embargo, al abandonar algunos modos argumentativos que oficiaban de puentes entre discursos protorabínicos y protocristianos, la producción de un campo teológico por parte de los creyentes en Jesús determinó que el cristianismo y el judaísmo se constituyan en tradiciones intelectuales diferenciadas.

Palabras clave: Controversias trinitarias; Judaísmo; Cristianismo; Nicea; Rabinismo

The Emergence of Theology and the Parting of the Ways

* Emanuel Fiano es *Assistant Professor* de Estudios siríacos en el Departamento de Teología de la Universidad de Fordham, en Nueva York. Su investigación se enfoca en la historia intelectual del cristianismo en la antigüedad tardía, con particular atención a las literaturas siríaca y copta, a las controversias religiosas y a las relaciones entre judaísmo y cristianismo.

1 Quiero agradecer a la Dra. Gabriela Goldin Marcovich (Duke University) por su atenta y rigurosa revisión lingüística.

ABSTRACT

With this article in two parts I hope to open up an examination of the role played by the fourth-century Trinitarian controversies in the late ancient estrangement between Jews and Christians. The article proposes that new partitions emerged in Judaeo-Christianity thanks to the novel practices that during the Trinitarian controversies Christians developed to express their ideas about God. From the viewpoint of theological content, the Trinitarian disputes persisted within a lasting Christian-Jewish *continuum*: none of the theological options explored by Christians would have caused particular scandal to a contemporaneous Jew on account of its particular articulation of divine reality. Nevertheless, by disengaging from earlier modes of argumentation functioning as bridges between proto-rabbinic and proto-Christian discourses, the production of a theological field on the part of believers in Jesus was largely responsible for the separate constitution of Christianity and Judaism as intellectual traditions.

Keywords: Trinitarian Controversies; Judaism; Christianity; Nicea; Rabbinism

La separación de los caminos del conocimiento

La combinación de escalas y planteamientos utilizados por una lectura histórica determina a menudo su potencial interpretativo y sus limitaciones. Observadas desde la distancia y a través de un planteamiento histórico-dogmático, las controversias trinitarias han sido interpretadas por algunos como un choque entre partidarios y contrincantes de Ario, si bien con un abanico de posturas. Los primeros intentos contemporáneos de dar inteligibilidad a estos debates –los trabajos pioneros de Adolf von Harnack, Eduard Schwartz, Theodor Zahn, Hans-Georg Opitz y Friedrich Loofs, producidos entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX– los interpretaron como una sola y única crisis. En esta lectura, ésta se desarrolló de manera sistemática, guiada por una lógica transparente. Sin embargo, esta interpretación no tomaba en cuenta las maneras en las que las trayectorias teológicas precedentes a las controversias trinitarias afectaron el surgimiento de las disputas mismas. Esta narrativa tampoco explicaba las volubles y continuas reconfiguraciones de alianzas eclesíásticas a lo largo de toda la crisis.²

2 Cf. John Henry Newman, *The Arians of the Fourth Century*. Sobre el modo en el que Newman trata la división entre las escuelas antioquena y alejandrina con respecto a las disputas trinitarias cf. Benjamin John King, *Newman and the Alexandrian Fathers*, 70-126.

Nuevos planteamientos que aplicaban escalas distintas como lo fueron las síntesis históricas publicadas en la segunda mitad del siglo XX –primariamente por Manlio Simonetti y Richard Patrick Crosland Hanson³– han afinado esta imagen, identificando distintas fases bien definidas dentro del debate. Como consecuencia, hoy en día se suele criticar las primeras interpretaciones de la controversia y se alega que existió en realidad una pluralidad de debates interconectados. Sin embargo, incluso estas perspectivas más recientes no abordan los cambios significativos que las controversias conllevaron en las maneras en las que los cristianos discutían de la divinidad.

Una renovada perspectiva unitaria sobre las controversias trinitarias puede permitir un reexamen de elementos de discontinuidad relativos a la producción intelectual precedente. Los modos de investigar las relaciones trinitarias y los presupuestos que los actores tenían sobre la manera correcta de llegar a un acuerdo no eran compartidos *a priori* entre los participantes del debate. Las perspectivas variadas sobre la relación de Cristo con el Padre y el cosmos eran expresadas en formas a partir de las cuales no se podía obtener fácilmente una síntesis. Estas formulaciones distintas podían conformar una discusión sólo si las lógicas subyacentes eran conmensurables. La admisión de estos diferentes actores a un espacio polémico estaba condicionada a la reconfiguración lógica del problema en cuestión en términos a través de los cuales todas las posturas del conflicto pudiesen expresarse.

Ya desde hace mucho tiempo los clasicistas consideran al cuarto siglo como un periodo de debilitamiento intelectual en el imperio romano.⁴ El decrecimiento en la producción literaria de esta era pone aún más de relieve las febriles actividades intelectuales de los cristianos en el periodo entre principios de los años 320 y el año

3 Manlio Simonetti, *La crisi ariana*; y Richard Patrick Crosland Hanson, *The Search*.

4 Cf. por ejemplo Ramsay MacMullen, «Sfiducia nell'intelletto». Sobre el papel de la literatura en la sociedad romana del cuarto siglo cf. Lieve Van Hoof y Peter Van Nuffelen, «The Social Role». Sobre las obras teológicas del cuarto siglo cf. Albrecht Dihle, *Greek and Latin Literature*, 539-553.

383.⁵ Estas actividades tomaron una variedad de formas, incluida la emisión de un sinnúmero de cartas sinodales, el intercambio de epístolas y la publicación de tratados doctrinales.⁶ Desde el punto de vista de la “alta cultura”, la producción teológica cristiana constituyó el corpus literario más visible del cuarto siglo gracias a estos debates. Prescindiendo del partido doctrinal de los escritores, la densidad misma de cientos y posiblemente miles de transacciones literarias condujo a la creación de un campo separado, sostenido por intelectuales especializados.⁷

La separación de los caminos entre el cristianismo y el judaísmo fue el resultado de la divergencia entre dos tradiciones intelectuales cuyos exponentes más ilustrados prefirieron jugar distintos juegos de verdad.⁸ Durante las controversias trinitarias del cuarto

5 383 es la fecha de la presentación de las cuatro declaraciones de fe al emperador Teodosio por parte de los obispos Nectario, Eunomio, Demófilo y Eleusio (respectivamente un ortodoxo, un hereusiano, un homeo y un macedoniano). Rowan D. Williams, *Arius*, 48-61 ha ofrecido un argumento en favor de una reorganización del orden cronológico de los primeros *Urkunde* (las fuentes para las controversias trinitarias); según su reconstrucción, la carta *Ἐνὸς σόματος* habría sido escrita recién en 325. Se le ha comúnmente atribuido este documento a Alejandro mismo; George Christopher Stead, «Athanasius' Earliest Written Work» lo atribuye en vez a Atanasio.

6 Mark Vessey, «The Forging of Orthodoxy» contiene una interesante propuesta sobre el nuevo “orden de los libros” inaugurado por los cristianos en el siglo IV.

7 Así como lo ha demostrado la recepción crítica de Jacques Le Goff, *Los intelectuales*, la aplicación del término “intelectual”, acuñado recién en el siglo diecinueve, a fenómenos modernos no está exenta de problemas (para la recepción crítica de esta obra cf. los ensayos colectados en *Il comportamento dell'intellettuale*, en particular la introducción al volumen). Descartando el renacimiento carolingio del octavo y noveno siglo como fenómeno cortesano y restringido, Le Goff vio en el florecimiento de los estudios en París y Chartres del siglo XII la primera afirmación de una clase de intelectuales urbanos, «quienes tienen por oficio pensar y enseñar su pensamiento» (*ibid.*, 21). En el siglo XIII, las universidades en las que esos enseñantes se juntaban desarrollarían sus métodos escolásticos, organizarían sus prácticas materiales y afirmarían su poder institucional frente a las autoridades seculares y eclesiásticas. Adoptar la palabra “intelectuales” para describir la red de líderes eclesiásticos capaces de dominar los métodos de un nuevo estilo de investigación teológica no nos obliga a fechar en la antigüedad tardía la emergencia de una intelectualidad en la cultura europea. Tocará a los historiadores medievales el papel de evaluar si la clase de los pensadores cristianos instruidos constituía o no un grupo social con el cual los intelectuales altomedievales y de las épocas siguientes se encontraban en continuidad objetiva.

8 Sobre el concepto de “juegos de verdad” cf. la entrevista de Michel Foucault, «L'Éthique du souci de soi». La “tradición” descrita en estas páginas no es ni la “tradición *con vida*” de Alasdair MacIntyre's (definida en *Tras la virtud*, 293 como «una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición») ni la “tradición *discursiva*” de Talal Asad, declinada más bien biopolíticamente (y constituida esencialmente por «discursos que intentan instruir los practicantes sobre la forma y el fin correctos de una práctica dada»: cf. Talal Asad, *The Idea*, 14). A pesar de reconocer que en el establecimiento del cristianismo como tradición independiente de investigación están en juego valores que exceden a la vida desencarnada de las mentes de unos obispos (y entre ellos ciertamente valores como la justicia y la moralidad social, centrales en el proyecto de MacIntyre) y de admitir que una serie de intereses religiosos gana terreno y se afirma hegemónicamente sobre todo a

siglo, los nuevos métodos para la producción del conocimiento implementados por los líderes eclesiásticos hicieron que la teología emergiera como método de investigación, lo que acarreó la producción de un campo discursivo que atravesaba fronteras doctrinales partidarias, junto al establecimiento de una clase de intelectuales dedicada a las actividades teológicas.⁹

En este relato, se le asigna prioridad de causalidad histórica al lado de los seguidores de Jesús dentro del *continuum* cristiano-judío porque el cambio transcendental que Constantino imprimió sobre la cristiandad inició un proceso de integración entre la Iglesia y el gobierno imperial. De hecho, fue gracias a la acción del emperador que algunos de los métodos de trabajo ya dominados por los pensadores cristianos llegaron a arraigarse en una estructura institucional singularmente privilegiada por el poder político.

Las nuevas prácticas que este desarrollo implicó incluían el recurso a los concilios para tomar decisiones con respecto a desacuerdos doctrinales;¹⁰ la evolución de la forma del sínodo en un cuerpo judicial encargado no sólo de resolver cuestiones de doctrina sino también de juzgar miembros individuales del clero;¹¹ la cre-

través de los medios de control social que Asad toma prestados del inventario foucaultiano, prefiero enfocarme aquí en otro objeto, es decir, en el cristianismo como tradición *intelectual*. Este concepto debe entenderse aproximadamente como análogo a lo que Larry Laudan, basándose en los trabajos de Thomas Kuhn e Imre Lakatos, ha nombrado una "tradición de *investigación*" ("research tradition"), definiéndola como «una serie de asuntos generales sobre las entidades y los procesos en un campo de estudio y sobre los métodos apropiados que hay que utilizar para investigar los problemas y construir las teorías en ese campo» (Larry Laudan, *Progress and Its Problems*, 80-81).

9 Hay constancia de fenómenos complejos de negociación, entremezclamientos y atravesamientos de las delimitaciones entre creyentes cristianos y judíos incluso después del final de la antigüedad tardía. Aunque estos ejemplos de interacción perdurable exceden al enfoque de este ensayo, tengo que notar que acercamientos más flexibles a la identidad religiosa, si bien pueden haber prevalecido por largo tiempo en la sociedad, no terminaron por afirmarse. El modelo que propongo asigna un papel prominente a las actividades y a la autopercepción de elites altamente letradas para determinar lo que devino del *continuum* entre las tradiciones cristiana y judía. Por lo tanto, este modelo asume la eficacia del poder de los líderes religiosos. Sobre la participación de las masas laicales en los debates teológicos del cuarto siglo cf. Rebecca Lyman, «*Lex Orandi*»; Daniel Ullucci, «What Did He Say?»; Michel-Yves Perrin, *Civitas confusionis*; y Jack Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, 11-43.

10 Sobre el hecho de que los concilios no eran una institución generalizada antes del cuarto siglo cf. Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, 85. Sobre los primeros concilios cf. Ramsay MacMullen, *Voting about God*. Sobre la expansión de la institución del concilio durante el siglo IV cf. Thomas Graumann, «The Conduct of Theology», 542-543.

11 Cf. Hasso Jaeger, «La preuve judiciaire», 522-529.

ciente institucionalización de la Iglesia;¹² y el establecimiento –por medio de viajes e intercambios epistolares– de alianzas episcopales trans-regionales, mediadas por la concesión, revocación y negación de la comunión sacramental. Al considerar el relato político e institucional a través de las prácticas de la clase intelectual, el relato que aquí se propone erosiona la imagen de un emperador quien por medio de su sola voluntad determinó de un plumazo la existencia del cristianismo y del judaísmo, trazando así entre ellos la frontera de la ortodoxia. Pese a ello, es razonable suponer que, si no hubiera sido por políticas imperiales amigables, no se habría observado la constitución independiente de una tradición intelectual cristiana en el siglo cuarto.

Dejar de lado la religión como categoría histórica útil para esta investigación no supone sin embargo una negación del hecho que los problemas que judíos y cristianos intentaban solucionar pertenecían a una tipología que, a partir de la modernidad tardía, vendría a ser definida como religiosa.¹³ El *continuum* del cual las dos tradiciones intelectuales emergieron se sustentaba en la interacción intelectual con una estructura conceptual compartida, que ambas heredaban del judaísmo del segundo templo, es decir el monoteísmo.¹⁴ A partir del momento en el que se postulaba una divinidad

12 Este proceso había sido favorecido por la afirmación del monoepiscopado en el tercer siglo. Sobre este fenómeno cf. Jan N. Bremmer, *The Rise of Christianity*, 66; Alberto Camplani, «Le trasformazioni»; Alastair C. Stewart, *The Original Bishops*; y Emiliano Rubens Urciuoli, *Servire due padroni*, 133-136. Sobre la relación entre la afirmación del monoepiscopado y la constitución de los archivos cristianos cf. Alberto Camplani, «Setting a Bishopric».

13 Sobre la categoría de religión en relación a la antigüedad tardía cf. Brent Nongbri, *Before Religion*, con más referencias bibliográficas. Sobre la misma categoría en relación al estudio del judaísmo antiguo cf. Daniel Boyarin, *Judaism*.

14 Ciertamente es que ideas monoteístas pueden encontrarse también en fenómenos religiosos de la antigüedad tardía sin ninguna relación con el campo judío (fenómenos llamados “paganos” por los cristianos); sin embargo, el modelo propuesto aquí no está fundamentado en una tipología fenomenológica, sino más bien toma a los actores sociales pertenecientes a las elites como sus referencias históricas. En años recientes el cuerpo de estudios sobre la cuestión del monoteísmo “pagano” ha crecido notablemente: cf. Polymnia Athanassiadi y Michael Frede, *Pagan Monotheism*; Stephen Mitchell y Peter Van Nuffelen, *Monotheism between Christians and Pagans*; Eid., *One God*; y Peter Van Nuffelen, «Beyond Categorisation» (cf. también Erik Peterson, *Heis theos*, que a pesar de los años sigue siendo fundamental). La etiqueta de “monoteísmo pagano” ha sido adoptada para expresiones ni cristianas ni judías de «creencia en los poderes de una divinidad única y suprema, aunque sin excluir necesariamente a todos los otros dioses», una creencia que habría «constituido la base de la mayoría de las formas de religión en el mundo romano del cuarto y quinto siglo A.D.». (Stephen Mitchell y Peter Van Nuffelen, *Monotheism between Christians*

dotada de subjetividad, ¿cómo había que entender su relación con la humanidad?¹⁵ Los judíos no seguidores de Jesús compartían con los judíos y los gentiles que creían en él la necesidad urgente de solucionar estas tensiones teóricas.

Sería absurdo pintar a los judíos rabínicos de la antigüedad como incapaces de –o desinteresados en– ocuparse de este dilema. El enfoque en una comprensión discursiva de lo divino no era de ninguna forma prerrogativa exclusiva de los pensadores cristianos.¹⁶ De hecho, las fuentes judías exhiben una clara preocupación con Dios y sus actividades (es notorio, por ejemplo, que los rabinos se dedicaron inclusive a analizar el pormenor de la agenda cotidiana de Dios).¹⁷ Sin embargo, alrededor del cuarto siglo, actores históricos separados entre sí por su decisión de seguir o no a Jesús empezaron a interactuar con el dilema monoteísta desde ángulos disciplinarios distintos.

Los cristianos comenzaron a usar sus propios métodos para tratar los mismos problemas teóricos que ocupaban las mentes de los judíos. Sus pesquisas se cristalizaron en un estilo de investigación regido por una serie de reglas y sostenido por un patrón coherente de interacción intelectual, un estilo de investigación destinado a producir un campo discursivo distintivo.¹⁸ Mientras tanto, los rabinos se mantuvieron en su empeño, usando métodos de trabajo intelectual compatibles con aquellos adoptados previamente por los

and Pagans, 1). Este modelo ha sido criticado, a veces con buenos argumentos: cf. por ejemplo Giulia Sfameni Gasparro, «Monoteísmo pagano»; Maria Vittoria Cerutti, «Unità del divino»; Ead., «Monoteísmo pagano?» y otros más entre los estudios juntados en Charles Guittard, *Le monothéisme*. Cf. también la pugnaz pero interesante reseña del volumen editado por Mitchell y Van Nuffelen contenida en Colin Wells, «Spotting an Elephant».

15 Las razones de esta tensión podrían haber tenido que ver tanto con una lógica intrínseca del monoteísmo como con los orígenes de su variante judía (un problema irrelevante para esta discusión), ya sea que esos orígenes deban ser buscados en el contexto cananeo de la religión israelita pre-exílica, o, como lo sugiere Jan Assmann, en la cultura egipcia (cf. por ejemplo Jan Assmann, *Of God and Gods*).

16 Cf. David Charles Kraemer, «Concerning the Theological Assumptions of the Yerushalmi», 355-356.

17 B. Abodah zarah 3b. Sobre Dios en el judaísmo rabínico cf. Maurizio Mottolese, *Dio nel giudaismo rabbinico*.

18 Esto no elimina la posibilidad de que los estilos de los teólogos cristianos y de los rabinos compartiesen presupuestos epistemológicos.

cristianos. A la larga, el desarrollo de dos estilos dispares, ligados cada uno a un contexto institucional, abrió brechas para dos campos discursivos distintos, pero que pertenecían al mismo universo discursivo (e interactuaban en la realidad social).¹⁹ A través de estos procesos, emergieron dos tradiciones intelectuales. Los cristianos habían adoptado la teología, los judíos no.

Aunque en un principio no le hubieran dado ese nombre, los cristianos llevaban practicando la “teología” *sensu lato* desde hacía largo tiempo.²⁰ Al fin y al cabo, los creyentes en Jesús habían articulado desde épocas tempranas una variedad de concepciones sobre Dios, el mundo y la identidad de Cristo. ¿Acaso no era el autor del *Evangelio de Juan*, a quien por lo menos a partir del siglo IV se le conocía por ὁ θεολόγος (el teólogo), quien ya en el primer siglo había inscrito en el Prólogo de su narración una de las líneas más trascendentes de la historia de la interpretación cristiana, «En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba ante Dios, y el Verbo era Dios»?

19 Para una conceptualización diferencial de universo discursivo, campo discursivo y espacio discursivo cf. Dominique Maingueneau, *Sémantique de la polémique*. A pesar de la inspiración foucaultiana de Maingueneau, mi adopción de la categoría de discurso no trata primariamente el cristianismo como un sistema totalizante de poder, dotado de efectos de verdad y consecuencias para la construcción del sí. Por discurso entiendo aquí más sencillamente una serie de códigos lingüísticos relacionados con prácticas particulares, movilizadas por sujetos históricos identificables.

20 Como lo nota Christoph Marksches, *Christian Theology*, 5-19, los pensadores cristianos en un primer momento rechazaron la aplicación de los términos θεολογία (teología), θεόλογος/θεολόγος (teólogo) y θεολογεῖν (hacer teología) a sus actividades reflexivas, porque esos términos habían designado durante un largo tiempo las actividades de quienes componían o recitaban culturalmente enseñanzas mitológicas e himnos sobre los dioses. Es probable, sin embargo, que la palabra θεολογία haya sido progresivamente adoptada por los autores cristianos, a partir de Justino Mártir, gracias a su fuerte asociación platónica. A partir del tardío siglo III, el campo semántico de θεολογία pasó a indicar una reflexión sobre relaciones intra-divinas, siguiendo las huellas de su utilización por parte de Clemente de Alejandría y, sobre todo, de Orígenes. En un fragmento de un tratado que podría ser de Hipólito, el verbo θεολογεῖν es usado para un discurso que tiene como objeto la divinidad de Jesús. En el *Comentario a Zacarías* de Didimo el Ciego θεολογία se refiere a una discusión de la naturaleza divina, en oposición al discurso sobre su manifestación económica (una distinción mantenida en la teorización de Eusebio de Cesarea, en la cual la teología se volvía una sub-disciplina de la filosofía). En la época de Eusebio, θεολογία empezó a indicar también el pensamiento cristiano perseguido en función anti-herética y con la validación dogmática de un sínodo o un concilio. Esta exploración terminológica, en todo caso, tiene un interés marginal para este estudio, en la medida en la que las elecciones lexicales conscientes de los autores en la representación de su trabajo intelectual corren el riesgo de ofuscar las concreciones que emergen de sus textos, y que son sintomáticas de cambios más amplios. Sobre θεολογία y términos relacionados en la literatura cristiana antigua cf. también Joseph Stiglmayr, «Mannigfache Bedeutung»; Ferdinarnd Kattenbusch, «Die Entstehung»; y Frank Whaling, «The Development» (todos *cit.* por Marksches).

Escritos cristianos del segundo y tercer siglo cuales la *Ascensión de Isaías*, las *Odas de Salomón*, las *Epístolas* de Ignacio de Antioquía, el *Pastor de Hermas* y las *Actas de Pedro* atestiguan de una rica reflexión sobre la cuestión de la identidad de Cristo. Christoph Marksches, haciendo hincapié en una distinción entre teología implícita y explícita –que ve a la primera como esencial para cualquier cultura religiosa²¹–, remarca que el segundo y tercer siglo mostraron «una creciente explicación de la ‘teología implícita’». ²² Si así es, ¿cómo podría colocarse la emergencia del discurso teológico en una fecha tan tardía como el cuarto siglo?

Se puede esbozar una respuesta si se considera que la teología a la que se refiere el presente ensayo no es el esfuerzo individual de unos eruditos creyentes en Jesús para comprender racionalmente su fe, ya sea a través de medios “implícitos” o “explícitos”. Más bien, se trata de describir una disciplina de estudio que derivaba de las prácticas y de los métodos, siempre más compartidos y regulados, utilizados por los que buscaban esta comprensión. El término “teología”, por lo tanto, se refiere aquí a la forma particular que esta actividad asumió durante el cuarto siglo en manos de intelectuales creyentes en Jesús involucrados en una controversia sobre las relaciones del Hijo (y más tarde del Espíritu Santo) con Dios Padre.

A partir del quinto siglo, el nuevo estilo de investigación que había emergido durante el siglo anterior empezó a ser llamado “teología”, sobre todo gracias a la mediación de Agustín. Sucesivamente el término fue universalizado y aplicado retroactivamente a formas antecedentes de reflexión sobre el Dios cristiano. Por lo tanto, definir como “teología” a la nueva manera de hablar de lo divino que los cristianos desarrollaron en el siglo IV implica intentar explicar los procesos que hicieron que el significado de la palabra fuese estabilizado, para ser más tarde transmitido a la tradición intelectual cristiana. Al mismo tiempo, es importante remarcar que

21 Cf. Jan Assmann, *The Search for God*, 10-12.

22 Cf. Christoph Marksches, «Intellectuals and Church Fathers»; e Id., *Christian Theology*, 4.

esta concepción de la teología tiene el potencial de iluminar las consecuencias históricas y el impacto de esos desarrollos sobre la separación de los caminos entre el cristianismo y el judaísmo.

En cualquier época de controversia, los campos sociales e intelectuales se ven disgregados por sectarismo e incluso por violencia. Las controversias, sin embargo, pueden funcionar también como rituales involuntarios, a través de los cuales las comunidades, eventualmente reconciliadas, establecen sus propios límites. El campo discursivo, por ende, al fragmentarse en desacuerdos teóricos, se auto-constituye mediante el intercambio intelectual. En los debates trinitarios del cuarto siglo, creyentes cristianos que inicialmente se consideraban hermanos empezaron repentinamente a verse el uno al otro como enemigos y herejes. Por otro lado, poco tiempo después del Concilio de Constantinopla (381) la cacofonía del combate trinitario se sosegó. Incluso en las regiones del imperio romano en las que permaneció una presencia anti-constantinopolitana, la batalla había terminado.²³ Los gritos de guerra de homousianos, homeusianos, homeos y heterousianos; los eslóganes de los así llamados arianos, marcelianos, eustacianos, eusebianos, eunomianos, atanasianos y macedonianos; las invectivas mutuas de occidentales y orientales; las misivas inspiradoras de los ardientes defensores del pro-nicenismo; la “curiosidad indiscreta” de los simpatizantes laicos anti-nicenos²⁴ –todas las voces que habían resonado durante décadas– se desvanecieron. En ese mismo tiempo, las fronteras intelectuales del cristianismo imperial llegaron a coincidir en medida substancial con aquellas del campo de batalla dentro del cual el conflicto trinitario se había desenvuelto. Todos aquellos que habían preferido quedarse fuera de las disputas, no teniendo interés en una contienda para establecer la identidad de Cristo en términos ontológicos, habían de hecho sancionado su enajenamiento del campo in-

23 Fuera del imperio romano el “Arianismo” se había difundido entre los godos: cf. Manlio Simonetti, *Studi sull’arianesimo*; Id., “Arianesimo latino”; y Bruno Luiselli, “Dall’arianesimo dei Visigoti”.

24 Cf. Richard Lim, *Public Disputation*, 149-182.

telectual de la cristiandad imperial. Ésta fue, naturalmente, la senda tomada por los judíos no seguidores de Jesús.

Todas las opciones doctrinales que estaban bajo consideración durante los debates trinitarios podían ser reconciliadas con la serie de creencias que ligaban el cristianismo al legado del judaísmo. Lo que impulsó la divergencia entre el cristianismo y el judaísmo durante esos debates no fue una supuesta afinidad por algún contenido teológico particular, sino la emergencia de la teología como modo de investigar, encarnado en prácticas específicas de producción del saber religioso.

Al enfatizar los credos pronunciados por los concilios, que recombinaban y ponían en diálogo distintas tradiciones teológicas geo-culturales, y al desarrollar un conjunto coherente y especializado de reglas para la discusión doctrinal, los protagonistas de estas controversias contribuyeron a crear un campo cultural trans-partidario. Estas operaciones discursivas, heredadas por la tradición intelectual cristiana, se convirtieron en una parte de su identidad tan duradera como los artículos de fe contenidos en el credo nice-no-constantinopolitano. Las controversias trinitarias marcaron un hito no sólo en la formación del dogma cristiano, sino también en la emergencia de las reglas que rigen el intercambio de las ideas teológicas. La coherencia y la distinción cada vez mayores observables en el campo discursivo que se produjo en consecuencia trajeron consigo la aparición de particiones siempre más claras dentro del *continuum* judío-cristiano de la antigüedad tardía.

Bibliografía

Asad, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington (DC): Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

Assmann, Jan. *The Search for God in Ancient Egypt*. Translated by David Lorton. Ithaca (NY): Cornell University Press, 2001 [=

- Translation of *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart: Kohlhammer, 1984].
- , *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*. Madison (WI): University of Wisconsin Press, 2008.
- Athanassiadi, Polymnia and Michael Frede, eds. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Boyarin, Daniel. *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press, 2018.
- Bremmer, Jan N. *The Rise of Christianity through the Eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark*. Groningen: Barkhuis, 2010.
- Brennecke, Hanns Christof, Uta Heil, Annette von Stockhausen, and Angelika Wintjies. *Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil. 3. Lieferung*. Berlin and New York: De Gruyter, 2007.
- Camplani, Alberto. «Le trasformazioni del cristianesimo orientale: monoepiscopato e sinodi (II-IV secolo)». *Annali di Storia dell'Esegesi* 23 (2006): 67-114.
- , «Setting a Bishopric / Arranging an Archive: Traces of Archival Activity in the Bishopric of Alexandria and Antioch». Pages 231-272 in *Manuscripts and Archives: Comparative Views on Record-Keeping*. Edited by Alessandro Bausi, Christian Brockmann, Michael Friedrich, and Sabine Kienitz. *Studies in Manuscript Cultures* 11. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Cerutti, Maria Vittoria. «Monoteismo pagano? Elementi di tipologia storica». *Adamantius* 15 (2009): 307-330.
- , «Unità del divino e unicità del principio: aspetti della rappresentazione dell'altro». *Annali di scienze religiose* 8 (2003): 179-195.
- Dihle, Albrecht. *Greek and Latin Literature of the Roman Empire: from Augustus to Justinian*. London and New York: Routledge, 1994.
- Foucault, Michel. «L'Éthique du souci de soi comme pratique de liberté». *Concordia: Revista internacional de filosofía* 6 (1984), 96-116.

- Graumann, Thomas. «The Conduct of Theology and the 'Fathers' of the Church». Pages 539-555 in *A Companion to Late Antiquity*. Edited by Philip Rousseau. Oxford: Blackwell-Wiley, 2009.
- Guittard, Charles, ed. *Le monothéisme: diversité, exclusivisme ou dialogue ? Association européenne pour l'étude des religions (EASR), Congrès de Paris, 11-14 septembre 2002*. Paris: Éditions Non Lieu, 2010.
- Hanson, Richard Patrick Crosland. *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*. Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- Il Comportamento dell'intellettuale nella società antica*. Pubblicazioni dell'Istituto di filologia classica e medievale 67. Genua: Università di Genova, Facoltà di lettere, Istituto di filologia classica e medievale, 1980.
- Jaeger, Hasso, «La preuve judiciaire d'après la tradition rabbinique et patristique". Pages 415-594 in *Recueils de la Société Jean Bodin. Tome XVI. La preuve (antiquité)*. Bruxelles: Les Éditions de la Librairie Encyclopédique, S.P.R.L. 1965.
- Kattenbusch, Ferdinand. «Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος». *Zeitschrift für Theologie und Kirche* N.F. 11 (1930): 161-205.
- King, Benjamin John. *Newman and the Alexandrian Fathers: Shaping Doctrine in Nineteenth-Century England*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009.
- Kraemer, David Charles. «Concerning the Theological Assumptions of the Yerushalmi». Pages 355-368 in vol. 3 of *The Talmud Yerushalmi in Graeco-Roman Culture*. 3 vols. Edited by Peter Schäfer. *Texte und Studien zum antiken Judentum* 71, 79, 93. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003.
- Laudan, Larry. *Progress and Its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- LeGoff, Jacques. *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1986 (transl. of Id. *Les intellectuels au moyen âge*. Paris: Seuil, 1957).
- Lim, Richard. *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. Berkeley (CA): University of California Press, 1995.

- Luiselli, Bruno. «Dall'arianesimo dei Visigoti di Costantinopoli all'arianesimo degli Ostrogoti d'Italia». *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 16 (2005): 5-30.
- Lyman, Rebecca. «*Lex Orandi: Heresy, Orthodoxy, and Popular Religion*». Pages 131-141 in *The Making and Remaking of Christian Doctrine. Essays in Honour of Maurice Wiles*. Edited by Sarah Coakley and David A. Pailin. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2007.
- MacMullen, Ramsay. «Sfiducia nell'intelletto nel quarto secolo». *Rivista storica italiana* 84 (1972): 5-16.
- , *Voting about God in Early Church Councils*. New Haven (CT): Yale University Press, 2006.
- Maingueneau, Dominique. *Sémantique de la polémique : discours religieux et ruptures idéologiques au XVIIe siècle*. Lausanne (Switzerland): L'Age d'homme, 1983.
- Markschies, Christoph. «Intellectuals and Church Fathers in the Third and Fourth Centuries». Pages 239-256 in *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*. Edited by Ora Limor and Guy Gedalyah Stroumsa. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 5. Leiden: Brill, 2006.
- , *Christian Theology and Its Institutions in the Early Roman Empire: Prolegomena to a History of Early Christian Theology*. Translated by Wayne Coppins. Waco (TX): Baylor University Press, 2015 [= Translation of Christoph Markschies, *Kaiserzeitliche antike christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007].
- Mitchell, Stephen and Peter Van Nuffelen, eds. *Monotheism between Christians and Pagans in Late Antiquity*. Interdisciplinary studies in ancient culture and religion 12. Louvain and Walpole (MA): Peeters, 2010.

- , eds. *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Mottolèse, Maurizio. *Dio nel giudaismo rabbinico. Immagine e mito. Scienze e storia delle religioni 15*. Brescia: Morcelliana, 2010.
- Newman, John Henry. *The Arians of the Fourth Century*. London: E. Lumley, 1871.
- Nongbri, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven (CT): Yale University Press, 2013.
- Perrin, Michel-Yves. *Civitas confusionis : de la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive (début IIIe s.-c. 430)*. Paris: Nuvis, [2017].
- Peterson, Erik, *Heis theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926 [= Vol. 8 of Erik Peterson, *Ausgewählte Schriften*. 12 vols. Edited by Christoph Marksches, Henrik Hildebrandt, and Barbara Nichtweiss. Würzburg: Echter, 2012.
- Sfameni Gasparro, Giulia. «Monoteismo pagano nella Antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa». *Annali di scienze religiose* 8 (2003): 97-127.
- Simonetti, Manlio. *Studi sull'arianesimo. Verba Seniorum 5*. Rome: Editrice Studium, 1965.
- , «Arianesimo latino». *Studi medievali* 8 (1967): 663-744.
- , *La crisi ariana nel IV secolo*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 11. Rome Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.
- Stead, George Christopher. «"Athanasius" Earliest Written Work». *Journal of Theological Studies* 39 (1988): 76-91.
- Stewart, Alastair C. *The Original Bishops. Office and Order in the First Christian Communities*. Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2014.
- Stiglmayr, Joseph. «Mannigfache Bedeutung von 'Theologie' und 'Theologen'». *Theologie und Glaube* 11 (1919): 296-309.

- Tannous, Jack. *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2018.
- Ullucci, Daniel. «What Did He Say? The Ideas of Religious Experts and the 99%». In *Religious Competition in the Third Century C.E.: Jews, Christians, and the Greco-Roman Worlds*. Edited by Nathaniel P. DesRosiers, Jordan D. Rosenblum, and Lily C. Vuong. *Journal of ancient Judaism Supplements* 15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 21-31.
- Urciuoli, Emiliano Rubens. *Servire due padroni. Una genealogia dell'uomo politico cristiano (50-313 e.v.)*. Saggi 101. Brescia: Morcelliana, 2018.
- Van Hoof, Lieve and Peter Van Nuffelen. «The Social Role and Place of Literature in the Fourth Century AD». In *Literature and Society in the Fourth Century AD: Performing Paideia, Constructing the Present, Presenting the Self*. Edited by Lieve Van Hoof and Peter Van Nuffelen. *Mnemosyne supplements. Monographs on Greek and Latin language and literature* 373. Leiden: Brill, 2014, 1-15.
- Van Nuffelen, Peter. «Beyond Categorisation. 'Pagan Monotheism' and the Study of Ancient Religion». *Common Knowledge* 18 (2012): 451-463.
- Vessey, Mark. «The Forging of Orthodoxy in Latin Christian Literature: A Case Study». *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996): 495-513.
- Wells, Colin. «Spotting an Elephant». *Arion* 19 (2011): 159-172.
- Whaling, Frank. «The Development of the Word 'Theology'». *Scottish Journal of Theology* 34 (1981): 289-312.
- Williams, Rowan D. *Arius. Heresy and Tradition*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2002.

Compartiendo una experiencia: Acerca de los métodos y paradigmas de traducción del *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes

PATRICIA CINER*

patriciaciner@yahoo.com.ar

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Católica de Cuyo - Argentina

Recibido 23.06.2020/ Aprobado 01.08.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.133.2020.p53-76>

RESUMEN

Todos los que nos dedicamos al mundo de la Antigüedad Tardía en general y a los Estudios Patrísticos en particular, sabemos que las traducciones no son simplemente una transliteración lo más exacta posible, de un vocablo griego o latino a uno castellano. Por el contrario, en toda traducción se esconde un secreto que sólo puede advertirse cuando se tiene la oportunidad de vivir el desafío fascinante y terrible a la vez, de una tarea como ésta. Este desafío consiste en la osadía de dejar hablar a titanes del pensamiento, tales como Ireneo, Orígenes, Agustín, etc. En este artículo sintetizaré los métodos y paradigmas a través de los cuáles, realicé la primera traducción al castellano del *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes. Siempre escribiré en primera persona, ya que considero que es mi obligación comprometerme con los criterios que elegí, para permitir que la voz del gran Orígenes se expresara. Los criterios de traducción que explicitaré serán los siguientes: Métodos de investigación, El paradigma de la relacionalidad, El paradigma de la continuidad bíblica-filosófica: la doctrina de las *epinoias*, la doctrina de la preexistencia, la doctrina de la apocatástasis, la divinización de los seres dotados de Logos.

Palabras clave: Orígenes; Traducción; Comentario al Evangelio de Juan; Métodos; Paradigmas

Sharing an experience: About the methods and paradigms of translation of the *Origen's Commentary on the Gospel of John*

* La autora es investigadora y profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica de Cuyo y en la facultad de Filosofía, Humanidades y Arte de la Universidad Nacional de San Juan. Es la Presidenta de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos.

ABSTRACT

All of us who work in the world of Late Antiquity in general and in Patristic Studies in particular know that translations are not simply the most exact possible transliteration of a Greek or Latin word into Spanish. On the contrary, every translation hides a secret that can only be noticed when one has the opportunity to experience the fascinating and terrible challenge of such a task. This challenge consists of the audacity to let the titans of thought speak, such as Irenaeus, Origen, Augustine, etc. In this article, I will summarize the methods and paradigms through which I made the first translation into Spanish of the Commentary on the Gospel of John of Origen. I will always write in the first person, as I consider it my duty to commit myself to the criteria I chose, to allow the voice of the great Origen to be expressed. The criteria for translation that I will make explicit are the following: Research methods, The paradigm of relationality, The paradigm of biblical-philosophical continuity: The doctrine of the *epinoias*, The doctrine of pre-existence, The doctrine of apocatastasis, The divinization of Logos gifted beings.

Keywords: Origen; Translation; Commentary on the Gospel of John; Methods; Paradigms

1. A modo de relato autobiográfico

Todos los que nos dedicamos al mundo de la Antigüedad Tardía en general y a los Estudios Patrísticos en particular, sabemos que las traducciones no son simplemente una transliteración lo más exacta posible, de un vocablo griego o latino a uno castellano. Por el contrario, en toda traducción se esconde un secreto que sólo puede advertirse cuando se tiene la oportunidad de vivir el desafío fascinante y terrible a la vez, de una tarea como ésta. Este desafío consiste en la osadía de dejar hablar a titanes del pensamiento, tales como Ireneo, Orígenes, Agustín, etc. Pero para adentrarse en esa tarea, se requiere según mi experiencia, de dos condiciones básicas: por una parte, de un buen conocimiento de las lenguas clásicas, que permita por ejemplo, que no se pierdan el *hyperbatón* o los participios del griego, sino que por el contrario, muestren su esencia a través de otros caminos, como los diferentes idiomas modernos. La otra condición, sin duda mucho más importante que la primera, es la humildad indispensable que debe tener un traductor para poder ingresar al recinto sagrado, en donde habita el autor que va a ser traducido. Pero quizás alguien podría preguntarse: ¿Por qué se requiere humildad? La respuesta es simple: porque este recinto es maravilloso

y también muy peligroso. La maravilla reside en la posibilidad de acercarse a genios de la Patrística, como en mi caso particular a Orígenes, y que sin duda, genera una sensación de poder y de euforia. El peligro por su parte, se oculta en la posibilidad siempre latente de traicionarlos, tanto por ignorancia, como por la soberbia de pensar que uno puede ayudarlos a decir mejor, lo que ellos fueron incapaces de expresar por sus limitaciones temporales. Puedo decir que esta doble sensación de euforia y de terror, me acompañó durante los diez años que duró el trabajo de mi traducción al *Comentario del Evangelio de Juan*¹. Y que el único antídoto que encontré para equilibrar mis estados de ánimo, me lo dio Platón, otro gran genio de la Humanidad, a través del inigualable mito de Ἔρως². En ese sentido, una buena traducción también es hija de Ἔρως, en cuánto que el amor tiene la doble condición de riqueza y de pobreza. De riqueza, porque el gran ser al que uno trata de darle una voz en otro idioma que no fue el suyo, lo va guiando con su genialidad; de pobreza, porque los límites de la propia vida humana, se hacen manifiestos cuando se emprende una tarea de la magnitud de una traducción.

Sólo a modo de anécdota personal, quisiera compartir con ustedes la experiencia de largas y obscuras noches en las que decidía que iba a dejar la traducción, porque excedía mi capacidad y mis fuerzas. Pero también la experiencia de muchas mañanas, en que luego de arrodillarme y pedirle asistencia a mi amado Orígenes, aparecía en mi mente y en mi corazón la forma más exacta de traducir un fragmento complejo, que adquiriría entonces sentido, no porque yo se lo diera, sino porque había podido trascender mis límites humanos y la voz del Alejandrino se había expresado. En síntesis: la traducción de los grandes autores de la Patrística, requiere de una inmensa humildad y al mismo tiempo de una inmensa osadía para abrir las puertas de la Eternidad, permitiendo

1 Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan/1*, Prólogo, F. García Bazán, Introducción, traducción y notas, Patricia, A. Ciner, Biblioteca de Patrística N° 115 (Madrid: Ciudad Nueva 2020); Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan/2*, Introducción, traducción y notas, Patricia, A. Ciner, Biblioteca de Patrística N° 116 (Madrid: Ciudad Nueva, 2020).

2 Platón, Symp. 203bc.

así el acceso, a todos aquellos que anhelan tener el contacto con estos gigantes del pensamiento.

A continuación, sintetizaré los métodos y paradigmas a través de los cuáles realicé la traducción, de esta obra maestra del Alejandrino. Siempre escribiré en primera persona, ya que considero que es mi obligación comprometerme con los criterios que elegí, para permitir que la voz del gran Orígenes se expresara. También por supuesto, estaré sumamente agradecida con los colegas que enriquezcan mi perspectiva de interpretación, ya que estoy convencida de que la colaboración entre académicos, siempre permite reconstruir con más exactitud, el legado de los grandes autores patrísticos

2. Métodos de investigación

En la actualidad, los Estudios Patrísticos abordan los diversos problemas que se suscitaron en este período apasionante de la historia de Occidente, desde una doble perspectiva: por un lado, se estudian las escuelas y los pensadores cristianos en relación con las diversas escuelas de la época y en este sentido se prefiere hacer referencia a la categoría histórica de Antigüedad Tardía³ como marco de comprensión en el que deben cotejarse las diversas teorías y doctrinas de los autores patrísticos y al mismo tiempo se los aborda desde la especificidad de la Patrística. Esto no significa por cierto, que los autores cristianos pierdan su identidad, sino simplemente implica enmarcarlos dentro del contexto en el que los mismos autores realizaron siempre sus análisis. Así entonces, no puede perderse de vista que, por ejemplo tanto los padres de la Iglesia como los gnósticos, eran hombres de su tiempo, y conocían perfectamente las coordenadas culturales, políticas y por supuesto también, las coordenadas filosóficas y teológicas de su época⁴. En ese sentido, el

3 Cf. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006), P. Brown, *El Mundo en la Antigüedad Tardía* (Madrid: Gredos, 1991).

4 Cf. B. Bitton-Ashkelony, T. De Bruyn, C. Harrison (ed.), *Patristic Studies in the Twenty-First Century*, (Turnhout: Brepols, 2015). Este libro es el resultado del encuentro realizado en Je-

método de investigación que utilicé en la traducción fue triple, ya que permanentemente combiné la generalidad del «macrocontexto» que proporciona la categoría histórica de la Antigüedad Tardía, con la especificidad del «microcontexto» que otorgan los estudios patrísticos y la singularidad que implica la teología de Orígenes.

Es necesario señalar además, que la especificidad del cristianismo es a su vez múltiple, ya que la existencia de una diversidad de corrientes en el cristianismo primitivo, parece ser un hecho indiscutible para la investigación contemporánea. En tal sentido, citaré la reflexión realizada por G. Luttikhuizen en su libro *La pluriformidad del cristianismo primitivo*:

«El descubrimiento en el siglo pasado de fuentes judías y cristianas, hasta entonces desconocidas, en especial los escritos de Qumrán y la biblioteca de Nag Hammadi, propició una profunda revisión de la concepción tradicional del judaísmo antiguo, del cristianismo primitivo y en general, del mundo religioso de la Antigüedad Tardía. En lo que al cristianismo se refiere, dichas fuentes nos ofrecen una visión totalmente nueva del cristianismo primitivo y de la gran diversidad que debió caracterizar sus primeros siglos de existencia»⁵.

Esta última reflexión permite advertir con meridiana claridad, que la pluriformidad en el cristianismo primitivo, surgió evidentemente a partir de la diversidad de interpretaciones de acontecimientos y nociones teológicas. Ésa será justamente la clave para comprender desde una visión contemporánea, que Orígenes fue básicamente un teólogo comprometido, que tuvo en muchos aspectos una perspectiva diferente, pero no por eso equivocada o herética del advenimiento de Cristo a la historia de la humanidad. En ese

rusalén, con ocasión de cumplirse el 50 aniversario, de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos (AIEP). En los diversos capítulos en que está estructurado este texto, es posible constatar cómo la mirada en que se sustentan los estudios patrísticos en la actualidad es básicamente interdisciplinaria. Esto significa que, si bien la Teología Patrística continúa cumpliendo un papel fundamental, no se puede considerar un único camino de acceso a los diversos problemas de la época. En efecto, otras disciplinas tales como, la Filosofía, la Historia, el Arte, la Arqueología, la Sociología, la Pedagogía, etc., colaboran también para una mejor comprensión de este período fascinante de la humanidad.

5 G. P. Luttikhuizen, *La pluriformidad del cristianismo primitivo*, (Córdoba: El Almendro, 2002), 13.

sentido considero que, la clasificación de los diversos cristianismos en «protoortodoxos o protocatólicos, judeocristianos y gnósticos»-⁶ que los especialistas contemporáneos han realizado, debe ser ampliada aún más, ya que la teología de Orígenes, si bien se encuentra más cerca de lo que ha dado en llamarse protoortodoxia, tiene características únicas y distintivas con respecto a otros autores que se ubican en esta tradición. Han sido esas características únicas, las que fueron tan mal comprendidas por la posteridad y que terminaron produciendo las condenas del Concilio de Constantinopla en el año 553⁷. Por esta razón, estoy convencida que el *Clo* de Orígenes, que puede ser considerado tal como afirmó H. Crouzel, «la obra maestra»⁸ del alejandrino, requiere de un nuevo abordaje para ser leída y comprendida en profundidad.

3. El Paradigma de la Relacionalidad

Otro de los grandes desafíos a la hora de traducir un texto como el *Clo* es identificar el paradigma desde donde el alejandrino piensa, escribe y vive, ya que sin duda la falta de claridad al respecto, ha generado incomprendiones hacia su obra. Pienso que la comprensión de este paradigma, al cual denominé de la «relacionalidad», permite contextualizar tanto las doctrinas condenadas, como así también la majestuosidad de todo su sistema. Desde mi perspectiva, el fundamento de este paradigma en el *Clo* se encuentra en el supuesto de la presencia de Dios Padre y de su Hijo, que se manifiestan en todos los planos de la existencia a través de las ἐπίνοιαι más antiguas del Hijo: la Sabiduría y el Logos. Ambas

6 Cf. F. García Bazán, *La Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, (Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2013), p. 39. Sobre este tema también, cf. D. Brakke, *Los Gnósticos. Mitos, ritual y diversidad en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Ed. Sígueme, 2013); L. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el Cristianismo Primitivo* (Salamanca: Sígueme 2008).

7 Cf. A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique. Et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens* (Paris, Éditions du Seuil, 1962)

8 Cf. H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido* (Madrid: BAC, 1999), 65.

ἐπίνοια⁹ sintetizan la esencia misma del Hijo, pero no como entidades diferentes, sino como momentos ontológicos. En ese sentido, Orígenes era plenamente consciente de que de su definición de Sabiduría, dependía de su cercanía o lejanía de la filosofía griega y helenística, de toda la literatura sapiencial hebrea y muy especialmente del pensamiento gnóstico¹⁰. Esto se ve claramente expuesto en este fragmento del Libro I del *Clo*:

«La Sabiduría dice, en efecto, en Salomón: «El Señor me ha formado como el principio de sus caminos en vista de sus obras”, de manera que el Logos existía en el principio, [es decir] en la Sabiduría: pues la sabiduría es considerada en la formación del pensamiento que ha organizado todas las cosas y en la de sus nociones y el Logos en la comunicación de las consideraciones de este pensamiento a los seres dotados de logos... Mira si nosotros no podemos interpretar el texto: «En el principio existía el Logos”, según el sentido espiritual: todas las cosas son creadas según la sabiduría de acuerdo a líneas directrices de un plan cuyas nociones están en el Logos»¹¹.

Para Orígenes entonces, serán la Σοφία y el Λόγος quienes realicen el puente de comunicabilidad¹² y de relacionalidad entre todas las dimensiones de lo real y serán también los dos hilos invisibles que organicen los temas de esta obra. Y por tal razón, deberá considerarse a Orígenes como un pensador sistemático. Soy consciente de que esta última afirmación, tiene consecuencias a la hora de precisar los límites y alcances de su llamada teología gimnástica o teología en búsqueda¹³. Esta forma de pensar y de escribir tiene por cierto, un lugar relevante en el pensamiento de Orígenes, ya que es el sello

9 La noción de ἐπίνοια es central para comprender la teología de Orígenes. Básicamente hace alusión a las denominaciones que el Hijo adopta. Orígenes examinará en detalle cuáles son esenciales al Hijo y cuáles ha adoptado en relación con la caída de las criaturas intelectuales y la consecuente necesidad de su encarnación, a fin de ayudarlas en el camino hacia la apocatástasis. Sobre este tema pueden consultarse la siguiente bibliografía: H. Crouzel, *Origen et Plotin. Comparaisons doctrinales* (Paris: Pierre Téqui., 1991), pp. 145-154; J. Wolinski, «Le recours aux ἐπίνοια du Christ dans le Commentaire sur Jean d' Origene», en *Origeniana Sexta*, en G. Dorival/A. Le Boullec (eds.) (Louvain: Peeters, 1995), 466-492.

10 P. Ciner, *Implicancias Teológicas y Místicas de la noción de Sabiduría en Orígenes* (Mendoza: Publicación del Centro de Estudios de Filosofía y Letras, 2010), Año III, N° 6.

11 *Clo* I, 111-113.

12 Cf. J. Rius Camps, «Comunicabilidad de la Naturaleza de Dios según Orígenes» (Roma: *Orientalia Christiana Periodica*, 1968), pp. 1-35.

13 Cf. L. Perrone, «Método», en Adele Castagno (director), *Diccionario de Orígenes* (Burgos: Monte Carmelo, 2003) pp. 567-575; H. Crouzel, Orígenes *Un teólogo controvertido...*, 229-237.

distintivo que lo ha caracterizado como un teólogo libre y valiente. Sin embargo, esta actitud de honestidad intelectual para expresar sus dudas ante temas muy complejos, no se opone a la existencia de este núcleo sistemático, firme y preciso, que se encuentra en todos sus escritos. Como consecuencia de esto, las aparentes tensiones y contradicciones en el estudio de algunos problemas teológicos-filosóficos, se resuelven y se comprenden desde la concepción de la relacionalidad que vincula el cosmos inteligible con el sensible, la eternidad con el tiempo. Esto, por supuesto, tiene un claro sentido antignóstico, ya que busca erradicar todo tipo de caída pleromática y con ello cualquier vestigio de acosmismo y de dualismo. Pero si bien este paradigma de la relacionalidad resulta muy claro a la hora de analizar la cosmología origeniana, algún lector avezado podría preguntarse, si es posible aplicarlo a su antropología. Decimos esto en función de que, con frecuencia, se encuentran en el *Clo*, textos del tenor siguiente:

«En Isaías, Él dice que el Padre «ha hecho de su boca una espada de acero» y que lo ha escondido en la palma de su mano, que lo ha hecho semejante a una flecha elegida y lo ha escondido en la aljaba del Padre. El Padre lo llama *servidor* del Dios del Universo, *Israel* y *luz de las naciones*¹⁴. La boca del Hijo de Dios es una espada acerada, porque la palabra de Dios está viva, es eficaz, más afilada que una espada con dos filos, ya que ella penetra hasta la división del alma y del espíritu, de las coyunturas y de las médulas, y juzga los sentimientos y los pensamientos del corazón¹⁵. Sobre todo, porque Él no vino a traer paz sobre la tierra (esto es, a los seres corporales y sensibles), sino la espada¹⁶, cortando, si se puede decir así, la amistad perjudicial del alma y del cuerpo, para que el alma entregándose al espíritu que combate contra la carne¹⁷, se haga amiga de Dios, que tiene por boca según la palabra del profeta, una espada o como una espada acerada. Viendo tantos hombres heridos por el amor divino, así como la esposa que en el *Cantar de los Cantares* confiesa en estos términos haber experimentado estar herida: *yo estoy herida de amor*¹⁸, se encontrará que la flecha que ha herido a tantas almas con el amor de Dios, no es otra más que esta que ha declarado: Él ha hecho de mí una flecha elegida»¹⁹.

14 Is 49, 2.3.6.

15 Cf. Hb 4, 12.

16 Cf. Mt 10, 34.

17 Cf. Ga 5, 17.

18 Ct 2, 5.

19 *Clo* II, XXXII. 228.

Las preguntas que inmediatamente surgen son las siguientes: ¿se evidencia en este texto un claro dualismo antropológico? o, por el contrario, ¿es posible encontrar en el pensamiento de Orígenes algún tipo de vínculo o relación entre las dimensiones de la materia y el espíritu, entre el tiempo y la eternidad? Al respecto, diremos que Orígenes es muy claro al afirmar que la materia no es mala en sí misma, y así lo ha sostenido en textos como éste:

«Ahora bien, que el mal no venga de Dios, es cosa cierta. También, según nuestro Jeremías, es claro que *de la boca del Señor no saldrán los males y el bien*, pero que la materia que habita entre lo mortal tenga la culpa del mal, no es, según nosotros, verdad. La verdad es que la culpa de la maldad que hay en cada uno la tiene su propia voluntad, y esa maldad es el mal, y males son también las acciones que proceden de ella. Y, hablando con rigor, según nosotros, ningún otro mal existe»²⁰.

Vemos pues que la materia, no se opone esencialmente al espíritu, sino que también forma parte de la obra de Dios. Para Orígenes es la intención de la voluntad humana, la que genera la aparición del mal al intentar separarse del plan divino y hacer mal uso del don del libre albedrío. La clave de la medida en el buen o en el mal uso del libre albedrío, estará dada para Orígenes en la expresión «la amistad perjudicial del alma y del cuerpo» (ἐπιβλαβῆ φιλίαν ψυχῆς καὶ σώματος), que el Alejandrino utiliza en el citado fragmento del *Clo*. Esta amistad sólo será perniciosa cuando la materia no se relacione correctamente con el espíritu, o dicho en otros términos, cuando el tiempo no se subordine a la eternidad. Cuando esto suceda las almas perderán de vista su destino final, que es retornar de manera plenificada a su calidad de voés, en la apocatástasis. Por esta razón, Orígenes será muy cuidadoso a la hora de definir los términos alma y espíritu, pues, si bien estarán esencialmente relacionados, constituirán dimensiones diferentes. Por esta razón y siendo plenamente consciente de que sus investigaciones, pueden causar

20 CC VII, 66.

algún malestar entre los cristianos no acostumbrados a la reflexión profunda y libre sobre estos problemas, afirma que:

«Me he atrevido a investigar en estos temas, pero con discreción, debido a que he notado en toda la Escritura una diferencia entre el alma y el espíritu. Yo he observado en efecto, que el alma es algo intermedio, capaz de virtud y de vicio, mientras que *el espíritu del hombre que está en él*²¹, no admite nada inferior, pues los más excelsos bienes son llamados frutos del espíritu²² y no como alguno podría pensar [frutos] del Espíritu Santo, sino del espíritu del hombre»²³.

Esta definición, respecto a la diferencia entre alma y espíritu, es ciertamente muy clara, ya que permite comprender aspectos fundamentales de la antropología origeniana. Así, por ejemplo, los siguientes: el alma encarnada en el tiempo (ἡ ψυχή) es básicamente la sede del libre albedrío y por tanto capaz de virtud y de vicio, y al mismo tiempo el espíritu divino que habita en el alma, jamás puede obscurecerse con el vicio. En otros términos, la caída de los voéc en la preexistencia, a causa del uso de su libre arbitrio, no produce una real desconexión ni con la eternidad ni con la divinidad. En ese sentido, la dimensión del espíritu jamás se une substancialmente al compuesto psicofísico. Sin embargo, esto no implica un dualismo irreductible, ya que en toda alma coexisten dos niveles, el superior y el inferior, que si se relacionan correctamente, es decir jerárquicamente, otorgan paz y armonía. Esto por supuesto, requiere de un esfuerzo permanente y de la práctica del camino al que Orígenes denomina «progreso espiritual». A través del progreso, que incluye el esfuerzo humano y la gracia divina, el alma recupera y descubre la presencia de la eternidad del principio, que vive y da sentido al tiempo. Por esta razón, el alma humana será el lugar privilegiado del encuentro entre eternidad y tiempo. Este encuentro se producirá a partir de la activación del nivel superior, que permite contemplar la presencia de lo divino en el alma y con ello recuperar su

21 1 Co 2, 11.

22 Cf. Ga 5, 22-23.

23 *Clo XXXII*, XVIII, 218.

divinidad esencial como *νόεϛ*, que no es destruida por la caída en la encarnación. Este nivel es llamado por Orígenes de diversos modos, según el contexto de explicación que esté dando, evidenciando de esta forma claridad y precisión en el vocabulario a la hora de distinguir las diversas tradiciones filosóficas y teológicas. Así, a veces lo denominará con un término platónico, *νοῦϛ*, o con uno estoico como *τὸ ἡγεμονικόν*, o con un término bíblico como *καρδιά*²⁴. Sin embargo, estos términos no son absolutamente sinónimos y requieren de una cuidadosa distinción, por parte del lector avezado en Orígenes²⁵. A partir de todo lo expuesto, pienso que también es posible concluir que este paradigma de la relacionalidad, subyace a la antropología del Alejandrino.

4. El paradigma de la continuidad bíblica-filosófica

Algunos especialistas han sostenido que, como consecuencia de los problemas que Orígenes tuvo en Alejandría o a causa quizás de una decisión personal, el Alejandrino modificó su estilo especulativo, centrándose en Cesarea en uno más bíblico y catequético. Así por ejemplo R. Heine ha afirmado que:

«He hecho un serio intento en este libro para tratar por separado las obras de Orígenes en Alejandría y sus obras en Cesarea, sin arrojar su contenido en un solo recipiente y agitarlas para dar una visión homogeneizada de su pensamiento. Esta separación también distingue, por consiguiente, entre el pensamiento del joven y del anciano Orígenes. Ninguna de estas distinciones ha sido tomada muy en serio en los estudios de Orígenes... El argumento de este libro es que las nuevas situaciones trajeron nuevos pro-

24 Cf. H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido...*, pp. 125-132. El especialista francés afirma que: «el elemento superior es llamado ya sea con un término platónico, el *nous* o la *mens*, al que nosotros llamaremos «inteligencia, para evitar nombrarlo «espíritu»; ya sea con un término estoico el *hégemonikon*, traducido en latín por *principale cordis* o *mentis* o *animae*, «la facultad hegemónica» o «principal», ya sea con un término bíblico, *kardía* o *corazón*, el «corazón». El elemento inferior recibe varios nombres que iremos viendo».

25 Cf. P. Ciner, «Presencia de la Teología del Corazón en el pensamiento de Orígenes», en *Estudios Patristicos* (Villa María:Ediciones del IAPCH, 2004), 21-44. En este artículo se afirma que: «La conclusión que se obtiene de este análisis, nos lleva a sostener que si bien Orígenes utiliza en muchas ocasiones un vocabulario filosófico de tradición helenística, para referirse a las realidades antropológicas más elevadas, a la hora de señalar el lugar donde se produce la comunicación con lo divino, elige el corazón como ámbito sagrado».

blemas a Orígenes, y estos nuevos problemas le hicieron dirigir su atención en nuevas direcciones, y a veces, incluso a repensar posiciones antiguas»²⁶.

Mi perspectiva con respecto a esta cuestión será diferente, ya que considero que este análisis, que quizás pueda aplicarse a otros textos, no es válido para el estudio del *Clo*, debido a que existe en esta obra una continuidad temática desde el primero al último libro. Esa continuidad a la que he denominado bíblico-filosófica se ve reflejada en las siguientes doctrinas que reaparecen a lo largo de esta obra maestra: las *epinoias*, la preexistencia, la apocatástasis y la divinización de los seres dotados de Logos. Intentaré probar esta última aseveración, comparando fragmentos del Libro I con fragmentos del Libro XXXII. De esta forma, será posible identificar la similitud de vocabulario y de contenido utilizado por Orígenes en ambos libros. Este rastreo, por supuesto, podría hacerse a lo largo de los nueve libros del *Clo*, pero en esta ocasión me circunscribiré al primero y al último, como una forma de probar la continuidad de líneas doctrinales. También señalaré que si bien en el Libro XXXII hay un mayor énfasis de la doctrina de la gracia con respecto a los libros escritos en Alejandría, esto no significa un cambio de orientación en los supuestos básicos de la doctrina origeniana, sino una mayor profundización en la distinción entre la tradición cristiana y griega, que Orígenes siempre tuvo clara desde el período alejandrino. En este apartado expondré entonces, la continuidad de los temas anteriormente mencionados.

4.a. La doctrina de las *epinoias*

A. Orbe ha afirmado que «la teoría verdadera de las *epinoias* eclesiásticas hace su aparición en Orígenes, y constituye una de las

²⁶ R. Heine, *Origen Scholarship in the Service of the Church* (New York: Oxford University Press, 2010), prefacio (la traducción es nuestra).

claves de su Cristología»²⁷. En efecto, el lenguaje de Orígenes ofrece distintas expresiones para nombrar al Hijo²⁸. Los libros I y II se centran en el análisis de las denominaciones o aspectos (ἐπίνοιαι) de Cristo como Sabiduría, Logos, Verdad, Justicia, Redención, etc., que se encuentran tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Evidentemente las dos ἐπίνοιαι más importantes para comprender su cristología son la de Λόγος y la de Σοφία. Ambas ἐπίνοιαι sintetizan la esencia misma del Hijo, pero no como entidades diferentes, sino como momentos ontológicos del Hijo. La función del *Logos* es esencialmente la de mensajero y en ese sentido revela a todas las criaturas, los misterios contenidos en la Sabiduría. A fin de mostrar la continuidad de esta doctrina, he seleccionado dos fragmentos, pertenecientes respectivamente al Libro I y al Libro XXXII. En el Libro I, Orígenes escribe:

«Una vez reunidos los nombres del Hijo, se debe verificar cuáles le vinieron después, pues si los santos hubieran permanecido en la beatitud primera, Él no se habría convertido en tantas cosas. Posiblemente no quedaría más que la «Sabiduría», sin duda también el «Logos» y la «Vida», y seguramente la «Verdad», pero ninguno de los otros [nombres] que Él ha tomado por nuestra causa.»²⁹.

En el Libro XXXII afirma por su parte que: «Ahora bien, buscar a Jesús es buscar al Logos, a la sabiduría, a la justicia, a la verdad y a la potencia de Dios, todas las cosas que es Cristo»³⁰.

Puedo concluir este apartado afirmando que, esta doctrina es un ejemplo claro de lo que he denominado el paradigma bíblico-filosófico de Orígenes, que consiste en el delicado equilibrio con que el alejandrino consideraba los contenidos bíblicos, a la luz de los conocimientos provenientes de la filosofía.

27 A. Orbe, *La Epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción κατ'ἐπίνοιαν* (*En torno a la Filosofía de Leoncio Bizantino* (Roame: Pontificia Universitas Gregoriana, 1955), 17

28 «Hijo», en *Diccionario de Orígenes*, por Domenico Pazzini en *Diccionario de Orígenes...*, 425.

29 *Clo* I, XX, 123.

30 *Clo* XXXII, XXXI, 387. La misma afirmación se encuentra también en el Libro XIX del *Clo* (XII, 7).

4.b. La doctrina de la preexistencia: breves consideraciones

En investigaciones anteriores³¹ he sostenido, que la doctrina de la preexistencia, no es como lo sostuvo H. Crouzel «la hipótesis favorita de Orígenes y al mismo tiempo la más extraña de su teología»³². Por el contrario, he afirmado que es un pilar fundamental de su doctrina, sin la cual toda la belleza y profundidad de sus posteriores desarrollos se derrumban por completo. Por tal razón, he intentado también clarificar y resignificar la palabra preexistencia (en latín *praexistentia*)³³. Es indispensable destacar al respecto que, el verbo utilizado en el texto de las condenas del Concilio de Constantinopla fue προϋπάρχω³⁴, que es también el verbo que Orígenes utiliza en el *Clo* (II, XVIII, 129) para referirse al Logos que está desde el principio en el alma. Este verbo está formado por las preposiciones πρό y ὑπό, que significan «antes» y «debajo de» respectivamente y el verbo ἄρχω, que entre sus múltiples significaciones puede ser traducido como «dar origen», «comenzar», «preceder», «ser la causa de», etc. Si se unen todos los matices de este complejo y hermoso verbo y se los aplica a la obra de Orígenes, en donde lo que «da origen» hace alusión a la sabiduría eterna de Dios y de su Hijo, debería ser entendido «como la eternidad del principio que está antes del tiempo y subyace en él». Por esta razón, considero que la clarificación del término preexistencia permitirá comprender el objetivo del maestro Alejandrino, que está dirigido a mostrar la continuidad de la eternidad en el tiempo, y cómo esta eternidad del principio convive con la dimensión material que está sujeta al tiempo y al espacio. En

31 Cf. P. Ciner, «Una relectura del *De Principiis* a la luz del *Comentario al Evangelio de Juan*. La cuestión de la preexistencia», en *Teología y Vida*, LV (2014), 263-285.

32 Cf. Henri Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, 289.

33 Es muy importante destacar que, Rufino utiliza en *Prin* II,10,7(20) y en III,6,1(19)), las expresiones «prima conditionis» y «prima conditione» respectivamente, que han sido traducidas por S. Fernández «como primera creación», para referirse a la doctrina de la preexistencia. Posiblemente y sólo a modo de conjetura, se podría afirmar que la expresión «doctrina de la preexistencia», comenzó a utilizarse con posterioridad a las condenas del Concilio de Constantinopla.

34 Cf. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tomos nonus (Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt (ADEVA), 1960), 533-534; J. P. Migne, PL (*Patrologiae Cursus Completus*, Tomus LXIX), Justiniani Lib. Adv. Origenem, p. 221; H. Denzinger, P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 2000) 408-409.

otros términos: que las criaturas intelectuales (voές³⁵) jamás pierden la herencia espiritual proporcionada por Dios a través de la imagen inscrita en ellas. Esta imagen les otorga la capacidad de acaecer y asemejarse a Dios a través del progreso espiritual. En efecto, en el Libro I Orígenes escribe que:

«Es necesario preguntarse, si mientras que los santos llevaban en la beatitud una vida totalmente inmaterial e incorpórea, el que recibe el nombre de dragón no merece ser el primero en estar vinculado a la materia y a un cuerpo, ya que él cayó de la vida pura»³⁶.

Y en el Libro XXXII afirma en total consonancia con este fragmento que:

«En efecto, habiendo sido muchos los príncipes, uno solo ha caído y es como él y a imitación de su caída, como caen los pecadores. Porque así como aquel [príncipe] que estaba en la divinidad ha caído, así también aquellos a los que el Logos dice, *yo he dicho: vosotros dioses sois e hijos del Altísimo, todos vosotros*, luego de haber caído de la beatitud y a pesar de que ellos no eran originariamente hombres, mueren como hombres y caen como uno de los príncipes»³⁷.

Si se comparan estos fragmentos, es evidente el uso de los mismos términos. Los más significativos son sin duda los siguientes: ἐν μακαριότητι (Libro I), τῆς μακαριότητος (Libro XXXII), ἀποπεσῶν (Libro I), ἀποπεσόντες y πίπτουσιν (Libro XXXII). En ambos fragmentos, el alejandrino sostiene la existencia de una condición originaria, previa a la transformación en ángeles, seres humanos o demonios, a la que denomina beatitud (τῆς μακαριότητος)³⁸. Considero entonces, que estos fragmentos, muestran claramente que la doctrina de la preexistencia, no es una hipótesis, sino un supuesto fundamental del sistema del Alejandrino, que ha mantenido a lo largo de toda

35 Cf. H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido...* 289. El especialista francés realiza una interesante acotación: «Nunca hemos encontrado en las obras griegas de Orígenes el término voύς en plural. Como él declina este término según la declinación ática y no la de la *koiné*, salvo cuando cita el Nuevo Testamento, habría dicho ciertamente en plural, voi y nunca voές».

36 *Clo* I, XVII 0,97.

37 *Clo* XXXII, XVIII, 233-234

38 Cf. B. Blosser, *Become like the angels. Origen's Doctrine of the Soul* (Washington: Catholic University of America Press, 2012).

su vida. En ese sentido, pienso que las condenas del Concilio de Constantinopla³⁹ a la doctrina de la preexistencia se hicieron desde un paradigma teológico y filosófico que impidió comprender la relación existente entre tiempo y eternidad, entre principio y fin, entre gracia y libre albedrío.

4.c. La doctrina de la apocatástasis

La doctrina origeniana sobre un estado preexistente de todas las inteligencias, en el que tuvo lugar un proceso de diversificación a raíz de la decisión voluntaria de las mismas de disminuir el amor hacia lo divino, tiene su correlato en la doctrina de un retorno universal y salvífico de todos y cada uno de los seres, en la unidad. Con claridad y contundencia, Emanuela Prinzivalli, ha afirmado que: «en todo el arco de tiempo y en todos los géneros literarios de la producción origeniana se encuentra confirmación de esta doctrina»⁴⁰. Esto tendrá lugar en un momento bien determinado, al término de una sucesión ininterrumpida de siglos o mundos, en el momento del fin último, según lo expresado por Pablo en 1 Co 15, 23-28. La interpretación de este último texto, constituye sin duda, la base de la noción de apocatástasis origeniana. I. Ramelli ha señalado también, que la tensión existente entre la providencia divina y la libertad de las criaturas, alcanza para Orígenes su reconciliación en la apocatástasis. En ese sentido, Orígenes siempre sostendrá la sinergia entre la gracia divina y la libertad humana. Así en efecto, lo explica el Alejandrino, al afirmar en el Libro I que:

«Yo pienso que este camino tiene su final en lo que se llama la “apocatástasis”, porque no quedará entonces ningún enemigo más, si estas palabras

39 Cf. A. Guillaumont, *Les 'Kephalala Gnostica' d'Evagre le Pontique. Et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens...* 140-147.

40 E. Prinzivalli, «Apocatástasis», en A. Castagno (dir.), en *Diccionario de Orígenes...*, 80-89. Cf. I. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, (Leiden-Boston: Brill, 2013).

son verdaderas: *Es necesario que Él reine hasta que haya puesto todos sus enemigos bajo sus pies, el último enemigo que será aniquilado, será la muerte*»⁴¹.

En clara continuidad con este fragmento, escribe en el último libro del *Clo*:

«Nosotros sin embargo decimos, en el sentido más simple, que quizás Jesús antes de descender a lo que se llama “el corazón de la tierra”, ha restablecido (ἀπεκατέστησεν) en el paraíso de Dios al hombre a quien había dicho: *Acuérdate de mí cuando estés en tu reino...*»⁴².

Estos bellos textos del *Clo*, permiten comprender que el objetivo fundamental del Alejandrino al postular su doctrina de la restauración final, es la demostración del amor divino, como único motor de la historia de la salvación.

4.d. La divinización de los seres dotados de Logos

Uno de los aspectos más sobresalientes en la teología de Orígenes es sin duda alguna, el énfasis en el papel del progreso espiritual⁴³, como camino para la divinización plena de las criaturas intelectuales. La clave hermenéutica para comprender este proceso, que se extiende desde la preexistencia hasta la apocatástasis, reside en el uso que hace Orígenes del verbo γίγνομαι. Este verbo, que es uno de los más utilizados en el *Clo*, hace referencia al proceso dinámico para llegar a ser hijos de Dios y debe por lo tanto ser traducido, como «llegar a ser» o «devenir»⁴⁴. Orígenes enseña a través de su uso, que la divinidad esencial de las criaturas intelectuales debe ser desenvuelta y perfeccionada. En ese sentido, uno de los gran-

41 *Clo* I, XVI, 91.

42 *Clo* XXXII, XXXII, 396.

43 La categoría de progreso espiritual (προκοπή) es esencial en la mística origeniana. Esta categoría es universal y permite que todos los seres, independientemente del grado de alejamiento de Dios, puedan regresar gradualmente a lo divino. Cf. «Perfecto» por P. Bettio, 724-728 y «Progreso» por G. Lettieri, en A. Castagno (director) en *Diccionario de Orígenes*, Burgos 2003.

44 Cf. P. Ciner, «Devenir hijo de Abrahán: exégesis y mística en el *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes», en J. C. Caamaño y H. Giudice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología. Caminos de diálogo* (Buenos Aires: Agape, 2017), 73-81.

des méritos del alejandrino, ha sido distinguir entre las nociones de libre albedrío como don otorgado por Dios en la preexistencia y el estado de libertad total⁴⁵, alcanzado a través del progreso espiritual, aún después de la muerte física⁴⁶. Hago esta última aclaración en función de la nítida posición de Orígenes en *Prin* II, 11, 7, con respecto a la posibilidad de progreso y aprendizaje *post mortem*. También esta doctrina está esbozada en el *Clo*, aunque en esta obra el maestro Alejandrino profundiza en la posibilidad de perfeccionamiento de los seres humanos o usando su terminología, en los seres dotados de Logos⁴⁷. La consumación de este progreso en este «mundo variado y diverso»⁴⁸ está sintetizada en la categoría de los perfectos (οἱ τέλειοι).

En la teología origeniana del *Clo* esta categoría está referida a aquellos seres que han alcanzado durante la vida física, el mayor grado de semejanza con el Hijo y cuyo único alimento es la Sabiduría misma⁴⁹. Esto no implica que este estado esté reservado a unos pocos, ya que el núcleo primordial de Orígenes es postular la posibilidad de salvación universal. Por tal razón, las formas de partici-

45 Cf. L. Pons, *El problema de la libertad en Orígenes* (Buenos Aires: Agape 2019).

46 *Prin* II. 11.7: «Algo así hay que decir también sobre el lugar del aire. En efecto creo que todos los santos, al partir de esta vida, permanecerán en algún lugar de la tierra, al que la Escritura divina llama 'Paraíso', como en un lugar de instrucción y, como si dijera, en una sala de audiencia, o escuela de almas, en que serán adoctrinados en todo aquello, que han visto sobre la tierra, y recibirán también algunos vestigios o señales, de lo que va a tener lugar después o en el futuro, como cuando estando en esta vida, recibieron vestigios de las cosas futuras, aunque en *un espejo y enigma* y conocieron *de un modo parcial*, lo que ha sido revelado con mayor evidencia y claridad en sus lugares y tiempos. Si alguno fuere *limpio de corazón*, más puro de mente y de entendimiento más adiestrado, al partir con mayor rapidez, subirá pronto al lugar del aire y llegará al reino de los cielos, como si dijera, a través de las moradas de cada lugar, que los griegos designaron *sfairás*, esto es esferas, y la Escritura divina llama *cielos*; en cada uno de los cuales verá en primer lugar lo que allí se lleva a cabo y después conocerá también la razón de por qué se lleva a cabo: y así por orden recorrerá cada lugar, siguiendo al que *entró* en los cielos, *Jesús el Hijo de Dios*, que decía: *Quiero que donde yo estoy, estén también éstos conmigo*. Pero señala también la diversidad de lugares, cuando dice: *En la casa de mi Padre hay muchas mansiones*».

Cf. P. Ciner, «*En la casa de mi Padre hay muchas moradas* (Jn 14,2). El camino hacia la Sabiduría en la escatología de Orígenes», en *Revista de Teología*, Tomo LV, N° 127, Diciembre 2018, 31-48.

47 En griego: τῶν λογικῶν

48 *Prin* I, 2, 2 (14-18). Algunos autores denominan «segunda creación» a esta dimensión que está transida de materia física. Cf. por ejemplo, G. Lekkas, *Liberté et progres chez Origene* (Turnhout: Peeters, 2001).

49 Cf. F. Soler, *Acercamientos a la teología del Comer y Beber en el cristianismo antiguo*, Communio, 2018, Año 25, N° 2, pp. 35-53.

pación en el Hijo descritas en el *Clo* serán las siguientes: la de los perfectos, quienes se unen al Logos-Sabiduría, la de los incipientes que participan en el Logos-carne y en tercer término, la de los filósofos de renombre o las de aquellos que viven de acuerdo al Logos. Los que no participan de alguna de estas tres formas, se alejarán del Hijo⁵⁰. Este alejamiento no será absoluto, ya que a pesar del olvido, la imagen divina inscrita desde la preexistencia estará siempre presente en ellos y en algún momento de la eternidad volverán a recordarlo. Este recuerdo será justamente el fundamento de la divinización y de la apocatástasis. Por tal razón, este estado de divinización alcanzada por los perfectos, no implicará, el desprecio hacia los menos adelantados en el camino hacia Dios⁵¹. Vemos, pues, que para el Alejandrino las formas de participación en el Logos descritas anteriormente, no pueden ser comprendidas como categorías entitativamente diferentes separadas, tal como afirmaba Heracleón. La ubicación en una u otra dependerá del esfuerzo en el ascenso espiritual, de la gracia recibida y del tipo de alimento espiritual que cada alma tenga a su alcance. En ese sentido, creo indispensable mostrar como en el sistema del Alejandrino, la doctrina del libre albedrío y la doctrina de la gracia son absolutamente inseparables⁵².

50 Cf. *Clo* II, III, 28-31. En estos fragmentos, el alejandrino explica que: «Así, unos participan del Logos mismo que existía en el principio, del Logos con Dios, del Dios Logos: tales eran Oseas, Isaías, Jeremías y todos los que han estado presentes de tal manera que «el Logos del Señor» o «el Logos» ha podido venir hasta ellos. Los segundos son aquellos que sólo saben *de Jesús Cristo y él crucificado*, y que pensando que el Logos que llegó a ser carne es todo el Logos, sólo conocen a Cristo sólo según la carne: así es la multitud de aquellos que son considerados como creyentes. Y los terceros son los que se han dedicado a las doctrinas que participan de una cierta manera del Logos, como sobrepasando todo el Logos ¿acaso no son los que entre los griegos, siguen las escuelas de filósofos de buen renombre y valor? Los cuartos son personas que en oposición a éstos, creyendo en doctrinas totalmente corruptas e impías, suprimen la providencia que es evidente y perceptible y admiten un fin diferente del bien».

51 Cf. *Clo* I, VII, 43: «Por esto es imprescindible ser cristiano espiritual y corporalmente a la vez, y donde se deba anunciar el evangelio corporal [literal] declarando *no saber nada entre los hombres carnales excepto a Jesús Cristo y éste crucificado*, hay que hacerlo. Pero cuando se los encuentre instruidos por el Espíritu, llevando en sí los frutos y enamorados de la sabiduría celeste, es necesario hacerlos participar del Logos, que ha vuelto después de haberse encarnado a lo que *era en el principio con Dios*». Cf. también *Clo* VI, XLIX, 259: «Es necesario todavía hacer esta observación: María, que es superior, va hacia Isabel, que es inferior a ella, [de idéntico modo] el Hijo de Dios va hacia el Bautista: a través de esta enseñanza, sin duda, aprendemos a ayudar a aquellos que están en una condición inferior y más modesta».

52 Esta inseparabilidad se advierte con total claridad en la exégesis que el Alejandrino realiza en el Libro XXXII de Jn 13, que está referida al lavado de los pies y a la última cena. En

Orígenes es plenamente consciente también, de que el logro de la divinización espiritual será posible tras un arduo combate espiritual, en el que los aspectos temporales deberán ser distinguidos de la dimensión eterna de las criaturas espirituales⁵³. El triunfo en esta lucha será el logro de la filiación⁵⁴ adoptiva, por la cual los perfectos lograrán la identificación con⁵⁵. La postulación de la posibilidad de la divinización, recorrerá entonces, la totalidad Cristo mismo⁵⁶. Para Orígenes, por tanto, la verdadera filiación no se dará por naturaleza⁵⁷, sino por adopción del *Clo*, no habiendo tampoco en este tema rupturas o discontinuidades entre su actividad en Alejandría y en Cesarea. Así en el Libro I, el alejandrino expresará que:

«Entonces los que lleguen a Dios por el Logos, que está con Él, no tendrán más que una sola actividad: comprender a Dios, a fin que todos lleguen a ser perfectamente un hijo, siendo transformados al conocer al Padre, como ahora solo el Hijo conoce al Padre»⁵⁸.

Como muestra de esta continuidad temática, afirmará en el Libro XXXII escrito en Cesarea, lo siguiente:

«Y si es posible ser transformado a partir del estado de servidor de Jesús –ya que los discípulos eran servidores antes de ser hijos pequeños, como se deduce claramente de esto: *Vosotros me llamáis «Maestro» y «Señor» y decís bien, pues yo lo soy*, y de esto otro: *Un siervo no es más grande que su señor*, que-, tú examinarás si el siervo llega a ser primero discípulo, luego hijo preceden a la declaración: *Hijitos míos, por poco [tiempo] todavía estoy con vosotros pequeño, después hermano de Cristo e hijo de Dios*»⁵⁹.

Considero entonces, que en estos fragmentos, se muestra claramente que la posibilidad de la divinización pueda concretarse de

este libro, Orígenes remarcará una y otra, la necesidad de armonizar el progreso espiritual con la gracia divina.

53 En los Libros XX y XXXII del *Clo*, Orígenes tratará la cuestión de la divinización en todas las etapas del progreso espiritual.

54 J. Ayán Calvo, P. de Navascués y M. Aroztegui Esnaola, *Filiación* (Madrid: Trotta, 2005).

55 τῆς υἰοθεσίας χωρῆσαι.

56 Cf. J. Rius Camps, *El dinamismo Trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, (Roma: Institutum Orientalium Studiorum, 1970), pp. 355-473.

57 φύσις.

58 *Clo* I, 92.

59 *Clo* XXXII, XXX, 374.

una manera plena, debido a que todos los seres humanos tienen inscrita la huella de la divinidad en sí mismos. Creo también, haber mostrado a través de la comparación de Libros I y XXXII, la coherencia doctrinal del sistema de Orígenes, a lo largo de todos los libros conservados del *ClO*. En ese sentido, he buscado evidenciar, que si bien se adaptó a los diversos contextos en que le tocó vivir, tanto en Alejandría, como en Cesarea, Orígenes no cambió sustancialmente ni su doctrina teológico-filosófica, ni el modelo pedagógico a través de la cual la transmitió. Quizás, podría deducirse equivocadamente de este análisis, que mi visión de Orígenes es la de un pensador rígido que no fue capaz de cambiar de opinión a lo largo de su vida. Sin embargo, esto no es así. Estoy convencida que, la doctrina del Alejandrino ha tenido el mérito de conciliar un inmenso conocimiento de diferentes líneas teológicas y filosóficas, con la existencia de un núcleo sistemático y preciso que se encuentra a lo largo de esta bella y compleja obra. También estoy convencida que, el Alejandrino a lo largo de toda su vida, distinguió con claridad entre la tradición cristiana y griega. Cuando me refiero a una clara distinción entre tradiciones, estoy sosteniendo que Orígenes, representa el modelo de un teólogo cristiano consciente plenamente de las diferencias entre ambos paradigmas. Dicho de otra forma, y utilizando la hipótesis central del libro de Joseph O'Leary⁶⁰, Orígenes era consciente de las «tensiones» existentes entre ambas tradiciones y con la genialidad que lo caracterizó, no buscó eliminarlas, sino más bien distinguirlas y usarlas cuando hiciera falta iluminar alguna cuestión del texto bíblico. En ese sentido, representa, el modelo de un teólogo cristiano absolutamente comprometido, que no teme reflexionar sobre cuestiones difíciles y que requieren muchas veces confrontar su posición religiosa con ideas filosóficas diferentes a las suyas, respetando el fondo de verdad que fuera posible encontrar en ellas. La fuerza mística de sus obras se nutre en última instancia de su profundo amor por la búsqueda de la Verdad.

60 Cf., J. O'Leary, *Christianisme et philosophie chez Origène*, (Paris: Cerf, 2011), cap. 3.

5. Conclusión

Sólo a modo de breve reflexión final, quisiera elevar una oración al cielo y agradecer a Dios y al gran Orígenes, por haber tenido la bendición de haber podido realizar la primera traducción al castellano de esta obra. Pido sinceras disculpas, si no fui capaz de poner en palabras toda la inmensa Sabiduría que guarda esta obra, que sin duda, continúa alumbrando nuestras vidas como un faro de luz potentísimo.

Bibliografía

Fuentes:

- Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan/1*, Prólogo, F. García Bazán, Introducción, traducción y notas, Patricia, A. Ciner, Biblioteca de Patrística N° 115, Madrid: Ciudad Nueva 2020;
- Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan/2*, Introducción, traducción y notas, Patricia, A. Ciner, Biblioteca de Patrística N° 116, Madrid: Ciudad Nueva, 2020.
- Platón, *El Banquete*, (México: Universidad Autónoma de México, 1947.

Estudios:

- Brown, P., *El Mundo en la Antigüedad Tardía*, Madrid: Gredos, 1991.
- Calvo, J., de Navascués, P. y Aroztegui Esnaola, M., *Filiación*, Madrid: Trotta, 2005.
- Blosser, B., *Become like the angels. Origen's Doctrine of the Soul*, Washington: Catholic University of America Press, 2012.
- Brown, P., *El Mundo en la Antigüedad Tardía*, Madrid: Gredos, 1991.
- Caamaño, J. C., Giudice, H., (eds.), *Patrística, Biblia y Teología. Caminos de diálogo*, Buenos Aires: Agape, 2017.
- Castagno, A., (director), *Diccionario de Orígenes*, Burgos: Monte Carmelo, 2003.

- Ciner, P. Plotino y Orígenes. *El Amor y la Unión Mística*, Mendoza: Ed. Del Instituto de Filosofía, 2000.
- Ciner, «Presencia de la Teología del Corazón en el pensamiento de Orígenes», en *Estudios Patrísticos*, Ediciones del IAPCH (2004), 21-44.
- Ciner, P., «Una relectura del *De Principiis* a la luz del *Comentario al Evangelio de Juan*. La cuestión de la preexistencia», en *Teología y Vida*, LV (2014), 263-285.
- Ciner, P., *Implicancias Teológicas y Místicas de la noción de Sabiduría en Orígenes* Publicación del Centro de Estudios de Filosofía y Letras (2010), N° 6.
- Crouzel, H., *Origen et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris: Pierre Téqui, 1991.
- Crouzel, H. *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid: BAC, 1999.
- García Bazán, F., *La Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2013.
- Hadot, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* Madrid: Siruela, 2006
- Heine, R., *Origen Scholarship in the Service of the Church*, New York: Oxford University Press, 2010.
- Luttikhuisen, P., *La pluriformidad del cristianismo primitivo*, Córdoba: El Almendro, 2002.
- O'Leary, J., *Christianisme et philosophie chez Origène*, Paris: Cerf, 2011.
- Orbe, A., *La Epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción κατ'ἐπίνοιαν (En torno a la Filosofía de Leoncio Bizantino)*, Roame: Pontificia Universitas Gregoriana, 1955.
- Rius Camps, J., *El dinamismo Trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma: Institutum Orientalium Studiorum, 1970.
- Rius Camps, J., «Comunicabilidad de la Naturaleza de Dios según Orígenes» Roma: *Orientalia Christiana Periodica*, 1968.
- Wolinski, «Le recours aus ἐπίνοιαι du Christ dans le Commentaire sur Jean d' Origene», en *Origeniana Sexta*, en G. Dorival/ A. Le Boullec (eds.), Peeters, (1995), 466-492.

La unidad de la Iglesia. Su desarrollo en la eclesiología-biográfica de John Henry Newman (I)

RICARDO MIGUEL MAUTI*

Instituto Teológico Nuestra Señora de Guadalupe - Santa Fe - Argentina

ricardomauti@uca.edu.ar

Recibido 04.05.2020/ Aprobado 11.06.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.133.2020.p77-94>

RESUMEN

El artículo presenta la tesis doctoral defendida por el autor en diciembre de 2016, en la Facultad de Teología *Santa María de los Buenos Aires* de la Pontificia Universidad Católica Argentina, bajo la dirección de Fray Dr. Jorge A. Scampini op. El título: "La unidad de la Iglesia. Su desarrollo en la eclesiología-biográfica de John Henry Newman", es justificado desde dos tópicos unidad en desarrollo y eclesiología-biográfica. La tesis intenta, por una parte, superar una concepción estática de la propiedad de unidad en la Iglesia, que ha dominado en la eclesiología católica desde la contrarreforma y que ha imposibilitado el diálogo entre las iglesias; por otra parte, busca descubrir el desarrollo de la idea de unidad en el entramado existencial de la vida de Newman; mostrando las correspondencias y paradojas que se establecen en los dos períodos confesionales en los que vivió el autor (anglicano-católico).

Palabras clave: Newman; Iglesia; Unidad; Desarrollo; Eclesiología-biográfica

The Church's Unity. Its Development within the Biographical-Ecclesiology by John Henry Newman

ABSTRACT

The article presents the doctoral thesis which has been defended by its writer in December 2016, at the Faculty of Theology *Santa María de los Buenos Aires* belonging to the Pontifical Catholic University of Argentina, which is under Friar Dr. Jorge A. Scampini op.'s direction. Its title is "The Church's unity. Its development within the biographical-ecclesiology by John Henry Newman", is being justified by two

* El autor es Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina y profesor de Teología Sistemática en el Instituto Teológico Nuestra Señora de Guadalupe de la Ciudad de Santa Fe (Rep. Argentina).

topics: developing unity and biographical ecclesiology. The current thesis aims, on the one hand, to outstrip a static concept of the Church unity which has been dominating in the Catholic ecclesiology since the catholic Counter-Reformation and has also prevented the communication and dialogue between the different churches. On the other hand, it also aims to discover the development of the idea of unity within the existential framework of Newman's life, thus showing the similarities and paradoxes that have been established in the two confessional periods during which the author (an Anglican-Catholic) has lived.

Key words: Newman; Church; Unity; Development; Biographical ecclesiology.

Introducción

La unidad de la Iglesia. Su desarrollo en la ecclesología-biográfica de John Henry Newman, es el título de mi tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología Santa María de los Buenos Aires, de la Pontificia Universidad Católica Argentina, el 14 de diciembre de 2016, bajo la dirección de Fray Dr. Jorge A. Scampini op., y ante el tribunal evaluador formado por los Pbros. Drs. José Carlos Caamaño, Alberto Espezel y Hernán Giudice.¹ El presente artículo es una presentación sintética del método, estructura y contenidos de la tesis. El proyecto fue elaborado desde la segunda mitad del año 2010, presentado en agosto de 2011, y aprobado por la comisión evaluadora constituida *ad hoc* (Dra. Virginia Azcuy y los Pbros. Drs. Gustavo Podestá y Osvaldo Santagada) en diciembre de ese año. El trabajo de investigación incluyó dos períodos de estancia en el Reino Unido, cinco meses en cada etapa: Birmingham/Oxford (2012-2013) y Londres (2014-2015). La etapa de redacción se concluyó en el verano de 2016. Luego de varias instancias de corrección, a comienzos de septiembre de 2016, finalmente se presentó el escrito en la secretaría de la Facultad.

¹El autor es profesor en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

La tesis fue publicada con el título: *La unidad de la Iglesia en John Henry Newman* (Buenos Aires: Agape, 2018), 528 pp.

1. Autor y tema en reciprocidad

1.1. *La cuestión del método*

El tema merece algunas premisas en orden a su justificación, que intentaré enunciar brevemente siguiendo dos tópicos explícitos en el título, tales son: 1) unidad de la Iglesia en desarrollo y 2) eclesiología-biográfica. Es evidente que el campo en el que he trabajado es la eclesiología, área donde la teología se pregunta sobre la razón, la naturaleza, las cualidades y la misión de la Iglesia. Más acotado mi interés estuvo puesto en la propiedad de su unidad, desde una doble vertiente: en cuanto expresa la verdad de la Iglesia en su necesaria y vital referencia al misterio de Dios, y como signo paradójico de su credibilidad en el mundo. Sin embargo, es en el entramado de una vida, ligada por dos polos confesionales (anglicano y católico), desde dónde he querido pensar la unidad de la Iglesia, para lo cual, he recurrido a la clave hermenéutica de desarrollo, que Newman ha tematizado cuando debió fundamentar intelectualmente los propios planteos y dudas acerca de la confesionalidad de su fe. He trabajado pues, sobre un autor que ha descubierto la Iglesia en la pluriformidad de sus dimensiones constitutivas, pensando y orando, y que ha llevado la búsqueda de una fe razonable hasta el paroxismo de la conversión acontecida a la mitad de un camino. De la articulación de estos tópicos, que explicaré en breve, depende en gran medida el aporte de mi trabajo. En efecto, en cuanto a la unidad, he intentado captar su *logos* interno siguiendo el dinamismo que adquiere en la economía de la salvación, entendida como acción del Espíritu Santo sobre una comunidad, y que el autor ha descubierto en un itinerario personal de búsqueda, dando ocasión a una obra, que es a la vez, fuente de reflexión teológica, como así también testimonio elocuente de la acción de Dios, en un peregrino de la verdad. De este modo, al plantear el tema de la unidad, he querido situarme en un plano hermenéutico que contrasta con la concepción estática-objetiva, que dominó en tiempos de la apologética clásica cristalizando en la llamada *via notarum*, y que desde entonces, aún con sus innegables

aportes, ha condicionado la autocomprensión de la unidad de la Iglesia desde una óptica predominantemente extrínseca.²

Esta “unidad en desarrollo”, intento verla reflejada en lo que denomino eclesiología-biográfica, concepto que he tomado y adaptado de otro más amplio y fundante en la teología contemporánea, como es el de teología biográfica.³ Una de las motivaciones que se halla en los orígenes de mi tesis, es el convencimiento de que en muchas propuestas teológicas subyace actualmente cierto déficit de experiencia.⁴ He querido por ello, orientar mi trabajo como un aporte más en la recuperación de esta cualidad, que permita superar ese cisma entre dogmática e historia vital; y reconociendo aquella verdad que ya Lutero señala, cuando dice: *experientia facit theologum*,⁵ he buscado integrar esta cualidad en la *ratio* teológica,⁶ cuando he tenido que pensar la eclesiología desde unos parámetros que no son tal vez los habituales. Con estas aclaraciones preliminares queda bosquejado el encuadre general al tema de mi investigación.

2 Cf. Avery Dulles, *Models of the Church* (New York: Image Book 2002) 32.

3 El método de la “teología biográfica”, me fue descubierto por la Dra. Virginia R. Azcuy en 2008, cuando preparaba mi tesina de licenciatura. En el proyecto de tesis doctoral (2011) lo asumí definitivamente, y agradezco sus inmensos aportes como miembro del tribunal evaluador. En lo sustancial he seguido a Johann Baptist Metz, cuando expresa: «¿Qué aspecto debería presentar una teología que lograra acabar con este cisma entre dogmática e historia vital y volver a recomponer con impulso creador lo que lleva tanto tiempo disociado? En un intento de definirla, subrayando sobre todo su intención, yo llamaría a esta teología ‘dogmática histórico-vital’, una especie de biografía existencial teológica, entendiendo por biografía, no el simple reflejo literario de la subjetividad, para obtener en ese reflejo (dicho con palabras de Goethe) un símbolo interpretativo del mundo y de la vida. Semejante teología debe llamarse biografía, porque inscribe en la doxología de la fe la biografía mística de la experiencia religiosa, de la historia personal ante el rostro velado de Dios. Es biográfica, también, porque no es una teología deductiva por sistema, dispuesta a conquistar su aceptación e irrefutabilidad al precio de la tautología, sino una narración de la historia personal ante Dios, abreviada y condensada conceptualmente»: «¿Teología como biografía?», en Johann Baptist Metz, *La fe en la historia y en la sociedad* (Madrid: Cristiandad, 1979), 228-236.

4 Cf. Ricardo M. Mauti, «La ‘experiencia religiosa’ forjadora de un lenguaje significativo en John Henry Newman», *Teología* 103 (2010): 133-154.

5 Citado según Gerhard Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, en *Ibid.*, *Wort und Glaube*, vol. III, Tübingen 1975, 3-28; extraído de Michael Schneider, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000), 12.

6 Cf. Ricardo M. Mauti, «John Henry Newman y el talante autobiográfico de su teología», en Sociedad Argentina de Teología, *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural*, (Buenos Aires: Agape 2012), 261-270.

1.2. El marco histórico-teológico

He trabajado sobre un autor cuya vida cubre el amplio arco del siglo XIX inglés, y que ha repartido su existencia en dos momentos confesionales temporalmente iguales.⁷ Nacido en Londres en 1801 en el seno del anglicanismo donde ejerció el ministerio pastoral, pasó a la Iglesia católica en 1845, donde fue ordenado sacerdote años más tarde fundando el Oratorio en Birmingham, lugar de su muerte en 1890. El itinerario que Newman recorre hacia el descubrimiento de la unidad en la catolicidad, constituye el *lugar* teológico donde se gesta un patrimonio doctrinal vasto y complejo, sea por las múltiples circunstancias que le dieron origen, por la fertilidad de sus ideas, como por la variedad de formas literarias con que las ha transmitido.⁸ Uno de los primeros problemas que debí enfrentar al formular la hipótesis de trabajo, fue: dónde descubrir el aporte sustancial que el autor hace a la eclesiología. La disyuntiva de tener que optar por uno de los dos períodos confesionales se me imponía como posibilidad viable, dado que el encuadre de su obra anglicano-católica, estaba dada por él mismo en la periodización de su autobiografía.⁹

Durante el tímido despertar de la investigación newmaniana en campo eclesiológico a finales de los años 50',¹⁰ y que comenzó a fraguar recién en el posconcilio, algunos especialistas intentaron acceder por ese camino: Edward Miller, p.ej., trabajó sobre la idea de Iglesia básicamente en la obra *Via Media* (1837) y James Tolhurst, por su parte, se dedicó a la noción de 'comunidad' centrándose en su predicación anglicana (1825-1843).¹¹ En mi caso, la pregunta sobre

7 Cf. Louis Bouyer, *Newman. His Life and Spirituality* (New York: Kenedy & Sons, 1958).

8 Cf. Ricardo M. Mauti, *Newman peregrino de la verdad. Un camino teológico-espiritual*, (Buenos Aires: Agape 2011).

9 Puede verse la amplia justificación de este argumento en la sección «Newman en sus biógrafos», I Parte, C. II, 1-3.

10 Al final de los años 50', Stanley Jaki escribía: "Newman's vision of the Church has not been subjected to any systematic elaboration", Stanley Jaki, *Les tendances nouvelles de l'Ecclesiology*, (Rome: Casa Editrice Herder, 1957), 35-35.

11 A modo de ejemplo, y dado el valor de ambos aportes, menciono dos obras publicadas a mediados de los 70' y finales de los 80': E. J. Miller, *John Henry Newman on the idea of Church*, (West Virginia: The Patmos Press, Shepherdstown, 1987); J. Tolhurst, *The Church a Communion, in the preaching and thought of John Henry Newman*, (Leominster: Gracewing, 1988).

el “lugar” de la eclesiología newmaniana no podía librarme de su biografía, en cuanto que su teología se presenta invariablemente en referencia a circunstancias vitales totales, como intentaré demostrar en el curso de mi exposición.¹² La opción por la cualidad de unidad, me permitía una integración de ambos períodos pero me enfrentaba al desafío de tener que abordar su obra entera, al modo de una empinada montaña que se levanta desafiante ante quien la observa. La imagen puede resultar ilustrativa; el recurso al alpinismo como metáfora antropológica -para decirlo con Ghislain Lafont-, me permitió descubrir que las rutas de acceso a una obra teológica, son variadas y algunas incluso, aparentemente intransitables por lo intrincado de sus propuestas y formulaciones; aquí me fue indispensable, casi como exigencia de método, cierta intuición y empatía con el camino que debía elegir y una cuota no menor de audacia, una vez que lo hube tomado, para sostenerme dentro del objetivo que me había propuesto.¹³ Frente a esta coyuntura opté en mi investigación por trabajar sobre el entero *corpus* de su obra, que abarca una amplia variedad de géneros literarios (ensayos, sermones, cartas, poesías y conferencias), desde los cuales, a la manera de un mosaico puede captarse su comprensión de la Iglesia. He intentado trazar el *iter* que recorren sus planteos, buscando descubrir el modo con que la idea de Iglesia fue creciendo en el autor, integrando los diversos elementos que componen su unidad. En este sentido, mi opción metódica es primeramente genético-diacrónica. Sin embargo, en la exposición de los desarrollos doctrinales no me he limitado a buscar solo las certezas con que Newman fundamenta sus opciones. El momento sincrónico del método, lo he aplicado al integrar estos datos en una comprensión asimilable de su aporte, en lo que considero puede constituir un esbozo de su eclesiología sistematizada desde la unidad.

12 Esta es la razón del amplio uso que hago de su monumental epistolario: John Henry Newman, *The Letters and Diaries*, (Oxford: University Press, 1978-2008); aprox. 20.000 cartas recogidas en 32 volúmenes.

13 Cf. Ghislain Lafont, *Dios el tiempo y el ser*, (Salamanca: Sígueme 1991), 347-348. Entre las devoluciones que me fueran dadas por los examinadores en la presentación del proyecto, rescato en esta línea, como estímulo y desafío, la del Pbro. Dr. Gustavo Podestá, cuando al referirse al programa total, habla de “ambicioso proyecto” (Informe 15/8/2011).

En mi interés por abordar las ideas eclesiológicas de Newman, he buscado superar dos límites que tal vez, impidieron en el pasado una mejor recepción de su pensamiento,¹⁴ y que habría permitido una valoración más integral y situada de su obra: 1) el elemento histórico/cultural/eclesial, y 2) el desarrollo y la forma de su teología. En primer lugar, es evidente que trabajar sobre un autor inglés del siglo XIX, implicaba una atención esmerada a su época como a las raíces de su pensar, con marcos contextuales de carácter histórico, que permitiese alcanzar una correcta comprensión de la fisonomía propia de su teología. En segundo lugar, atender al momento evolutivo de su concepción de unidad, me exigía utilizar un instrumental apropiado que respondiera al espíritu con que el autor ha logrado su autocomprensión de la Iglesia y que he tomado de su 'ensayo sobre el desarrollo de las doctrinas', aplicándolo a su propia biografía-teológica.

Si tuviera que enunciar en una línea directriz su eclesiológica, diría que, la Iglesia se presenta como una realidad paradójica. Así parece sintetizarlo en un pasaje de la *Via Media* que tiene amplias resonancias en su obra y que he citado en el exergo: «La Iglesia presenta una admirable coherencia y unidad de sus palabras y actos como característica general, pero marcada y desacredita de vez en cuando por anomalías manifiestas que requieren, y exigen, por nuestra parte el ejercicio de la fe».¹⁵ Esta correspondencia entre lo que constituye una admirable coherencia en la unidad, pero marcada y desacredita en su devenir histórico, es tal vez, el rasgo más impresionante de la captación que Newman tiene de la Iglesia. Mi intención ha sido poner a la luz, los espacios vitales-teológicos, en que esta paradoja se resuelve, señalando sus consecuencias existenciales, como también la posibilidad de un aporte perenne a la eclesiológica. Teniendo delante este horizonte, a continuación, describiré

14 Para esta cuestión remito a nuestra contribución donde analizo la 'recepción' de su pensamiento en autores pre y posconciliares: Ricardo M. Mauti, «La recepción de Newman en la teología del siglo XX», *Teología* 87 (2005): 417-462.

15 VM 57.

sinécticamente la estructura (1), destacaré los grandes ejes temáticos (2), mostraré la articulación teológica de estos ejes (3), esbozaré el carácter católico de la unidad (4) y resumiré sus implicaciones en unas conclusiones generales (5).

1.3. *La estructura*

En una visualización general, la tesis se estructura en tres partes, articuladas en nueve capítulos, con treinta y dos subtítulos, 332 págs., y un total de 1391 citas. Está enmarcada por una amplia introducción donde se justifica: elección del tema, implicación de la investigación, originalidad del aporte, explicitación del método, estructura y fuentes y unas conclusiones generales abiertas.

1) La primera parte: “La eclesiología anglicana del siglo XIX”, integrada por tres capítulos, constituye una introducción a una de las etapas de particular relieve de la teología anglosajona, de la que Olegario G. de Cardedal, no ha dejado de alertar acerca de su inexplicable olvido.¹⁶ En primer lugar me detengo en el Movimiento de Oxford, acontecimiento determinante en la historia de la teología inglesa, en lo que significó el último fruto de la vieja tradición anglicana, que en teólogos como R. Hooker, W. Laud y los Carolinos, pero también J. Butler, L. Andrewes y toda la tradición *High Church*, supuso como intento de llevar a la Iglesia de Inglaterra de su aislamiento espiritual al contacto con las grandes corrientes de la cultura occidental y del catolicismo.¹⁷ Aquí planteo el escenario del movimiento tractariano y presento a sus actores, me detengo especialmente en sus líderes (J. Keble, H. Froude, E. Pusey), de quienes muestro sus perfiles religiosos en lo que contribuyeron como aporte de ideas. A través de este bosquejo donde confluyen múltiples corrientes, intento delinear desde una interpretación sinfóni-

¹⁶ Cf. Olegario G. de Cardedal, *La Teología en España (1959-2009)*, (Madrid: Encuentro 2010), 487.

¹⁷ Cf. Owen Chadwick, *The Spirit of the Oxford Movement. Tractarian Essays*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

ca de autores clásicos y modernos, un ‘retrato teológico-espiritual’ del movimiento, tal como quedó grabado en la conciencia popular y en cierto modo fijado en la tradición anglicana. La importancia histórica que reviste en el seno del anglicanismo el surgimiento y desarrollo del Movimiento de Oxford con sus ansias de reforma, en el espíritu de “vuelta a las fuentes”, puede expresarse en una formulación sintética como: un esfuerzo por distanciarse del protestantismo, recuperando el catolicismo, pero cuidándose al mismo tiempo de todo romanismo.

En segundo lugar, presento al autor que es la fuente primaria de mi tesis, al que busco acercarme desde una mirada histórico-ecclesial. Para ello me detengo en la historia y recepción de su biografía a través de una lectura crítica de sus mejores exponentes (desde Hutton, Abbott, Brémond y Ward, hasta Trevor, Bouyer, Gillely, Blehl, Dessain y Ker), y muestro la variedad de ‘retratos’ con que fue transmitida su figura y la incidencia que esto ha tenido en la asimilación de su pensamiento.¹⁸

A partir de esta mirada a la historia de su biografía, ensayo una semblanza teológica del autor, recurro a algunos hitos significativos de su vida que ayudaron a configurar los desarrollos embrionarios de su reflexión eclesiológica (ej., tradición evangélica, ministerio anglicano, la poesía del Mediterráneo, que significó el primer contacto con tradiciones eclesiales no anglicanas, en particular la Iglesia romana, y de la que intento hacer una lectura teológica). Concluyo la primera parte, planteando la cuestión de las “fuentes” de su eclesiología, con una triple atención a la Sagrada Escritura, la Tradición (especialmente los Padres de la Iglesia) y a su

18 Este punto tiene ante todo una intención teológica dada la variedad de ‘retratos’ que ha adoptado el personaje, en las relecturas de su biografía: desde el Newman “liberal” adoptado por algunos de los máximos exponentes de la teología modernista (ej. Loisy, Tyrrell y Renan) hasta el Newman “ultramontano” (representado por W. Ward: de los 35 capítulos que componen su monumental *The Life of John Henry Cardinal Newman*, London, 1912, en dos volúmenes; solo 2 capítulos están dedicados a la etapa anglicana), en cierto modo, esta obra ha canonizado la imagen de un “Newman paladín de la ortodoxia católico-romana”, que ha encontrado un lugar destacado en grupos conservadores dentro de la Iglesia católica.

propia biografía como instancia hermenéutica de autocomprensión del dato revelado.

2) La segunda parte: “La unidad de la Iglesia en la etapa anglicana”, es como el primer cuadro del díptico que compone el núcleo de la tesis. En tres capítulos presento el tema de la unidad en las grandes obras anglicanas, desde la *Via Media* (1837)¹⁹ y algunos planteos previos (eclesiología de los *PPS* 1834-1837), hasta las *Conferencias sobre la doctrina de la Justificación* (1838).²⁰ En este segmento me centro en obras que corresponden al estadio maduro de su teología anglicana y que cubren poco más de una década, inscrita dentro del marco más amplio del apogeo del movimiento tractariano.²¹ Puede decirse, que en esta etapa es donde Newman sienta las bases de su eclesiología en cuestiones como: relación Escritura-Tradición, doctrina de la justificación, visión sacramental y dimensión pneumatológica; temas que tendrán luego desarrollos significativos y que buscaran su inserción en el sistema católico, pero que aquí encuentran su referencia fundamental. A partir de aquí me detengo en un extenso capítulo que denomino “período de inflexión”, donde intento verificar la crisis de su pensamiento, trazando dos polos reflexivos: uno geográfico-teológico (simbolizado en Littlemore,²² “lugar testigo” de sus dudas hacia el anglicanismo como de sus nuevos planteos hacia la Iglesia romana), el otro polo teológico-práctico (simbolizado en tres escritos: *The Protestant idea of Antichrist* de 1840,²³ el *Tract* 90 de 1841, un intento de relectura de los 39 artículos en clave católica, y el último de los *University Sermons* titulado ‘Teoría del desarrollo doctrinal’ de 1843, que es una especie

19 El título original «Conferencias sobre la función profética de la Iglesia considerada en relación con el sistema romano y con el protestantismo popular».

20 El gran teólogo de Tubinga Johann Adam Möhler escribe entre 1825 y 1838 sus dos grandes obras: *La unidad de la Iglesia y Simbólica*.

21 Cf. Geoffrey Rowell, «Newman and the Anglican Tradition: Reflections on Tractarianism and the Seventeenth-Century Anglican Divines», *Louvain Studies* 15 (1990): 136-150.

22 La pequeña aldea de Oxfordshire.

23 Un escrito donde Newman justifica la deficiencia del principio teológico sobre el que habitualmente se ha basado el ataque contra Roma; sostiene que la Iglesia anglicana nunca ha considerado cuál es la esencia del “anticristo”, con lo cual no ha podido demostrar estar libre de las acusaciones lanzadas contra Roma (p. 180).

de 'proyecto de ideas' que sirven de base para la arquitectura de su *Essay of Development*). El intento por dar un sistema teológico al anglicanismo en lo que se denomina *Via Media*, comienza a agrietarse lentamente en la medida en que crece su comprensión de los Padres de la Iglesia, a quienes lee por segunda vez en esta etapa, teniendo ante sí los cuadros históricos de la Iglesia antigua en la unidad de sus confesiones de fe y de las iglesias anglicana y romana en sus respectivas formulaciones. Este bagaje doctrinal de su eclesiología lo recojo en el capítulo VI, que cierra la segunda parte y que de manera intencional he denominado "La unidad bajo la idea de desarrollo". Aquí analizo su correspondencia de 1843 a 1845 en dos registros: familiar y académico, en lo que constituye la mayor explicitación de sus dificultades para alcanzar el estado de certeza acerca de la unidad de la Iglesia.²⁴ Y me detengo en el *Ensayo sobre el desarrollo de las doctrinas*, una obra que puede comprenderse como 'relectura' de sus posturas en la *Via Media*, pero que al mismo tiempo testimonia el proceso interior que llevó a su autor, desde una desconfianza radical hacia las doctrinas católicas por considerarlas corrupciones de la doctrina apostólica, a abrazarlas con certeza cuando pudo ver que en ellas se encontraban incorruptas aunque desarrolladas las doctrinas de fe.²⁵

24 Nunca más aplicable a este momento de su biografía-teológica aquellas palabras que testimonia en su *Apología*, cuando dice: «Quiero que se me conozca como un hombre de carne y hueso, y no como el maniquí que se viste de mis ropas» (*Apo* 12).

25 Los siete criterios del progreso de los dogmas:

1) *Permanencia del tipo*: es decir, *permanencia* de la forma fundamental de las proporciones y relaciones de las partes y aspectos del todo. Cuando permanece la estructura de conjunto, puede seguir manteniéndose el tipo, incluso si se cambian conceptos concretos.

2) *Continuidad de principios*: las diversas doctrinas representan principios que cada vez están más profundos, aunque a veces sólo se los conoce posteriormente.

3) *Poder de asimilación*: una idea que es viva, manifiesta su fuerza cuando se muestra capaz de penetrar la realidad, de asimilar otras ideas, de estimular el pensamiento y de desarrollarse sin perder su unidad interna. Esta fuerza de integración es un criterio del desarrollo legítimo.

4) *Consecuencia lógica*: El desarrollo dogmático es un proceso vital demasiado amplio para poder ser entendido meramente como explicación y deducción lógica a partir de premisas previas. Sin embargo, tiene que legitimarse posteriormente como lógicamente coherente.

5) *Anticipación del futuro*: tendencias que sólo más tarde se imponen y tienen repercusión, pueden hacerse notar ya mucho antes de modo aislado y poco nítido. Tales anticipaciones son signo de que la evolución posterior concuerda con la idea primitiva.

6) *Influjo conservador sobre el pasado*: un desarrollo, es una corrupción si contradice a la doctrina primitiva; un verdadero desarrollo mantiene y conserva los desarrollos previos.

3) La tercera parte: “La unidad de la Iglesia en la etapa católica” es el otro cuadro del díptico. Para respetar la cronología de su vida expresada en su teología, dedico igualmente tres capítulos, en los que recorro con una lectura diacrónico-sincrónica, la cuestión de la unidad a través de las principales obras católicas: analizo los *Discursos para auditorios mixtos* (motivos de credibilidad de la Iglesia católica) y su artículo sobre la *Consulta a los fieles laicos* (1859), y dedico particular atención al oratorio inglés, en lo que tiene de significado como esfuerzo de inculturación y adaptación a su idea de unidad eclesial. Paso luego a los escritos de controversia: en *Present position of catholics in England* (1851),²⁶ analizo la cuestión del ‘prejuicio’ confesional como obstáculo para la unidad; en la *Carta a Pusey* (1866) respuesta de Newman a su *Eirenicon*, muestro las dificultades de los anglicanos entorno a la mariología y los posibles caminos abiertos al diálogo; me detengo por último en el evento del Vaticano I, y las posiciones contrastantes de Manning y Newman, en torno al dogma de la infalibilidad papal. En el último capítulo realizo una inclusión desde la revisión que el propio Newman hace de su pensamiento, e intento una sistematización de sus principales aportes en diálogo con la teología contemporánea, en lo que ha habido de recepción de sus ideas eclesiológicas.

2. Los grandes ejes temáticos

La tesis en su conjunto, dentro de la complejidad creada por la diversidad de fuentes, en gran parte autobiográficas, presenta sin embargo, una fisonomía simple en los ejes que constituyen los fundamentos de su estructura, que en gran medida vienen dados por la continuidad de los problemas teológicos que acompañan la biogra-

7) *Fuerza vital duradera*: una corrupción conduce a la disolución y no puede tener una larga permanencia; por el contrario una fuerza vital duradera es un criterio a favor de que un desarrollo es fiel.

26 Las *Conferencias sobre la situación de los católicos en Inglaterra* (1851).

fía del autor.²⁷ En este sentido, subyace en su obra una afirmación hecha en el prólogo católico de su *VM*: «mi cometido a lo largo de la vida no ha sido pensar ni defender a la Iglesia católica contra toda clase de impugnadores, sino contra uno solo, es decir, yo mismo».²⁸

¿Cuáles son los ejes que vertebran los principales planteos eclesiológicos?

2.1. *Carácter sacramental y dogmático*

Newman debe mucho a la teología inglesa del siglo XVIII, en particular un autor que lo ha marcado es J. Butler (obispo de Durham) y su obra *Analogy of religion* (1736), de ella recibe tres ideas fundamentales: la inserción de la existencia en una Iglesia visible, la necesidad de una religión exterior, y el carácter histórico de la revelación. A partir de estas ideas desarrolla dos principios que sustentan todo su sistema teológico: el principio sacramental, que entiende como la doctrina que reconoce que los fenómenos materiales son a la vez tipos e instrumentos de cosas reales e invisibles,²⁹ y el principio dogmático, que es aquella doctrina que descubre la revelación como verdad objetiva, y que la Iglesia recibe por tradición y reconoce en un sistema de proposiciones (símbolos) y que interpreta según los criterios de: ‘permanencia del tipo’, ‘continuidad de principios’, e ‘influjo conservador del pasado’.³⁰ Ambos principios (sacramental y dogmático) se distinguen por su naturaleza: el segundo mira al contenido objetivo de la verdad, mientras que el primero, se refiere a la forma de su comunicación. Sin embargo, en el misterio de la economía salvífica presentan una unidad de ‘contraste’, aquello

27 La segunda de las notas de los desarrollos legítimos “continuidad de principios” es aplicable en este caso.

28 *VM* 53.

29 Esta doctrina según Newman, abarca en su plenitud lo que anglicanos y católicos creen acerca de los sacramentos, el artículo de la comunión de los santos, como de los misterios de la fe.

30 Son las notas 1, 2 y 6 de los desarrollos legítimos: “Dogma” en la mente de Newman equivale al «realismo de lo que Dios ha realizado y nos ha comunicado para nuestra salvación». La fe es dogmática en el sentido que es la ‘presencia de hechos reales, afirmados en proposiciones verdaderas’ (*VM* 239).

que John Crosby denomina *coincidentia oppositorum*, expresión que revela la quintaesencia de su comprensión del dogma; dice en el *Ensayo*: «a un aspecto de la revelación no debe permitírsele excluir u oscurecer a otro: el cristianismo es dogmático, devocional y práctico, todo a la vez, exotérico y esotérico, es indulgente y estricto, es luminoso y oscuro, es amor y es temor» (*Dev*).³¹

2.2. *Carácter escatológico e histórico*

En la eclesiología newmaniana la unidad tiene una dimensión esencialmente escatológica e histórica, fruto de sus abundantes lecturas de los Padres.³² En el período anglicano, en su obra *Via Media* (1837) y en *Development* (1845),³³ como también en el período católico, en sus *Mixed Congregations* (1849)³⁴ y en la *Carta al Duque de Norfolk* (1874) se evidencia que la Iglesia se encuentra *entre el ya* y el *todavía no*. En su unidad la Iglesia es la anticipación de la plenitud escatológica para cuya concreta realización aún se encuentra en camino. Los sermones anglicanos (en particular el período que analizo entre 1834-1837)³⁵ y que son retomados sustancialmente en las obras anteriormente citadas, constituyen una síntesis del esquema promesa-cumplimiento. Se entiende por qué el uso recurrente que Newman hace del AT, que lee en clave cristológica, sacando consecuencias que permiten descubrir por un lado, las raíces veterotestamentarias de la Iglesia, en temas como: pueblo mediador, universalismo salvífico, y relación individuo-comunidad, y por otro, la novedad de la comunidad del NT, obra del Dios trinitario, que

31 Cf. John F. Crosby, «Newman come Intelletto imperiale. La comprensività della sua mente e del suo cuore», en V. F. Blehl, J. M. Cameron y AA. VV., *John Henry Newman. L'idea di ragione*, (Milano: Jaca Book, 1992), 159.

32 Cf. Michael U. Lang, "Newman and the Fathers of the Church", *New Blackfriars* 92 (2011) 147-156.

33 En el *Ensayo sobre el Desarrollo de las doctrinas* el tema escatología-historia es recurrente para hacer notar la dinámica del *desarrollo* que distingue entre idea y formulación.

34 *Sus Discursos para auditorios mixtos* (1849).

35 Período que corresponde a la primera etapa del movimiento tractariano. En particular el sermón *Steadfastness in old Paths* ('confianza en los antiguos caminos', perseverancia en la tradición) PPS VII, 18.

funda su visibilidad en la encarnación del Verbo, constituida permanentemente en la dinámica del Espíritu como autorrevelación de Dios en Jesucristo.³⁶

2.3 *Carácter jurídico-institucional*

Newman sostuvo siempre que el sermón *National Apostasy*, predicado por J. Keble en 1833 había marcado el nacimiento del Movimiento de Oxford. En esta dirección hay que señalar que, una de las causas que dieron origen al movimiento tractariano fue la relación de la disciplina eclesial, con sus síntomas de alarma como: pérdida del sentido de lo sagrado, abandono pastoral, confusión en torno al principio de autoridad, creciente tendencia al erastianismo.³⁷ Si bien es cierto que Newman no se interesó por el derecho canónico en el sentido que le damos actualmente, y que no ha tenido intención de elaborar una teología del derecho eclesial, como si parece que la tuvo J. A. Möhler en sus artículos para la *Theologische Quartalschrift* (1823);³⁸ sin embargo, sus ideas sobre la función teológica del derecho y su servicio a la comunión, son numerosas y fértiles y aparecen sembradas en diversas partes de su obra. Hay que destacar que en esta vertiente jurídico-institucional, el autor que más lo influyó fue R. Hooker con su obra *The Laws of Ecclesiastical Polity* (1593),³⁹ a cuyas reseñas volvía cada vez que debía establecer las relaciones existentes entre Iglesia-Estado. Casi contemporáneamente al sermón de J. Keble, Newman publica en *Record newspaper*, una serie de artículos sobre: “la Reforma de la Iglesia”, cuyos títulos

36 La Iglesia que esbozan los PPS no es una dimensión ideal, sino la configuración histórica en una comunidad, de la obra misteriosa de Dios (Cf. *The Church visible and invisible*, PPS III, 16; *The visible Church an encouragement to faith*, PPS III, 17: la Iglesia visible un estímulo para la fe).

37 Newman sostuvo siempre que el sermón de John Keble *National Apostasy* (1833) había iniciado el movimiento Tractariano; Cf. Meriol Trevor, *Newman the Pillar of the cloud*, (London: Macmillan & Co., 1962), 147; Sheridan Gilley, *Newman and his Age*, (London: Darton Longman and Todd, 2003), 115.

38 Cf. Hervé Savon, *Introduzione a Johann Adam Möhler*, (Brescia: Queriniana, 1965), 31.

39 La obra *Leyes de la Política eclesiástica* en el libro quinto desarrolla la eclesiología, y distingue entre *mystical Church (mystical body of Christ)* y *visible Church*.

son reveladores: restauración de la disciplina eclesiástica, sobre su ‘respaldo bíblico’, la ‘aplicación de las doctrinas’ y los ‘beneficios de la disciplina’.⁴⁰ En los principios sacramental y dogmático señalados anteriormente, pueden identificarse algunos de los elementos sustanciales de lo que llamamos dimensión jurídica de la Iglesia.⁴¹ Aunque estas “bases teológicas del derecho” como podemos llamarlas hoy, solo hayan sido enunciadas, constituyen sin embargo en Newman un sistema coherente. En efecto, aplicando la cuarta nota de los desarrollos auténticos, “continuidad lógica”, Newman hace una derivación del misterio de la encarnación y deduce el principio sacramental; este hace necesaria la unidad visible en la comunidad de fe, la cual se constituye y sostiene en su historia con elementos que la misma Iglesia descubre en la revelación y que reafirma e interpreta en la constante asimilación de la tradición, tales como: culto visible, ley eclesiástica y autoridad. (*The Daily Service*, PPS III, 21; *Submission to Church authority*, PPS III, 14). La afirmación de los elementos externos constituye de este modo el signo visible de la unidad de la Iglesia, pero estos, reclaman un elemento interno individual y subjetivo, en donde Newman ubica el concepto de conciencia. Ésta no constituye una entidad autónoma, sino que está ligada a la verdad de la naturaleza en donde resuena constantemente como un eco la voz de Dios.⁴² Dice Newman en un texto de síntesis que tendría profundas resonancias actuales: “Lo que la conciencia es en la historia de una mente individual, lo es el principio dogmático en la historia del cristianismo. Tanto en un caso como en otro se da la formación gradual de un poder directivo a partir de un principio. La

40 Cf. *Apo II*.

41 En el período anglicano: *Submission to Church authority* (Sometimimiento a la autoridad de la Iglesia de 1829), PPS III, 14; *The strictness of the law of Christ* (El rigor de la ley de Cristo: de 1837), PPS 4, 1; *Obedience without love, as instanced in the character of Balaam* (Obediencia sin amor, el caso de Balaam y su carácter de 1837), PPS IV, 2. En los tres sermones, representativos de otros tantos, se conjuga la necesidad de la ley como disciplina con la cual la Iglesia asegura la fidelidad al mandato evangélico y el amor como *espíritu y alma* de la ley que sostiene la unidad en su observancia.

42 Dice en un pasaje de su novela *Calixta. Retazos del siglo III*, refiriéndose a la conciencia: “creo en lo que es más real que el sol, la luna, las estrellas, la tierra con todas sus bellezas y la voz de los amigos” (266); Cf. John Henry Newman, *Tracts for the Times*, with an introduction and notes by J. Tolhurst, (Leominster: Gracewing, 2013), xix.

voz de la conciencia es mucho más imperativa al *testificar* una regla de deber, que exitosa al *determinar* el deber en casos determinados” (*Dev* 368). En Newman, la conciencia ocupa un lugar central,⁴³ a la hora de reconocer la virtualidad y el alcance que una ley tiene con sus consecuencias eclesiales, aun cuando estas se volvieran contra su persona como sucede con la condena por parte de su obispo del *Tract* 90, que fue la causa de su dimisión a su cargo en Oxford.⁴⁴

Bibliografía

- Artz, Johannes. *Newman Lexikon*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1975.
- Attard, Fabio. *Conscience in the Parochial and Plain Sermons of John Henry Newman*. Malta: MidseaBooks, 2008.
- Avery Dulles, *Models of the Church*. New York: Image Book, 2002.
- , *Newman*. New York: Continuum, 2002.
- Bouyer, Louis. *Newman. His Life and Spirituality*. New York: Kenedy & Sons, 1958.
- Chadwick, Owen, *The Spirit of the Oxford Movement. Tractarian Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Crosby, John. «Newman on Mystery and Dogma», en Strolz, M. and Binder M. (edd.), *Academic Symposium and Celebration of the first Centenary of the Death of John Henry Newman*. Rome: Urbaniana University Press, 1991, 37-60.
- Hughes, Brian. “Newman’s Theology of Bishops”, *Irish Theological Quarterly*, 72 (2007): 201-212.

43 Cf. Fabio Attard, *Conscience in the Parochial and Plain Sermons of John Henry Newman*, (Malta: MedseaBook, 2008).

44 “Una buena lista de juicios *ex cathedra* a lo largo de tres años, más una nota no poco severa contenida en una Pastoral de mi obispo, equivalían a una condena de mi *Tract* y por tanto, un repudio formal a la posibilidad de que la doctrina católica cupiese dentro de la Iglesia anglicana” (*Apo* 209).

- Lang, Uwe Michael. "Newman and the Fathers of the Church", *New Blackfriars* 92 (2011): 147-156.
- Mauti, Ricardo M. «La recepción de Newman en la teología del siglo XX», *Teología* 87 (2005): 417-462.
- , «La experiencia religiosa, forjadora de un lenguaje teológico significativo en John Henry Newman», *Teología* 103 (2010): 133-154.
- , *Newman peregrino de la verdad. Un camino teológico-espiritual*. Buenos Aires: Agape, 2011.
- , «John Henry Newman y el talante 'autobiográfico' de su teología», en Sociedad Argentina de Teología, *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural.*, Buenos Aires: Agape 2012, 261-270.
- , *La unidad de la Iglesia en John Henry Newman*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- Metz, Johann B. *La fe en la historia y en la sociedad*. Madrid: Cristianidad, 1978.
- Rowell, Geoffrey, «Newman and the Anglican Tradition: Reflections on Tractarianism and the Seventeenth-Century Anglican Divines», *Louvain Studies* 15 (1990) 136-150.
- Schneider, Michael. *Teología como biografía. Una fundamentación teológica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

Juntos en la casa común, con María, la madre de Jesús Una lectura de Hch 1,12-14 en el contexto de pandemia

CAROLINA BACHER MARTINEZ – FABRICIO FORCAT – LEANDRO VERDINI*
bachermartinez@uca.edu.ar; fabricioforcat@uca.edu.ar; lav@uca.edu.ar
Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica Argentina
Recibido 15.08.2020/ Aprobado 25.09/2020
DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.133.2020.p95-140>

RESUMEN

El artículo aborda la centralidad de María en la vida cristiana a partir de la relectura de Hch 1,12-14 en el contexto del año mariano nacional 2020 marcado por la pandemia y la cuarentena. La reflexión desarrolla los fundamentos bíblicos y teológicos de la fontalidad del conocimiento amante de María, y su lugar en el afecto materno de la Iglesia, como punto de apoyo a una pastoral que prioriza la confiada piedad mariana y la presencia solícita y maternal de los cristianos en los hogares, en la sociedad y en la casa común.

Palabras clave: María; Hch 1,12-14; Conocimiento afectivo; Pastoral popular; Pandemia

Together in the Common Home, with Mary, the Mother of Jesus
A Reading of Acts 1: 12-14 in the Context of a Pandemic

ABSTRACT

The article deals with the central role of Mary in Christian life from the rereading of Acts 1,12-14 in the context of the 2020 national Marian year signed by the pandemic and the quarantine. The reflection develops the biblical and theological foundations of the fontality of the loving knowledge of Mary, and its place in the maternal affection of the Church, as a point of support for a pastoral activity that prioritizes

* Los autores son profesores en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, en los departamentos de Pastoral, Moral y Sagrada Escritura respectivamente.

the confident Marian piety and the caring and maternal presence of Christians at home, in society and in the common home.

Keywords: Mary; Acts 1,12-14; Affective knowledge; Popular pastoral; Pandemic

Introducción

«Sobre María recae el cuidado de que el fuego pentecostal del Espíritu Santo no se apague y de que su pascua no se enfríe... Como el pulmón en el cuerpo, así ella actúa en el interior de la Iglesia a fin de darle su aire espiritual para respirar y su fuerza, consuelo y aliento; a fin de darle alegría en medio de todas las aperturas, y nuevo impulso y entusiasmo pentecostal en medio de todos los cansancios». Card. Walter Kasper¹

El año 2020 transcurrió marcado por la pandemia suscitada por el Covid-19 y expandida por toda la aldea global. En primer lugar, como reflexiona M. Navarro Puerto es difícil comparar las peculiares experiencias acontecidas en los diversos países. Sin embargo, las personas «tienen en común la experiencia de sentirse en tierra de nadie y sentir una forma de soledad difícilmente expresable».² La vida conocida se suspendió. La medida de la cuarentena en vistas al cuidado de la salud pública marcó con el silencio el espacio público. La cercanía del otro se percibió como peligrosa y atemorizante. El miedo al contagio redujo las interacciones humanas y, en ocasiones, generó procesos de estigmatización del vecino.³ La soledad tomó protagonismo: la cuarentena profundizó dicha experiencia vital y desafió la vida cotidiana de todos, pero especialmente de los adultos mayores. El temor de los que conviven quedó plasmado en «sobresaltos vividos con la fría sensación de que de repente se nos va la vida propia o de los que amamos».⁴ En contraste, para algunos, la misma convi-

1 Walter Kasper, *María, signo de esperanza* (Santander: Sal Terrae, 2020), 30.

2 Mercedes Navarro Puerto, «Experiencias de la Pandemia. Evocaciones bíblicas», acceso el 10 de mayo de 2020, https://www.religiondigital.org/el_blog_de_x-_pikaza/experiencias-pandemia-evocaciones-biblicas-Mercedes

3 Cf. Rosario Purilla cm, «¿Por qué tiene miedo?», *CLAR* LVIII (Edición Especial 2020), 24-33, 28-29.

4 Lucía Caram, «Que vuelva la alegría a nuestras calles», en: A. Spadaro *et al*, *Covid 19*, Vol. 2, M. A. Editores, 2020, 44-46, 45.

vencia constituyó un desafío para las relaciones entre los integrantes de las familias, de las comunidades de vida consagrada, y sacerdotal. Se puede afirmar que en este marco creció progresivamente la percepción de la fragilidad propia y de la precariedad de los vínculos.⁵ Ha sido un tiempo en el que resurgió la pregunta por la presencia o ausencia de Dios en/tras esta pandemia. Con distintas expresiones emergieron los interrogantes: ¿Por qué Dios lo permite y calla? ¿Es un castigo? ¿Hay que pedirle a Dios milagros?⁶

En segundo lugar, este tiempo puso de manifiesto las injusticias sociales y agravó los dolores de muchos, ya que la pandemia no afectó a todas las personas o grupos por igual ni con la misma intensidad. Al decir de B. Sousa Santos hay muchos que están al sur de la cuarentena: los trabajadores informales, las personas sin techo, las que habitan en las villas urbanas o en los barrios populares sin acceso a servicios básicos, la gente anciana, las mujeres, las personas inmigrantes sin papeles, las comunidades indígenas, las personas discapacitadas y las que se encuentran encarceladas.⁷ En América Latina aún recae sobre las mujeres la triple carga horaria de trabajo doméstico y del cuidado de los demás. Las mujeres se encuentran más expuestas al virus ya que constituyen el 70% del personal de la salud.⁸ Pero, sobre todo, la necesaria cuarentena ha potenciado el incremento de la violencia doméstica y de los femicidios.⁹ Las denuncias han aumentado a nivel global.¹⁰

5 Cf. Gustavo Yáñez González, «Fragilidad y tiranía (humana) en tiempos de pandemia», en *Sopa de Wuhan*, Giorgio Agamben *et al* (APSO, 2020), 139-143, 141.

6 Cf. Víctor Codina, «¿Por qué Dios permite la pandemia y calla? ¿Es un castigo? ¿Hay que pedirle milagros? ¿Dónde está Dios?», en *Covid 19*, Vol. 1, V. Codina *et al*, (M.A. Editores, 2020), 9-12, 10-11.

7 Cf. Boaventura De Sousa Santos, *La cruel pedagogía del virus* (Buenos Aires: CLACSO, 2020), 45. Cf. Juan José Tamayo, «La compasión en un mundo desigual y en tiempos de pandemia», en *Covid 19*, Vol. 3, Pablo D'Ors, (M. A. Editores, 2020), 62-67, 66-67.

8 Cf. António Guterres, «La pandemia expone y explota desigualdades de todo tipo, incluida la de género», acceso el 10 de mayo de 2020, <https://www.un.org/es/coronavirus/articulos/guterres-covid-19-expone-desigualdad-genero>

9 Cf. Sonia Montecino, «Coronavirus y 18 O: lo que no se resuelve y queda reprimido saldrá de nuevo», en *Covid 19*, Víctor Codina *et al*, vol. 1, (M.A. Editores, 2020), 91-96, 94.

10 Cf. Guterres, «La pandemia expone...».

Este tiempo también ha sido, un espacio de solidaridad y creatividad. Frente a la emergencia alimentaria se ha potenciado el servicio de comedores y viandas, desde ámbitos civiles, gubernamentales y eclesiales.¹¹ También la práctica educativa desplegó iniciativas creativas utilizando las redes sociales o espacios en medios de comunicación masivos.¹² Las comunidades eclesiales han desarrollado instancias virtuales de encuentro, oración, celebración y cuidado.¹³ La naturaleza ha dado algunos indicios de recomposición ambiental, que rápidamente se desvanecieron al recuperarse el ritmo laboral.¹⁴

La Iglesia argentina transcurrió este tiempo de incertidumbre y dolor en el contexto del Año Mariano Nacional. Desde la reflexión teológica se abrieron algunos interrogantes: ¿Qué puede aportar la figura de María a una teología que reflexiona en contextos de incertidumbre por la pandemia? ¿Qué lugar ocupa y está llamada a ocupar la piedad mariana en las comunidades cristianas de nuestro país en un presente que se manifiesta como perturbador y amenazante de la vida? ¿Es igual en los agentes pastorales que en la piedad de los cristianos más sencillos? Estos interrogantes mantienen su actualidad en medio de cuestionamientos a las propuestas de oración en tiempos difíciles y la centralidad de María en la piedad popular.

El artículo aborda estos interrogantes desde la perspectiva bíblica, sistemática y pastoral. La reflexión es fruto del trabajo colaborativo de tres autores en diálogo.¹⁵ Para abordar la temática se propone, en la primera sección, el análisis del texto de Hch 1,12-14

11 Cf. Adle Hernández, «La cotidianidad del barrio y las medidas ante el covid-19», *Aurora* N° 1 (2020): 37-38, 38.

12 Cf. Diana Viñoles, «Las clases no volverán a ser lo mismo», *Vida Pastoral* Año LXI · N° 386 · julio - agosto 2020, 34-36.

13 Cf. Enrique C. Bianchi, «Celebremos juntos cada uno en su casa», *Vida Pastoral* Año LXI · N° 386 · julio - agosto (2020): 19-22.

14 Cf. Organización de las Naciones Unidas, *Covid 19 en Argentina: Impacto socioeconómico y ambiental*, acceso el 25 de agosto de 2020, <http://www.onu.org.ar/stuff/Informe-COVID-19-Argentina.pdf>, 70-72.

15 La situación de la pandemia global significó un desafío para toda la humanidad. Como grupo de investigación, también debimos establecer una forma nueva de encuentro y trabajo. Con la ayuda de las plataformas virtuales, programamos espacios de diálogo para el intercambio y planificamos estrategias de escritura individual y corrección conjunta. Disciplinas teológicas distintas dialogaron en función de un mismo discurso. Cf. Giuseppe Ruggieri, *Chiesa sinodale* (Roma: Laterza, 2017), 191-206.

y en especial el lugar central que ocupa María, la madre de Jesús, permaneciendo en oración junto a los apóstoles, las mujeres y los hermanos. Semejante retrato ha sido muchas veces meditado en la tradición teológica del cristianismo. Partiendo del análisis exegético antecedente, la segunda sección sistemática contempla y valora el lugar *singularísimo* de la Santísima Virgen en la fe del pueblo cristiano ofreciendo dos *claves teológicas*: la fontalidad del conocimiento amante de María, y su lugar en el afecto materno de la Iglesia. El tercer aporte, retoma las claves antecedentes para realizar un discernimiento teológico-pastoral de la situación de pandemia y de los desafíos pastorales, ofreciendo dos propuestas para tiempos difíciles. Es un artículo a seis manos que ha brotado del fraterno sentir común de quienes han vuelto a beber en la fuente siempre abierta del corazón de María, y se sienten hijos de esa *Iglesia* que a dos milenios de distancia sigue naciendo del Espíritu, diversa y frágil.

1. ¿Quiénes *somos* para que la Madre del Señor venga a visitarnos?

*«Se trata de María “la que escucha y recibe” la Palabra,
la que “ofrece” generosamente al Padre
el Hijo convertido en “varón de dolores”,
la que siente nacer en su corazón silencioso y pobre,
la Iglesia de la misión y la profecía».¹⁶*

Cuando se presenta en el libro de los Hch a la comunidad que se prepara perseverando en la oración, para la fiesta de pentecostés, encontramos nombrada a María, con su relación de maternidad: «la madre de Jesús» (1,14). Este texto de carácter eclesiológico nos permite mirarla como miembro eminente de la comunidad eclesial. Su presencia resalta en la narración y suscita en los lectores la pregunta por su reaparición.

¹⁶ Eduardo Francisco Pironio, “María y la vida contemplativa” en: *De Pablo VI a Juan Pablo II* (Buenos Aires: Patria Grande, 1981), 19.

Los cuatro evangelistas mencionan a María en sus obras. Al final de la vida del Señor, solo Juan nos recuerda que se encontraba acompañando a su Hijo en su muerte. Ninguna fuente la menciona luego en los relatos de resurrección:

«La otra curiosidad es que no hay mención de ninguna aparición pos-resurreccional a María, la madre de Jesús. También ella es excluida de las apariciones indicadas en Hch 1,1-11. Pero tampoco hay referencia a una aparición a María en la lista (autorizada) de testigos ofrecida en 1Co 15,5-7, ni (lo que es más sorprendente) en ninguno de los evangelios; ese privilegio lo tienen en Mt 28,8-10 unas mujeres cuyos nombres no se mencionan y, en Jn 20,11-18, María Magdalena. Que de esas constataciones pueda obtenerse alguna conclusión significativa es algo que ignora».¹⁷

Lc la señala en las vísperas de pentecostés, de un modo simple y sin desarrollos ni menciones posteriores en el libro de los Hechos. Ella había sido protagonista al comienzo de la obra lucana, en los inicios de la vida de Jesús. Luego solo fue aludida en dos oportunidades, sin casi protagonismo (cf. Lc 8,19-21; 11,27). Su reaparición en los Hch pone a los lectores ante un interrogante ¿Qué rol ocupa María en esa comunidad de discípulos? Eso nos permitirá comprender su rol hoy en las nuevas comunidades de seguidores.

Para pensar el lugar y la aparición de María en los Hch, es preciso revisar el comienzo del evangelio (cf. Lc 1-2). Allí Ella fue la primera protagonista de la historia salvífica narrada por este evangelista. Ella es presentada guardando la memoria de su Hijo.

1.1. María en los comienzos de la obra lucana

Ella aparece por primera vez en el evangelio de Lc en el relato de la anunciación del Ángel o de la concepción de Jesús. Es sabido que esa perícopa no solo expresa el anuncio de un nacimiento; sino también la vocación de María.¹⁸ El mensajero Gabriel saluda y convo-

¹⁷ James Dunn, *Comenzando desde Jerusalén* (Estella: Verbo Divino, 2012), 190.

¹⁸ El texto es un relato de *anuncio de nacimiento* (cf. Gn 16,7-14; Jc 13,1-7) que también presenta algunos rasgos típicos de la forma de *relato vocacional*, cf. Ignace de la Potterie, *María*

ca a María con palabras que describen su identidad y a la vez forjan su destino. Se utiliza el saludo escatológico de los profetas a la Hija de Sión (cf. Sof 3,14-17; Jl 2,21-23; Za 9,9) y se utiliza un vocativo que reemplaza el nombre de la persona: «llena de gracia».¹⁹ Un saludo de semejante envergadura, genera un evidente desconcierto en el personaje (cf. Lc 1,29) que requiere la explicación pertinente de la propuesta (cf. Lc 1,30-33). La Virgen formulará entonces su desconcierto con una pregunta esencial: cómo ser madre sin conocimiento de varón (cf. Lc 1,34). El ángel le responderá asegurándole que «para Dios *ningún* suceso será imposible»²⁰ (Lc 1,37). Lucas utiliza allí el vocablo ῥήμα, el cual «designa más bien un acontecimiento prometido que una simple palabra».²¹ Son estos sucesos / acontecimientos / cosas, cargados de vida –con hechos y palabras– los que María conserva, madura e interpreta. Lo lleva a cabo desde la visita del ángel, cuando se confió totalmente a Dios y se dispuso a que la ῥήμα experimentada se haga en ella (cf. Lc 1,37-38).

La visita a su prima Isabel se enmarca a continuación de la visita que María recibió del ángel. Ella confirma su disponibilidad y servicio a la Palabra (cf. Lc 1,38), «habiéndose levantado... con prontitud»²² para ir a la casa de Zacarías. Isabel proclama a los gritos (cf. Lc 1,42) que María es Bendita como su Hijo y luego la llama Bienaventurada por haber creído que las cosas o sucesos (τοῖς) serán llevados a su cumplimiento. María entonces proclama el *Magnificat* (Lc 1,46-55), un canto de alabanza puesto en sus labios para cantar

en el misterio de la alianza (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), 33-38; Salvador Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia*, II (Madrid: BAC, 1986), 18-20.

19 *Kecharitōménē* puede tener un sentido físico, pero por el contexto, también tiene un evidente sentido moral. Es un participio de perfecto que designa algo que sucedió en el pasado y cuyo efecto permanece constantemente.

20 Normalmente traducimos *pān rēma* «todo suceso» (nosotros lo afirmamos en negativo «ningún» debido al *ouk*) como «nada».

21 François Bovon, *El evangelio según san Lucas*, I (Salamanca: Sígueme, 1995), 116. El sentido es el mismo que en Hch 10,37.

22 Se utiliza el verbo *anístēmi* (levantarse, resucitar. Cf. Mc 16,9; Lc 24,7.46). En las narraciones vocacionales se utiliza este verbo en la LXX que traduce el *qūm* hebreo, cf. 1Sa 3,8; 1Re 19,3-8; Jon 1,2-3; 3,2. Por eso, es muy coherente Lc en su utilización debido a que, «levantándose» María responde vocacionalmente a su llamado. No deja de ser significativa la utilización del verbo *anístēmi* como palabra *double-duty*, María comienza a insertarse en el proceso pascual de su Hijo.

las maravillas de Dios y reconocer que seré considerada como una bienaventurada por todas las generaciones (cf. Lc 1,48).

Los *sucesos* se continuaron (cf. 1,65). Luego del alumbramiento de su hijo (cf. 2,15.17), ella se ejercita en sopesar, contemplar, reflexionar y con cuidado guardar lo esencial de todo lo vivido (cf. 2,19). A los pocos días del nacimiento, presentaron en el templo de Jerusalén al niño, allí le escuchó decir al viejo Simeón una alabanza gozosa por haber visto realizada la *ρήμα* del Señor (cf. 2,29); así como también oyó la profecía que éste le aventuró. Simeón le anunció que su corazón sería atravesado por una espada.²³ Este oráculo Ella lo maduró desde su obediencia a la Palabra de Dios que fue una daga que atravesó su alma durante toda su vida; puesto que los «pensamientos» intencionados de los hombres no son los de los de un discípulo.²⁴ Su obediencia a la Palabra de Dios se evidenció en su confiada esperanza en Dios. La «caída y elevación de muchos» (Lc 2,34) era el fruto de la acción del Dios de Israel, tal como manifiesta en su canto (comparar 2,34 con 1,52-53).

Pasados doce años del nacimiento de su Hijo, Lucas presenta un recuerdo en el que nuevamente visitan el Templo del Señor (cf. 2,22; 2,41-42). Por segunda vez la familia que vivía en Nazaret peregrina a la casa de Dios. La presencia del niño, que antes había sido solo percibida por dos ancianos que esperaban el consuelo de Dios (cf. 2,25.38), ahora será patente para todo el pueblo, pues lo encontrarán dialogando con los maestros de la Ley a la vista de todos (cf.

23 «Si hay que deducir el significado de 2, 35a de referencias a María en Lc-Hch, el sentido es entonces que ella, como parte de Israel, debe ser juzgada por su reacción última hacia el niño puesto para caída y alzamiento de muchos. Aunque una mujer de entre la multitud la bendiga por su relación física con Jesús, éste insistirá en que también a ella se aplica el criterio de bendición aplicado a otros: "Dichosos más bien..." (11, 27-28) ... Con la figura de una espada atravesando el alma de María, Lucas describe presumiblemente el difícil proceso por el que aprende que la obediencia a la palabra de Dios trasciende los lazos familiares. Hasta ahora ha presentado a María pasando la prueba de la obediencia (1, 38. 45), pero ha insinuado también que el aprendizaje constituye un proceso incesante (2, 19), y aquí insiste en que ese proceso no es inmune a peligros y sufrimientos» Raymond Brown *et al*, *María en el NT*, 155-156.

24 Los «pensamientos (*dialogismoi*) de muchos corazones» a los que se refiere Simeón, definen, por lo general, «el proceso mental de aquellos que se oponen activamente a Jesús (cf. 5,21-22; 6,8; 9,46-47; 12,17; 20,14)» Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press) 1991, 56.

2,46-47). Los doce años representan el alcance de la mayoría legal del niño. A esa edad se debe comenzar a practicar la Ley. La entrada de Jesús en la adolescencia puso a María ante una nueva exigencia.²⁵ Ella necesitó comprender que los designios de Dios podían acarrear un dramatismo insospechado. Cuando el niño, que había llegado con los padres (cf. 2,43) dejó de ser visto por ellos, fue hallado a los tres días en el Templo en medio de una discusión con los maestros de la Ley (cf. 2,46-47). Su crecimiento se hizo notable para todos. En el diálogo que se reproduce después del encuentro, María le reprocha el comportamiento que tanta angustia les había ocasionado a sus padres. Jesús le responde: «¿Por qué me buscaban? ¿No sabían que en los asuntos de mi Padre *es necesario* que esté?» (2,49).²⁶

En la declaración de Jesús, realizada en forma de pregunta retórica, aparece por primera vez en el evangelio el impersonal *dei* (es necesario). Este vocablo se utiliza para designar una necesidad absoluta, que no se puede cuestionar y de naturaleza determinística. Lucas aplica el término a la historia de salvación, como expresión de algo dispuesto por Dios y que debe realizarse, y que culminará en la muerte, la resurrección y la exaltación del Señor:

«En la obra lucana, el verbo tiene connotaciones muy peculiares. Naturalmente, no se excluye la referencia a una “necesidad” de tipo abstracto, casi óntico; pero no es eso lo principal. Lo verdaderamente lucano es el carácter histórico-salvífico del impersonal *dei*; el designio de salvación, la voluntad del Padre, centrada en la personalidad histórica de Jesús, “tiene que cumplirse”».²⁷

25 La perícopa se encuentra separada de los anteriores relatos de infancia con un sumario (Lc 2,39-40) que informa del crecimiento de Jesús y finaliza con otro sumario que parece perseguir la misma finalidad (Lc 2,51-52). De esta forma el texto da cuenta de un momento puntual en la vida de Jesús que expresa su desarrollo personal en todos los niveles físico, psíquico y espiritual.

26 Esos «asuntos o cosas» (τοις) habían sido mencionados por Isabel cuando pronunció a María una bienaventuranza por haber creído «las cosas anunciadas» (cf. 1,45). También cf. 24,18) y luego se utiliza también para expresar la admiración de María y de José ante las «cosas» dichas por Simeón (cf. 2,33). También cf. 11,45).

27 Joseph Fitzmyer, *El evangelio según Lucas II* (Madrid: Cristiandad, 1981), 286. Este «verbo que le gusta emplear a Lucas, significa que la relación entre el Padre y el Hijo se inscribe en la historia de la salvación. El afecto de Jesús al Padre responde al designio de Dios para con él. Esta reciprocidad se manifiesta en la economía de la salvación, que no hay que ver ni como puramente funcional, ni como abstractamente ontológica, sino como relacional, con una relación de amor y de conocimiento». François Bovon, *El evangelio ...* 232-233. El verbo lo encontramos

Estas son las primeras palabras que le escuchamos decir a Jesús en el evangelio de Lucas (2,49), en ellas se manifiesta su programa de vida, la *necesidad* de efectuar el designio de Dios y de cumplir la voluntad del Padre para realizar una historia de salvación. María deberá conectarse irrevocablemente con estos sucesos, con esta vida, porque es madre del que los realiza. Ella los guardaba en su corazón de madre y de discípula.

En dos oportunidades y con dos frases similares, el evangelista hace referencia a su actitud ante todo lo acontecido. La primera con el niño recién nacido ante el testimonio que le dieron los pastores, la segunda se refiere en el sumario que finaliza el recuerdo del crecimiento de su Hijo:

«...y María todos estos sucesos,²⁸ sopesándolos,²⁹ los guardaba cuidadosamente* en su corazón» (Lc 2,19).

«...Y su Madre conservaba**³⁰ todos los sucesos en su corazón» (Lc 2,51b).

El corazón ocupa en el Nuevo Testamento correlación con su significado en el Antiguo Testamento:

«... el término “corazón” (*kardia*), en continuidad con la concepción hebrea, designa el centro de la persona en cuanto sede de los sentimientos (Rm 9,2; 10,1; 2Co 2,4; 6,11; Flp 1,7), de los pensamientos más recónditos (Rm 8,27; 1Co 4,5; 14,25; 1Te 2,4) y de las decisiones religiosas y morales (Mc 7,21; Rm 10,9; 1Co 7,37; 2Co 9,7)».³¹

Allí era donde ella conservaba todo, el mismo que sería traspasado por la Palabra de Dios, «es el centro de la vida, lugar donde se piensa, ama y decide. En el centro de su vida, con amor, María

con este sentido en: Lc 4,43; 9,22; 12,12; 13,33; 17,25; 19,5; 21,9; 22,37; 24,7.44; Hch 1,21; 3,21; 4,12; 5,29; 9,6.16; 14,22; 16,30; 19,21; 20,35; 23,11; 25,10; 27,24.26.

28 *ῥήματα* traducimos por sucesos, podría ser «cosas, asuntos». Se corresponde con el hebreo *dābār* (palabra y cosa).

29 *Συμβάλλουσα* este participio proviene del compuesto de *syn* «con» y *ballein* «arrojar», literalmente sería que ella combinaba las cosas que había visto, oído y retenido, y así captaba el verdadero sentido.

30 * *Συνετήρει* (también retener) y ** *διετήρει* (también atesorar). Estos dos verbos son sinónimos.

31 Pontificia Comisión Bíblica, «¿Qué es el hombre?» *Un itinerario de antropología bíblica*, n° 21.

medita».³² Medita todos estos acontecimientos, los conecta con la gracia, los transita desde la fe y los atraviesa con la Palabra de Dios.

1.2. *María en Hechos*

La Virgen es mencionada en los comienzos del libro, cuando los seguidores de Jesús se preparaban para recibir la promesa que el Señor les había hecho (cf. Hch 1,4).

«Entonces volvieron a Jerusalén desde el monte llamado de los Olivos, el cual está cerca de Jerusalén, el camino de un sábado y cuando llegaron, subieron a la habitación de arriba donde se alojaban Pedro y Juan; Santiago y Andrés; Felipe y Tomás; Bartolomé y Mateo; Santiago el de Alfeo, Simón el Zelota y Judas de Santiago. Todos ellos perseveraban unánimes en la oración con las mujeres y con María la madre de Jesús y sus hermanos» (1,12-14).

En el texto se puede reconocer la *forma* llamada «sumario»,³³ que contiene dentro, en este caso, una lista de nombres. Este tipo de descripciones genéricas se prestan para enlazar narraciones.³⁴ Por lo general, en los Hch describen la situación de la Iglesia, como se percibe tanto desde adentro, como desde afuera. El sumario suele ser utilizado por el autor para presentar a distintos personajes y hacerlos confluír juntos, de esa manera la narrativa hace converger las distintas tramas desplegadas en cada sección, por ejemplo: Lc 8,1-3; Hch 2,42-44; 4,32-37; 5,12-16. En este caso el autor hace coincidir: a

32 Antonio Rodríguez Carmona, *Evangelio según san Lucas* (Madrid: BAC, 2014), 51.

33 El sumario, tal como da a entender Bultmann, es una de las formas más antiguas de la tradición que deriva incluso de tradiciones rabínicas análogas (cf. Rudolf Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (Estella: Verbo Divino) 2000, 429). Suele funcionar como resumen en el que se ordenan de modo breve algunas actividades (cf. Mc 1,32-34; 6,53-56). «El Evangelio de Marcos proporcionó a Lucas el ejemplo más inmediato de tal empleo de resúmenes. En Hechos hay breves resúmenes, fácilmente reconocibles como construcciones redaccionales (1,14; 6,7; 9,31-32), así como resúmenes más largos (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16). Estos pasajes no introducen material nuevo, sino que simplemente compendian» Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), xliii.

34 En el caso propio del libro de Hch, algunos tienen la característica de ser numéricos porque se proponen realzar el número de gente implicada, parecen frecuentes en toda la obra lucana: Lc 4,42-44; 8,1-4; 21,37-38; Hch 2,41-47; 4,32-35; 5,12-16; 6,7; 9,31.

los apóstoles,³⁵ las mujeres, María y los hermanos. Los sumarios son así “el signo de una teología de la continuidad”,³⁶ que manifiesta en los acontecimientos contados, la vitalidad espiritual de la Iglesia.

La continuación que garantiza este sumario es un tiempo que comienza con la ascensión del Señor y finaliza con pentecostés. El acontecimiento cristológico ocurre 40 días después de su pasión (cf. Hch 1,3).³⁷ La fiesta judía de *shavu'ot*, cuando Lc narra la primera manifestación del Espíritu en el libro de Hch, acontece 50 días después de *pesaj*. Por lo tanto, entre la ascensión del Señor y el derramamiento del Espíritu transcurre un tiempo de 9 días. Una novena dedicada a la oración y a la vida común. Un tiempo, seguramente, de diálogo, recogimiento y silencio en el que también se resolvieron cuestiones importantes. Reconstituyeron el número doce de los apóstoles, que volvía a cimentar el germen del nuevo pueblo (cf. 1,15-26). Este lapso se caracteriza por la experiencia de necesidad. Todos habían quedado mirando las alturas (cf. 1,11) cuando el cielo les arrebató a Jesús. Comenzaban un tiempo de recogimiento que los conducirá a su interioridad, a revisar en la memoria los recuerdos y en el corazón sus certezas y afectos, temores e interrogantes. Allí irrumpirá la fuerza vivificante del Espíritu.

Esta comunidad congregada «perseveraba unánime en la oración». El participio *proskartepoũntes* (del verbo *proskartereō* «estar siempre a disposición, perseverar»), busca resaltar la continuidad de la acción. El adverbio *homothymadōn* «unánimes» aparece varias veces en Hch (cf. 2,46; 4,24; 5,12; 7,57; 8,6; 12,20; 15,25; 18,12; 19,29). Podemos también traducirlo por «una misma mente» o «un mismo propósito». Se utiliza para designar en los sumarios la armonía ejem-

35 Dentro de la perícopa, como se dijo, Lucas añade una *lista de los nombres* de los apóstoles con algunas variantes a las otras halladas, que probablemente tenga que ver con los intereses de su obra (Lc 6,14-16; Mc 3,16-19; Mt 10,2-4).

36 Daniel Marguerat, “Los Hechos de los Apóstoles” en *Introducción al Nuevo Testamento* (Bilbao: Desclee De Brouwer) 2008, 118. Se trata de la preocupación por mostrar continuidad en la historia de la salvación.

37 «Para Lc el número 40 podría, naturalmente, estar asociado con las figuras de Moisés y Elías (Ex 34,28; Dt 8,2; 1Re 19,8)» Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1992), 25.

plar de los cristianos. Finalmente, la «oración», el término *proseujē*,³⁸ «funciona, frecuentemente, como una designación para las casas de oración judías, que eran lugares de reunión».³⁹ En la obra lucana, es frecuente que el Espíritu se aguarde en oración Lc 3,21-22; 11,13; Hch 4,31; 8,15; 9,11.17; 10,4.9.31.44; 13,2-3.⁴⁰

La comunidad estaba conformada por: los apóstoles, las mujeres, María y los hermanos. Todos ellos habían sido aludidos en los relatos de la pasión, muerte y resurrección del Señor (los apóstoles y las mujeres).⁴¹ Solo de sus hermanos no se hallan referencias explícitas en esos momentos.⁴² Detrás de este último grupo se oculta una de las personalidades más importantes de la era apostólica, considerado una de las «columnas de la Iglesia» (cf. Ga 1,19). Nos referimos a Santiago, el hermano del Señor (Mt 13,55; Mc 6,3).⁴³ Representante más importante del grupo de los hermanos, obispo de la iglesia de Jerusalén. En Hch lo encontramos como el referente principal de la

38 Es un tema típico en Hch 2,42; 3,1; 4,24; 6,4.6; 7,59-60; 8,15; 9,11.40; 10,2.4.9.30-31; 12,5; 13,3; 14,23; 16,13.25; 20,36; 22,17; 27,29; 28,8.

39 Craig Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, Vol. I (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 751.

40 También se repite en el esquema: deseo del Reino y oración por su venida, junto por la plegaria por el don del Espíritu (cf. Lc 11,2.13; Hch 1,8.14).

41 Probablemente haya que buscar la identidad de este grupo de *mujeres innominadas* en Lc 8,2-3; 23,49.55; 24,10. Parecerían formar parte de este todas las que «lo habían seguido desde Galilea» (Lc 23,49.55; 24,6) y que se encontraban presentes en los eventos de su pasión y muerte, y en su resurrección. Entre ellas se encontraban: María de Magdala (Lc 8,2; 24,10a), Juana mujer de Cusa un administrador de Herodes (Lc 8,3a; 24,10b), Susana (Lc 8,3b), María la de Santiago (24,10c), María la de Cleofás (si la identificamos como la compañera de camino de Cleofás rumbo a Emaús en Lc 24,13; cf. Jn 19,25; Eusebio, *Historia Eclesiástica* 3,11; 3,32,6; 4,22,4) y otras más nombradas con anterioridad (Lc 24,10d; 8,3c). Mateo incluso cuenta, que a este grupo femenino el Resucitado les concedió el privilegio de tener la primera experiencia de su presencia (Mt 28,9-10). Juan le otorga el honor solo a María de Magdala (Jn 20,11-18), «*de apostolorum apostola*» según como es llamada en el nuevo prefacio confeccionado para su fiesta. Para profundizar en la identidad de estas mujeres y en la organización de las fuentes y testimonios, remitimos a: Elisa Estevez, *Qué se sabe de... Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, Estella, Verbo Divino, 2012, 83-90.

42 Algunos ven su mención en el grupo de los «conocidos» (*gnōstōi*, Lc 23,49). Aunque, probablemente, se haya utilizado ese vocablo para mencionar a otros muchos personajes que estuvieron presentes en los acontecimientos finales del Señor y las fuentes que provenían de Mc no los mencionaban, como, por ejemplo, Cleofás entre otros. La cuestión es difícil dilucidarla, si nos apoyamos en Jn 19,25 vemos que hay una referencia a la tía de Jesús: «junto a la cruz se encontraban... la hermana de su madre, María mujer de Cleofás». Si como dijimos, en la nota anterior, asumimos que este Cleofás es el mismo que caminaba hacia Emaús, con su pareja María (Lc 24,13.18) -cuestión plausible pero imposible de probar- se trataría entonces en este caso, entre el grupo de testigos de la pascua, de la presencia de parientes de María y de Jesús.

43 Los hermanos son nombrados en el evangelio, cuando junto con la madre de Jesús, se presentaron para acercarse a Él y no podían hacerlo a causa de la multitud (cf. Mc 3,31; Lc 8,19-21). Por el tema de su hermandad sanguínea remitimos a: John Meier, *Un juicio marginal*, tomo I (Estella: Verbo Divino, 1998), 326-341.

comunidad jerosolimitana (cf. 12,12.16-17).⁴⁴ En definitiva, la sucinta mención de «sus hermanos» no cambia la significativa mención de la «Madre de Jesús» que reaparece en la obra lucana.

El Señor les había prometido a sus discípulos que vendría (*epérjomai*) sobre ellos el Espíritu Santo para que fuesen sus testigos (cf. Hch 1,8). Se indica así que el mismo Espíritu de Dios que fecundó el nacimiento del Mesías, también fecundará el nacimiento del pueblo mesiánico. Aunque sobre María ya había venido (*epérjomai*) el Espíritu (cf. Lc 1,35), ahora ella, la madre de Jesús acompañaba a la comunidad. Investida ya de la *dýnamis* de Dios (cf. Lc 1,35), participa con su oración humilde (cf. Lc 1,48), persistente (cf. Hch 1,14) y suplicante de la misma petición de la comunidad, que también será investida con la misma *dýnamis* espiritual (cf. Hch 1,8). Al igual que Isabel, que había sido visitada por la *Madre del Señor* (cf. Lc 1,43) y «fue llena del Espíritu Santo» (*eplēsthē pneúmatos hagíou*, Lc 1,41); en la comunidad que acompaña la *Madre de Jesús* (cf. Hch 1,14), «fueron llenos todos del Espíritu Santo» (*eplēsthēsan pántes pneúmatos hagíou*, Hch 2,4). María, por lo tanto, está ligada al derramamiento del Espíritu, y ella presencia su unción vivificadora:

«Puede (que Lc) no supiera mucho más de su ulterior vida, más ha cuidado de trazar un diseño coherente de ella desde el primer anuncio de la buena nueva hasta la víspera del advenimiento del Espíritu, que impulsaría su difusión desde Jerusalén hasta el confín de la tierra (Hch 1,8). La primera respuesta de María a la buena nueva fue, “He aquí la esclava del Señor. Hágase en mí según tu palabra”. La verdadera relevancia de Hch 1,14 está en recordar al lector que su actitud no había cambiado».⁴⁵

44 Pablo lo nombra primero entre los «notables» (Gal 2,9) y lo reconoce testigo privilegiado del Resucitado (1Co 15,7). Lucas, seguramente, supo de la jerarquización de Santiago, debido a la gracia concedida (1Co 15,7); pero también es cierto, que guardó en sus escritos el mismo orden en el «que figuraba hacia el final de la serie de 1Co 15,5-7... hay que notar que (como Pablo) Santiago, hermano de Jesús, no figura entre “los apóstoles”» James Dunn, *Comenzando* ... 190.). Las fuentes lo presentan como una gran personalidad de los orígenes (Hch 15,13-14; 21,18; Gal 1,19 Josefo, *Ant*, XX, 9, 1; Eusebio, *Hist Eccl*, II, 23). En tiempos de Hegesipo (s. II), fuente única de Eusebio para hablar de Santiago, tenía fama de santidad (cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* II, 23, 4-6). Cf. Bruce Chilton and Jacob Neusner, *The Brother of Jesus* (London: Westminster John Knox Press) 2001, 138-159.

45 Raymond Brown y otros, *María en el Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1986), 174.

Balance sección bíblica

¿Para qué se hizo presente María entre ese grupo de seguidores? ¿Qué podía ofrecerle al grupo de discípulos? Ella se había convertido en testigo para los futuros *mártires* (cf. Hch 1,8; Lc 24,48), puesto que ya había sido unguida por el santo poder de la sombra del Altísimo (cf. Lc 1,35) y había modelado su corazón de discípula a lo largo de toda su vida. Probablemente, su recuerdo de Jesús, desde el origen mismo de su concepción, así como también, las cosas (τοῖς) o los sucesos (ῥήμα) que vivió junto a su esposo José durante la infancia y juventud de su Hijo estaban guardadas y discernidas en su corazón materno. La Palabra de Dios ya había atravesado todo su ser transformándola en verdadera discípula (cf. Lc 11,28). Había acompañado desde lejos el ministerio público de Jesús sabiendo que Él era el Salvador, Mesías y Señor (cf. 2,11.38). En las vísperas de Pentecostés cuando la encontramos reunida junto a los apóstoles, las mujeres y familiares, todos son ya «hermanos de Jesús» y por lo tanto hijos de Ella. Esta comunidad que luego iba a experimentar muchas diferencias y discrepancias la encontramos unida con el testimonio mariano (cf. Hch 6,1; 8,1; 15,36-40; Gal 2,1-14, etc.). María era la raíz de todos ellos que le permitía a cada uno, conocer su propia vocación, la hondura propia del ser donde habitaría el Espíritu. María también les enseñaba a esperar la altura a la que Dios los llamaba, que era la plenitud para la cual su Hijo los había preparado. Su discipulado era testimonio, su maternidad era ternura.

«En medio de todos los testigos se encontraba María, con la pureza de su fe y la peculiaridad de su testimonio: sólo ella podía testimoniar lo oído, visto y meditado desde los primeros inicios (Lc 1,2). Después de la efusión del Espíritu, el seguimiento y el discipulado adquieren una nueva configuración: los seguidores y los discípulos de Jesús pasan a ser llamados “los creyentes” (Hch 2,44; 4,32). Es precisamente así, como Lc nos había presentado a María desde los inicios de su evangelio. La Madre es la primera creyente (Lc 1,45), los hijos heredamos su fe».⁴⁶

46 Bernardo Olivera, *Siguiendo a Jesús en María* (Buenos Aires: Soledad Mariana) 1997, 266.

2. El conocimiento afectivo de María, Madre de Jesús y de la Iglesia

«La Virgen fue en su vida ejemplo de aquel afecto materno, con el que es necesario que estén animados todos los que cooperan a la misión apostólica de la Iglesia para la regeneración de los hombres». (LG 65)

Suele reclamarse frecuentemente a la teología sistemática haber concentrado mucho la reflexión mariológica en los privilegios singulares de María. A partir de *Lumen Gentium*, se viene intentando que resplandezca más la luz de la Santísima Virgen en el misterio de la salvación, y su *fuerza activa* en la evangelización de la Iglesia desde sus comienzos. En América Latina, la fe del pueblo sencillo ve a la Virgen no sólo *al lado de Dios* sino además *del lado de Dios*, y no tiene reparos en contemplarla como *término* de la vida del hombre y *centro* de la vida cristiana. Inspiradas en la sección bíblica antecedente, también estas reflexiones quieren mirar a la Virgen en el centro de la escena de Hch 1,12-14. ¡Sí, en el centro!⁴⁷ Buscaremos ofrecer algunas razones que ayuden a contemplar esa presencia, que la intencionalidad teológica del evangelista Lucas ha destacado al comienzo de su segunda obra.⁴⁸ Tal como lo hizo en su evangelio en el nacimiento de Jesús –antes de la vida pública del mesías– en el libro de los Hechos presenta la figura materna de María en las nacientes de la Iglesia, a la espera del Espíritu Santo, *antes de toda actividad* evangelizadora. En ambas situaciones, en actitud de oración, María *guarda en el corazón* el palpitar de esa vida nueva que su animación contribuye a engendrar.

En paralelo con los dos puntos del apartado bíblico precedente centramos la mirada en la *Madre de Jesús*, que portadora del Espíritu desde la anunciación y concepción del Mesías, *coopera* ahora

47 Juan Pablo II ha titulado la IIª parte de la encíclica *Redemptoris Mater* con el sugestivo título de *La Madre de Dios en el centro de la Iglesia peregrina*. Juan-Pablo-II, «Encíclica Redemptoris Mater (25 de marzo de 1987)», AAS 79 (1987) n° 25 (En adelante RMA en el cuerpo del texto).

48 Los sumarios son así "el signo de una teología de la continuidad". Cf. Supra nota 36.

en el nuevo nacimiento que está por acontecer.⁴⁹ Este paralelismo nos da la oportunidad de pensar dos *claves teológicas* que pueden contribuir a la fecundidad de la mariología y a la valoración de su lugar *singularísimo* en la fe del pueblo cristiano. A partir del análisis exegético ofrecido –aunque ya dentro del género de meditación teológica–, nos detenemos en el contenido teológico del *corazón de María* (1); y su lugar en el *corazón de la Iglesia* (2). Como se verá, *el primer punto* quiere señalar la fuente, *el segundo*, motivarnos a beber constantemente de ella. Nuestro aporte hace de puente con las reflexiones pastorales del tercer apartado. De allí que centramos nuestra opción en señalar algunas dimensiones de la *mariología vivida* en América Latina, de las que la teología sistemática suele ayunar.⁵⁰

2.1. El corazón de María

En paralelo con el primer punto del apartado bíblico nos detenemos en el significado teológico de ese *guardar todas las cosas en el corazón* que Lucas destaca de *María* en dos oportunidades al comienzo de su evangelio.⁵¹ Con el evangelista centramos nuestra mirada en el corazón de *María* ¡la llena de gracia!⁵² *La Madre de Jesús* es la única persona adulta mencionada en los evangelios de la infancia que reaparecerá en el ministerio público de Cristo, y en el nacimiento de la Iglesia, comunidad de los creyentes. Su presencia no se limita ciertamente a ser un testigo ocular o memorialista de la

49 Hch 1,12-14 en paralelo con Lc 2,19.51. Cf. Supra nota 45. También «la reflexión teológica deberá interpretar esta presencia y responder a las preguntas que se originen». James Dunn, *Comenzando...*, 190.

50 En orden a su recepción, seguimos algunas reflexiones del padre Rafael Tello, a quien en 2012 el Card. Bergoglio llamó «el teólogo de la Virgen. Un Continente tan mariano como el nuestro no podía dejar de darnos un teólogo así. Amaba profundamente a María y entendía que entre ella y nuestro pueblo pobre se fue tejiendo una singular historia de amor. Fue *baqueano* en seguir su huella maternal entre ellos». Jorge Bergoglio, «Prólogo», en *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, (Buenos Aires: Ágape, 2012), 11.

51 Lc 2,19.51: συμβάλλουσα participio compuesto de *syn* «con» y *ballein* «arrojar», literalmente sería que ella combinaba las cosas que había visto, oído y retenido, y así captaba el verdadero sentido.

52 Lc 1,19 El texto de la *anunciación* con rasgos típicos de la forma de *relato vocacional*, cf. nota 19. *Kecharitōménē* puede tener un sentido físico, pero por el contexto, también tiene un evidente sentido moral. Es un participio de perfecto que designa algo que sucedió en el pasado y cuyo efecto permanece constantemente.

información con que los primeros cristianos componían los relatos y textos sagrados.⁵³ En el corazón de esta Madre vibra un tipo de conocimiento que es mucho más que información. Toda la historia de su vida, ungida por el santo poder de la sombra del Altísimo se ha convertido en *fuentes* de una connaturalidad afectiva única en su género. La profundidad de esa fuente hunde sus raíces en el dinamismo amante del Dios Uni-trino que eternamente ha elegido a María, y en la plenitud de los tiempos ha convocado su corazón *lleno de gracia*:

«Había Alguien lleno de vida, de gozo, tanto, que necesitaba desbordar, tanta hermosura que para poder expresar eso creó todo lo lindo que vemos. Derramó la hermosura y la belleza y lo hizo con una mujer. Cuando Dios creó, lo hizo con una mujer. “Antes que se estableciera el firmamento yo estaba con Él y jugaba con el orbe de la tierra” (Prov. 8,30). Una niña que jugaba, un Dios que desborda de fuerza, de Vida y una niña que juega. “Y mi delicia era jugar con los hijos de los hombres” (Prov. 8,31) dice la niña. Dios creó el mundo enamorado de una mujer. ¿Puede Dios enamorarse? ¿Y de una mujer? No es una figura. ¿Dios se puede enamorar de nosotros?». ⁵⁴

En el humilde corazón de esta hija de Sión se ha manifestado, «en cierto sentido, toda la gloria de su gracia, aquella con la que el Padre nos agració en el Amado. *Llena de gracia* es el nombre nuevo expresado en la vocación de María que revela la hondura y fontalidad de su corazón». ⁵⁵ El plan divino de la salvación, revelado plenamente en Cristo, es eterno. Abarca a todos los hombres, pero

53 Cf. Raymond E Brown, *María en el Nuevo Testamento: Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes* (Madrid: Sígueme, 1982), 146-151: «Lucas muestra la actitud inicial de María de guardar “estas cosas y sopesarlas en su corazón” como algo que la introducirá en la creyente comunidad post-pascual. Si esto es lo que Lc presupone en 2, 19. 51, nos dice algo mucho más significativo (y más cristiano) sobre su idea de María, que el probar que se documenta en sus memorias»

54 Rafael Tello, «Cursillo de Chicas (26 al 29 de septiembre de 1974)», en *El viejo Tello les habla a los jóvenes*, ed. Rafael Tello (Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho, 2020), 29-32, 29. El texto de reciente publicación compila charlas y homilias en ocasión de jornadas y retiros juveniles en la década del setenta. De allí la oralidad del estilo que sigue la *lex orandi* de las misas de la Santísima Virgen María donde se propone como primera lectura –entre otros– el texto de Prov 8,22-31. Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Leccionario. Reformado por mandato del Concilio Vaticano II y promulgado por su santidad el Papa Pablo VI*. Tomo III (Buenos Aires: CEA, 1989), 229.

55 Insiste el Papa Juan Pablo II «la llama así, como si éste fuera su verdadero nombre. No llama a su interlocutora con el nombre que le es propio en el registro civil: “Miryam” (María), sino *con este nombre nuevo*: “Llena de gracia”». RMa 8.

«reserva un lugar particular a la «*mujer*» que es la Madre de aquel, al cual el Padre ha confiado la obra de la salvación» (RMa 7). Allí, en el corazón de María, antes que en ninguna otra parte, se escriben los comienzos de los tiempos mesiánicos. El corazón que es el centro de la vida, donde se piensa, se ama y se decide. En el centro de su vida, arde el deseo amante de María. Así le formulaba estas cosas el padre Tello a las chicas y a los muchachos del *movimiento juvenil evangelizador* en la vigilia de Pentecostés del año 1976:

«Hubo un corazón, uno solo, muy pobre. Una niña, perdida en un pueblo pequeño, en un pueblo, también como pueblo muy pobre. Una niña muy pura, que amaba y, porque amaba, en su corazón abrazaba a todos los hombres. Una niña que vivía en el amor y en el ardor del deseo del bien de su pueblo. Esa niña, que no podía nada, se llamaba María. Y el deseo del corazón de esa niña, eso fue lo que vio Dios, lo que enamoró a Dios, y lo que lo hizo a Dios realizar la obra de la salvación de todos los hombres. Y esto no es tampoco poesía. Esa es la enseñanza formal del Magisterio de la Iglesia. Por el deseo –que es oración– de María, Dios apresura los tiempos».⁵⁶

En la Iglesia naciente, María es sobre todo «feliz porque ha creído»: ha sido la primera en creer. (Cf. RMa 26). Sus vivencias y sentires *guardados-meditados-sopesados*⁵⁷ en su corazón de mujer, se transforman así en una fuente singularísima de conocimiento afectivo del Dios cristiano. Y no se trata sólo de las *glorias de María*, también su dolor y su fatiga⁵⁸ son fuente del sabor común que los cristianos bebemos en su corazón, incluso en las horas más amargas de nuestra vida.⁵⁹ Sólo el conocimiento afectivo hace posible que sentires diversos sean capaces de aunarse en la misma tensión concomitante.

56 Rafael Tello, «Fragmentos de las reflexiones en la Vigilia de Pentecostés (6 de junio de 1976)», en *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la caminata juvenil a Luján*, ed. Graciela Dotro, Carlos M. Galli, Marcelo Mitchel (Buenos Aires: Ágape, 2004), 81. Más datos sobre el MJE cf. Gabriel Rivero, comp, *El viejo Tello y la pastoral popular* (Buenos Aires: Patria Grande - Fundación Saracho, 2013).

57 Nota 51. συμβάλλουσα (combinaba las cosas que había visto, oído y retenido, captando su sentido).

58 Sobre la fatiga del corazón de María, cf. RMa 17; Jorge Mario Bergoglio, *Reflexiones en esperanza* (Buenos Aires: EUS, 1992) 158; Alexandre Awi Mello, *María-Iglesia: Madre del Pueblo Misionero. El Papa Francisco y la piedad popular mariana en el contexto teológico-pastoral latino-americano* (Buenos Aires: Agape, 2019).

59 Cf. Carolina Bacher Martínez, José Carlos Caamaño, «Cultura y espiritualidad popular en la trama de la Asociación Madres del Dolor», en: *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*, coord. Virginia R. Azcuy (Buenos Aires: Guadalupe, 2014), 157-184.

«El conocimiento afectivo, que termina en una experiencia, es un conocimiento cierto y directo que se realiza por “contacto” (al menos afectivo), por una cierta asimilación al objeto, por connaturalidad con lo conocido, de donde resulta que es también de algún modo sávido, sabroso, gustoso, pues el gozo es afecto de la unión de amor; sin embargo, esto hay que entenderlo bien, pues por la condición de lo amado también puede resultar arduo y doloroso, o parte sabroso y parte doloroso».⁶⁰

Es la vida entera, su completa biografía envuelta en el Misterio de Dios, cargada de hechos, sentires y palabras, lo que María conserva, madura e interpreta en su corazón. Medita todos estos acontecimientos, los conecta con la gracia, los transita desde la fe y los transmite amando y viviendo. Allí, en su corazón de Madre se escribieron primordialmente esos *sucesos* que la Iglesia tiene por misión transmitir a todos los pueblos. La memoria afectiva de María se abre generosa a los cristianos de todos los tiempos.

«Nadie le ha podido sustituir en su camino; todos debemos aceptarla en la memoria y realidad creyente, como transmisora de la bienaventuranza de Dios sobre la tierra (cf. Lc 1,42). En ese aspecto, la fe de todos los cristianos conserva una clara dimensión mariana: como fundamento y base de nuestra comunión eclesial, tenemos que *apoyarnos* en el gesto de María; sólo si aceptamos como propia su palabra de fidelidad comprometida (Lc 1,38) podemos luego acompañarla en el misterio compartido de la Iglesia».⁶¹

En las vísperas de Pentecostés, cuando la encontramos reunida junto a los apóstoles, las mujeres y los parientes, todos son ya *hermanos de Jesús* y por lo tanto hijos de Ella. En su corazón materno se aúnan y sostienen. En torno a Ella, *creyendo-esperando-amando*, comprenden.⁶² Precisamente este conocimiento creyente de la Ma-

60 Rafael Tello, *La Iglesia al servicio del pueblo* (inédito, 1992) n° 52. Cf. Fabricio Leonel Forcat, *Ubi humilitas, ibi sapientia. El conocimiento afectivo en la vida cristiana en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino* (Disertación para obtener la Licenciatura en Teología, Director Lucio Gera, Buenos Aires: Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2001), 70.

61 Xabier Pikaza, «Pentecostés con los once, las mujeres, María y los hermanos de Jesús: Eclosión de vida, ocultamiento de mujeres», *Religión Digital* (2020), <https://www.religiondigital.org/Maria-Pentecostes.html>

62 Cf. Supra 106: *homothymadòn* «unánimes», en un «mismo sentir», en «armonía de corazón». Como se deduce del contexto nos referimos a la comprensión teológica que siempre es fruto de una connaturalidad afectiva, y no primeramente de la actividad racionativa. Cf. Ricardo Ferrara, «“Fidei infusio” y revelación en santo Tomás de Aquino. Summa Theologiae, I-II q. 100, a. 4, ad1m», *Teología* 23/24 (1974), 24-32, 29s.

dre de Jesús constituye un especial patrimonio de la revelación de Dios. Juan Pablo II insiste en que la fe de María «“*precede*” al *testimonio* apostólico de la Iglesia, y permanece en el corazón de la Iglesia... Todos aquellos que, a lo largo de las generaciones, aceptando el testimonio apostólico de la Iglesia participan de aquella misteriosa herencia, *en cierto sentido, participan de la fe de María*». (RMa 27, Subr. nuestro).

¿Cómo es que la fe de María permanece en el corazón de la Iglesia? ¿Cómo participamos en ella? La fe viva de la Virgen es una sinergia continua de conocimiento y amor. Dicho en las categorías propias del método escolástico, los primeros creyentes –incluso los apóstoles–, antes de cualquier tipo de articulación de la *fides quae*, hallaron en la intensidad afectiva de la *fides qua* de María, la *res* íntima que toda enunciación señala. En el corazón de la Madre de Jesús, la dimensión tendencial de toda fe –atribuida a la unción del Espíritu Santo, *credere in Deum*– alcanza el más alto conocimiento amoroso o apreciativo que la vida teologal ha sido capaz de gozar en la historia.⁶³ Lo intensivo-cualitativo del conocimiento creyente de María es fuente de lo extensivo-cuantitativo que la Iglesia irá desplegando a lo largo de su historia. Volver la mirada a este conocimiento connatural de María nos conduce de lo relativo a lo absoluto; de los misterios al misterio; de las verdades a la verdad; del enunciado a la *res*. Los primeros discípulos y discípulas tuvieron principalmente este tipo de conocimiento por connaturalidad, raíz común y fuente viva de toda secundaria enunciación posterior.⁶⁴ Ahora bien, esa vía afectiva de conocimiento –que fue un verdadero privilegio para ellos–, continúa abierta en el corazón de la Iglesia ¿cómo? También hoy este conocimiento afectivo-experimental

63 Sobre le *credere in Deum* como aspecto tendencial y afectivo de la fe cf. *STh*. II-II q. 2 a. 2; también la argumentación que el Papa Francisco realiza respecto de la fe popular, cuando dice que “no está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental, y en el acto de fe se acentúa más el *credere in Deum* que el *credere Deum*”. (EG 124).

64 La jerarquización *principal* y *secundaria* para relacionar connaturalidad y formulación en la vida teologal se funda en el tratado de la ley nueva de Santo Tomás de Aquino, *STh*. I-II, q. 106, a. 1. Cf. Fabricio Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello* (Ágape-UCA-Fundación Saracho, 2017), 306s.

permanece como auténtica fuente teologal de la vida cristiana. De esta jerarquización se siguen importantes consecuencias para una mariología capaz de valorar y aprender la fe encarnada y el amor filial presente en el catolicismo popular.⁶⁵ El misterio de María y la fuente siempre abierta de su conocimiento afectivo abre en la revelación de Dios un anchísimo camino de entrada para la vida teologal de multitudes de hombres y mujeres sencillos.⁶⁶ Por este camino no-conceptual –es decir, no racionante, de modo analítico y resolutivo–, se establecen los modos más eficaces para la transmisión de las verdades reveladas.⁶⁷ Creemos sinceramente que sólo una teología afectiva capaz de rescatar la vía del conocimiento por connaturalidad podrá contribuir a acortar la grieta que existe entre los agentes pastorales y la vivencia religiosa de las multitudes del pueblo cristiano.⁶⁸ El desafío vale tanto para la reflexión sistemática, como para la teología pastoral, la homilía y la catequesis.

«La Iglesia con su catequesis puede secundar la acción de la Virgen. Pero es necesario tener bien claro: *puede secundarla, pero no reemplazarla*. Si la Iglesia transmite una catequesis no afectiva, predominantemente cognoscitiva e intelectual, ella no secunda la de la Virgen y resultará estéril y no será recibida. La catequesis afectiva supone siempre el fomento cálido de alguna presencia previa o concomitante del objeto amado, es decir la Virgen».⁶⁹

Todo este punto del conocimiento no-conceptual resulta de máxima importancia en la reflexión pastoral en orden a la evange-

65 Cf. Carlos María Galli, *La mariología del Papa Francisco. Cristo, María, la Iglesia y los Pueblos* (Buenos Aires: Agape, 2018), 20.

66 Cf. María del Pilar Silveira, «María en la Teología: ¿Reflexiones elaboradas en despachos o en fronteras?», *ATeo*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 57, p. 495-516, set./dez.2017, 506; Leandro Chitarroni, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua* (Córdoba: Talleres Gráficos Masters, 2003); Diego Irrarrazaval, *María en los pueblos latinoamericanos* (2008 a 2016), inédito.

67 Cf. Rafael Tello, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales* (Buenos Aires: Agape, 2008), 31: «La comunicación con la Madre –y aún la comunicación con otros respecto a la Madre– no puede humanamente quedar encerrada en los límites racionales, esto es contra la naturaleza y realidad de una relación vital, existencial, estructurante de la personalidad».

68 El calificativo “afectivo” –llamado así porque en él juega un papel determinante el amor, la voluntad o afecto– es usado por Santo Tomás. Cf. *STh*. I q. 64, a. 1; II-II q. 97, a. 2, ad2m; q. 162, a. 3, 1m. En el marco acotado de este artículo hemos centrado la atención en el conocimiento afectivo más que en la teología afectiva.

69 Cf. Rafael Tello, *La Virgen de Luján es formadora del pueblo de la nación argentina* (Inédito, 1997). Subrayado nuestro.

lización. El influjo de la ilustración sobre muchas expresiones de la doctrina católica moderna no ha sido suficientemente de-construido.⁷⁰ Contrariamente a como se repite en ambientes más ilustrados “*que no se puede amar lo que no se conoce*”, en la perspectiva de Santo Tomás de Aquino, puede amarse con mucha intensidad realidades muy imperfectamente conocidas, ya que el conocimiento no es la causa sino la *raíz* del amor. Es función del conocimiento señalar su objeto al afecto, y cuando éste está muy intensificado, tiñe, modifica y acrecienta el conocimiento, le da un tono que lo hace como nuevo y distinto, promueve una nueva y más cercana consideración de lo amado. Allí se gesta un nuevo conocimiento, una mayor comprensión de la *res* amada, ya que es propio del amor producir una mutua *inhesión*: el amado en el amante, y el amante en el amado. El conocimiento afectivo mira algo que la persona tiene por el amor, de modo que ella misma tiende a ser, estar o vivir en la cosa amada.

En el conocimiento y experiencia afectivo de realidades más nobles que el sujeto –como son Dios y la Virgen– el que conoce se asimila a la realidad conocida, se mira en relación a ella. Por esta vía de connaturalidad afectiva, la Virgen es percibida como término de la vida cristiana. «Es como flor respecto a Dios, es el sitio, lugar, –“huerto ameno”– en el cual se lo halla a Dios; la que prefiere Dios, *donde hallándose el cristiano lo halla a Dios*».⁷¹ Ello no resulta ajeno al conocimiento amante de Nuestra Señora que sigue viviendo, y no solamente en Dios –¡en Asunción celeste!–, sino también en la memoria y la vida teologal de los fieles que participan de su mismo Espíritu mientras peregrinan a su encuentro.⁷²

«En nuestro pueblo sencillo se conoce y siente a la Virgen como Madre y como unida y poderosa ante Dios (y en esto, por su carácter de humana, de mujer y de santa, la siente más próxima a sí y a su vida); y éste es un conocimiento esencial y predominantemente afectivo, que informa, tiñe,

70 Cf. Rafael Tello, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* (Bs. As.: Saracho - Agape, 2016), 31s.

71 Cf. Rafael Tello, *La “Marca” de la Cofradía*, inédito, 1993. Subrayado nuestro.

72 Cf. Pikaza, “Pentecostés con los once, las mujeres, María y los hermanos de Jesús: Eclósión de vida, ocultamiento de mujeres,”

deja marcada toda la vida de la gente sencilla del pueblo. *Este conocimiento afectivo es fomentado por la acción de la Virgen, que se renueva y aumenta con la continua renovación y aumento del pueblo*». ⁷³

En América Latina, Dios manifiestamente congrega a nuestros pueblos mostrando su amor misericordioso y el cariño maternal de la Virgen. La fe nos conduce a «mirar y ser mirado, tocar y ser tocado, abrazar y ser abrazado por el Señor y por la Virgen. En su condescendencia, manifestada en la Encarnación, Dios quiere que experimentemos su amor y le amemos de modo connatural con nuestra humanidad». ⁷⁴ Aunque profundizar en ello rebalsa en mucho el objetivo de este artículo, el aunarse de nuestros pueblos en torno a una Imagen de María obedece a motivos históricos que no se pueden considerar ajenos a la Providencia divina, y que han arraigado fuertemente en la configuración mariana del catolicismo popular.

¡Cuánta mordiente histórica podría alcanzar la teología –tanto en su dimensión sistemática como pastoral– considerando verdaderamente un lugar teológico a la *mariología vivida*! Porque la transmisión de vida es un asunto de vida. Nada más natural, nada menos sofisticado para la persona viva de la Santísima Virgen que seguir comunicando su conocimiento-amante en la historia de la Iglesia y de los pueblos cristianos. «La Virgen Madre está constantemente presente en este camino de fe del Pueblo de Dios hacia la luz». (RMa 35). El cántico del *Magnificat*, expresión *de la fe profunda de María* no deja de vibrar en el corazón de la Iglesia, ni deja de hacerse carne en el corazón de los humildes a través de los siglos. Su amor ya eternizado permanece en el corazón de los cristianos como prenda de bienaventuranza y «brilla en nuestro camino como signo de consuelo y de firme esperanza». ⁷⁵

⁷³ Cf. Tello, *La Virgen de Luján es formadora del pueblo de la nación argentina*, n° 11. (Texto entregado por el padre Tello con fecha 4/12/97). Subrayado nuestro.

⁷⁴ Carlos María Galli, «Fe y Teología: riesgo y humildad Meditar desde el corazón de María», *Teología* 57, n. 132 (2020), <https://doi.org/https://doi.org/10.46553/teo.57.132.2020>, <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/3126>, 34.

⁷⁵ Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Misal Romano. 3ª Edición típica para Argentina*, (Buenos Aires: CEA²), 475 (Prefacio IV de la BVM, María signo de consuelo y de esperanza).

2.2. En el corazón de la Iglesia

El tiempo mesiánico del evangelio y el tiempo escatológico del Espíritu son inaugurados en la obra lucana resaltando el conocimiento-amante de María. Centrando su presencia «en estos dos momentos de su esquema pneumatológico, Lucas ha mostrado que existe una marcada semejanza estructural entre el origen de Jesús y el nacimiento de la Iglesia».76 La que *guardaba todas las cosas en su corazón* es presentada por Hch 1,14 en las nacientes de la Iglesia, participando a los diversos grupos de discípulos un *sentir común* en la expectativa del Espíritu.

Contemplar esta escena a la luz de la tradición de la Iglesia y en el horizonte de la historia de la salvación, destaca el lugar que ocupa María, “la hija de Sion” en el conjunto del camino del pueblo de Dios.77 En tanto Madre de Jesús, y ligada al derramamiento del Espíritu, María ocupa un lugar de privilegio, tanto en la génesis de la Iglesia como en la *comunión* que constituye su misma esencia. En la fecundidad de María, virgen y madre, se abriga también la frágil y diversa comunidad de los creyentes.78 Bajo su amparo se afianza la unión de los corazones de los discípulos, las mujeres, y los hermanos-parientes de Jesús en la expectativa del Espíritu Santo. Como antaño la de Cristo en Nazaret, ahora en el Cenáculo, en el ocultamiento del corazón de María, se gesta la vida pública de los cristianos.

Lo que aquí nos interesa de modo especial rescatar es precisamente esa *comunión de corazones* que María coopera fontalmente a

76 Xavier Pikaza, “Pentecostés con los once, las mujeres, María y los hermanos de Jesús”: Lc 1,26s; Hch 1,14s; 2,1s

77 Cf. Ignacio de la Potterie, «María en el nuevo Testamento», en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1990) 1136-1149, 1137.

78 Cf. Ibíd: «En medio, entre las mujeres y los hermanos de Jesús, está su madre, a la que se llama con su nombre, María. Literariamente (si el *kai*, es decir “y” que le une a las mujeres) se podría suponer que ella está integrada en el grupo de mujeres. Habría, según esto, tres grandes componentes de la Iglesia: apóstoles, mujeres y parientes. Sin embargo, es mucho más probable que ese *kai* (y) que le vincula a mujeres-parientes sea disyuntivo, de modo que ella forme grupo aparte. María tiene su propia personalidad, aporta una experiencia irrepetible y diferente en el conjunto de la Iglesia». Se mantienen las dos dimensiones: por una parte, María es parte del grupo de mujeres y parientes y, por la otra, ocupa un lugar singularísimo en el plan de salvación, que la distingue sin separarla de dichos grupos.

realizar. A esa comunidad naciente de apóstoles, mujeres y parientes, que luego el mismo libro de los Hechos nos mostrará viviendo diferencias y discrepancias, la encontramos aunada en el afecto materno de María:

«Allí en medio de ellos está María, y María que conserva todas las cosas en su corazón. María que en su corazón comprende el plan de Dios, el designio de Dios, lo que hoy llamaríamos el Plan de Salvación de Dios. María que conoce el misterio de Dios, ese designio de Dios y que lo lleva en su corazón, eleva el corazón por el amor (el Corazón Inmaculado, el Corazón Purísimo de María), eleva el corazón por el amor hacia Dios y en ese levantar el corazón a Dios reúne y arrastra tras de sí el corazón de los apóstoles».⁷⁹

Su sentir es modelo y fuente de la *koinonía* naciente. Lo que realiza Pentecostés es una extensión de lo que ya María vive y testimonia acerca de Jesús. La vida nueva debe llevar esta marca comunitaria que el corazón lleno de gracia de la Virgen contribuye a realizar.⁸⁰ También este privilegio singular que ese grupo diverso de primeros creyentes tuvieron aunándose en el corazón de María, continúa abierto para la acción evangelizadora de la Iglesia. Así los invitaba Rafael Tello a los jóvenes en los años setenta a ser consumados en la unidad por el corazón de María:

«La tradición, muy antigua tradición, muestra el amor de los apóstoles por la Virgen y la unión de la Iglesia cabeza. La unión de la Iglesia en los apóstoles, no es solamente la unión de hombres que tienen que resolver en común (cosas que tienen que hacer). Es mucho más que eso. Es la unión de unos corazones que son arrastrados, movidos y centrados por el corazón de María, en Dios mismo. María es centro de unidad en la Iglesia por el amor con que ama a Dios y eleva su corazón a Dios, y en Dios hace encontrar los corazones de los apóstoles. Y allí, de ese centro de unidad, es de donde surge luego una acción concertada, de conjunto, como solidaria y de todos.

Tal vez eso también tengan que comprender ustedes y pedir al corazón de María que les enseñe como puede haber una comunión, una comunidad que surja de unos mismos intereses, de una misma vida, de unas mismas cosas que hay que afrontar y que hay que resolver; pero como mucho más allá de esa comunidad, que es una solidaridad en el pensamiento, en la de-

79 Rafael Tello, *María y la Iglesia* (inédito, 1976).

80 Cf. Mercedes Navarro Puerto, "María," en *El Dios Cristiano*, (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992), 861.

cisión y en la acción, mucho más allá de eso, en el fondo, como raíz, como principio de eso, hay otra unidad que es *la unión de los corazones en Dios*.⁸¹

Un detalle no menor que Lucas nos ofrece en Hch 1,13 es que todo sucede *en la casa*, lugar de la *koinonía* y fuente de la evangelización que los primeros cristianos llevaban adelante.⁸² En este tiempo nuestro, marcado también por el suspenso de la pandemia, con gran parte de la humanidad permaneciendo *en la casa*, este segundo punto sistemático concluye con una breve consideración sobre la Madre de Jesús como *fuentes* del amor de los cristianos. Volvamos a contemplar esta escena, con ese tiempo que parece suspendido, con poco o nada que hacer más que *esperar y confiar*. Retornemos también nosotros a la raíz comunal de toda obra, centrándonos en María, la Madre de Jesús:

«la raíz de la acción salvadora, la sustancia de donde brota la esencia misma del poder salvador en la Iglesia, es el amor. De modo que en la medida en que se ama se coopera con este Dios real, que todo su ser es amar a los hombres. El amor de Dios o el amor explícito de los hombres por Dios: eso es lo que constituye *como la mayor fuerza salvadora en la Iglesia a través de la historia*».⁸³

Ya de ese modo, como lugar de comunión, *la casa* se convierte en verdadero sacramental de la *ciudad futura* que esperamos, donde el afecto materno de María será pleno y definitivo. Donde la diversidad en amor consumada será transformada en sinfónica armonía trinitaria. Aunque *todavía no*, en el *ya sí* del conocimiento amante de

81 Tello, *María y la Iglesia* Con la misma radicalidad teologal expresaba esta misma sustancia evangélica a los sacerdotes que animaban la pastoral juvenil: «Nosotros lo sabemos, pero como no es perceptible nos desconcierta mucho. La fuerza salvadora más profunda que pueden tener los hombres en la Iglesia es una cosa puramente espiritual, interna, que es el amor. La fuerza salvadora más profunda que obra en la Iglesia no es la misión apostólica, no es Pablo que va recorriendo las naciones por todo el mundo grecorromano y difundiendo la Palabra de Dios. No son las obras que va haciendo la Iglesia primitiva, no. *La fuerza salvadora más profunda es el amor que está en el corazón de los cristianos*» Tello, «Charlas a sacerdotes del movimiento juvenil evangelizador en Tapalqué», En *El viejo Tello les habla a los jóvenes*, edited by Rivero Gabriel (comp). Bs. As: Agape - Fundación Saracho, 2020, 203-288, 209.

82 Por ejemplo, en Hch 12,12; 18,24; 20,8-11; 28,30-31; Hch 9,17; 16,34.40; 18,7-8. Cf. Rafael Aguirre, «La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas», en *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* (Estella: Verbo Divino, 2009), 83-114.

83 Tello, «Charlas a sacerdotes del movimiento juvenil evangelizador en Tapalqué». 210.

María y en el amor de los cristianos participamos de la comunión de los santos. «*Todos somos de algún modo uno. La vida de uno se hace también vida de los demás. La Virgen María es una, pero todos vamos a participar de su modo de vivir*». ⁸⁴

Balance sección sistemática

El pequeño pasaje bíblico que contemplamos vuelve a poner a la Madre de Jesús en la trama relacional de la historia de la Salvación. La persona viva de la Santísima Virgen permanece en el centro de la escena. En comunión con Cristo y el Espíritu de pentecostés aparece para siempre como la primera cristiana de la historia. Su animación maternal continúa activa en la santificación teologal de los hermanos y hermanas de su Hijo. María no es recuerdo del pasado, ni tampoco puede ser tratada en la evangelización como un instrumento pastoral en manos de la institución eclesial. En tanto lugar de encuentro, María es *huerto ameno* en el cual hallándose el cristiano lo halla a Dios.

El misterio de María, y la fuente siempre abierta de su conocimiento afectivo, convocan a nuestra teología a reconocer en la revelación de Dios este anchísimo camino de auténtica vida teologal, y a descubrir con espíritu de fe la senda que transitan multitudes de hombres y mujeres sencillos. Como en aquella comunión naciente de apóstoles, mujeres y parientes, también hoy la acción y la pasión de la Iglesia se nutre de la fuente *llena de gracia* del corazón de María. De ese manantial de conocimiento y amor brotan continuamente en nosotros la fe incommovible, la esperanza confiada, y el amor cariñoso a la Madre de Jesús.

⁸⁴ Tello, «Cursillo de chicas (8 al 11 de mayo de 1975)». En *El viejo Tello les habla a los jóvenes*, comp. Gabriel Rivero. Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho, 2020. 33-42, 42.

3. Secundar la actual presencia maternal de María en las diversas casas

*«Son tiempos de amar sin ver....
El cristiano no precisa ver para amar. Pero precisa amar para ver.
Quien ama de verdad saborea algo de eternidad en el tiempo:
el amor de Dios, a quien no se ve».⁸⁵*

El punto de partida de este estudio lo constituyó el interrogante sobre el lugar vital y central que ocupa María y que está llamada a ocupar la piedad mariana en el Pueblo de Dios en tiempos de incertidumbre global. La reflexión de Hch 1,12-14 ofreció elementos desde la teología lucana para profundizar en la presencia de María en la comunidad, y en su ser Madre de Jesús y de la Iglesia. Dicho resumen se ubica en un tiempo suspendido entre la Ascensión y Pentecostés que quedó configurado por la ausencia de la percepción de la presencia de Dios, de búsquedas interiores y de necesidad de horizontes. Un tiempo que convocó a la fe, a la esperanza y al amor compartido. En dicho marco, Lucas ubica la respuesta de fe de María de permanecer en la oración expectante en la compañía de las mujeres, los parientes y los apóstoles; ofreciendo, de esta manera, su mismo corazón amado y amante a través del cual conoce a Dios íntima y singularmente, y lo da a conocer de manera maternal a sus hijas e hijos. Así como se hizo presente en la hora del nacimiento de la Iglesia en América Latina, también hoy sigue convocando a cada cristiano y a cada comunidad a encontrarse en la oración con ella y, adentrándose en su corazón, dejarse conducir a un conocimiento afectivo de Dios como raíz de la experiencia cristiana.

María se hace presente convocando a sus hijos a una oración compartida expectante del *kairós*. Este tiempo de pandemia y cuarentena, muchas veces percibido como de ausencia de la manifestación de Dios, puede comprenderse como un misterio más que como un enigma. Un misterio de fe como oportunidad de renovar la con-

85 Élio Gasda sj, «Sin amor nada somos», *Aurora* 1 (2020): 9-10, 10.

fianza en Dios presente en/tras la aparente ausencia. Una fe que no es una conquista personal, sino un don del Espíritu, alimentado a través de la meditación de la palabra en la comunidad eclesial,⁸⁶ y que encuentra en María una síntesis vital paradigmática. En este tiempo de silencio forzado, se aprende la paciencia.⁸⁷ También hoy María se halla presente en el Pueblo de Dios y como llena de gracia, se acerca a sus hijos dispersos y los convoca a renovar la expectativa del consuelo de Dios, compartiendo lo que ella guarda en su corazón. El pueblo fiel responde a su presencia con gestos y palabras que expresan su confianza en ella. De María la comunidad orante aprende a discernir el paso del Señor por la trama histórica en contextos de pandemia y cuarentena y a percibir la fuerza del Espíritu que la impulsa a ponerse del lado de Dios, saliendo de sí para anunciarlo con actitud y gesto maternal. Hoy el *kerigma* está llamado a confesarse subrayando algunas notas:

«creer y confiar en un Dios Padre-Madre creador, que no castiga, que es bueno y misericordioso, que está siempre con nosotros, es el Emanuel; creemos y confiamos en Jesús de Nazaret que viene a darnos vida en abundancia y se compadece de los que sufren; creemos y confiamos en un Espíritu vivificante, Señor y dador de vida».⁸⁸

En Hch 1,12-14 María es la madre de Jesús que se hace presente y cuya maternidad aúna a los hijos. Ella había sido proclamada bendita entre las mujeres por Isabel (cf. Lc 1,42b), indicando con dicha expresión no sólo el haber sido elegida por Dios para formar parte de singular manera en el plan de salvación sino también su inscripción en la tradición de mujeres del Antiguo Testamento que ante algún peligro han colaborado para liberar al pueblo.⁸⁹ La línea de continuidad teológica en Lucas también se expresa en el eje transversal de un Dios que defiende a los pobres y a los humildes.⁹⁰

86 Cf. Victor Codina, «¿Por qué Dios permite la pandemia y calla?», 10-11.

87 Cf. Jürgen Moltmann, «Esperanza en tiempos de la pandemia del Corona», en *Covid 19*, Vol. 4, Papa Francisco *et al*, (Santiago de Chile: M. A. Editores, 2020), 20-21, 21.

88 Codina, «¿Por qué Dios permite la pandemia y calla?», 10-11.

89 Cf. Brown *et al*, *María en el Nuevo Testamento*, 136.

90 Cf. *Ibid.*, 143.

Cuando la Iglesia acude al corazón de María y a la profundidad de su fe expresada en el *Magnificat* «renueva cada vez mejor en sí la conciencia de que no se puede separar la verdad sobre Dios que salva... de la manifestación de su amor preferencial por los pobres y humildes» (Rmi 37c). Hoy las incertidumbres y los padecimientos han resonado con fuerza y se han poblado de nombres, historias, dolores, y situaciones concretas que llegan hasta los diversos espacios cotidianos y lo transforman todo en un lugar desde el cual vivir y pensar la fe.⁹¹ Este tiempo de pandemia y cuarentena desafía la experiencia de hermandad y convoca a compartir y compartirse. Así como Lucas ubica a María al comienzo del evangelio como Madre de Jesús y al comienzo de Hechos como Madre de la Iglesia naciente, también la muestra saliendo de sí y poniéndose al servicio de los próximos: en el evangelio visitando a su prima Isabel con un embarazo avanzado y en Hechos junto a las mujeres, los parientes y los apóstoles en ese tiempo caracterizado por la experiencia de necesidad, de revisión, de oración y meditación entre certezas y temores.

Hoy, ¿cómo puede la pastoral secundar esta presencia de María en el pueblo creyente? Y, ¿cómo pueden los cristianos y las comunidades hacer carne la presencia maternal de María ante los nuevos rostros sufrientes?

3.1. Priorizar la dimensión mariana en las propuestas de oración y celebración en tiempos difíciles

Con motivo de la situación de pandemia y cuarentena se suspendieron muchas prácticas pastorales ordinarias, entre ellas, la asistencia física de los fieles a las misas, quienes han sido exceptuados del precepto dominical. En contrapartida se amplió la difusión de las celebraciones eucarísticas a través de diversas redes, en algunos casos, propiciando la participación *on-line* de los bautizados. Según la observación de varios sacerdotes se constató una mayor

91 Cf. Gloria L. Franco Echeverri, «Editorial», *CLAR* 58 (2020): 4-7, 5.

presencia en estos espacios virtuales que en las celebraciones presenciales. La Comisión Litúrgica de la Conferencia Episcopal Argentina animó a las familias a realizar celebraciones de la palabra en las casas y ofreció subsidios con guiones preparados para tal fin. El Congreso Mariano Nacional «María, Madre del Pueblo, esperanza nuestra», cuyo lema fue: «Con María, servidores de la esperanza», organizado por la diócesis de Catamarca para celebrar los cuatrocientos años del hallazgo de la Virgen del Valle en los valles catamarqueños tuvo que ser postergado y luego realizarse de manera virtual. A partir de la reflexión realizada en la sección bíblica y sistemática de este trabajo interesa traer a la reflexión dos propuestas que animaron durante este incierto tiempo procesos pastorales en las casas centrados en la figura de María ya presente en gran parte del cristianismo vivido en Argentina. Uno de ellos corresponde a una práctica en la diócesis de Catamarca y otro a la propuesta del Papa Francisco para el mes de mayo.

Por una parte, la Comisión de Pastoral de la Niñez en la diócesis de Catamarca, invitó a que se prepararan *mantitos de la Virgen del Valle en familia* para ser colocados en las puertas de entrada de sus casas como signo de protección. La propuesta implicaba utilizar los elementos que se tuviera en el hogar. Durante el IV domingo de cuaresma, el sacerdote encargado de la comisión bendijo durante la misa transmitida por Facebook dichos mantos.⁹²

Por otra parte, el 25 de abril del 2020 el Papa Francisco convocó a todos los fieles a rezar, de manera personal o familiar, el rosario en las casas durante el mes de mayo «en el que el pueblo de Dios manifiesta con particular intensidad su amor y devoción a la Virgen María».⁹³ Consideró que las restricciones de la pandemia en cierta medida habían *obligado* a la Iglesia a valorizar esta dimensión espi-

92 Cf. «Invitan a confeccionar mantitos de la Virgen pidiendo su protección», 28 de marzo 2020, acceso el 17 de julio 2020, <https://datamarca.com/invitan-a-confeccionar-mantitos-de-la-virgen-pidiendo-su-proteccion/>

93 Francisco, *Carta del Santo Padre Francisco a todos los fieles para el mes de mayo 2020*, Roma, 25 de abril de 2020, acceso el 6 de julio 2020, http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2020/documents/papa-francesco_20200425_lettera_mesedimaggio.pdf

ritual doméstica. En la carta a todos los fieles, Francisco prometía su oración por todos los cristianos, especialmente por aquellos que sufrían, y animaba a rezar también por él.

Con su carta Francisco adjuntó dos oraciones a María para rezar al finalizar el rosario. Sin ánimo exhaustivo indico algunas expresiones que ayudan a comprender el lugar que se le reconoce a María en el contexto de pandemia en dichos textos. En la primera de ellas, se hace referencia a María como signo de salvación y de esperanza, y se expresa la seguridad de que María concederá lo que conoce que la humanidad necesita. En la segunda de las oraciones propuestas, se le pide a María, Madre de Dios y Madre nuestra que vuelva sus ojos misericordiosos a nosotros en esta pandemia del coronavirus. Se describen diversos sujetos afectados por la situación: se le pide que consuele y sea el sostén para aquellas personas confundidas por la enfermedad o muerte de sus seres queridos, o que están angustiadas ante el futuro incierto por la falta de trabajo; que proteja al personal de la salud; que se haga presente con los que asisten a los enfermos y con los sacerdotes; que ilumine a los hombres y mujeres de la ciencia; que asista a los líderes de las naciones para que encuentren alternativas solidarias; que mueva las conciencias para que las inversiones destinadas a las armas se transformen en inversiones sanitarias; por último, se le pide:

«Madre amantísima, acrecienta en el mundo el sentido de pertenencia a una única y gran familia, tomando conciencia del vínculo que nos une a todos, para que, con un espíritu fraterno y solidario, salgamos en ayuda de las numerosas formas de pobreza y situaciones de miseria. Anima la firmeza en la fe, la perseverancia en el servicio y la constancia en la oración».⁹⁴

Se puede constatar que ambas propuestas: a) reconocen que muchos creyentes experimentan y valoran la presencia de María en sus vidas; b) fueron prácticas viables de realizar en las casas en tanto ámbitos de fe y oración doméstica; c) y priorizaron la experiencia comunitaria de oración, sin desestimar su dimensión personal.

94 *Ibíd.*

En el primer caso, se propuso un gesto con fuerte raigambre en la tradición cultural de la provincia y con resonancias bíblicas referidas a la celebración pascual, tiempo litúrgico en el que se inscribió la práctica. ¿Qué sentido tiene animar a los fieles a pedirle a la Virgen María que los proteja? En Catamarca, el *mantito* es signo de una presencia: «a todos “nos cubre el manto de la Virgen”». ⁹⁵ Este núcleo vital se puso en diálogo con la celebración eucarística cuando en ella se bendijo a los *mantitos*. La virtualidad articuló dos gestos de oración presenciales, uno litúrgico y otro popular, reconciliando dos instancias que nacieron juntas, pero crecieron separadas. ⁹⁶ El reconocimiento de la actual presencia de María en las casas se expresó con el signo del manto en la puerta y, como en Hch 1,14, actualizó la memoria del Hijo que permanecía oculto y del Espíritu de vida plena que se espera; siendo, al mismo tiempo, signo de la comunidad expectante reunida en torno a ella. El gesto invitó a las familias a sumergirse en la historia de ese paso misterioso de Dios entre los claroscuros cotidianos: entre temores y dolores, y entre esperanzas y compromisos. De esta manera, se ofreció un testimonio de la fe a las nuevas generaciones que los invitó a resignificarlo en la actual situación de pandemia.

En el segundo caso, el rezo del Rosario animó a entrar en el corazón discipular y maternal de María y junto a ella meditar la situación de pandemia, especialmente a través del rezo de los misterios dolorosos. Los misterios dolorosos fueron incluidos en el Rosario en el siglo XIV cuando se padecía la peste negra que eliminó gran parte de la población de Europa. De esta manera el camino de la cruz de Jesús iluminaba la cruz cotidiana. ⁹⁷ Francisco animó a confiar en que María sabe lo que la humanidad necesita, y a imitar la misericordia de su corazón maternal con aquellos que estaban

95 José Demetrio Jiménez, «La piedad popular: una aproximación desde el noroeste argentino», en *Una historia de amor y de fidelidad. 400 años de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción*, coord. Oscar Tapia, (Buenos Aires, Guadalupe: 2019), 17-76, 61-62.

96 Cf. Bernardo Olivera, *Espiritualidad y mística popular*, (Buenos Aires; Talitakum Ediciones, 2015), 123.

97 Cf. Pedro Suarez, «El Rosario o «Corona de Rosas» ofrecidas a María», *Anatéllei* Año VII n° 13 (2005): 41-47, 47.

padeciendo la enfermedad y la pobreza. Todos los que se unieron al rezo de la segunda oración pidieron que María se hiciera presente: sosteniendo, consolando, animando al compromiso, moviendo las conciencias, y generando un proceso hacia la unidad, no sólo entre los cristianos, sino con toda la humanidad. A través del rezo del Rosario los cristianos una vez más pudieron sumergirse en la historia de salvación con sus dolores y con sus alegrías inscriptas en el horizonte de la resurrección.

En ambos casos las oraciones propuestas son de petición. Estas son formas naturales de vivir una relación de confianza en Dios ante las situaciones de peligro y angustia:

«La oración de petición no es una oración interesada, que espera ser escuchada, sino la palabra del hombre radicalmente necesitado ante la realidad de la presencia de donde viene todo don, ya que lo que ese hombre necesita ante todo es a su Dios. La decepción por la falta de escucha queda reservada a los tiempos ilustrados, que entendían la oración de petición con mentalidad utilitarista”.⁹⁸

María, las mujeres, los parientes y los apóstoles permanecieron unidos en oración en ese tiempo suspendido entre la Ascensión del Señor y Pentecostés. Como dan testimonio las Escrituras, no siempre se eliminan las causas de los padecimientos y de la angustia, pero la comunidad se abre a la experiencia de que Dios es el Dios con nosotros, el Espíritu vivificador de Pentecostés:

«La oración transforma el horizonte de esta situación de necesidad en un horizonte nuevo, aunque la necesidad misma se mantenga. Se trata de una situación nueva de esperanza, de consuelo, de confianza y de alegría que cambia por completo, aunque se mantenga la situación que la causó. No hay ninguna oración que no sea escuchada. Este es el sentido que suele atribuirse a la expresión “pedir con fe”». ⁹⁹

98 Juan Martín Velasco, «Modesta apología de la oración de petición», *Selecciones de Teología* 202 (2012): 103-111, 109.

99 Velasco, «Modesta apología de la oración de petición», 111.

3.2. *Animar la comunión en las diversas casas*

La escena que Lucas propone en Hch 1,1-14 transcurre en una casa como espacio de reunión y oración. En la visita a Isabel, María se traslada de su casa a la de su prima embarazada. En ambos espacios María desde su profunda unidad con Dios coopera a la unidad interior entre los presentes, saliendo al encuentro de los que están con necesidad. Su fe y su esperanza se configuran como amor servicial. Como en el *Magnificat* su bienaventuranza está unida al gozo de los pobres y sufrientes: «María aparece, así, como oyente y servidora de la Palabra, del acontecer de la Palabra de Dios. Su corazón es el centro de todo este proceso de escucha y actuación de la Palabra. Es el centro de las decisiones de María, de su libertad, de su donación personal».¹⁰⁰

La pandemia y la cuarentena reconfiguraron la vida de gran parte de la humanidad situándola en la casa. Para algunos esto implicó una experiencia de soledad no buscada que posibilitó tanto la creatividad como la convivencia con un silencio de muerte. Para otros la vida comunitaria, ya sea familiar o consagrada, ofreció espacios de encuentro y de apoyo mutuo en la enfermedad, al mismo tiempo que también fue ámbito de fuertes tensiones en la convivencia cotidiana. Emergió con gravedad inusitada la violencia ejercida hacia algunas mujeres que, mientras buscaban protegerse del virus, en ocasiones encontraron la muerte a manos de sus vínculos cercanos. Mientras que para algunos la casa era sinónimo de seguridad, para muchas familias su residencia no ofrecía las mínimas condiciones para protegerse del virus debido a la ausencia de agua potable para la higiene. Además, la cuarentena deshabilitó el trabajo informal e independiente de muchas familias y ya no pudieron acceder al sustento necesario, teniendo que recurrir a la asistencia del Estado y de la iglesia. El sufrimiento de muchos por la enfermedad o muerte de familiares y amigos a la distancia también se hizo pre-

100 José García Paredes, *Mariología* (Madrid: BAC, 1995), 94.

sente. De esta manera la casa se configuró históricamente como un espacio ambivalente y su ponderación requiere un discernimiento a la luz de los vínculos nuevos que Jesús anunció e inauguró y que María conservó, meditó en su corazón maternal y favoreció con su amorosa presencia.¹⁰¹

No es posible separar a María de su condición femenina. Ella es *bendita entre las mujeres*. Dios quiere revelarnos algo a través de ella, que también quedó expresado en las palabras y gestos de Jesús hacia las mujeres: «la práctica del Señor introduce un germen transformador que no siempre ha sido reconocido y valorado por sus seguidores».¹⁰² De esta manera, la valoración de María como madre de Jesús reafirma también la dignidad de la mujer concreta de cada época. Para todos los discípulos esto implica un llamado a colaborar en la transformación de las condiciones sociales y culturales que posibilitan las situaciones de violencia hacia las mujeres que llegan, en no pocas ocasiones, al femicidio. Como afirma Clara Temporelli “el proceso maternal que también incluye el *Magnificat* nos lleva a resistir los poderes dominantes desde la creatividad que nace del amor”.¹⁰³

En el contexto del Nuevo Testamento la casa no solo alude a la trama familiar sino también a la red de vínculos de producción en torno a ella, de tal manera que todos aquellos que producían bienes o que dependían de estos para su subsistencia quedan referidos a la casa. Así la casa también pone en el horizonte los vínculos socioeconómicos.¹⁰⁴ María al proclamar el *Magnificat* asume esta dimensión desde una maternidad profética que anuncia un Reino que es buena noticia para todos los humillados, los hambrientos y los pobres.¹⁰⁵

101 Cf. Organización de las Naciones Unidas, *Covid 19 en Argentina: Impacto socioeconómico y ambiental*, 16 de junio de 2020, acceso el 25 de agosto de 2020, <http://www.onu.org.ar/stuff/Informe-COVID-19-Argentina.pdf>.

102 Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la Vida* (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas/Centro de Estudios y Publicaciones, 1989), 311.

103 Clara Temporelli, *María, mujer de Dios y de los pobres. Relectura de los dogmas marianos* (Buenos Aires: San Pablo, 2008), 59.

104 Cf. Rafael Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Verbo Divino: Navarra, 2010), 171.

105 Cf. García Paredes, *Mariología*, 99.

La intimidad con Dios no la hizo una persona desligada de las cosas de la vida y del pueblo, sino que hizo de ella una persona muy atenta a los problemas de los otros. María así es modelo de maternidad social para todos los cristianos que están llamados denunciar las injusticias e inequidades, a experimentar y convocar a la unidad de los corazones, al cuidado de los más débiles, a compartir los bienes, y a desplegar una transformación que vuelva a situar tanto a la vivienda como al trabajo digno en la agenda pública.¹⁰⁶

Por último, la humanidad vive como una única familia y en la biodiversidad con las demás criaturas en una casa común.¹⁰⁷ Hoy más que nunca los cristianos están llamados a adentrarse en esta casa y a permanecer unidos entre todos los que la habitan. En la tradición mestiza del noroeste argentino, el manto de la Virgen del Valle está vinculado con la tierra que sostiene y con la vida que se ofrece. Una perspectiva que es fruto tanto de la integración en la identidad aborigen de la propuesta evangélica como del enriquecimiento de la experiencia de la fe cristiana con las tradiciones de los pueblos.¹⁰⁸ Así la presencia de María en la casa se reconfigura como presencia en la casa común que aúna a todos los discípulos, a todos los seres humanos y también a la tierra, como hermanos. Como se hizo presente en la Iglesia naciente, María ahora cuida con afecto y dolor materno este mundo herido (cf. LS 241). Su presencia vuelve a convocar a una unidad renovada con la madre y hermana tierra.

Balance sección pastoral

La oración de petición confiada constituye la mediación adecuada para que los fieles se sumerjan en el corazón de María y renueven la esperanza para transitar los tiempos inciertos, uniéndose de esta manera a los discípulos de todas las épocas. La pastoral se

¹⁰⁶ Cf. Francisco, *La vida después de la pandemia* (Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2020), 14. Edición en PDF.

¹⁰⁷ Cf. Francisco, *La vida después de la pandemia*, 61.

¹⁰⁸ Cf. Jiménez, «La piedad popular», 61-62.

pone al servicio de este encuentro animando a él y proponiendo la confianza en dicha presencia en clave responsable, esto es, invitando a expresarla y a meditar *estas cosas* de manera comunitaria a la luz de Cristo, muerto y resucitado, y de su Espíritu dador de vida plena.

En el encuentro, María inspira a trasladarse a la casa común y a subir a ella. Ahí los cristianos no sólo permanecen unidos, sino que aprenden a ser también presencias maternas para los demás, de tal manera que las soledades hallen compañía; los enfermos, cuidado; los hambrientos, alimento; las mujeres violentadas, alternativas; los desocupados, trabajo digno; el ambiente, la conversión ecológica. También se animan a tomar la palabra y a denunciar cuando en el hogar, en la economía y en la casa común prevalece el caos, y a anunciar las experiencias que dejan entrever el *kairós*: «Donde había temor, ese viento impulsa el coraje, donde había llanto y luto bloqueando la palabra, el Espíritu (*ruah, pneûma*) empuja el anuncio de la buena noticia, y donde había inmovilismo este mismo Espíritu anima el movimiento dinámico, la acción libre y creativa».¹⁰⁹

4. Conclusión general

Las épocas de incertidumbre son tiempos donde el misterio de la vida se experimenta con intensidad y en las que el don de la fe compartida sostiene la esperanza acerca de lo que no se percibe con claridad. ¡Quién sino María nos puede enseñar a meditar estos *sucesos* para descubrir lo que *es necesario*! Desde su corazón maternal ella supo discernir y amar como una verdadera discípula y proclamar la obra de Dios para los humildes. En la casa, junto a los apóstoles, las mujeres y los parientes de Jesús perseveraron en la oración expectantes del Espíritu. Su presencia habitada por el Dios Trino los aunaba y los sostenía. Es el mismo conocimiento afectivo de María que hizo posible que sentires diversos sean capaces de aunarse en el amor.

109 Navarro Puerto, «Experiencias de la pandemia».

Ayer, hoy y siempre, la persona viva de la Santísima Virgen permanece humildemente en el centro de la escena. En comunión con Cristo y el Espíritu de pentecostés su animación maternal continúa activa en la santificación teologal de los hermanos y hermanas de su Hijo, aunándolos en la casa común e invitándolos a comprometerse con los demás. La fontalidad del conocimiento amante de María, y su lugar en el afecto materno de la Iglesia han resultado dos claves luminosas para transitar el suspenso y la fragilidad del tiempo de la pandemia, con los ojos puestos en Aquella que brilla en nuestro camino como *signo de consuelo y de firme esperanza*. La experiencia de nuestro pueblo latinoamericano confirma –desde hace mucho tiempo– aquella certeza vislumbrada por nuestros obispos en Puebla:

«María, Madre, despierta el corazón filial que duerme en cada hombre. En esta forma nos lleva a desarrollar la vida del bautismo por el cual fuimos hechos hijos. Simultáneamente, ese carisma maternal hace crecer en nosotros la fraternidad. Así María hace que la Iglesia se sienta familia» (DP 295).

La Iglesia se descubre llamada a reconocer y acompañar la actual presencia de María en la vida del Pueblo de Dios, invitándolo a expresar la confianza en su protección y a meditar en el misterio de la vida y de la muerte a la luz de su Hijo, muerto y resucitado. Como María, cada cristiano puede ser presencia maternal para todos los que están padeciendo en estos tiempos difíciles, promoviendo que cada casa sea un espacio de cuidado, que la economía esté al servicio del desarrollo integral, y que la tierra sea experimentada como casa común. Las familias de Dios que forman su Pueblo sostuvieron en la pandemia su fe enamorada poniendo a María en medio de sus hogares y así, al igual que aquel grupo que se constituiría Iglesia en Pentecostés, empujaron en el tiempo de cuarentena o enfermedad la esperanza común, anticipando el Reino de Dios que viene y crece en medio de la historia.

Tres enfoques confluyeron en este escrito común para discernir este tiempo difícil y la presencia amante de María en él. ¡Quién sino Ella pudo ser la fuente de unidad de la reflexión! Así como ayer subieron a la casa los discípulos –apóstoles, mujeres y parientes– los

tres autores nos unimos en torno a María para meditar estos sucesos y discernir juntos cómo proclamar en este tiempo la Buena Noticia de Su presencia. Los puntos de vista propios de cada disciplina, al cotejarse y compartirse, se enriquecieron de otras perspectivas, y permitieron ampliar los ángulos de la visión y matizar la parcialidad de la hermenéutica disciplinar.

Bibliografía

- Aguirre, Rafael, *Así empezó el cristianismo*. Navarra: Verbo Divino, 2010.
- Awi Mello, Alexandre, *María-Iglesia: Madre del Pueblo Misionero. El Papa Francisco y la piedad popular mariana en el contexto teológico-pastoral latino-americano*. Buenos Aires: Agape, 2019.
- Bacher Martínez, Carolina, y José Carlos Caamaño. «Cultura y espiritualidad popular en la trama de la Asociación Madres del Dolor». En *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*, coord. Virginia R. Azcuy. Buenos Aires: Guadalupe, 2014, 157-184.
- Bergoglio, Jorge Mario. *Reflexiones en esperanza*. Buenos Aires: EUS, 1992.
- , Prólogo a *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, editado por Enrique C. Bianchi. Buenos Aires: Ágape, 2012, 11-13
- Bianchi, Enrique C., «Celebremos juntos cada uno en su casa», *Vida Pastoral* 386 (2020):19-22.
- Bovon, François, *El evangelio según san Lucas*, vol. I. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Brown, Raymond E., *María en el Nuevo Testamento: Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Brown, Raymond, Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmyer, John Reumann. *María en el Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Bultmann, Rudolf, *Historia de la tradición sinóptica*. Estella: Verbo Divino, 2000.

- Caram, Lucía. «Que vuelva la alegría a nuestras calles». En *Covid 19*, vol. 2, ed. Antonio Spadaro *et al.* Santiago de Chile: M. A. Editores, 2020, 44-46.
- Chilton, Bruce y Jacob Neusner. *The Brother of Jesus*. London: Westminster John Knox Press, 2001.
- Chitarroni, Leandro. *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*. Córdoba: Talleres Gráficos Masters, 2003.
- Codina, Víctor. «¿Por qué Dios permite la pandemia y calla? ¿Es un castigo? ¿Hay que pedirle milagros? ¿Dónde está Dios?». En *Covid 19*, vol. 2, ed. Antonio Spadaro *et al.* Santiago de Chile: M. A. Editores, 2020, 9-12.
- Conferencia Episcopal Argentina, *Leccionario. Reformado por mandato del Concilio Vaticano II y promulgado por su santidad el Papa Pablo VI. Tomo III*. Buenos Aires: CEA, 1989
- , *Misal Romano. 3ª Edición típica para Argentina*. Buenos Aires: CEA².
- Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe, *Documento de Puebla*, 1979.
- Conzelmann, Hans. *Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- de la Potterie, Ignacio. *María en el misterio de la alianza*. Madrid: BAC, 1993.
- De Sousa Santos, Boaventura, *La cruel pedagogía del virus*, Buenos Aires: CLACSO, 2020. Edición en PDF.
- Dotro, Graciela, Carlos Galli, Marcelo Mitchell. *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la caminata juvenil a Luján*. Buenos Aires: Ágape, 2004.
- Dunn, James, *Comenzando desde Jerusalén*, vol. I. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Estevez, Elisa, *Qué se sabe de... las mujeres en los orígenes del cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Ferrara, Ricardo. «“Fidei infusio” y revelación en santo Tomás de Aquino. Summa Theologiae, I-II q100, a4, ad1m», *Teología* 23/24 (1974): 24-32.
- Fitzmyer, Joseph, *El evangelio según Lucas II*. Madrid: Cristiandad, 1981.

- Forcat, Fabricio Leonel. *Ubi humilitas, ibi sapientia. El conocimiento afectivo en la vida cristiana en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino*. Disertación para obtener la Licenciatura en Teología, Director Lucio Gera, Buenos Aires: Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2001. [en línea] <<http://bit.ly/2uQJR5W>> [consulta: 19/I/2020].
- , *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*. Buenos Aires: Ágape-UCA-Fundación Saracho, 2017.
- Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 220: AAS 105 (2013).
- , Carta encíclica *Laudato sí'* (24 mayo 2015), 237: AAS 107 (2015)
- , *Carta del Santo Padre Francisco a todos los fieles para el mes de mayo 2020*, Roma, 25 de abril de 2020, acceso el 16 de julio de 2020, <http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2020>
- , *La vida después de la pandemia*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2020. Edición en PDF.
- Franco Echeverri, Gloria L, «Editorial», *CLAR* 58 (2020): 4-7.
- Galli, Carlos María «Fe y Teología: riesgo y humildad Meditar desde el corazón de María» *Teología* 57, n° 132 (2020): 9-40, <https://doi.org/https://doi.org/10.46553/teo.57.132.2020>. <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/3126>.
- , *La mariología del Papa Francisco. Cristo, María, la Iglesia y los Pueblos*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- García Paredes, José, *Mariología*. Madrid: BAC, 1995.
- Gasda, Élio. «Sin amor nada somos», *Aurora* 1 (2020): 9-10.
- Guterres, António, «La pandemia expone y explota desigualdades de todo tipo, incluida la de género», acceso el 10 de mayo 2020, <https://www.un.org/es/coronavirus/articulos/guterres-covid-19-expone-desigualdad-genero>
- Gutiérrez, Gustavo, *El Dios de la Vida*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas/Centro de Estudios y Publicaciones, 1989.
- Hernández, Adle. «La cotidianidad del barrio y las medidas ante el covid-19», *Aurora* N° 1 (2020): 37-38.
- «Invitan a confeccionar mantitos de la Virgen pidiendo su protección», *Data Marca*, 28 de marzo de 2020, acceso el 17 de julio de

- 2020, <https://datamarca.com/invitan-a-confeccionar-mantitos-de-la-virgen-pidiendo-su-proteccion/>
- Jiménez, José Demetrio, «La piedad popular: una aproximación desde el noroeste argentino», en: Oscar Tapia (coord.), *Una historia de amor y de fidelidad. 400 años de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción*. Buenos Aires: Guadalupe, 2019, 17-76.
- Johnson, Luke Timothy, *The Acts of the Apostles*. Collegeville-Minnesota: The Liturgical Press, 1992.
- , *The Gospel of Luke*. Collegeville-Minnesota: The Liturgical Press, 1991.
- Juan-Pablo-II, «Encíclica Redemptoris Mater (25 de marzo de 1987)» AAS 79 (1987): 361-433.
- , «Ecclesial Redemptoris missio (7 diciembre 1990)» AAS 83 (1991), 249-340.
- Kasper, Walter, *María, signo de esperanza*. Santander: Sal Terrae, 2020.
- Keener, Craig, *Acts. An Exegetical Commentary*, vol. I. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Marguerat, Daniel, «Los Hechos de los Apóstoles». En *Introducción al Nuevo Testamento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2008.
- Meier, John, *Un judío marginal*, vol. I. Estella: Verbo Divino, 1998.
- Moltmann, Jürgen, «Esperanza en tiempos de la pandemia del Corona». En *Covid 19*, vol. 4, Papa Francisco *et al.* Santiago de Chile: M. A. Editores: 2020, 20-21.
- Montecino, Sonia, «Coronavirus y 18 O: lo que no se resuelve y queda reprimido saldrá de nuevo». En *Covid 19*, Vol. 1V, Codina *et al.* Santiago de Chile. M.A. Editores: 2020, 91-96.
- Muñoz Iglesias, Salvador, *Los evangelios de la infancia*, vol. II. Madrid: BAC, 1986.
- Navarro Puerto, Mercedes, «María». En *El Dios Cristiano*, ed. Xabier Pikaza, Nereo Silanes. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992, 853-863
- , «Experiencias de la Pandemia. Evocaciones bíblicas». En *Religión Digital*, acceso el 10 de mayo de 2020, https://www.religiondigital.org/el_blog_de_x-_pikaza/experiencias-pandemia

- Olivera, Bernardo, *Espiritualidad y mística popular*. Buenos Aires: *Tal-itakum* Ediciones, 2015.
- , *Siguiendo a Jesús en María*. Buenos Aires: Soledad Mariana, 1997.
- Organización de las Naciones Unidas, *Covid 19 en Argentina: Impacto socioeconómico y ambiental*, 16 de junio de 2020, acceso el 25/08/20 en: <http://www.onu.org.ar/stuff/Informe-COVID-19-Argentina.pdf>
- Pikaza, Xabier. "Pentecostés con los once, las mujeres, María y los hermanos de Jesús: Eclósión de vida, ocultamiento de mujeres." *Religión Digital* (2020), <https://www.religiondigital.org/Maria-Pentecostes>
- Pironio, Eduardo Francisco, «María y la vida contemplativa». En *De Pablo VI a Juan Pablo II*. Buenos Aires: Patria Grande, 1981. 19-22.
- Pontificia Comisión Bíblica, «"¿Qué es el hombre?" Un itinerario de antropología bíblica», 2020.
- Potterie, Ignacio de la. «María en el nuevo Testamento». En *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, ed. Gianfranco Ravasi Pietro Rosano y Antonio Girlanda. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.
- Purilla, Rosario, «¿Por qué tiene miedo?», *CLAR* 58 (2020): 24-33.
- Rivero, Gabriel, comp. *El viejo Tello y la pastoral popular*. Buenos Aires: Patria Grande - Fundación Saracho, 2013.
- Rodríguez Carmona, Antonio, *Evangelio según san Lucas*. Madrid: BAC, 2014.
- Ruggieri, Giuseppe, *Chiesa sinodale*. Roma: Laterza, 2017.
- Silveira, María del Pilar. «Maria en la Teología: ¿Reflexiones elaboradas en despachos o en fronteras?», *ATeo*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 57, (set./dez. 2017): 495-516.
- Suarez, Pedro, «El Rosario o «Corona de Rosas» ofrecidas a María», *Anatéllei* Año VII n° 13 (2005): 41-47.
- Tamayo, Juan J, «La compasión en un mundo desigual y en tiempos de pandemia». En *Covid 19*, vol. 3, ed. Pablo D'Ors *et al.* Santiago de Chile: M. A. Editores, 2020, 62-67.
- Tello, Rafael. «Charlas a sacerdotes del movimiento juvenil evangelizador en Tapalqué». En *El viejo Tello les habla a los jóvenes*, edited by Rivero Gabriel (comp). Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho, 2020.

- , «Cursillo de chicas (8 al 11 de mayo de 1975)». En *El viejo Tello les habla a los jóvenes*, comp. Gabriel Rivero. Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho, 2020.
- , «Cursillo de Chicas (26 al 29 de septiembre de 1974)». En *El viejo Tello les habla a los jóvenes*, comp. Gabriel Rivero. Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho, 2020.
- , *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*. Bs. As: Saracho-Agape, 2016.
- , *La Iglesia al servicio del pueblo*. Inédito, 1992.
- , *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*. Buenos Aires: Ágape, 2008.
- , *La Virgen de Luján es formadora del pueblo de la nación argentina*. Inédito, 1997.
- , *María y la Iglesia*. Inédito, 1976.
- , *La "Marca" de la Cofradía*. Inédito, 1993.
- Temporelli, Clara, *María, mujer de Dios y de los pobres. Relectura de los dogmas marianos*. Buenos Aires: San Pablo, 2008.
- Velasco, Juan M, «Modesta apología de la oración de petición», *Selecciones de Teología* 202 (2012): 103-111.
- Viñoles, Diana, «Las clases no volverán a ser lo mismo», *Vida Pastoral* 386 (2020): 34-36.
- Yáñez González, Gustavo, «Fragilidad y tiranía (humana) en tiempos de pandemia». En *Sopa de Wuhan*, Giorgio Agamben et al. APSO. 2020: 139-143.

Lo político según Francisco: emoción hecha acción comunitaria

Una lectura ética social desde Scannone

EMILCE CUDA*

Universidad Nacional Arturo Jauretche -Argentina
emilcecuda@gmail.com

Recibido 28.08.2020/ Aprobado 30.09.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.133.2020.p141-158>

RESUMEN

A partir de la lectura que Juan Carlos Scannone hace del magisterio social del Papa Francisco, concluiré que la misericordia es la forma política popular que asume la comunidad organizada por derechos. Como la lucha contra la injusticia es constitutiva de la evangelización, los movimientos populares que la impulsan son un signo de los tiempos, y su discernimiento sobre el actuar para la transición justa, de acuerdo con el *sensus fidelium*, es ética teológica situada.

Palabras clave: Ética teológica social; Signo de los tiempos; Movimientos populares; Misericordia; Comunidad organizada

The Political According to Francisco: Emotion Made Community Action A Social Ethical Reading from Scannone

ABSTRACT

Based on Juan Carlos Scannone's reading of Pope Francis' social magisterium, I will conclude that mercy is the popular political form assumed by the community organized by rights. As the fight against injustice is constitutive of evangelization, the popular movements that promote it are a sign of the times, and their discernment about acting for the just transition, according to the *sensus fidelium*, is situated theological ethics.

Keywords: Social Theological Ethics; Sign of the Times; Popular Movements; Mercy; Organized Community

* La autora, Doctora en Teología Moral, es profesora de la Universidad Arturo Jauretche, de la Universidad de Buenos Aires y de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es Coordinadora del Grupo de Trabajo "La Casa Común" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Introducción: Consideraciones preliminares sobre el método de la teología moral social desde la perspectiva latinoamericana de la liberación y del pueblo

Hablaré del discurso teológico ético social a partir de un texto Juan Carlos Scannone, teólogo del pueblo, fundador de la filosofía de la liberación junto a Enrique Dussel, y profesor del Papa Francisco. Encuentro en este jesuita argentino argumentos teológicos, tanto evangélicos como magisteriales, para repensar hoy el momento del actuar teológico y político, tercer momento del método teológico privilegiado por la teología en América Latina consistente en: ver o escuchar la realidad como punto de partida de la reflexión pastoral teológica, optando preferencial y solidariamente por los pobres, cuyas necesidades y sueños nos desafían como objetivo dado ineludible; juzgar o discernir evangélicamente las causas económicas de esa situación enferma de injusticia, duda y desesperanza, identificando los recursos disponibles en las virtudes teologales infusas -el amor, la fe y la esperanza-, para sanarla y salvarla; y actuar concretamente en los detalles como praxis constitutiva de la misión cristiana para realizar la justicia con fortaleza y templanza.

En orden al tercer momento, el del actuar moral evangélicamente justo, para saber qué hacer, y cómo hacer, para salvar al mundo de una crisis sin precedentes que amenaza la vida en el planeta, tal y como denuncia la encíclica *Laudato Si*, tomaré una de las últimas obras de Juan Carlos Scannone. Se trata de *La ética social del Papa Francisco*, donde ofrece argumentos contundentes para despejar las dudas sobre el valor teológico de una ética social cuyo punto de partida es la realidad social de los descartados, tanto su sufrimiento por necesidades y sueños, como sus modos de organización económica y política. En orden a eso explicare, siguiendo a Scannone y al Papa Francisco, por qué: (I) lo social es constitutivo de la misión evangélica y punto de partida del discernimiento ético teológico; (II) el método ignaciano de discernimiento evangélico practicado sobre lo social como signo de los tiempos tiene al pueblo como sujeto político comunitario, de acuerdo al *sensus fidelium* donado gra-

tuitamente en las virtudes teologales infusas; (III) la emoción hecha acción comunitaria es la misericordia como forma política.

La preocupación central de Scannone, al menos en este texto, es el método teológico para el discernimiento moral justo. Quiere demostrar que el desplazamiento del método ignaciano de discernimiento evangélico, desde lo personal a lo social, practicado por el Papa Francisco, resulta de concebir: al conocimiento político -qué hacer-, como construcción comunitaria de saber, es decir como discurso colectivo que articula en un momento decisivo necesidades y sueños compartidos; y a la persona humana como ser relacional que se constituye, por un momento, en un pueblo como sujeto comunitario a partir de una práctica ética, pública, discursiva e histórica. Dicho de otro modo, saber y persona son producto de una práctica comunitaria en la que Dios está presente de manera inculturada. Esta posición es una característica del pensamiento latinoamericano de liberación -nacional y popular-, donde se considera que el proceso social para una transición justa requiere de la construcción de un saber que va desde abajo hacia arriba, en contra de una posición ilustrada que piensa el cambio como ciencia desde arriba hacia abajo, asumiendo un carácter ideológico antes que teológico.

Dicho método supone, en cualquier actor social que lo practique, tres convicciones: (I) que no hay individuo, ni persona, antes o por fuera de un sistema de relaciones sociales constitutivas, y constituidas, desde y en el discurso como comunicación situada entre personas como palabra pública; (II) que esa comunicación, constitutiva de la persona y del pueblo como sujeto político comunitario, se da “estando” en la cultura, en tanto lenguaje como sistema de relaciones capaz de articular, por un lado demandas populares por necesidades vital, y por otro lado sueños sociales, políticos, ecológicos y eclesiales -como los clasifica el Papa Francisco en *Querida Amazonia*-, ya que la constitución del sujeto como actor colectivo, es decir como miembro de un pueblo, es posible siempre y cuando la articulación de sus demandas viales pueda ser traccionada por un sentido o significativo constituido a partir del sueño compartido por

justicia social, y no construido hegemónicamente; (III) que la constitución de la comunidad como un pueblo se da en el acto decisivo mismo de unidad por la vida -es decir, el momento de lo político-, al que luego sobrevendrá la estrategia, como señala el Papa Francisco en la Homilía de Pentecostés de 2020, y no al revés.

1. Lo social es constitutivo de la misión evangélica y punto de partida del discernimiento ético teológico

Atender al clamor del pueblo por justicia social es constitutivo de la prédica cristiana evangélica. Por consiguiente, la comunidad, cuando se constituye en un pueblo, es decir como sujeto político comunitario para reclamar públicamente justicia, es al mismo tiempo sujeto teológico. Por ese motivo, el punto de partida de la filosofía y la teología latinoamericana es la realidad de la comunidad anonadada, es decir la de los sectores empobrecidos por el actual sistema de relaciones económicas injustas que mata. El teólogo del pueblo -quien no parte de la idea porque hace teología, y no ideología-, reconoce en la comunidad socialmente anonadada el *sensus fidelium*, o instinto de fe, que le habilita el discernimiento justo como saber teológico. Desde esa convicción se hace uno con el pueblo y discierne -de acuerdo con el evangelio, la tradición y el magisterio-, en esa “emoción hecha acción comunitaria”, si aquello que actúa como significante de sentido traccionando la articulación de todas las necesidades y sueños insatisfechos, hasta ese momento inconexos, es o no un signo de los tiempos. Dicho de otro modo, busca saber si esa comunidad organizada por justicia social puede ser considerada *locus* teológico, es decir un lugar de realidades divinas operantes en la historia del Pueblo fiel de Dios para su sanación y salvación.

Según Scannone, el Papa Francisco otorga un nuevo impulso a la “buena nueva” restableciendo la *dimensión* social como constitutiva de la evangelización, la cual «redime no sólo a la persona (...) sino también las relaciones sociales» (EG 178). Dicho de otro modo, la misericordia, que mueve a la acción solidaria para la justicia so-

cial, es el hilo conductor del cristianismo, según Scannone, porque Cristo no solo predica sobre las relaciones entre los hombres, de los hombres con Dios, entre las distintas partes del pueblo y entre los pueblos, sino también sobre el Reino que es social y público. Esa prédica convoca a una cultura de la misericordia, que consiste en un amor visceral, concretísimo y eficaz.

La dimensión social, en tanto constitutiva de la evangelización, se concretiza según Scannone en “opción preferencial y ‘solidaria’ por los pobres”. Es importante rescatar el carácter solidario -uno de los principios fundamentales de la enseñanza social de la Iglesia-, porque según explica Scannone, la dimensión social de la evangelización no puede llevarse a cabo al margen de la participación de los pobres en las decisiones políticas y económicas. Es “con” los pobres, ya que son ellos quienes disciernen el modo concreto y eficaz de poner en práctica, a nivel comunitario, la misericordia. La misericordia eficaz es la emoción que, ante la injusticia, se convierte en acción política reclamando justicia social, porque el Reino es social -relacional- y público -*ecclesia*-, y ya está entre nosotros operando -según nuestro autor. Por eso, una Iglesia pobre para los pobres implica «reconocer la íntima conexión que existe entre evangelización y promoción humana» (EG 178), como en los orígenes, porque el amor cristiano es misericordia. Es sentir com-pasión por el sufrimiento mío y del otro. A-pasionados, e-mocionados, nos movemos a unirnos -sólidamente, como explica la catequesis del Papa Francisco para *Sanar al Mundo*-, para la acción política de reclamar justicia para todos. Esa emoción, esa misericordia hecha acción es la «dimensión constitutiva de la misión de la Iglesia» (EG 179).

Enfatizando que, en el Sínodo de 1971 sobre la justicia, se había señalado que la lucha por esta es constitutiva de la evangelización, Scannone sostiene que «se trata de un constitutivo “esencial” de la misma, y no solo “integral”». Resalta que Francisco, alineado con esa definición, se va a diferenciar de sus antecesores por su “mayor descenso a lo concreto”. Si la lucha por la justicia es constitutiva de la evangelización, es decir que conforma la dimensión social de la

evangelización, entonces evangelizar significa “entrar en detalles” -históricos, políticos, económicos-, para que la misericordia sea eficaz. El discernimiento se realiza sobre lo concreto, por eso «ya no puede decirse que la religión debe recluirse en el ámbito privado» (EG 132). Se trata de entrar en detalles, y eso es la solidaridad como fundamento del Discernimiento Social de la Iglesia (DSI), es decir, acompañar al pueblo en sus luchas por la justicia, porque eso es lo evangélico, según explica Scannone siguiendo el magisterio social pontificio, especialmente el de Francisco.

De acuerdo a lo dicho, evangelizar implica entrar en los detalles, y según Scannone eso hace referencia a tres áreas de discernimiento y acción: (I) inclusión social; (II) economía; (III) diálogo cultural. La pertinencia evangélica de actuar legítimamente en esas tres áreas, descendiendo hasta los detalles concretos de la acción, tiene fundamento teológico en la DSI: primero, en la Teología del Trabajo sintetizada y plasmada por Juan Pablo II en *Laborem Exercens* como momento del juzgar; segundo, en la Teología de la Creación, sintetizada y plasmada por Francisco en la encíclica *Laudato Si* como momento del actuar -el momento del ver correspondió a León XII en la *Rerum Novarum*. La primera dice que el trabajo es la actividad humana creativa por la que el hombre “realiza” su dignidad imitando la *imago dei* de un Dios creador, y que la tierra es el puesto de trabajo, por consiguiente, un bien común inapropiable de manera absoluta. La segunda dice que Dios padre es creador de todos los bienes, y que estos fueron donados para ser contemplados, cuidados y desarrollados sustentablemente. Cuando los bienes creados para uso y destino común son apropiados por el 10% de la población mundial, dejando al 90% de la humanidad sin tierra, techo y trabajo. Eso no solo es inequidad social, sino también injusticia evangélica, porque el desempleo estructural que hoy afecta al 66% de la población mundial, y al 44% de la población latinoamericana, además de impedir comer, impide salvarse porque no deja imitar la *imago dei* que es trabajo creativo. Es un problema político, económico, pero también teológico, y esto último habilita a los misioneros a meterse en los detalles, porque si se le impide a la persona realizar

su dignidad de imitar a Dios en su actividad creativa para tener una vida buena en abundancia (Jn, 10, 10), se avala el mal estructural, y eso es inmoral.

Entonces, actuar evangélicamente para lograr la inclusión social, no sólo es constitutivo de la misión evangélica, sino que también tiene su fundamento teológico en «la función social de la propiedad y el destino universal de los bienes como realidades anteriores a la propiedad privada» (EG 189). Además, es una lucha por la justicia que los pobres discernen evangélicamente por donde pasa, y pueden hacerlo por el *sensus fidelium* -como se explicará más adelante. Esto les permite desarrollar una sapiencia, o saber teológico, que emerge comunitariamente mediante una mística popular desde la cual se lucha contra la injusticia. Desde esta lógica evangélica, la teología latinoamericana de la liberación y del pueblo, sostiene que los pobres son el lugar al cual “contemplar”, para escuchar allí lo que nos dice Dios hoy, es decir, qué hacer para sanar y salvar al mundo. Por esto mismo, tanto para Scannone como para el actual pontífice de origen latinoamericano, los pobres son sujetos activos privilegiados de la evangelización, y de ellos vendrá la conversión espiritual que se espera.

En cuanto a la dimensión económica, esta economía mata, y la causa está en la « autonomía *absoluta* de los mercados y de la especulación financiera» (EG 56). Según Scannone, eso ocurre cuando se invierte la relación entre economía y política. Naturalmente la política debería ocuparse del bien común como fin, y la economía de los medios eficaces para conseguirlo. Eso significa que la economía está subordinada a la política. Sin embargo, una ilusión ideológica invirtió la relación, poniendo a la economía de mercado capitalista como regla absoluta de la vida -donde no se prioriza la producción de bienes y servicios de manera sustentable, sino la multiplicación exponencial de la renta, al costo de la explotación y el descarte de los trabajadores y la hermana madre tierra. En esta inversión, según Scannone, está la raíz de la injusticia social que impide la inclusión.

Por último, en relación con el diálogo social como otra de las áreas donde la misión evangélica debe actuar, debe ser entendido como diálogo público colectivo para la resolución de conflictos sociales originados por la inequidad originada en una economía injusta, y no como conversación privada entre individuos. El diálogo social se trata de un acuerdo entre las partes integrantes del proceso productivo, quienes, ante el conflicto por la participación en la distribución y reinversión de la renta, en presencia y reconocimiento del Estado, adquiere la forma de ley. Ese tipo de acuerdo, denominado Convenio Colectivo de Trabajo, es el único modo efectivo del diálogo social verdadero; lo contrario es mera e indefinida discusión liberal como lo describe Carl Schmitt. Sin estos acuerdos, sostiene Scannone, el sistema económico entra en una “crisis de compromiso comunitario”, porque su ausencia refleja falta de solidaridad, es decir de relaciones sociales firmes y sólidas a partir de la cual construir lo común. Dicho de otro modo, la solidaridad es participación de todos mediante la realidad efectiva del diálogo social reconocido por el Estado bajo la forma de acuerdos colectivos de trabajo creativo digno como desarrollo y cuidado de la casa común. Por eso el trabajo es el principal organizador social, según la Organización Internacional del Trabajo que, como estructura tripartita supranacional, impulsa hoy -ante la crisis extrema a la que llevó el sistema económico capitalista devenido financiero y eliminando así el trabajo a modo de empleo de manera estructural-, la regulación de acuerdos colectivos sobre la ley de Protección Social Universal, para achicar la brecha social que se abre entre los trabajadores formales e informales, donde unos están protegidos por leyes laborales, y otros no.

2. El método ignaciano de discernimiento evangélico practicado sobre lo social como signo de los tiempos tiene al pueblo como sujeto político comunitario, de acuerdo al *sensus fidelium* donado en las virtudes infusa

Se dijo anteriormente que la preocupación de Scannone, respecto de una ética teológica social, gira en torno al método de discernimiento. En el apartado anterior se vio cual es el punto de par-

tida del método latinoamericano: la realidad social y económica de exclusión. Ahora se trata de ver quién es sujeto de discernimiento en el método teológico social.

El Papa Francisco toma en consideración el concepto guardiniano de vocación, llamado personal o *kerigma*, que Dios hace a cada persona en la vida, posible de cumplirse porque, dice Scannone, «el Espíritu opera (en el interior) y Cristo conduce -en su imitación». Discernir -de acuerdo con el método ignaciano- consiste, entonces, en buscar consonancia entre emociones subjetivas positivas que hace el Espíritu en el interior de cada uno -las que dan paz y armonía-, y la contemplación objetiva de los misterios de Cristo. Ahora, esa contemplación evangélica puede hacerse -según Scannone-, tanto en la lectura de las Sagradas Escrituras, como en la lectura de los signos de los tiempos interpretados como un texto como «procedimiento histórico, dinámico, contextualizado y abierto (...) universalmente válido (...) universalidad situada y analógica». Así puede saberse si la decisión de la acción está movida por el Espíritu Santo actuando en el interior, como un operador eficaz, y si está en consonancia con la imitación de los misterios de Cristo.

Ahora bien, el *kerigma* pasa por tres tiempos: (I) vocación -llamado de Dios desde el clamor por justicia de los pobres y la tierra; (II) discernimiento entre consonancias y disonancias sobre cómo responder; (III) confirmación efectiva -razones de paz y armonía que justifiquen la acción. Explica Scannone que Francisco «lee a partir de este misterio situaciones sociales de los pobres en las que se esperaría muerte, desesperación y violencia, y en cambio, gracias al amor que 'puede más' (Cf. LS 149), se da gratuitamente abundancia de vida (...) como signo de la presencia comunitariamente salvadora de Dios». Sin embargo, observa que, en el segundo tiempo del *kerigma*, el del discernimiento sobre qué hacer para responder al llamado o reclamo, puede producirse un autoengaño. Si bien el buen discernimiento supone «apetito recto (...) liberado de ideología», (...) [puede ocurrir que una construcción ilusoria por parte de quienes ocupen el lugar de la razón], le exhiba el "mal bajo especie de bien".

La cuestión, al momento de decidir qué hacer, será entonces cómo no caer en la ilusión ideológica -sobre todo cuando en el campo de lo político donde los medios hegemónicos cumplen un rol central en la construcción de sentido, donde la opinión pública pasa a ocupar en el siglo XXI el lugar de la razón. Dicho de otro modo, qué hacer para evitar que el pueblo se equivoque. Según Scannone, aquí entra en juego la sabiduría de un pueblo, la cual emerge del “ejercicio amante” que, curiosamente, lo practica la facultad del entendimiento. Eso significa que por afecto, pasión o *pathos* amoroso -en tanto capacidad de ser afectado, apasionado-, se produce la «connaturalidad afectiva» (EG 125). Esto genera en la comunidad “conocimiento sapiencial”, nombre que proviene de *sapere*, es decir un conocimiento que se adquiere saboreado, sintiendo la vida; se trata de sensibilidad como principio de saber -algo que destaca Francisco en *Querida Amazonía* (QA 95). Este es el modo de conocimiento del pueblo desde el cual discierne sin engaño, según la Teología del Pueblo, y lo fundamenta por medio de la gracia. El argumento es el siguiente: las virtudes teologales, a modo de unción -dice Scannone, citando a Francisco (EG 119, en paralelo con GS 11)-, infunden, sin necesidad de mérito, el *sensus fidelium*, o instinto de fe, que permite distinguir entre la verdad y la ilusión. Eso permite a la comunidad -ahora concebida como Pueblo de Dios-, percibir las realidades divinas operando en la historia concreta. Eso son los signos de los tiempos. Dicho de otro modo, el “sentir inteligente” es la capacidad intuitiva del pueblo para captar los signos de los tiempos en tanto manifestación de la voluntad de Dios hoy en la historia. Este es el fundamento teológico de las catequesis del Papa Francisco para curar el mundo, es decir para el quehacer ético teológico.

Según Scannone, el salto que da el Papa Francisco es «la transferencia del ejercicio *del* discernimiento en el nivel de la historia personal *al* de los signos de los tiempos en el nivel de la historia eclesial y mundial». La regla es la misma: discernir espíritus. De ese modo se puede saber la voluntad situada de Dios -al margen de las reglas doctrinales (AL 300). Los signos de los tiempos son «situaciones características de toda (general) una época (situada)», sobre las que se aplica

el método de discernimiento. Los movimientos populares son, según Scannone, un signo de los tiempos por su carácter “creativo”, ya que de donde todo parece infértil emerge la “experiencia de salvación comunitaria”, gestada por lazos amorosos. Scannone llama a este paso del discernimiento individual al social: “transfer analógico”.

Lo que ocurre socialmente, dice Scannone citando a Bergoglio, es unión de ánimos apaciguando el conflicto existencial. Eso es posible por lo que Guardini llama dialéctica de contrarios que, manteniendo la tensión, logra unidad en una síntesis superior, en tanto armonía de criterios. Se trata de integrar, esa es la lógica evangélica de la misericordia: la que no margina, sino que une por compasión, y «condena el pecado contra el bien común, pero no a los pecadores»; desenmascara las tentaciones que aparecen bajo especie de bien, tanto a nivel individual como de la historia global (EG 93-97). Lo dicho explica los cuatro principios bergoglianos sobre los que volvía una y otra vez Scannone. El tiempo es superior al espacio porque se inician procesos antes que determinar territorios. La unidad es superior al conflicto porque se trata de armonía, no de marginación. La realidad es superior a la idea porque en ella está encarnada la sabiduría y la idea es una ilusión engañosa. El todo es superior a la parte porque lo que importa son los movimientos populares capaces de integrar a todos los excluidos en la lucha por la justicia social, no los partidos que luchan por intereses de clase. La clave está en la armonía de las partes desproporcionadamente diferentes, como síntesis. En la conciliación de los opuestos contrarios. Jesús, Dios-Hombre dos naturalezas desproporcionadamente diferentes en una persona. La Trinidad, tres personas en una naturaleza.

3. La emoción hecha acción comunitaria: la misericordia como forma política

De lo dicho hasta ahora puede concluirse que discernir sobre la acción social justa, eclesialmente, consiste en identificar los signos de los tiempos, es decir, poder distinguir entre los acontecimientos his-

tóricos aquellos que pueden ser considerados como el modo en que la voluntad de Dios ya está operando en la historia -porque, como dice San Pablo: «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5,20)-, y luego interpretarlos evangélicamente para saber qué y cómo actuar. La teología latinoamericana considera signo de los tiempos, no solo el mero acontecimiento objetivo, sino también las demandas y sueños sociales de los pueblos empobrecidos, y el criterio para identificar la acción justa pasa -según Scannone- por el grado de humanización o deshumanización que las soluciones, en respuesta a esas demandas y sueños, produzcan efectivamente. Dicho de otro modo, la eficacia en términos de grado de humanidad es lo que confirma el verdadero discernimiento. Ahora, eso requiere que la emoción se convierta en acción comunitaria, como dijo Francisco a los movimientos populares en Santa Cruz de la Sierra, y solo ocurre en el momento decisivo de la unidad política de un pueblo, es decir, de la común unidad por la vida misma. Pasaré a detenerme en algunos conceptos que considero relevantes para desarrollar la práctica política popular comunitaria de convertir la emoción en acción.

La idea de la unidad en relación con la salvación es central para el evangelio, tanto como para la política. Varios autores coinciden en que el momento decisivo, es decir el momento de tomar la decisión de unirse para salvarse, es el “momento de lo político”. Carl Schmitt, Romano Guardini, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe o Methol Ferré son algunos de esos referentes. El tema también está presente en el evangelio, en la parábola del joven rico, donde Jesús dice que para salvar la vida hay que dejar de lado los intereses individuales y unirse (Lc 18,22); lo cual ha sido analizado en relación con la unidad por Juan Pablo II en *Veritatis Splendor*.

En el momento decisivo de unirse la comunidad se manifiesta como lo uno, como un pueblo. Porque, como dijo Francisco: «Si actuamos como un solo pueblo, incluso ante las otras epidemias que nos acechan, podemos lograr un impacto real». Ese es el momento en que la comunidad, como unidad económica por supervivencia, deviene comunidad como unidad política por derechos. Es el caso

de las cooperativas populares unidas por comida, que en un momento toman la decisión de reclamar derechos sociales y se convierten en movimientos populares. Asumen el rol protagónico, participativo, y eso es lo solidario. Por ejemplo, en Argentina la UTEP (Unión de Trabajadores de la Economía Popular), como gremio de trabajadores informales unidos políticamente, reclama al Estado, no una renta universal a cambio de nada, sino un salario complementario de su ya existente trabajo, más protección social -en línea con las declaraciones de la OIT.

El inicio de ese proceso de transición, desde lo meramente económico -organización por comida-, hacia lo ecológico -organización por el cuidado y desarrollo sustentable de los bienes comunes-, se da en un momento, el momento de la decisión política. Es ahí cuando la comunidad se constituye en pueblo, como sujeto colectivo protagónico de su destino. Pero eso es un momento, cuando la comunidad como pueblo toma la palabra pública, se apropia del *logos*, del discurso político. En ese momento convierte su emoción en acción; el *pathos* deviene *ethos* y actúa como *logos* por un momento, el de lo político. Y esa acción es solidaria porque busca justicia para todos; y no solo para algunos, para una parte, para un partido. En la constitución de la unidad política popular, como en la constitución de la unidad apostólica -como lo expresa Francisco-, primero acontece el momento decisivo de unirse, luego vendrá la estrategia sobre qué hacer. En la lógica política popular, la unidad del pueblo como movimiento, precede a la estrategia de *intelligenzia* del partido. No se trata de valorar éticamente los populismos, pero sí de entenderlos, porque es la lógica de los descartados que sobreviene a la crisis de representatividad política y económica que hoy domina la escena pública global, incluso en los países del centro.

Ahora bien, ¿en qué consiste el movimiento popular? En que se con-mueve a la unidad; el sufrimiento social injusto lo que lleva a moverse juntos, como “un solo pueblo” -dice el Papa, según ya se vio. La Teología del Pueblo -elaborada a partir de la realidad social de la periferia latinoamericana-, sabe que lo que mueve a la unidad

política de los descartados no es la idea sino la carne, es decir, el sentir carnal del sufrimiento a causa de la injusticia social. Lo sabe porque los teólogos del pueblo construyen la ética teológica de manera situada, entre el pueblo-pobre-trabajador; una pastoral teológica. El sentir en el cuerpo es lo que moviliza, lo que e-mociona; es la moción lo que conduce a la acción. Ese sufrimiento, cuando es consecuencia de la injusticia social, se torna experiencia comunitaria de anonadamiento que genera la mística popular -dirá el jesuita y amigo del Papa Francisco, Jorge Seibold-, lo que luego el pontífice llamara «experiencia comunitaria de salvación» (LS 149), siendo esta el dínamo popular que mueve a la acción solidaria y subsidiaria por la vida misma, es decir a la política como amor social, tal como lo expresa Francisco en su catequesis para sanar al mundo. En eso consiste la lucha de los descartados por la justicia como actividad o praxis histórica, comunitaria y pública. Lo Político -con mayúsculas, como lo escribe Scannone-, “está” por un momento, el de la movilización popular, el de la manifestación pública del pueblo. Lo político popular es presentación, no representación. Es cuerpo presente, no palabra representada. Es el momento de la decisión, y no su discusión infinita delegada al parlamento, en sentido político liberal. La novedad que aporta a la teoría política la Teología del Pueblo de corte ignaciano -Seibold, Scannone y el Papa Francisco-, es el fundamento teológico que da legitimidad a la movilización popular, al afirmar que por el *sensus fidelium* los pueblos no se equivocan cuando disciernen la acción justa.

Se dijo que la política popular es emoción hecha acción comunitaria. Eso significa que la unidad política supone el amor comunitario. Ese amor es miseri-cordia, es decir, com-pasión ante el sufrimiento de los cuerpos anonadados, miserabilizados -hambrientos, desnudos, aislados-, y por lo tanto física y psíquicamente indignados. Por consiguiente, si la unidad política es una acción movida por la misericordia, entonces la misericordia es la forma que asume lo político entre los descartados. No se trata del catolicismo como forma política, en el sentido que lo dice Carl Schmitt, sino de la mística popular como la sinfonía de un sentimiento, como experiencia

de salvación comunitaria. Cuando lo político emerge de abajo, el fin es la salvación, no el poder.

Scannone define la misericordia comunitaria como “sensibilidad actuante”, como “corazón practicante de la comunidad”, como “padecer dinamizante”; podría decirse que es pasión e-motiva para la acción. Eso ocurre porque la connaturalidad afectiva que genera la com-pasión es socialmente eficaz como lucha contra la injusticia para hacer realidad efectiva el Reino público de los Cielos, ya pero todavía no. Esto es central para que Scannone reconozca en los movimientos populares un signo de los tiempos, porque la lucha justicia social es constitutiva del evangelio.

La resistencia de los grupos de poder descalifica la emoción popular como motor de la acción política justa, por considerar el *pathos* popular una enfermedad, y no un *ethos* histórico eficaz. La praxis política de los pueblos por liberación es descalificada como patología de las masas, tal como lo explica Ernesto Laclau en *La razón populista*. Sin embargo, el catolicismo postconciliar, mediante el *sensus fidelium*, reconoce al pueblo como sujeto comunitario de discernimiento social capaz de participar en la decisión de lo político respecto al cuidado y desarrollo de los bienes comunes. El *sensus fidelium* es el fundamento teológico del discurso del Papa Francisco cuando dice que el cambio viene desde abajo, que la transición ecológica comienza por la lucha contra la injusticia social que hoy explota a los seres humanos y al planeta. El *ethos* sanador y salvador está en los pueblos movilizados por la misericordia como amor social y político «es el torrente de energía moral, que surge de la incorporación de los excluidos en la construcción del destino común». A diferencia de la movilización popular, que es solidaria entre trabajadores y con la tierra, el reclamo de clase es aquel que exige garantías absolutas para los bienes apropiados ilegítimamente, convirtiendo al Estado en muro construido desde el miedo y contra los pobres.

Cuando el *ethos* solidario se reemplaza por el *pathos* egoísta, lo político se suspende desde la política, y el caos reina bajo la de-forma o crisis de las formas de representación política y económica. La

de-forma des-estabiliza y la economía se vuelve patológica. Eso no es populista porque el gobierno popular asume una forma, la de la representación de cuerpo presente, mientras que lo patológico es la crisis de representación que elimina los cuerpos, como ocurre en el modo liberal de representación por delegación. El enfermo no es el pueblo constituido por cuerpos sensibles y racionales, sino el sistema impersonal de una economía sin rostro humano, como la llama el Papa. Al sistema enfermo no se le discute, porque no es persona, se lo sana. Hay que curar al mundo, reza la catequesis del Papa Francisco. Las periferias se movilizan, como signo de los tiempos, para sanar al mundo de un centro patológico que lo ha infectado. Los pastores -según Francisco en las catequesis citadas- acompañan administrando sacramentos y aportando los principios fundamentales de enseñanza católica como herramientas, no para re-establecer, sino para re-crear una nueva forma política -es decir de representación solidaria de los cuerpos sufrientes-, capaz de actuar de manera participativa y subsidiaria en función del destino universal de los bienes, garantes de la dignidad humana.

Un pueblo se constituye cuando la persona asume, por un momento, la posición discursiva de sujeto, uniéndose al clamor por justicia social como emoción compartida por toda su comunidad, asumiendo solidariamente el conjunto de las demandas por derechos sociales como propias. Esta conclusión, lejos de ser una especulación teórica del postmarxismo, es el conocimiento situado que se adquiere al leer los hechos históricos como texto, y no las ideas.

Conclusión

A modo de conclusión, no solo de este artículo, sino de un modo teológico que, si bien se construyó de manera situada a partir de la realidad concreta de un pueblo en particular, no por eso pierde su validez universal, diré que la misericordia es la forma política de la comunidad organizada por justicia social para la vida digna. Si bien es verdad que los trabajadores descartados no están aún or-

ganizados gremial y políticamente en el mundo, no por eso la forma misericordia, como forma política que asume el protagonismo popular ante una crisis de representatividad política y económica, deja de ser capaz de convertir la emoción en acción política como salida ecológica justa. No debería ser descartada por la teología ni por la teoría política, ya que a la base del movimiento organizado de los trabajadores está desde siempre presente el cristianismo, y especialmente el catolicismo. Eso puede verse en la historia de: Argentina, Brasil, Estados Unidos, Alemania, Inglaterra -por mencionar solo algunos países. Mientras la lucha social adquiera la “forma” de comunidades organizadas a partir de la emoción, no de la ideología, reclamando derechos vitales contra la injusticia, esa práctica social será: teológicamente evangélica; políticamente justa y fraternal; moralmente buena; y estéticamente bella porque es la forma del amor encarnado en el cuerpo social. Citaré un teólogo del pueblo:

«Ustedes, desde los movimientos populares, asumen las labores de siempre motivados por el amor fraterno que se revela contra la injusticia social. Cuando miramos el rostro de los que sufren, el rostro del campesino amenazado, del trabajador excluido, del indígena oprimido, de la familia sin techo, del migrante perseguido, del joven desocupado, del niño explotado, de la madre que perdió a su hijo en un tiroteo porque el barrio fue copado por el narcotráfico, del padre que perdió a su hija porque fue sometida a la esclavitud; cuando recordamos esos “rostros y esos nombres”, se nos estremecen las entrañas frente a tanto dolor y nos conmovemos, todos nos conmovemos... Porque “hemos visto y oído” no la fría estadística sino las heridas de la humanidad doliente, nuestras heridas, nuestra carne. Eso es muy distinto a la teorización abstracta o la indignación elegante. Eso nos conmueve, nos mueve y buscamos al otro para gobernar juntos. Esa emoción hecha acción comunitaria no se comprende únicamente con la razón: tiene un *plus* de sentido que sólo los pueblos entienden y que da su mística particular a los verdaderos movimientos populares». Francisco, Santa Cruz de la Sierra, 9 de julio de 2015.

Bibliografía

- Bingemer, María C., *Em tudo amar e servir*. San Pablo: Loyola, 1990
 Borghesi, Massimo, *Romano Guardini*. Milano: Jaca Book, 2018
 Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político*. Buenos Aires: FCE, 2009

- Cuda, Emilce, *Para leer a Francisco. Teología, Ética y Política*. Buenos Aires: Ágape, 2016
- Gómez Robledo, Antonio, "Introducción". En *Ética Nicomaquea*, Aristóteles. Porrúa: México, 1998
- Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor*. Roma: Página virtual Santa Sede, 1993
- Laclau, Ernesto, *La Razón Populista*. Buenos Aires: FCE, 2005
- Papa Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*. Roma: Página virtual Santa Sede, 2013
- Papa Francisco, *I Discurso a los movimientos populares*. Roma: Página virtual Santa Sede, 2014
- Papa Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si*. Roma: Página virtual Santa Sede, 2015
- Papa Francisco, *II Discurso de los movimientos populares*. Santa Cruz de la Sierra: Página virtual Santa Sede, 2015
- Papa Francisco, *III Discurso a los movimientos populares*. Roma: Página virtual Santa Sede, 2016
- Papa Francisco, Exhortación apostólica *Querida Amazonia*. Roma: Página virtual Santa Sede, 2020
- Papa Francisco, *Homilía de Pentecostés*. Roma: Página virtual Santa Sede, 2020
- Papa Francisco, *Catequesis para Sanar al Mundo*. Roma: Página virtual Santa Sede, 2020
- Rush, Ormond, "Inverting the pyramid: the sensus fidelium in a synodal church". *Theological Studies*, Santa Clara, v.78 (2), p. 299-325, 2017.
- Scannone, Juan C., *La ética social del Papa Francisco*. Buenos Aires: Ágape, 2018
- Schmitt, Carl, *Catolicismo como forma política*. Madrid: Tecnos, 2000
- Schmitt, Carl, *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza, 2011
- Seibold, Jorge, *La mística popular*. Agape: Buenos Aires: Ágape, 2016

Enrique Dussel's "Otherness" and the Problem of the Euro-centric Totalized Epistemological System in Academic Theology

DANIEL JARA J. •

djara@semisud.edu.ec

Universidad Teológica del Caribe – Puerto Rico

Recibido 10. 02.2020/ Aprobado 11.06.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.133.2020.p159-182>

ABSTRACT

The article deeps into the thought of Dr. Enrique Dussel (La Paz, Mendoza, Argentina, 1934) in order to demonstrate that modern academic thought in the global north (theological thought included, naturally) is highly euro-centric, cognitive-centric and naive about its self-placed position of authority and superiority regarding theological knowledge from the global south, which constitutes its *Other*. It explores Dussel's thought about Modernity and refers to the totalization of the *Euro-central* model. In order to deal with what Dussel calls «the conquering vocation of the system», inspiration is found on the Levinasian philosophy of *the Other* and on an approach to the «asymmetrical problem» that stresses the need for a post-colonial turn against the empire of Euro-centric reason, while recognizing *the Other* as a revelatory epiphany.

Keywords: Enrique Dussel; Otherness; Modernity; Levinas; Asymmetrical Problem; Post-colonial Turn

La "alteridad" en Enrique Dussel y el problema del sistema totalizador de la epistemología eurocéntrica en la teología académica

* El autor es ecuatoriano, profesor de Teología Intercultural en el Seminario Sudamericano SEMISUD – dependiente de la Universidad Teológica del Caribe UTC. Editor-in-Chief de *MOZAIK: The Ecumenical Journal of the World Students Christian Federation WSCF-Europe*. Master en Teología (Cross-Cultural Theology) en el Protestant Theological University (The Netherlands). Master en Extended Ecumenical Studies por la University of Bonn (Germany). Especialista en epistemologías del Sur por el Centre for Social Studies of the University of Coimbra (Portugal). Dr. Theol. (cand.) at Ruhr-University Bochum (Germany).

RESUMEN

El artículo profundiza en el pensamiento del Dr. Enrique Dussel (La Paz, 1934) para demostrar que el pensamiento académico moderno en el norte global (incluido el pensamiento teológico, naturalmente) es altamente eurocéntrico, cognitivo y ingenuo sobre su autoimpuesta posición de autoridad y superioridad con respecto al conocimiento teológico del sur global, que constituye su *Otro*. Explora el pensamiento de Dussel sobre la Modernidad y se refiere a la totalización del modelo eurocéntrico. Para abordar lo que Dussel llama «la vocación conquistadora del sistema», se inspira en la filosofía levinasiana del *Otro* y en un enfoque del «problema asimétrico» que enfatiza la necesidad de un giro post-colonial contra el imperio de la razón eurocéntrica, reconociendo a dicho *Otro* como epifanía reveladora.

Palabras clave: Enrique Dussel; Alteridad; Modernidad; Levinás; Problema asimétrico; Giro post-colonial.

«We were told that the *being is*, “the *not-being is not*” (Parmenides) “So innocent!” or “so abstract!” you could say. No! So colonizer! The *not-beings* are the barbarians. They *are-not*. And because the *not-being is not*, just the *being is*. What happens then? The Other is placed in the world, and the only world “which *is*” is the one that has the domain of everything».¹

1. Modernity and its euro-central totality

Modern academical thought in the global north (theological thought included, naturally) is highly euro-centric, cognitive-centric and naive about its self-placed position of authority and superiority regarding the knowledge from the global south, which constitutes its *Other*. The reasons behind this asymmetrical epistemological relation can be traced to the very foundations of Modernity or back to the Latin-Germanic Christendom, or even before, to the Greek philosophical conceptions of *being* and *to be* which condemned foreign peoples and tribes to ‘barbarity’.

According to Dussel, the birth of Modernity took place in 1492. Even when its embryonic phase occurred in the free cities of

¹ Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación* (Bogotá: Editorial Nueva América, 1995), 125.

late-medieval Europe, it was not in the Renaissance's arts nor on its sciences where it came to birth, but on its confrontation with the *Other*.² Two main historical events characterized this confrontation. At the beginning of the year, on January the 6th, the united forces of the kingdoms of Castilla and Aragon defeated the army of Sultan Boabdil and conquered Granada, the last Muslim kingdom in Europe. Because of this and to the following expulsion of Jews and Arabs from the peninsula, the pope Alexander IV recognized Queen Isabel and King Fernando with the titles of 'Catholic Kings' four years later. The same year, on August, the Genoese Christopher Columbus set sail from Puerto de Palos under the blessing of the Spanish Catholic rulers with the idea of arriving India by traveling westward.³ On October the 12th, he faced the first Amerindian native, this encounter in the beaches of Guanahani, in the current Bahamas, was the beginning of the clash between old Europe and the New World and it meant the conquer, subjugation and annihilation of *the Other* and his world.

Opposite to what is commonly claimed, this encounter cannot be interpreted as the result of European inherent superiority but as a consequence of its geopolitical weakness. Europe was surrounded on the East by Islam since the Ottoman occupation of the Balkans, Greece, and Turkey and the fall of the capital of the Byzantine Empire in 1453 (Vienna was still besieged by Ottoman troops until 1688). On the South, Al-Andalus was under Muslim control since the eighth century. This situation of isolation obliged Europe to explore new commercial routes to far Asia by traveling westward. Nevertheless, according to Dussel, the events of 1492 were nothing but a proof of a paradigm that had been forming for centuries⁴: «Europe posses-

2 Cf. Enrique Dussel, *The invention of the Americas: Eclipse of the Other and the Myth of Modernity* (New York: The Continuum Publishing Company, 1995), 12.

3 Cf. Dussel, *The invention of the Americas*, 27.

4 It is relevant to point here Dussel's reflection: «Modernity (...) is not contemporary to Europe's hegemony, playing the role of "center" of the system in relation to other cultures. "Centrality" of the world-system and Modernity are not synchronic phenomena. Modern Europe becomes "center" *after* becoming "modern"». Enrique Dussel, *Filosofía de la Cultura y la Liberación* (Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006), 46.

sed, according to this paradigm, exceptional internal characteristics which permitted it to surpass all other cultures in rationality».⁵

Dussel affirms that modernity has two ambiguous meanings: the first one refers to human emancipation from “pre-scientific” thought by the power of human reason (which is European reason of course), I call this one the “reason-centric” paradigm. But on a second “mythic” level it also bears a connotation that justifies violence against any *Other* that defies it, even just by existing. Because modern Europe sees itself as much more developed and superior than other cultures, it is a moral must to bring this development to barbarous people. Modern Europe is not able to see any other developmental direction than his, and since savages refuse to follow its way voluntarily, it is obliged to practice «fair colonial wars»⁶. Those who refuse these efforts are guilty of their own oppression for opposing the civilizing process and are treated as necessary «holocausts» for a greater good, as the «inevitable costs of modernization»⁷.

Through modernity, European reason, the System, works actively to totalize itself. By posing itself in the center, the System works like a black hole which guarantees its existence on the base of devouring any exteriority. This applies to foreign nations in medieval times as well as to current globalization (that should be better called “westernization”) impulsed by Europe and its overseas projects (i.e. the United States, Australia, South-Africa, etc.).

Any exteriority to this project is nothing but pre-modern. Thus, Europe and its reason-centric epistemology becomes the end and destiny of humanity as a whole. In 1784, Kant writes in *Answering the question: What is Enlightenment?*: «Enlightenment (*Aufklärung*) is the exit of humanity by itself from a state of culpable immaturity (*selbstverschuldete Unmündigkeit*). [...] Laziness and cowardliness are

5 Dussel, *The invention of the Americas*, 10.

6 *Ibid.*, 137.

7 *Ibid.*

the causes which bind the great part of humanity in this frivolous state of immaturity».⁸

Half a century later, Hegel interprets world's history in theological terms, as the movement of the *Spirit* with its own direction: «Universal history goes from East to West. Europe is absolutely the end of universal history. Asia is the beginning».⁹ This is God's self-realization, a theodicy expressed on reason and freedom. Thus, Europe's reason totalized itself even on a religious level, theological discourses and narratives outside this epistemological matrix had to be ignored, silenced, subjugated or destroyed.

But if human development comes from East to West, from Asia -the dawn of reason- to Europe -its glorious fulfillment- what is the place of Africa, the South East Asia or Latin America (the global South according to De Sousa Santos)?¹⁰ Well, they do not participate in human development because they are not even humans! Hegel is extremely explicit about the sub-human condition of Africans, regarding Latin Americans, he doesn't even mention them, they do not participate in the *Spirit*:

«Africa is, in general, a closed land, and it maintains this fundamental character. It is characteristic of the blacks that their consciousness has not yet even arrived at the intuition of any objectivity, for example, of God or the law, in which humanity relates to the world and intuits its essence [...]. He [the black person] is a human being in the rough. [...] What we understand properly of Africa is something isolated and lacking in history, submerged completely in the natural spirit, and mentionable only as the threshold of universal history».¹¹

8 Emmanuel Kant, *Was heisst Aufklärung?* (Königsberg, 1784), 481.

9 Manuel Boatca, *Global inequalities beyond occidentalism* (Farnham: Union Road, 2015), 96.

10 In order to differentiate between theological methods and backgrounds, the categories of global South and global North are especially useful. On this regard, I have chosen to follow De Sousa Santos' logic: «The South is used here as a metaphor of the human suffering which is systematically caused by the colonialism and capitalism. It is a South that exists as well in the geographic global North, the so-called interior third world of the hegemonic countries. At the same time, the global south contains in itself [...] the local practices of complicity with them». Boaventura de Sousa Santos, *Una Epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social* (México: Siglo XXI: CLACSO, 2009), 12.

11 G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Appendix C (Hamburg: Meiner, 1995), 171.

What can be said about those texts? Are they examples of a disastrous but overcome past? Certainly many of their implication and assumptions factually remain in many European theological faculties. Otherwise, why do they still differentiate between *Theology* (referring mainly to its western systematic study) and *Contextual Theologies* (Latin Americans, Africans, Asians)? Why their libraries and curricular meshes are still divided into areas (i.e. Soteriology, Eschatology) while the area of Contextual Theology is a chaotic potpourri of topics, from Liberation Theology to religious ethnographic studies; from African Christology to Chin Pneumatology? Would it not be a better option to assume that Chin Pneumatology has all the right to be part of the Pneumatology class instead of the one about Contextual Theology? The same is valid for many other theological topics, at least the ones whose characteristics allow similar categorizations as those in Western academia, which because of its radical novelty or otherness, is not always the case.

While in the Southern part of Europe the *Spirit* was active in the past, it is the north of Europe -its western part mainly- the area on which, by the hand of its reason and freedom, history found its plenitude. According to Hegel, Germany, France, Denmark, and the Scandinavian countries are the heart of Europe (*das Herz Europas*). Hegel adds:

«The Germanic Spirit (*germanische Geist*) is the Spirit of the New World (*neuen Welt*), whose end is the realization of the absolute truth, as the infinite self-determination of freedom that has for its content its proper absolute form. The principle of the German Empire ought to accommodate the Christian religion. The destiny of the Germanic peoples is that of serving as the bearer of the Christian principle».¹²

Christian faith and Church, as the 'highest' religious belief and religious institution respectively, are absolutely adjoined to the destiny of Europe. Hegel stresses the role of European colonization as a *missionary effort* in the world: Missionaries of civilization in the

12 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (New York: Colonial Press, 1900), 341.

entire world (*Missionare der Zivilisation in der ganzen Welt*).¹³ Here, the inseparable bond that the system assumed for the gospel and European culture is more than evident. Since then, European theologians, priests, and missionaries would have nothing to learn from the non-European *Other*, because their faith is assumed as the full realization of Christianity.¹⁴ It is interesting to observe how this colonial way of thinking was implanted in the minds of millions of believers in the global south. Believers that are convinced that *the Spirit* has completely moved to the south, and now they are those who have nothing to learn from the aging and "*Spirit-less*" churches from the global North.

The Euro-central model works as a totalization that assumes the progressive advance of humanity until assuming that historical European particularities constitute events of human universality in general.¹⁵ This universality encompasses culture, philosophy, theology, epistemology and subjectivity in general. Postcolonial and decolonial studies that have been performed during the last 100 years have shown that this colonial matrix is so deeply rooted at a scientific and empirical level that nowadays we are just grasping the surface of the problem.

In this sense, we are like the man that was born with an elephant in his room, it was so big that he learned to move around him but he never identified its existence. How do we know this? Because the *Other* reveals aspects of the self that otherwise would be hidden to us. For example, how could the system be aware of its euro-centric and cognitive-centric matrix if it was not because of the post-colonial production which made this evident? How could European Theology and Philosophy be aware of their limitations if it was not because of their Asian, African or Latin America counterparts? As the liberation pedagogue Paulo Freire experienced first hand:

13 Hegel, *The Philosophy of History*, 455.

14 *Ibid.*, 342.

15 Enrique Dussel, *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion* (Durkham and London: Duke University Press, 2013), 43.

«I always say “men and women” because I learned many years ago that saying only “men” is highly immoral [...] I had already written *Pedagogy of the oppressed*. You can read the Spanish versions of this work and you are going to confirm that it is written in sexist language. The women from the United States made me understand that I had been deformed by the “macho” ideology».¹⁶

The doctrine of European superior thought and history and its role as the zenith of human development was firmly established in the sciences, the arts, the politics and every human affair worthy of being taken into account. In this direction, Dussel states: “Scientism, the current ideology of the center, is a subtle ideology, which [...] fabricates the instruments necessary for the power of the center to be exercised over the periphery”.¹⁷

2. The conquering vocation of the system

«During this journey [conquest of current Mexico], Cortés carried a banner of black taffeta with a colored cross, and blue and white flames scattered throughout. He inscribed on the border of the banner: “We follow the cross and in this sign we shall conquer!”¹⁸

If according to Dussel, all western ontology can be summarized by the formula *the being is*, the same can be said about western rationalism and the Cartesian formula *cogito ergo sum*, it is its cornerstone, its summary. Nevertheless, according to the Argentinian philosopher, the *ego cogito* cannot and should not be understood without its proto-formulation: the *ego conquiro*.¹⁹ This colonizer doctrine was put into practice in one way or another in the five continents,

16 Paulo Freire, *El Grito Manso* (Buenos Aires: Ediciones Siglo XXI, 2003), 32.

17 Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation* (New York: Orbis Books, 1985), 33.

18 Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana* (Mexico DF: UNAM 4, 1975), 39.

19 Cf. Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of the Other and the Myth of Modernity* (New York: The Continuum Publishing Company, 1995), 43.

nevertheless, it was Amerindia one of those which had to pay the highest prices. The Spanish colonizer Fernandez de Oviedo acted as a truly European philosopher when asking himself rhetorically: «Are the Indians human beings?» (ontology), to which he answers: «no, these are not rational beings» (epistemology).²⁰

This example shows clearly a point I would like to state: there was (and is) a dialectic movement by which the supposed superiority of European Ontology, Philosophy, Theology, and its official History feed and reinforce each other. For Hegel this is natural, because «the state that bears the Spirit [epistemological superiority] is the dominator of the world [colonial superiority] before which all other states are devoid of rights (*rechtlos*) [ontological inferiority]». For this reason Europe appointed itself «the missionary [religious superiority] of civilization [cultural superiority] to the world».²¹ The conquest of America became both, the result and proof, of European universal superiority; while numerous European philosophies became its rational discourse, several theologies worked as its divine justification.²²

This encounter between *modern* Europe and the *barbaric* New World has been called euphemistically as the «encounter of two worlds», assuming a kind of symmetrical participation of two actors in the action of encounter. It could not be farther from the truth! The «encounter» theory seems to ignore the asymmetrical exclusion that the *savage Other*, his world, his reason, and religious beliefs experienced from modern Europe.²³ Christian faith, as other missionary religions in world's History, immediately assumed violence as

20 Cf. Gonzalo Fernandez de Oviedo, *Historia General* in Kathleen Ann Myers, *Fernandez de Oviedo's Chronicle of America: A new history for a new world* (Austin: University of Texas Press, 2007), 116.

21 Dussel, *Philosophy of Liberation*, 5.

22 Regarding America Hegel affirms that it is the «Land of the future». Because there are no European in America, there is no History nor Philosophy to reflect about. Hence the 'missionary' action of Europe was so important. See: Michael Schultz, «La presencia de G.W.F. Hegel en representantes de la filosofía latinoamericana (L. Zea, A. Roig, E. Dussel, I. Ellacuría)», *Contrastes* 19 (2014): 285-309.

23 Cf. Dussel, *The invention of the Americas*, 55.

a mission instrument to settle its position of superiority over indigenous beliefs.²⁴

Thus, Amerindia established its first encounter with the absolute stranger through a relationship marked by dispossession and violence. For this reason, the philosopher of liberation concludes: «It is totally euphemistic and vacuous to speak of the “meeting of two worlds”, since the essential structure of one of them was destroyed».²⁵ The indigenous genocide was only the prelude of what De Sousa Santos calls the American «epistemicide». Thus, it makes more sense to speak of a covering up (*encubrimiento*) of Amerindia and its otherness, instead of a discovery (*descubrimiento*) of a new world.²⁶

A significant number of European philosophers and theologians were totally functional to the conquering efforts, providing the rational and religious basis and justification for the destruction of Amerindia's otherness.²⁷ Instead of recognizing indigenous otherness or exploring ways to preserve it against Spanish and Portuguese slavery, they supported the totalization of the system, which transformed any utopia of a different or better world into «demoniac, illegitimate, the atheist».²⁸ At this stage, the project of the Kingdom of God as it is presented in the gospels is replaced by the *System* and its project. It becomes a fetish. The Amerindian (and the global south) *Other* was stripped of his dignity and became an instrument of the project of the *System*. Once an instrument, he had no rights, he could

24 Authors like Bartolomé de Las Casas distinguished among the legitimate missionary impulse of Christian faith and illegitimate means to accomplish it (as physical violence): «Unique, single and identical for all the world and for all time was the norm established by Divine Providence to teach men the true religion, namely: persuasive of reasoned understanding and gently attractive and exhortative of the will. And it must be common to all the men of the world, without any discrimination of cults, errors or depraved customs». Bartolomé De Las Casas, *De Unico Vocationis Modo – Obras Completas* (Madrid: Alianza Editorial, II, 1990) at Cap. V, 1, 17.

25 Dussel, *The invention of the Americas*, 42.

26 Cf. *Ibid.*, 57.

27 History keeps the memory of those who refused to be functional to this system. We can mention Bartolomé De Las Casas, José de Acosta, Francisco de Vitoria, and many others.

28 Enrique Dussel, «La cristiandad moderna ante el otro: del indio rudo al bon sauvage», *Concilium* 150 (1979): 498-506. 500.

be used, enslaved or killed. This theology of domination set the «borders» (so my salvation reach the *border* of the earth, Is 49:6) and declares the other «beyond» salvation, value, and dignity.²⁹

According to Dussel, the conquest was understood on religious terms on both sides of the battlefield. For example, Cortez was convinced that God was the ultimate guarantor for Amerindian subjugation:

«We understand the task upon which we embark, and through the mediation of our Lord Jesus Christ we have to prepare ourselves fittingly for the battles to come and we will triumph on them. For should we be defeated (which I hope God will not allow), we will never escape, given our small numbers. Since we have no ships to Cuba, the only recourse left to our fighting, strong hearts, is to turn to God».³⁰

On the opposite side of the battlefield, because of the almost absolute strangeness of these newcomers from the sea of the East, indigenous Amerindians treated them and their actions as extensions of the absolute otherness, the otherness from the realm of the gods. For example, the defeat of the earthly armies of the Aztec resistance was interpreted by them as the heavenly defeat of their gods against the foreign ones, so they had to incorporate these Gods (The Father, The Son, The Holy Spirit, Virgin Mary, etc.) into their religious practice. Because the invaders considered indigenous religiosity as «negative, pagan, satanic, and intrinsically perverse»,³¹ it was justified to eliminate indigenous religious practices, world-views, spirituality, and theological conceptions.

The strong ties between Christian faith and the conquering vocation of the *System* reached its peak in the work of Ginés de Sepúlveda and his condemnation of Amerindia's 'barbarous' non-in-

29 Dussel, «La cristiandad moderna ante el otro: del indio rudo al bon sauvage», 501.

30 Bernal Díaz del Castillo, *Verdadera Historia de Los Sucesos de la Nueva España* (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1947), 51.

31 Dussel, *The invention of the Americas*, 51.

dividualistic approach to things and persons, and his further theological justification of the massacre: «the Indians know nothing about private possession [...], personal inheritance contracts and [...] modern's supreme characteristic: subjective freedom».³² Thus, to conquer was an act of Christian mercy because of its liberating role from the «pre-modern barbarity», those who resisted were “culpable for their own violent conquest and their own victimization».³³ This shows how Christian faith and Modernity (with its epistemological superiority) lie in the core of the *System* and worked together in order to justify colonial violence³⁴. In a world with no notions about the separation between religion and state, Christian Western Theology fused itself with Modernity confusing its culture (the *locus* of the *System*) with the gospel itself.

In this scenario, the Spanish Dominican, Frey Bartolomé De Las Casas, denounced this atrocious argument and pointed to the core of the Modern myth when charging the fault on those who practiced violence in order to guarantee the project of the *System*, he affirms: «The quoted texts prove that those who give the orders are principally responsible for the grave and bloody crimes perpetrated upon the infidels. Those who give orders sin more seriously than the rest».³⁵ This is an outstanding moment in the history of Europe and its relation to the *Other*. It is one of the first (registered) times when one of the sons of the *System* opened himself to the possibility of recognizing in the Amerindian an independent *Other*. Nevertheless, De Las Casas is an example of how difficult it is to leave behind the mentality of the *System* in order to recognize the *Other* on its own

32 *Ibid.*, 65.

33 *Ibid.*, 66.

34 Despite this cannot be applied to every theologian and philosopher from European background (there where dozens of European free thinkers that rejected this logic), Prof. James O'Connell has identified three formative elements shaping modern Europe: Judeo-Christian monotheism, Greek rationalist (manifested as Modern rationalism) and Roman organization (with its juridical and proto-capitalist economic system). See: James O'Connell. *The Making of Modern Europe: Strengths, Constraints and Resolutions - Research Report no. 26* (Bradford: University of Bradford, 1991).

35 Bartolomé de las Casas, *De único Modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1536) 6:3 (México: FCE, 1975), 446.

otherness. He will describe Amerindians as «infinite and universal people [To whom] God certainly raised as the more simples, with no evil or insincerity. [...] The most humble, the most patient, the most peaceful, [...] with no quarrels [...] of all around the world»³⁶.

De Las Casas was similar to the newborn who is just opening his eyes and learning to relate to the world with totally new eyes. Dussel affirms that these new eyes are the eyes of the *Other*, «of the other *ego*»³⁷. To reconstruct his history will pose Europe in front of his *Other*. This *Other*, before becoming a «*cogitatum*, [...] was a dis-tinct (*dis-tinta*) subjectivity».³⁸ To relate to this *Other*, Dussel will need a new philosophical approach far away from the logic of the system, paradoxically, he found it on its own geographical heart, in the classrooms of Paris.

3. Levinas' philosophy and its influence in Dussel's otherness

It is not possible to understand Dussel's otherness without referring to his teacher in Paris: the philosopher of Lithuanian Jewish origin Emmanuel Levinas (Kaunas 1906 – Paris 1995). Educated in French Strasbourg and German Freiburg, his experience in the concentration camps of the Nazi regime molded his philosophic and ethic thought. Levinas dedicated his life to the study of Phenomenology, Ethics, Existentialism, Ontology, Jewish Religious Tradition, among others, and despite his European education and life, he made evident that Europe's philosophical thought cannot be identified exclusively with a Cartesian approach. It is his work about the *Other*, which caught Dussel's attention and became the base for his own reflection. The Argentinian summarizes Levinas' thought about the Other as follows:

36 Bartolomé De Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias V* (Madrid: BAE), 136.

37 Dussel, *The invention of the Americas*, 74.

38 *Ibid.*

«The Other who is metaphysically desired is not equivalent to the other which is a bread to be eaten [...] Metaphysical desire [*désir métaphysique*] is characterized by an overwhelming tendency toward *something else*, toward something *absolute* in its otherness».³⁹

Dussel recognizes that what is revolutionary on Levinas is his approach to the «asymmetrical problem». According to the French, the face of *Other* comes from *beyond* my own world. Because of this, he *commands me* upon the basis of its transcendence, posing an unavoidable obligation in front of me.⁴⁰ The asymmetrical transcendental position of the *Other* comes precisely from its role as victim and the responsibility it entails. It is not possible to reject this burden, it exceeds any free consent, agreement or logic. For Levinas, this is «prophetic»⁴¹.

Rejecting the logic of the *System*, Levinas argues for an ethical «sensitivity» because of the responsibility that the «face to face» experience with the *Other* involves. According to him, The *Other* is imposed upon me, precisely calling to me from its «misery and nakedness»⁴². The *Other's* manifestation acquires a new potential when it becomes true *revelation* and in order to apprehend him, rational comprehension falls short, a real experience of hospitality is required. This presupposes an epistemological shift beyond rationalism, right at the core of Levinasian philosophy. Nevertheless, this does not suppose a rejection to reason (Levinas clearly stresses the importance of rationality) but he recognizes its limits in order to relate to the foreign *Other*. Where rationality falls short, sensible proximity that does not seek to reduce the other to images or thematic categorizations should have place. Because of this, Dussel interprets Levinas' subjectivity as «irreducible to consciousness».⁴³

39 Dussel, *Ethics of Liberation*, 269.

40 Cf. Cemzade Kader, «The Self and the Other in the Philosophy of Levinas», *Mediterranean Journal of Humanities* 7/2 (2017): 243-250. 243.

41 See: Cemzade Kader, «The Self and the Other in the Philosophy of Levinas», *Mediterranean Journal of Humanities* 7/2 (2017): 243-250

42 See: Alfred Fred, «Levinas and Political Theory», *Political Theory* 32/2 (2004): 146-171.

43 Dussel, *Ethics of Liberation*, 277.

Dussel will work on the base of Levinas' philosophy and will identify in the global South (especially Latin America) an *Other* on which the system can find salvation. The conquering Europe was not able to identify the otherness of the New World, so they invented⁴⁴ it by rejecting its novelty, by distinguishing it as the "inferior other" located in Asia (the *indio*).⁴⁵ From this «created identity» as the starting point, mission consisted of transforming Nueva España (and its religion, culture, and knowledge) in the likeness of *the same* (Europe). Embedded in the conquering oppression, there was an ontological one, Dussel explains this alienating process:

«the «othernation» (to make it «other», different from himself) is, metaphysically, to make it «the same»: a functional part of the system [...] The «other» (free) becomes other, different than himself, a thing. [...] [it is] the Other who is stripped of his exteriority, his dignity, his rights, his freedom and transformed into an *instrument* for the purposes of the dominator».⁴⁶

This is how Ontology becomes ideology⁴⁷, by rejecting the world of the Other and universalizing his own reality (in the same way, one theology became *the* Theology). The system centers itself and conquers any alterity until it becomes "the same". Dussel concludes: «At the end, "the same" remains "the self-same"; "Being is" summarizes all ontology».⁴⁸

Nevertheless, inspired on the work of his teacher, Dussel allows himself to offer a new logic, different from the logic of the *System* and which could become its salvation. Dussel calls it the «Alterity logic».⁴⁹ This logic starts with a face-to-face movement in order to recognize the *Other*, which leads to his acceptance.⁵⁰ Dussel invites to «experience» the *Other* so it can not be seen as a thing any-

44 Cf. Dussel, *The invention of the Americas*, 31.

45 *Ibid.*, 32.

46 Enrique Dussel, «Ética de la Liberación: Hipótesis Fundamentales», *Concilium* 192 (1984): 249-262; 256-257.

47 Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, 126.

48 Dussel, *Philosophy of Liberation*, 49.

49 Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, 128.

50 Cf. *Ibid.*

more. When one asks to the *Other*: *Who are you?* then it is possible to go down (*abismarse*) into the mystery of the *Other*.⁵¹ The face of the *Other* -Dussel affirms- «is just the area when the action ends and the mystery begins».⁵² What is visible to our eyes is nothing more than what the *Other* seems to be but not what it is «as a free possibility, and as *his* project».⁵³

The philosopher of the liberation affirms that the face of the *Other* appears not as a manifestation. From a phenomenological perspective, the beings manifest themselves because they are *phenomena*, this is «what appears». But the *Other* does not only «appear» but he is an *epiphany* because just by its presence there is an ontological break (a manifestation, a revelation) in front of the self, and this presupposes an expression of his freedom «through his provocative and revelatory word».⁵⁴ That it is why to dialogue among theological systems, practices, and traditions is so important, because the answer to the question «Who are you?» is not just a *manifestation* of the *Other* but a *real revelation*: a revelation of the body of Christ.

Freedom is the inherent condition of this encounter, it is because of its freedom that the *Other* can become the «exteriority of all totality».⁵⁵ This freedom subverts the logic of the system when replacing the will of the self (with his subjectivity and categories) to totalize himself in every system, so the *Other* can remain exterior to totality. As long as the *Other is not*, it is basically non-existent, empty, a *non-being*. Nevertheless, when it becomes a *being*, different and radically new (in a metaphysical sense)⁵⁶ systems are recognized.

This ontological movement allows to recognize the history, culture, and exteriority of the *Other* and it prevents from violating his nature in order to transform him into the *self*, which is *alienation*.

51 *Ibid.*, 116.

52 *Ibid.*

53 Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, 116.

54 *Ibid.*

55 Dussel, *Philosophy of Liberation*, 44.

56 *Ibid.*, 45.

Alienation is also to totalize exteriority or fall into the temptation to systematize alterity⁵⁷ according to the categories of the *self* (For this reason many of the theological reflections from the global south cannot be classified according to the categories of western systematic theology). As Dussel affirms: «Alienation covers the face of the *Other* with a mask fashioned by the system to hide the *Other's* entreaty. The mask defines the *Other* by the function that it fulfills within the system».⁵⁸ In my opinion, this was for a long time the role of the «inculturation paradigm» on both Missiology and Contextual Theology: to ignore the radical novelty of local theogonies and their reflections, by instrumentalizing local beliefs in order to totalize European theologies and doctrines under «local masks».

When the self faces the *Other* and recognizes him as exterior to the system, recognizes at the same moment that his *locus*, the *System*, is finite; and the self himself is non-unique.⁵⁹ This is a necessary condition to advance to the *Other* on its otherness. Levinas called *désir* to this, what is according to Dussel a «love-of-justice»⁶⁰, love to the *Other* as other (opposed to the Platonic *eros*, which is for Dussel a love of the «same» for the «same»⁶¹). This love goes beyond the same and his *System*, it is the *ágape*.⁶²

This *ágape* is a love that leads to demands, which provokes justice against an unfair system, as Dussel asserts: «For the unjust system, "the other is hell" (if by hell is understood the end of the system, chaos)»⁶³. It is a love that results in liberation, into the reconstitution of the *Other* as *Other*⁶⁴ and which directs the same to

57 *Ibid.*, 53.

58 *Ibid.*, 62.

59 Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, 122.

60 William Paul Simmons, 'The Third: Levinas' Theoretical move from anarchical ethics to the realm of justice and politics' *Philosophy & Social Criticism*, 25/6 (1999) 83-104, p. 85.

61 Emmanuel Levinas, *Philosophy, Justice, and Love* (New York: Columbia University Press, 1998) p. 113.

62 Levinas, *Philosophy, Justice, and Love*, 113.

63 Dussel, *Philosophy of Liberation*, 43.

64 Enrique Dussel and Daniel Guillot, *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas* (Buenos Aires: Editorial BONUM, 1975), 44.

adopt an *ethical* conscience (the capacity to listen to the *Other's* voice, the transontological word that breaks in from beyond the present system).⁶⁵

Who is the *Other* of the system? The *Other* of the Euro-centric thought that seems to be lost on its self-reference and the desire to multiply itself by covering others? Dussel will affirm that this *Other* is Latin America. It is the face of Europe's *Other*, the essential alterity of Modernity.⁶⁶ If it is true that because of its novelty Latin America constituted itself in the radical *Other* of the system, I would affirm that Dussel falls short, and nowadays, the other of the logic of the system, its paradigms, methods, and dogmas is not just Latin America, but the "global South" as understood by De Sousa Santos. And from this non-being, the *Other*, the exteriority, the «mystery of the senseless»⁶⁷ a new reflection can take place.

4. Dussel's post-colonial turn against the empire of Euro-centric reason

As part of the group «modernidad/colonialidad» (modernity/coloniality), Dussel will develop a new philosophical thought with implications on almost all the areas of social and human sciences (Ontology, Epistemology, History, etc.) and its starting point will be the denounce on the «spirit of pure imitation or repetition in the periphery of the philosophy prevailing in the imperialist center»⁶⁸ (which was naturally replicated on Theology as well). By this strategy, the knowledge, practices, and reflections of the global south were validated as long as they work as sounding boards of the European academy. Anything outside of it was demonized, ignored, ridiculed, silenced and finally eliminated.

65 Dussel, *Philosophy of Liberation*, 59.

66 Dussel, *The invention of the Americas*, 173.

67 Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, 39.

68 Dussel, *Philosophy of Liberation*, 10.

To do so, it will be necessary to talk about a decolonizer epistemological turn (*giro descolonizador epistemológico*), which consists of:

«Becoming critically aware, from the postcolonial world, of Eurocentrism as place of expression of the speech (*locus enuntiationis*) [which is a] generalized *habitus* of the thinker, the scientific, the philosopher, and that penetrates so deeply into the subjectivity of the theoretic and in the objectivity of the theories (and social and human sciences) that it is practically impossible to get rid of their widely accepted limitations, and is accepted unanimously by scientific communities, by the theories, by the research projects, and prevents for overcoming its narrow deforming limits». ⁶⁹

Dussel claims for the capacity for looking to the world from other perspectives, this is from outside the limits of the system, the periphery. He identifies that this turn started since the late 1960s and the rise of the Latin American «critic social studies»⁷⁰, which produced a historic rupture on philosophy when differentiating among the «center» and the «periphery».

The first moment on this exercise will be characterized by the study of the thought (traditions and philosophy) of the global south, not as an accessory element of *the* Philosophy (on the rationalist sense of the word) but it points to remember and to recover the history that is composed of non-hegemonic elements and has been forgotten or silenced, and «constitutes the alterity of Modernity»⁷¹ To this exercise, Boaventura de Sousa Santos calls the «Sociology of the emergencies». This is a new paradigm that overcomes the Hegelian understanding by which *being* and reason are inseparable: «the *totality* of the world [is] the *being*; the being is "the same" as reason»⁷². As a consequence, anything that is not reasonable is *not*. How much richness has Theology lost during centuries because of this!

69 Enrique Dussel, «Descolonización Epistemológica de la Teología», *Concilium*, 350/2 (2013) 23-34. 30-31.

70 Dussel, *Filosofía de la Cultura y de la Liberación*, 28.

71 Enrique Dussel, *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion*, 46.

72 Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, 110.

For a long time, the western world has believed that beyond speculative and contemplative reason there is nothing except irrationality or barbarity. Nevertheless, the exteriority of the *Other* seems to resist to be totally comprehended or apprehended by any system or world.⁷³ It is only when the *Other* decides to speak, this is to *reveal* his exteriority, that his alterity stands in front of the *self*. For this reason, Dussel affirms that the other cannot be interpreted, understood, or studied from within the *System*⁷⁴.

What epistemological option do we have in order to know the *Other*? Dussel offers a fascinating answer: «What reason can never embrace -the mystery of the other as other- only *faith* can penetrate. In proximity, face to face, someone can hear the voice of the *Other* and welcome it with holy respect».⁷⁵ Due to this, the position of Theology for dealing with the mystery of the *Other* in a true attitude of faith is privileged, especially when this *Other* is the brotherly different, a voice that when talking about himself reveals a new dimension of the body of Christ. This approach to the *Other* cannot be developed under the rational mentality of the *System* -the main goal is not to elucidate if what the *Other* says is true or not- but under the logic of *acceptance*, because when the *Other* speaks we can reach its metaphysical openness.⁷⁶

Like his teacher, Dussel does not pose a critique against reason *per se*, but he rejects it when it exerts violence and becomes dominating.⁷⁷ Against this reason, a liberation praxis becomes urgent. This praxis is 'metaphysic and trans-ontological'.⁷⁸ His doubts about the absoluteness of the *System* become evident when it explores alternative ontological and epistemological realities. *Praxis* precedes any speculative and contemplative effort of reason, science,

73 Cf. Dussel, *Philosophy of Liberation*, 46.

74 Cf. *Ibid.*

75 *Ibid.*

76 *Ibid.*, 47.

77 Dussel, *The invention of the Americas*, 26.

78 Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, 43.

and theories, which are "second *attitudes*" because they constitute a reflection (*re-flexión*) «that is to say, one flexes (*flexiona*), turns on every day, and every day is always practical». ⁷⁹ The Argentinian denounces the conscious or unconscious tendency of western human sciences to prioritize a theoretical attitude and reflection over an existential one (following the Cartesian method). He rejects to assume theoretical reason as the fundamental human attitude because in his opinion 'the «I think» is a second attitude because I think what has already been done in my world, which I understood existentially and manipulated every day. ⁸⁰

Since the appearance (or translation to a western academic matrix in order to make visible all those reflections of creative resistance that existed for centuries) of liberation theologies (I prefer to use the plural in order to differentiate the Latin American theological movement from several theologies of resistance and liberation from the global south) different contra-hegemonic theological methodologies arose, challenging the monopoly of European academy. Far from what is commonly affirmed, I state that in western Universities we know very little about them and we are just starting to grasp their complexity or radical novelty. It would seem that for a long time these reflections and methodologies have resisted being fully understood by us. In my opinion, this is because they have been approached by thinking on them as new alternatives instead of recognizing that they are indeed alternative ways of thinking. The difference seems to be subtle but it is gigantic: it refers to the tension between domestication and instrumentalization of the *Other* on the one hand, and radical novelty on the other.

Due to this, Dussel turns his attention (as the gospel did two thousand years ago) to the simple people. He affirms: «It is to the people of the oppressed that we must listen with disciple's respect. If Philosophy (and Theology of course) does not listen to the oppressed

79 *Ibid.*

80 *Ibid.*, 107.

people, it is necessarily covering sophistry».⁸¹ The *Other* of the academic, cult and educated northern academy is clearly the “powerless, uneducated and simple” South. This South is not strictly a geographic one, but a non-reason-centered South that mainly overlaps with the geographic one. Paradoxically, because most of the «simple people» in the South did not have access to education (as western formal intellectual formation) their alienation is only partial⁸² in comparison to most of the «educated» academicians of the South.

Because the uncultured were kept outside of western theological system, they had the opportunity to develop a truly *Other* Theology that can become the salvation for the European one through the «re-discover» or «emergency» of their myths, symbols, prayers and practices. This constitutes a big step forward from the Modern conception of the *Other* as an individual subject. When considering another as the *Other* but not only as a person or social class but as people (*pueblo*) as a «peripheral culture»,⁸³ it becomes a communitarian *Other* that has the potential to transform itself into an epiphany of the *radically Other*. This epiphany, as a revelation, is not looked or desired by the system, but like in the path to Damascus, it bursts the reality of the system and claims: «You, with your *ego cogito*, have totalized us as things within your world, when you respect us as others, then, only then, you yourselves can be free».⁸⁴

Bibliografía

- Boatca, Manuel, *Global inequalities beyond occidentalism*. Farnham: Union Road, 2015
- De Las Casas, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias V*. Madrid: BAE

81 Dussel and Guillot, *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, 45.

82 Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, 136.

83 *Ibid.*, 137.

84 *Ibid.*, 138.

- De las Casas, Bartolomé, *De único Modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1536) 6:3. México: FCE, 1975.
- De Las Casas, Bartolomé, *De Unico Vocationis Modo – Obras Completas*. Madrid: Alianza Editorial, II, 1990.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Una Epistemología del Sur: La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI: CLACSO, 2009.
- De Torquemada, Juan, *Monarquía Indiana*. Mexico DF: UNAM, 4, 1975.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Verdadera Historia de Los Sucesos de la Nueva España*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1947.
- Dussel, Enrique. «Descolonización Epistemológica de la Teología», *Concilium* 350/2 (2013): 23-34.
- Dussel, Enrique. *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion*. Durkham and London: Duke University Press, 2013.
- Dussel, Enrique, «Ética de la Liberación: Hipótesis Fundamentales», *Concilium* 192 (1984).
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la Cultura y la Liberación*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.
- Dussel, Enrique. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995.
- Dussel, Enrique. «La cristiandad moderna ante el otro: del indio rudo al bon sauvage», *Concilium* 150 (1979): 498-506.
- Dussel, Enrique y Guillot, Daniel. *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Editorial BONUM, 1975.
- Dussel, Enrique. *Philosophy of Liberation*. New York: Orbis Books, 1985.
- Dussel, Enrique. *The Invention of the Americas: Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*. New York: The Continuum Publishing Company, 1995.
- Freire, Paulo. *El Grito Manso*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XXI, 2003.

- Hegel, G. W. F.. *Sämmtliche Werke*, Appendix C. Hamburg: Meiner, 1995.
- Hegel, G. W. F. *The Philosophy of History*. New York: Colonial Press, 1900.
- Kader, Cemzade. «The Self and the Other in the Philosophy of Levinas», *Mediterranean Journal of Humanities* 7/2 (2017).
- Kant, Emmanuel. *Was heisst Aufklärung?*, A. A. Königsberg: 1784.
- Levinas, Emmanuel. *Philosophy, Justice, and Love*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Myers, Kathleen Ann. *Fernandez de Oviedo's Chronicle of America: A new history for a new world*. Austin: University of Texas Press, 2007.
- Simmons, William Paul. «The Third: Levinas' Theoretical move from an-archical ethics to the realm of justice and politics», *Philosophy & Social Criticism* 25/6 (1999): 83-104.
- Schultz, Michael. «La presencia de G.W.F. Hegel en representantes de la filosofía latinoamericana (L. Zea, A. Roig, E. Dussel, I. Ellacuría)», *Contrastes* 19 (2014).

Un género literario y teológico en formación

Debates en la historia de la redacción de *Gaudium et spes*

CARLOS SCHICKENDANTZ*

Centro Teológico Manuel Larraín – Universidad Alberto Hurtado (Chile)

cschickend@uahurtado.cl

Recibido 29.09.2020/ Aprobado 07.10.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.133.2020.p183-216>

RESUMEN

En la narrativa identitaria de las iglesias latinoamericanas y caribeñas del posconcilio ocupa un lugar central la importancia de la recepción de la Constitución pastoral, en particular, la metodología teológico-pastoral que asigna un rol decisivo a la contextualización en el proceso de argumentación creyente. La presente contribución ofrece un aspecto poco trabajado en la bibliografía de la región. Se trata de los debates conciliares en los que con mucha dificultad se introdujo una novedad metodológica difícil de precisar para todos los interlocutores de entonces. Las intervenciones de los padres conciliares en octubre y noviembre de 1964 muestran esa búsqueda de lo que representa una verdadera reforma de la *ratio fidei* en la ciencia teológica, no solo una novedad en el género literario de los documentos en toda la historia conciliar de la Iglesia.

Palabras clave: Signos de los tiempos; Método ver-juzgar-obrar; *Schema XIII*; Metodología inductiva

A Literary and Theological Genre in the Making

Debates on the Redaction History of *Gaudium et spes*

* El autor es doctor en teología, profesor e investigador en el Centro Teológico Manuel Larraín, Universidad Alberto Hurtado (Chile). <https://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>. Este texto se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt N° 1190556.

ABSTRACT

The importance of the reception of the pastoral Constitution, especially, the theological-pastoral method that assigns a decisive role to contextualization of faith reasoning processes has a central place in the identity narrative of the post-Council phase in Latin American and Caribbean local churches. The current contribution offers a Topic that is not usually found in the available Bibliography of the region: the conciliar debates in which, with great difficulty, a novel method was introduced. The interventions of the Council Fathers in October and November 1964 show the search for what represents a true reform of the *ratio fidei* in theological science, and not just a novelty in the literary genre of the documents throughout the conciliar history of the Church.

Keywords: Signs of the Times; See-Judge-Act Method; Schema XIII; Inductive Methodology

Introducción

En el posconcilio latinoamericano y caribeño las comunidades eclesiales, particularmente las conferencias generales del episcopado y, también, teólogos y teólogas han construido progresivamente una narrativa identitaria propia en la cual es posible visualizar elementos estructurantes, que luego se verifican en una infinidad de publicaciones en los diferentes países y bajo distintas modalidades. Es sabido que no existe conciencia identitaria sino mediante un proceso narrativo con el cual una persona, institución o comunidad traza las líneas fundamentales de su auto comprensión, caracteriza cuáles son los rasgos que la definen, destaca sus eventos históricos decisivos, selecciona sus textos principales, en síntesis, se dice a sí misma quién es y, al mismo tiempo, se presenta ante los demás. Naturalmente, un relato identitario es siempre parcial, limitado, puede uniformar de manera excesivamente unilateral una historia y realidad más compleja y, es claro, necesita ser revisado continuamente, readecuado y profundizado en nuevas circunstancias contextuales.

No es tarea difícil identificar algunos ingredientes esenciales que caracterizan la autoconciencia eclesial posconciliar de esta región. Acudiendo aquí al testimonio de varios teólogos de la «primera generación» del posconcilio, aproximadamente, pertenecientes a diversos países pongo de relieve uno de esos factores clave. Como

otros líderes eclesiales y teólogos/as de la región Juan Noemi, de Chile (1942-2017), ha afirmado que el Vaticano II representó «el acta de bautismo de una teología latinoamericana», más por su planteamiento contextual en relación con el mundo de hoy, que por una enseñanza explícita acerca de la naturaleza de la teología. En ese marco, en la bibliografía del autor, es posible evidenciar la relevancia peculiar que él atribuye al influjo de la Constitución pastoral en comparación a los otros documentos del Vaticano II. Noemi afirma que *Gaudium et spes* 4 es «un texto que se convertirá en un verdadero programa teológico en Latinoamérica».¹ Por el contrario, recuerda, «con anterioridad al Vaticano II predomina un ejercicio teológico para el cual el contexto espacial y temporal constituye una exterioridad, un accidente que no es considerado en sí mismo como determinante del teologizar.»²

Uno de los mejores textos sobre la metodología de *Gaudium et spes* y su relevante y creativa recepción en el continente es el ofrecido por el jesuita argentino Juan Carlos Scannone (1931-2019) en 1995. El impacto del método en las conferencias generales del episcopado, los nuevos aspectos creativos, por ejemplo, la mayor contribución de las ciencias sociales, y su relevancia para la teología de la liberación en sus diferentes vertientes están allí bien destacados.³

El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, por su parte, ha escrito que «si encontrarse dentro del arco temporal del Concilio le da actualidad a Medellín, ella le viene también de haber iniciado en América Latina una forma de ver la realidad y la presencia de Dios en ella: estar atentos a los signos de los tiempos.»⁴ De manera semejante, el historiador brasileño José Oscar Beozzo escribe en un artículo de 2008: «El método, ver, juzgar y actuar, heredado de la JOC de

1 Cf. Juan Noemi, «Rasgos, imperativos y desafíos», en *Teología latinoamericana*, ed. Juan Noemi; Fernando Castillo (Santiago: Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1998), 9-93, 19-20.

2 Juan Noemi, «Rasgos de una teología latinoamericana», en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, ed. L. Mendes de Almeida y otros (Bogotá: CELAM, 1996), 29-74, 31.

3 Juan Carlos Scannone, «La recepción del método de *Gaudium et Spes* en América Latina», en *La Constitución Gaudium et Spes. A los treinta años de su promulgación*, ed. Juan Carlos Maccarone et al. (Buenos Aires: Paulinas, 1995), 19-49.

4 Gustavo Gutiérrez, «Actualidad de Medellín», Páginas 152 (1998): 6-17, 11.

Joseph Cardijn, se inspiró también en la teología de los “signos de los tiempos” de la *Gaudium et spes* y fue el hilo conductor de todos los trabajos de Medellín». ⁵ Esas afirmaciones se enmarcan en la clara conciencia del momento fundante de la Conferencia de 1968: hay «un antes y un después en la vida de la Iglesia de este continente». ⁶ En ese contexto se comprende una constatación más reciente del jesuita español residente muchos años en Bolivia, Víctor Codina: *Gaudium et spes* es «el texto que mayor impacto ha tenido en América Latina por su invitación a auscultar y a discernir los signos de los tiempos». ⁷

Ahora bien, no es necesario decidir cuál es el documento conciliar más influyente para verificar lo decisivo de *Gaudium et spes* y su forma de proceder con relación a algunas de las experiencias regionales más significativas de estas décadas. Un ejemplo importante puede verificarse en relación a la lectura popular de la Biblia. Carlos Mesters lo ha destacado con claridad: «Muchos factores contribuyeron para que se llegase a este tipo de lectura de la Biblia aquí en el Brasil». El primer factor que cita es el «trabajo de la JOC: una nueva manera de ver la revelación de Dios. El método Ver, Juzgar, Obrar trajo poco a poco una nueva manera de considerar y experimentar la acción reveladora de Dios dentro de la historia.» ⁸ En este sentido, puede decirse que la afirmación más reciente del mexicano José Legorreta es ampliamente compartida en nuestro continente: «el método ver-juzgar-actuar se tornó emblemático de la nueva forma de ser Iglesia y hacer teología en América Latina». ⁹

5 José Oscar Beozzo, «Cuarenta años después de Medellín», *Concilium* 328 (2008): 133-145, 137.

6 Gutiérrez, «Actualidad de Medellín», 6.

7 Víctor Codina, «Las Iglesias del continente 50 años después del Vaticano II», en *50 años del Vaticano II. Análisis y perspectivas*, ed. Congreso Continental de Teología (Bogotá: Paulinas 2013), 81-92, 84.

8 Carlos Mesters, «A leitura libertadora da Bíblia», *Medellín* 88 (1996): 123-138, 129. Cf. Agenor Brighenti, «Método ver-juzgar-agir», en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, ed. João Decio Passos; Wagner Lopes Sanchez (São Paulo: Paulinas, 2015), 608-615, 608.

9 José Legorreta, *Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina. Itinerario de la ecle-siología de comunión de Medellín a Aparecida* (México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2015) (edición electrónica), 255.

En ese contexto una constatación puede hacerse. Aunque no es posible tener una mirada exhaustiva de toda la bibliografía teológica especializada del posconcilio en nuestra región, *parece* que una tarea no fue hecha por nuestros teólogos/as y teologías o, en todo caso, fue realizada de una manera muy marginal: un estudio sobre el mismo Concilio, su preparación, los debates en cada uno de los períodos, el lento proceso de formación de los diversos textos, la atención a las categorías en disputa, los aportes concretos fruto de la participación de actores latinoamericanos y caribeños, etc. El trabajo histórico sobre la Iglesia de Brasil de José Oscar Beozzo, por ejemplo, es ejemplar en muchos sentidos, pero representa casi una excepción.¹⁰ *Parece* que la narrativa identitaria continental se construyó sobre la específica recepción de Medellín, a partir de ella y, por diversos motivos, el proceso conciliar mismo, previo, quedó opacado. Naturalmente que pueden ensayarse diversas interpretaciones para explicar este hecho. Esto no significa, de ningún modo, que el Vaticano II no haya sido mayoritariamente valorado o, peor aún, que haya sido puesto en cuestión en nuestro continente, como sí se advierte, incluso hoy, en el panorama eclesial y teológico de Estados Unidos, pero un tratamiento detenido de las actas conciliares, por ejemplo, *parece* un trabajo extraño a la bibliografía de nuestra región.

En ese marco que, por una parte, destaca la centralidad de un documento conciliar y una metodología para la Iglesia y las teologías del continente y que, por otra, advierte un campo más o menos inexplorado en nuestros trabajos especializados se sitúa el aporte de este artículo. Deseo contribuir a la información histórica y al diálogo teológico sobre un momento clave en la emergencia de ese modo de proceder referido por Noemi Scannone, Gutiérrez, Beozzo, Codina, Mesters que, si bien tiene sus antecedentes previos en la experiencia de la Juventud Obrera Cristiana (JOC) fundada por el belga Joseph Cardijn, adquiere una cualidad muy diferente al pretender, con muchas dificultades, estructurar un documento conciliar y, con

¹⁰ José Oscar Beozzo, *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II 1959-1965* (São Paulo: Paulinas, 2005).

él, esbozar germinalmente una forma de proceder al pensar la fe que, después del Concilio, tendrá su expresión científica, por primera vez en la teología católica universal, en la metodología de la teología de la liberación latinoamericana.¹¹

Como es sabido, el documento sobre la Iglesia en el mundo de hoy, aprobado recién en diciembre de 1965, el día anterior a la finalización solemne del Concilio, no tuvo un texto preparatorio en la fase previa a la manera de los otros documentos. Su origen reside, más bien, en los debates de diciembre de 1962, particularmente con la intervención clave en el aula conciliar de Leo Suenens el día 4 de diciembre. El cardenal belga propuso el decisivo «plan de conjunto» vertebrado por la distinción *ad intra* – *ad extra*: «el Concilio es el Concilio ‘de la Iglesia’ y tiene dos partes: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*». ¹² En esas semanas de diciembre y del mes de enero se dieron los primeros pasos que condujeron a producir varios esquemas durante 1963. Pero ninguno de ellos obtuvo el consenso y la aprobación para ser presentado en las sesiones conciliares del segundo período, entre setiembre y diciembre de 1963. Si bien el proceso de redacción de ese año fue muy rico en propuestas, por razones de espacio me concentro en esta contribución en el debate en el aula conciliar en las semanas de octubre y noviembre de 1964 en el que, por primera vez, la asamblea examinó un proyecto completo de documento. Incluso, debido al volumen de información, presto más atención a las intervenciones de los padres conciliares que al texto mismo del esquema que, naturalmente, sufriría muchas modificaciones en el desarrollo subsiguiente.

11 Cf. Leonardo Boff, *Cómo hacer teología de la liberación* (Madrid: Paulinas, 1985), 35; Agenor Brighenti, «Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana», Medellín 78 (1994): 207-254; Hans-Joachim Sander, «Theologischer Kommentar zur Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*», en *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, ed. Peter Hünermann; Bernd Jochen Hilberath (Freiburg i.Br.: Herder, 2005), 581-886, 856-859.

12 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1973), I, 4, 223 (en adelante AS; se cita primero el volumen, luego, la parte y, finalmente, la página). El discurso concluyó con un aplauso de aprobación por parte de la asamblea; «*Plausus Patrum*» (AS I, 4, 225).

El texto enviado a los obispos para su tratamiento conciliar, que lleva por título «*Schema De Ecclesia in mundo huius temporis*», comienza a ser debatido en la congregación general 105 el 20 de octubre de 1964. Se trata del «*schema dictum "decimum tertium" (numerus fama infelix!)*», como alude en tono simpático John Wright, obispo de Pittsburgh, Estados Unidos, en su intervención del 28 de octubre (AS III, 5, 703). Consta de un *prooemium* y cuatro capítulos: I. *De integra hominis vocatione*; II. *De Ecclesia Dei hominumque servitio dedita*; III. *De ratione christianorum se gerendi in mundo in quo vivunt*; IV. *De praecipuis muneribus a christianis nostrae aetatis implendis* (AS III, 5, 115-142). A ellos se añadían los llamados *Adnexa*,¹³ provenientes sustancialmente de los esquemas de marzo-mayo de 1963, que, en este momento de la historia de la redacción, no pertenecían propiamente al documento; aspecto debatido, precisamente, en el tercer período.

Después de la introducción del cardenal Fernando Cento, presidente de la comisión para el apostolado de laicos (AS III, 5, 201-203), y de la *relatio* de Emilio Guano, obispo de Livorno, Italia, en ese momento presidente de la comisión mixta responsable del esquema (AS III, 5, 203-214), tuvieron lugar las intervenciones de los padres conciliares, vía oral y escrita, las cuales se extendieron hasta la congregación general 119 del 10 de noviembre de 1964. Se cuentan, aproximadamente, unas 345 intervenciones sobre el esquema. Muchas de ellas se realizaron en nombre de varios obispos, en algún caso incluso hasta 150. Entre ellas es posible advertir poco más de 30 intervenciones de latinoamericanos y caribeños, aunque también en este caso deben incluirse las intervenciones de obispos de otros continentes a las cuales obispos de nuestra región adhirieron. Como era habitual en el debate de los documentos en el aula conciliar, primero se discutieron los aspectos generales y, luego, en un segundo momento, capítulo tras capítulo o, a veces, número tras número del texto. Aunque es cierto que esa frontera a menudo no es

13 *Adnexum I - De persona humana in societate; Adnexum II. De matrimonio et familia; Adnexum III. De culturae progressu rite promovendo; Adnexum IV. De vita oeconomica et sociali; Adnexum V. De communitate gentium et pace.* (AS III, 5, 147-201).

clara –debate en general–debate en particular– porque con ocasión de debates precisos sobre un número o concepto se formulan no pocas veces juicios más bien globales, como es posible comprobar también aquí, en las intervenciones sobre el esquema XIII.

El documento fue votado en general el 23 de octubre con un resultado muy favorable: sobre 1876 obispos votantes, hubo 1579 *placet*, 296 *non placet* y 1 voto nulo (AS III, 5, 416). Eso significaba, en concreto, que el texto era aprobado como base del subsiguiente trabajo conciliar, naturalmente sujeto a futuras modificaciones conforme a las propuestas de los obispos en las siguientes sesiones. Este resultado representaba, a no dudarlo, el objetivo principal perseguido por los redactores.

En la presentación y análisis que sigue sobre las intervenciones en el debate no se presta atención a temáticas particulares, como matrimonio, familia, cultura, economía, etc., ni tampoco a las repetidas referencias sobre algunos conceptos o ideas puntuales, como las nociones de mundo o Iglesia, la ausencia de una explícita condena al comunismo o el pedido de un tratamiento más detenido del problema del ateísmo, la relación entre las dimensiones natural y sobrenatural, etc. Refiero a juicios más globales que atañen a la finalidad del documento, al debate acerca de sus destinatarios, al llamado género literario y estilo, al método y a la noción de signos de los tiempos que en buena medida lo simboliza, también al carácter internacional de la lectura contextual que se realiza. Constituyen perspectivas que refieren a los aspectos destacados por los teólogos latinoamericanos citados al inicio.

1. Relatio de Emilio Guano: «de actuali realitate in lumine theologiae»

Las actas conservan allí, además del nuevo texto del esquema, de la introducción del cardenal F. Cento y de la *relatio* de E. Guano, también otra *relatio* de Guano, probablemente el texto ya presentado en marzo de 1964 a los miembros de la comisión mixta res-

ponsable de la redacción del esquema. Allí se advierte, entre otras cosas, que el documento elaborado en la reunión de Zúrich procura hablar de «la realidad actual a la luz de la teología (*de actuali realitate in lumine theologiae*): por una parte, la teología especulativa que interpreta la realidad de este tiempo y, por otra, de la teología práctica que dicta las normas para la acción de los cristianos en esta misma situación»; se trata de «la situación actual vista complexivamente (no en los detalles que tratarían los *Adnexa*), por tanto de las cosas positivas y de los peligros en los cuales los hombres y mujeres de hoy están involucrados, de sus ansias, de sus esperanzas». Guano reconoce claramente las importantes dificultades afrontadas en la elaboración del texto y, esto, «por varias razones»: la «dificultad de juzgar la difícil situación actual», el poner en evidencia adecuadamente sus principales rasgos que están en una «continua y rápida evolución». Reconoce lo «extremadamente complejo de las relaciones entre Iglesia y mundo, su misma naturaleza». El estilo y los destinatarios del esquema, una vez más, son caracterizados: un «documento estrictamente pastoral», pero advierte, «no al modo de un mensaje»; defiende su naturaleza de documento, que «habla a los católicos», aunque «también a personas no católicas y no cristianas». Por ello, argumenta, los redactores hacen uso de un modo de hablar (*modo loquendi*) que, si bien está «bíblicamente inspirado y es teológicamente fiel», ofrece mayor facilidad para la comprensión a las personas «de nuestro tiempo no versadas particularmente en disciplinas teológicas» (AS III, 5, 145-146).

En la *relatio* más extensa ofrecida de viva voz en el aula Guano caracteriza el documento, su «diferencia», incluso su «novedad», comparándolo «con las otras constituciones conciliares». Aquí no se trata de la proclamación a los cristianos y al mundo de lo que la Iglesia posee y sabe acerca de sí misma y de la revelación, de la relación en general y teórica con el mundo, ni de los medios con los que se edifica la comunidad eclesial, la predicación, la catequesis, la vida sacramental y litúrgica, etc. Todas esas «cuestiones ya han sido o están siendo tratadas en otras constituciones», por el contrario, afirma, «*in hoc schemate logice transitus fit ad res et problemata, quae*

maxime animos hodie movent» (AS III, 5, 205). Más adelante, expresa: «*quaestio de mundo huius temporis est essentialiter quaestio de homine*» (AS III, 5, 211).¹⁴ De allí que, con explícita referencia a la primera encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam suam*, publicada unos pocos meses antes, se promueva un diálogo con todos los seres humanos sobre sus condiciones de vida y sobre los mayores problemas de nuestro tiempo. Por este motivo, aduce, parece necesario que «estilo y lenguaje» se acomoden «al modo de sentir y hablar de las personas de nuestro tiempo», pero sin «disminuir la pureza y plenitud del mensaje evangélico». Consciente de las múltiples dificultades ya verificadas en el proceso de redacción, Guano destaca algunas: la complejidad doctrinal del asunto de la relación entre Iglesia y mundo, el no fácil «equilibrio» entre los grandes principios evangélicos y la descripción y explicación de las condiciones presentes que deben ser iluminadas por esos «principios»; también la identificación de las «condiciones de vida y tendencias que mayormente son típicas de nuestro tiempo», sin caer en una casuística o una descripción fenomenológica demasiado genérica. Responder acabadamente a los problemas planteados, como muchos esperan, no es posible. A eso se suma, la «no menor» dificultad del modo de hablar (*modus loquendi*), sobre todo para responder a la finalidad de la constitución adecuada a sus destinatarios: dirigirse a todos los seres humanos. La «pluralidad de visiones teológicas» existentes referidas a conceptos y argumentos tampoco puede ser minusvalorada, argumenta. Al señalar con lucidez las observaciones recibidas reaparecen preocupaciones permanentes expresadas en todo el proceso de redacción: ¿cuánta fundamentación teológica es necesaria?, ¿es preciso una mayor atención a la ley natural? La necesaria clarificación de la noción de mundo es ya historia repetida.¹⁵ También se demanda

¹⁴ Pero, como bien caracteriza el obispo de Paderborn, Alemania, Lorenz Jaeger, se trata de delinear el "nuevo tipo" de ser humano propio de este tiempo: «*Hoc in contextu debemus breviter typum hominis novum huius temporis delineare, qui typus ex rationibus historicae evolutionis provenit.*» (AS III, 5, 474).

¹⁵ La caracterización que E. Guano aquí realiza de esta noción, con sus diversos niveles, parece muy apropiada (AS III, 5, 209), pero los debates acerca de ella no menguarán, incluso hasta el final del Concilio.

precisión sobre la noción de signos de los tiempos: «*simul accuratior elucidatio quaeritur de sensu theologico "signorum temporum"*». Igualmente se menciona la demanda de una mayor perspectiva internacional: «*"Signa temporum" ne nimis sub aspectu europaeo et occidentali considerentur, universaliori aspectu aliquantulum neglecto*». ¹⁶ Y no solo los fundamentos teológicos requerían mayor atención: «*Magis sensui historiae et notioni progressus attendatur*». Sin olvidar, una vez más: «*Quoad formam litterariam...*» (AS III, 5, 208).

El tono general de la exposición muestra que Guano era bien consciente de la profundidad y multiplicidad de asuntos que se afrontaban, las debilidades que el texto poseía, también la necesidad de ganar la buena voluntad de sus oyentes. A esa altura del proceso conciliar un rechazo del esquema hubiera significado que el Concilio no tendría como producto final entre sus documentos esta difícil, pero esperada constitución. También lo sabían los padres conciliares que dieron su aprobación en general al documento con la esperanza que el texto ganara en calidad en el camino subsiguiente.

Guano refiere al título *-Schema De Ecclesia in mundo huius temporis-* como una propuesta abierta sobre la que esperan sugerencias de los padres conciliares (AS III, 5, 210). Me pregunto si su repetida alusión al esquema con la palabra *constitutio*, también en este contexto, tiene ya un sentido técnico y preciso. No parece que, hasta ese momento de la historia de la redacción, el asunto haya tenido una conversación específica y explícita. Por el contrario, será un asunto clave en los debates de 1965.

2. Un género literario «hasta ahora nunca usado en un Concilio»

Un aspecto fundamental que se advierte al considerar estas dimensiones –finalidad, destinatarios, género literario, método– reside

¹⁶ Perspectiva inmediatamente destacada por Giacomo Lercaro, Bolonia, Italia, en el debate (AS III, 5, 224).

en que el documento, a los ojos de prácticamente todos los padres conciliares, posee un carácter inédito. No faltan lúcidas observaciones acerca de la novedad del asunto. Dos ejemplos. El obispo belga André M. Charue (Namur) afirma que el esquema tiene un género literario «hasta ahora nunca usado en un Concilio», de allí también, argumenta, la insatisfacción sobre su debilidad teológica y la necesidad de una maduración ulterior: «*Hoc schema omnium schematum novissimum est, neonatum, et adhuc praematurum*».¹⁷ Concluye su exposición solicitando trabajo, tiempo y paciencia con un tono esperanzador; se necesita «una buena incubadora»: «*Ut dixi, schema nostrum natum est praematurum, ac proinde adhuc debet habere bonam matricem* («*une bonne couveuse*») *ad opus perficiendum*» (AS III, 5, 349). Desde otro ángulo puede advertirse que algunas preguntas formuladas en ese momento del debate demuestran la conciencia de la novedad; expresan perplejidad y búsqueda. «¿Es lícito a la Iglesia hablar del mundo actual como habla un moralista, un sociólogo, un culturalista, un político?», se pregunta Marcelo González Martín, obispo de Asturias, España, y expresa poco más adelante en su exposición, con un tono constructivo: «*Ecclesia non est organismus sociologicus promotionis culturalis vel sociales relate ad mundum*». De allí que demande más claridad en el «enfoque» del texto: «*quod appareat clarius angulus visionis* (el enfoque) *et linea doctrinalis totius schematis*» (AS III, 5, 464-468). La perplejidad manifestada no refiere solo a uno u otro tema del documento, sino a su impostación global.

3. ¿Un estilo impropio de un documento conciliar?

Una manera de caracterizar la novedad y las preocupaciones reside en torno a las expresiones de «estilo» y de «género literario»

17 AS III, 5, 347: «*Unde particulate omnino est schematis nostri, ut ita dicam, «genus litterarium», quod usque nunc in aliquo Concilio nondum adhibitum est. Hac de causa, aliqui Patres schema non satis theologicum aestimant, aut etiam nimis technicum iudicant. Sed quid mirum? Hoc schema omnium schematum novissimum est, neonatum, et adhuc praematurum. Nemo dubitat quominus schema maturatione egeat ut magis theologicum fiat ac simul magis concentum sensui et anxietati hodierni hominis*».

con las cuales se hablaba del esquema. El cardenal Raúl Silva Henríquez, arzobispo de Santiago, Chile, cerraba la lista de oradores la primera mañana del debate, el 20 de octubre, con un juicio positivo sobre el esquema para que continuara como base del debate conciliar. Después de aportar diversos argumentos que destacan su importancia, llama particularmente la atención sobre el «género literario»: «debería ser realmente doctrinal». Aunque, advierte, «la doctrina debería ser expuesta según un estilo y un modo adaptado especialmente a la mente de los laicos de este tiempo, explicando bien ya desde el inicio qué se entiende por los términos “mundo”, “signos de los tiempos”, “orden temporal”, etc.» (AS III, 5, 237).¹⁸ Las opiniones negativas utilizando términos semejantes también son verificables. A juicio del obispo de Westminster, Inglaterra, John Heenan, el texto es oscuro, ambiguo, también peligroso; critica igualmente la amplitud de los destinatarios, utiliza incluso una frase que aparece repetida por varios obispos: es un estilo impropio de un documento conciliar.¹⁹ Así es, por ejemplo, la observación de Giuseppe Siri, cardenal-arzobispo de Génova, Italia: el texto «*non habet sufficienter stylum documenti conciliaris sed potius cuiusdam elucubrationis*» (AS III, 5, 891). En esa línea también el obispo croata Franjo Franic, de Split-Makarska.²⁰ Pero, paralelamente, no faltan exposiciones que proponen enmiendas en orden a destacar aún más un «*stylus maxime pastoralis, familiaris et omnibus accommodatus*» y un orden en la exposición que parta de lo más conocido hacia lo más específico de la fe, como la de Maurice Roy, arzobispo de Québec, Canadá (AS III, 5, 322-323).

18 A la intervención adhirieron obispos de Argentina, Chile, Colombia, Uruguay, México, etc.

19 AS III, 5, 319: «*Stylus quidem totius schematis piam hortationem magis quam documentum conciliare sapit*».

20 AS III, 5, 330: «*Schema in genere carere videtur clara finalitate, immo et clara delimitatione extensionis materiae*». La carencia de una adecuada fundamentación teológica también es destacada por Franic: «*Alter defectus schematis videtur esse methodologicus, scil. ipse modus loquendi qui potius descriptivus est, sine adaequata theologica enuntiatione principiorum, quae se referunt ad problemata varia et maxima, quibus angustiat mundus hodiernus et pro quibus mundus a Concilio illuminationem exspectat*» (AS III, 5, 331). La poca claridad sobre la finalidad del esquema también aparece en Denis Hurley, arzobispo de Durban, Sud África (AS III, 5, 341-344).

La crítica radical del cardenal Alfredo Ottaviani es muy significativa, incluso por el cargo que detentaba. Además de liderar la *Congregazione del Sant'Uffizio* era presidente de la comisión teológica, una de las responsables del esquema. Piensa que el texto carece de una finalidad determinada, argumentando que la tarea de la Iglesia es enseñar «autoritativamente» y no hacer descripciones consoladoras. En segundo lugar, afirma, el texto no posee una doctrina teológica suficiente. «*Hinc repetitiones, confusionem inter descriptiones et principia, inter aspectos transeuntes et aspectus permanentes problematum.*» (AS III, 5, 427). Cuestiona, además, lo que llama la carencia de una metodología adecuada:

«Caret schema prudenti methodologia: nam quando, sicut in praesenti, aliquod schema conciliare utitur methodologia aequivoca vel non satis praecise, theologice, evenire potest sicut iam de facto evenit in ephemeridibus, quad ipsa doctrina Ecclesiae e. g. circa matrimonium, circa pacem, etc. vario et non recto modo intelligi possit». (AS III, 5, 428).

De manera análoga a la posición de Ottaviani, la intervención de Antonio de Castro Mayer (Campos, RJ, Brasil) concuerda también con la de Paul Meouchi, patriarca Maronita de Antioquía acerca de la «ausencia de fundamentos teológicos en el esquema» (AS III, 5, 339). Una crítica global y severa aparece igualmente en Luigi Carli, obispo de Segni, Italia (AS III, 5, 439-441), perteneciente como Castro Mayer al grupo conservador *Coetus Internationalis Patrum*. También la opinión de Joseph Cornelis, obispo de Lubumbashi, Congo, es muy negativa sobre la «carencia de la doctrina teológica sobre las relaciones entre Iglesia y mundo»; se trata de un documento pastoral según los autores, «¿por qué no doctrinal?» se pregunta.²¹ Las observaciones de Édouard Jetté, obispo de Joliette, Canadá, a propósito del tema del matrimonio y la moral conyugal, ofrecen una idea de cómo varios interlocutores imaginaban la finalidad de

21 «*Schematis nostri defectus principalior videtur esse privatio doctrinae theologicae de relationibus inter Ecclesiam et mundum. Redactores quidem, ut dictum est, conati sunt documentum stricte pastorale conficere et non doctrinale. Sed quaerimus: cur non doctrinale? In hoc tempore necessaria omnino apparet doctrina de habitudine Ecclesiae ad mundum*» (AS III, 5, 626).

un concilio y, por tanto, su adecuada forma de proceder: «El rol de un Concilio es fijar principios de absoluta certeza. Los detalles de la aplicación refieren a la conciencia individual iluminada por teólogos prudentes y competentes.» (AS III, 7, 293).²²

La descripción del problema planteado en términos de la tensión entre principios permanentes y aspectos contingentes es otra clave de lectura de las perplejidades o insatisfacciones. La intervención en un tono positivo de Juan Landázuri Ricketts, cardenal arzobispo de Lima, Perú, pone de relieve la relación entre los «principios eternos e inmutables» que la Iglesia posee y la dificultad de su «aplicación» a las circunstancias temporales actuales, a esas «mudables condiciones» a las que la Iglesia debe «acomodarse», sin que eso signifique un cambio en los «propios principios» (AS III, 5, 267).²³ Parece ser esta una de las terminologías preferidas para la explicitación de la contextualización en aquel estadio del debate, al menos para los padres conciliares favorables al esquema.

4. «¡Procuremos que nuestro esquema no sea un soliloquio!»

La idea del diálogo entre la Iglesia y los seres humanos del propio tiempo como palabra clave juega a favor de los redactores del esquema; no aparece discutida en las intervenciones. Por el contrario, la expresión se repite, evidentemente estaba ya sustentada por la encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam suam* (agosto de 1964), pero eso no significa que, entonces, se apreciara una verdadera comunicación bidireccional. «El texto peca de exagerada timidez», no solo

22 Contra este repetido argumento de oposición a la futura Constitución, que es posible encontrar hasta muy avanzado el trabajo de su redacción, Yves Congar, no obstante sus múltiples críticas a los diversos esquemas, en mayo de 1963 defiende la inclusión de lo que aquí llama "decisiones prácticas", *Mon Journal du Concile* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2002), I, 372: «El argumento basado en la tradición conciliar no es válido: no es cierto que los Concilios sólo hayan hablado de doctrina y de lo eterno».

23 Naturalmente la idea de una doctrina inmutable y su relación con lo mutable aparecía de diversas formas en las intervenciones: L. Shehan, Baltimore, Estados Unidos (AS III, 5, 350). La propuesta de dividir el esquema en dos partes, una doctrinal y otra de aplicación práctica, fue presentada por el obispo de Valencia, España, Rafael González Moralejo, con la adhesión de varios obispos de lengua hispana (AS III, 5, 381).

desde el punto de vista «del contenido, sino también en su modo de hablar», afirma William Conway, arzobispo de Armagh, Irlanda (AS III, 5, 289) destacando el deber de instruir. La intervención de Karol Wojtyła, por ejemplo, tematiza el «método de enseñar»; propone el procedimiento «que llamamos “heurístico”», «no autoritario», gracias al cual se le «permite al discípulo encontrar la verdad casi por sus medios», de suerte que «la mente de aquellos con los que hemos hablado sea conducida a través de los argumentos»; «argumentos claros y simples a los que la sana razón asiente con facilidad», en el caso de los temas morales, «a partir de la ley de la naturaleza».²⁴ La advertencia de Wojtyła en ese contexto, más allá del método propuesto, parece adecuada, esto es, evitar un soliloquio: «*Caveamus autem, ne schema nostrum soliloquium fiat!*» (AS III, 5, 299). Pero, de hecho, las intervenciones muestran prevalentemente un espíritu de soliloquio, una línea unidireccional, que debe ofrecer sus propios principios –«*de thesauro suo*»– profundizados, y con mayor base bíblica, incluso en obispos como Leo Suenens (AS III, 5, 270), también alemanes y escandinavos favorables al esquema (AS III, 5, 510).

Un muy buen texto sobre el diálogo y sus condiciones ofrece la intervención de Adrien Gand, obispo coadjutor de Lille, Francia. «*Dialogus cum hominibus fratribus nostris in hoc mundo postulat primo cognitionem praecisam mundi in qua vivimus. Quae cognitio hodie non facile acquiritur*». Por su complejidad dicho conocimiento requiere de instrumentos científicos y, además, «*cognitio ex corde*» en orden a percibir adecuadamente los valores humanos. Se trata, probablemente, de la intervención explícita más específica acerca de la necesidad de un conocimiento «científico» fundado de la realidad actual como ingrediente del proceso de diálogo (AS III, 5, 570-572).²⁵

²⁴ AS III, 5, 299: «*Argumenta in quaestionibus moralibus sumantur ex lege naturae*». Cf. también Antonio Caggiano, Buenos Aires, Argentina (AS III, 5, 564).

²⁵ Un reconocimiento muy positivo de la actividad científica y la libertad de investigación realiza el obispo auxiliar de Colonia, Alemania, Wilhelm Cleven (AS III, 5, 588-590). Cf. también John Wright, obispo de Pittsburgh, Estados Unidos (AS III, 5, 703). Sobre un estilo y lenguaje adecuado al conocimiento científico de nuestro tiempo, cf. igualmente Giuseppe Zaffonato, obispo de Udine, Italia (AS III, 7, 387)

Precisa es también la intervención de Gérard Huyghe, obispo de Arras, Francia: «*Non erit dialogus cum non-christianis si non existit dialogus internus cuiusque baptizati cum Spiritu Sancto*». El diálogo «no supone primero la disposición a hablar, sino la disposición a escuchar». Esa disposición nace y se desarrolla en lo íntimo del corazón por la acción del Espíritu Santo. Y con una expresión teológica digna de notar, argumenta que es el Espíritu quien «*docet nos per eventus quos vivimus aut verba quae audimus*».²⁶ ¿Se trata, quizás, de la mejor formulación de la fundamentación teológica del diálogo Iglesia-mundo en el tercer período conciliar? ¿No queda aquí fundada de la mejor manera el significado teológico de un momento inductivo en el proceso de creer y argumentar?

5. Signos de los tiempos – ¿Categoría bíblica o más bien fenomenológica? – Método inductivo

La categoría de signos de los tiempos en buena medida condensa, por una parte, la novedad del esquema, de su punto de partida más inductivo y, por otra, explicita también sus dificultades.

La observación metodológica del cardenal Paul-Émile Léger, arzobispo de Montreal, Canadá, el primer día de los debates, que contrasta con la forma de argumentar de cardenales que lo precedieron en la palabra como A. Liénart (Lille, Francia) y E. Ruffini (Palermo, Italia), ratifica que la forma de proceder del esquema es interesante. Y precisa que los signos de los tiempos no solo son para para conocer mejor las necesidades humanas, sino que también por ellos se descubre la misma voz y voluntad de Dios.²⁷ La interven-

26 «*Nullus dialogus verus cum non-christianis sine vero dialogo interno cum Spiritu Sancto. Breviter dico. Dialogus non supponit primo dispositionem ad loquendum, sed dispositionem ad audiendum. Haec dispositio nascitur et in intimo corde evolvitur prout credamus activae Spiritus Sancti in nobis praesentiae. Ille suggerit nobis semper et docet nos per eventus quos vivimus aut verba quae audimus.*» (AS III, 5, 613).

27 «*In schemate opportune manifestatur cura procedendi a realitate mundi hodierni. Etenim «signa temporum» nostrae considerationi proponuntur non tantum ut homines eorumque necessitates melius cognoscantur, sed etiam ut per illa signa ipsius Dei vox et voluntas detegantur*» (AS III, 5, 226-228, 227).

ción siguiente de Julius Döpfner, Múnich, Alemania, a la que adhiere un obispo argentino (Jorge Kemerer, diócesis de Posadas) y que es positiva en relación al texto presentado, también señala este punto, pero entre los «defectos» a corregir subraya: una descripción de los rasgos presentes del mundo, «tan característicos que merezcan realmente la atención de todo el Concilio»; «cuáles son y en qué consisten precisamente hoy aquellos “signos de los tiempos”» (AS III, 5, 230).

El argumento acerca de la carencia de la perspectiva bíblica en el uso que se hace del concepto no aparece muy repetido, pero se encuentran algunos testimonios claros. Un lamento por esta carencia y una breve descripción en esa línea ofrece la intervención de Johannes Vonderach, obispo de Chur, Suiza.²⁸ Esa relectura, a juicio de Vonderach no solo destaca la dimensión cristológica y escatológica, sino que con ella el obispo quiere poner de relieve más de lo que lo hace el esquema la «ambivalencia» de los fenómenos presentes. La crítica por la ausencia de la Escritura es enérgica también en Eduard Schick, obispo de Fulda, Alemania (AS III, 5, 733). Igualmente, varios obispos franceses, en referencia específica a los números sobre el matrimonio, invitan a reflejar en el texto las fuentes bíblicas, cuya importancia han sido destacadas en otros documentos del Concilio, por ejemplo, acerca de la Iglesia y de la revelación (AS III, 7, 394). En el caso de Vicentas Brizgys, obispo auxiliar en Kaunas, Lituania, esta carencia lo conduce a manifestar un juicio explícitamente negativo sobre el uso de la categoría.²⁹ Propone, además, en conexión

28 «*Laudandum certe est, quod in textu schematis adhibetur expressio biblica “signa temporum” et quad affirmatur Ecclesiam haec signa perscrutari debere. Dolendum tamen est, quod in texto non proceditur a profundo sensu biblico huius expressionis et quad haec neque in sensu biblico adhibetur ad diiudicanda tempora nostra.*» (AS III, 5, 679).

29 «*Imprimis de vocabulo “vox temporis”. Dubito hoe verbum aptum esse in decreto Concilii, cum est potius ex vocabulario scriptorum sine ullo definito sensu. Quidquid sit, non puto conveniens esse hunc vocabulum elevandum esse usque ad dignitatem vocis Dei*» (AS III, 5, 621). De modo análogo argumenta Charles de Provençères, obispo de Aix, Francia: «...*expressio metaphorica “vox temporis” infausta videtur, cum doctrina de tempore complexa in Novo Testamento detur (eon, kairos, hora, potius quam chronos). Agitur verbi gratia de hora Passionis, de hora principis huius mundi, vel de temporibus eschatologicis eorumque signis, etc. Expressio hie adhibita non videtur sat fundata.*» (AS III, 5, 629). Igualmente, Giocondo Maria Grotti, prelado nullius de Acre e Purus, Manaus, AM, Brasil (AS III, 5, 643).

con dicha observación, modificar completamente el proemio: «*primo loco ponenda sunt principia, secundum qua societas hominum ordiri debet, secundum haec principia diudicandus valor societatis hodiernae, proponenda remedia.*» (AS III, 5, 621). La ausencia de la perspectiva bíblica también aparece en la intervención del cardenal Augustin Bea, palabras que incluso pueden ser interpretadas como una crítica global a la impostación inductiva del texto: el «documento no se dirige primeramente a los infieles, al mundo», sino a los creyentes, la enseñanza debe proponerse «*ex fontibus fidei, non tantum ex motivis rationalibus*» (AS III, 5, 273).

Si la observación sobre el defecto bíblico es correcta, se constata, no obstante, que la mayoría de los padres conciliares que refieren al tema muestran que, de hecho, compartían la concepción de Marcos McGrath, para quien los signos de los tiempos indican los rasgos que caracterizan a la condición humana en una época determinada.³⁰ Así, por ejemplo, en la intervención de Narciso Jubany Arnau, entonces obispo de Gerona, España (AS III, 7, 296). Thomas Muldoon, obispo auxiliar de Sydney, Australia, al hablar sobre la temática de la desobediencia civil y los errores históricamente verificados de una obediencia ciega a las autoridades explicita el caso de Hitler en la línea del discernimiento de un signo de los tiempos (AS III, 7, 325). También la reflexión sobre la naturaleza de la paz de Eduardo Pironio, entonces obispo auxiliar de la Plata, Argentina, refleja esa mirada fenomenológico-sociológica de la categoría (AS III, 7, 337). Análogamente sobre el comunismo, según Paul Yü Pin, arzobispo de Nanking, China, «el mayor y más evidente signo de nuestro tiempo, aunque muy infeliz» (AS III, 5, 378).

En la intervención de Ignace Ziadé, obispo maronita de Beirut, Líbano, aparecen las dos dimensiones del concepto igualmente

30 La posición del obispo panameño está bien caracterizada por François Houtart, secretario de la subcomisión sobre signos de los tiempos presidida por Marcos McGrath creada en setiembre de 1964: «fenómenos que por su generalización y su gran frecuencia caracterizan una época y en los cuales se expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad presente». Citada en Giovanni Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale 'Gaudium et spes' del Vaticano II* (Bologna: Il Mulino, 2000), 374 nota 183.

destacadas. Presenta quizás la reflexión más detenida sobre el concepto solicitando, ante todo, atender a su significado bíblico-teológico: «*expositio magis theologica de "signis temporum" (...) oportet ut ad textus Evangelii referamus (...) sunt praecise signa adventus Domini*» (AS III, 5, 535).³¹ Ofrece, además, la mejor descripción quizás de lo que él llama «*modo inductivo*» con una explícita referencia al triple momento: «*videre, iudicare, agere*» (AS III, 5, 534-535).³²

Un apoyo decidido al punto de partida fenomenológico del esquema se encuentra también en la intervención de Josep Pont y Gol, obispo de Segorbe-Castellón, España.³³ Felipe Benítez Avalos, obispo auxiliar de Asunción, Paraguay, por su parte, al referirse en nombre de 115 obispos latinoamericanos al número 24 del esquema sobre la cultura, pone de manifiesto el servicio que en América Latina ofrece la «*Foederationis Internationalis Studiorum Socio-Religiosorum (FERES)*». Y en ese contexto observa críticamente el carácter prevalentemente deductivo del texto: «*Methodo proinde utar inductiva, uti oportet in his rebus; in nostro enim schemate, praevallet, proh dolor, stylus deductivus.*» (AS III, 6, 288). También la intervención de Marcos McGrath, aquí no como miembro de la comisión redactora, sino como obispo de Veraguas, Panamá, a la que adhieren más de 70 obispos, refiere al capítulo IV, pero más en general al método de todo el esquema (AS III, 7, 71-75). Así justifica que ya el proemio, siquiera de manera breve, «*debet amplius describere verum statum universi mundi*». Apoyándose en *Ecclesiam suam* advierte que este «*estilo, o modo, o método, no solo afecta al modo de hablar, ni solo a los*

31 De allí su petición, poco más adelante: «*Optatur ut foveatur vigor propheticus populi Dei, cuius munus est hodie vivere problemata non solum ut phaenomena, sed profundius ut eventus in quibus effunditur Spiritus Domini surrecti*» (AS III, 5, 536).

32 Refiriéndose al capítulo IV, específicamente, Maurice Pourchet, obispo de Saint-Flour, Francia, afirma que el «*modum quasi inductivae manuductionis meliorem reputavimus*». Expresa una visión positiva del esquema iniciado de esa manera: «*"signis temporum" sive anthropologiam mundi hodierni descriptionem*» (AS III, 5, 595).

33 AS III, 5, 486: «*Ex his, mihi videtur, ingressus in schema deberet proferre analysim pure historicam - hodie dicitur phaenomenologica - status mundi actualis...*». Una perspectiva semejante se encuentra en Pierre Marie Joseph Veuillot, obispo coadjutor de París: «*Loquendo hominibus huius temporis, melius est non ex principiis philosophiae ac theologiae initium ducere, sed ex hominum experientia eorumque vita quotidiana, in qua diversa requisita naturae et gratiae intime coniunguntur*» (AS III, 5, 500). Cf. también Michel Vial, obispo de Nevers, Francia (AS III, 5, 501); John Whealon, auxiliar de Cleveland, Estados Unidos (AS III, 5, 506).

problemas que se tratan, sino también al modo con el cual los problemas se exponen». Estos problemas actuales de nuestro tiempo «son puntos comunes a partir de los cuales se inicia el diálogo» con el mundo, «*ex ipsis signis temporum, ex ipsis maioribus problematibus hominum huius temporis*». El diálogo es «verdadero» si se procede de este modo, en caso contrario hablamos antes de escuchar, respondemos antes de conocer cuáles son las cuestiones. Naturalmente, advierte, «nuestra respuesta no debe carecer ni de la luz evangélica ni de la teología católica...». Pero la doctrina, la teología, sobre todo en este esquema, «debe ser eminentemente pastoral», es decir, «aplicada a los problemas de la existencia real», reconociendo los valores del mundo actual. La comprensión de la doctrina «*in connexione cum problematis hominum nostri temporis*» es un momento esencial. Este «modo de exponer», que se inicia con los hechos, debe prolongarse luego en el discernimiento ulterior en cada diócesis y región.

En el caso de Cándido Rada (Guaranda, Ecuador) la posición es, en un sentido, más crítica; a su juicio debería determinarse con claridad el «objetivo» del esquema; un problema visible ya en la «ambigüedad» de su título. A la pregunta de cuál es el objeto del diálogo que se propone, Rada advierte que hay dos interpretaciones principalmente; hay que escoger una de ellas. La primera está bien caracterizada:

«*Alii tenent hoc schema proficisci debere ex analysi signorum temporum, praecipua problemata hodierna detegere, praecipuas tendentias in eorum solutione; et omnium horum habita, Ecclesiae doctrinam de his variis quaestionibus, hodiernis adiunctis accommodatam, exponere.*»

La segunda, por la cual él muestra preferencia, expresa un objeto más limitado: «*Alii vero tenent schema obiectum magis limitatum sibi proponere debere, id est sensum christianum valorum profanorum, sive in genere sive in specie quoad quaedam peculiaris momenti et actualitatis*». La preocupación del obispo ecuatoriano no parece radicar, ante todo, en una aproximación más o menos inductiva, destaca explícitamente el significado de comenzar una reflexión con los signos de los tiempos, o un temor de que la doctrina cris-

tiana no resulte suficientemente explicitada, sino más bien, en lo inabarcable y «carente de unidad» de un esquema planteado en los términos de la primera interpretación, «un tratamiento imposible». Por el contrario, opina, es necesario un «esquema sintético» que evite la «superficialidad». Además, argumenta, el diálogo con el mundo moderno es tarea de todo el Concilio, no solo de este documento.³⁴ El objeto del esquema deben ser asuntos universales, por ejemplo, indica, no debe limitarse a «problemas exclusivamente europeos u occidentales». Y añade un argumento referido al discernimiento local en términos de «aplicación» de «estos principios a las condiciones mudables de los tiempos y lugares». Por estos motivos, piensa que no es posible realizar un «análisis abarcativo de nuestro tiempo» como «objeto específico del esquema», sino más bien, el «verdadero objeto es el problema acerca del sentido cristiano de los valores profanos» que trasciende la peculiaridad de un tiempo y lugar determinados.³⁵ De allí la propuesta de un nuevo título, a su juicio, más preciso: «*De Ecclesiae habitudine ad valores profanos*». Solicita que, con un voto de toda la asamblea, se defina el asunto principal: «*Nobis obiectum schematis quam primum delimitandum est*». Junto a la intervención de McGrath, la de Rada representa, quizás, la reflexión global del esquema, incluso de su metodología, más detenida de obispos latinoamericanos en esta fase de los debates. Aprueba una modalidad inductiva, aunque encuentre dificultades para precisarla, y destaca la importancia de la localización, también la responsabilidad episcopal, no solo singular, sino también de un grupo de ellos, en el discernimiento para «aplicar» principios a un contexto temporal y local singular.

34 «*Dialogus itaque cum mundo hodierno non potest haberi ut obiectum huius solius schematis, sed totius Concilii, immo totius vitae Ecclesiae*» (AS III, 5, 658).

35 «*Singularum vero episcoporum, vel episcopalium coetuum sit haec principia mutabilibus conditionibus temporum et locorum applicare. Hae de causa nobis opportunum non videtur analysis nostri temporis complexive sumpti ut obiectum specificum huic schemati assignare. Eius vero obiectum sit problema de sensu christiano valorum profanorum, quod, quamvis hodie prima vice sollemniter agitatum, tamen hodierna et localia adiuncta transcendit.*» (AS III, 5, 659).

La intervención de Alexandre Renard, obispo de Versailles, Francia, completamente dedicada a destacar lo relevante de la opinión pública y, en ese contexto, el significado de los medios de comunicación social en la configuración cultural, pone de relieve de una manera muy directa la importancia y la precedencia del conocimiento de la realidad: ese «reconocimiento precede lógicamente a la actualización del mensaje».

«Frente al mundo, la Iglesia busca medios cada vez más eficaces para transmitir el mensaje evangélico. Para ello, debe conocer el mundo y darse a conocer a él. De hecho, es importante ver las realidades humanas –ideologías, situaciones sociales, mentalidades, prejuicios, centros de interés– que constituyen el campo de apostolado dado para la Iglesia en un período determinado. Este trabajo de “reconocimiento” precede lógicamente a la actualización del mensaje». (AS III, 7, 343-347).

En este contexto un punto particular puede observarse. Las expresiones, en cierto modo audaces, del número 2 del esquema –«*In voce ergo temporis vocem Dei audire oportet ita ut in luce fidei praesentes opportunitates et miseriae hominum conscientia concretum caritatis mandatum adumbrent*» (AS III, 5, 117)– reciben pocos comentarios explícitos, mayormente referencias generales en unos pocos casos,³⁶ a menudo positivas, como la de Endre Hamvas, (Kalocsa), quien habla en nombre de diez obispos de Hungría, también reclamando precisiones como Paul Gouyon (Rennes, Francia), Félix Romero Menjibar (Jaén, España);³⁷ el auxiliar de Colonia, Alemania,

36 Cf. por ejemplo, Josef Stimpfle, Augsburg, Alemania (AS III, 5, 324), Sebastião Soares de Resende, Beira, Mozambique (AS III, 5, 327). La intervención de este obispo de Mozambique ofrece, además, un potente párrafo sobre Iglesia y pobreza. Cf. igualmente Antoine Haucalt, Saint-Boniface, Canadá: «*Ecclesia dignoscens vocem Dei in humanitate operantis. Ecclesiae... est humiliter dignoscere vocem operationemque Dei, iam aliquomodo patentes in valoribus humanis, in conatibus et inceptis huius mundi. Ecclesiae est praesentiam atque actionem Dei detegere, et manifestius proclamare*» (AS III, 5, 541). Cf. también el brasileño Henrique H. G. Trindade, Botucatu, SP (AS III, 5, 553), René Fourrey, Belley, Francia, signos de los tiempos y pobreza (AS III, 5, 555); Alberto Carinci, Boiano-Campobasso, Italia (AS III, 5, 623). La expresión *signa temporum* aparece 5 veces en el esquema presentado (nn. 2, 14, 19, 20, 25) y otras 5 en los *Adnexa*; siempre en relación a la descripción de hechos y al servicio de un procedimiento inductivo, sin referencias a citas bíblicas.

37 Cf. AS III, 5, 344: «*Signa temporum*” in ultimis decenniis apparuerunt omnino nova. His perspectis, Ecclesia Christi aeterna, missionem ad omnem aetatem et universos homines acceptans et explens, cursum et evolutionem rerum prudenter perscrutatur et in hoc schemate applicat ad solvendum et salvandum principium Paulinum: “Omnia probate, quod bonum

Augustinus Frotz, poniendo de relieve particularmente la transformación en la vida de las mujeres (AS III, 5, 459). Un texto significativo pertenece a Antonio de Castro Mayer (Campos, RJ, Brasil) que solicita que se aclare «en qué sentido se afirma *vox temporis vox Dei*»; y, con una categoría muy importante *-revelatio-* pregunta inquisitivamente: «*Numquid vox temporis nova Dei revelatio est, qua Ecclesia Christi duci debeat?*» Parece que Castro Mayer es el único padre conciliar que formula la novedad en estos términos, en su caso, con una perspectiva de reprobación.³⁸

Las opiniones de los obispos latinoamericanos, en su mayoría, son positivas en relación al esquema en general,³⁹ destacan, a menudo, aspectos más bien particulares a aclarar o profundizar: Pablo Muñoz Vega (aux. Quito, Ecuador) la acción común entre cristianos y no cristianos (AS III, 5, 332-338), Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca, México) la actividad política y la libertad y dignidad de la persona (AS III, 5, 481-483; III, 5, 609-612), etc. Pero también refieren a las perspectivas globales antes referidas. Alberto Devoto (Goya, Argentina) destaca en sentido positivo el «modo de hablar»: «Aunque en cada esquema, la doctrina contenida es siempre el elemento principal, sin embargo, en éste *sobre la Iglesia en el mundo de este tiempo*, el modo de hablar tiene también una gran importancia, de tal manera que el esquema en verdad sea un instrumento para comenzar un diálogo o un coloquio con el mundo actual». De allí que afirme que «quizás el esquema requiere este modo de hablar *completamente propio*, y hasta diverso de los que se aplican en los otros esquemas» (AS III, 5, 451).

est, tenetel!». Cf. George Beck, obispo de Liverpool (AS III, 5, 360); Paul Gouyon, obispo de Rennes (III, 5, 405); Félix Romero Menjibar, obispo de Jaén (AS III, 5, 409), Thomas Cooray, obispo de Colombo, actual Sri Lanka (AS III, 5, 446); Marius Maziers, auxiliar de Lyon, (AS III, 5, 479); Joze Pogacnik, Ljubljana, Eslovenia (AS III, 5, 525); varios obispos de Indonesia (AS III, 5, 684).

38 El texto de Castro Mayer se encuentra en un volumen del cuarto período conciliar donde, como apéndice, se incluyen intervenciones escritas referidas al esquema de 1964: AS IV, 2, 1029-1034, 1029.

39 Cf. por ejemplo, además de los ya citados, Eugenio De Araujo Sales, San Salvador de Bahía, Brasil (AS III, 5, 450).

6. «Non est unus, sed plures “mundi”, in quibus Ecclesia contemporanea vivit»

Una perspectiva creciente en la historia de la redacción de *Gaudium et spes* también se refleja en esta fase del debate en varios testimonios: la conciencia de la complejidad del contexto geográfico-cultural aparece, progresivamente, como una dimensión esencial. Karol Wojtyła, por ejemplo, afirma el 21 de octubre: «Al decir ‘mundo’ tengamos siempre en mente al hombre que vive en diversos ‘mundos’, bajo diversos sistemas económicos, sociales y políticos. De este asunto se trata en este esquema» (AS III, 5, 300).⁴⁰ De allí su observación sobre el título, que usa «mundo» en singular: «son muchos “mundos” en los que la Iglesia contemporánea vive y actúa... Esta “pluralidad de mundos” en un único mundo no se expresa suficientemente ni consta en el esquema».⁴¹ Se trata a no dudarlo de una de las expresiones más lúcidas sobre esta perspectiva en ese momento del debate conciliar, aunque el esquema completo que inmediatamente propone en nombre de los obispos polacos (AS III, 5, 300-314) parece adolecer de los mismos defectos, por lo menos, que los que Wojtyła advierte en el esquema oficial presentado al inicio de los debates. La intervención del obispo de Guinea, Raymond-Marie Tchidimbo (*Conakry*), es muy elocuente también: el esquema puede ser adecuado para Europa, incluso América, «*sed non satis pro tertia parte mundi*».⁴² Varios obispos africanos demandan

40 Cf. también Paul J. Schmitt, obispo de Metz, Francia (AS III, 5, 406-408).

41 AS III, 5, 299: «*Oportet bene considerare, quod titulus “Ecclesia in mundo huius temporis” sensum analogicum prae se fert. Etsi enim verum sit dicere “mundum” in quo existit Ecclesia esse unum, nihilominus - respectu habito condicionum vitae humanae - non est unus, sed plures “mundi”, in quibus Ecclesia contemporanea vivit et operatur, quibus etiam in schemate XIII vult adloqui. Haec pluralitas “mundorum” in unico mundo non satis exprimitur nec sentitur in schemate*». Este argumento aducían, también, quienes solicitaban una condena explícita del comunismo: casi la mitad de la humanidad actual está bajo el influjo de esta doctrina, así el argentino G. Bolatti: «*Haec est vera realitas praesentis status mundi*» (AS III, 5, 395). Análogamente con la petición de condena al laicismo por el obispo auxiliar de Montevideo, M. Balaguer (III, 5, 435).

42 AS III, 5, 369: «*Homines ad quos dirigitur dare enumerantur: primum catholici, deinde omnes habitantes terrae. Ego quidem Africanarum gentium difficultatum mentionem non legi, quae sunt subevoluto (le sous-developpement), colonisatio, discriminatio ex stirpe seu colore; et non amplius structurarum societatis novellae descriptionem*». Cf. también Sergio Méndez Arceo, Cuernavaca, México (AS III, 5, 481); varios obispos del Uruguay (AS III, 5, 512); François Marty, obispo de Reims, Francia (AS III, 5, 547).

un texto menos occidental, con mayor atención a su contexto regional: André Perraudin, Obispo de Kabgayi, Ruanda (AS III, 7, 332), Dieudonné Yougbaré, obispo de Koupéla, Burkina Faso (AS III, 7, 384), Paul Zoungrana, Ouagadougou, Burkina Faso (AS III, 7, 391). Refiriéndose al matrimonio y en especial a los derechos de la mujer, Elias Zoghby, obispo melquita greco católico de Baalbek, Líbano, destaca la pluralidad de situaciones que deben ser reconocidas (AS III, 7, 389). También refiere a esta debilidad Henri Routhier, vicario apostólico de Grouard, Canadá; se trata de un asunto no «suficientemente considerado» en el esquema: «*de pluralitate culturarum*» (AS III, 7, 349).

7. Ampliar y profundizar el «trabajo de reconocimiento»

En línea con las observaciones anteriores acerca del pluralismo de situaciones, es posible individuar otro aspecto positivo en las intervenciones: ponencias de muy buena calidad dedicadas completamente a un tema singular, importante, que enriquece el «trabajo de reconocimiento que precede lógicamente a la actualización del mensaje» solicitado por el obispo de Versailles, Alexandre Renard, en el texto antes citado. Algunos ejemplos. Sobre la temática del racismo la intervención de Patrick O'Boyle, obispo de Washington, en nombre de todos los prelados de Estados Unidos, es muy significativa (AS III, 5, 726-728). Sobre ese mismo tema, en un estilo comprometido y apasionado, es significativa la intervención escrita de Dominic Ekandem, obispo de Ikot Ekpene, Nigeria (AS III, 5, 454-455). Sobre la dignidad de las mujeres y el derecho a la participación en la vida pública *Gerard-Marie Coderre*, Saint-Jean-de-Quebec, Canadá, en nombre de 40 obispos de Canadá y de otros países, ofrece una muy buena reflexión.⁴³ En relación a la importancia de la educación básica en América Latina, un escándalo por el

43 «*Scopus meus est proponendi quad in schemate melius in luce ponatur mulierem personalitatem propriam ei a Deo ipso datam habere et propterea munus in societate humana et in Ecclesia valde specificum et amplius necessarium ab ea adimplendum esse*» (AS III, 5, 728).

analfabetismo, con números muy precisos brinda la intervención de Leónidas Proaño, obispo de Riobamba, Ecuador (AS III, 6, 269-272). Si a la exposición de Proaño se suma la de Felipe Benítez Avalos, obispo auxiliar de Asunción, Paraguay, puede constatarse que se han ofrecido muchos datos acerca de la realidad continental. La demanda de humanidad y de justicia con las personas migrantes tiene también una excelente reflexión en unas intervenciones de Franjo Šeper, Zagreb, Croacia (AS III, 6, 452; III, 7, 355). Ernest John Primeau, obispo de Manchester, Inglaterra, llama la atención sobre la urbanización: «Observamos con preocupación que el documento en discusión no toma nota formal de ese fenómeno que los estudiosos contemporáneos estudian como urbanismo» (AS III, 5, 489-491). La reflexión sobre el turismo como signo de este tiempo y medio de conocimiento intercultural también es relevado; se trata de un texto de Giuseppe Garneri, obispo de Susa, Italia, al cual adhieren 87 obispos de Europa, Asia y América Latina (AS III, 5, 577-580). Sobre temas de justicia y pobreza hay muy buenos textos; un ejemplo es la intervención de Raúl Silva Henríquez, Santiago, Chile, el 27 de octubre de 1964 (AS III, 5, 565-567). De modo análogo la temática del hambre, del ateísmo con toda su complejidad, naturalmente sobre el comunismo, pero igualmente sobre la complejidad del mundo de la agricultura y de la justicia en los intercambios comerciales, sobre la guerra justa y la carrera de armamentos, etc. Los debates de la tercera sesión ofrecen un panorama multicolor y reflejan, más de lo que a menudo se supone, la sensibilidad social y cultural que motivaba a muchos protagonistas.

El significado de la futura *Gaudium et spes* y de todos los afanes por llevar adelante este proyecto parecían ser advertidos. Un proyecto «tan nuevo y tan difícil» requería más tiempo, un cuarto período conciliar en 1965, como solicitaban representantes de 23 conferencias episcopales y de grupos de conferencias de los cinco continentes en una carta a Pablo VI en octubre de 1964: «Consideramos que este esquema XIII, ahora esperado con impaciencia por la opinión pública en muchos países, es de capital importancia para la labor pastoral emprendida por el Concilio» (AS III, 5, 508-509).

Al cierre de los debates, el 10 de noviembre de 1964, Emilio Guano realiza una breve y positiva evaluación de las intervenciones de esos 20 días en el aula conciliar. Recuerda la idea acerca de los destinatarios del documento, reconoce con franqueza que no hay una única opinión en la asamblea y, en ese contexto, repite su idea propuesta al inicio de los debates: «*genus litterarium huius constitutionis aliud esse ac genus litterarium constitutionis dogmaticae v.g. de Ecclesia*». Justifica el mantenimiento del lenguaje y el estilo ya adoptado acudiendo una vez más a los destinatarios universales. También hace un balance positivo del orden del esquema, su enfoque inicial, su punto de partida: «*Ordo schematis. Optima videtur haec propositio, ut habeatur in initio schematis amplior quidam prospectus conditionis mundi huius temporis*.» (AS III, 7, 83). Queda abierto el espacio, explícita, para un discernimiento acerca de qué aspectos de la condición humana actual incluir, cuáles aspectos destacar más, etc. Evidentemente el debate de esas semanas había sido extremadamente enriquecedor desde este punto de vista.

Reflexiones finales

Con la votación de aprobación general del esquema en la congregación general 108 del Concilio del 23 de octubre de 1964 quedaba ratificado un cambio de metodología en el esquema que había sido decidido a fines de noviembre de 1963 cuando, en el desarrollo de la redacción, por segunda vez en ese año se acuerda elaborar un texto completamente nuevo. Con un esquema diferente al romano –marzo-mayo de 1963– y al de Malinas/Lovaina –setiembre de 1963–, Jacques Ménéger (Meaux, Francia), miembro de la comisión para el apostolado de los laicos, presentó el 15 de diciembre de 1963 un proyecto con tres partes. Con sugerencias recibidas él preparó un nuevo *Proyecto de plan para el esquema XVII*, el cual proponía un primer capítulo sobre la actitud abierta y dispuesta a escuchar que la Iglesia debía mantener hacia el mundo, y sobre la atención hacia los «signos de los tiempos» ofreciendo un relevamiento de

ellos; seguía un segundo capítulo, más teológico, con la «respuesta de Dios» impostado a la luz de la creación y de la salvación; finalmente, un tercer capítulo titulado: «Consecuencias para la Iglesia y para sus miembros», aplicaciones concretas de tales principios a las cuestiones suscitadas que se articulaba en torno a tres deberes: presencia, diálogo, servicio de la Iglesia.⁴⁴ Es interesante aquí la observación de Evangelista Vilanova: según esta perspectiva, en este nuevo esquema no se trataba simplemente de estimular una visión optimista de la Iglesia en relación al mundo moderno, sino también la de «asignar a las realidades terrenas, como tales, un valor de “lugar teológico” o fuente de teología». Además, añade Vilanova: el principio de los signos de los tiempos «implicaba un cambio de metodología con respecto a las redacciones anteriores. En efecto, el método doctrinal y teológico que éstas habían utilizado, era de carácter deductivo. En cambio, el esquema de Zúrich proponía una exposición de tipo inductivo.»⁴⁵ Esta perspectiva adquirirá una nueva concreción y mayor visibilidad con la introducción de la Exposición introductoria en el esquema de 1965, todavía inexistente en el tercer período conciliar.

La tensión entre una comprensión de la categoría de signos de los tiempos interpretada en un sentido fenomenológico-sociológico y otra más consciente de su raíz bíblica, cristológica, mesiánica y escatológica ha sido advertida en pocas intervenciones, pero se ha hecho explícita. En los redactores del *Schema* presentado a la asamblea en octubre de 1964 prevaleció, sin duda, la primera de ellas. Este debate condicionará fuertemente el uso de la noción en el cuarto período conciliar, hasta amenazar incluso su inclusión en el texto final del Concilio. Como es sabido, la categoría está ausente en el *Schema* que ingresa al debate conciliar en setiembre de 1965, en buena medida, debido a esta tensión no resuelta. En cualquier caso, esta cuestión irresuelta con dicha categoría símbolo, no pondrá en

44 Cf. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 310.

45 Evangelista Vilanova, «La intersesión (1963-1964)», en *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. III. El Concilio maduro*, ed. Giuseppe Alberigo (Salamanca: Sígueme, 2006), 297-419, 349.

cuestión en la fase conciliar sucesiva la estructuración inductiva del documento, aunque siempre estará en debate su sentido, sus implicancias y su profundidad.

La importancia de la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI (6 de junio de 1964), muy frecuentemente citada en las intervenciones de los obispos en 1964, es de apreciar. Con ella el término y la idea de diálogo tenía asegurada una presencia en el futuro documento. Incluso las posturas más conservadoras, que destacaban unilateralmente el deber de enseñanza que la Iglesia tiene respecto del mundo, acuden a ella para sostener sus argumentos. Pero la adquisición de la palabra no significaba que esa idea, que, en principio, dignifica también al interlocutor –en este caso, el mundo, las realidades históricas reconocidas como signos de los tiempos– modificara un predominante soliloquio –de la Iglesia hacia el mundo– que incluso Wojtyła, como hemos citado, y otros advierten, sin corregirlo propiamente. Pero, siquiera de manera imperfecta hay una novedad metodológica que se abre paso con dificultad y sin precisión: el aprendizaje que la Iglesia hace a partir de las experiencias históricas en orden a su propia autocomprensión y a la inteligencia del evangelio que representa una verdadera novedad actitudinal y que busca plasmarse en la estructura misma del documento. Y. Congar lo explicitaba en un artículo en esas semanas de noviembre de 1964: después de reconocer que el «género literario es nuevo», afirma que «quien dice “signo de los tiempos” confiesa que tiene alguna cosa que aprender del tiempo mismo».⁴⁶ Quizás puede decirse que, con escasa ayuda de los teólogos de entonces, y mayormente gracias a la sensibilidad pastoral de muchos padres conciliares un texto conciliar iba a delinear una reforma en la *ratio fidei* no verificada en esos términos no solo en los documentos en la historia de los concilios, sino tampoco en la misma ciencia teológica como tal. La expresión recién citada del historiador español Vilanova, necesitada de ulteriores precisiones, lo pone en evidencia: se trataba de

46 Yves Congar, *Diario del Concilio. Tercera sesión* (Barcelona: Estela, 1965), 76.

«asignar a las realidades terrenas, como tales, un valor de “lugar teológico” o fuente de teología.»⁴⁷ Ningún padre conciliar pudo (podía) formular la novedad emergente en esos términos técnicos. Dicha noción –lugar teológico o fuente de teología– no aparece ni en el esquema oficial ni en ninguna de las intervenciones orales o escritas en el curso del debate en el aula conciliar de 1964. Incluso hoy necesita ser explicada. La expresión acerca de la «historia como lugar teológico» tendrá un enorme éxito en la bibliografía posterior de este continente, pero si es verdad que ella indica una novedad, también esconde múltiples interpretaciones necesitadas de clarificación que, incluso, pueden diluir el profundo significado teológico de un momento inductivo en el proceso de argumentación en la ciencia teológica. Se trata de una transformación en la *ratio fidei*,⁴⁸ que solo pocos años después Y. Congar advertirá como «un nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral»,⁴⁹ como «una forma relativamente nueva de teología»,⁵⁰ y que es clave para explicar el proceso posconciliar de América Latina y El Caribe, como se destacó en la introducción. El debate de 1965, posterior a la fecha en que se concentra esta contribución, sobre el inédito título de *Constitutio pastoralis* dado al *Schema XIII*, discusión inexistente todavía en el proceso conciliar en 1964, revelará con un poco más de claridad, de manera ineludible, la novedad en la forma de proceder concretada solo de modo germinal.

47 Cf. Carlos Schickendantz, «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos. Perplejidades sobre un lugar teológico», *Teología* 115 (2014): 157-183.

48 Cf. Carlos Schickendantz, «Un cambio en la *ratio fidei*. Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos», *Teología y Vida* 57 (2016): 157-184. La preocupación del posteriormente lefebvriano obispo Antonio de Castro Mayer (Campos, RJ, Brasil) que solicitó la aclaración: «en qué sentido se afirma *vox temporis vox Dei*»; preguntando críticamente: «*Numquid vox temporis nova Dei revelatio est, qua Ecclesia Christi duci debeat?*» (AS IV, 2, 1029) necesita un discernimiento más detenido del que a menudo se hace en bibliografía latinoamericana al calificar de revelación la “nueva” palabra de Dios en la historia. Cf. Jorge Costadoat, «Novedad de la Teología de la Liberación en la concepción de la revelación», *Teología* 124 (2017): 27-45.

49 Cf. Carlos Schickendantz, «Un nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral. Aportes a la comprensión de los signos de los tiempos», *Atualidade Teológica* 58 (2018): 133-158.

50 Cf. Carlos Schickendantz, «Una forma relativamente nueva de teología. La recepción de la transformación metodológica de *Gaudium et spes* en Estados Unidos», *Estudios Eclesiásticos* 95, 372 (2020): 113-152.

Bibliografía

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1970ss.).
- Beozzo, José Oscar, *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- Beozzo, José Oscar, «Cuarenta años después de Medellín», *Concilium* 328 (2008): 133-145.
- Boff, Leonardo, *Cómo hacer teología de la liberación*. Madrid: Paulinas, 1985.
- Brighenti, Agenor, «Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana», *Medellín* 78 (1994): 207-254.
- Brighenti, Agenor, «Método ver-julgar-agir». Páginas 608-615 en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, ed. João Decio Passos; Wagner Lopes Sanchez. São Paulo: Paulinas, 2015.
- Codina, Víctor, «Las Iglesias del continente 50 años después del Vaticano II». Páginas 81-92 en *50 años del Vaticano II. Análisis y perspectivas*, ed. Congreso Continental de Teología. Bogotá: Paulinas 2013.
- Congar, Yves, *Diario del Concilio. Tercera sesión*. Barcelona: Estela, 1965.
- Congar, Yves, *Mon Journal du Concile*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.
- Costadoat, Jorge, «Novedad de la Teología de la Liberación en la concepción de la revelación», *Teología* 124 (2017): 27-45.
- Gutiérrez, Gustavo, «Actualidad de Medellín», Páginas 152 (1998): 6-17.
- Legorreta, José, *Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina. Itinerario de la eclesiología de comunión de Medellín a Aparecida*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2015. (edición electrónica).
- Mesters, Carlos, «A leitura libertadora da Bíblia», *Medellín* 88 (1996): 123-138.
- Noemi, Juan, «Rasgos de una teología latinoamericana». Páginas 29-74 en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, ed. L. Mendes de Almeida y otros. Bogotá: CELAM, 1996.

- Noemi, Juan, «Rasgos, imperativos y desafíos». Páginas 9-93 en *Teología latinoamericana*, ed. Juan Noemi; Fernando Castillo. Santiago: Centro Ecu­ménico Diego de Medellín, 1998.
- Sander, Hans-Joachim, «Theologischer Kommentar zur Pastoral­konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*». Páginas 581-886 en *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, ed. Peter Hünemann; Bernd Jochen Hilberath. Freiburg i.Br.: Herder, 2005.
- Scannone, Juan Carlos, «La recepción del método de *Gaudium et Spes* en América Latina». Páginas 19-49 en *La Constitución Gaudium et Spes. A los treinta años de su promulgación*, ed. Juan Carlos Maccarone et al. Buenos Aires: Paulinas, 1995.
- Schickendantz, Carlos, «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos. Perplejidades sobre un lugar teológico», *Teología* 115 (2014); 157-183.
- Schickendantz, Carlos, «Un cambio en la *ratio fidei*. Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos», *Teología y Vida* 57 (2016): 157-184.
- Schickendantz, Carlos, «Un nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral. Aportes a la comprensión de los signos de los tiempos», *Atualidade Teológica* 58 (2018); 133-158.
- Schickendantz, Carlos, «Una forma relativamente nueva de teología. La recepción de la transformación metodológica de *Gaudium et spes* en Estados Unidos», *Estudios Eclesiásticos* 95, 372 (2020): 113-152
- Turbanti, Giovanni, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale 'Gaudium et spes' del Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- Vilanova, Evangelista, «La intersesión (1963-1964)». Páginas 297-419 en *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. III. El Concilio ma­duro*, ed. Giuseppe Alberigo. Salamanca: Sígueme, 2006.

Apéndice

¿Qué sabemos de las mujeres diáconos?¹

PHYLLIS ZAGANO*

Department of Religion

Hofstra University- Hempstead- New York

BERNARD POTTIER*

Institut d'Études Théologiques - Bruxelles

srmaderna@yahoo.com.ar

Recibido 20.02.2020/ Aprobado 15.0.04.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.133.2020.p217-232>

RESUMEN

La decisión del Papa Francisco de establecer una Comisión para el estudio del diaconado femenino en agosto de 2016 llama nuevamente la atención sobre la cuestión: ¿qué sabemos de las mujeres diáconos? Sabemos que existieron. Hay numerosos testimonios literarios, epigráficos e históricos que prueban que mujeres diáconos han ejercido un ministerio en Occidente al menos hasta el siglo XII. El hecho de que ellas hayan existido plantea tres cuestiones: ¿qué sabemos de las ceremonias litúrgicas que los obispos presidían para crear mujeres diáconos? ¿qué sabemos de sus funciones y sus deberes? ¿qué sabemos de la teología del diaconado que admitiría a mujeres a la ordenación diaconal o las descartaría?

Palabras clave: Diácono; Mujeres diáconos; Ordenación; Funciones y deberes; Diaconisas; Mujeres en el ministerio; Mujeres católicas

* Phyllis Zagano es Ph.D. por la Universidad Estatal de Nueva York en Stony Brook (1979). Es investigadora asociada en residencia Senior y profesora adjunta de religión en la Universidad de Hofstra. Fue nombrada miembro de la Comisión Pontificia para el Estudio del Diaconado de la Mujer en agosto de 2016.

* Bernard Pottier es Doctor en Teología, Université de Strasbourg, Francia (1993) es profesor de teología y filosofía y director del Forum Saint-Michel, Bruselas, y miembro de la Comisión Teológica Internacional. Fue nombrado miembro de la Comisión Pontificia para el Estudio del Diaconado de la Mujer en agosto de 2016.

¹ Este artículo, traducido aquí por Santiago Rostom Maderna, apareció por primera vez en Phyllis Zagano et Bernard Pottier, «Que savons-nous des femmes diacones?», *Laval théologique et philosophique*, 74 (3 octubre 2018): 437-445. Es editado aquí con autorización de sus autores.

What do we Know about Female Deacons?

ABSTRACT

Pope Francis's decision to establish a Commission for the Study of the Diaconate of Women in August 2016 reemphasizes the question: what do we know about women deacons? We know they existed. There is ample literary, epigraphical, and historical evidence that women deacons ministered in the West at least to the 12th century, and longer in the East. That they existed presents three questions: What do we know about the liturgical ceremonies bishops used to create women deacons? What do we know about their tasks and duties? What do we know about the theology of the diaconate that would admit or restrict women from diaconal ordination?

Keywords: Deacon; Women Deacons; Ordination; Task and Duties; Diaconate; Deaconess; Women in Ministry; Catholic Women

La decisión del Papa Francisco de establecer una Comisión para el estudio del diaconado femenino en agosto de 2016 llama nuevamente la atención sobre la cuestión: ¿qué sabemos de las mujeres diáconos?

Sabemos que existieron. Hay numerosos testimonios literarios, epigráficos e históricos que prueban que mujeres diáconos han ejercido un ministerio en Occidente al menos hasta el siglo XII². El hecho de que ellas hayan existido plantea tres cuestiones: ¿qué sabemos de las ceremonias litúrgicas que los obispos presidían para crear mujeres diáconos? ¿qué sabemos de sus funciones y sus deberes? ¿qué sabemos de la teología del diaconado que admitiría a mujeres a la ordenación diaconal o las descartaría?

1. Ceremonias litúrgicas

Parece que, en el pasado, muchas ceremonias fueron utilizadas por los obispos para la creación de mujeres como diáconos, documentadas por manuscritos desde el siglo IV hasta el siglo XVI. Ciertos rituales incluyen todos los elementos de las ordenaciones sacramentales incluso según los criterios establecidos en el Concilio de Trento.

² De 1139 hasta 1146, hubo mujeres diáconos en Lucca, Italia, del tiempo del obispo Otto: ver Umberto Nicolai, *I vescovi di Lucca*, Lucca: Bicchielli, 1966) 51.

El ritual más antiguo para mujeres diáconos se encuentra en las *Constituciones Apostólicas* (380-400)³

«19.1. En cuanto a las diaconisas (*diakonissa*) yo, Bartolomé, prescribo esto: 2. Oh, Obispo, tú le impondrás las manos (*epitheseis autei tas cheiras*). En presencia del presbiterio, los diáconos y las diaconisas, y dirás: 20.1. Eterno Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, creador del hombre y de la mujer, tu has colmado de Espíritu a Miriam, Débora, Ana y Hulda, que no has juzgado indigno que tu Hijo, el Unigénito, naciese de una mujer, Tú que en la tienda del testimonio y en el Templo has instituido guardianas para tus puertas santas, 2. Tú mismo ahora mira a tu servidora que ha sido propuesta para el diaconado, dale el Espíritu Santo y purifícala de toda impureza de la carne y del espíritu para que cumpla con dignidad el oficio que le ha sido confiado, para tu gloria y la alabanza de tu Cristo que te rinde gloria y adoración en el Espíritu Santo por los siglos. Amén».⁴

Entonces, este ritual incluye una imposición de manos y una epiclesis.

En varios manuscritos bien conocidos tanto en Oriente como en Occidente se encuentran otros rituales para mujeres diáconos. La Biblioteca Vaticana conserva tres de Oriente: el Codex Barberini gr. 336 (780), el manuscrito Vaticano gr. 1872 (1100) y el Codex Syriacus Vaticanus No. 19 (1550); y dos de Occidente: el Vaticano Reginae lat. 337 (850)⁵ y el Codex Ottobonianus lat. 313, Paris (850). Otros manuscritos y sacramentarios con el *Ordo ad diaconam faciendam* están conservados en otras partes tanto en Italia como en Austria, Inglaterra, Francia y Alemania.⁶

La legislación imperial habla de diaconisas al menos tres veces, entre las cuales la más notable es la *Novelle* 3 del 16 de marzo de 535, donde el emperador Justiniano limita el clero de la Basílica

3 Que reportan en parte ciertos textos de la *Didascalia Apostolorum* (Siria oriental, c. 230).

4 *Les Constitutions apostoliques*, t. 3 Livre VIII, § 19-20, trad. Marcel Metzger, (Paris: Cerf (coll. «Sources Chrétiennes», 336), 1987) 220-223.

5 Del traductor: conocido también como *Codex Reginensis*.

6 Por ejemplo, para Oriente, el manuscrito Bessarion (1020) en el monasterio de Grottaferrata; el Coislin gr. 213 (1050) en la Biblioteca Nacional de París. Para Occidente, el célebre manuscrito 164 de Cambrai en la Biblioteca Municipal de Cambrai (811); el Misal de Leófrico de Exeter en la Biblioteca Bodleian de Oxford (1050), el *Ordo Romanus* de Hittorp en Colonia (850) y los Pontificales de la Abadía de san Albano en Maguncia (1030), de la Abadía de Montecasino (1035) y el D5 de la Biblioteca Vallicelliana en Roma (1050), entre otros.

de Santa Sofía en Constantinopla: no puede contar con más de 425 clérigos de los cuales un máximo de 40 diaconisas. La edad mínima de éstas es de 40 años. Se les imponía la misma continencia que la de los principales clérigos: ellas serán vírgenes o viudas monógamas.

«En la legislación de Justiniano, en muchos puntos de vista, las diaconisas son asimiladas a los clérigos. Como ellos, en el momento de su entrada en el cargo, ellas reciben una ordenación, designada por los términos *cheirotonía* o *cheirotoneîn* (en la Novelle 6 estos términos no aparecen menos de 11 veces)».⁷

Si en realidad no hay dudas acerca de la existencia mujeres diáconos en cambio, las opiniones difieren en cuanto a la naturaleza de su ordenación. Algunos sostienen que las ceremonias sólo concedían una bendición y no una verdadera ordenación, aunque en la mayor parte de los casos, los rituales sean prácticamente idénticos tanto para hombres como para mujeres. Una cierta confusión proviene del hecho de que los términos *cheirotonía* y *cheirothesía* son a menudo, utilizados de forma intercambiable,⁸ mientras que, en latín, los dos términos, sin distinciones, se traducen por *impositio manus* o *manuum*.

Las controversias retrospectivas acerca de la naturaleza de las ordenaciones pasadas de mujeres como diáconos parece que comenzaron en el siglo XVII, cuando Jean Morin estableció que los antiguos rituales cumplían los requisitos del Concilio de Trento para

7 Roger Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, (Gembloux: Duculot, 1972), 122-123.

8 Según el especialista Cyrille Vogel, «Chirotonie et chirothésie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres», *Irenikon* 45 (1972): 7-21. 207-238, en tiempos antiguos los dos vocablos eran equivalentes. «Si miramos bien, fue durante los debates que tuvieron lugar en el Concilio de Nicea II (787) sobre un pasaje largamente disputado en el Concilio de Nicea I (325) c. 8 que, por primera vez, observamos un indicio de una diversificación *reflexiva* entre *chirotonía* y *chirothesía*; se trata de la intervención del patriarca Tarasios: "Quizás se trata aquí (Nicea 325, c. 8) de una *chirothesía* en el sentido de una simple bendición (*eulogía*) y no de una *chirotonía*". Después de Zonaras y Balsamon (y a pesar de algunas dudas en estos dos grandes comentadores) *chirotonía* y *chirothesía* se estabilizan; el primer término se reserva a la imposición de manos para la ordenación del obispo, el presbítero y el diácono, y el segundo término designa el gesto de bendición para el establecimiento de funcionarios subordinados» (p. 10-11). Para Vogel, lo esencial sigue siendo el «mandato» dado por la Iglesia (p. 20).

una ordenación sacramental.⁹ Alrededor de un siglo más tarde, Jean Pien sostuvo que aún si se demostrara que las mujeres fueron ordenadas por la imposición de las manos y la oración de la epiclesis, esas ordenaciones no podrían ser consideradas sacramentales.¹⁰

El debate se retomó recientemente. En 1972, el belga Roger Gryson afirmaba positivamente: las mujeres diáconos han sido realmente ordenadas. Monseñor Philippe Delhay, secretario de la Comisión Teológica Internacional (CTI) de 1972 a 1989, compartía esta opinión al igual que Cipriano Vagaggini dos años más tarde. Inmediatamente el francés Aimé-Georges Martimort, argumentaba de forma negativa y publicaba un contra-estudio en 1982.¹¹ La discusión se retomó en la actualidad con el trasfondo de solicitudes concernientes a la ordenación de mujeres como sacerdotes. Tal vez dado que el Concilio Vaticano II afirmó la naturaleza sacramental de la ordenación diaconal, aunque ésta sea distinta de la ordenación sacerdotal, algunos autores han seguido a Martimort.¹² Estos argumentan de manera característica, que una ordenación diaconal implica de suyo, un eventual sacerdote.

Más recientemente, dos quinquenios de la CTI han emprendido un estudio sobre este tema. Con todo, un documento de 17 páginas completado en 1997 estaba a favor de la tradición eclesial de las mujeres diáconos, pero el presidente de la CTI, que entonces era el cardenal Joseph Ratzinger, se negó a firmarlo y en cambio nombró una nueva

9 Jean Morin, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores latinos, graecos, syros et babylonios in tres partes distinctus*, (1655, 1695; reimp. Farnborough: Gregg, 1969).

10 Jean Pien, «Tractatus Praeliminaris De Ecclesiae Diaconissis», en J. Bollandus et al., eds., *Acta Sanctorum*, September, I, I-XXVIII, (Antwerp: Bernard Albert Vander Plassch, 1746).

11 Roger Gryson, *Le ministère des femmes*; Philippe Delhay, «Rétrospective et prospective des ministères féminins dans l'Église», *Revue théologique de Louvain* 3 (1972): 55-75; Cipriano Vagaggini, «L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina», *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974): 146-189; Aimé-Georges Martimort, «À propos des ministères féminins dans l'Église», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 74 (1973): 103-108; ID., *Les diaconesses. Essai historique*, (Rome: Edizione Liturgiche, 1982).

12 Ver por ejemplo Gerhard L. Müller, *Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Wehesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*, (Freiburg: Johannes Verlag, 2000).

subcomisión.¹³ En 2002, esta segunda subcomisión produjo un texto de 78 páginas, *El diaconado, evolución y perspectivas*, que concluía:

«En lo que respecta a la ordenación de mujeres para el diaconado, conviene notar que emergen dos indicaciones importantes de lo que ha sido expuesto hasta aquí: 1) las diaconisas de las que se hace mención en la Tradición de la Iglesia antigua —según lo que sugieren el rito de institución y las funciones ejercidas— no son pura y simplemente asimilables a los diáconos; 2) la unidad del sacramento del Orden, en la distinción clara entre los ministerios del obispo y de los presbíteros, por una parte, y el ministerio diaconal, por otra, está fuertemente subrayada por la Tradición eclesial, sobre todo en la doctrina del concilio Vaticano II y en la enseñanza posconciliar del Magisterio. A la luz de estos elementos puestos en evidencia por la investigación histórico-teológica presente, corresponderá al ministerio de discernimiento que el Señor ha establecido en su Iglesia pronunciarse con autoridad sobre la cuestión».¹⁴

Los puntos más destacados son estos: a la vez que históricamente, las mujeres diáconos parecen no haber sido exactamente lo mismo que los hombres diáconos, la Iglesia distingue también entre el ministerio sacerdotal y el ministerio diaconal. Por lo tanto, el «ministerio de discernimiento» debe permitir a la Iglesia pronunciarse con autoridad en el tema de las mujeres diáconos. La CTI no dijo que no, pero tampoco dijo que sí.

Una nueva generación de investigaciones adicionales, especialmente sobre datos litúrgicos e históricos, ha vuelto a poner el tema en primer plano.

2. Funciones y deberes de las mujeres diáconos

¿Qué hacían las mujeres diáconos? Una respuesta limita las funciones de las mujeres diáconos a la asistencia a los bautismos de mujeres. Las costumbres antiguas prohibían a los hombres tocar a

13 Henrique de Noronha Galvão, presidente, y Santiago del Cura Elena, Pierre Gaudette, Roland Minnerath, Gehrard Ludwig Müller, Luis Antonio G. Tagle et Ladislaus Vanyo.

14 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfai-th_pro_05072004_diaconate_sp.html El texto fue aprobado en forma específica por toda la CTI el 30 septiembre de 2002. Los textos en inglés, húngaro, polaco, portugués y español son de fecha 2002. Los textos corregidos en francés, alemán, italiano y ruso son de fecha 2003.

las mujeres con quienes no tenían relaciones familiares. Por lo tanto, las mujeres diáconos, en el bautismo, ungían en nombre del obispo, a las mujeres que iban a ser bautizadas (*baptizandae*). Sin embargo, también existen testimonios de mujeres diáconos que practicaban la unción y llevaban la comunión a mujeres enfermas.¹⁵

En general, debido a que las mujeres diáconos han ejercido su ministerio durante al menos un milenio en Oriente y hasta el siglo XII en Occidente, sus funciones y deberes conocidos varían según el tiempo y el espacio. Al aceptar la solicitud de la Unión Internacional de Superiores Generales (UISG) de establecer una Comisión para estudiar el diaconado de las mujeres, el Papa Francisco dio testimonio de sus propios recuerdos a propósito de las mujeres diáconos: ungían en el bautismo y asistían a mujeres que se quejaban de que sus maridos las golpeaban.¹⁶ Pero es imposible establecer universalmente lo que las mujeres diáconos hicieron o no, precisamente debido a la diversidad de hábitos y prácticas en la Iglesia que se verifican a lo largo de los siglos.

El diácono está a cargo del ministerio de la Palabra, la Liturgia y la Caridad, pero a lo largo de los siglos estas funciones y deberes para las mujeres se han ido erosionado gradualmente. Por ejemplo, el rol del diácono en la misa fue negado progresivamente a las mujeres. En el siglo V, el Papa Gelasio I se quejó de que las mujeres (probablemente mujeres diáconos) estaban sirviendo en el altar como los hombres:

«Hemos escuchado, con impaciencia, que las cosas divinas han sufrido tanto desprecio que se anima a las mujeres a servir en los altares sagrados, y

15 Jean Daniélou, citando a Epifanio, parece que incluye la unción de los enfermos: *The Ministry of Women in the Early Church*, (London: Faith Press, ²1974) 29; ID., «Le ministère des femmes», *Maison-Dieu* 61 (1960): 94; EPIPHANIUS, *Panarion* 79, 3.

16 http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160512_uisg.html «Parece —me decía ese hombre, que ya murió, era un buen profesor, sabio, erudito—, parece que el papel de las diaconisas era ayudar en el bautismo de las mujeres, en la inmersión, las bautizaban ellas, por el decoro, también para hacer las unciones sobre el cuerpo de las mujeres, en el bautismo. Y también una cosa curiosa: cuando había un juicio matrimonial porque el marido golpeaba a la mujer y ella iba al obispo a lamentarse, las diaconisas eran las encargadas de ver las marcas en el cuerpo de la mujer por los golpes del marido e informar al obispo».

que todas las funciones de servicio confiadas exclusivamente a los hombres son ejecutadas por un sexo al que estas tareas no son de su competencia».¹⁷

En 829, el (sexto) Concilio de París condena el lugar de las mujeres en el altar:

«[...] en ciertas provincias, contrariamente a la ley divina y a las disposiciones canónicas, las mujeres entran solas en el espacio del altar y toman los vasos sagrados con descaro, les presentan a los sacerdotes los ornamentos sacerdotales, y lo que es peor, más indecente e indecoroso en todo esto, le dan al pueblo el cuerpo y la sangre del Señor y hacen otras cosas que en sí mismas son indecentes».¹⁸

La negativa a que las mujeres toquen las especies o los vasos sagrados se endureció y extendió, incluso y más aún después de que las mujeres dejaron de ser ordenadas diáconos. En el País Vasco, las funciones litúrgicas y caritativas eran realizadas por mujeres llamadas *sororas* o *freilas*, probablemente hasta el siglo XVII.¹⁹ En 1698, el sínodo local de Calahorra, La Rioja, en España se queja: «entre otras cosas escandalosas ... las mujeres se mezclan con los sacerdotes en la sacristía, se acercan al altar para encender velas y se ocupan de los ornamentos y vasos sagrados».²⁰

A lo largo de la historia, desde la época del Papa Gelasio I hasta los tiempos modernos, las objeciones contra las mujeres en el altar se basan en puntos de vista misóginos, especialmente en lo concerniente a la pureza de las mujeres, opiniones que aún están vivas en algunas partes del mundo.

17 «Impatients audivimus, tantum divinarum rerum subisse despectum, ut feminae sacris altaribus ministrare firmentur, cunctaque non nisi virorum famulatu deputata sexum, cui non competunt, exhibere» en Gerhard L. Müller, dir., *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, (Würzburg: Echter, 1999) 101.

18 «Quidam nostrorum verorum virorum relatu, quidam etiam visu didicimus in quibusdam provinciis, contra legem divinam canonicamque institutionem, feminas sanctis altaribus se ultro ingerere, sacratuque vasa inpudenter contingere, et indumenta sacerdotalia presbyteris administrare, et, quod his majus, indecentius, ineptiusque est, corpus et sanguinem Domini populis porrigere, et alia quaeque, quae ipso dictu turpia sunt, exercere» en ibid., 111-112. Cf. también Gary Macy, *The Hidden History of Women's Ordination*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 2008) 62 y 189.

19 María José Arana, María Salas, *Mujeres Sacerdotes ¿Por Qué No...? Reflexiones históricas, teológicas, y ecuménicas*, (Madrid: Claretianas, 1994) 53-55.

20 Pedro de Lepe, *Constituciones synodales antiguas y modernas del Obispado de Calahorra y la Calzada*, vol. III (Madrid: Antonio González de Reyes, 1700) tit. XII, folio 497.

«El derecho canónico respecto a las mujeres profesa una cierta reserva [...] inspirada ya sea por la consideración de la *imbecillitas sexus*, o por el recuerdo del papel que la mujer jugó en el pecado original y la ocasión de pecado que ella representa. Así el Código carga a la mujer con una serie de discapacidades o inferioridades y busca protegerla. [...] El Can. 968, §1 [canon 1024], de acuerdo a la tradición constante del derecho,²¹ al decidir que solo los hombres pueden ser admitidos para recibir órdenes sagradas, declara la exclusión absoluta de las mujeres. [...] Las mujeres no tienen permitido servir en la santa misa en el sentido propio de esta expresión (can. 813, §2)».²²

Incluso un documento posterior al Vaticano II todavía contiene trazos de misoginia. La instrucción *Musicam sacram* sobre música en la liturgia (5 de marzo de 1967) pide a los coros que cuenten con mujeres que se ubiquen fuera del presbiterio.²³

El diácono está a cargo de la predicación, pero las mujeres, a quienes se les prohíbe ingresar al área sagrada, ciertamente no pueden predicar allí durante la misa. Si bien parece que las mujeres ordenadas diáconos solo predicaron formalmente donde además eran abadesas, su dedicación a la Palabra es clara a lo largo de la historia: catequizaban a mujeres y niños.

El diácono tiene a su cargo también la Caridad. La caridad de la Iglesia fue con anterioridad, claramente un ministerio parroquial y episcopal. Sin embargo, si relacionamos la caridad de la Iglesia y el declive del diaconado, especialmente en Occidente, vemos pasar esta caridad, hasta hoy, principalmente en manos de mujeres y hombres religiosos.

21 Parece que el derecho, en la concepción del autor, nace con el Decreto de Graciano e inmediatamente se alinea con la teología sacramental medieval de Occidente. El Canon 968 en el Código de 1917 equivale al Canon 1024 en el Código de 1983: "Sólo el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación."

22 Raoul Naz dir., *Dictionnaire de Droit canonique*, t. V, art. «Femmes», (Paris: Letouzé-Ané, 1953) col. 828. El Canon 813 §2 en el Código de 1917 se eliminó del Canon 906 en el Código de 1983: «Can 813 §1. Sacerdos Missae ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat. §2. Minister Missae inserviens ne sit mulier, nisi, deficiente viro, iusta de causa, eaque lege ut mulier ex longinquo respondeat nec ullo pacto ad altare accedat».

23 «El grupo de cantores, teniendo en cuenta la disposición de cada iglesia, será instalado de tal manera que: a) su naturaleza sea evidente, a saber, que forma parte de la congregación y cumple una función en particular [...]. Siempre que un coro incluya mujeres, se colocará fuera del presbiterio». Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción sobre la música en la sagrada liturgia *Musicam sacram*, 5 de marzo de 1967, AAS 59 (1967): num. 23.

3. Teología del diaconado

Después del Concilio Vaticano II, el diaconado fue definido y restaurado como un ministerio permanente, ordenado sacramentalmente. La Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, es clara: “En el grado inferior de la jerarquía están los diáconos, que reciben la imposición de las manos «no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio»”.²⁴ El punto crucial es el siguiente: la ordenación diaconal es para el ministerio y no para el sacerdocio. Todas las funciones y deberes del diácono son llevadas a cabo, o lo fueron, por mujeres, tanto por mujeres diáconos en la historia pasada como por mujeres religiosas en época moderna, y también por ministros laicos de la Iglesia. De hecho, no hay ninguna actividad mencionada por la *Lumen Gentium* que una mujer no pueda realizar.²⁵

Inmediatamente después del Concilio el Papa Pablo VI promulgó la Carta Apostólica *Sacrum Diaconatus Ordinem* (18 de junio de 1967) que detalla los deberes del diácono y descubre el diaconado como un oficio permanente para hombres, incluso para hombres casados.²⁶ En una segunda Carta Apostólica, *Ministeria Quaedam* (15 de agosto de 1972), Pablo VI elimina la tonsura como etapa de ingreso al estado clerical y suprime las órdenes menores de ostiario, lector, exorcista y acólito, y la orden mayor de subdiácono.

24 LG 29, citando las *Constitutiones Ecclesiae aegyptiacae*, III, 2: (ed. Funk, *Didascalía*, II) 103 — *Statuta Eccl. Ant.* 37-41 (Mansi 3) 954. Ver http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

25 LG 29: «Así, confortados con la gracia sacramental, en comunión con el Obispo y su presbiterio, sirven al Pueblo de Dios en el ministerio (diaconía) de la liturgia, de la palabra y de la caridad. Es oficio propio del diácono, según le fuere asignado por la autoridad competente, administrar solemnemente el bautismo, reservar y distribuir la Eucaristía, asistir al matrimonio y bendecirlo en nombre de la Iglesia, llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los sacramentales, presidir el rito de los funerales y sepultura. Dedicados a los oficios de la caridad y de la administración, recuerden los diáconos el aviso del bienaventurado Policarpo: “Misericordiosos, diligentes, procediendo conforme a la verdad del Señor, que se hizo servidor de todos”, citando a San Policarpo, *Ad Phil.* 5, 2 (ed. Funk, I.) 300: Cristo es llamado «el diácono (servidor) constituido para todos». Cf. *Didaché* 15, 1: *ibid.*, 32. San Ignacio M., *Trall.* 2, 3: *ibid.*, 242. *Constitutiones Apostolorum*, 8, 28, 4: (ed. Funk, *Didascalía* I) 530.

26 AAS 59 (1967): 697-704, http://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu-proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19670618_sacrum-diaconatus.html

«En la conservación y adaptación de los oficios peculiares a las necesidades actuales, se encuentran aquellos elementos que se relacionan más estrechamente con los ministerios, sobre todo, de la Palabra y del Altar, llamados en la Iglesia Latina Lectorado, Acolitado y Subdiaconado; y es conveniente conservarlos y acomodarlos, de modo que en lo sucesivo haya dos ministerios, a saber, el de *Lector* y el de *Acólito*, que abarquen también las funciones correspondientes al Subdiácono». ²⁷

Más tarde, el *Código de Derecho Canónico* de 1983 afirma que la manera ordinaria de acceder al estado clerical es la ordenación diaconal. ²⁸

Estas decisiones del papa Pablo VI pusieron fin a la práctica del *cursus honorum*, codificado por el *Decretum Gratiani*, compilación de derecho canónico realizada por Graciano en siglo XII. El *cursus honorum*, exigía que todos aquellos que fueran ordenados diáconos sean aptos para llegar a ser sacerdotes y efectivamente se los destinan a eso. Esta práctica permaneció vigente incluso después del *Codex Iuris Canonici*, promulgado por Benedicto XV el 27 de mayo de 1917 y que entró en vigor a partir de Pentecostés de 1918. La supresión de los órdenes menores y la eliminación del subdiaconado restaura la tradición más antigua, aunque sigue siendo habitual que los candidatos al sacerdocio sean previamente ordenados diáconos. ²⁹

Más tarde el papa Benedicto XVI estableció una distinción entre el diaconado y el presbiterado. En 2006, hablando a los presbíteros de la iglesia de Roma y respondiendo a una pregunta acerca del ministerio de las mujeres, Benedicto XVI se expresó así: «Con todo, es correcto preguntarse si también en el servicio ministerial

27 http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19720815_ministeria-quaedam.html

28 Can. 266, §1. «Por la recepción del diaconado, uno se hace clérigo y queda incardinado en una Iglesia particular o en una prelatura personal para cuyo servicio fue promovido».

29 La Iglesia pre-constantiniana no presenta evidencias de una secuencia necesaria en las ordenaciones. Mientras Ignacio de Antioquía menciona claramente los tres órdenes (obispo, presbíteros y diáconos, cf. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, (Paris: Cerf [coll. «Sources Chrésiennes», 10], 1969, *Trall.* 3,1) 96-97, *Philad.* 4, 122-123 et *Smyrn.* 8,1, 138-139), no siempre son citadas según la misma secuencia y no pueden servir como prueba de la afirmación de la existencia de un *cursus honorum*. Ver John St. H. Gibaut, *The Cursus Honorum: A Study of the Origins and Evolution of Sequential Ordination*, (New York: Peter Lang, 2000) 28.

— a pesar de que aquí el Sacramento y el carisma forman el camino único en el que se realiza la Iglesia — se puede ofrecer más espacio, más puestos de responsabilidad a las mujeres». ³⁰

En 2009 nuevamente, el papa Benedicto XVI codificó este dato corrigiendo el *Derecho Canónico* para reflejar lo que ya estaba presente en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992):

«Art. 2. El can 1009 del *Código de Derecho Canónico* de ahora en adelante tendrá tres párrafos, en el primero y en el segundo de los cuales se mantendrá el texto del canon vigente, mientras que en el tercero el nuevo texto se redactará de manera que el can 1009 §3 resulte así: “Aquellos que han sido constituidos en el orden del episcopado o del presbiterado reciben la misión y la facultad de actuar en la persona de Cristo Cabeza; los diáconos, en cambio, son habilitados para servir al pueblo de Dios en la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad”». ³¹

El progresivo reconocimiento de la distinción histórica entre el diaconado y el presbiterado permite a la Iglesia remitirse más fácilmente a su propia historia. La única objeción teológica suplementaria para restaurar un diaconado femenino ordenado es el argumento de que las mujeres no pueden ser imagen de Cristo, concepción injusta a tal punto de volverse herética. El diácono se presenta *in persona Christi servi* y efectúa su ministerio como tal y no participa del presbiterado y de sus funciones que son ejercidas *in persona Christi capitis ecclesiae*.

Estas nuevas distinciones están en el documento de la CTI de 2002 que afirma también que el diácono no sólo sirve como Cristo, sino que es Cristo, y así trata de invocar el argumento icónico. Como en el *Inter Insigniores* (1976), se recuerda que Cristo fue y es un hombre; las mujeres entonces no pueden representar su imagen. Pero esto restringe al Señor resucitado a los límites del ser humano masculino del Jesús de la historia, Señor resucitado que continúa

30 http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060302_roman-clergy.html. Ver Phyllis Zagano, «The Question of Governance and Ministry for Women», *Theological Studies*, 68 (2007): 348-367.

31 http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici.html.

viviendo en la resurrección más allá de su propio cuerpo y en todos los cristianos, cada uno haciendo en él la imagen y semejanza de Dios. El argumento icónico ya no aparece más en el segundo documento que toca la cuestión de las mujeres sacerdotes, *Ordinatio Sacerdotalis* (1994).

Conclusión

Que las mujeres puedan representar la imagen de Cristo Señor resucitado y de hecho la representen, es un dato teológico y antropológico que difícilmente se pueda negar. El hecho de que la Iglesia haya establecido con autoridad que ella no tiene el poder para ordenar mujeres como *sacerdotes*, sostiene la idea de una posible restauración de mujeres como *diáconos* ordenadas, en un ministerio de servicio.

La enorme cantidad de pruebas literarias, epigráficas e históricas sobre las mujeres diáconos indica que, sin duda, todavía hay otros hechos sobre ellas, aún no descubiertos o definitivamente perdidos. Pero sabemos que existieron. Tenemos pruebas contundentes de que fueron ordenadas por obispos y sirvieron a estos obispos con sus competencias ministeriales. Hoy, parece que nada excluye a las mujeres de la ordenación diaconal.

Bibliografía

Arana, María José y María Salas, *Mujeres Sacerdotes ¿Por Qué No...? Reflexiones históricas, teológicas, y ecuménicas*, Madrid: Claretianas, 1994.

Benedicto XVI, Carta Apostólica en forma de Motu Proprio *Om-nium in Mentem*, con la cual se modifican algunas normas del Código de Derecho Canónico, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici.html.

- Benedicto XVI, *Encuentro con los sacerdotes y diáconos de la diócesis de Roma del 2 de marzo de 2006*, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060302_roman-clergy.html.
- Comisión Teológica internacional, *El diaconado: evolución y perspectivas* (2002), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_sp.html
- Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html
- Daniélou, Jean, «Le ministère des femmes», *Maison-Dieu* 61 (1960): 70-96.
- Daniélou, Jean, *The Ministry of Women in the Early Church*, London: Faith Press, 2^a1974.
- de Lepe, Pedro, *Constituciones synodales antiguas y modernas del Obispado de Calahorra y la Calzada*, Madrid: Antonio González de Reyes, 1700.
- Delhaye, Philippe, «Rétrospective et prospective des ministères féminins dans l'Église», *Revue théologique de Louvain* 3 (1972): 55-75.
- Gibaut, John St. H., *The Cursus Honorum: A Study of the Origins and Evolution of Sequential Ordination*, New York: Peter Lang, 2000.
- Gryson, Roger, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux: Duculot, 1972.
- Macy, Gary, *The Hidden History of Women's Ordination*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.
- Martimort, Aimé-Georges, «À propos des ministères féminins dans l'Église», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 74 (1973): 103-108.
- Martimort, Aimé-Georges, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma: Edizione Liturgiche, 1982.
- Metzger, Marcel trad, *Les Constitutions apostoliques*, t. 3, Paris: Cerf (coll. «Sources Chrétiennes», 336), 1987.
- Morin, Jean, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores latinos, graecos, syros et babylonios in tres partes distinctus*, 1655, 1695; reimp. Farnborough: Gregg, 1969.

- Müller, Gerhard L. dir., *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg: Echter, 1999.
- Müller, Gerhard L., *Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*, Freiburg: Johannes Verlag, 2000.
- Naz, Raoul dir., *Dictionnaire de Droit canonique*, t. V, Paris: Letouzé-Ané, 1953, art. «Femmes», col. 828.
- Nicolai, Umberto, *I vescovi di Lucca*, Lucca: Bicchielli, 1966.
- Pablo VI, Carta Apostólica en forma de Motu Proprio, *Ministeria Quaedam*, por la que se reforma en la iglesia latina la disciplina relativa a la primera tonsura, a las ordenes menores y al subdiaconado http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19720815_ministeria-quaedam.html
- Pablo VI, Litterae Apostolicae Motu Proprio datae, *Sacrum Diaconatus*. Generales normae de diaconatu permanenti in ecclesia latina restituendo feruntur, *AAS* 59 (1967) 697-704, http://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19670618_sacrum-diaconatus.html.
- Papa Francisco, Discurso a la Unión Internacional de Superiores Generales (UISG) del 12 de mayo de 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160512_uisg.html
- Pien, Jean, «Tractatus Praeliminaris De Ecclesiae Diaconissis», en J. BOLLANDUS et al., eds., *Acta Sanctorum*, September, I, I-XXVIII, Antwerp: Bernard Albert Vander Plassch, 1746.
- Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción sobre la música en la sagrada liturgia *Musicam sacram*, 5 de marzo de 1967, *AAS* 59 (1967) 300-320.
- Vagaggini, Cipriano, «L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina», *Orientalia Christiana Periodica*, 40 (1974): 146-189.
- Vogel, Cyrille, «Chirotonie et chirothésie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres», *Irenikon* 45 (1972): 7-21.
- Zagano, Phyllis, «The Question of Governance and Ministry for Women», *Theological Studies*, 68 (2007): 348-367.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Carlos A. Scarponi, *El Ethos Humano - Ética Filosófica Fundamental*. Buenos Aires: Agape, 2017, 278 pp.

La perenne solicitud de la Iglesia por la educación es uno de los tantos puntos contemplados en la renovación promovida desde el Concilio Vaticano II, que le dedica un documento específico (*Gravissimum Educationis*). Esta inquietud se trasladada al ámbito de la formación del clero, sobre la cual, a partir de las consignas fundamentales del decreto conciliar *Optatam Totius*, vemos sucederse hacia el presente distintos pronunciamientos. En ellos se ratifica la relevancia de la preparación filosófica, en línea con una realidad cultural cada vez más dinámica, secularizada y global, tal como lúcidamente la describe la Constitución *Gaudium et Spes*.

Ya en 1972 la Congregación para la Educación Católica dedicó su reflexión a los desafíos

que planteaban por entonces los nuevos escenarios para el emprendimiento de una sólida formación filosófica como preámbulo para los estudios teológicos de los futuros sacerdotes. En su comunicación, el dicasterio declara que “la revelación judeocristiana es absolutamente incompatible con el relativismo epistemológico, moral o metafísico”, y postula un “núcleo fundamental de verdades”: el realismo crítico, una ontología abierta a lo trascendente y “una antropología que salvaguarde la auténtica espiritualidad del hombre, que conduzca a una ética teocéntrica y trascendente con relación a la vida terrena, al mismo tiempo que abierta a la dimensión social del hombre.” (*La enseñanza de la filosofía en los seminarios III*).

Del riquísimo magisterio de San Juan Pablo II basta citar el número 98 de la *Fides et Ratio*: “Ante los retos contemporáneos

en el campo social, económico, político y científico, la conciencia ética del hombre está desorientada. En la Encíclica *Veritatis Splendor* he puesto de relieve que muchos de los problemas que tiene el mundo actual derivan de una « crisis en torno a la verdad. Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana pueda conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia: a ésta ya no se la considera en su realidad originaria, o sea, como acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora; sino que más bien se está orientando a conceder a la conciencia del individuo el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia. [...] la teología moral debe recurrir a una ética filosófica orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista. Esta ética implica y presupone una antropología filosófica y una metafísica del bien.”

Finalmente, cabe recordar el Decreto de Reforma de los Estudios de Filosofía, cuando afirma que “entre las verdades fundamentales, algunas tienen un carácter central y particularmente actual: la capacidad de alcanzar una verdad objetiva y universal y un conocimiento metafísico válido; la unidad cuerpo-alma en el hombre; la dignidad de la persona humana; las relaciones entre la naturaleza y la libertad; la importancia de la ley natural y de las “fuentes de la moralidad”, en particular, del objeto del acto moral; la necesaria conformidad de la ley civil y de la ley moral” (n. 11).

En este contexto nos sale al encuentro una valiosa propuesta didáctica del Padre Carlos Scarponi, un especialista en temas de moral filosófica y teológica que desde hace muchos años ejerce la docencia en esas áreas en la Facultad de Teología de la UCA. Se trata de su libro *El Ethos Humano – Ética Filosófica Fundamental*, editado por Agape. Dentro de un panorama bastante desperejo en la producción académica de la especialidad, debe decirse ante todo que en esta obra se cumplen acabada-

mente las recomendaciones antes citadas.

Tal como el autor lo aclara oportunamente, la obra “pretende ser un *esbozo* de un Manual de Ética Filosófica Fundamental” dirigido “ante todo a los alumnos de Ética Filosófica de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires con el fin de facilitarles un material de estudio” (p. 17). He aquí un primer detalle para destacar: no es ni más ni menos que un manual, al que le caben en consecuencia todas las virtudes y defectos del formato.

Uno de los rasgos abiertos al debate es el de la tensión entre lo universal y lo particular que aquí se hace presente. En efecto, por un lado, es una exposición de la ética *filosófica*, que se constituye en un saber autónomo respecto de la teología. Como signo de ello, el autor no se priva de citar en varios lugares el pensamiento de Aristóteles. Pero, por otro lado, es una obra destinada a estudiantes de teología, y por eso se propone allanar el camino anticipando futuras cuestiones en dicho ámbito. A su vez, hace suya la tesis de Maritain según

la cual el estudio de la realidad moral del hombre concreto no puede desconocer su estado de naturaleza caída y restaurada, de modo que la consideración puramente filosófica supone una “orientación intrínseca” (p. 37) a una nueva luz de orden sobrenatural. En tal sentido no faltan las alusiones, sobriamente dosificadas, a la *Veritatis Splendor* o a la *Suma de Teología*.

En cuanto a su pretensión de exponer solamente las nociones *fundamentales*, ciertamente lo logra, sin que por ello deje de hacer ilustrativas alusiones a temas candentes, como los del área ambiental o de bioética.

Fiel a su estilo escolar, las páginas introductorias proponen un mapa del recorrido temático a partir del cual se hace mucho más cómoda y fluida la lectura. Tenemos ante todo una estructura tripartita, toda vez que “el momento *moral* o *ético* del pensar filosófico se articula en tres consideraciones inseparables y complementarias sobre el *obrar humano*: la consideración personal, la social y la histórica-cultural. En nuestro estudio vamos a seguir estos tres pasos

en orden a lograr una *síntesis* sobre la filosofía moral.” Y a continuación agrega: “La perspectiva desde la cual vamos a adentrarnos en el misterio del obrar humano será siempre, en primer lugar, la del *sujeto que actúa*, es decir, la de la *primera persona* [...]. Esta perspectiva clave y fundamental será complementada con la de la *interpersonalidad*, es decir, la de la *segunda persona*: el hombre, en cuanto persona que actúa, lo hace siempre en relación a otra persona humana en la intencionalidad de llegar a la comunión de personas; y es en esta interpersonalidad del obrar humano donde surge propiamente la percepción y la realización del bien auténtico” (p. 20).

Otro asunto bien resuelto, y que hasta los manuales a veces descuidan, es el de la definición del objeto de la ética. La delicadeza de muchas cuestiones del orden moral exige un concienzudo discernimiento de competencias epistemológicas, a la vez que establece una jerarquía en los contenidos. El autor, acogiendo a la tradición más sólida y feraz en la materia establece que “la ética es el estudio del *obrar humano* en cuanto que es

expresión y realización plena de la Persona Humana” (p. 33). Dicho en palabras tal vez más expresivas, no se trata de estudiar al hombre en cuanto es hombre, o como sujeto de derechos y obligaciones, sino en cuanto es *bueno*. Por eso dirá luego que el valor moral “es el valor en el cual y por el cual la persona se realiza como tal, de modo integral y no llega a ser simplemente buena en un aspecto parcial de sí misma (buen científico, buen atleta, buen albañil, etc.), sino que llega a ser simplemente buena, un hombre bueno, una buena persona” (p. 94).

Este enfoque del universo moral se traduce en una lectura profundamente realista, cuyo centro es la persona humana en su carácter de máxima singularidad, irrepetible e irremplazable en su autodeterminación. A la vez, es un realismo que subraya la primacía del amor como realización (y no mera consideración) del bien, lo cual, por su parte, reclama una capacidad de discernimiento aplicada a lo concreto, y que supone el ejercicio de un modo de conocer no discursivo, que es el del juicio por inclinación. Estos temas sal-

pican por doquier el desarrollo de la exposición, como un aderezo que impregna delicadamente el mensaje.

A manera de muestra, recogemos algunos puntos fuertes del texto, que muestran la penetrante inspiración del Padre Scarponi: el análisis y significado de la experiencia; la no confusión entre diferencia y diversidad; la afirmación de la incondicionalidad del valor sin desmedro del recto sentido en el que se inscribe su carácter histórico; la libertad como autorrealización y su reflejo en el derecho a la libertad de conciencia; la relación entre la persona y el bien común y el concepto de participación.

Sin embargo, el punto culminante de este libro parece estar en un detalle no siempre debidamente advertido en los estudios de moral: el bien al que el hombre está llamado es algo a realizar, no algo hecho. Y su realización conlleva dificultades que a menudo parecen insuperables. El siglo XX ha instalado, en buena hora, la problemática del mal como contracara de la reflexión sobre el bien. Por eso, hay una apuesta en el gesto de

hacer el bien en combate con tantas adversidades, y allí está la substancia de lo que llamamos esperanza. Agradecemos al Padre Scarponi que nos haga recordar que la ética filosófica es, en definitiva, “una filosofía de la *esperanza*: sin esperanza, sin una auténtica y fundada esperanza no hay ética, no existe un auténtico ethos humano” (p. 236).

Cabe insistir en la impronta didáctica de la obra, que hace mérito en la elección de las palabras y los ejemplos, en cierta circularidad que la lleva a retomar el camino ya trazado para ahondar el surco y hacer que el alumno asimile mejor las nociones. El diseño es elegante, pero quizá el tamaño del volumen resulte un poco exiguo para el uso escolar, donde se requiere un espacio más generoso que facilite el subrayado o las anotaciones marginales. También parece algo mezquina la propuesta de citas textuales, aunque se compensa con referencias que privilegian las fuentes primarias. Aunque el autor da su justificación, sería preferible incluir una bibliografía final orientativa. El prólogo está a cargo de Monseñor Alfredo Zecca, ex decano de la Facul-

tad de Teología y ex rector de la Universidad Católica Argentina.

OSCAR BELTRÁN

James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*. Barcelona: Herder, 2015², 463 pp.

Esta notable obra aborda el desafío de ofrecer una mirada de conjunto de la llamada Escuela de Kioto y del pensamiento de sus tres grandes filósofos fundacionales: Nishida Kitarō (1870-1945), Tanabe Hajime (1885-1962) y Nishitani Keiji (1900-1990)

El nombre escuela de Kioto aparece por primera vez impreso en el año 1932, en un artículo de periódico escrito por Tosaka Jun. Esta primera aparición pública se hace desde una tremenda crítica al pensamiento de Nishida, al que Tosaka caracteriza como *burgués*.

Heisig afirma que «el tono de los comentarios de Tosaka es respetuoso, pero a la vez firme en la convicción de que la primera filosofía propiamente japonesa carece aún de una clara visión del mundo y de que sigue

alimentándose de sus propias abstracciones en el “invernadero” de la academia».

Sin embargo, alrededor del pensamiento de estos autores, se congregó un grupo mixto de estudiantes que se encontraban para debatir en torno a una gran variedad de temas. Estudiantes brillantes que encontraron, en estos tres maestros, la posibilidad y la inspiración para pensar filosóficamente en diálogo con la gran tradición occidental desde las propias matrices budistas.

He aquí quizá un elemento característico de la *ratio* y el método de esta escuela filosófica; mientras que la filosofía occidental ha disputado la verdad con las cuestiones de índole más religiosas y ha intentado reducir su método a las evidencias de la razón o de los procedimientos empíricos, estos filósofos integran sus presupuestos religiosos sin dificultad, tratando con la cuestión de Dios sin temor a adulterar la “posición epistemológica” de lo que intenta ser una propuesta desde la razón. Aquella “pura razón” como aspiración de la filosofía moderna, no encuentra aquí demasiada cabida.

Como sostiene Heisig «para los filósofos de Kyoto, o el pensar transforma el modo de ver las cosas de la vida o no es un pensar en el sentido pleno de la palabra. Si los actuales hábitos académicos distinguen ciertos modos de pensamiento como religiosos, para no confundirlos con los puramente filosóficos, no viene al caso. El pensar es, al fin y al cabo, un ver, y ver claramente es la satisfacción del pensar. La transformación de la conciencia de las cosas de la vida es lo que elimina la necesidad de una distinción entre la filosofía y la religión como distintos modos de pensamiento». Por ello es fundamental comprender que «la historia intelectual de Japón, así como la del budismo chino, de la que tanto dependió, ha carecido del tipo de teoría simbólica que ha sido esencial en occidente... de su interrogación filosófica no puede decirse que saliera nada parecido a una desmitificación radical del cosmos, o a una separación de la verdad literal de la que es meramente simbólica... en las cuestiones de filosofía y religión *todo* tiene un doble sentido».

De allí que este libro de “filosofía” nos enseña un modo

de hacerla desde una tradición de pensamiento que no pasó por la competencia entre la fe y la razón, por ello no ha necesitado “purificarse” del elemento religioso en el pensamiento para que el razonamiento sea riguroso.

De allí que, en su prólogo a esta obra, Raimon Panikkar, sugiera que esta filosofía es una forma de pensar religiosamente al explorar realidades que constituyen el ser de lo divino, por ejemplo, la noción de *nada*: «la nada no debe confundirse con el No-ser (nothingness, Nichts, rien, niente) —sin entrar en la etimología de néant (ne-entem, ne-gentem)—. La nada es la no-nada, lo “no nacido”, el “don nadie” del castellano castizo, el “anonadamiento” de la mística hispánica, el non-natum etimológico —y por tanto “anterior” al Ser, no su negación—. La nada no tiene por qué “ser” la negación del Ser. No hay duda de que el No-ser ha estado siempre y paradójicamente “presente” en la filosofía occidental».

Muchas otras ideas entran en juego en este libro. Por ejemplo, la crítica filosófica a una noción de trascendencia que

lo único que logra es separar a Dios del mundo, enfrentándolos, distanciándolos, quitándole relevancia al Ser divino.

Por eso quiero concentrarme en dos tópicos de unos de estos autores. Dos temas acerca de la noción de Dios: uno es respecto de su ser, y el otro acerca de su trascendencia.

Heisig afirmará que Nishida no vacila en llamar al fundamento de la actividad infinita "Dios", siempre que no se entienda por Dios esa idea «sumamente infantil» de «un gran hombre que estaría fuera del universo, controlándolo». Allí donde hay actividad en el universo, allí está Dios, y puesto que toda actividad es en el fondo la actividad de una conciencia unificante no-objetiva y no-subjetiva, es fundamentalmente buena y «no existe nada que pueda ser llamado absolutamente malo». Es más, ya que esta actividad se ha elaborado hasta adquirir la forma de la conciencia humana, la naturaleza humana ha de ser en el fondo buena, y capaz de darse vuelta hasta reconocer su fundamento intuitivamente. Esta «captación profunda de la vida»

que al mismo tiempo «capta la cara verdadera de Dios» es lo que ha conmovido a todas las grandes religiones a lo largo de la historia.

También Heisig sostendrá que Nishitani, al igual que Nishida y Tanabe, rechazó la idea occidental tradicional de una trascendencia divina, pero no rechazó la idea de Dios ni toda posibilidad de una trascendencia. Más bien, insiste en que esas son ideas necesarias para el cristianismo mismo. Y al elaborar sus argumentos a favor de la reforma de la idea cristiana de Dios, Nishitani no está simplemente amonestando, como budista, la doctrina cristiana, exigiéndole que se despierte a la crítica racional y a la filosofía moderna. Está forcejeando con el problema de Dios, con un pie en el cristianismo y otro en el budismo, precisamente porque es un problema que se abre a una cuestión humana fundamental para la religión, sea el budismo, sea el cristianismo. Esto vale por sus escritos sobre Dios en general, donde lo que era solo implícito en Nishida y Tanabe es finalmente aclarado: una filosofía de la nada absoluta necesita la idea de Dios como elemento esencial.

El nacimiento de la cosmovisión científica trajo consigo la liberación del pensamiento de toda autoridad externa, que comenzó con una declaración de independencia de Dios. El cristianismo ha contrarrestado el golpe a la autoridad divina al insistir en la alteridad absoluta de Dios y en su trascendencia del mundo, y al mismo tiempo proclamar que su autoridad trascendente es una fuerza omnipresente en el mundo y en toda actividad humana, incluida la obra de la razón misma. De esta manera, el problema perenne de aclarar la relación ontológica entre Dios y las criaturas se agudiza, aún más, cuando se le hace recusar la autonomía de la razón científica, y más aún cuando los principios que una vez habían dominado, indiscutidos, en la vida cotidiana -el pensamiento, la ética, y la sociedad- van cayendo, uno tras otro, ante el avance del escepticismo, la secularización y el ateísmo.

En fin, que estas líneas sirvan como inspiración para adentrarnos en esta obra introductoria a un pensamiento fascinante.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

Ana Lourdes Suárez, Brenda Carranza; Mariana Facciola; Lorena Fernández Fastuca; Liliana Josefina Badaloni (eds.); *Religiosas en América latina: memorias y contextos*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Facultad de Ciencias Sociales UCA - CONICET, 2020, 478 pp.

Este libro es un espacio compartido y fecundo de más de treinta autores/as, que desde Argentina, Uruguay, Brasil, Perú, México, Estados Unidos y Alemania, han colaborado para su publicación. Tiene su origen en la Primeras Jornadas Latinoamericanas sobre congregaciones religiosas femeninas que se realizaron en el año 2019 en la Universidad Católica Argentina. La Vida Religiosa Femenina es un campo poco estudiado por la historiografía tradicional y, por tanto, estas jornadas y sus posteriores producciones escritas generaron un espacio para abordarlo específicamente e interactuar sobre su problemática.

“La idea surgió de un grupo interdisciplinario de investigadoras nucleadas en el Instituto de Investigaciones de

la Facultad de Ciencias Sociales en torno a un proyecto cofinanciado entre la UCA y la Agencia Nacional Argentina de Ciencia y Tecnología, cuyo foco es destacar la Vida religiosa femenina (VRF) inserta en los medios populares (7).

La obra se divide en nueve partes. La primera de ellas (17-39), está compuesta de dos escritos. Ana María Bidegain presenta: "Una historia silenciada, no reconocida, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia de América Latina" (19-31). La autora reconoce que "a pesar de su presencia y cercanía, la historia de la vida religiosa femenina y su importancia en la historia latinoamericana se ha mantenido oculta, no reconocida. Por los propios historiadores del catolicismo, no reconocida y poco mencionada; e invisibilizada por las feministas y los historiadores en general" (19). Un segundo trabajo de Carolina Bacher Martínez, "Mujeres que visibilizan mujeres y reflexionan juntas" (33-39), comenta a Bidegain y reconoce en su texto tres sistemas de significación: el relato biográfico, la narrativa que visibiliza la transformación

epocal y eclesial y el mundo socio-eclesial al que se refiere y la reflexión sobre la práctica académica de confluencia entre diversas disciplinas.

En una segunda parte, "Mujeres consagradas: historias en tiempos y espacios" (41-102), se articulan cinco aportaciones siguiendo una secuencia temporal e histórica. En "Los primeros monasterios de monjas de Buenos Aires: conformación, vida cotidiana y rol social" (43-60), Alicia Fraschina nos invita a estudiar la experiencia religiosa y social de las mujeres que consagradas a en la ciudad de Buenos Aires en los primeros monasterios fundados en el siglo XVI-II. Susana Montreal se focaliza en "Mujeres consagradas en el Cono Sur en la segunda mitad del siglo XIX: inmigrantes sin fronteras" (61-79). Pone de relieve que "[...] numerosas congregaciones religiosas femeninas, francesas e italianas, de enfermeras, educadoras, ingresaron por diversas vías al Cono Sur [...] la expansión de su presencia -prevista o no- abarcó sin embargo nuevas áreas de acción y nuevas regiones geográficas" (61). "Del cuerpo anonadado al

cuerpo social: mujeres religiosas en la bisagra de los siglos XIX y XX en el actual territorio argentino” (81-95) es el título del aporte de Cynthia Folquer. En él se pone de manifiesto el auge de congregaciones femeninas de vida apostólica durante el siglo XIX dedicadas a la educación y al cuidado de pobres y enfermos que “no conoció precedentes” (81) “La explosión de fundaciones en el siglo XIX logró solidificar estas intuiciones del siglo XVII, estableciéndose una distinción más fuerte entre el modelo claustral que había predominado durante siglos y un estilo de vida abierto, inserto en la vida urbana ya al servicio de los más necesitados” (82). Cierra esta parte, María Pilar García Bossio que pone en evidencia la “Vida consagrada femenina como espacio de libertad y acción” (97-102).

La tercera parte, “Religiosas en la opción por los pobres, dictaduras, persecución y martirio” (103-159), recepciona cuatro aportes. María Soledad Catooggio, “Las desaparecidas de la Iglesia: desentramando historias y memorias de mujeres en Argentina” (105-124), “se propone

sistematizar y analizar los casos conocidos hasta el momento de mujeres (religiosas y laicas) víctimas de represión estatal con el objeto de analizar los modos en que son recordadas y homenajeadas y caracterizar las modalidades represivas de las que fueron objeto para ofrecer pistas de la relevancia de su estudio para futuras investigaciones” (107). Caroline Jaques Cubas, “Formas de resistir: Religiosas em tempos de ditadura militar no Brasil” (125-141), analiza la vida religiosa femenina en tiempos del Concilio Vaticano II y diversas consideraciones sobre género y resistencia en la vida religiosa activa, consciente que los casos aquí referenciados son solo a título de ejemplo de otros tantos existentes. Diana Viñoles, en “Espacio-tiempo en la existencia de Alice Domon” (143-152), “se refiere a la relación entre las diferentes concepciones del espacio y del tiempo del terrorismo de Estado y de la vida religiosa apostólica inserta entre los/as pobres (143). Cierra y valora esta sección se presenta el aporte de Clara María Temporelli, “Religiosas y laicas con opción por los pobres.

Dictaduras y derechos humanos en América Latina" (153-159).

La cuarta parte, "Las religiosas en América latina: dinámicas, desafíos y perspectivas" (161-254) contiene cinco trabajos. "Panorama de la Vida Consagrada en México: apuntes sobre su configuración contemporánea" de María Eugenia Patiño López (163-181), nos ofrece a través de cuadros y datos estadísticos bien concretos, las tendencias y las cifras fundamentales de esta realidad. Verónique Lecaros estudia "La paradoja de las religiosas peruanas: invisibles y sin embargo imprescindibles" (183-199), revela la realidad de religiosas con un perfil bajo que no tienen espacios en los medios, con una presencia discreta pero que llevan a cabo numerosas obras muy valoradas por la población (educación, asistencia, desarrollo social, etc). Guilherme Ramalho Arduini y Agueda Bernardete Bittencourt (201-219) proponen una reflexión sobre "Os institutos femininos de vida consagrada no Brasil: análises de dados estatísticos e algumas reflexões gerais". Ana Lourdes Suárez (221-242) reflexiona sobre "El estudio

de las Congregaciones religiosas femeninas en Argentina: avances, desafíos y balance". Cierra esta parte, Brenda Carranza, con un comentario a esta parte del libro: "Fios e tessituras das congregações femininas Latino-americanas" (243-254).

La quinta parte, "Académicas y religiosas: construcción de un campo" (255-336), comparte los estudios de: Kathleen Sprows Cummings, "Catholic sisters and north american history: the State of the field" (257-276) y Ana Lourdes Suárez (277-282) quien comenta el artículo de Cummings hace constar que "visibilizar la vida religiosa femenina y conocer lo que las religiosas han significado para la historia de nuestras sociedades implica afrontar las estructuras de silenciamiento y control y nos desafía como investigadores a agudizar nuestras preguntas y nuestras estrategias de indagación" (277).

"Vida religiosa femenina comprometida en la inserción" (283-336) es el título de la sexta parte del libro. En él se registran análisis como el de Maria Aparecida Corrêa Custódio (285-297)

sobre la “Liberdade consentida (ou não) de freiras brasileiras: imigrantes, negras e nordestinas”, que relata los procesos de renovación postconciliar de tres congregaciones de la vida religiosa femenina en Brasil. Mary Kubli y Darío Pulfer (299-312) hablan sobre “La inserción territorial como opción congregacional: antecedentes y primeras creaciones de la sociedad del Sagrado Corazón” y Silvina D. Roselli (313-327) estudia la congregación de “Las franciscanas misioneras de María en Argentina: de las grandes obras a las pequeñas comunidades cercanas a los pobres”. Virginia R. Azcuy comenta estos artículos (329-336).

La séptima parte, “Congregaciones religiosas en el ámbito de la salud y la educación” (337-387) propone trabajos como el de Ana M. Silvestrin sobre “Congregaciones femeninas de vida apostólica” (339-351) en el que se analiza el caso de las Hijas de la Inmaculada Concepción que se desempeñaron en el ámbito de la salud. Sobre él se concluye: “Los factores de conflictividad se relacionaron con la prédica, más evidente en el

ámbito privado que en el estatal, asimismo, son claros los diferentes criterios con respecto al rol a desempeñar con exclusividad por las Hermanas” (348). Leila M. Quintar presenta “Entre el Carmelo y el Huerto” (353-367) escrito que analiza el quehacer educativo de las congregaciones religiosas de las Hermanas Carmelitas y las Hermanas del Huerto, partiendo de la premisa de que “pensar y analizar a las mujeres como sujetos históricos constituye un desafío historiográfico” (353), ya que un primer obstáculo refiere a las fuentes primarias, más aún cuando se refiere a la presencia histórica de mujeres. María Cecilia Crévola aporta una reflexión sobre “Las Congregaciones religiosas y sus colegios” (369-379), concluyendo que “la misión compartida entendida como colaboración y como corresponsabilidad son los dos modos más frecuentes de vinculación entre laicos y religiosos que se presentan en las escuelas que dependen de congregaciones religiosas” (376). Cierra con un comentario Lorena Fernández Fastuca (381-387).

La octava parte, “Congregaciones religiosas: nuevos

desafíos" (389-436) se inicia con un aporte de Belén Aenlle, en el que se estudian las "Crisis de las congregaciones femeninas y nuevas espiritualidades: interrogantes y desafíos" (391-403). La autora indaga "experiencias de religiosas de congregaciones con perfiles marcadamente distintos, que después de más de veinte años de consagradas, salieron de sus congregaciones, y comunitariamente, crearon o están creando «Centros Holísticos», como espacios para desarrollar actividades vinculadas a «nuevas espiritualidades» y terapias alternativas" (392). Jessica de Sá Torres analiza "Las Congregaciones religiosas de Derecho Pontificio presentes en Argentina como actores de las relaciones internacionales entre el año 2000 y 2015" (405-416). Por su parte Juliana Neri Munhoz presenta "O azul nos hábitos e nas batinas: o surgimento de uma congregação religiosa masculina e questões de gênero" (417-428). Es M. Florencia Conrado quien realiza un comentario a los textos de esta octava parte (429-436).

La última parte de la obra es sobre "Mística y poder"

(437-468). Ella contiene estudios como el de Margit Eckholt, "Entre el empoderamiento y la privación de poder. Prácticas misioneras de las mujeres en tensión entre mística y política" (439-461). En él la teóloga aporta una mirada de una misionología feminista, en "mujeres fuertes" y "luchadoras espirituales" (455) como Teresa de Jesús, Juana Inés de la Cruz y María de la Encarnación "cuyo análisis, no ha encontrado espacio en los manuales" (444). Finalmente, Mariana Facciola, con "Mística y Política: una tensión clave para las minorías católicas activas" comenta el artículo de Eckholt.

Dar unidad y cohesión a un escrito con más de treinta autoras/es no es una tarea sencilla. Pero este obstáculo es ampliamente superado por las editoras de esta obra mediante los comentarios con los que se cierra cada parte y la vinculación que se ha dado entre los diversos temas. La metodología es de destacar, el trabajo de archivo, el método cualitativo y la gran cantidad de testimonios recogidos constituyen una riqueza inapreciable. Los temas como visibilidad de la mujer y el em-

poderamiento atraviesan toda la obra. Son tópicos pocos estudiados por la historiografía tradicional, de allí el valor de la obra. Por último, un acierto sin dudas ha sido incluir la interdisciplinariedad: la sociología, la historia, las ciencias sociales, la antropología, la psicopedagogía, la co-

municación y la educación, cada una dando su aporte desde su mirada específica. Auguramos que esta obra sea un aporte iniciador, valioso e imprescindible al estudio de este colectivo de mujeres cristianas.

VERÓNICA L. MASCIADRO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

MANUAL DE ESTILO BÁSICO
PARA LA REVISTA TEOLOGÍA

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm],
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábica corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado de la Institución donde trabaja, el e-mail y una breve reseña del C. V.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 *Texto básico*

Título:	14 puntos negrita
<i>Subtítulos de primer nivel:</i>	<i>12 puntos negrita y cursiva</i>
<i>Subtítulos de segundo nivel:</i>	<i>12 puntos cursiva</i>
Subtítulos de tercer nivel:	12 puntos normal
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado texto:	Sencillo
Separación entre párrafos:	1,5 líneas
Alineación:	justificada

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1. La casa (12 puntos *negrita y cursiva*)

1.1 *Las ventanas (12 puntos cursiva)*

1.2 *Las puertas (12 puntos cursiva)*

1.2.1 Los picaportes (12 puntos normal)

1.2.2 Los marcos (12 puntos normal)

2. El patio (12 puntos *negrita y cursiva*)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea.
- se usan *cursivas* sólo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras citadas*
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?]
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: “Porque el misterio -ese exceso de verdad- no cabe en la mente humana”].

2.2 Citas textuales

Las palabras y frases citadas insertas en el texto se escriben entre comillas latinas (« »). Las comillas dobles altas o inglesas sirven para señalar citas dentro de citas (“ ”); comillas simples para citas dentro de estas últimas (‘ ’)

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: «Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es día-logo en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra»].
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:

«La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida, derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de respondente en pura actitud isomórfica respecto de

la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas».

- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con tres puntos sin paréntesis (...).

2.3 Notas a pie de página

- El número de la nota debe colocarse al final de la oración o proposición y debe situarse inmediatamente después de cualquier signo de puntuación. Ej: «había en su andar - si el oxímoron es tolerable - como una graciosa torpeza».
- Se usa numeración arábiga corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto)
- Cada vez que se cita una obra por primera vez se deben dar en nota todos los detalles. Sin embargo, las posteriores citas que se hagan de esa obra solo requieren una forma abreviada. En la bibliografía se invierte el nombre del autor. Nótese que en las obras con dos o más autores se invierte solo el nombre citado en primer lugar. En la mayoría de los ejemplos que siguen a continuación se ofrece la cita completa, la abreviada y la entrada bibliográfica (resaltada en nuestros ejemplos en color gris)
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a la misma página de la misma obra *que la inmediata anterior* se coloca sólo *Ibid.* (en cursiva).
 2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37, la nueva se indica *Ibid.*, 55].
 3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [José L. Sicre, *Introducción...* 63].
 4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. Vergara

Francos, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].

3.2 *Sagrada Escritura*

Los textos bíblicos se citan de acuerdo a las abreviaturas y siglas de la Biblia de Jerusalén (4a ed.), sin punto después de la abreviatura. [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

3.3 *Libros*

Libro de un autor

Nota a pie de página

José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37

José L. Sicre, *Introducción al profetismo...* 34

Bibliografía

Sicre, José Luis, *Introducción al profetismo bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2011

Libro de dos autores

Nota pie de página

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000), 40-50

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad...* 44-48

Bibliografía

Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000

Libro de tres autores

Nota a pie de página

Tomas Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica* (Navarra: Eunsa, 1998), 143-145

Tomas Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica...* 143

Bibliografía

Alvira, Tomas, Lucio Clavel, Tomás Melendo. *Metafísica*. Navarra: Eunsa, 1998

Libro de cuatro autores o +

Nota a pie de página

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario de la Exortación Apostólica de su santidad Pablo VI "Evangelii Nuntiandi"* (Buenos Aires: Patria Grande, 1978), 15-22

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario...* 18-19

Bibliografía

Farrel, Gerardo T., José A. Genco, Lucio Gera, Jorge A. Mingote. *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI "Evangelii Nuntiandi"*. Buenos Aires: Patria Grande, 1978.

Editor, traductor o compilador en lugar de autor

Nota a pie de página

Virginia Raquel Azcuy, ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Guadalupe, 2014), 25-26

Azcuy, *Ciudad vivida: prácticas...*

Bibliografía

Azcuy, Virginia Raquel ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Guadalupe, 2014.

Editor, traductor o compilador además del autor

Nota a pie de página

Walter Kasper, *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor (Cantabria: Sal Terrae, 2016),

Walter Kasper, *La Teología...*

Bibliografía

Kasper, Walter. *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor. Cantabria: Sal Terrae, 2016.

Capítulo u otra parte de un libro

Nota pie de página

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros» en *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2017), 61-100

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros» , 89-92

Bibliografía

Martínez Gayol, Nurya. «Yo espero en ti para nosotros». En *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape libros, 2017.

Prefacio, prólogo, introducción o parte similar de un libro

Nota a pie de página

José Carlos Caamaño, Introducción a *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires, Agape libros, 2017), 11-16

Caamaño, Introducción, ...

Bibliografía

José Carlos Caamaño, Introducción a *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires, Agape libros, 2017

Libro publicado electrónicamente

Si un libro está disponible en más de un formato, se cita la versión con la que se ha trabajado. En los libros consultados en línea hay que añadir el URL. Se aconseja incluir también la fecha de acceso. Si no se conocen con exactitud los números de páginas, se puede incluir el título de sección o capítulo u otro dato identificativo.

Nota a pie de página

Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983) edición en PDF, cap 2

Enrique Dussel, *Historia...* cap 2

Bibliografía

Dussel, Enrique, *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1983. edición en PDF

Libro consultado en línea

Nota a pie de página

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005), acceso el 27 de septiembre de 2019,

<https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAAC&lp-g=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral*, cap 1

Bibliografía

Prat i Pons, Ramón. *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005. Acceso el 27 de septiembre de 2019.

<https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAAC&lp-g=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

3.4 Artículos de revista

Artículo en una revista impresa

Nota a pie de página

Ernesto Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 235-236.

Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», 230.

Bibliografía

Salvia, Ernesto. «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 209-238.

Artículo en una revista en línea

Nota a pie de página

Gastón Lorenzo, «Cristo y el Espíritu: Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019):136

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

Lorenzo, «Cristo y el Espíritu» 137.

Bibliografía

Lorenzo, Gastón «Cristo y el Espíritu Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019): 119-136,

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

3.5 Tesis o tesina

Nota a pie de página

Leandro Horacio Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». (Tesis de licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013), 140,

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad».

Chitarroni, Leandro Horacio. «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». Tesis de licenciatura. Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013.

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

3.6 Cita de un diccionario y enciclopedias

Las obras de referencia más conocidas como diccionarios y enciclopedias importantes, normalmente se citan en nota en lugar de la bibliografía. Se omiten los datos de publicación, pero no de edición.

Una voz:

RAE, *Diccionario de la lengua española*, 21.a ed., s. v. «escuchar»

Un Autor:

Juan Bosch Navarro, *Diccionario de teólogos contemporáneos*, s. v «Kasper, Walter»

Algunas obras de referencia, sin embargo, pueden citarse con sus detalles de publicación.

Bosch Navarro, Juan *Diccionario de teólogos contemporáneos*, Burgos: Monte Carmelo, 2004.

3.7 Cita de un diccionario y enciclopedias en línea

Wikipedia, s. v. «Rafael Tello», última modificación el 27 de octubre 2019, https://es.wikipedia.org/wiki/Rafael_Tello

3.8 Obras registradas en Base de Datos

Choza, Jacinto. «*Filosofía para Irene*». Sevilla: Editorial Thémata, 2014. ProQuest Ebook Central.

Existen también otros tipos de materiales especiales que no se encuentran ejemplificados; sugerimos confrontar el “*Manual de Estilo Chicago-Deusto*” o la edición número 16 *The Chicago Manual Style*.

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694

3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

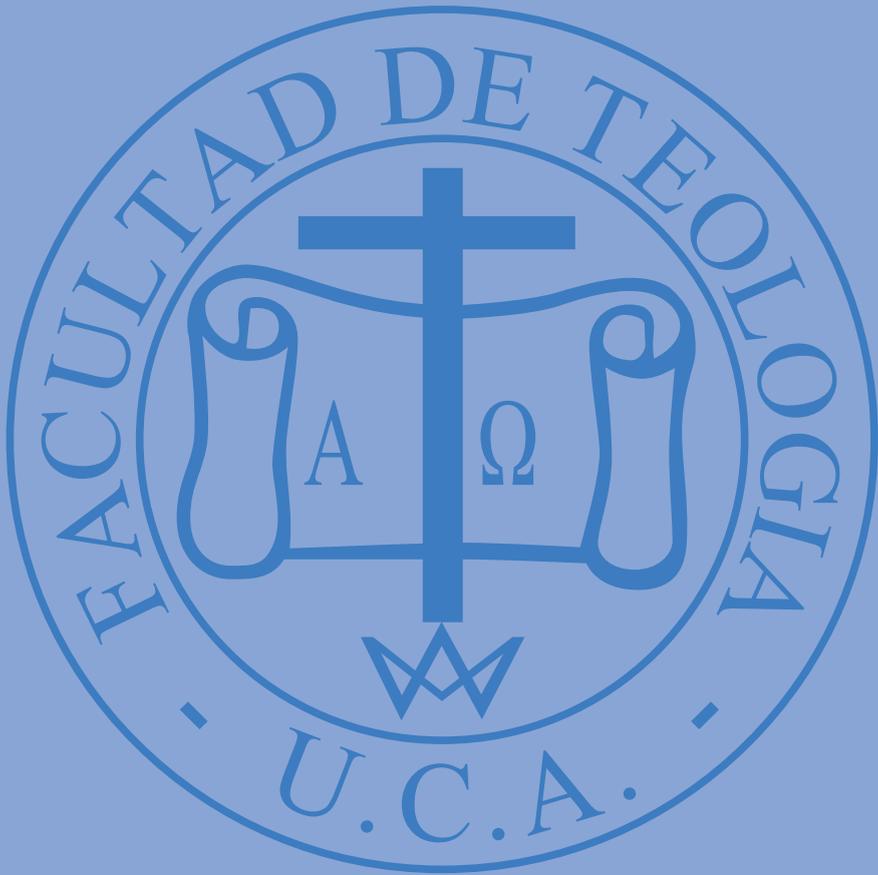
7. Virginia R. Azcuay, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-349
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuay, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuay, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1

3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
teologia@uca.edu.ar



**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**