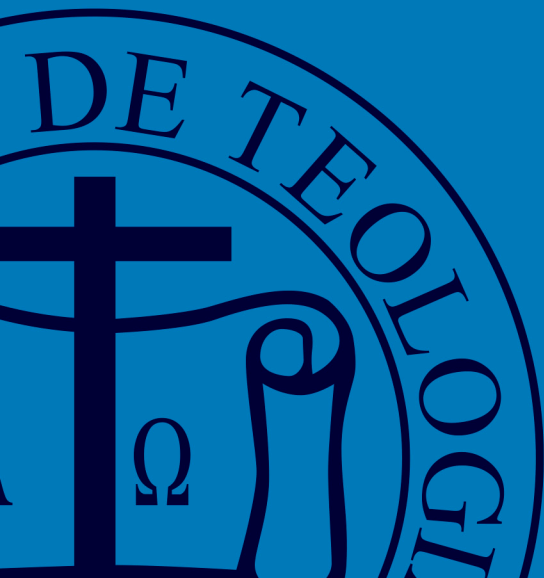




revista TEOLOGÍA

Tomo LIX • Nº 137 • Abril 2022

nº 137: Nota del director • GIULIO MASPERO: *Krisis* en Alejandría: los comienzos de la exégesis cristiana • ALBERTO C. CAPBOSCQ: Atanasio: teólogo, exégeta y maestro de espiritualidad Aspectos de su «Carta a Marcelino» • PATRICIA ANDREA CINER: El Evangelio de Juan como generador de grandes crisis teológicas: Aportes para una nueva lectura de las exégesis de Heracleón y de Orígenes • VIRGINIA R. AZCUY - CARLA E. FERREYRA: Los *vota* de obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (Segunda Parte). Reflexiones interpretativas y algunos temas específicos • FREDY PARRA: Dimensión política del lacunismo y su repercusión en América Latina • BRUNO N. D'ANDREA: Presencia de la mariología patrística en la enseñanza del Papa Francisco • CLAUDIO ANTONIO PULLI: Una escucha sociológica para la sinodalidad. El caso práctico de La Tablada • *Apéndice:* Atanasio de Alejandría – Carta sobre los Salmos • Notas bibliográficas (Lucas Figueroa; María Cristina Portero)



60
ANIVERSARIO

revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LIX • N° 137 • Abril 2022

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

Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
revista_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:

- Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas.
- 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).
- Erih Plus.

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO (Arg.)
Profesor ordinario titular de Misterio de Dios (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 Eclesiología (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

Alphonse BORRAS, Lovaina (Bélgica) - William CAVANAUGH, Chicago (EE.UU.) - Piero CODA, Florencia (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: revista_teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 3.500	\$arg 650
Argentina (sin envío postal)	\$arg 1.800	
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 LIX • N° 137 • Abril 2022

SUMARIO

Nota del Director	7
<i>Giulio Maspero</i>	
<i>Krisis</i> en Alejandría: los comienzos de la exégesis cristiana ...	9
<i>Alberto C. Capboscq</i>	
Atanasio: teólogo, exégeta y maestro de espiritualidad	
Aspectos de su «Carta a Marcelino»	31
<i>Patricia Andrea Ciner</i>	
El <i>Evangelio de Juan</i> como generador de grandes crisis	
teológicas: Aportes para una nueva lectura de las exégesis	
de Heracleón y de Orígenes	59
<i>Virginia R. Azcuy - Carla E. Ferreyra</i>	
Los <i>vota</i> de obispos latinoamericanos sobre vida religiosa	
(Segunda Parte). Reflexiones interpretativas	
y algunos temas específicos.....	79
<i>Fredy Parra</i>	
Dimensión política del lacunzismo y su repercusión	
en América Latina.....	103
<i>Bruno N. D'Andrea</i>	
Presencia de la mariología patrística en la enseñanza	
del Papa Francisco	131

Claudio Antonio Pulli

Una escucha sociológica para la sinodalidad.

El caso práctico de La Tablada.....155

Apéndice

Atanasio de Alejandría – Carta sobre los Salmos185

Notas bibliográficas.....221

Nota del Director

Dos celebraciones se entrelazan para nuestra casa este año, exigiéndonos un ejercicio de memoria y gratitud.

La primera compromete a toda la Iglesia, y es el sexagésimo aniversario del inicio del Concilio Vaticano II. El 25 de enero de 1959, el papa san Juan XXIII anunció, en la Basílica de San Pablo Extramuros, su celebración. Comenzaba un largo proceso de preparación: «¡Venerables hermanos e hijos amados! Pronunciamos ante ustedes, temblando ciertamente de conmoción, pero junto con una humilde resolución de intenciones, el nombre y la propuesta de una doble celebración: un sínodo diocesano para Roma y un Concilio Ecuménico para la Iglesia Universal». Feliz paralelo con nuestro tiempo donde desde una experiencia de sinodalidad, que necesariamente tiene por protagonistas a las Iglesias locales, y a la que el papa ha convocado a toda la Iglesia, se desea reformar nuestra gran comunidad. Ya en aquellas palabras de Juan XXIII quedaba luminosamente claro que no hay reforma posible que no atraviese nuestras vidas locales, encarnadas, culturales. Y que no provenga de ellas.

El 11 de octubre de 1962 era solemnemente inaugurado el Concilio Vaticano II.

Contemporáneamente con este gran acontecimiento, ese mismo mes y año, nace, en nuestra Facultad, la revista *Teología*. Expresaba Lucio Gera en la nota de presentación del número 1 que «Un teólogo debe hablar y hacerse escuchar. Él es maestro. Una Facultad es escuela, y el teólogo en este sentido, un “escolástico”... Todo esto arranca al teólogo de su desierto, de su silencio y su soledad,

para convertirlo en un hombre con funciones públicas, habitante del centro de la ciudad, representando a una Iglesia que milita dentro de una cultura». Escribir exige una exposición que forma parte de nuestro servicio. La palabra teológica brota de la intimidad y el silencio, a la vez que de la historia y las relaciones. Esa palabra que brota de esa encarnación está llamada a salir, pronunciarse, darse a conocer, hacerse pública.

La vinculación de *Teología* con el momento conciliar es constatada por el profesor Tavelli, cuando destaca (en el Capítulo XVI de la obra *100 años de la Facultad de Teología: memoria, presente, futuro*" (2015), editada al cumplirse el centenario de esta Facultad) que durante su primer lustro de vida estuvo íntimamente integrada con el ritmo y las preocupaciones del Concilio con casi un tercio de los artículos directamente relacionados con sus Constituciones o Decretos. Y luego estará asociada al comentario de los textos conciliares. La vida y las preocupaciones de la comunidad eclesial se han encontrado reflejadas en las publicaciones de nuestra revista que ha intentado cuidar el rigor, las preocupaciones contextuales, y el servicio a la comunión.

En este número, ofrecemos una propuesta variada que integra las diversas disciplinas teológicas. Hoy, más que nunca, la inter y trans disciplinarietà deben vivirse hacia adentro de nuestros métodos. La variedad de propuesta en este número, que incluye la patrística, la eclesiología, la pastoral y la sociología, incluye también una original traducción que el profesor Capbosco ofrece de la Carta de Atanasio a Marcelino sobre la interpretación de los salmos.

Deseamos que lo ofrecido este año nos ayude a reflexionar más profundamente con las exigencias del anuncio del Evangelio para nuestro tiempo.

***Krisis* en Alejandría: los comienzos de la exégesis cristiana**

GIULIO MASPERO*

Pontificia Universidad de la Santa Croce – Facultad de Teología (Italia)
giulio.maspero@gmail.com

Recibido 10.10.2021 / Aprobado 6.12.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.137.2022.p9-30>

RESUMEN

En esta contribución se propone una perspectiva original para dilucidar el juicio de Clemente y Orígenes en cuanto a la crisis de interpretación que surgió de la lucha entre la exégesis de la Escritura y la interpretación moral de los textos paganos clásicos que eran comunes en las escuelas de retórica de la antigüedad tardía. Nuestro interés se centra en la relación que se establece entre los elementos de verdad descubiertos por la investigación filosófica griega y la proclamación cristiana. Las características de esta comparación son múltiples y provienen de la concepción de la historia y de la oikonomia, en su relación mutua, desarrollada por ambos autores.

Palabras clave: Clemente de Alejandría; Orígenes; Criterios de exégesis; Historia

Krisis in Alexandria: the Beginnings of Christian Exegesis

ABSTRACT

In this contribution an original perspective is proposed for elucidating the judgment made by Clement and Origen as for to the crisis of interpretation that emerged

* El autor es Doctor en Física por la Universidad de Milán y en Teología por la Universidad de Navarra. Profesor de Teología en la Pontificia Universidad de la Santa Croce (Roma, Italia) y Miembro Pleno del Consejo de la Pontificia Academia de Teología. Es, así mismo, miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patristicos (AIEP).

from the struggle between the exegesis of Scripture and the moral interpretation of the classic pagan texts that were common in the rhetoric schools of late antiquity. Namely, our concern is the relationship established between the elements of truth unearthed by Greek philosophical research and the Christian proclamation. The features for a comparison are manifold and spring from the conception of *historia* and of *oikonomia*, in their mutual relationship, developed by both the authors.

Keywords: Clement of Alexandria; Origenes; Exegesis Criteria; History

1. Introducción

Clemente y Orígenes se encuentran en una posición única en la historia del pensamiento cristiano, en la medida en que la situación cultural de Alejandría les permitió y les exigió emitir un juicio sobre la relación entre la Sagrada Escritura y la tradición religiosa pagana. La crisis desencadenada por la posición geográfica y por la riqueza cultural del mundo alejandrino, se convierte en una *krisis* -un juicio- que marcará para siempre la exégesis de la revelación cristiana. ¿Cómo se evalúan los puntos de contacto del Evangelio con los mitos paganos? ¿Qué relación debe establecerse entre los elementos de verdad descubiertos por la investigación filosófica griega y la proclamación cristiana? ¿Cuál es la diferencia entre la exégesis de la Escritura y la interpretación moral de los textos paganos clásicos que eran comunes en las escuelas de retórica de la antigüedad tardía? Las características de esta comparación son múltiples, pero pueden ser abordadas, en una primera aproximación, desde la concepción de la *historia* y de la *oikonomía*, en su relación mutua, desarrollada por los dos autores. Esta será la perspectiva original de la presente contribución, cuyo fin e intento es dilucidar los elementos esenciales del juicio de Clemente y Orígenes con respecto a esta crisis de interpretación. Esta *krisis* tiene una estrecha relación con el descubrimiento de la metafísica por parte de Platón y Aristóteles, en la medida en que la búsqueda de un significado más profundo relacionado con las causas de la realidad expresadas en la investigación del *logos* y el *mythos* se configura como una obra exegética en sentido propio. Homero fue interpretado de manera ale-

górica por pensadores paganos que buscaban un significado oculto y simbólico que tuviera valor moral.¹

Sin embargo, en el mundo cristiano, el análisis del significado más profundo de los acontecimientos adquiere una mayor trascendencia, fundada en el valor de la historia concreta de la relación entre el hombre y Dios: la historia de la salvación que abre el acceso a una dimensión del ser que es de por sí inaccesible a la sola razón. En el lenguaje teológico desarrollado por los Padres griegos, esta interpretación se apoya en las categorías fundamentales de la *historia* y la *oikonomía*. Como veremos en la primera etapa de este análisis, la *historia* permite a Clemente y Orígenes interpretar la existencia de cada persona y los acontecimientos relacionados con la revelación cristiana a través de una lente unitaria.

El acto de juicio característico de la segunda etapa del movimiento de la teología alejandrina, se referirá más bien a la *oikonomía*, es decir, a la disposición de don radical del amor del Dios cristiano uno y trino con respecto al hombre.

Este es el verdadero punto de divergencia con respecto a las lecturas paganas. La bibliografía sobre la exégesis de estos dos autores es inmensa,² pero esperamos que un enfoque centrado en los elementos estructurales que están en la base de su juicio sobre la crisis de la relación entre la exégesis cristiana y la interpretación de los escritos paganos pueda resultar útil.

1 Cf. Jean Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (Paris: Desclée, 1961), 73-101.

2 Para información biográfica sobre Clemente véase Jana Plátová, «Comprehensive Bibliography on Clement's Scriptural Interpretation» en Veronika Cernuskova, Judith L. Kovacs, Jana Plátová, eds., *Clement's Biblical Exegesis: Proceedings of the Second Colloquium on Clemente de Alejandría Olomouc, May 29-31, 2014* (Boston: Brill, 2016). Los artículos de Judith Kovacs y Alain Le Boulluec en el mismo volumen son también muy interesantes. Para Orígenes, ver Manlio Simonetti, «Scrittura Sacra» en Adele Monaci Castagno, ed., *Origene. Dizionario* (Rome: Città Nuova, 2000), 424-437. Véase, también, Hans Urs von Balthasar, *Parole et Mystère chez Origène* (Paris: Cerf, 1958); Inos Biffi, «Esegesi scientifica ed esegesi allegorica; un divario impertinente», *Teologia* 17 (1992): 3-15; Henri Crouzel, *Origène* (Paris-Namur: P. Lethielleux/Culture et vérité, 1985), 91-120.

2. Primera etapa: La historia que une

Clemente de Alejandría, como Justino antes que él, recurre al verbo *ιστορέω* para indicar los escritos de historiadores, científicos y fuentes en general.³ De esta manera asume la concepción unitaria de la historia que había caracterizado a Flavio Josefo, quien pone al lado de la historia de Israel la de las otras naciones.⁴ Por ejemplo, al comentar Génesis 20:22, relata la historia de las principales afirmaciones paganas sobre el matrimonio y las compara con la claridad y la brevedad del texto bíblico, para mostrar la superioridad de la filosofía cristiana sobre la pagana.⁵ Esta concepción unitaria lo lleva a hablar, consistentemente con sus predecesores alejandrinos, de la *historia* de Moisés.⁶ El Antiguo Testamento es, por lo tanto, definido como *historia*, incluyendo a los profetas.⁷ La propia filosofía de Moisés está dividida en secciones, de manera similar a lo que ocurre en Filón:⁸

«Por lo tanto, la filosofía de Moisés se divide en cuatro partes: la parte histórica (*τὸ ἱστορικόν*); la segunda que es legislativa, en sentido estricto, cuyo objetivo propio es la actividad moral; la tercera parte es la que se refiere al culto y que es propia de la consideración natural; y la cuarta y más importante, la forma teológica, eso es la contemplación, que según Platón es propia de los verdaderos misterios».⁹

Orígenes sigue el camino trazado, citando los términos relacionados con *ιστορία* para referirse a los autores clásicos, como He-

3 Por ejemplo, se refiere a Sófocles: Clemente de Alejandría *Protrepticus* II, 30, 4, 2; C. Mon-désert, Clément d'Alexandrie, *Le protreptique* (Paris: Cerf, 1949) (SCh 2), 85; cita el mismo verso de la Odissea citado por Justino: *ibid.*, II, 30, 7, 1; SCh 2, 86; recurre a Herodoto: Idem, *Stromata* I, 14, 62, 3, 2; L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu, *Clemens Alexandrinus* (Berlin: Akademie Verlag, 1970) (GCS 52), 39 and Pythagoras: *ibid.*, I, 15, 69, 1, 1; p. 43.

4 Cf. Clemente de Alejandría *Protrepticus* I, 21, 147, 2, 2 - 5, 1 (SCh 2) 91.

5 Cf. *Ibid.*, II, 23, 138, 2, 1 (SCh 2), 189.

6 Cf. *Ibid.*, VI, 15, 132, 5, 4 (SCh 2), 499.

7 Cf. *Ibid.*, II, 4, 13, 1, 2 - 2, 1 (SCh 2), 119. Véase la expresión equivalente en II, 1, 1, 1, 3 (SCh 2), 113.

8 Cf. Filón de Alejandría, *De praemiis et poenis*, 1, 1-3; L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* V (Berlin: De Gruyter, 1962), 336

9 Clemente de Alejandría *Stromata* I, 28, 176, 1, 1 - 2, 3 (GCS 52), 108.

rodoto¹⁰ y Píndaro;¹¹ a la historiografía griega¹² y egipcia;¹³ así como a las ciencias naturales.¹⁴ «Por lo tanto, en la ciencia, no podemos decir nada claro antes de que ocurra algo; pero después de investigar (ἱστορία) acerca de lo que ocurrió, la causa del evento aparece evidentemente».¹⁵

El enfoque es, por lo tanto, “científico”.¹⁶ Además, Orígenes cree, al igual que Filón, Justino y Clemente, que el Antiguo Testamento contiene una *historia* verdadera y propia, que no es otra que la historia del pueblo de Israel.¹⁷ El término se refiere en general a los libros del Pentateuco. Sin embargo, la novedad cualitativa que se introduce ahora es su aplicación al Nuevo Testamento. La historia es principalmente la *historia* de Jesús, que es esencialmente diferente de todas las narrativas mitológicas paganas.¹⁸

La referencia inmediata es a la Palabra de Dios y a su eficacia en la vida de la Iglesia. Esta es la historia contenida en el Evangelio,¹⁹ es decir, las narraciones sobre Jesús que incluyen el nacimiento de nuestro Salvador de la Virgen²⁰ y los Hechos de los Apóstoles.²¹ Para Orígenes, por lo tanto, el problema de la relación entre la *historia* pagana y la *historia* cristiana es aún más agudo que para Clemente. Su juicio teológico está enteramente destinado a defender el valor de la *historia* cristiana. Así, le señala a Celso la naturaleza

10 Cf. Orígenes, *Contra Celsum* I, 5, 14; M. Borret, Origène, *Contre Celse* (Paris: Cerf, 1967) (Sch 132), 88.

11 Cf. *Ibid.*, I, 14, 15 (Sch 132), 114.

12 Cf. *Ibid.*, I, 37, 29 (Sch 132), 178.

13 Cf. *Ibid.*, III, 26, 11 (Sch 136), 60.

14 Cf. *Ibid.*, IV, 74, 3 (Sch 136), 366.

15 Orígenes, *Commentarii in Genesim* PG 12, 85CD.

16 Orígenes puede ser considerado el fundador de la exégesis científica (cfr. Daniélou, *Message évangélique...*, 249)

17 Cf. Orígenes, *Contra Celsum* I, 12, 12 (Sch 132) 108. La terminología se refiere en general a los libros del Pentateuco: cf. *Contra Celsum* IV, 49, 38 (Sch 136) 312 and V, 29, 33 (Sch 147) 86; Orígenes, *Selecta in Leviticum*, PG 12, 397A.

18 Orígenes, *Contra Celsum* I, 6, 5-7 (Sch 132) 90.

19 Cf. Orígenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XI, 4, 8; R. Girod, Origène, *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu* I (Paris: Cerf, 1970) (Sch 162), 280.

20 Cf. Orígenes, *Contra Celsum* I, 40, 5-6 (Sch 132), 182.

21 Cf. Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis* VI, 4, 22, 2-4; C. Blanc, *Origène. Commentaire sur saint Jean* (Paris: Cerf, 1970) (Sch 157), 146. Véase, también, Idem, *Commentarium in evangelium Matthaei* XV, 15, 32-34; E. Klostermann, *Origenes Werke* X/1 (Leipzig, 1935) (GCS 40/1), 392.

ilógica de su comportamiento, en la medida en que Celso da crédito a las historias paganas, mientras que sólo refuta la historia del pueblo de Israel, es decir, la Biblia.²² Es notable que Celso condene la historia de Moisés precisamente porque se expresaría de manera figurativa y alegórica.²³ Orígenes, entonces, invita a Celso a comparar los poemas de Lino, Museo, Orfeo, o los escritos de Ferecídes con la Ley de Moisés:

«Comparando las historias con las historias y el discurso ético con las leyes y los mandamientos, ya ves, [Celso] cuáles son los más adecuados para convertir, incluso repentinamente, a los que escuchan, y cuáles de ellos pueden perjudicar al oyente».²⁴

El pasaje es interesante, porque muestra claramente cuál es la concepción histórica de Orígenes. Las narraciones paganas y las cristianas pueden ser historias en el mismo sentido, pero su valor depende del efecto moral que produzcan en el lector: el criterio de la historicidad es la elevación moral. Se mantiene el rigor epistémico, pero el pensamiento puede abrirse a una dimensión ulterior mediante la revelación de la misericordia ilimitada de Dios. El método de Orígenes se basa, por tanto, en primer lugar, en una verdadera y propia crítica histórica:

«Antes de iniciar la defensa, tenemos que decir que el deseo de probar que prácticamente toda la historia (ιστορία), incluso si es auténtica, ha sucedido realmente, y querer hacer comprensible su representación es absolutamente una de las tareas más difíciles, y en algunos casos es imposible».²⁵

Entonces, ¿cómo es posible investigar científicamente el significado de un texto? La solución Origeniana es mirar el *intentio auctoris*:

«Y lo hemos dicho como anticipación de toda la historia (ιστορίαν) relatada en los Evangelios con respecto a Jesús, no para incitar a las personas del más agudo ingenio a una fe ingenua e irracional, sino con la intención de

22 Orígenes, *Contra Celsum* I, 14, 7-9 (Sch 132), 114.

23 *Ibid.*, I, 17, 3-5 (Sch 132), 120.

24 *Ibid.*, I, 18, 4-7 (Sch 132), 120.

25 *Ibid.*, I, 42, 1-5 (Sch 132), 186.

mostrar que, para los que leen, es necesaria más prudencia y más investigación y, por así decirlo, es necesario ahondar en la voluntad de los que han escrito, para descubrir con qué propósito se ha escrito cada cosa».²⁶

Orígenes no confunde la historia con las fábulas, como puede parecer a primera vista: se toma la historia en serio, pero sabe que esta se debe interpretar según la voluntad salvadora del Espíritu Santo que la inspira. Su lente exegética es siempre la fe y, por lo tanto, la economía salvadora.

La historia cristiana es verdadera y verificable, ya que en esa época todavía era posible observar los lugares donde tuvo lugar la vida de Cristo.²⁷ La resurrección de Cristo no es, por lo tanto, comparable con los mitos²⁸ o narraciones paganas sobre los héroes que descienden al Hades.²⁹ Los eventos que conciernen a Jesús son probados a través de los libros proféticos, luego comparando su historia con la de los mitos paganos, para mostrar la rectitud moral con respecto a los comportamientos narrados en estos últimos.³⁰ La superioridad moral y espiritual de Jesús es la razón por la que los hechos sobre él no pueden ser comparados con los mitos paganos:

«Puesto que en la vida de esos hombres no hay ningún signo de divinidad que la narración les atribuya (ιστορουμένη), mientras que en la vida de Jesús [se encuentran] las reuniones de los que han sido beatificados, las profecías pronunciadas sobre él, las curaciones realizadas en su nombre y su conocimiento en la sabiduría».³¹

En la actividad corpórea de Cristo, su divinidad brilla, porque Él es el Verbo encarnado. Muy diferente de esto es lo que ocurre en las narraciones paganas, que pueden ser definidas como una historia

26 *Ibid.*, I, 42, 24-30 (Sch 132), 188.

27 Cf. *Ibid.*, I, 51, 11-17 (Sch 132), 214.

28 Cf. *Ibid.*, II, 56, 10-11 (Sch 132), 418.

29 Cf. *Ibid.*, II, 56, 17-18 (Sch 132), 418.

30 *Ibid.*, III, 23, 1-4 (Sch 136), 52-54.

31 *Ibid.*, III, 33, 8-12 (Sch 136), 76-78.

fuera del Verbo divino,³² como es el caso de la teogonía y los mitos griegos que hablan de los doce dioses.³³

La voluntad salvífica ilimitada de Cristo es, por lo tanto, el criterio hermenéutico que permite captar la *intentio auctoris*, bajo el velo de la historia, como el misterio escondido más allá de la forma alegórica.³⁴ Así, la *historia* es el elemento clave de la exégesis de Orígenes. El significado más profundo de la *oikonomía* puede ser incluido a través, detrás o mejor aún, *dentro* del aspecto simbólico.

Por lo tanto, con Orígenes, la terminología de la *historia* está ligada al problema exegético, ya que el aspecto histórico se convierte en uno de los elementos de su método interpretativo, de juicio *-krisis-* movido por la crisis hermenéutica inducida por la comparación con la historia no cristiana y con los elementos religiosos contenidos en ella. Orígenes utiliza el elemento de la *historia* para unir, mientras que, como veremos, la *oikonomía* es lo que permite distinguir. Esta posibilidad exegética depende de la santidad y del grado de elevación intelectual del intérprete; Moisés, en efecto, comprendió claramente el sentido oculto por la alegoría en la ley y en el significado de la parte histórica de la Escritura.³⁵ El principio básico de la exégesis y de la propia teología de Orígenes es, pues, el siguiente:

«De hecho, no es necesario pensar que las realidades históricas (τὰ ἱστορικά) son figuras de realidades históricas (ἱστορικῶν) y que las realidades corpóreas son figuras de realidades corpóreas, pero las realidades corpóreas son figuras de realidades espirituales, y las realidades históricas (τὰ ἱστορικά) de realidades intelectuales (νοητῶν)».³⁶

Para Orígenes, de hecho, la historia puede ser suficiente para el discípulo más ingenuo,³⁷ pero no para el verdadero gnóstico.³⁸ El autor alejandrino, de hecho, todavía carece de una comprensión

32 Cf. *Ibid.*, IV, 36, 1-2 (Sch 136), 272.

33 Cf. *Ibid.*, IV, 42, 19-20 (Sch 136), 294.

34 Orígenes, *De principiis* IV, 3, 1, 10-12 (GCS 22), 324.

35 Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis* VI, 4, 22, 2-4 (Sch 157), 146.

36 *Ibid.*, X, 18, 110, 4-6 (Sch 157), 448.

37 Cf. Orígenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XI, 6, 25 (Sch 162), 296.

38 Cf. Orígenes, *De principiis* IV, 3, 1, 10-12 (GCS 22), 324.

completa de la naturaleza humana con su dimensión corpórea, tanto que la distinción ontológica entre el hombre y el ángel está en la sombra.³⁹

En resumen, la interpretación origeniana no logra captar plenamente el valor de la materialidad histórica de los relatos evangélicos, en la medida en que los presupuestos antropológicos no lo permiten, pero desarrolla un juicio esencial respecto a la exégesis pagana que identifica en el aspecto espiritual -y no en el meramente moral- la clave hermenéutica del texto bíblico: «De hecho, la historia (ιστορίαν), además de presentar su significado, correspondiente a lo que ocurre con nosotros los seres humanos, también ofrece el significado de la elevación espiritual correspondiente a lo que ha ocurrido antes de nosotros».⁴⁰

Este pasaje fundamental es posible gracias a la identificación de la *oikonomía* con la *pronoia* que caracteriza la teología de Orígenes, como veremos a continuación. De hecho, si la historia está enteramente bajo el poder de la providencia divina hasta el extremo de estar totalmente identificada con la *oikonomía*, entonces la dimensión puramente espiritual será necesariamente el único principio interpretativo válido para acercarse a los textos revelados.

3. Segunda etapa: la Oikonomía que distingue

3.1 Clemente y la Paideia

Este desarrollo característico del pensamiento de Orígenes tiene su raíz en la concepción de la *oikonomía* de Clemente. Esta se basa en la teología del *Logos* y, por lo tanto, en la correspondiente dimensión soteriológica en base a la cual se salvan todos los seres humanos.⁴¹

39 Cf. Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis* 2, 23, 144, 6-7 (SCh 120), 302 and II, 23, 146, 6-7 (SCh 120), 304

40 Orígenes, *Selecta in Ezechielem* PG 13, 821C.

41 Cf. Clemente de Alejandría *Stromata* VI 6, 45, 6, 1 (GCS 52), 454, donde se afirma que cada persona, tanto judía como pagana, que ha vivido de acuerdo con la Ley o la Filosofía, aun-

En efecto, el Hijo de Dios, el *Logos*, es siempre el mismo, indivisible e inmutable, presente en todas partes e ilimitado. Así como el Padre lo ve todo, lo sabe todo y gobierna sobre todo poder, así:

«A Él se someten todas las multitudes de los ángeles y de los dioses, al Verbo del Padre, que ha aceptado la santa economía (τὴν ἁγίαν οἰκονομίαν) por Aquel que le sometió [a Él todas las cosas] (cf. 1 Cor 15:27-28); para Él todos los hombres son también suyos. Pero algunos tienen un conocimiento correcto (Rom 10:2), otros no todavía, algunos [son] como amigos, otros como siervos fieles, y otros simplemente como siervos. Y este es el Maestro que enseña al gnóstico a través de los misterios».⁴²

La creación y la redención son presentadas una a continuación de la otra, porque todo se origina en el Padre y se mantiene en el ser por la presencia del *Logos*:

«Este [el *Logos*] es la semilla (τὸ σπέρμα), imagen y semejanza de Dios, Su verdadero Hijo y Heredero [del Padre], enviado aquí como en un viaje a una tierra extraña por la gran economía y disposición del Padre (ὑπὸ μεγάλης οἰκονομίας καὶ ἀναλογίας τοῦ πατρός), para quien fueron creadas incluso las realidades visibles e invisibles del cosmos, algunas para el servicio (δουλείαν), otras para el ejercicio (ἄσκησιν), y otras todavía para la instrucción (μάθησιν) en Él».⁴³

El criterio hermenéutico fundamental de Clemente es, por lo tanto, la continuidad e inseparabilidad de la creación, la providencia y la redención, basadas en el origen común en el designio del Padre:

«La filosofía según la tradición divina, de hecho, afirma y confirma la providencia. Porque si esto fuera eliminado, la economía que concierne al Salvador (ἡ περὶ τὸν σωτήρα οἰκονομία) parecería ser un mito, y estaríamos motivados de acuerdo a los elementos del mundo y no de acuerdo a Cristo (Col 2, 8). De hecho, la enseñanza que es fiel a Cristo profesa la divinidad del Creador, conecta la providencia incluso con los acontecimientos individuales y sabe que la naturaleza de los elementos es mutable y creada, enseñando

que no haya alcanzado la perfección, si no ha pecado, se convertirá en parte del pueblo de Dios, por su disposición divina. Véase también Clemente de Alejandría *Protrepticus* IV, 59, 3, 4; C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Le protreptique* (Paris: Cerf, 1976) (Sch 2), 123.

42 Clemente de Alejandría *Stromata* VII, 2, 5, 6, 1 - 6, 1, 1 (GCS 52), 6.

43 Clemente de Alejandría *Quis dives salvetur* 36, 2, 1 - 3, 2; O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, *Clemens Alexandrinus* (GCS 17), 183.

a actuar de acuerdo con la posibilidad de ser similar a Dios y a aceptar la economía (τὴν οἰκονομίαν) como guía de cada instrucción». ⁴⁴

Las diferentes escuelas de filosofía no pudieron reconocer esta verdad: los epicúreos niegan la providencia, mientras que los estoicos cometen el error de convertir a Dios en material. ⁴⁵ Los gnósticos heterodoxos, pues, piensan en el Cristo como un salvador tanto de las personas neumáticas, que provienen de lo alto, como de las psíquicas, que se habrían originado en la economía, pero no de las somáticas. Más bien, para Clemente, toda la creación es buena porque ha salido de las manos de Dios: «De hecho, la economía de la creación (ἡ κτισθεῖσα οἰκονομία) es buena, y todo está bien administrado; nada ocurre sin una causa». ⁴⁶

Y la Iglesia visible en sí misma no es otra cosa que un reflejo del Cielo, de ese Cielo que espera a toda persona que tienda a la perfección. ⁴⁷

El vínculo esencial con la exégesis se hace explícito en el momento en que Clemente afirma que las Sagradas Escrituras pertenecen a la *oikonomía* porque profetizan la salvación y revelan el plan divino. ⁴⁸ Todo esto debe ser atribuido a la Segunda Persona, el *Logos*, que es el verdadero Pedagogo:

«Y por el deseo de hacernos perfectos a través de una serie de etapas graduales que conducen a la salvación y se adaptan a una educación efectiva, la bella economía sirve (τῇ καλῇ οἰκονομίᾳ) al Logos, lleno de amor por los hombres, primero exhortando, luego educando y finalmente enseñando». ⁴⁹

En efecto, sólo el *Logos*, nacido perfecto del Padre perfecto según la predisposición del plan divino, puede ser dueño de los seres

44 Clemente de Alejandría *Stromata* I, 11, 52, 2, 1-3, 5 (GCS 52), 34.

45 *Ibid.*, I, 11, 51, 1, 1-2, 1 (GCS 52), 33.

46 *Ibid.*, IV, 23, 148, 2, 2-3 (GCS 52), 313-314.

47 Cf. *Ibid.*, VI, 13, 107, 2, 5-3, 1 (GCS 52), 485.

48 Cf. Clemente de Alejandría *Paedagogus* I, 8, 69, 3, 2 (H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray, *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue* SCh 70, Paris 1970, 232) referencia a Amós, y *Stromata* VI, 15, 127, 1,2-3 (GCS 52), 496, con referencia a las profecías de la Encarnación y la Redención.

49 Clemente de Alejandría *Paedagogus* I, 1, 3, 3, 5-9 (SCh 70), 112.

humanos:⁵⁰ éste es el sentido y la explicación de todos los acontecimientos de su vida terrestre, como, por ejemplo, su bautismo. No tenía necesidad de nada, no podía crecer en perfección, pero hizo todo para darnos un ejemplo. Así, fue bautizado haciéndose modelo para nosotros, para que en el bautismo podamos ser hechos hijos e hijas, por lo tanto perfectos e inmortales.⁵¹ Incluso la cólera del Padre y los castigos que impone a la humanidad no tienen otro significado que el de corregir a los niños que cometen errores.⁵²

Así pues, la sabiduría que muestra la pedagogía divina es grande, y hay muchas⁵³ modalidades de la economía que a veces se velan en el arte divino para ayudarnos. De esta manera, para Clemente, la *oikonomía* y la *paideia* prácticamente coinciden:⁵⁴

«Si nos convertimos en oyentes de la Palabra, glorificamos la bendita economía (τὴν μακαρίαν οἰκονομίαν), que es la manera en que el hombre es educado como un hijo de Dios, y es hecho ciudadano del cielo mientras es educado en la tierra, y recibe como Padre en el cielo a Aquel a quien el hombre llega a conocer en la tierra. La Palabra comprende, enseña y explica todo».⁵⁵

La exégesis de Clemente es, por lo tanto, logocéntrica, en el sentido de que la tensión interpretativa, causada por la amplitud de la *historia*, extendida a cada época y a cada dimensión de lo humano, se resuelve poniendo cada acontecimiento y cada elemento comprobable bajo el signo del *Logos*, que se dirige a cada ser humano. La distinción entre la verdad parcial pagana y la plenitud cristiana se resuelve con una lente pedagógica, en la medida en que se trata de una fase diferente del singular designio salvífico de Dios, que conduce sabia y gradualmente a los hombres a la salvación.

50 *Ibid.*, I, 6, 25, 3, 2-3 (SCh 70), 158.

51 *Ibid.*, I, 6, 26, 1, 2-4 (SCh 70), 158.

52 Cf. *Ibid.*, I, 8, 64, 3, 4 (SCh 70), 226 and I, 8, 70, 1, 1-3 (SCh 70), 234.

53 Cf. *Ibid.*, I, 8, 74, 3, 1-3 (SCh 70), 242.

54 Cf. *Ibid.*, I, 9, 80, 3, 1-2 (SCh 70), 254.

55 *Ibid.*, III, 12, 99, 1, 3 - 2, 2 (SCh 158), 184-186.

3.2 Orígenes y la *Pronoia*

Por lo tanto, la motivación teológica de Clemente “une en lo alto”, es decir, recoge diferentes momentos de la búsqueda da parte del hombre de la verdad en cada período de tiempo, abriendo el pensamiento a una dimensión adicional indicada por la actividad pedagógica divina. La dimensión alegórica y simbólica se refiere precisamente a este nivel ontológico. Esta tendencia se desarrollará aún más por Orígenes, para quien la *oikonomía* se convierte en un concepto global, superando la identificación con la *paideia* divina, que se acaba de ver en Clemente. La *oikonomia* coincidirá ahora prácticamente con la *pronoia* cristiana, una resemantización del concepto pagano griego y la columna vertebral del pensamiento de Orígenes.⁵⁶

Dios es el soberano absoluto del tiempo y gobierna las realidades terrestres según los tiempos más oportunos.⁵⁷ Este poder divino no se limita a los acontecimientos externos, sino que se extiende a las almas mismas de los seres humanos, que son eternas y sobreviven a los diversos ciclos temporales:

«Puesto que Dios gobierna las almas (*oikonomēi tās ψυχάς*) no en vista de la duración, por así decirlo, de cincuenta años de vida terrestre, sino en vista de la infinita eternidad: de hecho, Él hizo la naturaleza intelectual inmortal y similar a Él, y el alma racional no está excluida, como en la vida posterior, del cuidado [divino]».⁵⁸

El alma humana fue creada a imagen de Dios, para que ningún mal y ninguna tribulación la perturben, ya que estos tienen una función terapéutica. Los mismos impulsos, motivaciones y deseos de las almas humanas son obras del Altísimo:

56 Cf. Hendrik S. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit: Freiheit und Vorsehung bei Origenes* (Leiden: Brill, 1994), 214.

57 Cf. Orígenes, *Contra Celsum* VI, 79, 38-39 (Sch 147), 378.

58 Orígenes, *De principiis* III, 1, 13, 19-23; P. Koetschau, *Origenes Werke* V (Leipzig: Akademie-Verlag, 1913) (GCS 22), 218.

«Sólo hay un *oekonomus* soberano (οικονόμος ἄριστος), que conoce los tiempos y medios adecuados, los modos de enseñanza y los caminos: el Dios y Padre de cada cosa».⁵⁹

La aplicación del término *oikonomos* a Dios no es de ninguna manera obvia, ya que es una expresión originalmente atribuida a los siervos.⁶⁰ Por lo tanto, estamos en presencia de una verdadera y propia resemantización cristiana. Benjamín lleva razón cuando escribe acerca de Orígenes: “No sólo los eventos de la historia de la salvación bíblica pueden ser ordenados y entendidos en base a este concepto, sino que simplemente todo puede ser comprendido y entendido como parte de la *oikonomía* de Dios”.⁶¹

La acción de Dios tiene el claro propósito de educar a los seres humanos para conducirlos a su estado natural y al mundo superior desde el mundo caído. Los seres humanos son gobernados y dirigidos por el *Logos*,⁶² sin que ello implique una negación del libre albedrío, defendido por Orígenes. La educación divina, de hecho, respeta la libertad humana: «Dios no es un tirano, sino un Rey, y no ejerce violencia al reinar, sino que convence y desea que [la gente] se someta espontáneamente a su economía (τῆ οἰκονομίᾳ), de modo que el bien del individuo no se logre por la fuerza, sino por su propia voluntad».⁶³

La clave para entender la posición de Orígenes es la omnisciencia de Dios, que desde la Creación predijo todo y guía el universo hacia lo alto, mientras que los seres humanos están ciegos con respecto al futuro.⁶⁴ Por eso la *oikonomía* es un principio de orden universal que se opone directamente al caos y a la ausencia de sen-

59 *Ibid.*, III, 1, 14, 25-27 (GCS 22), 220.

60 Véase el paralelismo entre Lc 12:42 and Mt 24:45, cf. también O. Michel, términos «οἰκονομία» y «οικονόμος» en TWNT V, 151-155.

61 H.S. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit...*, 193.

62 Orígenes, *Contra Celsum* II, 76, 74-75 (Sch 132), 468.

63 Orígenes, *In Jeremiam* XX, 2, 17-20 (GCS 6), 178.

64 Orígenes, *Commentarii in Genesim* PG 12, 68C.

tido.⁶⁵ El dominio de Dios es, más bien, absoluto.⁶⁶ Así, la *oikonomia* misma, en analogía con lo que también se ha visto para la *historia*, impregna toda la historia: aparte de lo que concierne al cosmos, existe otra *oikonomia* de los pueblos de Persia y de la India,⁶⁷ a la que sigue la *oikonomia* de Israel, que culmina en la del pueblo cristiano.⁶⁸

Sin embargo, Dios no cambia por estar presente en la vida de los seres humanos o en la del cosmos, como objetó Celso. Orígenes, por el contrario, afirma: «Permaneciendo inmutable en su esencia [Dios] condesciende a curar las realidades humanas con su providencia y economía (τῆ προνοίᾳ καὶ τῆ οἰκονομίᾳ)».⁶⁹

El pasaje es extremadamente significativo y expresa bien lo que es el núcleo de la teología de Orígenes. La esencia divina inmutable es absolutamente extraña a la mutabilidad del mundo creatural, objeto de la *oikonomia* y la *pronoia* (que en realidad terminan identificándose). De esta manera toda la historia se concibe unida y el tiempo de la Encarnación es su culminación.⁷⁰ La *oikonomia* es, por lo tanto, la economía por excelencia de la encarnación⁷¹ porque: «La Palabra de Dios gobierna lo que concierne a los hombres sin actuar abiertamente con su Divinidad, sino asumiendo la forma de un siervo, de modo que su continúa realización de la economía (οἰκονομία) permanece oculta».⁷²

La encarnación es esencialmente el misterio de la economía del Padre con respecto al Hijo.⁷³ Pero incluso el éxodo⁷⁴ y la Ley⁷⁵

65 Cf. Joseph W. Trigg, «God's Marvelous Oikonomia: Reflections on Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus», *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), 27-52, esp. 38.

66 Orígenes, *In Jeremiam* XII, 5, 36-38; E. Klostermann, *Origenes Werke* III (Leipzig: Akademie-Verlag, 1901) (GCS 6), 92.

67 Orígenes, *Homiliae in Lucam* XXX, 172, 21-22; M. Rauer, *Origenes Werke* IX (GCS 49), 171.

68 Orígenes, *In Jeremiam* XVIII, 5, 29-32 (GCS 6), 155.

69 Orígenes, *Contra Celsum* IV, 14, 18-19 (Sch 136), 216.

70 Cf. Orígenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* (lib. 12-17) XVII, 9, 16-17.

71 Cf. Orígenes, *Expositio in Proverbia* PG 17, 192D.

72 Orígenes, *Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis)* 18, 22-25; E. Preuschen, *Origenes Werke* IV (Leipzig: Akademie-Verlag, 1903) (GCS 10), 498.

73 Cf. Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis* VI, 44, 231, 3-4 (Sch 157), 304.

74 *Ibid.*, X, 39, 271, 1-3 (Sch 157), 548.

75 *Ibid.*, VI, 44, 229, 3 (Sch 157), 302.

son *oikonomia*, así como cada uno de los actos del Evangelio,⁷⁶ hasta la culminación de la Pasión⁷⁷ y de la ascensión.⁷⁸ Esta es la economía de la encarnación, que se lleva a cabo en Cristo:

«Hemos dicho antes que Dios no envió a Jesús a la humanidad como un despertar de un largo sueño: Jesús que a su debido tiempo y por buenas razones ha dado lugar a la economía (*oikonomíαν*) de la encarnación, pero siempre ha beneficiado a la raza humana».⁷⁹

De hecho, toda buena acción se ha realizado en la Palabra. Por lo tanto, esta *oikonomía* corporal es sólo una parte de la economía espiritual del propio Jesús. Además, sólo si la economía es espiritualmente entendida podemos conocer la verdad.⁸⁰ De hecho esta última economía siempre ha estado presente y activa en la historia con respecto a las personas santas,⁸¹ incluso antes de la encarnación: «Antes de hacerse visible y presente en la carne [el Verbo] ya había llegado para los que eran perfectos».⁸²

Sin embargo, esto no significa que la Palabra, es decir, el Hijo de Dios, sea diferente de Jesús, porque después de la economía el alma y el cuerpo de Jesús son uno con la Palabra de Dios⁸³ y su divinidad brilla más que antes.⁸⁴ Y el paso de esta concepción cristológica a la bíblica es inmediato:

«Pero queremos explicar cómo su repentina desaparición corporal del patíbulo no sería útil para toda la economía (*τὴν οἰκονομίαν ὅλην*). Los eventos

76 La lista podría ser muy larga: por ejemplo, la escena del endemoniado geraseno en Lc 8:26-39 (Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis* VI, 41, 208, 5 (Sch 157), 288); el encuentro de Jesús con el Bautista, en Jn 1:29 (Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis* VI, 49, 257, 1 (Sch 157), 324); la escena del higuera seca en Mc 11:12-14 (Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis* X, 21, 126, 22 (Sch 157), 460); el encuentro con la samaritana en Jo 4:7-42 (Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis* XIII, 32, 193, 1 (Sch 222) 138); las bodas de Caná en Jo 2:1-11 (Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis* X, 3, 10, 14 (Sch 157) 387-388).

77 Cf. Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis* X, 20, 119, 5 (Sch 157), 454.

78 Cf. Orígenes, *Contra Celsum* III, 31, 14 (Sch 136), 74.

79 *Ibid.*, VI, 78, 14-18 (Sch 147), 376.

80 Cf. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit...*, 190.

81 Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis* XX, 12, 94, 2 - 95, 1; E. Preuschen, *Origenes Werke* IV (Leipzig: Akademie-Verlag, 1903) (GCS 10), 342.

82 *Ibid.*, I, 7, 38, 1-2 (Sch 120), 80.

83 Orígenes, *Contra Celsum* II, 9, 66-68 (Sch 132), 306.

84 *Ibid.*, II, 65, 3-4 (Sch 132), 438.

que le sucedieron a Jesús y que fueron puestos por escrito no contienen en la mera escritura (ψιλῆ τῆ λέξει) y en la narrativa (τῆ ἱστορίᾳ) toda la comprensión (θεωρίαν) de la verdad. De hecho, muestra que cada uno de ellos es también un símbolo (σύμβολον) de algo más para aquellos que saben cómo cuestionar más inteligentemente las Escrituras». ⁸⁵

El criterio interpretativo es, siempre, el conjunto de la *oikonomía*, es decir, el alcance del acto divino con respecto al hombre. Y dado que el fin es espiritual, más que corpóreo, no nos podemos fijar en la letra de lo que se narra, sino que todo, en la vida de Cristo y en la Escritura en general, es un símbolo que se refiere a la verdad:

«De hecho, a partir de las profecías, en las que se registran hechos históricos, y no [sólo] a partir de la narración histórica, también es posible acercarse a los relatos escritos a través de una lente alegórica, preparada con toda sabiduría y dirigida tanto a la multitud de los creyentes más sencillos, como a los pocos que quieren, o incluso pueden, examinar inteligentemente los hechos». ⁸⁶

La *oikonomía* tiende completamente hacia la dimensión espiritual, y el propio *Logos* es el autor de esta disposición que incluso en su propia dimensión paradójica responde a la obra de la divina providencia:

«Si sólo en cada pasaje se mostrara claramente la utilidad de la dirección de la Ley y la clara sucesión de libros históricos, pensaríamos que las Escrituras no pueden ser entendidas como algo diferente del significado obvio. Pero la Palabra de Dios ha querido (ὠκονόμησέ) que en la Ley y en los libros históricos, por así decirlo, se insertaran escándalos, obstáculos y cosas imposibles, para evitar que, completamente atraídos por el sentido literal, llenos de fuertes atractivos, sin aprender nada digno de Dios, nos alejáramos de las enseñanzas correctas (τῶν δογματῶν), o, al no ser influidos por el sentido literal, ya no pudiéramos aprender nada divino». ⁸⁷

Las mismas dificultades interpretativas de la Sagrada Escritura son deseadas por Dios para elevarnos de la dimensión corporal a la espiritual. Todo permanece siempre bajo el control absoluto de

⁸⁵ *Ibid.*, II, 69, 1-7 (SCh 132), 446.

⁸⁶ *Ibid.*, IV, 49, 3-9 (SCh 136), 308-310.

⁸⁷ Orígenes, *De principiis* IV 2, 9, 1-9 (GCS 22), 321.

Dios, quien por amor a los seres humanos manifiesta los sentimientos humanos para educarlos:

«Y cuando escuchen de la ira y la furia de Dios, no piensen en la ira y la furia como pasiones de Dios. Son instrucciones (*oikonomíai*) a través de la costumbre de las palabras, para que el niño pueda ser corregido para mejorar. También ponemos una cara severa a los niños, no por nuestro estado de ánimo, sino para educarlos».⁸⁸

Es la primera vez que estas dificultades exegéticas están conectadas a la *oikonomía*. En cambio, esta concepción es común en Orígenes⁸⁹ y también tendrá una fuerte influencia en el siglo IV.⁹⁰ Es importante destacar que el significado literal no carece de valor, ya que siempre permanece como fundamento de la interpretación, pero la alegoría se despliega en la tipología.⁹¹

Esto también aclara el papel del significado literal en la exégesis de Orígenes. De hecho, según él, hay tres maneras en que las enseñanzas de la Escritura se escriben en el alma de los creyentes: según la carne, según el alma y según el espíritu. El nivel más bajo es la carne, es decir, la letra, que representa el significado obvio y edifica sólo a las personas más sencillas. El sentido espiritual concierne, más bien, a las personas más perfeccionadas. Esta distinción tiene un evidente origen antropológico: «De hecho, como el hombre está compuesto de carne (*σώματος*), alma (*ψυχῆς*) y espíritu (*πνεύματος*), esto también es cierto de la Escritura, que Dios quiso que se diera para la salvación (*οικονομηθεῖσα*) de los hombres».⁹²

Orígenes retoma la tripartición filoniana⁹³ y la sitúa en el contexto de su antropología. El punto más interesante es que el cuerpo no es un valor en sí mismo, sino sólo en referencia al espíritu. Hablando en sentido propio, el cuerpo es algo provisional, que no

88 Orígenes, *In Jeremiam*, XVIII 6, 91-95 (GCS 6), 160.

89 Cf. *Ibid.*, XVIII, 6, 40-47 (GCS 6), 158-159.

90 Cf. el uso del verbo *ψελλίζω* en Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* II GNO I, 348, 24-27.

91 Cf. Daniélou, *Origène...*, 145-174.

92 Orígenes, *De principiis* IV 2, 4, 16-19 (GCS 22), 313.

93 Cf. Daniélou, *Origène...*, 164.

parece pertenecer plenamente a la naturaleza humana y cuyo significado se basa sólo en ser un símbolo.

Esto explica también la afirmación de que los justos del Antiguo Testamento ya conocían a Cristo: para Orígenes lo que cuenta es la conciencia, que sigue las leyes del espíritu. Es inevitable que el papel de la encarnación se vea disminuido.⁹⁴ la humanidad de Cristo no es la única forma posible de acceso al Padre. Orígenes recurre también, por lo tanto, a una especie de exégesis de marco gnóstico que ve en los acontecimientos terrestres la imagen o el eco de los acontecimientos que se producen en el mundo de los espíritus.⁹⁵

Daniélou ve precisamente en este principio un elemento esencial de la teología de la historia de Orígenes,⁹⁶ en la medida en que ayuda a superar el literalismo, dando a la historia del hombre una profundidad simbólica.⁹⁷ Esto es innegable, porque sólo superando el literalismo se podría reinterpretar el esquema del *exitus-reditus* neoplatónico a través de la lente cristiana e histórica. La contribución de Orígenes está bien determinada, en la medida en que hace sólidas las bases exegéticas que permiten el éxito de este esquema ya utilizado por sus predecesores, entre los que se encuentra Ireneo.

4. Conclusión

Una de las crisis más importantes que el pensamiento cristiano tuvo que enfrentar fue la comparación con el pensamiento pagano, especialmente con la exégesis alegórica que caracterizaba la interpretación de los mitos, abarcando tanto el ámbito religioso como el filosófico. La metafísica en sí misma nació de un esfuerzo por la purificación del *mythos* a través del recurso al *logos*. Por lo tan-

94 Cf. *Ibid.*, 130-131.

95 "Cette exégèse tient dans l'œuvre d'Origène une place importante" (Daniélou, *Origène...*, 193). Nótese que Orígenes sigue a Heracleón.

96 "L'histoire humaine n'apparaît finalement que comme la projection, umbra et exemplar, d'une histoire céleste" (*Ibid.*, 157).

97 "L'histoire chrétienne est symbolique" (*Ibid.*, 154).

to, lo que estaba en juego era formidable, ya que, de un solo golpe, se trataba de abordar la cuestión de la relación entre la historicidad de los acontecimientos salvíficos y su verdad racional.

Clemente y Orígenes desarrollan un juicio fundamental en este campo, marcando los límites epistemológicos de la interpretación cristiana. Esta *krisis* puede ser reconstruida de muchas maneras y desde diferentes perspectivas. Aquí elegimos centrarnos en dos herramientas fundamentales que los Padres Alejandrinos pusieron en juego de forma original: la *historia* y la *oikonomía*. Esto obviamente concierne a categorías que son fundamentales para toda la teología patrística, pero la contribución de Clemente y Orígenes parece especialmente relevante, porque tanto la función unificadora de la *historia* como la fuerza de distinción de la *oikonomia* son muy evidentes en su pensamiento.

La extensión de Clemente a toda la historia del pensamiento, incluyendo tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, planteó el formidable reto de identificar un criterio que permitiera mostrar la superioridad de la revelación cristiana desde el punto de vista de la verdad. Esto se hizo en dos pasos: Clemente identificó la *oikonomia*, es decir, el elemento discriminante, con la *paideia*, categoría fundamental para todo el pensamiento griego, definiendo los elementos válidos presentes en la búsqueda pagana como los primeros momentos de un camino pedagógico a través del cual Dios conduce al hombre a la salvación. Por lo tanto, Orígenes amplió este enfoque, identificando la *oikonomia* con la *pronoia*. La apertura de este pensamiento a la acción divina, que gobierna cada cosa desde lo alto, ya presente en Clemente, adquirió así un alcance ontológico, porque la propia historia se presentaba como el reflejo de una esfera más auténtica, constituida por la dimensión espiritual.

El enfoque de Orígenes, sin la instrumentación metafísica más potente que se desarrollaría en el siglo IV, no consigue dar toda la relevancia que se debe a la dimensión material y a la autonomía de la creación. Sin embargo, al mismo tiempo sienta las bases para cualquier desarrollo posterior, como lo demostraría la propia dis-

cusión teológica del siglo IV, centrada en el legado del gran alejandrino.⁹⁸

El corazón de esta novedad es el desarrollo de una interpretación relacional, que une sin confundir, y distingue sin separar. La *krisis* patrística se caracteriza precisamente por este movimiento dual, que en Clemente y Orígenes se basa en la relación entre la *historia* que une y la *oikonomía* que distingue.

Este pensamiento relacional puede tener también mucho que decir a la época contemporánea, suspendida entre la renuncia total a toda posibilidad de búsqueda de la verdad, característica del relativismo posmoderno, y una concepción dialéctica, y por lo tanto evolutiva, de la historia, a la que el propio relativismo es una reacción. La relación entre el ser y la historia se vuelve así crucial, ya que la dimensión espiritual permite la lectura de una “dimensión interior” de los acontecimientos, volviendo a una fuente en la que coinciden la esencia y la existencia.

Bibliografía

- Balthasar, Hans Urs von. *Parole et Mystère chez Origène*. (Paris: Cerf, 1958).
- Benjamins, Hendrik S. *Eingeordnete Freiheit: Freiheit und Vorsehung bei Origenes* (Leiden: Brill, 1994).
- Biffi, Inos. «Esegesi scientifica ed esegesi allegorica; un divario impertinente», *Teologia* 17 (1992): 3-15.
- Cernuskova, Veronika, Kovacs, Judith L., Plátová, Jana, eds. *Clement's Biblical Exegesis: Proceedings of the Second Colloquium on Clemente de Alejandría Olomouc, May 29–31, 2014* (Boston: Brill, 2016).
- Crouzel, Henri. *Origène* (Paris-Namur: P. Lethielleux/Culture et vérité, 1985).

98 Cf. Giulio Maspero, «Teologia biblica ed esegesi cristologico-trinitaria alla luce del rapporto tra *historia* ed *oikonomia*, in Gregorio di Nissa», *Annales theologici* 22 (2008), 11-34.

- Daniélou, Jean. *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (Paris: Desclée, 1961).
- Maspero, Giulio. «Teologia biblica ed esegesi cristologico-trinitaria alla luce del rapporto tra *historia* ed *oikonomia*, in Gregorio di Nissa», *Annales theologici* 22 (2008), 11-34.
- Simonetti, Manlio. «Scrittura Sacra» en Adele Monaci Castagno, ed., *Origene. Dizionario* (Rome: Città Nuova, 2000), 424-437.
- Trigg, Joseph W. «God's Marvelous Oikonomia: Reflections on Origen's Understanding of Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus», *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), 27-52.

Atanasio: teólogo, exégeta y maestro de espiritualidad

Aspectos de su «Carta a Marcelino»

ALBERTO C. CAPBOSCO*

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina)

albertosdb@gmail.com

Recibido 10.8.2021/ Aprobado 4.11.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.137.2022.p30-58>

RESUMEN

El artículo presenta una mirada al escrito de Atanasio «Carta a Marcelino, sobre los Salmos», destacando su estructura, el curso de su argumentación y algunos elementos de su exégesis y de su pensamiento teológico que fundamentan su discurso. En particular se evidencia la relación de los Salmos con el conjunto de las Sagradas Escrituras, así como su relevancia para la vida espiritual del creyente. La intención es llamar la atención sobre aspectos menos conocidos de la espiritualidad de este Padre de la Iglesia.

Palabras clave: Atanasio; Salmos; Exégesis patrística; Oración; Espiritualidad

Athanasius: Theologian, Exegete, and Spiritual Teacher

Aspects of his «Letter to Marcellinus»

ABSTRACT

The article presents a look at Athanasius's writing «Letter to Marcellin, on the Psalms», highlighting its structure, the course of his argumentation and some elements of his exegesis and his theological thought that support his discourse. In particular, the relationship of the Psalms with the set of Sacred Scriptures is evi-

* El autor, destacado traductor y patrólogo argentino, es miembro del Instituto de Filología Clásica de la Universidad de Buenos Aires y profesor de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA).

denced, as well as their relevance for the spiritual life of the believer. The intention is to draw attention to lesser known aspects of the spirituality of this Father of the Church.

Keywords: Athanasius; Psalms; Exegesis Patristic; Prayer; Spirituality

En los ambientes cristianos de nuestras latitudes, si se conoce algo de Atanasio de Alejandría (ca. 295–373), ordinariamente se trata de aquello que guarda relación con su rol de paladín de la fe ortodoxa: tanto en su carácter de apologeta y teólogo de la confesión de fe del Concilio de Nicea (325), como su tenaz oposición al Arrianismo, o su desempeño como «político» eclesial, que tuvo padecer y enfrentar la creciente interferencia de los emperadores en la vida de la Iglesia. También se lo conoce como el autor de la «Vida de san Antonio» que, por haber resultado «el *best seller* de la antigua literatura cristiana», hizo que este Padre tuviera un inmenso influjo en el desarrollo de la vida monástica tanto en Oriente como en Occidente.¹ Otros aspectos de su figura y actividad no nos son tan familiares incluso, a veces, en ámbitos académicos, como por caso su exégesis y, quizás menos aún, su valioso aporte a la espiritualidad cristiana en general, más allá del texto recién mencionado sobre el gran «abad» y amigo suyo.²

Es en tal suerte de vano en los trazos de su perfil que quieren inscribirse las siguientes consideraciones. Efectivamente, al presentar aquí uno de los textos menos estudiado de este autor, quisiera despertar la curiosidad del lector por tales dimensiones menos «populares» de tan grande personalidad cristiana del siglo IV. Para lo que me valgo de su «Carta a Marcelino»: un trabajo relativamente breve, en el que Atanasio comparte con dicho interlocutor, no muy

1 Cf. Charles Kannengiesser, *El mensaje...* 84 (los materiales se indican de manera abreviada, para sus datos completos cf. al final "Bibliografía empleada"); asimismo Benedicto XVI, *Audiencia...*.

2 Observaciones similares hacía ya Hermann-Josef Sieben al comenzar su artículo *Athanasius...* 157. Cabe notar que el trabajo de Charles Kannengiesser antes mencionado (cf. supra nota 1), le dedica un buen apartado a Atanasio, si bien no alude a esta "Carta a Marcelino" (cf. *El mensaje...* 81–84).

fácil de individuar, las enseñanzas de un «diligente anciano» (cf. 1; PG 27,12A), igualmente ignoto, sobre el sentido, valor y modo de emplear los Salmos en la oración.³

La floración de comentarios a los Salmos en el s. IV atestigua el hondo ascendente de los mismos en las comunidades cristianas no sólo monásticas.⁴ «los Salmos estaban en todos lados».⁵ El destinatario de la Carta del pastor egipcio es un testimonio de ello. Efectivamente, sumido en una complicada situación de salud, recurre al trato asiduo con la Escritura, «pero más intensamente al Libro de los Salmos» (1; PG 27,12A), y ante las dificultades que encuentra en el uso de esos textos, consulta a Atanasio, brindándole así a éste la ocasión de dar forma a un profundo y a la vez que muy simpático ensayo exegético-espiritual, que gozó de amplia difusión en la Antigüedad.⁶

A continuación, quisiera presentar el esquema general de ese material, de modo que el lector pueda formarse una idea somera del mismo.⁷ Luego, al ir comentando algunas de sus partes, buscaré destacar elementos del planteo del autor que estimo sugerentes, para incitar a entretenerse con el mismo más en su rol de exégeta y maestro de espiritualidad cristiana.

3 Generalidades acerca de la Carta, autenticidad, datación, estado del texto, relación con otras obras de Atanasio, identidad de ambos personajes, etc., cf. Marie-Josèphe Rondeau, *L'Épître... passim*; Hermann-Josef Sieben, *Athanasius... 157*; Thomas G. Weinandy, *Athanasius' Letter... 275*. Cf. también infra nota 8.

4 Lo que atestiguan ya los distintos comentarios de la época: Atanasio, Hilario de Poitiers, Eusebio de Cesarea, Basilio de Cesarea, Asterio el Sofista; Dídimo el Ciego, Ambrosio, ... Al respecto cf. Marie-Josèphe Rondeau, *Les Commentaires I... passim*; Jean Gribomont, *Salmi... 4665-4667*; Aimé Solignac, *Psaumes... passim*; Hermann-Josef Sieben, *Athanasius 158*; Carmelo Granado Bellido, *Introducción... 327-328*; Georgia Frank, *The Memory... 103*.

5 Carol Harrison, *Enchanting... 208*.

6 De la difusión y del aprecio que gozó esta Carta en la Iglesia Antigua habla ya el hecho de que se la incluyera como introducción al Libro de los Salmos en manuscritos de la Escritura, cf. Hermann-Josef Sieben, *Athanasius... 157*; Brian E. Daley, *Is Patristic Exegesis... 85*; Georgia Frank, *The Memory... 98*; Carmelo Granado Bellido, *Introducción... 335*; Derek Krueger, *The Old Testament... 218* (especialmente n. 72); Georgi R. Parpulov, *Toward a History... 53*.

7 No existe una edición crítica de la "Carta a Marcelino", por lo que seguimos la versión de la Patrología Griega del Migne: PG 27,12-45. Conozco dos versiones castellanas, con breves introducciones y notas explicativas, a saber: Max Alexander, *Introducción... passim*, y el texto de Carmelo Granado Bellido, ya mencionado (cf. supra nota 4): *Introducción passim*.

Presentación

Una lectura somera de la Carta ya permite reconocer que se trata de un texto bien articulado. Y así cabe señalar que presenta: primero, lo común de los Salmos con toda la Sagrada Escritura (cf. 3-8; PG 27,12C-17C), luego lo específicos de los mismos, subrayando su aplicabilidad a la vida cristiana (cf. 10-26; PG 27,20B-37C), para culminar con consideraciones acerca del hecho de tratarse de piezas cantadas (cf. 27-29; PG 27,37C/D-41C). Asimismo, si se mira el texto con una sensibilidad más exegética, se puede decir que la Carta se detiene primero en aspectos exegéticos generales de dichos materiales bíblicos (cf. 2-13; PG 27,12B-25B), enfatizando su dimensión profética (cf. 5-8; PG 27,13C-17C) y después atiende a su posible uso espiritual (cf. 14-27; PG 27,25C-40B). En relecturas más esmeradas se advierte una estructuración mucho más cuidada de sus contenidos, que permite vislumbrar la hondura y solidez de las convicciones exegéticas, teológicas y espirituales de Atanasio. Propongo la siguiente división del material en cuatro grandes secciones, enmarcadas por la correspondiente introducción y conclusión: la Escritura y los Salmos (cf. 2-13; PG 27,12B-25B), el uso de los Salmos (cf. 14-26; PG 27,25C-37C), su carácter musical (cf. 27-30; PG 37C/D-41D) y la eficacia del empleo de tales textos (cf. 31-33; PG 27,41D-45C). Más detalladamente:

1. Introducción (1; PG 27,12AB)
2. Los Salmos en las Sagradas Escrituras (2-13; PG 27,12B-25B):
 - a. consideraciones formales (2-8; PG 27,12B-17C)
 - b. consideraciones de fondo (9-13; PG 27,17D-25B)
3. El uso de los Salmos (14-33a; PG 27,25C-41D)
 - a. aspectos generales (14-27a; PG 27,25C-37D)
 - b. aspecto musical (27b-29; PG 27,37D-41D)
 - c. utilidad (30-33a; PG 27,42C-45B)
4. Conclusión (33b; PG 27,45BC)

Consideraciones sobre el texto

Respecto de la introducción

La breve introducción nos ofrece alguna información, no mucha, del destinatario de la misiva: Marcelino.⁸ Se trata de un conocido de Atanasio, que procura llevar adelante una cuidada vida espiritual (*áskesis*), incluso en su situación presente, aquejado por problemas de salud, al parecer, serios. Precisamente se habla de «múltiples padecimientos» por su «enfermedad», de los que el Alejandrino sabe, además de por la carta, por el portador de la misma. Aún en esa circunstancia, Marcelino se dedica con asiduidad a leer la Escritura, en especial los Salmos: «Conociendo de parte de quien traía tu carta cómo, en efecto, vives incluso en la enfermedad, vine a saber que te ocupas con toda la divina Escritura, pero más intensamente con el Libro de los Salmos y disputas tratando de captar el sentido que tiene cada Salmo» (1; PG 27,12A).

El pastor revela su empatía con tal propósito y busca satisfacer las consultas que se le hacen, evocando lo que en una oportunidad le enseñó a su vez «un anciano», al parecer también asiduo de tales cosas (*philóponos* – cf. 1; PG 27,12A). No es mucho más lo que se sabe de este personaje, que la especialista Marie-Josèphe Rondeau tiene por «una ficción literaria» que enmascara al mismo Atanasio, cosa bien posible.⁹ Lo que sí es claro es que el Alejandrino estima que su enseñanza es, no sólo razonable, sino también sugerente y útil: «quiero escribirte también a ti lo que precisamente aquél, asiendo en su mano el Salterio, me expuso detalladamente. Pues hay cierta gracia y fuerza persuasiva en lo razonable de su relato» (1; PG 27,12A).

⁸ Sobre Marcelino y el “anciano” cf. David Brakke, *Athanasius...* 194 (especialmente nota 241); Paul R. Kolbet, *Athanasius...* 85–90; Thomas G. Weinandy, *Athanasius' Letter...* 275; Derek Krueger, *The Old Testament...* 218.

⁹ Cf. *L'Épître...* 197; además supra nota 8.

Acerca de los Salmos en las Sagradas Escrituras

Atanasio comienza la primera parte substancial de su texto ubicando el Libro de los Salmos en el conjunto de las Sagradas Escrituras, y lo hace desde dos enfoques: formal, evidenciando la relación de dichas piezas poéticas con las principales partes del Antiguo Testamento (cf. 2-8; PG 27,12B-17) y, luego, mirando las razones teológicas más hondas que entrelazan los mismos en la gran unidad-diversidad de la Biblia (9-13; PG 27,17D-25B). Y parte desplegando su convicción de que «los Salmos constituyen un *verdadero compendio* de todos los libros del Antiguo Testamento», como lo expresa atinadamente Carmelo Granado.¹⁰ Y esto supone una relación de estos textos con el resto de la Escritura, a la vez que un elemento propio: «toda nuestra Escritura, oh hijo, tanto la Antigua como la Nueva, es inspirada por Dios y provechosa para la enseñanza, como está escrito, pero el Libro de los Salmos tiene cierta nota persuasiva propia» (2; PG 27,12B).

Entonces, como era habitual en la retórica antigua y también lo hará el mismo autor en sus «Exposiciones sobre los Salmos»,¹¹ señala sucintamente los vínculos del Salterio Salmos con las principales partes del Antiguo Testamento en una suerte de «hipótesis»,¹² a saber: los Salmos y el Pentateuco, el Triteuco,¹³ los Libros Históricos y los Profetas (2; PG 27,12BC). Y cierra esta revisión somera con un corolario que destaca lo común y lo propio del Salterio y todo el Antiguo Testamento: «Pero el Libro de los Salmos, en verdad, es como un paraíso: conteniendo en sí las cosas de todos [los otros], las canta y, de nuevo, al salmodiar muestra con ello también lo que

10 Carmelo Granado Bellido, *Introducción...* 332.

11 Cf. PG 27,60C-545D.

12 Respecto de la "hipótesis" en la retórica antigua cf. Heinrich Lausberger, *Handbuch...* 63 (§ 73); Idem, *Elementos...* 55 (§ 82,1); también Peter Frans Bouter, *Athanasius...* 149. Sobre el empleo de otros recursos de la retórica antigua en esta carta cf. Georgia Frank, *The Memory...* 104.106-.110.116.

13 Los libros de Josué, Jueces y Rut.

le es propio» (2; PG 27,12C).¹⁴ También Ambrosio de Milán († 397) observa algo similar, al señalar en una oportunidad:

«La historia instruye, la ley enseña, la profecía anuncia, la corrección castiga, la moral persuade, en el Libro de los Salmos se propone todo, y hay como cierta medicina para la salvación humana: cualquiera que lea, tiene entonces el remedio que puede curar de modo especial la propia herida de su pasión» (*Explicación de 12 Salmos* 7,1 [CSEL 64,6,6]).

En los siguientes apartados de la Carta, Atanasio ofrece algunos detalles de lo que acaba de esbozar. Así, en el punto 3 (cf. PG 27,12C-13A), indica cómo lo relatado en el Pentateuco se refleja en algunos Salmos: la creación (Gn) en Sal 18(19), 23(24), y la travesía por el desierto (Ex, Nm, Dt) en Sal 77(78), 104(105), 105(106) 113(114).¹⁵ En la sección 4 (cf. PG 27,13BC) hace lo propio con los Libros Históricos: respecto de lo narrado en Josué y Jueces, Sal 106(107); lo que hace a 1-2 Reyes, Sal 19(20), 18(19); en cuanto a Esdras, Sal 121(122), 125(126).

Más detallados son sus ejemplos en cuanto a la relación entre los Salmos y los Profetas (cf. 5-8; PG 27,13C-17C). Efectivamente, en continuidad con el Cristianismo de los tres primeros siglos, el maestro alejandrino tiene al salmista David por profeta,¹⁶ de allí que abra toda esta sección sentenciando: «las cosas de los Profetas casi como que se indican en cada uno [de los salmos]» (5; PG 27,13C). Luego individua momentos del misterio del Salvador en relación a distintos Salmos, por ejemplo:

- su venida (cf. 5-6; PG 27,13C-16B): Sal 44(45), 49(50), 117(118);
- y en particular su encarnación y nacimiento de la Virgen (cf. 6; PG 27,16BC): Sal 44(45), 86(87);

¹⁴ Sobre la imagen del "jardín" cf. Georgia Frank, *The Memory...* 99.112-113; Paul R. Kolbet, *Athanasius...* 93.

¹⁵ También alude a "lo que hace al sacerdocio y a la Tienda": Sal 28(29) (cf. 2; PG 27,13A).

¹⁶ Cf. Peter Frans Bouter, *Athanasius...* 83-84.143-144, también Pietro Meloni, *David passim*.

- su pasión (cf. 7; PG 27,16C-17A): Sal 2, 21(22), 87(88), 137(138);
- su ascensión al cielo y su condición de juez universal (cf. 8; PG 27,17AC): Sal 23(24), 46(47); 71(72), 109(110);
- así como el anuncio de la salvación a todos los hombres (cf. 8; PG 27,17C): Sal 46(47), 71(72).

El corolario al final de tal detallada lista resulta claro: «estas cosas se cantan en los Salmos, pero en cada uno de los otros libros se preanuncian» (8; PG 27,17C).

Esta primera presentación de la interrelación de los Salmos y el resto de las Escrituras rezuma fuertes convicciones teológicas del autor, como por caso los ecos de su Cristología, al referirse a el nexo de esos cantos con los Profetas, y sobre lo que ya Marie-Josèphe Rondeau llamó la atención.¹⁷ Pero es a partir del punto 9 de su Carta que Atanasio entreteje una argumentación que cimienta el Salterio con el conjunto de la Biblia desde diferentes perspectivas de su pensamiento, así se advierte:

- algunos alcances pneumatológicos (9-10a; PG 27,17D-20C);
- una argumentación antropológico-espiritual (10bc; PG 27,20C-21B);
- consideraciones desde el punto de vista del orante (11-12b; PG 27,21B-24D);
- un balance pneumatológico-cristológico (12c-13; PG 27,24D-25A).

Precisamente estima que se debe al Espíritu Santo la «sinfonía» (*symphonía*) que se da en toda las Sagradas Escrituras y de los Salmos en ella. Pero no se trata sólo de una concordancia sino de una suerte de *perichóresis* de autores y estilos.¹⁸

¹⁷ Cf. *Les Commentaires II...* 218-219; Idem, *L'Épître...* 181.

¹⁸ Sobre este acento pneumatológico cf. también David Brakke, *Athanasius...* 194; Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 161.

«... en cada libro de la Escritura se indican destacadamente las mismas cosas acerca del Salvador, esto es también algo declarado en todos ellos, así como la sinfonía misma del Espíritu. Pues tanto las cosas de los demás [libros] se pueden descubrir en él [el de los Salmos], y las que están en éste se pueden descubrir muchas veces en los otros. Pues también Moisés escribe una oda (cf. Ex 15) e Isaías canta (cf. Is 5,1-7) y Habacuc ora con una oda (Ha 3); y, de nuevo, en cada libro se pueden ver profecías y legislaciones e historias. Pues en todos está el mismo Espíritu, y conforme a la distribución que de Él ha llegado a darse en cada uno, cada uno sirve a la gracia que le fue dada y la completa (cf. 1 Co 12,4-11): ya si es profecía, ya si es legislación, ya si es la memoria de la historia, ya la gracia de los Salmos. Dado que es uno y el mismo Espíritu de quien precisamente son todas las distribuciones, aunque Él es indivisible por naturaleza, por eso por cierto está dado en cada uno, pero según los servicios se dan en cada uno las manifestaciones y distribuciones del Espíritu» (9; PG 27,17D-20A).

Tal es entonces la «gracia del Espíritu», que se descubre «en cada uno y en todos» los libros de la Biblia, también en el de los Salmos, de modo que éstos pueden desempeñar así un servicio para las necesidades particulares de cada orante:

«Que sea, entonces, común a todos [los libros de la Escritura] tal gracia del Espíritu, la que se descubra que llegó a haber en cada uno, y la misma en todos, como lo reclame lo que se necesita y lo quiera el Espíritu (cf. 1 Co 12,11) ... Y en verdad el Libro de los Salmos tiene también así, a su vez, cierta gracia propia y una nota destacada. Pues además de las otras [notas], en las que guarda relación y tiene en común con los demás libros, además tiene como propio esto maravilloso: tiene delineados y modelados en sí mismo los movimientos de cada alma y sus cambios y rectificaciones. De modo que, si alguien quiere, puede —como a partir de una imagen— tomarlos a partir de él y comprenderlos» (10; PG 27,20BC).¹⁹

Y de este modo Atanasio puede enunciar su siguiente argumentación, más antropológica, ya en formulación general (cf. 10bc; PG 27,20C-21B), como también en sus implicancias concretas para el orante (11-12b; PG 27,21B-24D). Efectivamente, como señala Carmelo Granado, el pasaje recién citado de la apertura del punto 10 de la Carta, propone mirar el Libro de los Salmos como «una especie

¹⁹ Hermann-Josef Sieben se pregunta aquí si no se está formulando una suerte de “principio” exegético para tener en cuenta en la interpretación de los Salmos (cf. *Athanasius...* 161).

de *manual de psicología*»: ²⁰ porque, si toda la Escritura permite «conocer», ya prescripciones y prohibiciones, ya promesas y eventos (cf. 10; PG 27,20C), los Salmos ayudan a que el orante no vea tales cosas como informaciones por así decir «externas», sino que las «comprenda en sí mismo..., en su propia alma» (10; PG 27,20D). Y le ofrece, no sólo «una imagen de lo que él padece y lo que le aflige», sino más aún, le permite aprender «qué hacer y qué decir para curar su padecimiento» (10; PG 27,20D). De aquí resulta claro el «valor agregado» de dichos textos: su «aplicabilidad» (en el decir de John Behr). ²¹ Tal es la razón de su utilidad y de su cercanía al orante:

«Esto es extraordinario en los Salmos: en los demás libros [de la Escritura] lo que dicen los santos y acerca de lo que hablan, los que lo leen lo refieren a aquellos de quienes han sido escritos, como también los que lo escuchan se estiman a sí mismos como distintos de aquellos a los que se refiere el discurso y se disponen a imitar los hechos proclamados, en cuanto que los admiran y desean emularlos. Pero el que toma este Libro [de los Salmos] reconoce las Profecías acerca del Salvador como de costumbre, como en los demás escritos, con admiración y reverencia, pero otros Salmos los lee como propios, tampoco el que escucha, tanto como el que lee, se compunge y se dispone como dicen las palabras de las odas, como si fuesen propias» (11; PG 27,21BC).

Atinadamente observa Hermann-Josef Sieben que aquí «el punto de partida es una observación casi banal, por un lado, y una convicción fundamental, por otro». ²²

Y es entonces que, sin mayores precisiones, invoca al «bienaventurado Pablo» para confirmar el principio que acaba de establecer (cf. 10; PG 27,21C); bien cabe pensar que Atanasio está aludiendo a declaraciones del Apóstol como las de 2 Co 4,16, Flp 4,4, Ga 1,1. Pero en su rol de pedagogo de la fe de Marcelino, el autor pone más cuidado en ilustrar su aseveración con otros ejemplos de los Patriarcas y Profetas (cf. 11, PG 27,21C-24A): Moisés, Elías, Eliseo, Abraham. En efecto, son muchas las cosas que la Escritura cuenta de la relación de dichos personajes con Dios, aunque el lector

²⁰ Carmelo Granado Bellido, *Introducción...* 334.

²¹ Cf. *The Formation...* 250; también David Brakke, *Athanasius...* 195.

²² *Athanasius* 161-162.

no puede asumirlas sin más, directamente, como propias. Pero el caso de los Salmos es distinto:

«Pero el que en verdad lee los Salmos —esto es lo extraordinario—, más allá de las Profecías sobre el Salvador y los paganos, las demás cosas puede decir las como palabras propias, y cada uno las canta como escritas acerca de él y no las recibe y las va recorriendo como diciéndolas acerca de otro o como significando a otro, sino que se dispone como si estuviera hablando él mismo acerca de sí mismo, y como haciendo él las mismas cosas dichas y las refiere a Dios, como hablando de sí mismo... Tanto el que guarda el mandamiento como también el que lo transgrede, el hecho de cada uno de los dos lo contienen los Salmos. Necesariamente que todo ser humano esté comprendido en los tales y tanto el que guarda el mandamiento como el que lo trasgrede diga las palabras que han sido escritas a cerca de cada uno» (11; PG 27,24AB).

Entonces el Alejandrino echa mano a la imagen del «espejo» para rotular este fenómeno.²³ Pero claramente no se trata sólo del reconocimiento de situaciones personales, sino que lo que se obtiene con ello es la transformación del orante: “un proceso de toma de conciencia y de reformatión de sí mismo a la vez”.²⁴ Todo ello facilitado por esa suerte de reflejo externo:

«Y me parece que, para quien salmodia, tales [los Salmos] llegan a ser como un espejo: para comprenderse tanto a sí mismo como también los movimientos de su propia alma, y así, percibiéndolos, pueda exponerlos. Pues también el que escucha al que lee, acoge la oda que se va diciendo, como si fuera acerca de él y, ya sintiéndose reprobado por la toma de conciencia, compungándose, se convertirá; ya escuchando acerca de la esperanza en Dios y del auxilio que llega a haber para los creyentes, se alegre como si le hubiese llegado la gracia y comienza a dar gracias a Dios» (12; PG 27,24BC).

Por eso Khaled Anatolios habla al respecto de proceso de «internalización recíproca» entre Dios y el ser humano, que tiene su fundamentación más profunda en el misterio del Hijo de Dios hecho hombre. En efecto, estima que Atanasio «tiende a ver el significado

23 Cf. Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 163-164 (especialmente notas 26 y 27); Carol Harrison, *Enchanting...* 211; Khaled Anatolios, *Athanasius...* 201-202; Brakke D., *Athanasius* 196; Paul R. Kolbet, *Athanasius...* 91-92.95; Brian Daley B. E., *Is Patristic Exegesis...* 86; Georgia Frank, *The Memory...* 101.

24 Carol Harrison, *Enchanting...* 211.

de la encarnación en términos que hacen a la presencia y al poder divinos “interiores” a la condición humana». ²⁵ Y esta lógica se advierte precisamente en el mismo texto de la Carta, cuando en el punto 13 se habla en tales términos, como se señalará aquí a continuación.

El pastor egipcio cierra esta parte tan enjundiosa de su misiva acerca de lo común y lo específico de los Salmos en el conjunto de las Sagradas Escrituras articulando el doble fundamento pneumatológico y cristológico que presentó, y señala, por un lado:

«Y así, en suma, cada Salmo ha sido dicho por y compuesto el Espíritu, de modo que en ellos —según se ha dicho antes— se puedan comprender los movimientos de nuestra alma, y todos ellos como si fuesen dichos acerca de nosotros, son nuestros como discursos propios, para memoria de los movimientos en nosotros y para corrección de nuestra conducta. Pues lo que han dicho los que salmodian, estas cosas también pueden ser modelos y caracterizaciones para nosotros» (12; PG 27,24D).

Pero, además:

«Pero ésta, de nuevo, es la gracia del Salvador: pues hecho hombre por nosotros, el cuerpo, su propio cuerpo lo ofreció a la muerte por nosotros, a fin de liberar a todos de la muerte. Pero queriendo mostrar su propia forma de vida celestial y grata, la modeló en sí mismo, para que ya nadie sea engañado fácilmente por el Enemigo, teniendo como garantía para su seguridad la victoria contra el Diabolo lograda por Él para nosotros» (13; PG 27,24D–25A). ²⁶

Hermann-Josef Sieben destaca cómo en este pasaje se observa el «doble motivo» de la encarnación en la Soteriología del autor, que sería: «por un lado, para entregar su cuerpo a la muerte expiatoria y, por otro, para regalarle al ser humano su forma de vida [“politeia”]

²⁵ *Athanasius...* 202. Ya David Brakke hablaba de que “la recitación de los Salmos es una apropiación verbal de la victoria física sobre los movimientos de la carne que Cristo obtuvo en su encarnación” (*Athanasius...* 196). Y apoyándose en él, Paul Kolbet, observa: “los Salmos son un vehículo crucial, a través del cual uno internaliza la victoria de la Palabra sobre las pasiones, la muerte y el mal” (*Athanasius...* 94). Si bien el acento del trabajo de Carol Harrison está pues más en el aspecto creacional (y filosófico) y de la “armonía cósmica”, sin embargo, tampoco omite mencionar la dimensión cristológica y pneumatológica (cf. *Enchanting...* 205.211.213–214). Cf. también John Behr, *The Formation...* 251; Brian E. Daley, *Is Patristic Exegesis...* 86; Georgi R. Parpulov, *Psalms...* 80–81.

²⁶ Cf. Marie-Josèphe Rondeau, *L'Épître...* 181–182.

ejemplar».²⁷ Y sintetiza este anclaje teológico de los Salmos, sentenciando: «en el Salterio ya es audible *antes* de la Encarnación, lo que se torna visible *en* la Encarnación».²⁸ Se trata entonces de un «orar soteriológico de los Salmos», como lo resume Thomas G. Weinandy.²⁹

Efectivamente, es indudable que aquí latan — y no muy lejos de la superficie — muchos elementos del pensamiento dogmático de Atanasio: la articulación entre revelación y salvación (aspectos «epistemológicos» y «existenciales», según John Behr),³⁰ su comprensión de la encarnación con sus implicancias para el «nuevo nivel de intersubjetividad en la relación entre Dios y la humanidad» (como lo denomina Khaled Anatolios),³¹ la relación tanto intratrinitaria como histórico-salvífica del Hijo y el Espíritu, y tantos otros.³² Pero detenernos en ellos podría ofuscar el propósito de las presentes consideraciones que es sólo invitar a apreciar a este gran Padre desde otra perspectiva. Con todo, es bueno advertir que su profundidad dogmática está presente incluso en sus reflexiones exegético-espirituales, como no podía ser de otra manera.³³

Sobre el empleo de los Salmos en la oración

Conforme al objetivo de esta Carta, de ofrecer una ayuda a Marcelino en su ocupación con los Salmos (cf. 1; PG 27,12A), Atanasio dedica la parte más amplia de su escrito a desarrollar una suerte de manual práctico para el rezo de los mismos (cf. 14–30; PG 27,25C–41D). Y abre este apartado con una imagen: la de quien ingresa al encuentro con un rey y necesita conocer las normas de etiqueta y protocolo

27 Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 165–166.

28 Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 166.

29 Así reza es el subtítulo de su artículo sobre esta carta de Atanasio: “un orar soteriológico de los Salmos” (Thomas G. Weinandy, *Athanasius' Letter...* 275).

30 Cf. *The Formation...* 191–206.

31 Cf. *Athanasius...* 197–203.212.

32 Cf. John Behr, *The Formation...* 251–252.

33 Una observación similar abre el trabajo de Paul Kolbet, sobre los Salmos en este Padre: “Atanasio integra completamente la vida ascética dentro de su Teología” (*Athanasius...* 85), y ofrece una más detallada mirada de ello (cf. *Athanasius...* 90–97).

a las que atenderse. Pero que ello no apunta a los aspectos externos del trato con Dios es lo que se señala inmediatamente:

«Pues así como quien ingresa ante el rey se dispone tanto en su aspecto como en sus palabras, para no ser expulsado como alguien burdo al punto de hablar, así a quien corre hacia la virtud y quiere comprender la forma de vida en el cuerpo del Salvador, el Libro divino le advierte primero a través de la lectura sobre los movimientos del alma y así, después, modela y enseña a los que van leyendo tales palabras» (14; PG 27,25C).

Evidentemente de lo que se trata en todo este apartado es de la vida del creyente: «toda la Escritura es un maestro de virtud y de fe verdadera, pero el Libro de los Salmos de algún modo tiene también la imagen del modo cómo conducirse en la vida» (14; PG 27,25C). Por eso los estudiosos de esta Carta hablan al respecto del alcance «terapéutico» del Salterio, en la comprensión del maestro alejandrino: Atanasio ofrece aquí una verdadera y cuidadosa «sal-moterapia», para descubrir y curar las afecciones del cristiano.³⁴ Y ya una mirada a la articulación general del discurso permite advertir el cuidado que se pone en ello:

- introducción (14a; PG 27,25C);
- primera clasificación de los Salmos, aspecto formal (14b; PG 27,25D-28C);
- segunda clasificación, aspecto de contenido (15-26; PG 27,28C-37D);
- nota sobre el aspecto musical (27b-29; PG 27,37D-41C);
- acerca del uso de los Salmos (31-33; PG 27,42C-45B):
 - o razón (30; PG 27,42CD);
 - o eficacia (31-33a; PG 27,42D-45B).

La introducción (cf. 14a; PG 27,25C) deja claro que los Salmos ofrecen tanto el conocimiento de la situación personal: «imagen del

³⁴ Expresión de Bertrand de Margerie, remitiéndose a Hermann-Josef Sieben, cf. *Introduction...* 157. Cf. también Carol Harrison, *Enchanting...* 210-211.215-218; Paul R. Kolbet, *Athanasius...* passim.

modo de conducirse», «comprender la forma de vida», «advierten sobre los movimientos del alma», pero que a la vez proveen a la transformación de la misma: «modelan», «enseñan». He aquí el reflejo del aspecto cognoscitivo y existencial de la acción de la gracia, antes aludido:³⁵ su empleo en la oración apunta decididamente entonces a la internalización de tal gracia de Dios.³⁶ Y ya esto sugiere la doble mirada al conjunto del Salterio para establecer algún tipo de orden: formal (cómo se expresan) y de contenido (los movimientos interiores que descubren).

Atanasio ofrece así una primera orientación para la utilización de los Salmos en base a una especie de «rudimentaria crítica de la forma», a decir de Khaled Anatolios,³⁷ clasificándolos según se expresen como narración, oración, acción de gracias, conversación confesión, exhortación, profecía, descripción acusación, imprecación... Y ofreciendo varios ejemplos en cada caso (cf. 14b; PG 27,25D-28C).³⁸

El segundo ordenamiento de Salmos que presenta el maestro alejandrino a su amigo es en razón de buscar la forma adecuada de tratar con Dios las situaciones del alma del mismo orante:³⁹

«En efecto, siendo tal el ordenamiento de los Salmos, es posible además, que quienes leen, descubran en cada uno... los movimientos y el estado de su propia alma, como también el modelo y la enseñanza para cada uno, y diciendo qué puede complacer al Señor, a través de qué palabras puede corregirse a sí mismo y dar gracias al Señor, para no apartarse hacia la impiedad al decir lo que está al margen de tales cosas» (15; PG 27,28C).

Se trata de un extenso apartado que, como bien observa Carmelo Granada, no está compuesto «para una lectura seguida, sino para saber dónde se puede investigar o buscar el Salmo que respon-

35 Cf. supra página 8; también John Behr, *The Formation...* 191-192.200-201.

36 Cf. *Athanasius...* 198-199.

37 *Athanasius...* 30.

38 Cf. también Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 167-168; Georgia Frank, *The Memory...* 101-102.

39 Hermann-Josef Sieben se pregunta si aquí Atanasio no está "pensando en situaciones de su propia vida" (*Athanasius...* 168).

da a ... [la propia] situación personal». ⁴⁰ Y su utilidad en la Antigüedad parece probada ya por el hecho de encontrarlo integrado a las introducciones de la Biblia, como se señaló anteriormente. ⁴¹

Si bien todo ese texto parece apuntar a «regular y coordinar las emociones y pasiones del alma, en orden a la “ecuanimidad”», guardando por ello muchos puntos de contacto con la «Vida de san Antonio» del mismo Atanasio, ⁴² lo que aquí resulta interesante — y, por momentos incluso curioso — es ver al amplio espectro de situaciones para las que sugiere Salmos, como por caso:

- al verse perseguido o asediado, y también querer prepararse a todo ello (cf. 1.17-20; PG 27,28D-29A.29BC.D.32AB.C);
- para dar gracias (cf. 15.17.19; PG 27,29A.19BC.32C/D);
- al sentirse conmocionado por alguien o experimentar la «inveterada envidia de los enemigos» ante la magnitud del mal en el mundo (cf. 16; PG 27,19AB);
- o, por el contrario, al contemplar la amplitud de la salvación en Cristo (16A) y admirar la benevolencia de Dios en ello (18b) o, en general, contemplar los beneficios de Dios en la historia (cf. 16.18.19; PG 27,29A.32A.C/D);
- al tener a alguien por dichoso (cf. 15; PG 27,28D);
- al ver la prevalencia de los malvados sobre los «pequeños» (18d; PG 27,32B) o al tratar de consolar a los atribulados (cf. 18.17; PG 27,32B.29C);
- al verse hostigado por ser veraz (cf. 18, PG 27,32A);
- al desear aprender a ser «ciudadano del Reino de los Cielos» (cf. 16; PG 27,29B);
- al buscar ser misericordioso con los pobres (cf. 19; PG 27,32C);
- al reconocerse pecador (cf. 20; PG 27,32D);

⁴⁰ *Introducción...* 335.

⁴¹ Cf. las indicaciones bibliográficas ofrecidas supra nota 6.

⁴² Cf. Kahled Anatolios, *Athanasius...* 202.

- al sentirse desanimado o pequeño frente a una gran responsabilidad (cf. 24.25; PG 27,36C/D.37B);
- algo curioso: al renovar la propia casa (cf. 17; PG 27,29D), o ante los vanidosos por su aspecto (cf. 20; PG 27,33A/B).

Un apartado especial se le concede al final de esta clasificación a señalar algunos textos que sirvan para «salmodiar las cosas que hacen particularmente al Salvador» (26; PG 27,37B). Es verdad que al situar el Libro de los Salmos en el conjunto de la Escritura se había ya señalado que, por guardar relación con las profecías, tales misterios estaban presentes en estos textos.⁴³ Ahora se refiere a algunos aspectos del misterio de Cristo, como por ejemplo: su condición divina, su encarnación, su pasión y cruz, su condición de juez, el anuncio universal de la fe... (cf. 26; PG 27,37BC). Para concluir de todo ello: «Tal es, en efecto, también el rasgo distintivo del Libro de los Salmos, para utilidad de los seres humanos: que contiene Salmos propios y en los demás tiene profecías más intensas acerca de la presencia en su cuerpo de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, según se ha dicho» (27; PG 27,37CD).

«¿Por qué tales discursos salmodian con tono musical?» (cf. 27; PG 27,37D) es la última cuestión que ocupa ahora a Atanasio. La respuesta es simple: «la Escritura no procuró lo placentero y persuasivo, sino que modeló también todo esto para la utilidad del alma» (27; PG 27,37D). Y, tras mencionar rápidamente el por qué no (cf. 27; PG 27,37D), le dedica un poco más de espacio a la argumentación positiva (cf. 27-29; PG 27,37D-41C).

Comienza de a poco, como en un «crescendo», pues señala en primer término: «convenía que la divina Escritura cantara himnos a Dios, no sólo por la secuencia sino también por la voz, con largueza» (27; PG 27,37D), esto es, ir deteniéndose, como lo hacen los Salmos, en eventos, circunstancias, situaciones... presentadas ya en otros

43 Cf. 5 (PG 27,13C-16A) y supra página 4s.

libros de la Biblia. He aquí un eco de lo que desarrolló más ampliamente en la primera parte de la Carta, cuando habló del Salterio en el conjunto de los demás libros sagrados (cf. 2-8; PG 27,12B-25B).⁴⁴ Después menciona el aspecto de la «armonía» del ser humano: así como se busca «combinar las flautas» en «una sola sinfonía» (*symphonía*), hay que articular los distintos «movimientos» del alma, «el pensar, y el desear y lo irascible» (27; PG 27,40A). En efecto: «la Palabra quiere que el ser humano no sea discorde en sí mismo ni esté dividido en sí, de suerte que piense lo mejor pero lleve a cabo por animosidad lo malo» (27; PG 27,40A).⁴⁵ Como señala Paul Kolbet: «la armonía musical exterior no sólo expresa la concordia interior del alma, sino que contribuye también a ella».⁴⁶ Y Hermann-Josef Sieben destaca los nexos que esta argumentación de cuño antropológico guarda con la visión platónica del ser humano.⁴⁷

Entonces, desde esta argumentación más antropológica y ética, pasa a razones más cristológicas y espirituales del uso musical, en consonancia con la forma de argumentar que siguió también antes, en la primera parte (cf. 9-13; PG 27,17D-25A).⁴⁸ De este modo cobra su perfil más propiamente cristiano la «imperturbabilidad» (*ataraxía*), que entiende que se logra con la música:

«En efecto, para que no llegue a darse en nosotros tal conmoción, la Palabra quiere que el alma que “tiene la mente de Cristo”, como dijo el Apóstol (cf. 1 Co 2,16), se valga de esta guía y con ella domine en sí los aspectos pasionales, rija los miembros del cuerpo, para obedecer a la Palabra. Para que, así como está en armonía el plectro, así también el mismo ser humano, llegando a ser un salterio dedicado completamente al Espíritu, obedezca con todos sus miembros y movimientos y sirva a la voluntad de Dios. De tal imperturbabilidad y constitución tranquila es una imagen y modelo la lectura armoniosa de los Salmos. Pues, así como los pensamientos del alma los llegamos a conocer y los indicamos a través de las palabras que proferimos,

44 Cf. supra página 3s.

45 Cf. Peter Frans Bouter, *Athanasius...* 161-162; Thomas G. Weinandy, *Athanasius' Letter...* 277.

46 *Athanasius...* 100.

47 Cf. Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 169.

48 Cf. supra página 4s.

así también es un símbolo de la armonía espiritual del alma querido por el Señor la melodía de las palabras» (28; PG 27,40BC).⁴⁹

El punto 29 (PG 27,40D–41C) de la Carta proporciona un balance del tema, destacando nuevamente que el canto no busca el mero deleite sino la armonía interior con el Espíritu y con la «mente de Cristo» (cf. 29; PG 27,41BC).⁵⁰ En términos de Thomas G. Weinand: «de modo gradual y creciente el cristiano adquiere el corazón y la mente de Cristo mismo». ⁵¹ El espacio que el maestro alejandrino le dedica a enfatizar estas ideas parece revelar su preocupación por deslindar los Salmos (y odas), y su canto, de los usos mundanos de la música.⁵² Cabe comparar este interés con el de su contemporáneo Gregorio de Nisa que, de modo similar, indica:

«Estos cantos no han sido compuestos al modo de los poetas líricos ajenos a nuestra sabiduría, pues el canto no se basa en el tono de la expresión, como precisamente se puede ver en aquellos... Sino que al entrelazar con las palabras divinas un canto no muy elaborado y sin mucho arte, [David] quiere interpretar con la melodía el sentido de lo dicho, revelando —en cuanto es posible— con tal disposición del tono según la voz el sentido presente en las palabras» (Gregorio de Nisa, *Sobre los títulos de los Salmos* 1,3 [GNO 5,34,3–13]).⁵³

Que tal era una preocupación pastoral importante de Atanasio lo atestigua la «memoria» eclesial, de la que da cuenta, por caso, Agustín, cuando presenta en sus «Confesiones» su lucha con las tentaciones de los distintos sentidos (cf. 10,32–34). Entonces, al evocar cómo es que «más tenazmente [lo] enredaron y subyugaron los deleites del oído», y cómo pudo «desatarse y liberarse» de ello por la ayuda de Dios, confiesa que aún se siente «engañado por la de-

49 Sobre ecos filosóficos (estoicos) en este pasaje cf. Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 169–170.

50 Sobre el canto de los Salmos según Atanasio en esta carta, y más en general, cf. el ya mencionado trabajo de Carol Harrison *Enchanting...* passim (cf. supra nota 5). Cf. además Luke Dysinger, *Psalmody...* 81.86.

51 *Athanasius' Letter...* 278.

52 Cf. Carol Harrison, *Enchanting...* 218–221. Testimonios (brevemente comentados) de Atanasio y otros Padres de la Iglesia sobre el uso de la música ofrece James McKinnon en su obra *Music...* passim.

53 Cf. Henri-Irénée Marrou, *Une théologie...* passim.

lectación sensual» cuando se canta en la liturgia la Palabra de Dios «con voz suave y artificiosa» (10,33,49). Por ello, y sabiéndose también proclive a reaccionar al respecto de modo demasiado radical, prefiere orientarse por el ejemplo del pastor egipcio, de quien dice:

«Queriendo, empero, inmoderadamente evitar este engaño, yerro por demasiada severidad; y tanto algunas veces, que quisiera apartar de mis oídos y de la misma iglesia toda melodía de los cánticos suaves con que se suele cantar el Salterio de David, pareciéndome más seguro lo que recuerdo haber oído decir muchas veces del obispo de Alejandría, Atanasio, quien hacía que el lector cantase los salmos con tan débil inflexión de voz que pareciese más recitarlos que cantarlos» (10,33,50).⁵⁴

Con todo, en la presente carta, Atanasio señala lo beneficioso de tal modo de salmodiar:

«Quienes salmodian conforme al modo antes dicho, de manera que la melodía de las palabras es proferida desde la cadencia del alma y de la armonía con el Espíritu, tales salmodian con la lengua, pero salmodian también con la mente (cf. 1 Co 14,15), son de gran provecho no sólo para ellos mismos sino también para quienes los escuchan» (29; PG 27,40D/41A).⁵⁵

En opinión de Hermann-Josef Sieben, lo central aquí es la «edificación de los hermanos». ⁵⁶ Y algo similar puede advertirse en Basilio de Cesarea († 379), cuando en su homilía sobre el Sal 1 destaca:

«Un salmo calma las almas, es árbitro de paz, mitiga lo tumultuoso y agitado de los pensamientos, calma pues lo irritado del alma, pero amonesta lo desenfrenado. Un salmo reúne en la amistad, es unión de los separados, conciliador de los que se aborrecen. Pues, ¿quién puede estimar aún como enemigo a aquél con el que ha emitido una única voz hacia Dios? De modo que la salmodia también proporciona el más grande de los bienes: la caridad, como concibiendo cierto vínculo para la unión, para el acuerdo, y ajustando al pueblo en la sinfonía de un solo coro» (*Homilías sobre los Salmos* 1,2 [PG 29,212CD]).

54 Cf. Ángel Custodio Vega, *Obras...* 434.

55 Acerca de las resonancias de elementos filosóficos de la Antigüedad en la carta de Atanasio cf. Hermann-Josef Sieben, *Athanasius...* 171-172; Carol Harrison, *Enchanting...* 216-217.

56 Cf. Hermann-Josef Sieben, *Athanasius* 171.

También Ambrosio de Milán comparará la acción efectiva del rezo de los Salmos al «flujo de las olas» que va transformando el alma del orante.⁵⁷

Un uso especial que se la daba a la Palabra de Dios en general, y a los Salmos en particular, era contra el poder de los demonios, debido al importante espacio que tenían éstos en la religiosidad antigua, especialmente en Egipto y tanto más en la experiencia ascético-monástica.⁵⁸ Por ello constituye un tópico recurrente en los escritos de Atanasio, como basta apreciar ya en su popular «Vida de san Antonio» y, también por caso, hasta en una misiva circular a sus colegas obispos de Egipto:

«Muchas... enseñanzas y carismas hay depositados en nosotros de parte de Él [Jesucristo]...: el modelo de forma de vida celestial, y la potencia contra los demonios, la adopción filial y el carisma sobre todo y que se destaca, el conocimiento del Padre y del mismo Logos, y el don del Espíritu Santo» (Atanasio, *Carta a los obispos de Egipto* 1 PG 25,540A).⁵⁹

Aquí, en esta Carta a Marcelino, se lo aborda no sólo refiriéndose a ejemplos del pasado y de la misma Escritura (cf. 33b; PG 27,45AB), sino subrayando su utilidad en el presente: «Así también ahora, si alguien se preocupa por sus padecimientos, que diga estas cosas: así, por un lado, es ciertamente provechoso para el que padece y, por otro parte, su propia fe se mostrará verdadera y firme, de modo que también al verla Dios, le concederá la curación perfecta a los que suplican» (33; PG 27,45B).

57 Cf. *Hexaemeron* III 5,23 (CSEL 32,1,74-75).

58 Cf. Peter Frans Bouter, *Athanasius...* 321-327; Antoine Guillaumont - Claire Guillaumont, *Démon...* passim; Basil Studer, *Demone...* 1363-1367; Günter Switek, *Wüstenväter...* passim; Sophie Lunn-Rockliffe, *Demons...* passim; David Brakke, *Demons...* passim; Sidney Robert Banks, *Blazing...* passim; Nienke Vos - Willemien Otten (eds.), *Demons...* passim. Sobre el tema incluso en la Filosofía de la época cf. Luc Brisson - Seamus O'Neil - Andrei Timotin (eds.), *Neoplatonic Demons...* passim.

59 Cf. también *Cartas Pascuales* 2,5 (PG 26,1369C); *Vida de san Antonio* 16-43. Cf. además Gerhard J. M. Bartelink, *Athanasios...* 54-56; Samuel Rubenson, *The Letters...* 86-88; Pamela Brigh, *The Combat...* passim; Monika Pesthy, *Origène...* passim; Nienke Vos, *Demons...* 161-165; Peter Tóth, *The Demons...* passim.

Esta eficacia se ancla en misterio de la encarnación del Salvador, como ya lo había señalado anteriormente el autor:

«Hecho hombre por nosotros, el cuerpo, su propio cuerpo lo ofreció a la muerte por nosotros, a fin de liberar a todos de la muerte. Pero queriendo mostrar su propia forma de vida celestial y grata, la modeló en sí mismo, para que ya nadie sea engañado fácilmente por el Enemigo, teniendo como garantía para su seguridad la victoria contra el Diablo lograda por Él para nosotros» (13; PG 27,24D-25A).

El final

La Carta se cierra con unas líneas muy sencillas, en las que se percibe como un tenue destello de lo que más detalladamente dijera el autor al concluir su profundo trabajo dogmático sobre la encarnación. En efecto, allí señalaba, entre otras cosas:

«Además de la indagación y del conocimiento verdadero de las Escrituras, es preciso una vida buena y un alma pura y la virtud según Cristo, para que, avanzando por el camino de ésta, la inteligencia pueda alcanzar y comprender lo que pretende, en cuanto es asequible a la naturaleza humana. Pues sin una mente pura y la imitación de la vida de los santos, nadie podría comprender las palabras de los santos» (*Sobre la Encarnación* 57,1-2).⁶⁰

Ahora, en su Carta invita sencillamente a Marcelino a perseverar en esa su «ocupación intensa» con el Libro de los Salmos que lo movió a pedir la ayuda del maestro alejandrino (cf. 1; PG 27,12A): «También tú, meditando estas cosas y leyendo así con inteligencia los Salmos, podrás captar, conducido por el Espíritu (cf. Jn 16,13), el sentido de cada uno. Y emularás tú esa vida, la que tenían los varones santos, que hablaban portando a Dios en sí mismos (cf. 1 P 1,21)» (33; PG 27,45C).

David Brakke reformula estas convicciones de Atanasio, señalando: «el estudio de las Escrituras no era un fin en sí mismo, no era

⁶⁰ Cf. Fernando Guerrero Martínez - José C. Fernández Sahelices, *Atanasio, La encarnación del Verbo* (Madrid: Ciudad Nueva, 1989), 144-145.

un ejercicio de divinizada contemplación de lo divino, sino un medio para la reforma moral y así para la incorruptibilidad física». ⁶¹ En tanto que Hermann-Josef Sieben enfatiza: «en las palabras del Salterio están presentes los santos, en cierto sentido incluso también el mismo Espíritu Santo. El repetirlos y rezarlos significa una asunción, una participación en el “gemir inefable del Espíritu Santo” (según Rm 8,26)». ⁶²

Conclusión

Al final de esta mirada a la Carta de Atanasio sobre el rezo de los Salmos quizás sea oportuno volver a llamar la atención sobre la solidez de la misma, no sólo por la estructuración de su redacción, sino también por la densidad de sus contenidos. El autor se revela como maestro de una robusta espiritualidad, afianzada en una consistente exégesis y en no menos acendradas convicciones teológicas: manejo de la Escritura y robustez dogmática sustentan orientaciones afables y claras para la vida creyente.

Si estas consideraciones lograron su objetivo de despertar el «apetito» de entretenerse más con el autor en su condición de maestro de vida cristiana, tendrá que decirlo el lector. Que quede la inquietud de lograr hoy en día articular mejor Exégesis, Dogmática y Espiritualidad sería también un augurio no despreciable, para cuya concretización las ideas presentadas quizás no sean de poca ayuda para invitar a seguir frecuentando los Padres de la Iglesia.

Bibliografía

Alexander, Max. «Introducción a la carta de San Atanasio a Marcelino sobre la interpretación de los Salmos. Carta de nuestro santo padre Atanasio, arzobispo de Alejandría, a Marcelino, sobre la interpretación de los Salmos», *Cuadernos Monásticos* 119 (1996) 512–545.

⁶¹ *Athanasius...* 152; cf. también 196.

⁶² *Athanasius...* 172–173.

- Anatolios, Khaled. *Athanasius. The coherence of his thought* (Routledge Early Church Monographs), (Londres-Nueva York: Routledge, 2005).
- Banks, Sidney Robert. *Blazing Walls, Blazing Brothers: Monks and the Making of the Demon in the Pachomian Koinonia* (Washington D. C.: The Catholic University of America, 2011).
- Bartelink, Gerhard J. M. *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine* (Sources Chrétiennes 400), (París: Du Cerf, 1994).
- Behr, John. *The Formation of Christian Theology II. The Nicene Faith. Part One. True God of True God*, (Nueva York: St Vladimir's Seminary Press, 2004).
- Benedicto XVI, *Audiencia general Miércoles 20 de Junio de 2007* (cf. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070620.html consultada: 31/04/2021).
- Bouter, Peter Frans. *Athanasius van Alexandrië en zijn uitleg van de Psalmen Een onderzoek naar de hermeneutiek en theologie van een psalmverklaring uit de Vroege Kerk* (Zoetermeer, Uitgeverij Boekencentrum 2001).
- Brakke, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford Early Christian Studies) (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- Brakke, David. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, (Cambridge, Massachusetts-Londres: Harvard University Press, 2006).
- Brigh, Pamela. «*The Combat of the Demons in Antony and Origen*», en: Wolfgang A. Bienert – Uwe Kühneweg (eds.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 137), (Lovaina: Leuven University Press, 1999), 339-343.
- Brisson, Luc – O'Neil, Seamus – Timotin, Andrei (eds.). *Neoplatonic Demons and Angels* (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 20), (Leiden-Boston: Brill, 2018).
- Custodio Vega, Ángel. *Obras de San Agustín II. Las Confesiones* (BAC 11), (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 81991).

- Daley, Brian E., «*Is Patristic Exegesis Still Usable? Some Reflections on Early Christian Interpretation of the Psalms*», en: Ellen F. Davis – Richard B. Hays (eds.), *The Art of Reading Scripture* (Grand Rapids, Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2003), 69–91.
- De Margerie, Bertrand. *Introduction a l'Histoire de l'Exégèse I. Les Pères Grecs et Orientaux*, (París: Du Cerf, 1980).
- Dysinger, Luke. *Psalmody and Prayer in the Writing of Evagrius Ponticus* (OxfordTheology and Religion Monographs), (Oxford–Nueva York: Oxford University Press, 2005).
- Frank, Georgia. «*The Memory Palace of Marcellinus. Athanasius and the irror of the Psalms*», en: Blake Leyerle – Robin Darling Young (eds.), *Ascetic Culture. Essays in Honor of Philip Rousseau* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013), 97–124.
- Granado Bellido, Carmelo. «*Introducción a la lectura y meditación de los Salmos. Atanasio de Alejandría, Epístola a Marcelino (PG. 27,[1857],12–45)*», *Proyección* 55 (2008) 327–351.
- Gribomont, Jean. «*Salmi (Libro dei)*», en: Ángelo Di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane P–Z*, (Génova: Marietti, 2008), 4664–4667.
- Guerrero Martínez, Fernando. – Fernández, Sahelices José C. *Atanasio, La encarnación del Verbo* (Madrid: Ciudad Nueva, 1989).
- Guillaumont, Antoine. – Guillaumont, Claire. «*Démon III. Dans la plus ancienne littérature monastique*», en: Marcel Viller y otros (eds.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* 3 (1957) 189–212.
- Harrison, Carol. «*Enchanting the Soul: The Music of the Psalms*», en: Andreas Andreopoulos – Augustine Casiday – Carol Harrison (eds.), *Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice. Essays in Honour of Andrew Louth* (Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Thought 8), (Turnhout: Brepols, 2011), 205–223.
- Kannengiesser, Charles. «*El mensaje espiritual de los grandes Padres*», en: Bernard McGinn – John Meyendorff – Jean Leclercq (eds.),

- Espiritualidad Cristiana. Desde los orígenes al siglo XII* (Buenos Aires: Lumen, 2000), 79–106.
- Kolbet, Paul R. «*Athanasius, the Psalms, and the Reformation of the Self*», *Harvard Theological Review* 99 (2006), 85–101 (el mismo artículo – levemente modificado – aparece de nuevo en una publicación más reciente, a saber en Brian E. Daley – Paul R. Kolbet [eds.], *The Harph of Prophecy. Early Christian Interpretation of the Psalms*, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2015), 75–96).
- Krueger, Derek. «*The Old Testament and Monasticism*», en: Paul Magdalino – Robert Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium* (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia), (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010), 199–221.
- Lausberger, Heinrich. *Elementos de Retórica Literaria. Introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana* (Biblioteca Románica Hispánica III. Manuales 36), (Madrid: Gredos, 1975 [2ª reimpresión]).
- Lausberger, Heinrich. *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (Stuttgart: Franzz Steimer Verlag, 31990).
- Lunn-Rockliffe, Sophie. «*Demons and Demonologies*», en: Josef Löfl – Nicholas Baker-Brian (eds.), *A Companion to Religion in Late Antiquity* (Blackwell Companions to the Ancient World), (Malden, Massachusetts: Wiley Blackwell, 2018), 493–509.
- Marrou, Henri-Irénée. «*Une théologie de la musique chez Grégoire de Nysee?*», en: Idem (ed.), *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique* (Roma: École Française de Rome, 1978), 365–372.
- McKinnon, James. *Music in early Christian literature* (Cambridge y otras: Cambridge University Press, 1993 [2ª reimpresión]).
- Meloni, Pietro. «*David*», en: Ángelo Di Berardino, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane A-E*, (Génova: Marietti, 2008), 1337–1340.

- Parpulov, Georgi R. «*Psalters and Personal Piety in Byzantium*», en: Paul Magdalino – Robert Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium* (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia), (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010), 77–105.
- Parpulov, Georgi R. *Toward a History of Byzantine Psalters ca. 850–1350*, (Plovdiv, 2014).
- Pesthy, Monika. «*Origène et les démons d'Antoine*», en: Gyorgy Heidl – Róbert Somos (eds.), *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 228), (Lovaina y otras: Peeters, 2009), 597–604.
- Rondeau, Marie-Josèphe. «*L'Épître à Marcellinus sur les Psaumes*», *Vigiliae Christianae* 22 (1968) 176–197.
- Rondeau, Marie-Josèphe. *Les Commentaires Patristiques du Psautier (IIIe – Ve siècles) Vol. I: Les travaux des Pères grecs et latines sur le Psautier. Recherches et bilan* (Orientalia Christiana Analecta 219), (Roma: Potificium Institutum Studiorum Orientalium, 1982).
- Rondeau, Marie-Josèphe. *Les Commentaires Patristiques du Psautier (IIIe – Ve siècles) Vol. II: Exégèse prosopologique et Théologique* (Orientalia Christiana Analecta 220), (Roma: Potificium Institutum Studiorum Orientalium, 1985).
- Rubenson, Samuel. *The Letters of St. Anthony. Monasticism and the Making of Saint* (Studies in Antiquity & Christianity), (Minneapolis: Fortress Press, 1996).
- Sieben, Hermann-Josef. «*Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus. Zum 1600. Todesjahr des Bischofs von Alexandria*», *Theologie und Philosophie* 48 (1973) 157–173.
- Solignac, Aimé. «*Psaumes V. Les commentaires*», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* 12 (1986) 2562–2568.
- Studer, Basil. «*Demone*», en: Ángelo Di Berardino, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane A–E*, (Génova: Marietti, 2008), 1359–1368.

- Switek, Günter. «*Wüstenväter und Dämonen Ein Beitrag zur Geschichte des «Geistlichen Kampfes»»*», *Geist und Leben* 37 (1964) 340–358.
- Tóth, Peter. «*The Demons of the Air and the Water of the Nile. Saint Anthony the Great on the Reason of the Inundation*», en: Eszter Bechtold – András Gulyás – Andrea Hasznos (eds.), *From Illahun to Djeme Papers Presented in Honour of Ulrich Luft*, (Oxford: BAR, 2011), 293–299.
- Vos, Nienke. – Otten, Willemien (eds.). *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 108), (Leiden–Boston: Brill, 2011).
- Vos, Nienke. «*Demons without and within: The Representative of Demons, the Saint, and the Soul in Early Christian Lives, Letters and Sayings*», en: Idem – Otten Willemien (eds.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 108), (Leiden–Boston: Brill, 2011), 159–182.
- Weinandy, Thomas G. «*Athanasius' Letter to Marcellinus: A Soteriological Praying of the Psalms*», *Studia Patristica* 46 (2010) 275–279.

El *Evangelio de Juan* como generador de grandes crisis teológicas:

Aportes para una nueva lectura de las exégesis de Heracleón y de Orígenes

PATRICIA ANDREA CINER*

Universidad Nacional de San Juan (Argentina)

Universidad Católica de Cuyo (Argentina)

patriciaciner@yahoo.com.ar

Recibido 4.05.2021/ Aprobado 7.08.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.137.2022.p59-78>

RESUMEN

En la actualidad, los Estudios Patrísticos abordan los apasionantes problemas teológicos que se suscitaron en los primeros siglos de nuestra era, desde nuevos paradigmas de análisis. En ese sentido, la existencia de una diversidad de corrientes en el cristianismo temprano es un hecho indiscutible para la investigación contemporánea, ya que no existen dudas acerca de que esta pluriformidad de posiciones, surgió a partir de la diversidad de interpretaciones de textos y de nociones teológicas. La clasificación de los diversos cristianismos en “protoortodoxos o proto-católicos, judeocristianos y gnósticos” que los especialistas contemporáneos han realizado, resulta muy útil para acceder a la lectura de un texto como el *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes, al cual nos referiremos en esta ocasión. Pero 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

* La autora es profesora de la Universidad Nacional de San Juan y de la Universidad Católica de Cuyo. Es presidenta de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos (AIEP). Recientemente ha finalizado la primera traducción al español del *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes, publicada en la colección Biblioteca de Patrística de la Editorial Ciudad Nueva.

y distintivas con respecto a otros autores que se ubican en esta tradición. Fueron 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 553. A modo de anticipo de lo que desarrollaremos más adelante, denominaremos a este cristianismo, místico-esotérico.

Palabras claves: Evangelio de Juan; Heracleón; Orígenes; Paradigmas, exégesis, crisis

The Gospel of John as a Generator of Great Theological Crises:

Contributions for a New Reading of the Exegesis of Heracleon and Origen

ABSTRACT

Today, Patristic Studies approach the exciting theological problems that arose in the first centuries of our era from new paradigms of analysis. In this sense, the existence of a diversity of currents in early Christianity is an indisputable fact for contemporary research, since there is no doubt that this pluriformity of positions arose from the diversity of interpretations of texts and theological notions. The classification of the various Christianities into “proto-orthodox or proto-Catholic, Judeo-Christian and Gnostic” that contemporary scholars have made is very useful for accessing a text such as Origen’s *Commentary on the Gospel of John*, to which we will refer on this article. But it must be further expanded, for Origen’s theology, while closer to what has come to be called proto-orthodoxy, has unique and distinctive characteristics with respect to other authors who are placed in this tradition. It was these unique characteristics that were so misunderstood by posterity and which ended up producing the condemnations of the Council of Constantinople in 553. As a foretaste of what we shall develop later, we shall call this Christianity mystical-esoteric.

Keywords: Gospel of John; Heracleon; Origen; Paradigms; Exegesis; Crises

1. Introducción

En la actualidad, los Estudios Patrísticos abordan los apasionantes problemas teológicos que se suscitaron en los primeros siglos de nuestra era, desde nuevos paradigmas de análisis. En ese sentido, la existencia de una diversidad de corrientes en el cristianismo temprano es un hecho indiscutible para la investigación contemporánea, ya que no existen dudas acerca de que esta pluriformidad¹ de posiciones, surgió a partir de la diversidad de interpretaciones de textos y

¹ Cf. Gerard Luttikhuisen, *La pluriformidad del cristianismo primitivo* (Córdoba: Los Almendros, 2002), 13.

de nociones teológicas. La clasificación de los diversos cristianismos en “protoortodoxos o protocatólicos, judeocristianos y gnósticos”² que los especialistas contemporáneos han realizado, resulta muy útil para acceder a la lectura de un texto como el *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes, al cual nos referiremos en esta ocasión. Pero 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. Fueron 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 553.³ A modo de anticipo de lo que desarrollaremos más adelante, denominaremos a este cristianismo, místico-esotérico.

Luego de diez largos años de trabajo en la realización de la primera traducción al castellano de *Comentario al Evangelio de Juan*⁴ de Orígenes, que puede ser considerado tal como afirmó H. Crouzel, “la obra maestra”⁵ del alejandrino, estamos convencidos que esta obra requiere de un nuevo abordaje para ser leída y comprendida en profundidad. Esta afirmación cobra sentido cuando se recuerda que fue el valentiano Heracleón, quien realizó la primera exégesis del *Evangelio de Juan* y que luego fue Orígenes quien escribió el segundo gran comentario, citando allí los fragmentos que se conocen del maestro gnóstico. Por tal razón, consideramos que la clave para comprender desde una visión contemporánea este magnífico texto, reside en aceptar que Orígenes y Heracleón fueron dos teólogos que tuvieron dos perspectivas diferentes y al mismo tiempo válidas del advenimiento de Cristo a la historia

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

3 Cf. Antoine 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), 140-147.

4 Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*, Introducción, traducción y notas, Patricia Ciner, Vol. N° 115, Biblioteca de Patrística, (Madrid: Ed. Ciudad Nueva, 2020); Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan/2*, traducción y notas, Patricia Ciner, Biblioteca de Patrística, Vol. N° 116, (Madrid: Ciudad Nueva, 2020).

5 Henri Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido* (Madrid: BAC, 1998), 65.

de la humanidad. Esto evidentemente fue posible debido a que el texto mismo del *Evangelio de Juan* permitía las dos exégesis. También muestra que las respectivas exégesis que ambos autores realizaron, poseen absoluta coherencia y legitimidad teológica y nos obligan a comprenderlas y a valorarlas en toda su complejidad. Las dos preguntas que guiarán nuestro trabajo serán las siguientes: ¿por qué el *Evangelio de Juan* hizo posible dos exégesis tan diferentes? y ¿por qué los dos primeros teólogos que realizaron la exégesis del Evangelio de Juan generaron fuertísimas crisis posteriores, siendo ambos considerados peligrosos para la ortodoxia triunfante? Sabemos que esta propuesta cuenta con problemas importantes. La primera y más evidente es la escasa cantidad de fragmentos de Heracleón, comparados con las extensas explicaciones de Orígenes. Sin embargo, pensamos que esta empresa es posible, debido a que Orígenes posee una cualidad que lo ha distinguido siempre entre los grandes teólogos: nos referimos a su inmensa honestidad intelectual. A fin de responder a estas dos preguntas, nuestra reflexión se centrará en los siguientes aspectos:

- a-El Evangelio de Juan: los grandes enigmas sin resolver.
- b- El texto del Evangelio de Juan en el *Comentario al Evangelio de Juan* y sus implicancias en las exégesis de Heracleón y Orígenes.
- c- Los paradigmas filosóficos y teológicos desde los cuáles Heracleón y Orígenes piensan y leen el *Evangelio de Juan*.
- d- El camino hacia la divinización: la cuestión de la filiedad en Heracleón y Orígenes.
- e- El cristianismo místico-esóterico: ¿causa principal de las condenas posteriores a Heracleón y Orígenes?

2. El Evangelio de Juan: los grandes enigmas sin resolver

Sin temor a equivocarnos, podemos afirmar que el *Evangelio de Juan*, escrito hace ya 2000 años, continúa presentando increíbles

desafíos en los Estudios Patrísticos contemporáneos. Así también lo entendieron autores de la talla del teólogo protestante A. Harnack, para quien este evangelio era “uno de los mayores enigmas de la primitiva historia del cristianismo”,⁶ o también C. Dodd, quien afirmó que “si consiguiéramos entender a Juan, habríamos comprendido qué fue realmente el cristianismo primitivo”.⁷ A fin de enumerar algunos de los enigmas sin resolver que plantea este texto, analizaremos los siguientes problemas:

2.1. *El autor y el primer texto del Evangelio de Juan: la controvertida cuestión de la comunidad joánica*

Es evidente que la cuestión más difícil de resolver y para la que lamentablemente no tenemos una respuesta única, es la cuestión referida a la «llamada comunidad joánica».⁸ Dos son las preguntas que esta comunidad plantea: ¿hubo un momento en que ambos grupos, que posteriormente se denominarían gnósticos y protoortodoxos, convivieron juntos?⁹ ¿Existió en algún momento un texto también único del Evangelio de Juan? A la primera pregunta y más allá de todas especulaciones que se han realizado hasta el momento, contestaremos que sí. La prueba de esta convivencia transitoria estaría dada justamente en el enigmático cisma intra-joánico que se relata en 1 Jn. Sólo porque alguna vez habrían estado juntos los dos grupos,¹⁰ el escritor de la primera *Carta de Juan*, podía lamentarse de esta forma:

6 Cf. Raymond Brown, *El Evangelio de Juan (I-XII)*, (Madrid: Ed. Cristiandad, 1999), prefacio.

7 Cf. Raymond Brown, *El Evangelio de Juan (I-XII)*, (Madrid: Ed. Cristiandad, 1999), prefacio.

8 Cf. Raymond Brown, *La comunidad del discípulo amado* (Salamanca: Sígueme, 2005).

9 Cf. Raymond Brown, *La comunidad del discípulo amado ...*, 166-175).

10 Cf. Raymond Brown, *La comunidad del discípulo amado... 22*: “«La cuarta fase vio la disolución de los dos grupos después que se escribieron las cartas. Los secesionistas, que ya no estaban en comunión con el ala más conservadora de la comunidad joánica, probablemente pronto se orientaron en el siglo II hacia el docetismo, el gnosticismo, el cerintianismo y el montanismo. Esto explica por qué el cuarto evangelio que ellos llevaron consigo, se halla citado por los escritores heterodoxos antes y con mayor frecuencia que por los ortodoxos».

«Hijos míos es la última hora. Habéis oído que iba a venir un Anticristo. Pues bien, muchos anticristos han aparecido, por lo cual nos damos cuenta que ya es la última hora. Salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros. Si hubiesen sido de los nuestros, habrían permanecido con nosotros».¹¹

Sin embargo y tal como podremos advertir a lo largo de este trabajo, pensamos que esa «comunidad inicial», dejó sus huellas en Heracleón y Orígenes, con respecto a algunas características que los *pneumáticos* y los *perfectos* poseen en común.¹² Esto implicaría un significado común, en cuanto a que el *Evangelio de Juan*, estaba destinado sólo a los seres más evolucionados espiritualmente. Por supuesto que, tal como veremos a lo largo de este artículo, las diferencias serán enormes en otros aspectos.

Con respecto a la existencia de un texto único, esto es también casi imposible de afirmar o de negar categóricamente. Sin embargo nuestra opinión se inclina a que sí hubo un texto originario del *Evangelio de Juan*. Nos apoyaremos en un testimonio proveniente del mismo Orígenes y que no siempre ha sido lo suficientemente valorado. Nos referimos a un fragmento del *Contra Celso*, a partir del cual el alejandrino reflexiona lo siguiente:

«Después de esto dice que, algunos creyentes, como si hubieran estado bebiendo, llegan al punto de oponerse a sí mismos y alterar el texto original tres o cuatro o varias veces más y cambian su carácter para poder negar las dificultades que les plantea la crítica».¹³

Pero lo que no estamos en condiciones de responder es por qué este texto único, tuvo diferencias tan importantes en los manuscritos posteriores. Probablemente podríamos decir que el hipotético manuscrito original sufrió transformaciones,¹⁴ en algunos casos ac-

11 1 Jn 2, 18-19.

12 οἱ πνευματικοί- οἱ τέλειοι

13 CC II, 27.

14 Cf. Walter Bauer, *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971) (original alemán 1934); Cf. Bart Ehrman, *Los Cristianismos Perdidos: los credos pros- critos del Nuevo Testamento* (Madrid: Crítica, 2004); Elaine Pagels, *Los Evangelios Gnósticos* (Madrid: Crítica, 1982).

cidentales y en otras intencionadas, derivadas de los presupuestos filosóficos y teológicos de ambos grupos.

2.2. El texto del Evangelio de Juan

2.2.1. La existencia de diversos manuscritos

En general la mayoría de los especialistas contemporáneos ha sostenido que, la posición de Orígenes en contra de las afirmaciones de Heracleón, ha dependido exclusivamente de las líneas filosóficas, teológicas y místicas en las que el maestro Alejandrino apoyaba su doctrina.¹⁵ Sin desmerecer para nada esta línea de investigación, especialmente entre los origenistas, en este artículo se mostrará la necesidad de tener en cuenta otro factor decisivo para obtener una visión clara del problema. Nos referimos específicamente a la existencia de diferentes manuscritos desde los cuales, tanto Heracleón como Orígenes, leían y hacían su exégesis del *Evangelio de Juan*. Seguiremos en nuestro análisis algunas de la tesis del controvertido especialista Bart Ehrman.¹⁶ En otros aspectos, realizaremos nuestra propia evaluación del problema. También quisiéramos mencionar que Orígenes era plenamente consciente de la existencia de diversidad de manuscritos y de los problemas que esto implicaba.

A continuación, realizaremos una breve síntesis de los problemas específicos del texto de Juan.

¹⁵ Cf. Antonio Castellano, *La Exégesis de Orígenes y de Heracleón a los Testimonios del Bautista* (Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1998).

¹⁶ Cf. Bart Ehrman, *Studies in the Textual Criticism of the New Testament* (Leiden-Boston: Scholars Press, 2006), 269: «Scholars have always recognized this "reactionary" character Origen's work. What they have not recognized is the degree to which Origen's disagreements with Heracleon relate not simply to varying theological assumptions about the text, but to divergent forms of the text itself. Indeed, a number of their exegetical differences relate closely to their use of variant textual traditions: to some degree, their exegesis of John differs because the wording of their Johannine texts differs».

2.2.2. Problemas relativos al texto del Evangelio de Juan y su interpretación por parte de Heracleón y Orígenes

En esta investigación, sólo hemos elegido la cuestión referida a las distintas variaciones gramaticales, con respecto a los manuscritos que ambos autores utilizaban. Pero sin duda, existen otros problemas relativos al texto del Evangelio de Juan (por ejemplo, la sorpresa de parte de Orígenes de que Heracleón añada o haga una exégesis de un texto, que no existe en los manuscritos que él utilizaba; las ambigüedades de algunos fragmentos; la relación o no del texto del Evangelio de Juan con los Sinópticos en ambos autores etc).

Variantes gramaticales distintas:

En el libro VI y en relación a los testimonios dados por Juan el Bautista¹⁷, acerca de la pregunta de los fariseos sobre su identidad, Orígenes afirma:

“En cuanto a las palabras *en medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis*¹⁸, es necesario explicarlas en relación al Hijo de Dios, al Logos por quien todas las cosas han llegado a ser, que subsiste en su esencia como sustancia y que es idéntico a la Sabiduría”.¹⁹

Al referirse a la exégesis del gnóstico, Orígenes escribe:

«Heracleón, en cambio, explica la expresión *Él está en medio de vosotros*²⁰ por [otras parecidas]: “*Él ya está presente, Él está en el mundo y entre los hombres, Él se manifiesta para todos vosotros*». Con esto Heracleón refuta nuestra suposición sobre la penetración [del Logos] en el mundo entero».²¹

17 Cf, Patricia Ciner, «La Exégesis Mística a los Testimonios del Bautista: Implicancias en la dilucidación de la identidad de Jesús», en Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios Patrísticos: La identidad de Jesús: unidad y diversidad en la época de la patrística (San Juan: Ed. Universidad Católica de Cuyo, 2012), 463-474.

18 Jn 1, 26.

19 *Clo* VI, XXXVIII, 188.

20 Jn 1, 26. En griego: Μέσος ὑμῶν στήκει. Heracleón usa el presente del verbo ἵστημι y no el perfecto, ἔστηκεν, tal como se vió en la variante usada por Orígenes.

21 *Clo*, VI, XXXIX, 194.

Ha llamado la atención de los especialistas que en la transcripción del versículo joánico «Μέσος ὑμῶν ἕστηκεν», que puede ser traducido: «En el medio de vosotros está», Orígenes haya usado el perfecto del verbo ἕστημι y no el presente στήκει.²² Muy llamativo es que en otros textos como en *Contra Celso*,²³ sí había usado el presente στήκει. Evidentemente la única razón de este cambio era enfatizar la duración continua que da el tiempo perfecto, para remarcar así la doctrina universal de la presencia del Λόγος en el cosmos en contra de la posición de Heracleón, que sí usaba el presente para indicar una presencia sólo momentánea del Cristo. Esta controversia y la evidente existencia de dos variantes en la redacción del Evangelio, tendrá importantes consecuencias cosmológicas, soteriológicas y místicas, ya que para el valentiniano a partir de la separación de los dos mundos: el pleromático y el extrapleromático, el Salvador sólo se encontrará temporalmente en el mundo de los *psíquicos*. Su única misión será fundamentalmente rescatar a los *pneumáticos*, con lo cual se pondrá de manifiesto, siguiendo la explicación de Orígenes, la doctrina de las tres naturalezas de seres humanos. Para Orígenes por el contrario, la presencia permanente del *Logos* en el mundo inteligible y en el cosmos creado, tendrá como consecuencia soteriológica más importante que todos los seres a partir de un progreso de purificación espiritual, podrán reconocer la presencia del *Logos* entendido primeramente como Jesús Cristo encarnado y luego como Logos-Sabiduría.

3. Heracleón y Orígenes como teólogos: la cuestión de los paradigmas desde los cuáles piensan y leen el Evangelio de Juan

Ha sido Francisco García Bazán, quien con meridiana claridad, ha advertido que es necesario distinguir dos paradigmas fundamentales para comprender la Antigüedad tardía en General y la época

²² Cf. notas 46 y 47 de la traducción italiana de Eugene Corsini (Libro VI *Clo*, p. 346).

²³ CC II 9, V, 2

de la Patrística en particular. Según sus propias palabras estos dos paradigmas pueden sintetizarse en lo “Uno y lo diverso” y lo “Uno y lo múltiple”.²⁴ A partir de esta genial caracterización, y como síntesis de nuestra traducción del *Comentario al Evangelio de Juan*, incluiremos dentro del primer paradigma a Heracleón y en el segundo a Orígenes y a Plotino. Hacemos mención a este otro gran metafísico y místico de Alejandría, en función de las coincidencias que se encuentran entre ambos autores y que quizás y sólo a modo de hipótesis se podrían fundamentar en un maestro común: Amonio Saccas.²⁵ Comenzaremos diciendo que, la clave para distinguir ambas posiciones, que decididamente influyen en la lectura del texto de Juan es el término griego Πάντα, tal como aparece en Jn 1,3 “*Todo llegó a ser por medio de Él*” (Πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο). Como se puede advertir, nunca hemos seguido la clásica traducción de hacer (*y todo se hizo por él*) por considerar que el verbo “hacer” oculta justamente la dinamicidad ontológica de la divinidad misma, así como su manifestación en la creación y la posibilidad mística de transformación. Tal como lo ha señalado el gran especialista en patrística Antonio Orbe,²⁶ el término Πάντα tenía una larga tradición en la época de Heracleón y Orígenes como término técnico, tanto en autores cristianos como en autores no cristianos. Este término, podía hacer alusión tanto al mundo de las esencias, como también a la relacionalidad de todos los niveles de lo existente (inteligibles y sensibles).²⁷ Comprendiendo esto, se entiende que Heracleón haya seguido la primera línea de interpretación, excluyendo del todo, al cosmos físico y a todo lo referido a la materia física. A partir de esta exclusión, se puede comprender el objetivo fundamental de Heracleón que no es postular un simple dualismo entre dos

24 Cf. Francisco García Bazán, *La Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos* (Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2013), 46-47.

25 Cf. Introducción Patricia Ciner, 67-71 en Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*, Vol. N° 115.

26 Cf. Antonio Orbe, *En los albores de la Exegesis Iohannea* (Roma: Pontificia Universitatis Gregorianae, 1995).

27 Cf. Ef. 1, 10-11; Ef. 1,21-22: En la *Epístola de los Efesios*, por ejemplo este término se refiere al mismo tiempo a “hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y en la tierra” (Ef. 1, 10-11) y a, “quien está por encima de todo principado, potestad, virtud, dominación y de todo cuanto tienen nombre, no sólo en este mundo, sino también en el venidero” (Ef. 1, 21-22).

mundos, sino que más bien que está destinado a ayudar al alma, a retornar al mundo verdadero. Así, el episodio de la Samaritana en el Libro XIII, cobra total coherencia ya que el valentiniano busca separar lo falso y unificar lo verdadero. En ese sentido, el pensamiento de Heracleón es primariamente monista en lo que se refiere al mundo pleromático y secundariamente dualista en lo que está vinculado al cosmos físico.²⁸

Orígenes en cambio, siguiendo la tradición sapiencial, e influido también por el *Timeo* de Platón y por Filón de Alejandría, fundamenta su sistema en el paradigma de lo Uno y lo múltiple o también en el paradigma de la relacionalidad,²⁹ en el cuál la presencia de Dios Padre y de su Hijo se manifiestan en todos los planos de la existencia, a través de las ἐπίνοιαι más antiguas del Hijo: la Sabiduría y el Logos. Ambas ἐπίνοιαι o denominaciones sintetizan la esencia misma del Hijo, pero no como entidades diferentes, sino como momentos ontológicos.³⁰ ³¹Para Orígenes entonces, serán la Σοφία y el Λόγος quienes realicen el puente de comunicabilidad³² 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.³³ 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.

28 Cf. Francisco García Bazán, *La Esencia del dualismo Gnóstico* (Bs. As: Ed. Castañeda, 1977), cap. 1: «La gnosis propia del gnosticismo sobre el trasfondo de lo explicado, se resume en estos caracteres: autoconocimiento del Sí-Mismo como Plenitud y Absoluto, o conocimiento pneumático revelado, intuitivo, salvador, inamisible y esotérico».

29 Patricia Ciner. "Pensar y escribir desde un paradigma de la relacionalidad: *El Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes", en *Adamantius 23, Anuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici* (Roma: Editrice Morcelliana, 2018).

30 Cf. *Clo* I, 111-113.

31 Patricia 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, Nº 6.

32 Cf. Josep Rius Camps, "Comunicabilidad de la Naturaleza de Dios según Orígenes", *Roma: Orientalia Christiana Periodica*, 1968, pp. 1-35.

33 Cf. Introducción Patricia Ciner, 72-74 en Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*, Vol. N° 115.

4. El camino hacia la divinización: la cuestión de la filiedad en Heracleón y Orígenes

Sin duda, las diferencias entre las antropologías de Heracleón y Orígenes son grandes y evidentes.³⁴ La más evidente parecería ser la referida a la filiedad divina y la posibilidad de devenir hijo de Dios, por naturaleza³⁵ o por adopción.³⁶ Todo el libro XX está destinado a discutir este tema. La clave hermenéutica de la antropología de Orígenes en este libro, residirá en el uso del verbo γίγνομαι y sus derivados. A través de este verbo el alejandrino, buscará fundamentar la dinamicidad del proceso de convertirse en hijo de Dios, mostrando contra Heracleón, que la verdadera filiación no se da por naturaleza, sino por adopción. Orígenes enseñará que, si bien no todos los hombres han venido a la existencia con las mismas razones seminales activadas (σπέρμα) por lo cual no todos pueden ser llamados “hijos de Abraham”, todos tienen en su matriz ontológica, que no es otra que el alma, semillas de justos.³⁷ Será la contemplación y su posterior concreción en obras, lo que les permitirá cuidar y cultivar con diligencia estas semillas, para devenir así hijos de Dios. Devenir hijo de Dios (o en palabras de Orígenes γενέσθαι θεοί³⁸) significará entonces para el alejandrino, perfeccionar las razones seminales dadas desde la preexistencia, a fin de que en algún momento de la eternidad todos los seres, puedan hacerse absolutamente semejantes al Hijo. Desde estos supuestos esenciales de su sistema, es posible comprender las críticas del alejandrino a la doctrina de las tres naturalezas³⁹ (πνευματικός, ψυχικούς y υλικός), de Heracleón. En efecto, esta doctrina tendría como consecuencia más directa para Orígenes, que sólo los πνευματικός podrían ser llamados con toda propiedad Hijos de Dios. Sin embargo, el análisis detallado de algunos de los fragmentos de Heracleón podría ser interpretado

34 Cf. Manlio Simonetti, “Eracleone et Origene”, en *VetChr* 3 (1966) 111-141; 4 (1967) 23-64.

35 φύσις

36 τῆς υιοθεσίας

37 *Cl*o XX, III, 14: “Lo que sí es verdad es que no hay nadie que no participe de la simiente de justos” (πλὴν οὐκ ἔστιν τις μηδαμῶς μετέχων σπέρματος δικαίων).

38 *Cl*o, XX, XXXIV, 308.

39 Cf. *Cl*o XX, VIII. 54: τὰς φύσεις εισαγόντων

de manera muy distinta. Dos son los fragmentos que contradecirían esta visión tradicional. El primero corresponde a la exégesis de Jn 8,44, Ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν⁴⁰ (*Vosotros tenéis por padre al diablo, y deseáis hacer las obras de vuestro padre*) en el cuál es Orígenes mismo, quien advierte la existencia de dos posibles líneas de interpretación:

«Este pasaje es ambiguo⁴¹: puede significar que el diablo tiene un padre, padre del que según este texto⁴², parecen ser aquellos a quienes se dirigen estas palabras y además puede tener otro significado que es preferible, es decir: vosotros sois de este padre a quien el nombre de diablo es atribuido».⁴³

Esta ambigüedad resulta de un doble genitivo en su estructura, que permitiría que la frase fuese comprendida de dos formas: la primera es que aquellos que no aceptaban la divinidad de Jesús tienen por padre al diablo y la segunda que el diablo tiene por padre a la materia. Ésta última línea exegética es la que Heracleón seguirá, ya que según el gnóstico aquí se hablaba del Dios del Antiguo Testamento y del Demiurgo, al que tenía por fuente del mal, ya que era el responsable de la existencia de la materia. Orígenes en cambio seguirá la primera interpretación, lo cual le permitirá reforzar la idea de que aquellos que han elegido al diablo por padre, lo han hecho no por su constitución⁴⁴ original, sino según sus propias palabras: “luego de haber devenido tal como consecuencia de una transformación y de una libre elección.”⁴⁵

El segundo fragmento controvertido es el fragmento 218 en el que Orígenes muestra que Heracleón, también había sostenido que:

«De nuevo él dice: Ahora [Jesús] los llama hijos del diablo, no porque el diablo engendre a algunos de ellos, sino porque al hacer las obras del diablo se han asemejado a él».⁴⁶

40 Jn 8, 44

41 Ἀμφίβολος ἢ λέξις

42 Cf. Raymond Brown, *El Evangelio de Juan*, I-XII (Madrid: Ed. Cristiandad, 1999), 651.

43 Clo XX, XXI, 171.

44 ἐκ κατασκευῆς

45 Προαιρέσεως

46 Clo XX. XXIV,218

En este fragmento, puede observarse que Heracleón no afirma que los *hylicos* son hijos del diablo por naturaleza, sino que ellos eligen a través de sus obras esta condición. De una manera formidable, Patricio de Navascúes en su artículo acerca “Hombres y filiaciones en el pensamiento valentiniano”,⁴⁷ ha dado cuenta de la problematicidad de este fragmento. A esta línea de análisis se ha sumado la obra de Daniele Bertini *Divenire Dio La teologia giovannea del maestro gnostico Eracleone*⁴⁸ En el título mismo de esta obra, podemos advertir que el uso explícito del verbo *divenire* busca contrarrestar la opinión estereotipada acerca de la existencia de tres tipos de seres humanos absolutamente inmutables y el supuesto determinismo ontológico de Heracleón y de los gnósticos en general.⁴⁹ En efecto, la tesis de Bertini busca mostrar que en la obra de Heracleón, existe un claro determinismo soteriológico en respuesta al dualismo joanneano y que estas tres categorías más que tipos humanos específicos son categorías antropológicas posibles, en base a las también posibles, respuestas a la revelación.

5. El cristianismo esotérico: ¿principal causa de las condenas posteriores a Heracleón y Orígenes?

Al comienzo de nuestro artículo dijimos que esa “comunidad joánica inicial”, había dejado sus huellas en Heracleón y Orígenes, con respecto a algunas características comunes que los *perfectos* y los *pneumáticos* compartían. En efecto, en ambos teólogos estos se-

47 Cf. Patricio de Navascúes Benlloch, “Hombres y Filiaciones en el Pensamiento valentiniano” en J.J. Calvo, Patricio de Navascúes Benlloch, Manuel Aroztegui Esnaola, *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* (Madrid: Trotta, 2005), 359-360.

48 Cf. Daniele Bertini, *Divenire Dio La teologia giovannea del maestro gnostico Eracleone* (Bologna: Emil di Odoya, 2010), 160: «Questi gruppi non esprimono per Eracleone un modo d'essere antropologico, bensì una tendenza soteriologica determinata, come dimostra il pressoché totale radicamento della discussione relativa alla distinzione dualistica entro il riferimento alla questione dell'accoglimento del Logos. Sembra allora corretto parlare di interpretazione determinista del dualismo joanneo, intendendo il determinismo come determinismo soteriologico, e non ontologico o morale. Vale a dire: per il maestro gnostico non è la natura a determinare la risposta alla Rivelazione, bensì è la risposta alla Rivelazione a manifestare la natura».

49 Cf. Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Atlanta: SBLMS, 1976); David Brakke, *Los Gnósticos. Mitos, ritual y diversidad en el cristianismo primitivo* (Salamanca, 2013).

res han trascendido el mundo de lo manifestado, han trascendido la Iglesia terrenal, los misterios de las Escrituras se les han abierto y se unen a Dios-Padre y a su *Logos* de un modo mucho más contemplativo. Son también absolutamente libres de todo poder temporal, ya que tienen acceso a la “mente de Cristo”.⁵⁰ Esto implica que su comprensión profunda implica una verdadera deificación. Estas afirmaciones, nos permiten intentar responder ahora a la pregunta que también nos hicimos al comienzo de nuestro trabajo: ¿por qué ambos teólogos, con sus respectivos modelos de cristianismos, tuvieron el mismo destino al ser condenados y rechazados por la ortodoxia triunfante? Esta pregunta se impone por sí misma, ya que a primera vista parecería que la perspectiva universalista de Orígenes y la exclusivista de Heracleón, parecerían contraponerse absolutamente. Sin embargo, y a modo de primera respuesta a la pregunta planteada diremos que, más allá de todas las diferencias que existen entre ambos teólogos, hay una característica común que los hace “peligrosos para cualquier tipo de manipulación política institucional”.⁵¹ Sintéticamente, ambos postulan un cristianismo místico-esotérico y propugnan un ideal de cristiano que puede unirse a Dios sin intermediarios. Por supuesto, somos plenamente conscientes que es necesario fundamentar, aunque sea brevemente, esta caracterización. El término mística⁵² se refiere a la posibilidad innata de unión con lo divino y afirma que de una u otra manera el ser humano participa de la Divinidad. Si no existiera afinidad entre ambas naturalezas, no habría posibilidad de unión. Este parentesco

50 Cf. *Clo I*, IV, 24: «Cuán grande así pues, debe ser nuestra inteligencia para poder comprender dignamente la palabra guardada en los tesoros de las vasijas de barro, [distinguiéndola] del habla ordinaria, de la letra leída por cualquiera y de la palabra escuchada sensiblemente por la voz y que escuchan todos los que prestan oídos físicos. ¿Qué debemos decir nosotros? Pues, para interpretar con gran exactitud este Evangelio es necesario decir con toda verdad: Pero tenemos la mente de Cristo, para que podamos conocer las gracias que nos han sido dadas por Dios”. «Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ κρυπθέντα ἡμῖν.» (1 Co 2, 16- 12)”.
51 Cf. Josep Rius Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1970), 479-480.

52 Cf. Evelyn Underhill, *La Mística. Estudio de la naturaleza y Desarrollo de la Conciencia Espiritual* (Madrid: Trotta, 2006); Bernard McGinn, *The foundations of mysticism* (New York: Cross Road, 1991); Francisco García Bazán, *Aspectos Inusuales de lo Sagrado* (Madrid: Trotta, 2000); Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid: Trotta, 1999).

de naturalezas y la consecuente posibilidad de unión estaba también expresada en el Evangelio de Juan, de la siguiente forma:

«Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado».⁵³

Esta misma tradición mística es seguida por Heracleón y Orígenes. Así el valentiniano al referirse a la Samaritana, sostiene que:

«Efectivamente la gracia y el don de nuestro Salvador tampoco se disuelven ni corrompen en el que participa de ella».⁵⁴

Y Orígenes por su parte, afirma que:

«Nadie puede comprender el sentido si no ha reposado sobre el pecho de Jesús y si no ha recibido de Jesús a María por madre para convertirse en su madre. Y para ser otro Juan es necesario convertirse de tal manera que, como Juan sea designado por Jesús, como siendo Jesús mismo».⁵⁵

En ambos teólogos esta posibilidad de unión, requerirá de un largo y arduo progreso espiritual y de varias vidas para ser realizada en plenitud (somos plenamente conscientes de las diversas opiniones entre los especialistas en Orígenes, acerca de esta cuestión). Esta última aclaración le da al término mística, una connotación escatológica especial en comparación a otros autores cristianos que también pueden ser denominados místicos, ya que incluye el aprendizaje post-mortem. Sin duda el versículo del Evangelio de Juan *En la casa de mi Padre hay muchas moradas*⁵⁶ es clave para comprender este aprendizaje de las almas, que se continúa en otras dimensiones. Si bien no contamos con la exégesis de este versículo por parte de Heracleón y de Orígenes en el *Comentario al Evangelio de Juan*, sí tenemos la certeza de cómo Orígenes lo comprendía en los bellos

53 Jn 17, 21.

54 *Clo* XIII, X, 59-60

55 *Clo* I, IV, 23

56 Jn 14,2

fragmentos del *De Principiis*⁵⁷ y de las *Homilías de los Números*, en los que se refiere a este tema.

En el caso de Heracleón, tenemos numerosos fragmentos en el *Comentario al Evangelio de Juan*, en el los cuáles el valentiniano evidencia su conocimiento acerca del eón presente y el eón por venir.⁵⁸ Vemos pues, que para ambos teólogos estas mansiones representan los diversos planos y dimensiones por los que alma atraviesa luego de la muerte física, avanzando en profundidad y en calidad en el aprendizaje contemplativo⁵⁹.

El término esotérico⁶⁰ por su parte, hace alusión a un tipo de conocimiento diferente, de una calidad superior y que incluso trasciende el texto escrito, al que tienen acceso sólo los que están preparados para recibirlo. Este conocimiento remitiría en el caso del Evangelio de Juan, a textos como el siguiente:

«Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se pusiera todo por escrito una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran».⁶¹

Orígenes por ejemplo, continúa esta línea teológica esotérica del siguiente modo:

«Diciendo que hay realidades que están más allá de lo que está escrito, no pretendemos con esta afirmación que ellas puedan ser conocidas por la multitud, sino que han sido conocidas por Juan que escuchó que eran las palabras de los siete truenos, sin estar autorizado a escribirlas, que las comprendió pero que, para escatimárselas al mundo, no las escribió: él pensaba efectivamente que el mundo mismo no contendría los libros que él hubiera escrito».⁶²

57 *Prin* II. 11.7; *HNm* XXVII, 2.2-2.3.

58 *Clo*, XIII, LII, 349: «Heracleón, no obstante, dice en este punto lo siguiente: «Permaneció «con ellos» y no «en ellos». Y los dos días significan o el eón presente y el que ha de venir en las bodas, o el tiempo que precede a su pasión y el que sigue a su pasión, en el que después de convertir a muchos más a la fe por medio de su propia palabra, se separó de ellos».

59 Raymond Brown, *El Evangelio de Juan*, I-XII (Madrid: Ed. Cristiandad, 1999), 940.

60 *Esotérico* en *Diccionario de Orígenes*, en Adele Castagno (Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2003), 286-295; Guy Stroumsa, *Hidden Wisdom, Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (Leiden-New York-Köln, 1996).

61 *Jn* 21,24-30

62 *Clo* XIII, VI, 33.

En cuanto a la posibilidad que tienen los perfectos y los *pneumáticos* de trascender la Iglesia terrena, el mismo Orígenes, confirma su cercanía con Heracleón, al afirmar que:

«Y seguramente, cuando alguien no adora ni en este monte ni en Jerusalén, adora al Padre en total libertad habiendo llegado la hora, ya que él se ha convertido en su Hijo».⁶³

«Lo mismo que la luz del sol reduce a nada el resplandor de la luna y de las estrellas, de la misma manera los seres iluminados por Cristo y que reciben en ellos sus rayos no tienen ninguna necesidad del ministerio de los apóstoles ni de los profetas, «pues es necesario atreverse a decir la verdad», ni de los ángeles; yo añadiré incluso que ni de las potencias superiores, ya que ellos son enseñados por la luz engendrada en primer lugar».⁶⁴

6. Conclusión

Como consecuencia de todo lo explicado, podríamos decir que quizás y por esas paradojas de la historia, los dos primeros teólogos que realizaron la exégesis del Evangelio de Juan, fueron condenados por avizorar un mundo en que los seres libres, podrían unirse a lo divino sin intermediarios.

Bibliografía

- Ayán Calvo, Juan José, De Navascués Benlloch, Aroztegui, Manuel. *“Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo.”* Madrid: Trotta, 2005.
- Bauer, Walter. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity.* Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Brakke, David. *Los Gnósticos. Mitos, ritual y diversidad en el cristianismo primitivo.* Salamanca: Sígueme, 2013.

63

64 *Clo* I, XV, 165.

- Bertini, Daniele. *Divenire Dio La teologia giovannea del maestro gnostico Eracleone*, Bologna: Emil di Odoia , 2010.
- Brown, Raymond. *El Evangelio de Juan (I-XII)*. Madrid: Ed. Cristianidad, 1999.
- Brown, Raymond. *El Evangelio de Juan (I-XII)*. Madrid: Ed. Cristianidad, 1999.
- Brown, Raymond. *La comunidad del discípulo amado*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Castagno, Adele. (Director). *Diccionario de Orígenes*. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2003.
- Castellano, Antonio. *La Exégesis de Orígenes y de Heracleón a los Testimonios del Bautista*. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1998.
- Ciner, Patricia. *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.
- Ciner, Patricia. *La Exégesis Mística a los Testimonios del Bautista: Implicancias en la dilucidación de la identidad de Jesús*, en *Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios Patrísticos: La identidad de Jesús: unidad y diversidad en la época de la patrística*. San Juan: Ed. Universidad Católica de Cuyo, 2012.
- Ciner, Patricia. "Pensar y escribir desde un paradigma de la relacionalidad: *El Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes*", en *Adamantius 23, Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici*. Roma: Editrice Morcelliana, 2018.
- Ciner, Patricia. *Orígenes, Comentario al Evangelio de Juan*. Vol. N° 115. Biblioteca de Patrística. Madrid: Ed. Ciudad Nueva, 2020.
- Ciner, Patricia (trad). *Orígenes, Comentario al Evangelio de Juan/2*. Vol. N° 116. Madrid: Ciudad Nueva, 2020.
- Crouzel, Henri. *Orígenes. Un teólogo controvertido*. Madrid: BAC, 1998.
- Ehrman, Bart. *Los Cristianismos Perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Madrid: Crítica, 2004.
- Ehrman, Bart. *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*. Leiden-Boston: Scholars Press, 2006.

- Fernández, Samuel. (trad.) *Orígenes. Tratado de los Principios. Fuentes Patrísticas*. Vol. N° 27. Madrid: Ed. Ciudad Nueva, 2015.
- García Bazán, Francisco. *La Esencia del dualismo Gnóstico*. Bs. As: Ed. Castañeda, 1977.
- García Bazán, Francisco. *Aspectos Inusuales de lo Sagrado*. Madrid: Trotta, 2000.
- García Bazán, Francisco. *La Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2013.
- Guillaumont, Antoine. *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.
- Hurtado, Larry. *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el Cristianismo Primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Luttikhuisen, Gerard. *La pluriformidad del cristianismo primitivo*. Córdoba: Los Almendros, 2002.
- McGinn, Bernard. *The foundations of mysticism*. New York: Cross Road, 1991.
- Orbe, Antonio. *En los albores de la Exegesis Iohannea* (Roma: Pontificia Universitatis Gregoriana, 1995).
- Pagels, Eliane. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*. Atlanta: SBL-MS, 1976.
- Pagels, Elaine. *Los Evangelios Gnósticos*. Madrid: Crítica, 1982.
- Rius Camps, Josep. "Comunicabilidad de la Naturaleza de Dios según Orígenes", Roma: *Orientalia Christiana Periodica*, 1968.
- Rius Camps, Josep. *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1970.
- Simonetti, Manlio. "Eracleone et Origene", en *VetChr* 3 (1966) 111-141; 4 (1967).
- Stroumsa, Guy. *Hidden Wisdom, Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. Leiden- New York: Kōln, 1996).
- Underhill, Evelyn. *La Mística. Estudio de la naturaleza y Desarrollo de la Conciencia Espiritual*. Madrid: Trotta, 2006.
- Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999.

Los *vota* de obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (Segunda Parte).

Reflexiones interpretativas y algunos temas específicos

VIRGINIA R. AZCUY*

Pontificia Universidad Católica de Chile

raqazvi@gmail.com

CARLA E. FERREYRA

Pontificia Universidad Católica Argentina

Recibido 10.10.2021/ Aprobado 6.12.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.137.2022.p79-102>

RESUMEN

En el marco de un proyecto de investigación continental sobre el Concilio Vaticano II y su recepción en América Latina y el Caribe, incluido en otro proyecto internacional mayor, el presente estudio (Segunda Parte) presenta un panorama de los *vota* de los obispos sobre la vida religiosa en Chile, Perú, Venezuela y América Central, en respuesta a la consulta encargada por Juan XXIII. Se profundizan aspectos de la consulta, los *vota* y la vida religiosa; se presenta una descripción de los *vota* según las *Acta et Documenta* conciliares (serie antepreparatoria) y se orienta hacia una lectura interpretativa sobre vida religiosa con énfasis en algunos temas específicos.

Palabras claves: “vota” de obispos sobre vida religiosa, Concilio Vaticano II, vida religiosa, eclesiología preconiliar, fase ante preparatoria, Iglesia en América Latina y el Caribe.

* La Dra. Virginia R. Azcuy es profesora investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología/Centro Teológico Manuel Larrain. Carla Ferreyra es asistente de investigación de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología.

The “Vota” of Latin American Bishops about Religious Life (II) An Interpretative Reading and some Specific Issues

ABSTRACT

In the context of a continental research project about the Second Vatican Council and its reception in Latin America and the Caribbean, which is included as part of another larger international project, this paper (part two) presents an overview of the *vota* of the bishops about religious life in Chile, Peru, Venezuela, and Central America in response to the query sent out by John XXIII. This study delves into some aspects of this query, the *vota*, and religious life; gives a description of the *vota* according to the *Acta et Documenta* of the Council (ante preparatory series); and is oriented towards an interpretive reading of religious life with emphasis on some specific issues.

Key Words: *vota* of the bishops about religious life, Second Vatican Council, religious life, preconciliar ecclesiology, ante preparatory period, Church in Latin America and the Caribbean.

Los resultados de investigación presentados en este artículo, que es la Segunda Parte de otro con título homónimo ya publicado en revista *Teología*,¹ corresponden a un estudio realizado en el marco del proyecto continental en curso con el título «El Vaticano II como orientación para la Iglesia y las teologías del siglo XXI. Recepción y perspectivas en Latinoamérica y el Caribe» (2018-2020), bajo la coordinación del Pbro. Dr. Carlos Schickendantz (Universidad Alberto Hurtado, Chile). Este proyecto se inscribe en otro mayor, internacional, intercultural e intercontinental en desarrollo, con el tema «*The Second Vatican Council in Intercontinental and Intercultural Perspectives - Orientation and Motivation for the Theologies of the 21st Century*» (2018-2025). La coordinación general del proyecto intercontinental estuvo a cargo del Prof. Dr. Joachim Schmiedl (Philosophisch-Theologische Hochschule de Vallendar, Alemania) hasta su inesperado deceso el pasado 10 de diciembre de 2021 y, actualmen-

1 Cf. Virginia R. Azcuy; Carla Ferreyra, «Los *vota* de los obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (I). ¿Retrato de una forma de vida o de una eclesiología preconciliar?», *Teología* LVIII, 135 (2021): 113-140.

te, continúa su desarrollo bajo la responsabilidad de un comité de dirección alemán.²

En continuidad con la Primera Parte, el presente estudio titulado «Los *vota* de obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (Segunda Parte). Reflexiones interpretativas y algunos temas específicos», aborda un panorama introductorio y presenta los votos de un conjunto de países de América Latina y América Central. A modo de introducción, se exponen algunos aspectos relevantes acerca de la consulta encargada por Juan XXIII al Cardenal Tardini y al estudio de los votos de los obispos a nivel general y sobre la vida religiosa en particular, con especial atención a América Latina y a la Primera Parte del estudio. Cabe destacar que, siguiendo las huellas de la obra pionera editada por Oscar Beozzo en 1992,³ ya se han publicado los primeros resultados del mencionado proyecto continental, que profundizan el trabajo iniciado hace ya tres décadas en la región.⁴ La sección principal de este estudio ofrece, primero, una visión general sobre los *vota* de los obispos de tres países latinoamericanos que participaron en segunda línea con respuestas a la consulta de 1959: Chile (20), Perú (27) y Venezuela (17). En segundo lugar, presenta las propuestas de seis países de América Central (38), que incluyen un voto conjunto –con firmas de cinco países– y treinta y siete votos individuales de Costa Rica (4), Guatemala (12), Honduras (5), Nicaragua (6), Panamá (4) y San Salvador (6); con respecto a los votos de los países del Caribe (30), también agrupados como América Central

2 Para más información sobre el proyecto, ver: <https://www.pthv.de/forschung/projekte-theologie/uebersicht-projekte-theologie/projekte-in-der-historischen-theologie/vatican-ii-legacy-and-mandate/>. También se puede ver Carlos Schickendantz, «El Vaticano II al servicio de la interculturalidad y de un giro decolonial? Un proyecto intercontinental en desarrollo». *Perspectiva Teológica*, v. 52, n. 3 (2020): 661-679.

3 Cf. José Oscar Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II* (San José: Editorial Dei, 1992).

4 Cf. Rodrigo Polanco, «La Iglesia continental que llegaba al Concilio. Eclesiología de los *vota* de los obispos latinoamericanos para el Concilio Vaticano II», *Perspectiva Teológica* 52 (2020): 705-731; Rodrigo Polanco, «Cambios en la conciencia eclesial en América Latina, previo a la conferencia de Medellín (1968). Estudio a partir de la literatura clasificada en la Base de Datos "Seladoc"», *CrSt* 41 (2020): 171-224; Jorge Costadoat, «Contribución de los obispos latinoamericanos y caribeños a la confección de *Optatam totius*», *Teología y Vida* 62,3 (2021): 389-423; Carlos Schickendantz, «El debate sobre la cultura en el Vaticano II. Conciencia contextual en los aportes latinoamericanos y caribeños», *Teología y Vida* 62 (2021): 555-583.

en las *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando* (serie antepreparatoria), solo se ofrecen algunas menciones de Cuba (3), Haití (7) y República Dominicana (6).⁵ En la descripción por países, se recupera un mínimo contexto socio-eclesial y se expone una visión general de los votos, con aspectos materiales y de contenido, junto al detalle de los asuntos más relevantes y típicos de cada nación, señalando consensos y diversidad de temas. El momento propiamente interpretativo aborda la cuestión relativa al significado de estas propuestas, establece algunos nexos con los países relevados en la Primera Parte y visibiliza algunos asuntos de particular preocupación y otros de escasa consideración. Por último, se proponen algunas conclusiones sobre el relevamiento, en las cuales se trata de observar la visión teológica emergente en las peticiones episcopales sobre la vida religiosa, la eclesiología preconiliar subyacente y la emergencia de la renovación.

1. La consulta encargada por Juan XXIII y los *vota* sobre vida religiosa

El día 18 de junio 1959, el Cardenal Tardini, Secretario de Estado, responsable de la Congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios y posteriormente nombrado presidente de la Comisión antepreparatoria del Concilio, por encargo del Papa Juan XXI-II envía una carta a modo de consulta general al episcopado y las congregaciones romanas, facultades teológicas y de derecho canónico, con el fin de recolectar propuestas suficientes que permitieran iniciar la preparación del Concilio e intentando lograr una amplia participación. Esta carta, enviada luego de un cuestionario que había suscitado muchas críticas y objeciones, «deja a los obispos en re-

⁵ En el proyecto continental, se ha considerado América Latina –incluyendo México y los países de América Central: Guatemala, Belice, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá– y el Caribe, con los cinco países de las Antillas Mayores: Cuba, Haití, Jamaica, República Dominicana y Puerto Rico. En este estudio, se ha optado por una perspectiva latinoamericana con aportes centroamericanos.

lativa libertad para hacer llegar a Roma los problemas que creyesen oportuno abordara el concilio».⁶

Las respuestas enviadas desde todas partes del mundo, algunas en término y otras más tardíamente, demostraron de inmediato el interés suscitado. De los 2594 padres conciliares que habían recibido la consulta, contestaron 1988, conformando un 77% del total.⁷ El material recogido a partir de estas respuestas clarifica no sólo la situación de la Iglesia católica durante la etapa anterior a la preparación del Concilio, sino también las preocupaciones y expectativas que se depositaban en él. En efecto, los votos que los diversos obispos de todo el mundo enviaron a Roma, en la fase ante preparatoria del Concilio, constituyen una especie de observatorio que permite analizar la situación de las iglesias locales y las preocupaciones de una mayoría de la jerarquía católica. Como lo ha resumido Antonio Melloni, los *vota* ofrecen «un retrato de la Iglesia» o «un retrato del mosaico de la Iglesia», aunque más no sea de forma condicionada e incompleta.⁸

Cabe recordar, entre las limitaciones y dificultades, que en la redacción de los *vota* los obispos debían cumplimentar cierta modalidad en la presentación, surgida como hábito para estas ocasiones, para las cuestiones diplomáticas y para las comunicaciones con Roma: tono respetuoso hasta el exceso, la forma canónica y sobre todo la prudencia; esto debe ser tenido en cuenta ciertamente al consultar, analizar e interpretar estas propuestas. Además, era condición su presentación en latín, cuestión contra la que algunos se mostraron desconformes y excepcionalmente una minoría contestaron en su lengua de origen o en italiano. Se sugirió, a su vez, que

6 Étienne Fouilloux, «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», en: Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II, Volumen I, El catolicismo hacia una nueva era, el anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999), 63-154, 94.

7 Cf. Fouilloux, «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», 99.

8 Cf. Antonio Melloni, «Per un approccio storico-critico ai *Consilia et vota* della Fase Antepreparatoria del Vaticano II», *Rivista di storia e letteratura* 26,3 (1990): 556-576, 556. Esta cita ha dado la base para el subtítulo de la Primera Parte de este estudio publicado en *Teología* LVIII, 135 (2021): 113-140.

se consultara a expertos o consejeros y algunos obispos optaron por esta posibilidad. Cabe destacar que «la mayor parte de los prelados redactaron personalmente sus *vota* o confiaron su redacción a alguien de su confianza».⁹

A continuación, conviene presentar brevemente cómo fue el proceso de las respuestas en América Latina y América Central, además de sus principales contenidos. Los obispos latinoamericanos se volcaron en gran número a la tarea de elaborar y enviar propuestas, si bien mostraron diversos niveles en el compromiso de sus *vota*: algunos sumamente extensos y detallados y otros muy breves, repetitivos y sin demasiada novedad. En un análisis de conjunto sobre los *vota* latinoamericanos, pueden reconocerse algunos puntos temáticos en común: reforma de la liturgia y del Código de Derecho Canónico; cuestiones relativas a la disciplina y la relación entre obispos, clero y religiosos; restauración del diaconado permanente; precisión sobre el rol de los laicos; algunas definiciones doctrinales. Estas propuestas evidenciaban cambios estructurales, replanteamientos profundos sobre la Iglesia y sus miembros, de los cuales los obispos latinoamericanos no parecen estar todavía explícitamente conscientes, pero sí resaltan en muchos casos la voluntad de entrar en diálogo con las necesidades de los tiempos que ponían en marcha la reflexión conciliar.¹⁰

Los votos sobre vida religiosa de los obispos latinoamericanos y centroamericanos formaron parte de más de un cuarto del total de *vota* llegados a Roma en relación con el tema. El tema de mayor relevancia, como lo fue a nivel global, fue el de la exención¹¹ o la autoridad de los obispos sobre los religiosos, si bien también se hicieron manifiestas otras cuestiones. Aunque existen algunos

9 Fouilloux, «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», 105.

10 Cf. Polanco, «La Iglesia continental que llegaba al Concilio», 727ss.

11 Cf. Julio García Martín, CMF, Voz «Exención», en A. Aparicio Rodríguez CMF; Joan M. Canals Casas CMF (dir.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2009, 640-648. Para una valoración del tema en los votos de Argentina, Brasil, Colombia y México, ver Azcuy; Ferreyra, «Los *vota* de los obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (I)», 133ss.

estudios sobre estos votos latinoamericanos –o de algunos países en particular–, no se conocen publicaciones que traten específicamente sobre los *vota* de la región acerca de la vida religiosa en la fase antepreparatoria. La obra alemana de Joachim Schmiedl sobre el Concilio y esta forma de vida, *Das Konzil und die Orden*, sirve sin duda de referencia, pero no contiene una exposición pormenorizada de los votos latinoamericanos.¹² En cuanto a las fuentes de la investigación, se utilizan las *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando* (serie antepreparatoria) en vistas a localizar, entre los *vota* de obispos latino- y centroamericanos, aquellos que se refieren a la vida religiosa en los diversos países que respondieron a la consulta del Cardenal Tardini (1959), para luego seleccionar y ponderar los más significativos.¹³

La publicación de la investigación realizada ha considerado, en la Primera Parte, los países latinoamericanos que tuvieron mayor participación en las respuestas a la consulta romana: Argentina, Brasil, Colombia y México. En esta Segunda Parte, se focaliza en las propuestas latinoamericanas de Chile, Perú y Venezuela, un grupo entre los países de segunda línea y aborda los países que integran la actual América Central: Costa Rica, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá y San Salvador, sin abordar en detalle los países del Caribe o Antillas Mayores. En el marco de los estudios preexistentes, este relevamiento contribuye a saldar –al menos en parte– una deuda teológica en relación con los *vota* sobre la vida religiosa consagrada de los obispos latinoamericanos y centroamericanos.

¹² Joachim Schmiedl, *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens* (Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag, 1999), 160-225.

¹³ Estos votos se encuentran publicados en *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Consilia et vota episcoporum et praelatorum. Series I: Antepreparatoria* (Vaticanus: Typis Poliglottis Vaticanis, 1960-1961), Vol. II, Pars VI-VII [en adelante, se cita con la sigla ADAP].

2. Descripción de vota sobre vida religiosa

2.1. Chile

2.1.1 *La vida religiosa en el siglo XX*

Entre 1926 y 1960 llegaron a Chile 66 congregaciones de vida religiosa, sobre todo femeninas.¹⁴ Hasta 1939 la mayoría eran de Europa, provenientes de España, Italia, Francia; algunas de Alemania y Holanda; solo una de Inglaterra, Austria y Bélgica. En 1940 comenzaron a llegar religiosos/as de EE.UU.; hubo tres fundaciones chilenas entre 1926 y 1929 y otra más en 1944. Más concretamente, en 1925 el arzobispado de Santiago abarcaba 67.388 km², con 137 parroquias y 1.649.608 habitantes en 1920. El clero secular contaba con 445 sacerdotes y 49 estudiantes; la vida religiosa contaba con 959 religiosos en 24 casas: Dominicos, Recolectión Dominicana, Franciscanos, Agustinos, Mercedarios, Capuchinos, Congregación de los Sagrados Corazones, Congregación de la misión, Compañía de Jesús, Congregación de misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, Orden de San Benito, entre otras. Existían 44 casas de vida religiosa femenina en Santiago: entre ellas, Agustinas, Clarisas, Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria, Carmelitas de San José, Capuchinas, Carmelitas de San Rafael, Monasterio de la Visitación, Congregación de los Sagrados Corazones, Hermanas de la Caridad, Hermanitas de los Pobres, Instituto de Hermanas Esclavas del Corazón de Jesús y muchas más.

2.1.2 *Los vota de los obispos chilenos*

Desde Chile se enviaron 20 votos como respuesta a la consulta, incluyendo uno del nuncio apostólico. Este grupo de obispos representaba, en su mayoría, un núcleo conservador, con un peque-

¹⁴ Cf. Marcial Sánchez Gaete, «Órdenes y congregaciones llegadas al país entre 1925 y 1960», en: Marcial Sánchez Gaete (dir.), *Historia de la Iglesia en Chile. IV Una sociedad en cambio* (Santiago: Universitaria, 2014), 277-306.

ño número que no se identificaba totalmente con esa tendencia y se encontraba en crisis. En las propuestas chilenas, pueden reconocerse trece temas, entre los cuales se destacan cuatro prioritarios: la liturgia y su lengua, el papel de los obispos, la mediación de María y la Iglesia como Cuerpo Místico.¹⁵ Junto a estos temas dogmáticos y litúrgicos, otros votos versan sobre todo acerca del clero secular y el regular, la jerarquía eclesiástica, el diaconado permanente, unidad de los fieles, laicos y la revisión del Código de Derecho Canónico. En general, se observa una clericalización en la eclesiología y una cierta tensión de autoridad entre los obispos y los religiosos. Asimismo, llama la atención la falta de consideración sobre la religiosidad del pueblo chileno, su historia y sus características sociales, a la vez que el marcado énfasis en la realidad de la jerarquía.

Para el tema de la vida religiosa o relacionado con ella, se destacan siete *vota* significativos que fueron enviados en tiempo y forma, entre fines de agosto y principios de septiembre del año 1959.¹⁶ En cuanto a su extensión, en general son breves, pero algunos cuentan con una estructura en tres partes –preferida entre los votos de origen chileno–, que ordena la materia en cuanto a la doctrina, la disciplina y la liturgia; otros son tan breves que apenas cuentan con una enumeración de proposiciones a modo de títulos, sin profundización. Sobre las temáticas consideradas, claramente prevalece la preocupación por la exención de los religiosos y las relaciones de éstos con los obispos, ya que la cuestión aparece en casi todos los votos seleccionados. El asunto puede resumirse en el voto de monseñor R. Munita Eyzaguirre: «Mayor intervención de los obispos en los institutos exentos. Menor independencia de estos. Mayor cooperación, coordinación y subordinación de los religiosos y religiosas exentos para el bien del episcopado y de la Iglesia» (ADAP I-II, VII, 376). La inquietud que se trasluce en este tipo de propuestas es la

15 Cf. Polanco, «Cambios en la conciencia eclesial en América Latina», 197ss.

16 En orden cronológico, estos votos fueron elaborados por Fresno Larrain (Copiapó), Mery Beckdorf (coadjunto en Concepción), Cifuentes Gómez (arzobispo de La Serena), Aguilera Narbona (Iquique), Larrain Errazuriz (Talca), Valenzuela Ríos (Antofagasta) y Munita Eyzaguirre (San Felipe).

limitación de las prerrogativas de los institutos religiosos para permitir la iniciativa de los obispos en materias ajenas a su competencia por este privilegio, sobre todo en lo referente al apostolado de los religiosos en las diócesis y la colaboración del clero regular con el secular. Incluso se solicita la observación de los institutos que no tuvieran directa subordinación al obispo del lugar.

También resulta de especial interés el voto de monseñor Valenzuela Ríos, quien junto al tema de la exención trata *in extenso* el tema del diaconado –apuntando al laicado–: «se restaure el orden de los diáconos, así como era en la Iglesia de los orígenes también sea hoy en el tiempo presente; que los diáconos sean considerados como ministros y coadjutores para los Obispos y sacerdotes, siguiendo la sentencia de San Pablo (1 Tm 3,8-10. 12 [...])». Luego de la transcripción del texto bíblico, añade:

«La restauración del orden de los diáconos sea concebida como suplencia (lit.: suplemento) de los sacerdotes, moderada mediante sentencia de la Sede Apostólica, válida por cantidad deficiente, principalmente en América Latina (...). Se concedan a estos diáconos las facultades de exponer públicamente la Palabra de Dios, administrar el sacramento del bautismo y distribuir el pan eucarístico, y también impartir la Solemne Bendición del Santísimo Sacramento al pueblo y bendecir los matrimonios» (ADAP I/II, VII, 347-348).¹⁷

Por último, monseñor A. Mery Beckdorf propuso ampliar funciones a las superiores religiosas para la suplencia del clero en lugares de escasez dentro de la casa religiosa (cf. ADAP I-II, VII, 392-393), como también aparece en algunos *vota* de Haití y Brasil.¹⁸

¹⁷ La misma temática es tratada por Munita Eyzaguirre y Mery Beckdorf.

¹⁸ Cf. ADAP I-II, VI, 580; VII, 209.302.315.328.

2.2. Perú

2.2.1. La vida religiosa en Perú en el siglo XX

El resurgimiento de la vida religiosa fue tal vez el fenómeno más importante en la vida eclesial peruana entre el s. XIX y XX.¹⁹ Este proceso se dio por la renovación de las órdenes tradicionales, el nacimiento de congregaciones peruanas y afluencia de vida religiosa de Europa y EE.UU. En el apostolado se destacaron los Franciscanos y la Tercera Orden o “terciarios” –laicos que viven el carisma– en la misión popular, con unos 30.000 hermanos y hermanas en 1945. Entre las congregaciones hospitalarias llegadas a fines del XIX: Hijas de la Caridad, San José de Cluny, Obra del Buen Pastor, Hijas de Santa Ana, los Camilos y otras. A comienzos del s. XX: Siervas de María, Mercedarias misioneras, Carmelitas misioneras y Franciscanas de la Inmaculada Concepción; entre los pastores y misioneros, se sumaron Vicentinos, Redentoristas, Claretianos, Carmelitas Descalzos, Misioneros del Sagrado Corazón. Desde 1900, junto a los Franciscanos, llegaron a la Selva: Agustinos, Franciscanas misioneras, Pasionistas, Dominicos y Dominicicas. En educación, fundaciones peruanas como las Franciscanas Nacionales (1883) se sumaron a los Hermanos de María o “maristas” y de La Salle. En 1949, los colegios de todo el país dirigidos por la vida religiosa contaban con unos 53.305 alumnos; la vida religiosa se ubicó en distintos sectores y muchos colegios fueron vistos como clasistas.

2.2.2. Los vota de los obispos peruanos

Desde Perú se elaboraron 27 propuestas para la consulta del Cardenal Tardini, entre las cuales una de ellas contaba con la participación de los dos obispos auxiliares junto al arzobispo de Lima,

¹⁹ Cf. Jeffrey Klaiber, «El resurgimiento de la vida religiosa: Pastores, Misioneros y Hospitalarios» y «El resurgimiento de la vida religiosa: Las congregaciones docentes», en: *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 1988), 143-185 y 187-231.

Juan Landazuri Ricketts, de la Orden de los Franciscanos Menores. Se había consultado a 36 obispos, de los cuales la mitad eran religiosos, dada la conformación de esta Iglesia particular. Entre los *vota* peruanos, se encuentran once relativos a la vida religiosa, la mayoría entregados puntualmente.²⁰ Los temas tratados en general son la regulación de la exención y la necesidad de fortalecer la autoridad de los obispos, la cooperación entre clero regular y secular, junto a la distribución del clero y los religiosos, para un aprovechamiento de las fuerzas y de los bienes. En este sentido, son ejemplares los votos de monseñor Valdivia y Ortiz y monseñor Libardoni, uno del clero secular y otro del clero regular (cf. ADAP I-II, VII, 499-501 y 517-518).

El asunto que más se trasluce como preocupación por parte de la jerarquía peruana en los votos es la escasez del clero y la necesidad de facilitar el trabajo apostólico, lo que se puede observar, por ejemplo, en la repetida frecuencia con la cual aparece mencionado el tema del diaconado.²¹ Incluso, dentro de este grupo, se cuenta uno de los dos casos a nivel mundial que hace referencia a las diaconisas –el otro corresponde a Brasil (cf. ADAP I-II, VII, 214)–, que es el de monseñor Uriarte Bengoa de la diócesis de San Ramón:

«Para que en estos días el apostolado llegue a ser más amplio y más ágil, se instituyan hombres diáconos y también diaconisas que puedan predicar la Palabra de Dios, administrar la sagrada Comunión, y que se reserve a los sacerdotes para aquello en lo se requiere absolutamente el carácter sacerdotal como es la celebración de la Sagrada Eucaristía y la absolución del Sacramento de la Penitencia. Se permita a los diáconos el matrimonio, sin embargo, que no puedan posteriormente llegar a ser sacerdotes, subsistiendo el matrimonio que habían asumido.» (ADAP I/II, VII, 532).

20 Las propuestas que fueron entregadas en tiempo y forma, con una extensión moderada y las cuestiones enumeradas corresponden a Zaplana Belliza (Tacna), Mendoza Castro (Auxiliar de Abancai), Landazuri Ricketts (Arzobispo de Lima) junto a sus dos auxiliares: Dammert Bellido y Tubino Mongilardi, Arroyo (Vicario Apostólico en Requena), Uriarte Bengoa (Vicario Apostólico en San Ramón), Ariz Huarte (Vicario Apostólico en Puerto Maldonado) y Rodríguez Gamonedá (Vicario Apostólico en Iquitos). Los otros fueron entregados con retraso, eran escasos de propuestas y breves; entre ellos, se encontraban los votos de Libardoni (Huari), Rivera Meza (Cajamarca), Valdivia y Ortiz (Huancayo) y Moreno Quintana (Huaraz).

21 Las referencias en votos sobre vida religiosa suman 6 incluyendo a Landazuri Ricketts, distinguiéndose en dos casos entre diaconado y subdiaconado (cf. ADAP I-II, VII, 505-507 y 526-528) y en otros tres votos peruanos aparte aparece el diaconado como único tema (Dettmann y Aragón, Pérez Silva, Metzinger).

También es mencionado el apostolado de los religiosos en la jurisdicción de los obispos diocesanos, con intención de precisar su regulación y así poder disponer del auxilio de los religiosos sobre todo ante la falta de clero secular, incluso entre aquellos de vida contemplativa (cf. ADAP I-II, VII, 509-512). Las referencias al laicado no están ausentes en los votos que tratan de la vida religiosa, entre las cuales se destaca la mención de Valdivia y Ortiz a las asociaciones laicales (ADAP I-II, VII, 500-501). En cuanto a la diversidad de la vida religiosa consagrada presente en Perú, en los votos aparecen menciones a la vida contemplativa y la activa (cf. ADAP I-II, VII, 509-512; 526-528); monseñor Rodríguez Gamoneda también se refiere a los institutos laicales: «Que, en cuanto sea posible, se erijan institutos laicales de varones, al menos *ad experimentum* (a prueba), quienes ejerzan un único apostolado, aun conservando siempre la vida común» (I-II, VII, 525). Finalmente, en el voto de Uriarte Bengoa, de la Orden de los Hermanos Menores, se presentan referencias relacionadas con la renovación de la vida religiosa, que tratan sobre el hábito, los votos y la clausura (cf. ADAP I-II, VII, 532); también la propuesta de monseñor Mendoza Castro presenta alusiones a la vestimenta (cf. I-II, VII, 534).

2.3. Venezuela

Dos de las cuestiones que más preocupaban a los pastores venezolanos fueron la cuestión social, en relación con la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia y la situación de los sacerdotes, en particular la necesidad de acelerar la dispensa del celibato para quienes son reducidos al estado laical, así como una mejor distribución del clero. También aparecen propuestas sobre la simplificación de la liturgia y la restitución del diaconado permanente. Si bien el episcopado venezolano no era lejano a las preocupaciones sociales, los votos muestran en general, como en otros países, una mirada acotada al ámbito intraeclesial.

De los 24 obispos consultados en Venezuela, respondieron 17. Entre los *vota* venezolanos, se destacan seis votos sobre vida religio-

sa, cuya extensión es más bien breve y su envío fue realizado en general con puntualidad.²² En todos los casos, se enfatiza la autoridad del obispo y se pide la asistencia de los religiosos; ante la falta de suficiente clero secular, también aparece la cuestión de una necesaria y deseada coordinación entre los religiosos y los sacerdotes diocesanos para el trabajo apostólico. Monseñor Tenreiro realiza una fuerte crítica a aquellas órdenes y congregaciones de religiosos que se asientan en ciudades con abundantes medios económicos y luego se excusan de acercarse a regiones más pobres alegando carencia de personal suficiente. Por ello, solicita que se considere establecer jurídicamente una obligación de enviar tres o más sacerdotes para que ayuden al obispo en el servicio de las parroquias y sugiere desarrollar una línea de acción para las Órdenes y Congregaciones Religiosas, para que brinden asistencia y apoyo a los obispos y ordinarios de esas regiones, especialmente de América Latina, que no tienen un clero suficiente para las grandes y más urgentes necesidades espirituales de esos países (cf. ADAP I-II, VII, 559). Como en otros votos del continente, se manifiesta preocupación por la propagación del protestantismo y el comunismo, identificándolas como doctrinas perjudiciales para la Iglesia y sus fieles e incluso de las relaciona con la falta de clero. Otros cinco votos, algunos con referencias a la vida religiosa, sugerían la restauración del diaconado permanente por la falta de clero y uno pedía voto de castidad para los diáconos.

2.4. América Central

2.4.1. La situación de América Central y la vida religiosa en estas iglesias

Resulta difícil hablar de los países de América Central y el Caribe como región, si se tienen en cuenta la diversidad cultural, étni-

²² En orden cronológico de envío con puntualidad, estos votos pertenecen a Tenreiro (Guare), Arias Blanco (Arzobispo de Caracas), Bernal Ortiz (Arzobispo de Ciudad Bolívar), Aurrecochea Palacio (vicario apostólico de Machiques) y Ramírez Salaverria (Maturín). Enviado en 1960, se agrega Mata Cova (Cumaná).

ca, religiosa y lingüística que los caracteriza. No obstante, se puede reconocer una historia común de luchas de los pueblos originarios frente al dominio de los imperios y parte de este proceso se dio precisamente entre 1958 y 1962.²³

La Iglesia de los países de América Central debió enfrentar las dificultades institucionales de férreas dictadoras desde la década del treinta del siglo XX, lo que desencadenó una marcada escasez de sacerdotes. En tiempos de Pío XII, se solicitó ayuda a las iglesias del Primer Mundo para que colaboraran con fondos y personal religioso en vistas a fortalecer proyectos misioneros en estas iglesias. En 1942 se creó el Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC),²⁴ adelantándose al Consejo Episcopal de América Latina (CELAM) creado en 1955. En 1956, se realizó la Primera Asamblea del Episcopado Centroamericano, que impulsó la Acción Católica para alentar el dinamismo misionero con rasgos de militancia católica. Desde mediados de la década de los cincuenta aumentaron los sacerdotes extranjeros y sobre todo la presencia de órdenes y congregaciones religiosas, tanto masculinas como femeninas, lo que incidió en la creación de parroquias, diócesis y vicariatos apostólicos. La visión colonialista de los que llegaron de otros contextos generó inevitablemente tensiones con la religiosidad popular local.

Pese a que los votos del Caribe no son considerados en este análisis, cabe recordar que el mismo año 1959, en cual Juan XXI-II anunciaba la convocatoria del Concilio Vaticano II, tenía lugar la entrada de Fidel Castro en Cuba atrayendo toda la atención. En 1960 se desencadenó la persecución a la Iglesia cubana, religiosos/as y laicos influyentes fueron expulsados del país provocando una minimización del personal y resultando el número de sacerdotes por habitante el más bajo de América Latina. En otros países del

23 En este punto, sigo las reflexiones de Eugenio Rivas SJ, «La recepción del Concilio Vaticano II en las iglesias del Caribe», Presentación para el Proyecto Continental, enero 2022 (inédito).

24 El organismo creado por San Salvador y Costa Rica también es referido como CEDAC, Conferencia o Consejo Episcopal de América Central, así en ADAP I-II, VI, 521-523.

Caribe como República Dominicana, Haití y Antillas, la coyuntura eclesial se caracterizó por la presencia de un estado autoritario que ejerció la represión hacia la población estableciendo una coyuntura social de violencia y conflicto. Los grandes temas neurálgicos de la realidad caribeña como la revolución cubana, los problemas de la independencia y de la conciencia nacionalista del pueblo puertorriqueño, la situación de pobreza y de represión que vivía tanto el pueblo haitiano como el dominicano y la lucha por la identidad afro-antillense diseminada por el caribe inglés, no lograron entrar en la agenda del Concilio.

2.4.2. *Los votos centroamericanos*

En América Central, se elaboraron 68 propuestas para mandar a Roma: se enviaron 38 respuestas desde América Central, que incluyeron el “único voto internacional” presentado en nombre de la Conferencia Episcopal de América Central y Panamá, firmado por 19 obispos.²⁵ En el Caribe se prepararon 30 respuestas, de las cuales puede ejemplificarse con el voto del arzobispo Lino Zanini, nuncio apostólico de República Dominicana, quien reafirmó la autoridad del obispo frente a los religiosos a cargo de parroquias: “el párroco religioso o los rectores de iglesias, deberán depender más plenamente de la jurisdicción del ordinario del lugar, y tengan los derechos y obligaciones que poseen los párrocos del clero secular, a los cuales deben asimilarse en el gobierno de la parroquia” (ADAP I-II, VI, 670).²⁶

En general, las respuestas fueron tardías y, por ello, muchas de ellas no fueron consideradas posteriormente en la etapa prepara-

25 Fouilloux, «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», 103. Este voto en conjunto contiene la firma de 3 obispos de Costa Rica, 7 de Guatemala, 2 de Honduras, 1 de Nicaragua y 6 de San Salvador; algunos de ellos elaboran aportes individuales y otros no; un tercer grupo adhiere de forma parcial o total al voto conjunto, por lo cual se hace difícil el conteo. Cf. ADAP I-II, VI, 521-523.

26 Siendo las respuestas en general breves, la extensión de este voto merece destacarse por haber tratado *in extenso* sobre las misiones de sacerdotes seculares y religiosos, el noviciado, la autoridad de los obispos sobre los religiosos párrocos y el diaconado permanente (cf. ADAP I/II, VI, 666-675).

toria. La demora se debió principalmente a dos factores: el uso del latín para la redacción de los *vota* y las tareas pastorales, ya que la inmensa mayoría de los obispos del área cumplían su misión más como curas párrocos que como obispos, por la escasez de clero. Los temas prioritarios de los votos fueron los sacerdotes párrocos –el celibato, la oración y la formación–, la práctica de los sacramentos y el apostolado de los laicos, en relación con el diaconado ante la falta de clero.

El tema de la vida religiosa surgió en los *vota* de modo más bien secundario pero obstinado, como consecuencia de las sugerencias relativas a los asuntos parroquiales o pastorales. Las principales propuestas de los países de América Central que tratan sobre la vida religiosa fueron siete, sin contar las repeticiones del voto internacional de la CEDAC.²⁷ En este voto de la Conferencia Episcopal de Centroamérica y Panamá, como en otros semejantes, se señala la necesidad de fortalecer la autoridad de los obispos sobre los religiosos (cf. ADAP I-II, VI, 521-523). La perspectiva estaba focalizada en reducir la carga apostólica de los clérigos y los obispos, teniendo en cuenta tanto la gran población y las conversiones masivas como la escasez de clero. Tres *vota* mencionan directamente la exención o privilegio de los religiosos: G. Viñamata Castelsangué (Guatemala); O. Calderón y Padilla (Nicaragua) y A. Punzolo (Panamá).²⁸ Otras propuestas abordan la cuestión en relación con el auxilio debido para las obras pastorales, sobre todo en lo que se refiere a la cura de almas y el apostolado. Un voto ilustrativo de las inquietudes de los obispos es el de monseñor Calderón y Padilla, de la diócesis de Matagalpa (Nicaragua):

27 En orden cronológico y enviadas en fecha, son las del nuncio apostólico Punzolo (Panamá); la Conferencia Episcopal de América Central y Panamá (CEDAC), comunicada por el arzobispo Chávez González, firmada por 19 obispos y con adhesiones individuales de diversos países enumeradas en como votos; el obispo auxiliar Borge y Castrillo de Managua (Nicaragua); el obispo Calderón y Padilla de Matagalpa (Nicaragua); el obispo Viñamata Castelsangué de El Petén (Guatemala); el obispo Luna de Zacapa (Guatemala). En este conjunto que alude a la vida religiosa, solo el voto del arzobispo Beckmann de Panamá fue enviado tardíamente.

28 En el Caribe, se puede mencionar el voto de Riu Anglés y el de Dominici. Cf. ADAP I-II, VI, 537; 580.

«Considero que el Concilio es la ocasión para que la Iglesia pueda estudiar los privilegios de los religiosos. (...) En las diócesis de América, con su población creciente cada año, los Obispos no pueden cumplir con toda la misión pastoral debido a la exención de los religiosos y a la separación entre los sacerdotes seculares y regulares. Donde los religiosos tienen apostolado casi pastoral entre los fieles, deben obedecer plenamente a los Ordinarios, quienes pueden enviarlos libremente donde urja la presencia de párrocos. (...) La exención de los religiosos crea otra jerarquía y rompe la unidad de la Iglesia, sobre todo de las diócesis» (ADAP I-II, VI, 627).

Este mismo voto y el de Beckmann, a semejanza de Zanini, se refirieron a la cuestión de las parroquias a cargo de los religiosos o su desempeño en oficios parroquiales. Entre los temas particulares, afloraron también cuestiones relativas a los institutos laicales, el noviciado y su extensión, la formación de las religiosas, la reducción del hábito religioso, la unión de institutos y las misiones. En el tema de la vestimenta, se destacan Beckmann con respecto a la reducción del hábito y Luna con motivo de la adaptación a los tiempos modernos (cf. ADAP I-II, VI, 638 y 555).

3. Reflexiones finales

Una lectura de los votos de los obispos de Chile, Perú, Venezuela y América Central, enviados en respuesta a la consulta encargada por Juan XXIII en 1959, permite observar algunos núcleos de preocupación general. Desde una mirada comparativa y cuantitativa, se puede constatar que la presencia de las religiosas y religiosos en la Iglesia de los países analizados no es particularmente destacada, a excepción del caso de Perú cuyo número de propuestas sobre esta forma de vida alcanza a casi la mitad de los votos elaborados. En todos los casos, la relación de la vida religiosa con los obispos y el clero se presenta como central, mientras que las referencias a las mutuas relaciones en la Iglesia son escasas. Los temas propios de vida religiosa son poco frecuentes o aparecen de manera secundaria o indirecta al tratarse sobre otras temáticas, como sucede en el caso de los religiosos a cargo

de parroquias, es decir, en función de la realidad jerárquica y pastoral de la Iglesia.²⁹

La escasez de clero es, sin duda, un denominador común que capta la atención del episcopado latinoamericano y centroamericano (cf. ADAP I-II, VI, 528; 539; 559). Esta compleja situación parece condicionar la mirada de los obispos, más atentos a las urgencias apostólicas que a una comprensión integral de la vida religiosa. Al mismo tiempo, la problemática de la falta de clero refleja claramente la situación de las iglesias locales, que permanecen replegadas sobre sí mismas y pendientes de la realidad numérica de sus miembros. En este contexto, la vida religiosa es considerada inevitablemente como una fuente de personal calificado para hacer frente a las demandas apostólicas de la vida diocesana, sin quedar de relieve el aporte específico que religiosas y religiosos están llamados a ofrecer en la Iglesia (cf. ADAP I-II, VI, 580). La legítima preocupación de los obispos por el clero desemboca en una mirada limitada y funcional acerca de la vida religiosa, esto es, básicamente como colaboradora del obispo diocesano y el clero secular. El énfasis puesto en el tema del privilegio de la exención en algunos casos y en las relaciones entre el obispo y los religiosos/as en otros, pone de manifiesto el predominio de lo jerárquico en la perspectiva. El tema de la exención predomina en Chile, con seis de los siete votos sobre vida religiosa, lo que evidencia la mentalidad jurídica de este país; en América Central y el Caribe se cuentan cinco menciones explícitas, junto al voto de la CEDAC y a otras tantas que insisten en la autoridad de los obispos sobre los religiosos; solo tres propuestas de las once de Perú y ninguna en Venezuela. Los *vota* varían entre visiones más negativas que señalan los privilegios de los religiosos como amenaza a la unidad eclesial (Calderón y Padilla, Viñamata Castelsangué) y otras más positivas, mayoritarias, que recomiendan una mayor cooperación y coordinación de los religiosos con obispos y sacerdotes. En el primer grupo, tal vez se podría incluir a aquellos votos

29 Cf. Polanco, «Cambios en la conciencia eclesial en América Latina», 193ss.

que insisten en la «autoridad del obispo»: Conferencia Episcopal Centroamericana y Panamá, Santos, Beckmann y Zanini (América Central y el Caribe); Cifuentes Gómez y Larraín Errazuriz (Chile); Valdivia y Ortiz, Libardoni (Perú) y, con expresiones más críticas, Tenreiro (Venezuela). En el segundo grupo, se describen las relaciones en términos positivos y puede ejemplificarse con la expresión de Munita Eyzaguirre combina los términos: «cooperación, coordinación y subordinación» (ADAP I-II, VII, 376).³⁰

El tema del diaconado aparece en segundo lugar de importancia, luego de la mención de la exención o la autoridad de los obispos. La relación entre ambas cuestiones indica que la temática del diaconado no se debe interpretar tanto como un signo de *aggiornamento* sino más bien en razón del desafío apremiante que representa la escasez de clero.³¹ En este contexto, se ubican las dos menciones que piden “diaconisas” (Brasil y Perú) y otras, de América Latina y Central que plantean la ordenación diaconal de miembros de la vida religiosa.³² Este servicio se describe muy bien por monseñor Valenzuela Ríos (Chile): «Se concedan a estos diáconos las facultades de exponer públicamente la Palabra de Dios, administrar el sacramento del bautismo y distribuir el pan eucarístico, y también impartir la Solemne Bendición del Santísimo Sacramento al pueblo y bendecir los matrimonios» (ADAP I-II, VII, 347-348). Se trata de un tema largamente olvidado, pero no irrelevante.

Las dificultades entre el episcopado y la vida religiosa se manifiestan de diversos modos, pero sobresalen algunos aspectos particulares que, a veces, su expresan en forma de crítica. Como se observó en los votos de Argentina, Brasil, Colombia y México, también en el caso de América Central, Chile, Perú y Venezuela un

30 Otros marcan un acento con las palabras “colaboración” (Punzulo, Landazuri Ricketts, Ramírez Salaverría), “cooperación” o “coordinación” (Libardoni, Arias Blanco).

31 El diaconado (para laicos) representa la forma de vida con mayor cantidad de menciones en los votos latinoamericanos (140v.), seguido por el laicado, sin contar lo propiamente disciplinar u organizativo (80v.) y el episcopado (50v.). Cf. Polanco, «La Iglesia continental que llegaba al Concilio», 724-727.

32 Cf. Schmiedl, Joachim, *Das Konzil und die Orden*, 188.

tema frecuente es el de las parroquias a cargo de los religiosos. El voto de monseñor Zanini (República Dominicana) y sobre todo el de Tenreiro (Venezuela), aludidos en la segunda sección de este artículo, son ejemplares en este sentido (cf. ADAP I-II, VI, 670; 559). También se puede citar el caso de un voto de Paraguay,³³ en el cual monseñor Ramón Bogarín Argaña se refirió a las dificultades de las parroquias a cargo de religiosos aduciendo el traspaso del espíritu de la congregación al pueblo cristiano, el no reconocimiento del obispo como superior inmediato y la poca disponibilidad para colaborar en la parroquia (cf. ADAP I-II, VI, 479-484).

Otros temas menos frecuentes como la comprensión de la vida religiosa en relación con su identidad y misión ponen de manifiesto la perspectiva limitadamente jerárquica de los votos episcopales. La diversidad de formas de vida consagrada sólo se menciona ocasionalmente: la vida contemplativa, la vida activa, las órdenes, las congregaciones, los institutos laicales.

Los indicadores de renovación de las órdenes y congregaciones religiosas son asimismo escasos y están asociados casi siempre a la cuestión del hábito, es decir, se refieren sobre todo a elementos en cierta manera externos de la forma de vida. Las palabras “federación”, “formación” y “adaptación” (América Central y Perú) son buenos indicios de la necesaria renovación emergente en los años preconciliares. El *aggiornamento* que comienza a darse en la vida religiosa se hace visible, finalmente, a través de temáticas transversales que van apareciendo en el conjunto de las propuestas. Uno de ellos es el de las religiosas mujeres, que recibe variadas menciones en los *vota* de los obispos. Si bien no son propuestas que afirman de manera directa y explícita la importancia de la vida religiosa femenina en América Latina y Centroamérica, sí parecen sugerir una nueva conciencia eclesial, en la cual las religiosas se manifiestan como un sujeto valioso. En el conjunto de los países relevados en

³³ De las seis propuestas de Paraguay, sólo dos incluyeron temáticas relativas a la vida religiosa: las de Mena Porta (arzobispo de Asunción) y Bogarín Argaña (San Juan Bautista), quien envió el voto más extenso.

este artículo, se puede mencionar el tema de la formación de las religiosas (Beckmann), que también cuenta con dos votos en Argentina (Raspanti y Aramburu); sin olvidar, las dos menciones a la institución de diaconisas de obispos latinoamericanos (Coelho y Uriarte) y los votos que hacen referencia a la ampliación de facultades en ausencia de clero. Estas aperturas expresan la voluntad de otorgar mayor autonomía a la vida religiosa femenina y son expresiones del cambio profundo que se estaba gestando en los años del preconcilio. Estos son algunos ejemplos que muestran la particular atención pastoral dada por los obispos a la adaptación de la vida religiosa femenina, cuya vitalidad y aporte específico se hará más visible en los años siguientes al Concilio.³⁴

En síntesis, como observatorio o retrato de la situación eclesial y eclesiológica preconciliar, los votos de los obispos latinoamericanos y centroamericanos, en especial los de América Central, Chile, Perú y Venezuela revisados en este artículo, evidencian preocupaciones e indicios de una renovación ya presente de manera germinal. La escasez de clero dispara el tema de la exención, de la autoridad de los obispos y la esperada colaboración de religiosos y religiosas. Los mayores conflictos aparecen vinculados a las parroquias a cargo de religiosos, las expectativas se polarizan entre la alternativa de instaurar el diaconado, una mayor subordinación de la vida religiosa al obispo y diversas pautas de renovación.

Bibliografía

Azcuy, Virginia R.; Ferreyra, Carla. «Los *vota* de los obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (I). ¿Retrato de una forma de vida o de una eclesiológica preconciliar?». *Teología* LVIII, 135 (2021): 113-140.

³⁴ Cf. María Clara Bingemer; Ana María Bidegain, «La matrística latinoamericana: ¿empieza a reconocerse», *Concilium* 333 (2009): 99-112.

- Beozzo, José Oscar (ed.). *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*. San José: Editorial Dei, 1992.
- Bingemer, María Clara; Bidegain, Ana María. «La matrística latinoamericana: ¿empieza a reconocerse?». *Concilium* 333 (2009): 99-112.
- Concilio Vaticano II. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Consilia et vota episcoporum et praelatorum. Series I: Antepreparatoria*. Vaticanus: Typis Poliglottis Vaticanis, 1960-1961, Vol II, Pars VI-VII.
- Costadoat, Jorge. «Contribución de los obispos latinoamericanos y caribeños a la confección de *Optatam totius*». *Teología y Vida* 62,3 (2021): 389-423.
- Fouilloux, Étienne. «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», en: Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II, Volumen I, El catolicismo hacia una nueva era, el anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, 63-154.
- García Martín, Julio CMF. Voz «Exención», en A. Aparicio Rodríguez CMF; Joan M. Canals Casas CMF (dir.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2009, 640-648.
- Klaiber, Jeffrey. «El resurgimiento de la vida religiosa: Pastores, Misioneros y Hospitalarios» y «El resurgimiento de la vida religiosa: Las congregaciones docentes», en: *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 1988, 143-185 y 187-231.
- Melloni, Antonio. «Per un approccio storico-critico ai *Consilia et vota* della Fase Antepreparatoria del Vaticano II». *Rivista di storia e letteratura* 26,3 (1990): 556-576.
- Polanco, Rodrigo. «La Iglesia continental que llegaba al Concilio. Eclesiología de los *vota* de los obispos latinoamericanos para el Concilio Vaticano II». *Perspectiva Teológica* 52 (2020): 705-731.
- Polanco, Rodrigo. «Cambios en la conciencia eclesial en América Latina, previo a la conferencia de Medellín (1968). Estudio a

- partir de la literatura clasificada en la Base de Datos “Sela-doc”». *CrSt* 41 (2020): 171-224.
- Rivas, Eugenio SJ. «La recepción del Concilio Vaticano II en las iglesias del Caribe», Presentación para el Proyecto Continental. Enero 2022 (inédito).
- Sánchez Gaete, Marcial. «Órdenes y congregaciones llegadas al país entre 1925 y 1960», en: Marcial Sánchez Gaete (dir.), *Historia de la Iglesia en Chile. IV Una sociedad en cambio*. Santiago: Universitaria, 2014, 277-306.
- Schickendantz, Carlos. «¿El Vaticano II al servicio de la interculturalidad y de un giro decolonial? Un proyecto intercontinental en desarrollo». *Perspectiva Teológica*, v. 52, n. 3 (2020): 661-679.
- Schickendantz, Carlos. «El debate sobre la cultura en el Vaticano II. Conciencia contextual en los aportes latinoamericanos y caribeños». *Teología y Vida* 62 (2021): 555-583.
- Schmiedl, Joachim. *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*. Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag, 1999.
- Schmiedl, Joachim. «Theologischer Kommentar zum Dekret über die zeitgemässe Erneuerung des Ordenslebens. Perfectae Caritatis», en: Peter Hünermann; Bernd Jochen Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 3. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2005, 491-550.

Dimensión política del lacunzismo y su repercusión en América Latina

FREDY PARRA*

Facultad de Teología-Pontificia Universidad Católica de Chile

fparra@uc.cl

Recibido 03.09.2021/ Aprobado 11.12.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.137.2022.p103-130>

RESUMEN

El milenarismo de Manuel Lacunza (1731-1801), manifiesto en su obra *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, escrita en el destierro, sostiene como tesis central que antes del final de la historia y de la resurrección de los muertos tendrá lugar un reino mesiánico, terrestre, público y visible de Jesucristo donde se cumplirán plenamente las promesas de vida plena, paz y justicia que Dios ha hecho a la humanidad. Combinando elementos profético-apocalípticos con rasgos de un pensamiento utópico, Lacunza fundamenta la espera de un tiempo nuevo, mejor que el presente, lo que implicará una transformación social, política y cósmica. El artículo muestra el alcance político que la obra de Lacunza tuvo especialmente en las primeras décadas del siglo XIX en una América Latina que buscaba consolidar sus ideales de emancipación.

Palabras claves: Milenarismo; Segunda venida; Reino mesiánico; Profecía; Apocalíptica; Utopía

Political Dimension of Lacunzismo and its Impact in Latin America

* Doctor en Teología por la Pontificia Facultad Jesuita de Teología y Filosofía de Belo Horizonte, Brasil. Profesor Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha sido Vicedecano entre los años 2004-2012 y Decano entre 2013-2015 de la misma Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile. Actualmente es Director del Centro Teológico Manuel Larraín.

ABSTRACT

The Millenarianism of Manuel Lacunza (1731-1801), manifested in his work *The Coming of the Messiah in Glory and Majesty*, written in exile, maintains as a central thesis that before the end of history and the resurrection of the dead will take place a Messianic, terrestrial, public and visible kingdom of Jesus Christ where the promises of full life, peace and justice that God has made to humanity will be fully fulfilled. Combining prophetic-apocalyptic elements with features of a utopian thought, Lacunza bases the expectation of a new time, better than the present, which will imply a social, political and cosmic transformation. The article shows the political scope that Lacunza's work had especially in the first decades of the 19th century in a Latin America that sought to consolidate its ideals of emancipation.

Keywords: Millenarianism; Second Coming; Messianic Kingdom; Prophecy; Apocalyptic; Utopia

Manuel Lacunza y Díaz, sacerdote jesuita, nació en Santiago de Chile el 19 de julio de 1731 y murió desterrado en Imola (Italia) el 17 de junio de 1801. Por decreto real de Carlos III que afectaba a la Compañía de Jesús en los dominios de España e Indias, fue expulsado de Chile junto a sus compañeros el 26 de agosto de 1767. Durante su exilio escribió *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*,¹ obra que estuvo concluida en 1790 y que alcanzó al menos ocho ediciones aparecidas entre 1811 y 1826: tres en España, dos en Inglaterra, dos en México y una en Francia.² Asumiendo claramente la perspectiva milenarista,³ Lacunza analiza la historia y fundamenta la esperanza en la Segunda Venida de Jesucristo, postula la necesidad del reino mesiánico-político antes del juicio y resurrección universal de todos los muertos y expone una noción propia del fin

1 Manuel Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, 4 Tomos (Londres: C. Wood, 1816). En adelante citaremos la obra de Lacunza indicando el Tomo respectivo (I, II, III, IV) y las páginas que correspondan cada vez.

2 Raúl Silva Castro, «En torno a la bibliografía de Lacunza», *Rev. Chilena de Historia y Geografía* 105 (1944) 167-185. C. H. Schaible, *Las primeras ediciones de la obra del Padre Lacunza: Venida del Mesías en Gloria y Majestad, Ensayo filológico-bibliográfico* (Santiago: Universitaria, 1948).

3 Alfred-Félix Vaucher, *Une célébrité oubliée, Le P. Manuel Lacunza y Díaz [1731-1801]* (Haute Savoie: Imprimerie Fides, Collonges-sous-Salève, 1968); Walter Hanisch, «El Padre Manuel Lacunza (1731-1801), su hogar, su vida y la censura española», *Rev. Historia* 8 (1969): 157-232; Beltrán Villegas, *El milenarismo y el Antiguo Testamento a través de Lacunza* (Valparaíso, 1951); Emilio Vaisse, *El Lacunzismo. Sus antecedentes históricos y su evolución* (Santiago: Universitaria, 1917); Mario Góngora, «La obra de Lacunza en la lucha contra el 'espíritu del siglo' en Europa 1770-1830», *Historia* 15 (1980): 7-65.

del mundo y de la eternidad. En ocasiones anteriores ya hemos investigado los tópicos señalados, el destino de su vida y la circulación y recepción de su obra tanto en Europa como en América Latina.⁴ En esta oportunidad, nos interesa reflexionar sobre la dimensión política del lacunzismo y su eventual repercusión en el contexto latinoamericano de su tiempo. Para ello, reseñaremos a continuación la visión de Manuel Lacunza sobre el premilenio como crisis final del dominio político-religioso (1), los rasgos principales del reino mesiánico (2) y, finalmente, estudiaremos la repercusión de connotación más política-utópica del lacunzismo en América Latina (3), y presentaremos algunas reflexiones conclusivas.

1. El Premilenio: Crisis final del dominio político - religioso

1.1. La profecía de los cuatro reinos: la dominación política

La profecía del capítulo dos de Daniel constituye un motivo inspirador fundamental de la visión histórica tanto del judaísmo apocalíptico tardío como también de las perspectivas del cristianismo medieval. «Hasta el siglo XVII la periodificación histórica dominante en Europa será la de las cuatro monarquías mundiales y del Quinto Reino final».⁵ Sólo a partir de fines de ese siglo comienza a establecerse la periodificación de índole más cultural que conoce-

4 Véase Fredy Parra C., *El reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza* (Anales de la Facultad de Teología XLIV; PUCCh, Santiago de Chile, 1993); «A esperanza do Reino na obra de Manuel Lacunza», *Perspectiva Teológica* 24 (1992): 213-226; «Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza», *Teología y Vida* Vol. XXXV (1994): 135-152; «El fin del mundo según Lacunza», *Teología y Vida* Vol. XLI (2000): 64-80; «El regreso de Jesucristo; Crítica y actualidad de Lacunza», *Artes y Letras, El Mercurio* E-12 y E-13 (17 de junio de 2001); «Manuel Lacunza: su obra y su visión de la historia», 1ª parte, *La Revista Católica* N° 1.132, octubre-diciembre (2001): 326-337; «Manuel Lacunza: su obra y su visión de la historia», 2ª parte, *La Revista Católica* N° 1.133, enero-marzo (2002): 29-38; «Historia y escatología en Manuel Lacunza. La temporalidad a través del milenarismo lacunziano», *Teología y Vida* Vol. XLIV (2003): 167-183; *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011), edición aumentada con introducción histórica, circulación de la obra de Manuel Lacunza en los siglos XVIII-XIX-XX, y con un resumen y reflexiones conclusivas en torno al milenarismo lacunziano.

5 Mario Góngora, *Manuel Lacunza, La Venida del Mesías en Gloria y Majestad* (Santiago: Universitaria, 1969), 36, nota 2. Sobre la "Traslación del Imperio", ver el comentario y datos del mismo Góngora en su libro: *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia social* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, UCV, 1980), 28.

mos como la secuencia entre Antigüedad, Edad Media y Tiempos Modernos habitualmente utilizada hasta hoy.

Los reinos mundiales aparecen mencionados en el libro de Daniel (Dn 2, 31-45) según un orden decreciente de metales distinguidos por su esplendor y nobleza (oro, plata, bronce, hierro, mezcla de hierro y barro) y que mostraba, a su vez, un orden decreciente de los imperios, diversos en su grandeza y dignidad, y que se van deteriorando irreversiblemente en el tiempo. Con ese recurso simbólico se hace evidente un rasgo típico del pensamiento apocalíptico que piensa la historia como un devenir de persistente decadencia.

Los comentadores anteriores a Lacunza presentaban del siguiente modo la sucesión de los reinos; Asirio o Caldeo, los Persas y Medos, el Imperio Griego y, finalmente, el Imperio Romano.⁶ Comprender esta profecía siempre constituyó un desafío para la conciencia histórica cristiana. Según Mario Góngora, «el mito de Roma eterna, en la Edad Media, se basaba en que se la asociaba con la cuarta monarquía, que duraría hasta el reino divino final»⁷ y cuya subsistencia garantizaba la paz y orden universal. Para Lacunza en cambio, la primera monarquía caracterizada por el oro es Babilonia junto con el imperio asirio y caldeo fundado por Nabucodonosor, y gobernado sucesivamente por Darío, Ciro y sus sucesores. Asirios, Persas y Medos constituyen un solo reino en la interpretación lacunziana. Luego, el segundo reino está constituido por los Griegos, mucho menor que el anterior y por eso caracterizado por la plata. El tercer reino, de bronce, figurado en el vientre y los muslos de la estatua no es otro que el Imperio Romano con sus dos brazos extendidos hacia Oriente y Occidente. Finalmente, Lacunza identifica el cuarto reino con los reinos góticos salidos de Roma e incluye en él a todo el sistema de los

6 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 243-275. Cabe señalar que en la edad media el rabino Ben Ezra había innovado en la interpretación tradicional al identificar a griegos y romanos como parte de la tercera monarquía y poniendo a los ismaelitas en la cuarta: Véase Alfred-Félix Vaucher, *Lacunziana, Essais sur les prophéties bibliques*, I serie (Haute-Savoie: Imprimerie Fides, Collonges-sous-Salève, 1949), 39.

7 Góngora, *La Venida del Mesías*, 36, nota 2; Véase Góngora, «La obra de Lacunza en la lucha contra el 'espíritu del siglo'», 12-13.

Estados modernos.⁸ Nuestro jesuita reconoce que él mismo vive bajo aquel conjunto de Estados sucesores del Imperio Romano azotados por la grave crisis social, política y religiosa del absolutismo tardío y luego por el período revolucionario y contrarrevolucionario. Cabe señalar, por lo demás, que las cronologías históricas modernas colocan en 1806 el fin del «*Sacro Imperio Romano Germánico*».⁹

En definitiva, Lacunza desplaza hacia el presente la profecía de los reinos mundiales, de tal modo que las monarquías europeas de su tiempo quedan situadas como el cuarto reino de la estatua de Daniel, el cual antecede a la *Quinta Monarquía*. Esta Quinta Monarquía no es otra que el reino milenarista instaurado por Cristo en su segunda venida y, en consecuencia, obra del poder divino. A su llegada todos los imperios terrestres serán derrocados por aquella “piedra” lanzada por mano no humana y que reducirá al polvo el hierro, el bronce, la arcilla, la plata y el oro. (Véase Dn 2,44-45). En efecto, según Lacunza el «imperio y la dominación» se han ido sucediendo históricamente a través de esos reinos hasta llegar a la actualidad, hasta su propio presente. «No falta ya sino la última época, o la más grande revolución, que nos anuncia esta misma profecía».¹⁰

Al proclamar Lacunza que los Estados de la Europa gótica contemporánea eran parte del último imperio mundial y que, además, se encontraban a punto de ser derrocados, constituía una teoría que, sin duda, se podía entender como revolucionaria en los tiempos críticos y tensos que entonces se vivían. En este punto, y con razón, podía ser comparado con los Anabaptistas de Münster¹¹ y con los milenaristas ingleses de la revolución inglesa, los hombres de la Quinta Monarquía en los tiempos de Oliver Cromwell.¹² En todo caso, cabe señalar

8 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 254-293.

9 Louis Bergeron y otros, *La época de las revoluciones europeas*, (México¹¹: Siglo XXI, 1986), 314.

10 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 294.

11 Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (Logroño: Pepitas de calabaza, 2015), 327-392.

12 Jean Delumeau, *En busca del paraíso* (Bogotá: FCE; Luna Libros, 2014), 102, 114-119; Richard Popkin, “El Milenarismo del siglo XVII”, en Malcolm Bull (compilador), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 133-157; John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo mundo* (México: UNAM, 1972), ver el Cap. XIV: *El Reino milenarista en el siglo XVII: puritanos, portugueses y criollos*, 165-173.

que el jesuita prescinde de cualquier cálculo cronológico que patentice una inminencia de esa «más grande revolución». Así se distingue claramente de gran parte de la literatura milenarista que en diversas épocas proponía los años exactos en que comenzaría el milenio o la fecha en que se realizaría la conversión de los judíos como momento previo a la irrupción del milenio. Lacunza es sumamente discreto en este punto,¹³ pero sostiene y fundamenta la conciencia de una expectativa próxima propia de la esperanza apocalíptica y milenarista y, por lo mismo, llama a la vigilancia constante -en todo tiempo- recomendada por los Evangelios.

1.2. *La profecía de las bestias: formas de dominación religiosa*

La opinión más habitual entre los intérpretes sostenía que el sentido de estas cuatro bestias (Dn 7) era prácticamente el mismo de la estatua, aunque representado por distintos símbolos. Joaquín de Fiore había introducido una visión diferente al ver en estas bestias a perseguidores de la Iglesia, es decir, a la Sinagoga, el paganismo, los Arrianos y otros herejes y, en fin, el Islam. La interpretación lacunziana se aproxima parcialmente a la de Joaquín.¹⁴ Para el autor de *La Venida del Mesías*, las bestias no son los reinos políticos, sino potencias religiosas y espirituales ligadas a ellos. No niega que estas cuatro bestias simbolizen los cuatro reinos puesto que así está afirmado en la misma profecía; pero sí afirma que aquí están mirados bajo un ángulo muy diverso, a saber, en cuanto dicen relación a su poder espiritual y, en definitiva, religioso.¹⁵

13 Góngora, *La Venida del Mesías*, 36, nota 2.

14 Vaucher, *Lacunziana, Essais sur les propheties bibliques*, 34. Véase, Henri de Lubac *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore, I-II* (Madrid: Encuentro, 1989); Gian Luca Potesta, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore* (Madrid: Trotta, 2010).

15 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 318-319.

Así como los cuatro reinos simbolizan la historia política del mundo, las cuatro bestias simbolizan su historia religiosa. El jesuita precisa que la profecía de las bestias atiende «a la religión dominante de ellos mismos»,¹⁶ es decir, a la religión específica de los reinos hegemónicos mundiales. De este modo, las dos primeras son identificadas con el paganismo (idolatría) y el Islam; la tercera bestia es el falso cristianismo que persigue al verdadero y sus cuatro cabezas son: la Herejía, el Cisma, la Hipocresía y el Libertinaje, en suma, un *falso cristianismo* que ahora está mezclado con el verdadero y que se caracteriza por su sumisión a los valores del mundo.¹⁷

Finalmente, la cuarta bestia terrible y admirable a la vez, recibe en Lacunza un interesante y original significado: esta bestia terrible parece hija legítima del falso cristianismo en sus cuatro formas (cabezas), y «que aun estando todavía en su primera infancia ya no respeta ni reconoce a los que la engendraron... piensa... que todo lo tiene de sí misma o del fondo de su razón, y que todo se le debe a sí misma». ¹⁸ Es la «dulce, humana, suave y cómoda *religión natural*»,¹⁹ esto es, el *Deísmo* que sostiene la creencia en un «Dios insensible a todo lo que pasa sobre la tierra: un Dios sin providencia, sin justicia, sin santidad». ²⁰ Se puede observar que Lacunza reprueba las tendencias más profundas de su tiempo: a la filosofía de la Ilustración y al Deísmo racionalista presentes en su contexto cultural y social y a las cuales ve como enemigas del verdadero cristianismo. De este modo se sitúa junto a la perspectiva de gran parte de la literatura milenarista del siglo XVIII que cuestionaba radicalmente las tendencias filosóficas del siglo de las luces. Más allá de su visión crítica de la historia presente, Lacunza proclama su esperanza y afirma que llegará finalmente el día del Señor.

16 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 321.

17 Véase Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 331-339.

18 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 340.

19 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, I, 343.

20 Véase Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, I, 343.

Por su innegable connotación política en medio de la crisis europea de entonces y por su influjo posterior, no se puede olvidar la interpretación que recibe en *La Venida del Mesías* la prostituta de Ap 17: ella, según el análisis lacunziano es la Roma papal, que, aunque nunca le faltará la fe y obviamente genuina como autoridad en su condición de primado indiscutible de la Iglesia, puede de hecho llegar a la infidelidad.²¹ Recordemos que Lacunza se vio fuertemente afectado cuando fue disuelta la Compañía de Jesús por Clemente XIV. Este singular acontecimiento nunca aparece explícitamente mencionado en la obra de Lacunza, pero no hay duda que subyace a sus pensamientos y lo considera una figura de infidelidad mayor. Según el historiador Mario Góngora, ese evento que tanto afectó a los jesuitas expulsos, en Lacunza «se convierte en signo de una actitud permanente de la Roma papal y el sacerdocio cristiano».²² En todo caso, lo que más interesa al jesuita es determinar el fin del Anticristo,²³ el cual acabará cuando comience el día del Señor, en los principios del reino milenarista.²⁴

Otro de los asuntos esenciales, y acontecimiento escatológico fundamental de la obra lacunziana, y asimismo de amplia repercusión en el contexto que se vivía, es la *conversión de los judíos*. A este tema el autor le consagra el fenómeno V de la Segunda Parte de la obra.²⁵ El tema neotestamentario de la conversión de Israel (Rom 11,25 ss) siempre reapareció en el pensamiento milenarista. Con el Anticristo, es una de las materias que más ha llamado la atención en el contexto de los signos que preceden la venida del Mesías. Lacunza destaca su importancia no solamente en el sentido de una conversión de los judíos, individualmente considerados, a la Iglesia presente o futura, sino como un cambio determinante en la misma Iglesia que ocurrirá justamente antes de la llegada del Me-

21 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, II, 66-69.

22 Góngora, *La venida del Mesías*, 72-73, nota 6.

23 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, II, 101 ss. Véase Parra, *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, II edición, 99-113.

24 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, I, 400.

25 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, II, 181-390. Véase Parra, *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, II edición, 115-135.

sías, en los tiempos que preceden su advenimiento y el comienzo del reino milenarista.²⁶ La plenitud de los tiempos no espera más que la conversión de Israel.²⁷ En efecto, «el reino de Dios y la potestad de Cristo no pueden manifestarse o no se manifestarán, mientras no se verifique la conversión de Israel».²⁸ En definitiva, Israel será el centro del Reino milenarista y recogerá lo que quede de la Iglesia de los gentiles, a esas alturas ya bastante débil y alejada de la fe. En suma, este gran suceso de la conversión de Israel constituye en el pensamiento lacunziano una especie de comienzo del fin. Cuando se realice la conversión de los judíos la hora esperada del reino estará muy próxima.

2. Rasgos principales del reino mesiánico (el milenio)

El objeto central de la obra lacunziana lo constituye precisamente la segunda venida del Señor a la tierra. Ya en la Primera Parte de *La Venida del Mesías* establece claramente que:

«Jesucristo volverá del cielo a la tierra, cuando sea su tiempo: cuando lleguen aquellos tiempos y momentos, que puso el Padre en su poder (Hch 1, 7) ... Vendrá no tan de prisa, sino más despacio de lo que se piensa. Vendrá a juzgar no solamente a los *muertos*, sino también y en primer lugar a los *vivos*. Por consiguiente, este juicio de *vivos* y de *muertos*, no puede ser uno solo, sino dos juicios diversísimos, no solamente en la sustancia y el modo, sino también en el tiempo. De donde se concluye (y esto es lo principal a que debe atenderse) que ha de haber un espacio de tiempo bien considerable entre la venida del Señor, que estamos esperando, y el juicio de los muertos o resurrección universal».²⁹

El juicio (reino) sobre los vivos tendrá entonces lugar en el espacio y el tiempo donde se cumplirán las profecías de paz y justicia universal que se anuncian en las Escrituras. Después de convertir en reino propio de Dios a los diversos reinos sociopolíticos exis-

26 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, III, 230-233.

27 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, II, 252, 430-431.

28 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, III, 180.

29 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, I, 53-54. Véase I, 281-282.

tentes, después de desarrollarse en plenitud el plan de Dios para la historia, Jesucristo podrá ofrecer su reino en las manos del Padre (1 Co 15, 23-26). Aquí reside la principal diferencia de Lacunza con el sistema ordinario vigente que sostiene que inmediatamente después de la segunda venida del Señor se seguirá sin ningún intervalo de tiempo la resurrección universal y el juicio universal.

La tesis central de Lacunza al respecto se resume en que Cristo en su *segunda venida* vendrá a *juzgar*, es decir, a *reinar*³⁰ entre los hombres concretos e históricos. Las circunstancias del reino y las características que acompañaran su presencia en la tierra aparecen planteadas y analizadas en la Tercera Parte y final de *La Venida del Mesías* (Tomo IV). En esta síntesis, interesa recoger tres notas fundamentales del reino mesiánico -*escatológico, político y cósmico*- que se desprenden de la obra del jesuita.

El reino mesiánico tiene ciertamente un carácter *escatológico*. El reino de Dios no ha venido todavía y por la misma razón lo seguimos pidiendo en la oración enseñada por Jesús. Lo que únicamente ha venido es su noticia, el evangelio del reino,³¹ asevera Lacunza. Cristo aún no ha ejercido su poder de gobierno o de rey, es decir, aún no ha ejercido su “potestad real”. Todavía no se ven sujetas a Él todas las cosas. Para la interpretación tradicional y normal del magisterio de la Iglesia, Cristo siempre ha tenido la potestad real y legislativa. La interpretación lacunziana es diferente: el ejercicio de la potestad real de Cristo le está reservado para la Parusía. La potestad actual está circunscrita a su sacerdocio. «Así, aunque actualmente se halla... Cristo Jesús en estado de gloria... no por eso deja de estar, al mismo tiempo en una real y verdadera expectación hasta que llegue el tiempo en que se le dé efectivamente toda la potestad, honor y reino, de que está ya constituido heredero», señala Lacunza.³² En resumen, quedan excluidas las interpretaciones que tiendan a señalar que Cristo ya estableció parcial o totalmente su

30 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, IV, 22-23.

31 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, II, 495-496.

32 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, III, 134; véase también 131-133.

reino. El reino comienza con la segunda venida del Mesías, Cristo Jesús. A su parecer, en esto no puede haber equívocos.

Igualmente, el reino futuro tiene una clara *dimensión política*. Cristo es aquella “piedra” que reducirá a polvo al hierro, al bronce, a la arcilla, a la plata y al oro. (Dn, 2.44-45). El imperio y la dominación ya han tenido su oportunidad sobre la tierra. Ahora le corresponde al reino de Cristo mismo. Algunas de las afirmaciones más decisivas de Lacunza, a este respecto se encuentran en sus comentarios a 1 Co 15, 23-25. Jesucristo no puede hacer la entrega del reino al Padre sino después de haberlo evacuado de toda dominación y potestad secular. En ese reino de Cristo las potestades eclesiástica y civil (religiosa y política) «han de unirse perfectamente en el Supremo rey y Supremo sacerdote Cristo Jesús».³³ En esos tiempos del reino deberán verificarse efectiva y plenamente las promesas de Dios hechas a los profetas, que se concentran sobre todo en Isaías 65.³⁴ Se cumplirán las promesas de «la paz, la quietud, la seguridad, la justicia, y santidad, la inocencia, la simplicidad, las vidas largas de los hombres...».³⁵ Habrá, entonces, gobiernos y autoridades que actuarán con perfección y, ciertamente, leyes civiles y eclesiásticas de acuerdo con el tiempo de plena concordia que se vive, además «de las que son de derecho natural comprendidas en el decálogo, o en las dos tablas de piedra escritas *con el dedo de Dios vivo*», la prohibición de armas y de todo ejercicio militar, como enseñan los profetas (Isaías 2; Miqueas 4) y el imperio de la paz y de la justicia universal.³⁶ Conforme a estas profecías, se reitera que en el mundo nuevo que viene habitarán plenamente la paz y la justicia. Para Lacunza «esta paz universal, según las expresiones de la Escritura Santa, debe ser como la base, o como la ley primaria y fundamental del reino de Cristo... no menos que la justicia universal».³⁷ En suma, siguiendo los textos lacunzianos es lícito concluir que entonces no

33 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, IV, 311.

34 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, IV, 62-67.

35 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, IV, 65.

36 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, IV, 323, 283-285.

37 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, IV, 283.

habrá violencia de ninguna especie porque reinará una pacífica armonía en todo el orbe.

Lacunza también piensa que el reino milenarista futuro tiene sin duda una *dimensión cósmica*. La perfección y vida más plena que implica el reino que viene lo hace reflexionar asimismo sobre los alcances cósmicos de la venida de Jesucristo. El milenio no sólo implica una sociedad transfigurada, sino que comporta igualmente una naturaleza transfigurada. Los cielos nuevos y la tierra nueva no significan sólo una transformación moral y política, sino también física.³⁸ Lacunza imagina cambios atmosféricos y propone un clima uniforme, es decir, sin las estaciones que de hecho han causado, según él, tantos males a los hombres.³⁹ En síntesis, señala el jesuita: «el mundo nuevo que esperamos después del presente debe ser sin comparación mejor que el presente, y esto no solamente en lo moral, sino también en lo físico y material».⁴⁰

En suma, en el reino mesiánico esperado se concretarán armónicamente las dimensiones políticas y cósmicas que se contienen en las promesas de las tradiciones bíblicas proféticas y apocalípticas. Establecida la paz inseparable de la justicia será posible la fraternidad humana y, al mismo tiempo, se transfigurará la naturaleza para ser una mejor y más habitable morada de la humanidad.

3. Repercusión política del lacunzismo en América Latina

Hacia el fin del siglo XVIII, había en la ciudad de Imola y en otras ciudades de Italia un considerable número de jesuitas que habían sido expulsados de las diversas provincias de Hispanoamérica. Por lo mismo, mucho antes de su impresión ya se conocía la existen-

38 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, IV, 53-54.

39 Lacunza, *La Venida del Mesías ...*, IV, 82-83, 77. En este asunto Lacunza tiene presente la obra del abate Pluche, *Espectáculo de la Naturaleza*, Tomo IV (Nápoles Italiana) 255 y ss. A través de Pluche le llegó a Lacunza la idea de un clima uniforme, sin estaciones, que sostenía Thomas Burnet (1635-1715). Véase Vaucher, *Une célébrité oubliée, Le P. Manuel Lacunza y Díaz*, 75-76.

40 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, IV, 81.

cia de *La Venida del Mesías* a lo largo y ancho de América Latina.⁴¹ Ya hemos tenido oportunidad de describir en detalle la recepción de la obra especialmente en Perú, Uruguay, Ecuador, México, Chile y Argentina.⁴² Abel Chaneton ilustra muy bien la increíble y notable difusión del lacunzismo en Latinoamérica cuando expresa: «Desde la Habana al Cabo de Hornos, no quedó villa americana de cierta importancia a donde no llegaron ejemplares del ‘milenario’ lacunziano».⁴³ El énfasis de esta ocasión es analizar estudios y fuentes documentarias que muestran las posibles repercusiones institucionales y principalmente políticas de la obra de Manuel Lacunza.

3.1. Alcances a nivel político en Latinoamérica. *El Virreinato del Río de la Plata*

Se sabe de la temprana intervención del Virrey Marqués de Loreto. Las primeras informaciones sobre la presencia de la obra de Lacunza en Latinoamérica se conocen en 1785 y desatan bastante preocupación en los centros de poder. Tanto es así que el Virrey Loreto decide tomar cartas en el asunto y denuncia el evento al obispo, a los superiores de las órdenes religiosas y a todas las autoridades del Virreinato para que investiguen reservadamente si es verdad que está circulando el “Papel Anónimo Milenario” (*La Venida del Mesías...*) y decide formar un expediente. Walter Hanisch narra que el 16 de junio de 1787 el Virrey recibe y lee la refutación hecha por Dalmacio Vélez y que además pidió que le prestarán el *Anónimo Milenario*. Se escandalizó con su lectura y ordenó prevenir a todas las autoridades religiosas. Finalmente, el expediente junto con la refutación y el Anónimo fueron enviados al Consejo de Indias y este

41 Vaucher, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel Lacunza y Díaz*, 150-172. Además de las obras ya citadas de Vaucher se puede consultar una síntesis de este investigador en su libro *Lacunza, un heraldo de la Segunda Venida de Cristo* (California USA: Ediciones Interamericanas, 1970), 73-94.

42 Fredy Parra, *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011), 23-51.

43 Abel Chaneton, «En torno de un ‘Papel anónimo del siglo XVIII’». *Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas*, n° XL, (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1928), 24.

decide que sea la Inquisición la que resuelva lo que corresponda. Se sabe también que el Virrey Loreto les escribe al Virrey del Perú, Caballero de Croix y que éste no responde la misiva.⁴⁴

Asimismo, hay testimonios de adherentes del lacunzismo y también de opositores en tierras mexicanas. Los jesuitas Ignacio María Lerdo de Tejada y Basilio Manuel Arrillaga discuten oralmente y por escrito. Arrillaga ve en Lacunza un evidente continuador del jansenismo y especialmente se distancia de Lacunza al constatar que los liberales mexicanos se aprovechaban de *La Venida del Mesías* para combatir el ultramontanismo,⁴⁵ siguiendo la misma estrategia que se había esgrimido en España. En octubre de 1818, la Inquisición de México consulta a la de Madrid sobre el libro de Lacunza porque además ha llegado a esas tierras la edición de *La Venida del Mesías*, en cinco tomos, de Felipe Tolosa. El tribunal decide retirar las ediciones que circulan. La Inquisición española emite un decreto de prohibición el 26 de febrero de 1819 y el decreto fue enviado a México donde finalmente se publica el 1 de mayo del mismo año. Las disputas públicas continúan en Argentina y cabe destacar la crítica de Diego León de Villafañe que se conoce en julio de 1821 cuando señala que *La Venida del Mesías* es una obra *subversiva*, «subversiva y contraria a lo que enseña la Santa Romana Iglesia, madre y Maestra de todas las Iglesias del orbe católico».⁴⁶

La censura recorrió Lima, Cádiz, Sevilla y México entre los años 1790 y 1819. Una reseña detallada de toda la polémica surgida y la historia de la censura rebasa con creces los límites de esta exposición. Los trabajos de Francisco Mateos, de Ricardo Donoso y el completísimo estudio de Walter Hanisch⁴⁷ muestran acabadamente los pormenores y antecedentes del itinerario que tuvieron diversas evaluaciones de

44 Hanisch, «El Padre Manuel Lacunza», 204-207.

45 Vaucher, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel Lacunza y Díaz*, 168.

46 Hanisch, «El Padre Manuel Lacunza», 231.

47 Francisco Mateos, «El Padre Manuel Lacunza y el milenarismo», *Revista Chilena de Historia y Geografía* 115 (1950): 134-161; Ricardo Donoso, «Prohibición del libro del P. Manuel Lacunza», *Revista Chilena de Historia y Geografía* 135 (1967): 110-148; Hanisch, «El Padre Manuel Lacunza», 217-234.

la obra que ya circulaba en América y Europa. En el recorrido de la censura por Andalucía se juntaron once censores y llegaron nueve respuestas: cinco contrarias a la difusión de la obra y cuatro favorables. La demora en decidir el destino final de *La Venida del Mesías* se fundaba en la fama de piedad y seriedad que tenía Lacunza en Europa. Finalmente, por decreto del 6 de septiembre de 1824, «*La Venida del Mesías en gloria y majestad*» fue puesta en el índice de libros prohibidos. En la *Gazeta de Madrid* (Nº 151 del 30 de noviembre de 1824) se pudo leer: «Roma, 29 de octubre: En 6 de Setiembre la congregación del Índice dio un decreto, por el que se condenan muchas obras, la mayor parte españolas, fruto desdichado de la revolución: entre éstas: *La Venida del Mesías en gloria y majestad*, por Juan Josaphat Ben-Ezra; su verdadero nombre Lacunza... El Santo Padre ha aprobado este decreto, y mandado su publicación».⁴⁸

Un hecho muy significativo es que el General Manuel Belgrano, héroe de la independencia argentina, hizo imprimir la edición de *La Venida del Mesías* de Londres de 1816. Después de un debate entre los especialistas se ha llegado a la conclusión de que el editor y autor del prólogo dirigido *A los Americanos* de la excelente edición de 1816 es el mismo Belgrano.⁴⁹ En el prólogo del general Belgrano es manifiesta su intencionalidad de destacar y reivindicar el talento y las capacidades de los americanos en medio de la crítica época de los procesos de independencia que se vivían entonces. En el prólogo señala que decide

48 Véase Vaisse, *El Lacunzismo. Sus antecedentes históricos*, 30. Menéndez Pelayo, autor de la *Historia de los Heterodoxos Españoles VI* (Madrid: 1930) 482 y ss., cree exento de heterodoxia a Lacunza. Cuando en 1940 el arzobispo de Santiago consultó a Roma, el asunto de Lacunza y del milenarismo volvió a ser considerado en los centros romanos. La congregación romana respondió al arzobispo Don José María Caro con fecha 11 de julio de 1941 la decisión que se formula en el Decreto del Santo Oficio publicado definitivamente el 21 de julio de 1944: "el sistema del milenarismo mitigado no puede enseñarse con seguridad". Sobre la presencia de los Lacunzismos, especialmente en Chile y América Latina, véase José Arteaga, *Temas apocalípticos y Lacunzismo: 1880-1918, Anales Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile*, XXXIX (1988) 209-224 y la síntesis de Miguel Rojas Mix, *El Fin del Milenio y el sentido de la historia. Manuel Lacunza y Juan Ignacio Molina* (Santiago: LOM Ediciones, 2001), 63-71, 133-139.

49 G. Furlong, «Las ediciones castellanas del libro de Lacunza», *Rev. Estudios Buenos Aires* XXXVI/2, (octubre 1928) 144-150; Véase Vaucher, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel Lacunza y Díaz*, 154-155; J. Seibold, «La Sagrada Escritura y la independencia americana. El jesuita Lacunza y su milenarismo profético», *Stromata* 56 (2000): 227-251, ver especialmente las pp. 228-230; Consultar igualmente a J. C. Priora, Manuel Belgrano y Manuel Lacunza s.j., «Una conexión intelectual enigmática», 08/2011, en: <http://franciscoramosejia.org.ar/web/BelgranoManuelID.htm>, 1-12.

«publicar una obra que aun cuando no hubiese otras, sobraría para acreditar la superioridad de los talentos Americanos».⁵⁰ A modo de hipótesis, Juan Carlos Piora expresa que Belgrano, además de sus propias convicciones religiosas y de la necesidad de contar con una muy buena edición de *La Venida del Mesías* porque sabía del interés de muchas personas, se interesó particularmente en la obra milenarista porque los americanos «estaban en condiciones de leer y entender a uno de los autores más requeridos entre la intelectualidad de la época» y, por lo mismo, demostraban de ese modo capacidad de autogobierno.⁵¹ Igualmente, interesante es el cómo llegó el manuscrito de la obra de Lacunza a Belgrano: El dominico Fray Isidoro Celestino Guerra, Prior del Convento de Santo Domingo en Buenos Aires, provincial de la orden (1807-1811), comprometido con la causa de la revolución emancipatoria, vecino y amigo de la familia Belgrano, fue quien entregó al general la mejor copia de *La Venida del Mesías* de todas las que circulaban por Buenos Aires. Hay también información de que amigos de Belgrano y seguidores de Lacunza querían disponer de una óptima edición de la obra. Finalmente, el líder argentino manda a imprimir a Londres una muy cuidada edición de 1500 ejemplares, en cuatro tomos con un total de 1.937 páginas.⁵² Domingo Faustino Sarmiento, otro político argentino influyente, también apreció el carácter y la obra de Lacunza.⁵³

Por estos mismos antecedentes Jorge Seibold ha señalado a propósito de *La Venida del Mesías* «aunque no lo hubiera querido hacer explícitamente, esta obra ha incursionado sin embargo en el espíritu del tiempo, y en particular en nuestra historia política americana».⁵⁴ Además, destaca Seibold el testimonio de la misión pontificia que visita las provincias del Río de la Plata y de Chile, dirigida por el arzo-

50 Y -continúa Belgrano- «al mismo tiempo que la suma sandez de un Señor diputado Español Europeo, que en las cortes extraordinarias instaladas en la Isla de León de Cádiz se hizo distinguir con el arrojo escandaloso de preguntar, a qué clase de bestias pertenecían los americanos, o entre (que) clase de ellas se les podía dar lugar» (véase Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, XI-XII).

51 Piora, «Manuel Belgrano y Manuel Lacunza», 2.

52 Piora, «Manuel Belgrano...», 4-8.

53 Vaucher, *Lacunza, un heraldo de la Segunda Venida de Cristo*, 75.

54 Seibold, «La Sagrada Escritura y la independencia americana», 242.

bispo Giovanni Muzi, su compañero, el canónigo Gian María Mastai, futuro Pío IX, y su secretario Giuseppe Sallusti. En un informe a Roma de fines de 1824, Mons. Muzi dice: «La obra del exjesuita Lacunza sobre el Apocalipsis, impresa en Londres, está difundidísima por toda América y ha servido para calentar las cabezas a muchísimos».⁵⁵ Jorge Seibold comenta que «es probable que Mons. Muzi vincule la obra de Lacunza a la obra disociativa y destructiva llevada a cabo, en su opinión, por la Ilustración tanto en el orden de las ideas como en el de la práctica política».⁵⁶ Muzi responsabilizaba a Londres de imprimir y traducir al castellano libros “pestilenciales”. Más adelante en su informe Mons. Muzi condena explícitamente las ideas y movimientos revolucionarios que nacen en Francia y Estados Unidos: «La herejía no menos política que teológica que levantó cabeza en la República de los Estados Unidos de América y luego en la Revolución Francesa, ha sido proclamada como del Gobierno, esto es, que la autoridad soberana nace, no de Dios, sino esencialmente del hombre y se encuentra entre los derechos esenciales del hombre; es la herejía dominante en estos nuevos gobiernos».⁵⁷

Al parecer, en la visión de Muzi la obra de Lacunza estaba asociada al pensamiento ilustrado con sus ideas de libertad, emancipación y autogobierno que comenzaban a difundirse creando movimientos revolucionarios e independentistas en Latinoamérica.⁵⁸ Respecto del pensar ilustrado en Lacunza hay estudios fundamentados y, en particular, de los estrechos vínculos de Lacunza con la Ilustración Católica no hay ninguna duda.⁵⁹ También consta que

55 Véase Avelino Y. Gómez Ferreyra, S.J., *Viajeros Pontificios al Río de la Plata y Chile (1823-1825). La primera Misión Pontificia a Hispano-América relatada por sus protagonistas* (Córdoba-Argentina 1970), 543, en Seibold, «La Sagrada Escritura y la independencia americana», 243.

56 Seibold, «La Sagrada Escritura...», 243.

57 Gómez Ferreyra, S.J., *Viajeros Pontificios ...*, 543-544, en Seibold, «La Sagrada Escritura y la independencia americana», 244.

58 Véase Seibold, «La Sagrada Escritura...», 244.

59 Sobre los vínculos de Lacunza con la Ilustración católica ver los completos estudios de Mario Góngora, «Aspectos de la Ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesialística chilena (1770-1814)», *Historia* 8 (1969): 43-73, particularmente el apartado «Lacunza y la Ilustración Católica», 59-65 y «La obra de Lacunza en la lucha contra el ‘Espíritu del Siglo’ en Europa 1770-1830», *Historia* 15 (1980): 7-65. Ubicando *La Venida del Mesías* “dentro de un macrotexto literario hispanoamericano”, y desde una perspectiva más de crítica literaria, es interesante la

Judas Tadeo de Reyes, Coronel y secretario de la Presidencia del Reino desde los días de Ambrosio O'Higgins en Chile, escribió una importante refutación a Lacunza, lo que le significó en 1824 una felicitación del ya mencionado Monseñor Giovanni Muzi.⁶⁰

Por otra parte, cabe resaltar el vínculo de Juan Ignacio Gorriti, canónigo de Salta muy cercano a Belgrano, con la obra de Lacunza. Gorriti, doctorado en teología y en derecho, con influencias liberales y galicanas, era un intelectual eclesiástico y hombre público de comienzos del siglo XIX vinculado al iluminismo católico. Tanto Alfred-Félix Vaucher como Mario Góngora destacan la relación de Gorriti con nuestro jesuita.⁶¹ Góngora subraya que Gorriti, reuniendo todas las características de un notable eclesiástico y figura republicana de entonces,⁶² «representa un hombre de amplia experiencia americana». ⁶³ Ahora bien, en su obra *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones interiores en los nuevos Estados americanos y examen de los medios eficaces para reprimirlas*, publicada por primera vez en Valparaíso, Chile, en 1836, Gorriti expone ampliamente su pensamiento ilustrado convencido del valor de las leyes y de la educación pública. Igualmente argumenta en favor de la necesidad de cultivar un pensamiento ilustrado junto con fortalecer virtudes cívicas a la altura de la nueva etapa civilizatoria en el continente sin dejar de recomendar la lectura atenta de la Biblia. En este contexto, expresa su entusiasmo por el jesuita,⁶⁴ aconsejando a los jóvenes eclesiásticos para que lean y estudien en profundidad la obra del «incomparable americano Lacunza, honra no sólo de Chile que fue su patria, sino de todo nuestro

aproximación de Jaime Giordano, «Manuel Lacunza: un apocalipsis ilustrado», *Actas Irvine-92. Asociación Internacional de Hispanistas, Actas XI* (1992) 274-281, Centro Virtual Cervantes.

60 El intercambio de correspondencia entre Mons. Muzi y de su secretario José Sallusti con el Sr. Judas Tadeo Reyes fue publicada por Vaisse, *El Lacunzismo. Sus antecedentes históricos*, 41-49.

61 Vaucher, *Une célébrité oubliée, Le P. Manuel Lacunza y Díaz*, 154-155. Sobre J. I. Gorriti se puede ver el completo estudio de M. Góngora, Estudios sobre el galicanismo y la "Ilustración Católica" en América Española, III, en Góngora, *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia social*, 71-125, especialmente 106-125, donde se expone y analiza el pensamiento de J. I. Gorriti.

62 M. Góngora, «Juan Ignacio Gorriti y la llamada 'Ilustración Católica' en América Española», en *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia social*, 111; véase también 117.

63 Góngora, «Juan Ignacio Gorriti...», 111.

64 Véase Góngora, «Juan Ignacio Gorriti...», 111-120.

continente». ⁶⁵ Góngora muestra que, en Gorriti, «el influjo biblista no sólo se manifiesta en la argumentación basada en ejemplos escriturarios, sino, además, en la admiración por Lacunza y su teoría milenarista. Esta adhesión, que aparece en dos pasajes de las “Reflexiones”, se articula con su junsnaturalismo, en cuanto el milenio significará la culminación del orden natural». ⁶⁶

Después de esta breve reseña histórica sobre los alcances más políticos en Latinoamérica, nos preguntamos si la obra de Lacunza inspiró o motivó la creación de algún movimiento social de talante milenarista o mesiánico. En la misma exposición antes presentada se puede constatar que el lacunzismo se difundió en círculos eclesiásticos e intelectuales y entre políticos y laicos cultivados. No alcanzó a cobrar resonancia popular ni a constituir un movimiento social propiamente tal. Esto lo distingue de innumerables movimientos milenaristas y mesiánicos que han tenido lugar en América Latina y en otros continentes. ⁶⁷ Según la opinión de Mario Góngora la razón de esto reside en el estilo de *La Venida del Mesías* que se presenta como «discusión de textos bíblicos que quiere mantenerse siempre crítica y atenta al sentido literal; muy despojada de representaciones de la fantasía popular, tan vívidas en diversos sistemas milenaristas (por ejemplo, el Anticristo como un judío; o bien, el retorno de un Emperador o Rey desaparecidos, precursores del milenio, como Federico II en Alemania o Sebastián en Portugal)». ⁶⁸ Ciertamente, el sistema de Lacunza es rigurosamente bíblico y marcadamente cristo-céntrico.

65 Véase Vaucher, *Une célébrité oubliée Le P. Manuel Lacunza y Díaz*, 154; *Lacunza, un heraldo de la Segunda Venida de Cristo...*, 75.

66 Góngora, *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia social*, 116.

67 El fenómeno milenarista es particularmente nítido en las religiones del tronco Abrahámico: el judaísmo, el islamismo y el cristianismo. Véase Henri Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et des millénarismes de l'ère chrétienne* (Paris-La Haya: Mouton, 1969); *Sociología da Esperança* (São Paulo: Paulinas, 1985), 50-86; M. I. Pereira de Queiroz, *O mesianismo no Brasil e no mundo* (São Paulo: Alfa y Omega, 1977). Para una visión del asunto en Latinoamérica entre los siglos XVI al XVIII se puede ver el estudio del historiador Mario Góngora, «El Nuevo Mundo en los escritos escatológicos y utópicos del siglo dieciséis al dieciocho», en M. Góngora, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998) 201-228; Para una visión hasta nuestros días ver Malcolm BULL (compilador), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998); ver Jean Delumeau, *En busca del paraíso* (Bogotá: FCE; Luna Libros, 2014).

68 Góngora, *La Venida del Mesías*, 14-15.

A propósito del Sebastianismo,⁶⁹ Lacunza muestra conocer al jesuita Antonio Vieira, a quien considera «uno de los mayores sabios» del siglo XVII, cuyo pensamiento está asociado a las ideas sebastianistas que persistían en Portugal, pero advierte con claridad sus diferencias con el sistema de Vieira, porque este sostiene que el milenio futuro está asociado a un estado de perfección y santidad de la misma Iglesia, idea que el mismo Lacunza no puede admitir ni forma parte de su propio sistema.⁷⁰ Ya sabemos que en el planteo lacunzista es inadmisibles cualquier mediación institucional y política del reino mesiánico. El reino no se puede identificar con ningún sistema de poder, ni en el presente ni en el futuro prometido.⁷¹

3.2. Otros elementos de connotación política en *La Venida del Mesías*

Sabemos que Lacunza escribió en español toda su obra⁷² y que sostiene la superioridad de la interpretación literal de la Escritura sobre los sentidos espirituales, alegóricos o místicos, mostrando de ese modo su vínculo con la tradición rabínica. Manifiesta estas opciones adoptando el nombre del célebre rabino judío-español del siglo XII, Ben Ezra, quien escribe en Candia desterrado de España. El mismo Lacunza explica sus razones al respecto en la Carta que envía al ministro Antonio Porlier.

Juan José Daneri ha vuelto a llamar la atención sobre este hecho y sobre el pseudónimo que utiliza Lacunza. Destaca los estudios de Mario Góngora que han mostrado los importantes vínculos con la

69 Para una visión sobre la obra y pensamiento de Antonio Vieira se puede consultar: Phelan, *El reino milenar de los franciscanos*, 166-169; Delumeau, *En busca del paraíso*, 110-112; Lélia Parreira Duarte – Maria Theresa Abelha Alves, org., *Padre Antonio Vieira: 400 anos depois* (Belo Horizonte: Editorial PUCMINAS, 2009).

70 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, Prólogo, XLIV-XLV, 50-51.

71 Véase Parra, *El reino que ha de venir...*, 90-91, 150-152, 183-184. (En la edición del 2011 ver: 161-163, 260-262, 318).

72 Es de gran importancia la defensa que hace el mismo Lacunza del uso del idioma nacional en la literatura teológica. Para ello utiliza argumentos comunes a todo el movimiento de la Ilustración Católica de su época. El documento de Lacunza al respecto y sus antecedentes han sido publicados por el historiador Mario Góngora, «Un memorial de Lacunza», *Revista Chilena de Historia y Geografía* 123 (1954-55): 247-251.

Ilustración Católica y, en consecuencia, la asunción y participación de los jesuitas y en particular de Lacunza en los desarrollos de la nueva ciencia moderna tal como van emergiendo en los siglos XVII y XVIII.⁷³ En este marco, «el utopismo racionalista que organiza el pensamiento de Lacunza presenta una síntesis de exégesis y ciencia, convergencia de lo moral y lo natural».⁷⁴ En medio de la crisis sociopolítica-religiosa de su tiempo, Lacunza no sólo manifiesta una crítica a todas las instituciones, sino que además propone «una restauración que vendrá desde los cielos en la forma del milenio»,⁷⁵ restauración total que sobrepasa ampliamente el campo estrictamente teológico y tiene un insoslayable alcance político. Lacunza combina teología, política y ciencia moderna en el planteo de su obra. De hecho, como ya hemos visto, utiliza un lenguaje científico actualizado cuando describe la transformación cosmológica de la tierra al irrumpir el milenio. Daneri repara que tampoco es tan casual que hable incluso de “*Observaciones*” en el subtítulo de *La Venida del Mesías...* lo que tiene una connotación científica modernizante y poco común en los ensayos teológicos de entonces. Tanto es así que incluso el informe de uno de los canónigos que evaluaron la obra de Lacunza a solicitud del Tribunal de la Inquisición de Sevilla⁷⁶ establece un paralelo entre Lacunza y científicos modernos como Newton. Daneri asevera con razón que «desafiar la autoridad de la Iglesia Católica en materias teológicas, en un momento de la historia en que Roma se ve amenazada por la legitimación regalista de la injerencia de los reyes en asuntos eclesiásticos, el jansenismo y las ideas ilustradas, es un riesgo que Lacunza paga al precio de no conseguir la ansiada licencia eclesiástica para la publicación de su obra».⁷⁷ Este mismo autor sugiere seguir estu-

73 Juan José Daneri, «Escatología y política jesuitas. La profecía del fin de los tiempos según Manuel Lacunza», *Rev. Mapocho* 58 (2005): 181-201.

74 Daneri, «Escatología y política jesuitas...», 191. Recientemente hemos conocido un muy interesante y documentado estudio sobre las conexiones de Lacunza con la ciencia moderna: Patricio Leyton- Zenobio Saldivia, «Los cielos y el fin de los tiempos. La astronomía en la obra teológica de Manuel Lacunza», *Teología y Vida* 58/3 (2017): 355-378.

75 Daneri, «Escatología y política jesuitas...», 193.

76 Daneri, «Escatología y política jesuitas...», 194. La opinión del censor Francisco Javier Cienfuegos sobre *La Venida del Mesías* la recoge Hanisch, *El Padre Manuel Lacunza*, 223.

77 Daneri, «Escatología y política jesuitas...», 196.

diando la obra del jesuita desde la perspectiva de la *subalternidad* y de la *colonialidad*. En esta línea, resalta que Lacunza y su “alter ego” Ben-Ezra, “hebreo-cristiano” (su seudónimo), se encuentran exiliados-desterrados y desprotegidos y, por otro lado, el interlocutor de la obra es el “sacerdote Cristófilo”, sacerdote fiel a Cristo e igualmente sin poder.⁷⁸ Lacunza, desde el margen y exiliado, escribe su libro crítico del sistema teológico y de los poderes vigentes invocando sólo la autoridad superior de las Sagradas Escrituras interpretadas literalmente. Al respecto, Daneri señala que, si bien es cierto que este discurso milenarista de Lacunza «no es necesariamente colonial sí lo es el hecho de que en *La Venida del Mesías en gloria y majestad* un tema de carácter universal europeo y europeizante sea presentado y defendido por un individuo subalterno, cuyo origen está en la periferia de un imperio debilitado».⁷⁹

La pregunta por *lo americano* sigue ocupando la atención de los especialistas. Ya sabemos la rotunda opinión de Mario Góngora al respecto cuando afirma que para Lacunza «no existe el tema americano. El suyo es un milenarismo estrictamente situado en la línea europea».⁸⁰ Por el contrario, Miguel Ángel Farías,⁸¹ ha señalado que sí hay elementos que pueden fundamentar el *carácter americano* de la obra: un discurso que no sólo tiene conciencia de la censura, sino que la integra en su desarrollo y que se expone abiertamente a la crítica y a la opinión de los sabios... (Véase *Prólogo* del mismo Lacunza). Sin embargo, el autor no se paraliza ante la censura porque está persuadido de la verdad e importancia de su sistema. Además, Farías subraya que «la profunda soledad del exilio y la presión de la censura produjeron una fragmentación en Lacunza, que se manifiesta en la estructura dialógica del discurso, en la necesidad de construir (por medio

78 Daneri, «Escatología y política jesuitas...», 197.

79 Daneri, «Escatología y política jesuitas...», 199.

80 Góngora, *Manuel Lacunza, La Venida del Mesías*, 17.

81 Miguel Ángel Farías, «Lo americano en el texto *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, de Manuel Lacunza», *Logos* 1, (Segundo semestre 1989): 1-21.

de la profecía) el lugar que no tiene, y en el enmascararse detrás de un pseudónimo (Juan Josafat Ben-Ezra)». ⁸²

Con todo, ya vimos que Jorge Seibold, después de analizar la repercusión de la obra en Latinoamérica en la época de la independencia y especialmente su significación política a partir de la interpretación lacunzista de las profecías de Daniel, concluye que las enseñanzas de *La Venida del Mesías* «más allá de su propia intencionalidad, ponían sobre el siglo presente y en particular sobre las monarquías de su tiempo un velo de fragilidad, que alentaba a no pocos en su ideal revolucionario. En este sentido la obra de Lacunza, aún sin quererlo, colaboró en América a su ideal emancipatorio». ⁸³ Con esta nueva tendencia interpretativa se abren, a mi modo de ver, nuevas perspectivas de investigación a explorar ulteriormente.

Reflexiones conclusivas: efectos sociopolíticos y utópicos de la obra de Lacunza

En medio de la agitada vida sociopolítica manifiesta entre fines del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX, cargada de una atmósfera apocalíptica, entusiasmos mesiánicos y afanes de emancipación, *La Venida del Mesías*, suscita toda suerte de interpretaciones y sectores diversos se interesan por leerla y difundirla en Latinoamérica. El milenarismo lacunziano ofreció (y puede ofrecer), históricamente, diversas posibilidades de lectura. Pienso que esta diversidad se explica en gran parte por motivos intrínsecos del texto, es decir, porque la misma obra del jesuita está atravesada, por una doble perspectiva: la profético-apocalíptica ⁸⁴ y la utópica. ⁸⁵

⁸² Farías, «Lo americano en el texto...», 19.

⁸³ Seibold, «La Sagrada Escritura y la independencia americana», 250.

⁸⁴ Véase Parra, «Historia y escatología en Manuel Lacunza. La temporalidad a través del milenarismo lacunziano», *Teología y Vida*. XLIV (2003): 167-183.

⁸⁵ Véase Claudio Rolle, «Vida de Manuel Lacunza: un jesuita utópico», *Artes y Letras, El Mercurio*, 17 de junio de 2001, E-11; Parra, *El Reino que ha de venir*, 102-103, nota 31, (Edición de 2011, 181, nota 31).

En efecto, para Lacunza, como para todo milenarismo en sentido estricto,⁸⁶ según Cohn, la realización de la esperanza y de la salvación es un acontecimiento histórico visible (no es interior ni sólo espiritual), colectivo universal (afecta a toda la humanidad), radical y total (implica una transformación en todas las esferas de la existencia: significa el establecimiento de una armonía entre el hombre y Dios, entre el hombre y la naturaleza, y de los hombres entre sí). La era mesiánica comporta, en fin, una perfección moral, social y cósmica. En este sentido, desde una perspectiva histórica la esencia de milenarismo reside precisamente en «la esperanza de un cambio completo y radical del mundo, que se reflejará en el milenio, un mundo limpio de todas sus deficiencias presentes».⁸⁷

Es cierto que no se puede minimizar que el autor contempla la historia sometida a una decadencia continua hasta llegar a la última crisis, donde tiene lugar la mayor manifestación anticristiana, una exacerbación del mal. Sin embargo, nuestro jesuita no pertenece al grupo que después de la decadencia final sólo puede vislumbrar un fin del mundo y de la historia. En realidad, en su análisis el desenlace final de este siglo, de esta historia actual, trae consigo el fin del “imperio y la dominación”, en concreto, el fin del Cuarto Reino (las monarquías absolutistas de fines del siglo XVIII), según la interpretación que hace de la profecía de Daniel 2. Recordemos que, en sus palabras, «no falta ya sino la última época, o la más grande revolución».⁸⁸ El autor combina esta convicción del fin inminente de una época con la esperanza bíblica de una fe universal, de una ‘justicia universal’ jamás vista en el orbe (Is 65; 2 P 3, 13), y de un estado de concordia y ‘paz universal’ (Is 2, 1-4). Para Lacunza, la humanidad vivirá entonces sin violencia política ni económica, sin esclavitud, sin ‘imperio’ ni ‘dominación’. La esperanza mesiánico-milenarista conlleva

⁸⁶ Cohn, *En pos del milenio*, 13-14. Ver también reflexiones recientes sobre el punto en Simón Critchley, *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de teología política* (Madrid: Trotta, 2017), 118-125.

⁸⁷ Eric Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* (Barcelona: Crítica, 2014), 84.

⁸⁸ Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, I, 294.

la instauración de la paz basada en la justicia, lo que a la vez exige una transformación sustantiva del mundo (siglo) actual. En suma, «el mundo nuevo que esperamos después del presente debe ser sin comparación mejor que el presente».⁸⁹

La esperanza del milenio posibilita experimentar un tiempo de la inminencia, de la expectativa de un próximo cambio de época que genera una urgencia de actuar en el ahora. Se espera la irrupción del futuro que, a la vez, está cercano. En cualquier momento puede llegar el mundo nuevo. ¡El tiempo urge! Quizá por esa razón, Lacunza culmina su obra señalando que “*no perdamos tiempo*” dado que es preciso vivir desde ya con *fe* y *justicia*.⁹⁰ Insiste en la centralidad de la *fe* y la *justicia* a las que considera «*dos alas absolutamente necesarias e indispensables... no separadas sino unidas entre sí y ayudándose mutuamente como buenas hermanas*».⁹¹ El mundo en que se encuentra está en gran parte desacreditado y otra era está en marcha, a punto de surgir, y el nuevo orden que viene comporta una reestructuración política, religiosa y cósmica de inéditas proporciones.

Con todo, salta a la vista la analogía existente entre la tesis milenarista y el talante utópico. En consecuencia, no se puede negar que hay un vínculo entre el milenarismo lacunziano y el pensar utópico: los rasgos de ambas formas de espera señalan el parentesco que existe entre el pensamiento milenarista y el pensamiento utópico. En efecto, ambos miran hacia un tiempo social de perfección, hacia una sociedad moral y políticamente perfecta, lo cual implica una crítica radical del presente a la luz del futuro visualizado y deseado y, a la vez, un profundo cuestionamiento del poder político establecido (incluso religioso). Pero que ambos pensamientos estén enlazados no significa, de ningún modo, que sean idénticos.⁹² El milenarismo mira hacia la total transformación de la sociedad y de la

89 Lacunza, *La Venida del Mesías...*, IV, 81.

90 Lacunza, *La Venida del Mesías...*, IV, 431-432.

91 Lacunza, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, IV, 431.

92 Véase Martin Buber, *Utopie et Socialisme*, (Aubier, 1977), 26, en P. F., Moreau, *La utopía. Derecho natural y novela del Estado* (Buenos Aires: Hachette, 1986), 36-37.

historia, esto es, el cambio anhelado del mundo es, a la vez, social, político y cósmico, mientras que la utopía enfatiza el cambio social y político, limitándose fundamentalmente a la órbita propia de la sociedad. Por otra parte -y esta es la diferencia fundamental- tanto en Lacunza como en el milenarismo en general, el acto decisivo, el agente fundamental de la transformación esperada es de origen divino y, por lo mismo, además de la acción de Dios a través de su Mesías, también permanece abierto a la trascendencia y al don de la eternidad tras la esperada resurrección de todos los muertos (aunque no desaparece -en Lacunza- el llamado a la acción vigilante y urgente desde la fe y por la justicia). En cambio, en el caso de la utopía, se confía en las capacidades racionales y transformadoras del ser humano quien, con su voluntad y su libertad, puede y debe intervenir en la sociedad constituyendo el factor principal de los cambios ansiados en el plano sociopolítico y cultural y, con todo, tiene como horizonte un futuro intrahistórico.⁹³

Considerando el conjunto de sus rasgos propios, la propuesta de Manuel Lacunza constituye, a mi modo de ver, usando la categoría que ensaya Henri Desroche desde la sociología de la esperanza, un «*milenarismo utopizante*».⁹⁴ Como tal, en su contexto y circunstancias inmediatas, el lacunzismo con su anuncio de un reino mesiánico político y cósmico pudo inspirar procesos de búsqueda de autonomía en la Latinoamérica que en las primeras décadas del siglo XIX buscaba consolidar su emancipación. De todos modos, permanece, en el planteo lacunziano, un insoslayable polo utópico que, sin duda, despertó y confirmó pretensiones de un mundo mejor, de paz y justicia universal, en la historia concreta. No es extraño entonces que los precursores de la independencia,

93 Véase Frank E. Manuel (comp.) *Utopías y pensamiento Utópico* (Madrid: Espasa Universitaria, Espasa-Calpe, 1982); Góngora, *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia social*, 40-46. Ya es un clásico el análisis de Karl Mannheim en torno a la relación entre pensamiento utópico y milenarismo. Mannheim propone considerar a la conciencia y praxis milenarista (particularmente Thomas Müntzer y los anabaptistas) como *primera forma de mentalidad utópica* (Véase Karl Mannheim, *Ideología e utopía* (Rio de Janeiro: Guanabara, 1986) 235-285. Sobre Thomas Müntzer y el anabaptismo se puede consultar: Cohn, *En pos del milenio*, 327-392, igualmente es de interés la reseña de Delumeau, *En busca del paraíso*, 88-95.

94 Desroche, *Sociología da Esperança*, 174.

pensadores liberales e ilustrados, como hemos visto en el desarrollo de este trabajo, encontraran en la obra de Lacunza no sólo un instrumento adecuado para la autoafirmación americana sino también una fuente de inspiración y legitimación de sus proyectos libertarios y utópicos.

Bibliografía

- Bull, Malcolm (compilador). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).
- Cohn, Norman. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (Logroño: Pepitas de calabaza, 2015).
- Delumeau, Jean. *En busca del paraíso* (Bogotá: FCE; Luna Libros, 2014).
- Desroche, Henri. *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et des millénarismes de l'ère chrétienne* (Paris-La Haya: Mouton, 1969).
- Desroche, Henri. *Sociología da Esperança* (São Paulo: Paulinas, 1985).
- Daneri, Juan José. «Escatología y política jesuitas. La profecía del fin de los tiempos según Manuel Lacunza», *Rev. Mapocho* 58 (2005): 181-201.
- Góngora, Mario. «La obra de Lacunza en la lucha contra el 'espíritu del siglo' en Europa 1770-1830», *Historia* 15 (1980): 7-65.
- Hanisch, Walter. «El Padre Manuel Lacunza (1731-1801), su hogar, su vida y la censura española», *Rev. Historia* 8 (1969): 157-232.
- Lacunza, Manuel. *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, 4 Tomos (Londres: C. Wood, 1816).
- Parra, Fredy. «Historia y escatología en Manuel Lacunza. La temporalidad a través del milenarismo lacunziano», *Teología y Vida* Vol. XLIV (2003): 167-183.
- Parra, Fredy. *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza* (Santiago²: Ediciones Universidad Alberto Hurtado-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011).
- Phelan, John. *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo mundo* (México: UNAM, 1972).

- Seibold, Jorge. «La Sagrada Escritura y la independencia americana. El jesuita Lacunza y su milenarismo profético», *Stromata* 56 (2000): 227-251.
- Vaisse, Emilio. *El Lacunzismo. Sus antecedentes históricos y su evolución* (Santiago: Universitaria, 1917).
- Vaucher, Alfred-Félix. *Une célébrité oubliée, Le P. Manuel Lacunza y Díaz [1731-1801]* (Haute Savoie:² Imprimerie Fides, Collonges-sous-Salève, 1968).
- Villegas, Beltrán. *El milenarismo y el Antiguo Testamento a través de Lacunza* (Valparaíso, 1951).

Presencia de la mariología patrística en la enseñanza del Papa Francisco

BRUNO N. D'ANDREA*

Universidad Uniagustiniana (Bogotá, Colombia)

brunonicolasdandrea@gmail.com

Recibido 10.10.2021/ Aprobado 05.12.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.137.2022.p131-153>

RESUMEN

Con el siguiente artículo pretende hacer explícitas algunas de las fuentes patrísticas de la mariología del Papa Francisco. Puede resultar útil una reflexión que nos permita saber desde donde habla el Papa latinoamericano cuando se pronuncia sobre María, especialmente con relación al lugar que ocupa en la historia de la salvación. Veremos que presenta a María ante todo como mujer, madre y discípula a partir de los datos de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Además, notaremos que no deja de seguir fundamentalmente las orientaciones del Concilio Vaticano II y las de sus predecesores. El Papa Francisco ofrece un aporte a la teología de María en la sabiduría de la continuidad, pero con la fuerte impronta del servicio que debe prestar a la fe del Pueblo de Dios.

Palabras clave: Mariología; Padres de la Iglesia; Mujer; Madre; Discípula

ABSTRACT

With the following article I intend to make explicit some of the patristic sources of Pope Francis' Mariology. It may be useful to reflect on where the Latin American Pope speaks from when he speaks about Mary, especially in relation to her place in

* Licenciado en Teología y Ciencias Patrísticas (Instituto Patrístico *Augustinianum*, Roma). Profesor invitado de la Universidad Uniagustiniana (Bogotá, Colombia). Miembro del consejo editor de la Revista *Augustinus*.

salvation history. We will see that he presents Mary first and foremost as a woman, mother and disciple on the basis of the data of Sacred Scripture and Tradition. Moreover, we will note that he does not fail to follow fundamentally the orientations of the Second Vatican Council and those of his predecessors. Pope Francis offers a contribution to the theology of Mary in the wisdom of continuity, but with the strong imprint of the service she must render to the faith of the People of God.

Keywords: Mariology; Fathers of The Church; Woman; Mother; Disciple.

1. Introducción

El Papa Francisco ha desarrollado ya un conjunto de enseñanzas que permiten hablar de una enseñanza mariológica con sello propio. Por otra parte, dentro del conjunto de sus consideraciones teológicas y pastorales con relación a María, se destaca una continuidad fundamental, no sólo con sus predecesores, sino también con muchos de los elementos de la mariología patristica. Nuestra contribución buscará poner de relieve este último aspecto de la mariología del Papa Bergoglio.

Para ello comenzaremos por señalar algunos de los aspectos fundamentales de la mariología del Papa que se encuentran en relación de continuidad con la teología mariana patristica. En un momento ulterior nos vamos a centrar en los títulos de madre y discípula a partir de la mariología de Agustín de Hipona, uno de los Padres de la Iglesia más citados por el Papa latinoamericano al respecto. Finalmente, esperamos aportar algunas conclusiones que permitan estimular la reflexión del lector, teniendo especialmente en cuenta nuestro actual contexto eclesial y los desafíos teológicos presentes.

2. Aspectos nodales de la enseñanza mariológica del Papa Francisco

No hace mucho el Papa Francisco trató en una audiencia general el tema de la oración en comunión con María. Quizá la enseñanza del día pasó algo desapercibida por su valioso contenido, pero

no así por alguna afirmación dicha al pasar, especialmente aquella en la que dice que «no hay co-redentores con Cristo».¹ En cualquier caso, esto ya lo había dicho a propósito de la Virgen en otra ocasión, el 12 de diciembre de 2019 en la celebración de la Virgen de Guadalupe, como enseguida veremos. Sin embargo, esta afirmación suscitó mucha incomodidad en algunos grupos eclesiales. Ahora bien, ¿qué ha dicho Francisco que no esté presente el Concilio Vaticano II y en el Magisterio de los sumos pontífices del postconcilio? Nada nuevo si prestamos atención a las afirmaciones mariológicas del Concilio y de los predecesores del Papa Latinoamericano. Veamos, pues, uno de los elementos fundamentales de la enseñanza mariológica del Papa Francisco como es el de la continuidad con el Magisterio de los pontífices del postconcilio.²

Recordemos que para Francisco la mariología tiene vigencia y es necesaria, pero lo es en la medida en que parte del Concilio Vaticano II y se convierte en servidora de la fe y de la vida. Por eso, dirigía las siguientes palabras a la Facultad Teológica *Marianum* de Roma:

«¿La Mariología, hoy, sirve a la Iglesia y al mundo? Obviamente, la respuesta es sí. Ir a la escuela de María es ir a una escuela de fe y de vida. Ella, maestra porque discípula, enseña bien el alfabeto de la vida humana y cristiana. Pero también hay otro aspecto, vinculado a la actualidad. Vivimos en el tiempo del Concilio Vaticano II. Ningún otro concilio en la historia ha dado a la Mariología tanto espacio como el que le ha dedicado el Capítulo VIII de *Lumen gentium*, que concluye y en cierto sentido compendia toda la Constitución dogmática sobre la Iglesia. Esto nos dice que los tiempos que vivimos son *tiempos de María*. Pero necesitamos redescubrir a Nuestra Señora

1 Francisco, *Audiencia general* (miércoles 24 de marzo de 2021). Para una aproximación a la problemática acerca de la mediación de María, especialmente lo concerniente a la posibilidad de la proclamación de un posible quinto dogma mariano, cf. Stefano di Fiore, *María, síntesis de valores* (San Pablo: Madrid 2011), 697-714. Véase también José Ramón Villar, «Los puentes tendidos en el Vaticano II para el diálogo interconfesional sobre María», *Ephemerides Mariologicae* 64 (2014): 129-143.

2 Para una visión de conjunto de la mariología del Papa Francisco, cf. Carlos María Galli, *Cristo, María, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2017); Alexandre Awi Mello, *María - Iglesia. Madre del pueblo misionero* (Buenos Aires: Ágape, 2019); Adam Wojtczak, «Search for the Specificity of Pope Francis's Mariology», *Teologia w Polsce* 13/1 (2019): 19-35. Estos estudios tienen la particularidad de presentar una perspectiva general y un balance muy justo de la contribución del Papa Francisco a la mariología y a la piedad mariana, sin embargo, quedaron fuera de análisis algunas enseñanzas magisteriales de los últimos dos años que creemos perfilan aún más las opciones de la mariología del Papa. En nuestro artículo nos centraremos fundamentalmente en ellas.

desde la perspectiva del Concilio. Así como el Concilio sacó de nuevo a la luz la belleza de la Iglesia volviendo a las fuentes y limpiando el polvo que se había depositado sobre ella a lo largo de los siglos, así las maravillas de María se pueden redescubrir mejor yendo al corazón de su misterio. Allí surgen dos elementos, bien destacados por la Escritura: ella es madre y mujer. También la Iglesia es madre y mujer».³

Elementos centrales de su mariología son estos dos rasgos de la figura de María: madre y mujer. La *Theotokos* ha permitido a Dios ser hermano nuestro y se ha convertido así en madre de todos. Por otra parte, «como madre puede hacer más fraternales a la Iglesia y al mundo».⁴ Ahora bien, cuando habla de María, *la mujer*, no está menos alejado de la Escritura y de la Tradición, por el contrario, el Papa Latinoamericano presta atención al fundamento bíblico:

«Nuestra Señora —este es el otro elemento esencial— es *mujer*. Quizás el dato mariológico más antiguo del Nuevo Testamento dice que el Salvador «nació de mujer» (Ga 4,4). En el Evangelio, además, María es *la mujer*, la nueva Eva, que desde Caná hasta el Calvario interviene para nuestra salvación (cf. Jn 2,4; 19,26). Finalmente, es la mujer vestida de sol que cuida de la descendencia de Jesús (cf. Ap 12,17). Así como la madre hace de la Iglesia una familia, la mujer hace de nosotros un pueblo. No es casualidad que la piedad popular se incline con naturaleza por Nuestra Señora. Es importante que la mariología la siga atentamente, la promueva, a veces la purifique, prestando siempre atención a los “signos de los tiempos marianos” que atraviesan nuestra época».⁵

Algunos podrían pensar que se trata de una estrategia que busca captar la atención de las mujeres de la Iglesia, o simplemente que pretende mostrar cómo la comunidad eclesial puede revisar sus

³ Francisco, *Discurso del Santo Padre Francisco a los profesores y alumnos de la Pontificia Facultad Teológica «Marianum» de Roma* (sábado 24 de octubre de 2020).

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* Francisco suele pasar del misterio de la mujer, que está al centro de la plenitud de los tiempos, al de la maternidad divina, poniendo de relieve que se trata de dos dimensiones de un misterio que brilla en su esplendor en la economía del Verbo: «Y la “mujer” se convierte en nuestra Madre en el momento en el que pierde al Hijo divino. Y su corazón herido se ensancha para acoger a todos los hombres, buenos y malos, a todos, y los ama como los amaba Jesús. La mujer que en las bodas de Caná de Galilea había cooperado con su fe a la manifestación de las maravillas de Dios en el mundo, en el Calvario mantiene encendida la llama de la fe en la resurrección de su Hijo, y la comunica con afecto materno a los demás. María se convierte así en fuente de esperanza y de verdadera alegría» (Francisco, *Homilía en la Solemnidad de Santa María, Madre de Dios*, miércoles 1 de enero de 2014).

posturas de cara a los feminismos actuales.⁶ No creo que se trate de eso. En cualquier caso, se trata de la recuperación de un dato presente en la Sagrada Escritura y en la Tradición: María es ante todo mujer, pertenece al grupo de las mujeres de fe de la historia de Israel, hace el camino del pueblo creyente y esperanzado y así el pueblo fiel la reconoce como «Nuestra Señora». En este sentido, quisiera citar las palabras de una gran conocedora de la tradición patrística que no hace mucho publicó una breve, pero profunda meditación sobre las palabras de María. Se trata de Francesca Cocchini que dice lo siguiente:

«No fueron solamente el Vaticano II y la tradición de los más antiguos escritores eclesiásticos los que evidenciaron la importancia del rol femenino en la historia de la salvación; se trata de un dato constitutivo de la revelación de Dios. Ya desde el tiempo del Antiguo Testamento y de la primera predicación de los apóstoles, la revelación bíblica indica como interlocutor de Dios a alguien caracterizado de modo femenino, la humanidad, con la cual Él dialoga desde la creación del mundo; además, su pueblo es su esposa. Basta pensar en el Cantar de los Cantares; la misma imagen se encuentra en textos proféticos de Isaías, Oseas, Ezequiel y Jeremías. También Jesús, como los apóstoles, cuando quisieron hablar de su relación con las comunidades de fieles que constituían y formaban, han hablado en términos femeninos».⁷

En esta dirección que reconoce los espacios y tiempos femeninos en los que aconteció la salvación, el Papa se expresaba de la siguiente manera al iniciar el año 2020:

«El primer día del año celebramos estos desposorios entre Dios y el hombre, inaugurados en el vientre de una mujer. En Dios estará para siempre nuestra humanidad y María será la Madre de Dios para siempre. Ella es mujer y madre, esto es lo esencial. De ella, mujer, surgió la salvación y, por lo tanto,

6 Para temas como la continuidad, la renovación y las cuestiones todavía abiertas en torno al papel de la mujer en la Iglesia durante el pontificado del Papa Francisco recomiendo la equilibrada síntesis de Miren Junkal Guevara, «El Magisterio de Francisco sobre la mujer: continuidad, novedad y desafío», *Teología y Vida* 61/4 (2020): 473-496.

7 Francesca Cocchini, *Las seis palabras de María* (Salta: Eucasa 2020), 14-15. No se equivoca tampoco otro autor cuando dice a propósito de Gn 3,15: «la Iglesia siempre ha visto a la Madre de Jesús, el Mesías y así lo ha corroborado también el Concilio Vaticano II, asumiendo una tradición más que milenaria. Desde los primeros tiempos los Santos Padres vieron en esa mujer que aparece en este pasaje bíblico a la Mujer por excelencia, a la Segunda Eva, a la bienaventurada Virgen María» (Luis Ángel Montes, «María, mujer y madre», *Ephemerides Mariologicae* 70 (2020): 249-272, aquí 252).

no hay salvación sin la mujer. Allí Dios se unió con nosotros y, si queremos unirnos con Él, debemos ir por el mismo camino: a través de María, mujer y madre».⁸

Por otro lado, el Papa Francisco hizo declaraciones importantes con relación a su especial visión sobre María el 12 de diciembre de 2019 en la celebración de Ntra. Sra. de Guadalupe. En este caso, también expresaba sus reservas con respecto a la «co-redención» mariana, indicando, al mismo tiempo, que habría que recuperar antes la imagen de María como mujer, sin olvidar que también es madre y discípula:

«María es mujer. Es mujer, es señora, como dice el *Nican mopohua*. Mujer con el señorío de mujer. Se presenta como mujer, y se presenta con un mensaje de otro, es decir, es mujer, señora y discípula. A San Ignacio le gustaba llamarla Nuestra Señora. Y así es de sencillo, no pretende otra cosa: es mujer, discípula. La piedad cristiana a lo largo de los tiempos siempre buscó alabarla con nuevos títulos: eran títulos filiales, títulos del amor del pueblo de Dios, pero que no tocaban en nada ese ser mujer-discípula. San Bernardo nos decía que cuando hablamos de María nunca es suficiente la alabanza, los títulos de alabanza, pero no tocaban para nada ese humilde discipulado de ella. Discípula. Fiel a su Maestro, que es su Hijo, el único Redentor, jamás quiso para sí tomar algo de su Hijo. Jamás se presentó como co-redentora. No, discípula. Y algún Santo Padre dice por ahí que es más digno el discipulado que la maternidad. Cuestiones de teólogos, pero discípula. Nunca robó para sí nada de su Hijo, lo sirvió porque es madre, da la vida en la plenitud de los tiempos, como escuchamos a ese Hijo nacido de mujer».⁹

Como podemos ver aparecen varias fuentes del pensamiento del Papa Francisco: los Santos Padres, san Bernardo, san Ignacio y la poesía religiosa de América Latina manifiesta en el *Nican mopohua*. Una vez más, el Papa no busca innovar, sino recordar, traer a la memoria y al corazón que ella es, ante todo, mujer, madre y

8 Francisco, *Homilía en la Solemnidad de Santa María, Madre de Dios* (miércoles 1 de enero de 2020).

9 Francisco, *Homilía en la Santa Misa de Nuestra Señora de Guadalupe* (jueves 12 de diciembre de 2019). En otro lugar también fundamenta su visión particular sobre María a partir del Nuevo Testamento y los Padres de la Iglesia, con fuertes acentos eclesiológicos: Francisco, *La Iglesia es mujer y madre. Homilía en la Misa matutina de la capilla de la Domus Sanctae Marthae* (21 de mayo de 2018).

discípula. Otros títulos marianos no deberían opacar estos rasgos fundamentales neotestamentarios y patrísticos, como veremos, de María.

En este sentido, la enseñanza mariológica del Papa Francisco, expresada sintéticamente, puede resumirse en los títulos de «*mujer*», «*madre*» y «*discípula*». El primero, como hemos adelantado, expresa un dato bíblico importantísimo y quizá descuidado durante mucho tiempo por la teología.¹⁰ Por otro lado, los otros dos expresan muy bien la mariología conciliar, fundamentada en la historia de la salvación, en la que se vincula a María con su Hijo, tanto por su maternidad como por su relación discipular, y también a María con la Iglesia, madre ella también y conformada al mismo tiempo por los discípulos que supieron decir que «sí» al Hijo después del «sí» de la madre de Jesús.

En cualquier caso, no debe olvidarse que el Concilio Vaticano II ofreció al mundo en el capítulo VIII de la *Lumen Gentium* una síntesis de la mariología que habían desarrollado dos diversas corrientes denominadas cristotípica y eclesiotípica.¹¹ Los Padres conciliares sin dejar de asociar a María con Cristo, optaron por no pronunciarse a propósito de la «co-redención», del mismo modo que los Papas san Pablo VI, san Juan Pablo II y Benedicto XVI. Para todos ellos era indudable que en María es posible ver cómo el ser humano es capaz de cooperar con la obra de redención, de hecho, el Papa polaco hablaba de una forma de «cooperación participada» (*RMa* 38). Sin embargo, ninguno de ellos consideró necesario declarar otro dogma de fe porque la eminente participación en la obra de salvación es manifiesta ya en la maternidad divina de María: la proclamación de la madre

10 Cf. Elizabeth A. Johnson, *Truly our sister: A theology of Mary in the communion of saints* (New York: Continuum, 2003).

11 Para la mariología conciliar recomiendo la síntesis de Candido Pozo, *María, nueva Eva* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), 5-119; para el modelo antropológico e histórico salvífico del s. XX véase el capítulo que le dedica Stefano de Fiores, *María Madre di Gesù* (Torino: Centro Editoriale Dehoniano, 2002); para la relación entre ecumenismo y mariología en el Concilio, véase José Ramón Villar, «Los puentes tendidos en el Vaticano II para el diálogo interconfesional sobre María», *Ephemerides Mariologicae* 64 (2014): 129-143..

de Jesús como *Theotokos* es altísima expresión de cooperación con el plan salvífico de Dios mediado singularmente en Cristo, su Hijo.¹²

Por último, nada más presente en el Nuevo Testamento a propósito de María que su ser *discípula*, *la primera* para el Papa Francisco. Al mismo tiempo que para san Juan Pablo II fue «la primera creyente» (*RMa* 26). De hecho, la síntesis mariológica contenida en *Redemptoris mater* es profundamente bíblica y presenta a María como peregrina del camino de la fe (*RMa* 14), me atrevería a decir que ha sido suficientemente clara la intención ecuménica del documento del Papa polaco.¹³

Francisco no hace más que volver al Nuevo Testamento y a los Padres de la Iglesia.¹⁴ En suma, las enseñanzas del Sucesor de Pedro merecen ser leídas en su contexto y sin recortes para ser interpretadas a la luz del aporte del Concilio Vaticano II a la mariología.¹⁵ Una de las afirmaciones más claras, además de la que encontramos en el texto ya citado del discurso a los profesores y alumnos del *Marianum* en 2020, es la siguiente:

12 «The Pope assumes that the most important and fundamental is the truth about her Divine Motherhood. In it the whole doctrine of Mary finds its foundation and light. All the other Marian truths and the corresponding titles follow from it. He devotes more attention and space to some of them. These are not entirely new issues, but are characteristic of him. He focuses on the outline of the salvific ministry of Mary in the Church. He highlights her maternal mediation and multi-dimensional exemplarity» (Wojtczak, «Search for the Specificity of Pope Francis's Mariology», 26).

13 Uno de los textos más apreciados y leídos de los pontífices del postconcilio para el Papa Bergoglio fue la *Redemptoris Mater*, así lo dice en un breve discurso dirigido a los participantes de un Congreso que tuvo lugar en Roma durante el año 2019 con motivo del 40° aniversario del Puebla. Después de afirmar que la *Evangelii nuntiandi* fue el mejor documento pastoral del post-concilio dice: «cuando me tuve que quedar en Roma, por razones ajenas a mi voluntad, pedí que me trajeran muy pocos libros, muy pocos, no más de siete, y entre ellos estaba el texto primero que yo tuve de *Evangelii nuntiandi* subrayado, *Redemptoris Mater* de san Juan Pablo II con todos los papeles que yo había tomado para dar retiros espirituales, y el documento de Puebla totalmente evidenciado en diversos colores» (Francisco, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional con ocasión del 40° aniversario de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla*, jueves 3 de octubre de 2019).

14 En otro lugar habíamos subrayado que la aproximación del Papa a los Padres de la Iglesia no es la de un erudito, sino que es cordial, pero no menos lúcida. Ella surge fundamentalmente del contacto con ellos en la oración litúrgica. Los considera sabios y profetas: cf. Bruno D'Andrea, «Sabiduría y profecía. El magisterio social del Papa Francisco, sus fuentes patristicas y su interpelación actual», *Proyección* 77 (2020): 399-425.

15 También A. Wojtczak ha señalado que el Papa recurre a la enseñanza de los Padres de la Iglesia y a la de autores medievales, pero no desarrolla este aspecto al presentar la mariología de Francisco, cf. Wojtczak, «Search for the Specificity of Pope Francis's Mariology», 21.

«Cristo y su Madre son inseparables: entre ellos hay una estrecha relación, como la hay entre cada niño y su madre. La carne de Cristo, que es el eje de la salvación (Tertuliano), se ha tejido en el vientre de María (cf. *Sal* 139,13). Esa inseparabilidad encuentra también su expresión en el hecho de que María, elegida para ser la Madre del Redentor, ha compartido íntimamente toda su misión, permaneciendo junto a su hijo hasta el final, en el Calvario».¹⁶

Y continúa con relación a la Iglesia:

«Cristo y la Iglesia son igualmente inseparables, porque la Iglesia y María están siempre unidas y éste es precisamente el misterio de la mujer en la comunidad eclesial, y no se puede entender la salvación realizada por Jesús sin considerar la maternidad de la Iglesia».¹⁷

Son más que suficientes estas palabras para notar cómo el Papa Francisco buscar armonizar, en continuidad con la Escritura, la Tradición y el Concilio Vaticano II, las perspectivas cristotípica y eclesiotípica, tratando de llevar a cabo una actualización teológico-pastoral del misterio mariano.

Para el Papa Bergoglio, y creo que también para los católicos de buena voluntad, existe un incuestionable punto de partida de todo posible diálogo dentro de la teología y, en especial, en medio de los avances de la mariología católica, así como del diálogo ecuménico: se trata del Concilio Vaticano II.¹⁸

16 Francisco, *Homilía en la Solemnidad de Santa María, Madre de Dios* (jueves 1 de enero de 2015).

17 *Ibid.* En su exhortación programática *Evangelii Gaudium* habría subrayado la estrecha relación entre María y la Iglesia al presentar el estilo mariano de la evangelización (cf. *EG* 285).

18 Es indudable que hoy existen otros tipos de posturas que parecerían querer prescindir del Vaticano II. Algunas sugerencias con relación al presente eclesial a partir de una controversia eclesiológica antigua en nuestro artículo: Bruno D'Andrea, «Del neo-pelagianismo al neo-donatismo», *Mayéutica* 44 (2018): 421-438.

3. Madre y discípula ayer y hoy

3.1. Particularidad de la mariología patristica

La mariología patristica, ante todo, surge de una profunda contemplación del misterio de Cristo en el seno de la comunidad eclesial. La enseñanza mariológica de los Padres es, fundamentalmente, explicitación de los escuetos datos bíblicos referidos a María, en un contexto marcado por la plegaria, la poesía y la liturgia del Pueblo de Dios, las diferentes modalidades de la predicación y el discurso teológico. Esta riqueza en la que emerge una primera mariología, nunca independiente, sino en estrecha relación a la cristología, la antropología y la eclesiología, hace de la misma una disciplina en la que es más accesible el *nexus mysteriorum*¹⁹ porque, en definitiva, María «por su íntima participación en la historia de la salvación reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe» (LG 65). O como dice J. C. Rey García Paredes, en un lenguaje cercano a nuestros tiempos y a partir del vocabulario informático: «la mariología es una reflexión teológico-sapiencial que se realiza a través de “hiperlinks” o de interconexiones: a través de las cuáles todo se interconecta formando un extraordinario sistema: el todo en la parte y la parte en el todo».²⁰

Pues bien, algunas afirmaciones frecuentes del Papa Francisco se acercan mucho a esta última idea. Francisco vincula en una circularidad permanente tres títulos que se hayan presentes en la Tradición: mujer, madre y discípula.²¹ Es fácil notar que esta opción por la Tradición, aunque a algunos le pueda parecer lo contrario,

19 Cf. Joseph Ratzinger y Hans Urs von Batlhasar, *Maria. Kirche im Ursprung* (Freiburg: Johanes Verlag Einsiedeln, 1997).

20 José Cristo Rey García Paredes, «Propuesta de una mariología hoy», *Ephemerides mariologicae* 71 (2021): 39-52.

21 Desde ya cabe aclarar que se trata de una opción por tres aspectos del misterio mariano, lo que conlleva no profundizar en otros como, por ejemplo, la virginidad de María, lo que no quiere decir que sea negada. Por eso sirve tener presente las notas fundamentales de la proto-mariología patristica y así juzgar rectamente la mariología del Papa Francisco. Para una aproximación a la mariología patristica recomiendo la lectura de A. Gila, *Maria nelle origini cristiane. Profilo storico della mariologia patristica* (Milano: Paoline, 2017). Para un contacto directo con los textos marianos de la patristica siguen siendo una referencia: *Enchiridion Marianum Bibli-*

le lleva a relativizar notablemente cualquier idea de co-redención aplicada a María, sin negar por ello su mediación materna.²² Veamos ahora algunos textos agustinianos que permiten confirmar que la opción teológica del Papa Francisco está bien fundada y presente en la literatura patrística.

3.2. *Dos elementos centrales de la mariología agustiniana*

Algunas de las palabras más arriba citadas de la homilía del Papa Francisco del día 12 de diciembre de 2019, sin duda se refieren al obispo de Hipona, a quien no se nombra, pero que repetía frecuentemente:

«¿Acaso no hizo la voluntad del Padre la Virgen María, que por la fe creyó, por la fe concibió, elegida para que nos naciera la Salvación en medio de los hombres, creada por Cristo antes de que Cristo fuese en ella creado? La cumplió; santa María cumplió ciertamente la voluntad del Padre; y por ello significa más para María haber sido discípula de Cristo que haber sido madre de Cristo. Más dicha le aporta haber sido discípula de Cristo que haber sido su madre. Por eso era María bienaventurada, puesto que, antes de darlo a luz, llevó en su seno al maestro».²³

cum Patristicum (Roma: Ed. Dominici Casagrande, 1974); Sergius Alvarez Campos (ed.) *Corpus Marianum Patristicum* (Burgos: Ediciones Aldecoa, 1970-1985).

22 No está de más recordar que no son equivalentes los términos «Mediadora», «Abogada» y «Corredentora». cf. Stefano di Fiore, *María, síntesis de valores*, 699-700. Con relación a la doctrina del concilio a propósito de la mediación de María, se sintetiza muy bien el resultado final con las siguientes palabras: «El concilio quiso guiarse por la Palabra de Dios leída en la tradición. El concilio purificó de equívocos la articulación de la mediación de Cristo y la cooperación de María a su obra redentora. A nuestro juicio, para el concilio “cooperar” en María es colaborar positivamente, como madre, en la actividad terrena de Cristo, y colaborar mediante su universal intercesión materna en la comunicación de lo que Cristo ha hecho, no en su intrínseca realización» (José Ramón Villar, «Los puentes tendidos en el Vaticano II para el diálogo interconfesional sobre María», 141).

23 Augustinus, s. *Denis* 25,7 (= 72 A, 7). MA 1,162/16-22: numquid non fecit uoluntatem patris uirgo Maria, quae fide credidit, fide concepit, electa est de qua nobis salus inter homines nasceretur, creata est a Christo, antequam in illa Christus crearetur? fecit, fecit plane uoluntatem patris sancta Maria: et ideo plus est Mariae, discipulam fuisse Christi, quam matrem fuisse Christi: plus est felicius discipulam fuisse Christi, quam matrem fuisse Christi. ideo Maria beata erat, quia, et antequam pareret, magistrum in utero portauit. Los textos de san Agustín serán tomados de las siguientes ediciones: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) o del *Corpus Christianorum Latinorum* (CCL) o, en su defecto, especialmente en el caso de algunos sermones, de la *Patrologia Latina* (PL) o de la edición *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti* (MA).

De hecho, en la homilía del Papa Bergoglio en la Solemnidad de Santa María Madre de Dios del viernes 1 de enero de 2016 sí se hace explícita una cita agustiniana:

«Bienaventurada eres tú, María, porque has dado al mundo al Hijo de Dios; pero todavía más dichosa por haber creído en él. Llena de fe, has concebido a Jesús antes en tu corazón que en tu seno, para hacerte Madre de todos los creyentes (cf. San Agustín, *Sermón* 215, 4)».²⁴

Como podemos ver, no faltan referencias del Papa Francisco al pensamiento mariológico de Agustín de Hipona. La predicación del Papa enlaza especialmente con la predicación del Hiponense cuando hablan de María como discípula y madre de los creyentes. Veamos algunos rasgos peculiares de la enseñanza mariológica de Agustín, especialmente la relación María Madre-Iglesia Madre y María como discípula de Cristo.

3.2.1. *María Madre-Iglesia Madre*

El binomio María Madre-Iglesia Madre ha sido uno de los temas más desarrollados por la patrística latina, desde Tertuliano en adelante, pasando especialmente por Ambrosio y Agustín. Sin duda, al presentar a María como *typos* la Iglesia ofrecían una interpretación tipológica de muchos pasajes bíblicos. Veamos un pasaje del Hiponense lo suficientemente claro al respecto:

«Él es el más hermoso de los hijos de los hombres, hijo de Santa María, esposo de la santa Iglesia, a la que transformó en semejante a su madre. En efecto, para nosotros la hizo madre y para sí la conservó virgen. A ella se refiere el Apóstol cuando escribe: *Os he unido a un solo varón para presentaros a Cristo como virgen casta*. Refiriéndose a ella, dice también que nuestra madre no es la esclava, sino la libre, la abandonada que tiene más hijos que la casada. También la Iglesia, como María, goza de perenne integridad y de incorrupta fecundidad. Lo que María mereció tener en la carne, la Iglesia lo conservó en el espíritu; pero con una diferencia: María dio a luz a un único hijo; la Iglesia alumbró a muchos, que han de ser congregados en la unidad

²⁴ Francisco, *Homilía en la Solemnidad de Santa María, Madre de Dios* (viernes 1 de enero de 2016).

por aquel hijo único (*est ergo et ecclesiae, sicut Mariae, perpetua integritas, et incorrupta fecunditas. quod enim illa meruit in carne, haec seruauit in mente: nisi quod illa peperit unum, haec parit multos, in unum congregandos per unum*)». ²⁵

Como puede notarse, a partir de 2 Cor 11,2 y Ga 4,26-27, con un lenguaje claramente sponsal, Agustín muestra un paralelismo entre María y la Iglesia, en donde el binomio integridad virginal-fecundidad es el que justifica la relación tipológica. Por tanto, no falta en la predicación agustiniana la consideración eclesiológica del misterio mariano, más bien parece reclamarla, como lo podemos ver en otro lugar:

«Convenía, pues, que nuestra cabeza, por un extraordinario milagro, naciese de una mujer físicamente virgen, para significar que sus miembros habían de nacer espiritualmente de la Iglesia virgen». ²⁶

Y en otro lugar afirma:

«Atended, carísimos, mirad cómo la Iglesia es esposa de Cristo, lo que es manifiesto. Y aunque sea más difícil de entender, sin embargo, es verdad que es madre de Cristo. La Virgen María se adelantó como tipo de la Iglesia. ¿Por qué –os pregunto– es María madre de Cristo, sino porque dio a luz a los miembros de Cristo?». ²⁷

Estos textos son una simple muestra de la manera en que Agustín, y con él especialmente la tradición latina, entendían las relaciones tipológicas entre María y la Iglesia. Ahora bien, uno de los detalles más notables del pensamiento agustiniano no es sólo la consideración de María como tipo de la Iglesia a partir de su maternidad, sino también la reflexión sobre María como miembro de la comunidad eclesial, es decir, de la asamblea convocada por Dios para ser lugar privilegiado de salvación. Veamos un conocido fragmento del sermón antes citado que nos puede resultar útil para

²⁵ Augustinus, s. 195,2. PL 38,1018/26-38; *uirg.* 2. CSEL 41,236/19-25.

²⁶ Augustinus, *uirg.* 6. CSEL 41,240/7-9.

²⁷ Augustinus, s. *Denis* 25,8 (= 72 A, 8). MA 1,163/22-26: eia, carissimi, intendite quomodo sit ecclesia, quod manifestum est, coniux Christi; quod difficilius intellegitur, sed tamen uerum est, mater Christi. in ipsius typo Maria uirgo praecessit. unde, rogo uos, Maria mater est Christi, nisi quia peperit membra Christi?

entender mejor algunos de los acentos de la mariología del Papa Francisco:

«Santa es María, bienaventurada es María, pero mejor es la Iglesia que la Virgen María. ¿Por qué? Porque María es una porción de la Iglesia, un miembro santo, un miembro excelente, un miembro supereminente (*supereminens membrum*); pero al fin miembro de un cuerpo entero. Si es parte del cuerpo entero, más es el cuerpo que uno de sus miembros».²⁸

Agustín hace una exégesis de Mt 22,50 y de Lc 11,27-28 en la que María es contemplada como miembro de la comunidad de los discípulos del Hijo. En definitiva, María es miembro de la Iglesia, eminente, pero miembro al fin.²⁹ A nuestro juicio esta afirmación es preciso entenderla bajo el prisma de la cristología agustiniana del «Cristo total», que dignifica y enaltece a Cristo, único mediador y camino de redención, lo que no implica negar el lugar singular que Agustín concede a María en la historia de la salvación.

Con relación a este punto, cabe destacar que la semejanza de maternidad entre la Madre de Jesús y la Iglesia reside en el engendrar hijos por la caridad. Porque María cooperó con su caridad para que nacieran los fieles en la Iglesia, así es que en el amor la Iglesia da a luz en su seno a nuevos creyentes imitándola. En otras palabras, el obispo de Hipona pone la virginidad de la Iglesia en relación con la integridad de la fe, mientras entiende su maternidad en el cumplimiento de la caridad.³⁰

28 Augustinus, s. *Denis* 25,7 (= 72 A, 7). MA 1,163/3-7: «sancta Maria, beata Maria, sed melior est ecclesia quam uirgo Maria. quare? quia Maria portio est ecclesiae, sanctum membrum, excellens membrum, supereminens membrum, sed tamen totius corporis membrum. si totius corporis, plus est profecto corpus quam membrum».

29 «Agostino però non fa nessun sforzo di spiegare la tensione ovvia fra "María, membro della Chiesa" e "María, madre di tutti i fedeli". Se volessimo vedere in questo una certa incoerenza potremmo forse spiegarla nel fatto che Agostino ragiona quasi sempre ad *hominem*, si lascia condurre dalla problematica attuale, sia del testo da spiegare, sia delle questioni da risolvere» (cf. Basil Studer, «Maria nel pensiero teologico di Cirillo di Alessandria e di Agostino D'Ippona», Luigi Padovese (ed.), *Atti del III Simposio de Éfeso su S. Giovanni Apostolo* (Roma: Edizioni Eterea Associazione, 2001, 198).

30 *Ibid.*

3.2.2. Discípula por medio de la fe

Es probable que entre los Padres de la Iglesia el obispo de Hipona fuese quien mejor delinease la figura de María como discípula de Cristo con relación a su maternidad por medio de la fe. El Hiponense recupera datos de una antigua tradición que se remonta a los evangelios y a la primitiva exégesis cristiana. María aparece ante su mirada como la Madre de Jesús, sobre todo, por haber creído, esto es, por haber asentido y engendrado a Dios con la respuesta de la fe, y por este motivo ella es la primera discípula del Maestro de Nazaret. De este modo, dice en su obra *De sancta uirginitate*: «La Virgen María fue más dichosa recibiendo la fe de Cristo que concibiendo la carne de Cristo (*beatior ergo Maria percipiendo fidem Christi quam concibiendo carnem Christi*)». ³¹ En otro lugar recuerda el mismo pensamiento, que María hizo la voluntad del Padre y «esto ha alabado en ella el Señor: que hizo la voluntad del Padre, no que la carne engendró la carne». ³²

Se trata de una idea clave en la mariología agustiniana y es la expresión más clara del origen y significado del discipulado de María. Más aún, el hecho de que María concibiera al Verbo por medio de la fe puede considerarse la tesis central de la doctrina agustiniana en su proyección eclesial. ³³ Es más, parece ser que Agustín fue quien llevó a su culminación el desarrollo del tema de la fe de María en la patrística. ³⁴ Sin duda alguna, Agustín sostiene el primado de la maternidad según el espíritu con relación a la maternidad según la carne. ³⁵ Esto se explica cuando hace notar su manera de entender su condición de discípula en el más claro de los textos, ya antes citado:

31 Augustinus, *uirg.* 3. CSEL 41,237/12-13; c. *Faust.* 29,4. CSEL 25,1,747/4-5.

32 Augustinus, *lo. eu. tr.*, 10, 3. CCL 36,101/9-10.

33 Cf. Segundo Folgado Flórez, «La escuela agustiniana y la Mariología», *La Ciudad de Dios* 178 (1965): 608-634, aquí 612.

34 Cf. Bruno Forte, *María, icono del misterio* (Salamanca: Sígueme, 2001), aquí 128. El teólogo italiano hace esta apreciación en el desarrollo del tema de los dogmas marianos de la antigüedad y pone de relieve la importancia que ha tenido el desarrollo del tema de la fe de María para la afirmación de la virginidad perpetua.

35 Stefano di Fiore, *María, Nuovissimo Dizionario*, s. v. «Discepolo», 517.

«¿Acaso no hacía la voluntad del Padre la Virgen María, que en la fe creyó, en la fe concibió, elegida para que nos naciera la salvación entre los hombres, creada por Cristo antes de que Cristo fuese en ella creado? Hizo sin duda Santa María la voluntad del Padre; por eso más es para María ser discípula de Cristo que haber sido madre de Cristo. Más dicha le aporta el haber sido discípula de Cristo que el haber sido su madre».³⁶

En este sentido, es posible preguntarnos si esta idea –la del discipulado de María a partir de la concepción del Verbo por la fe– desdibuja la maternidad de María según la carne de Cristo. ¿María es significativa en la obra de salvación por haber creído o por haber engendrado al Hijo de Dios, o bien, se trata de ambas cosas? ¿Cuál es la auténtica posición de Agustín?

Para responder a estas preguntas es preciso remitirnos al contexto en que el Hiponense expresa su idea del discipulado de María. Sus conclusiones son fruto, básicamente, de su reflexión sobre los textos bíblicos Mt 12,46-50 y Lc 11,27-28. Hay que recordar que el tratado *De sancta uirginitate*, por mencionar algunos de los lugares donde se encuentran algunas interpretaciones de dichos pasajes, fue escrito en un clima polémico, en medio de la confrontación entre el herético Joviniano y el acalorado Jerónimo.³⁷ La polémica entre Joviniano y Jerónimo reflejaba el estado de la reflexión teológica entorno a los estados o formas de vida dentro de la Iglesia. En otras palabras, «lo que quiere san Agustín es volver a colocar dentro del contexto eclesial la vida religiosa y el matrimonio, evitando el desprecio de la virginidad al que habían dado lugar las ideas de Joviniano, y a la vez evitando el desprecio del matrimonio que indirectamente había suscitado la respuesta de san Jerónimo a Joviniano».³⁸ En cualquier caso, frente a este malestar eclesial Agustín buscó elaborar una síntesis acerca de las relaciones entre la teología del matrimonio y la teología de la virginidad. Para algunos, «su *Tratado*

36 Augustinus, s. *Denis* 25,7 (= 72 A, 7). MA 1,162/16-22.

37 Augustinus, *retr.*, 2, 22-23. CCL 57,107/2-109/6. David G. Hunter, en *Augustine through the Ages*, s. v. «Virginitate, De Sancta» (Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1999), 870-871.

38 Enrique Eguiarte Bendímez, Introducción en *Obras y textos monásticos I. La santa virginidad* (Madrid: Augustinus - Ciudad Nueva, 2009), 109-136, aquí 117.

sobre la santa virginidad es, sin duda alguna, la obra más importante y más equilibrada que sobre este tema se escribió en la antigüedad cristiana». ³⁹ Por otra parte, como veremos a continuación, también la controversia con los maniqueos produjo adelantos en el pensamiento mariológico de Agustín.

Veamos por un momento la exégesis agustiniana de Mt 12,16-50, sobre todo la pregunta que formula Jesús inmediatamente después que se le anuncie que sus parientes estaban esperando fuera. Jesús pregunta a quienes le escuchaban: “¿Quién es mi madre o quiénes son mis hermanos?”. Agustín comenta lo siguiente:

«Y, extendiendo la mano sobre sus discípulos, dijo: Estos son mis hermanos, y todo el que hiciere la voluntad de mi Padre será mi hermano, mi madre y me hermana. ¿Qué nos enseña con esto, sino que debemos anteponer el parentesco espiritual a la consanguinidad carnal? (...) La Virgen María fue más dichosa recibiendo la fe de Cristo que concibiendo la carne de Cristo. Pues al que le dijo: *Bienaventurado el seno que te llevó*, respondió Jesús: *Bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la practican*. Finalmente, a sus hermanos, es decir, a los familiares según la carne, que no creyeron en él, ¿qué les aprovechó su parentesco? Tampoco hubiera aprovechado nada el parentesco material de María si no hubiera sido más feliz por llevar a Cristo en su corazón que en su carne». ⁴⁰

Como adelantamos, Agustín sale al paso de interpretaciones erróneas o unilaterales sobre textos de la Escritura no sólo provenientes de la herejía de Joviniano, sino también de los maniqueos. Estos explicaban la pregunta de Jesús –«¿Quién es mi madre?»– como una negación de la maternidad de María en la carne debido a su cristología doceta. ⁴¹ Veamos lo que dice el predicador de Hipona en un sermón ya citado más arriba:

³⁹ Jaime García Álvarez, *Las dimensiones de la virginidad según san Agustín*, *Burguense* 37 (1996): 209-226, aquí 211.

⁴⁰ Augustinus, *uirg.* 3. CSEL 41,237/1-19.

⁴¹ Julien Ries, «Jésus Sauver dans la controverse anti-manichéenne de saint Agustin». En J. Van Oort - O. Wermelinger - G. Wurst (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaen Studies (IAMS)*, (Leiden: Brill, 2001), 185-194. Cabe destacar que Agustín también responde aquí a los astrólogos, véase Guillermo Pons Pons, «El misterio de las bodas de Caná en San Agustín», *Revista Agustiniana* 152 (2009): 359-377.

«Si estimas que Cristo no tuvo madre en la tierra porque dijo: *¿Quién es mi madre?*, entonces tampoco los discípulos tuvieron padres, pues el mismo Señor les dijo: *No llaméis a nadie padre en la tierra, pues uno es vuestro padre, Dios. Son palabras del Señor. Tenían padres. Pero cuando se trata de la regeneración, hay que buscar un padre de la regeneración; no condenemos al padre de la generación, pero hemos de anteponerle el Padre de la regeneración*».⁴²

Este es el razonamiento que le permitió a Agustín valorar las palabras de Jesús con relación a su Madre de modo sustancialmente diferente al de los maniqueos. Se trata de la diferencia y superioridad de las relaciones sobrenaturales por sobre las carnales, aunque sin menosprecio de estas últimas⁴³. No sin reconocer la dificultad de la interpretación de Mt 12,46-50, veamos el comentario del obispo de Hipona:

«¿Cómo Cristo, el Señor, desdeñó piadosamente a su madre, no a cualquier madre, sino a su madre virgen, y por ello, más madre, pues le ofreció la fecundidad sin quitarle la integridad, su madre virgen al concebir, al parir, virgen perpetuamente? A una Madre tal desdeñó él para que el afecto materno no interviniera y le impidiera la obra que estaba realizando. ¿Qué realizaba? Hablaba a los pueblos, destruía hombres viejos, construía nuevos, libertaba a las almas, desataba a los presos, iluminaba las mentes ciegas, realizaba una buena empresa, estaba ferviente de obra y palabra en la santa empresa (...) Cristo el Señor no condenó el afecto materno, sino que con su propio ejemplo magnífico mostró cómo se deja a una madre por la obra de Dios (*Non ergo dominus Christus maternum damnavit affectum, sed contemnendae matris pro opere Dei magnum in se ipso demonstravit exemplum*)».⁴⁴

En este clima, Agustín elabora la idea de maternidad de María en dos niveles. «En María podemos distinguir, dos senos: uno espiritual, otro corporal. Es propio de la fe y del amor formar un profundo seno en el espíritu para alojar en él al que se ama, y tenerlo presente, y contemplarlo, y amarlo. A estos dos senos corresponde una doble concepción, en la que se producen los dos aspectos de Cristo, como Verdad y como Carne».⁴⁵

42 Augustinus, s. *Denis* 25,6 (= 72 A, 6). MA 1,162/5-11.

43 cf. Tarcisius J. van Bavel, «"Natural" and "Spiritual" relationships in Augustine», *Augustiniana* 46 (1996): 197-242, aquí 221.

44 Augustinus, s. *Denis* 25,3 (= 72 A, 3). MA 1,158/10-30.

45 Victorino Capánaga, «La Virgen María, según san Agustín», *Augustinus* 37 (1992): 5-40, aquí 13. Para una aproximación a la teología mariana del Hiponense: Eugene Portaliè, en *Dic-*

«Por eso era bienaventurada María, porque oyó la palabra de Dios y la guardó: guardó la verdad en la mente mejor que la carne en su seno. Verdad es Cristo, carne es Cristo; Cristo Verdad estaba en la mente de María, Cristo carne estaba en el seno de María».⁴⁶

Como podemos ver, sólo a la luz del contexto en el que se desenvuelve el obispo de Hipona, particularmente con relación a los movimientos heréticos con los que tenía que entablar discusiones sobre la interpretación de textos de la Escritura, podemos comprender sus afirmaciones sobre el discipulado de María y su maternidad por medio de la fe. Agustín intentó conciliar la dignidad y grandeza de la maternidad divina de María con textos difíciles de interpretar y muy discutidos en su tiempo, como fácilmente se comprueba en la exégesis que ofrece en su *De santa uirginitate*. En definitiva, el discipulado de María que parte de su respuesta de fe está íntimamente asociado a la idea de la preeminencia de la maternidad pneumática de María por sobre la maternidad carnal, aunque nunca llegue a despreciar esta última. En definitiva, en el corazón de la mariología del Hiponense María es discípula y madre. Esta es la síntesis agustiniana. Y en esto se basa la invitación del obispo a su fieles, a ser fecundos espiritualmente como María:

«Lo que admiráis en la carne de María realizadlo en el interior de vuestra alma. Quien en su corazón cree con vistas a la justicia, concibe a Cristo; quien con su boca lo confiesa con la mirada puesta en la salvación, da a luz a Cristo. De esta misma manera, sea exuberante la fecundidad de vuestras mentes conservando siempre la virginidad».⁴⁷

tionnaire de Théologie Catholique, s. v. «Augustin. La Mère du Christ d'après saint Augustin» (Paris: Letouzey et Ané, 1909), 2374-2375; Lorenzo Dattrino, «I riferimenti mariani in Agostino», *Theotokos* 12 (2004): 169-182. Teodoro Calvo Madrid, «Mariología agustiniana», en José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo (eds.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy* (Edicep: Valencia, 2005), 837-896; Giovanni M. Manelli, *Il parallelismo Eva-Maria in Sant'Agostino. Analisi dei testi e delle fonti* (Casa Mariana Editrice: Frigento, 2016).

⁴⁶ Augustinus, s. *Denis* 25,7 (= 72 A, 7). MA 1,162/27 – 163/3.

⁴⁷ Augustinus, s. 191, 4: PL 38,1011/35-40.

4. A modo de conclusión

Nuestro recorrido nos lleva a una serie de conclusiones que quisieran servir de estímulo para el lector. En primer lugar, podemos estar seguros de que el Papa Francisco no innova cuando habla de la Virgen María, ni tampoco se aleja de la Tradición cuando se muestra distante de la posición teológica que quiere la proclamación de un quinto dogma, el de la «co-redención» de María. Francisco prefiere recorrer el camino trazado por el Concilio Vaticano II: el de una mariología bíblica, patrística, cultural y pastoral. El mismo que promovió san Pablo VI con su exhortación apostólica *Mariialis cultus* (1974). Su enseñanza pretende acercarse al pueblo de Dios desde los datos positivos de la Escritura y de la Tradición. En cualquier caso, prefiere entender la mediación de María como la entendió san Juan Pablo II, como «mediación materna» (*RMa* 38-41), y no en los términos de la causalidad metafísica.

Por otra parte, la mariología del Papa Francisco surge de la contemplación de María en la Escritura y en la vida del Pueblo de Dios. El fruto de estos momentos contemplativos no es otra cosa que la misma reflexión mariológica, cuyos aspectos esenciales se reflejan en la figura de María como mujer, madre y discípula. Parecería ser que con eso le bastara para expresar lo que ella es para los creyentes y, en la síntesis de esta figura mariana, encontraría la clave de acceso al *nexus mysteriorum* que las verdades de fe proclaman y que el pueblo de Dios traduce en su piedad popular. Es cierto que su propuesta no parece estar acabada, probablemente no quiera que sea así. En tiempos de sinodalidad deberán hacer su aporte teólogos y teólogas que quieran decir una palabra autorizada, digna de credibilidad y potente, de modo que María sea un icono relevante en la vida de nuestros contemporáneos.

De la mano de la mariología, especialmente a partir del pensamiento mariológico agustiniano, el Papa Francisco ve en la Madre-discípula un paradigma de la esencia del ser y la misión de los cristianos. Quizá nos deberíamos preguntar si el Papa Francisco no

ve en esta clave de acceso, abierta por los Santos Padres, un verdadero tesoro para un ecumenismo discipular y misionero.

Por último, quisiera hacer notar que con relación al ser y a la misión de los cristianos, esto es, con relación a la antropología y la espiritualidad cristianas, en tiempos donde resurgen diversas formas de neognosticismo y neopelagianismo (y, ¿por qué no?, de neoarrianismo), podemos ver en la humanidad agraciada de María una forma de mediación en la gesta del Redentor que, lejos de toda divinización de las fuerzas humanas y lejos de todo intento prometeico de obtener la redención *sine Deo*, se convierte en paradigma humano de participación sinérgica en el trazado de una historia que camina hacia Dios.

Bibliografía

- Alvarez Campos, Sergius (ed.). *Corpus Marianum Patristicum*. Burgos: Ediciones Aldecoa, 1970-1985.
- Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum*, J. Zycha (ed.), CSEL 25/1. Leipzig, 1891.
- Augustinus Hipponensis, *De sancta virginitate*, J. Zycha (ed.), CSEL 41. Leipzig, 1900.
- Augustinus Hipponensis, *In evangelium Ioannis tractatus CXXIV*, R. Willems (ed.), CCL 36. Turnhout, 1954.
- Augustinus Hipponensis, *Retractationes*, A. Mutzenbecher, (ed.), CCL 57. Turnhout, 1984.
- Augustinus Hipponensis, *Sermones*, J.-P. Migne (ed.), PL 38. Paris, 1865.
- Augustinus Hipponensis, *Sermones*, G. Morin (ed.), MA 1. Roma, 1930.
- Awi Mello, Alexandre. *María – Iglesia. Madre del pueblo misionero*. Buenos Aires: Ágape, 2019.
- Capánaga, Victorino. «La Virgen María, según san Agustín», *Augustinus* 37 (1992): 5-40.

- Calvo Madrid, Teodoro. «Mariología agustiniana», en José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo (eds.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy* (Edicep: Valencia, 2005), 837-896.
- D'Andrea, Bruno. «Sabiduría y profecía. El magisterio social del Papa Francisco, sus fuentes patrísticas y su interpelación actual», *Proyección* 77 (2020): 399-425.
- Di Fiores, Stefano. En *Maria, Nuovissimo Dizionario*, s. v. «Discepolo». Bologna: Edizioni Dehoniane, 2006.
- Di Fiores, Stefano. *María, síntesis de valores*. San Pablo: Madrid 2011.
- Folgado Flórez, Segundo. «La escuela agustiniana y la Mariología», *La Ciudad de Dios* 178 (1965): 608-634.
- Forte, Bruno. *María, icono del misterio*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Francisco, *Evangelii Gaudium* (24 de noviembre 2013). Madrid: Ediciones San Pablo, 2013.
- Francisco, *La Iglesia es mujer y madre. Homilía en la Misa matutina de la capilla de la Domus Sanctae Marthae* (21 de mayo de 2018). Acceso el 9 de mayo de 2021. http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2018/documents/papa-francesco-cotidie_20180521_iglesia-mujer-madre.html
- Francisco, *Homilía en la Santa Misa de Nuestra Señora de Guadalupe* (jueves 12 de diciembre de 2019). Acceso el 9 de mayo de 2021. http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2019/documents/papa-francesco_20191212_omelia-guadalupe.html
- Francisco, *Discurso a los profesores y alumnos de la Pontificia Facultad Teológica «Marianum» de Roma* (sábado 24 de octubre de 2020). Acceso el 9 de mayo de 2021. http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/october/documents/papa-francesco_20201024_marianum.html
- Francisco, *Homilía en la Solemnidad de Santa María, Madre de Dios* (miércoles 1 de enero de 2020). http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200101_omelia-madredidio-pace.html

- Francisco, *Audiencia general* (miércoles 24 de marzo de 2021). http://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2021/documents/papa-francesco_20210324_udienza-generale.html
- Galli, Carlos María. *Cristo, Maria, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 2017.
- García Paredes, José Cristo Rey. «Propuesta de una mariología hoy», *Ephemerides mariologicae* 71 (2021): 39-52.
- Guevara, Miren Junkal. «El Magisterio de Francisco sobre la mujer: continuidad, novedad y desafío», *Teología y Vida* 61/4 (2020).
- Gila, Angelo. *Maria nelle origini cristiane. Profilo storico della mariologia patristica* Milano: Paoline, 2017.
- Johnson, Elizabeth A. *Truly our sister: A theology of Mary in the communion of saints*. New York: Continuum, 2003.
- Juan Pablo II, *Redemptoris mater* (25 de marzo de 1987). Madrid: Ediciones Paulinas, 1987.
- Manelli, Giovanni M., *Il parallelismo Eva-Maria in Sant'Agostino. Analisi dei testi e delle fonti*. Casa Mariana Editrice: Frigento, 2016.
- Montes, Luis Ángel. «María, mujer y madre», *Ephemerides Mariologicae* 70 (2020): 249-272.
- Pablo VI, *Marialis cultus* (2 de febrero de 1974). Burgos: Biblioteca Semanas Misionales, 1974.
- Pozo, Candido. *María, nueva Eva*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Studer, Basil. «Maria nel pensiero teologico di Cirillo di Alessandria e di Agostino D'Ipbona», Padovese, Luigi (ed.), *Atti del III Simposio de Éfeso su S. Giovanni Apostolo* Roma: Edizioni Eteria Associazione, 2001.
- Wojtczak, Adam. «Search for the Specificity of Pope Francis's Mariology», *Teología w Polsce* 13/1 (2019): 19-35.

Una escucha sociológica para la sinodalidad. El caso práctico de La Tablada

CLAUDIO ANTONIO PULLI*

Pontificia Universidad Católica Argentina

claudiopulli@yahoo.com.ar

Recibido 04.05.2021/ Aprobado 08.07.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.137.2022.p155-183>

RESUMEN

«El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra “Sínodo”. Caminar juntos -laicos, pastores, Obispo de Roma- es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica».

Las palabras del papa Francisco funcionan como una clave de lectura de este artículo que propone “una escucha sociológica para la sinodalidad” desde un caso concreto. Para ello se hace un uso riguroso de diversas herramientas que permiten medir los diferentes “decibeles” de las creencias y prácticas religiosas, puntualmente, en una ciudad del Conurbano, porque se hace necesario poner el foco en un lugar determinado.

Quizás, nos preguntemos qué sentido tiene leer un texto tan específico de La Tablada si uno no vive en dicha ciudad. La respuesta es que, más allá de los datos relevados y notificar cuantitativamente determinados indicadores de una investigación de tesis, resulta interesante conocer qué variables se manejaron, qué indicadores se midieron, con qué autores se dialogó, cuál fue la metodología utilizada; pues, abstrayéndonos de los valores absolutos, todo el elenco de información producido

* El autor es sacerdote del clero de la diócesis de San Justo (2007, Bs. As, Argentina), y desde el 2013 párroco de San Pantaleón-San Teodosio de La Tablada. Es profesor de Teología de las Facultades de Ciencias Sociales e Ingeniería de la UCA. Es miembro del programa condiciones de vida y religión del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la UCA (IICS).

para esta investigación resulta sumamente significativo para la praxis pastoral de la Iglesia, para la teología urbana, para la sociología de la religión.

Palabras clave: Sinodalidad; Creencias; Prácticas religiosas; Religiosidad popular; Fe tecnomediada; Hibridación

A Sociological Listening for Synodality

The Case Study of La Tablada

ABSTRACT

«The road of synodality is the path that God expects of the Church of the third millennium. What the Lord asks of us, in a sense, is already all contained in the word "Synod." Walking together - laity, pastors, Bishop of Rome - is an easy concept to express in words, but it is not so easy to put into practice». The words of Pope Francis function as a key to reading this article that proposes "a sociological listening for synodality" from a specific case. For this, a rigorous use is made of various tools that allow measuring the different "decibels" of religious beliefs and practices, punctually, in a city of the Conurbano, because it is necessary to put the focus on a certain place. Perhaps, we wonder what is the point of reading such a specific text of La Tablada if one does not live in that city. The answer is that, beyond the data surveyed and quantitatively notify certain indicators of a thesis research, it is interesting to know what variables were handled, what indicators were measured, with which authors there was a dialogue, what was the methodology used; for, abstracting us from absolute values, the whole range of information produced for this research is extremely significant for the pastoral praxis of the Church, for urban theology, for the sociology of religion.

Keywords: Synodality; Beliefs; Religious Practices; Popular Religiosity; Technomediated Faith; Hybridization

1. Introducción. Las ciencias sociales en el Magisterio contemporáneo

Ya los obispos en Aparecida reconocían que hoy día las fronteras trazadas entre las ciencias se desvanecen y se sugiere la idea de que ningún conocimiento es completamente autónomo; y que, por lo tanto, esta situación le abre un terreno de oportunidades a la teología para interactuar con las ciencias sociales (cf. DA 124). Por otro lado, a su tiempo, Juan Pablo II afirmaba que la vida diaria muestra cuán interesado está cada uno en descubrir, más allá de lo conocido de oídas, cómo están verdaderamente las cosas. Este es el motivo de tantas investigaciones, particularmente en el campo de las ciencias,

que han llevado en los últimos siglos a resultados tan significativos, favoreciendo un auténtico progreso de toda la humanidad (cf. *FR* 25). A nuestro parecer, estas afirmaciones nos interpelan como comunidad teóloga, hacia una consideración de plantearse cada vez más una producción académica basada en el tipo de “aprendizaje colaborativo”, promoviendo una variedad de producción académica “poliédrica” que siga acrecentando la comprensión teológica.

Francisco subraya que cuando algunas categorías de la razón y de las ciencias¹ son acogidas en el anuncio del mensaje, esas mismas categorías se convierten en instrumentos de evangelización; es el agua convertida en vino. Es aquello que, asumido, no sólo es redimido sino que se vuelve instrumento del Espíritu para iluminar y renovar el mundo (cf. *EG* 132); así, cada teóloga, cada teólogo con sus diferentes abordajes, colabora con sus colegas en el progresivo discernimiento de la realidad y, en sí, los signos de los tiempos.

En resumen, como apunta el Papa, la Iglesia, que es discípula misionera, permanentemente necesita crecer en su interpretación de la Palabra revelada y en su comprensión de la verdad. Refiriéndose a las ciencias sociales, y citando a Juan Pablo II, el obispo de Roma señala que la Iglesia presta atención a sus aportes «para sacar indicaciones concretas que le ayuden a desempeñar su misión de Magisterio». La realidad es que esa variedad ayuda a que se manifiesten y desarrollen mejor los diversos aspectos de la inagotable riqueza del Evangelio (cf. *EG* 40). De este modo, en el esfuerzo de la producción científica, con tonada multidisciplinar y en clave colaborativa, se retoolimenta el propio desarrollo teológico, cooperando con el resto de la academia, provocando una positiva interdependencia.

1 En *Evangelii Gaudium* (133), el Papa puntualiza que la Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias. Al respecto, los obispos latinoamericanos indican que la cultura actual debe ser conocida, evaluada y en cierto sentido asumida por la Iglesia, con un lenguaje comprendido por nuestros contemporáneos. Solamente así la fe cristiana podrá aparecer como realidad pertinente y significativa de salvación. Pero, esta misma fe deberá engendrar modelos culturales alternativos para la sociedad actual. Los cristianos, con los talentos que han recibido, talentos apropiados, deberán ser creativos en sus campos de actuación: el mundo de la cultura, de la política, de la opinión pública, del arte y de la ciencia (cf. *DA* 480).

2. La esencia de la sinodalidad está en la Trinidad

El eco ontológico del término “social” resuena en la categoría trinitaria de relación. Ya Caldarola indica que este vocablo, en cierta forma, refiere a una alianza entre las personas, que alude a un cierto vínculo de una persona con otra; y que, por lo tanto, la sociabilidad es una característica propia del ser humano. El objeto de estudio de las ciencias sociales es la socialidad del ser humano, es decir, el ser humano y las relaciones sociales. Por lo tanto, la sociabilidad implica una vida en comunidad porque es una propiedad específica de la naturaleza humana.²

«Dios es uno, pero no solitario», afirmaba hace siglos San Hilario de Poitiers, por lo que las relaciones perijoréticas de amor recíproco son constitutivas del ser y de la vida del Dios unitrinitario. Cambón nos ayuda a preguntarnos: Dado que el ser humano está hecho “a imagen y semejanza” de Dios (Gn 1,26) y está llamado a “participar de la naturaleza divina” (2 Pe 1, 4) ¿Cuál es la importancia de vivir en los vínculos humanos y en todos los aspectos de la sociedad, el mismo tipo de realidad existente en el Dios Trino?³

La Santísima Trinidad no es tanto ni solamente una realidad para contemplar sino una forma existencial de todas las cosas, y en particular, el dinamismo de cada relación humana. Por tanto, un elemento de discernimiento de todo comportamiento humano-social es preguntarse si tiene “sabor” a Trinidad:⁴ solidaridad, unidad, diversidad, diálogo, participación, alteridad, pluralidad, libertad, etc. Cambón plantea la necesidad de un nuevo paradigma social: la relación como clave interpretativa de la convivencia humana (so-

2 Cf. Gabriel Carlos Caldarola, *Didáctica de las ciencias sociales* (Buenos Aires: Bonum, 2010), 15s. Al mismo tiempo, este autor enfatiza que la interdisciplinariedad invita a desarrollar una actitud de apertura al diálogo, respeto, humildad y prudencia, ya que supone un trabajo en equipo con profesionales de distintas disciplinas, de integración y estimula la innovación (cf. *Ibid.*, 9).

3 Cf. Este modelo se puede observar en Cambón, *La Trinidad ¿modelo social?* (Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2014), 15s.

4 Sucintamente, podríamos examinarlas en base a las cualidades trinitarias, por ejemplo, de la siguiente manera: “Persona”: todos tenemos la misma dignidad, “Unidad”: “Qué todos sean uno”, “Perijóresis”: comunión, “Agape”: amor de donación, “Kénosis”: servicio, “Relación”: Ser para el otro (Somos siendo con otros).

ciología). ¿Qué es lo que concretamente puede significar? ¿Qué novedades aporta una dinámica de tipo unitrinitario en las relaciones interpersonales y en la organización de la sociedad?⁵

Reiteradas veces el papa Francisco ha exhortado a desarrollar una cultura del encuentro, que vaya más allá de las dialécticas que enfrentan. Es un estilo de vida tendiente a conformar ese poliedro que tiene muchas facetas, muchísimos lados, pero todos formando una unidad cargada de matices, ya que «el todo es superior a la parte». El poliedro representa una sociedad donde las diferencias conviven complementándose, enriqueciéndose e iluminándose recíprocamente, aunque esto implique discusiones y prevenciones. Porque de todos se puede aprender algo, nadie es inservible, nadie es prescindible. Esto implica incluir a las periferias. Quien está en ellas tiene otro punto de vista, ve aspectos de la realidad que no se reconocen desde los centros de poder donde se toman las decisiones más definitorias (cf. *FT* 215).

En toda la encíclica “*Fratelli Tutti*”, el planteo es eminentemente “operativo”: ¿Cómo se hace para vivir “unitrinitariamente”? Según lo revelado por Jesucristo, todo esto debemos experimentarlo no sólo “fuera” de nosotros y en nuestro interior, sino entre nosotros, en la calidad de nuestras relaciones, porque Jesús, no solo nos “redimió” individualmente, sino también las relaciones entre nosotros.⁶

Desde el comienzo de su papado, Francisco volvió a poner insistentemente en la agenda de la Iglesia la sinodalidad. No sólo es observable en sus dichos, sino también en sus gestos, acciones, propuestas y directivas. El largo camino sinodal de escucha del Pueblo de Dios en la Iglesia de la Amazonía (2019); el pedido a la Comisión Teológica Internacional para la elaboración de un documento sobre “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia” (2014-2018); y el proceso sinodal ya iniciado para la “XVI Asamblea

5 Cf. *Ibid.*, 16s.

6 Cf. *Ibid.*, 18.

General Ordinaria del Sínodo de los Obispos” sobre Sinodalidad de la Iglesia (2023), son algunos ejemplo del fuerte llamado del obispo de Roma a toda la Iglesia a redescubrir la sinodalidad como una de sus principales dimensiones constitutivas. Como afirmaba el Papa en su discurso por la “Commemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos” el 17 de octubre de 2015:

«El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra «Sínodo». Caminar juntos —laicos, pastores, Obispo de Roma— es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica».

En última instancia, la sinodalidad encierra un elemento trinitario por excelencia, lo que implica una praxis y una mística específica, redescubriendo al Dios trino, que es familia, que es comunidad, comunión de personas divinas que, a fin de cuentas, “caminan juntas”.

3. El “caso” práctico de La Tablada

La inédita Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, de noviembre de 2021, constituye otro evento sinodal contemporáneo. Entre sus objetivos se encuentran: reavivar la Iglesia de una nueva manera, presentando una propuesta reformadora y regeneradora; ser un evento eclesial en clave sinodal, y no sólo episcopal, con una metodología representativa, inclusiva, participativa y tecnomediada (metodología que, a nuestro parecer, vino para quedarse); con el protagonismo de todos los bautizados, abarcando la diversidad de todos los que integramos la Iglesia en estas latitudes.

Alentados por el Papa, todos los bautizados: hombres y mujeres, consagradas y consagrados, diáconos, sacerdotes y obispos están llamados a ser discípulos misioneros en una Iglesia en salida. Como señala el “Documento para el camino” de preparación a la Asamblea, es una gran ocasión para un amplio proceso de escucha para el discernimiento personal y comunitario, suscitando muchas contribucio-

nes del Pueblo de Dios en la escucha recíproca y las deliberaciones comunes en preparación a nuestra Primera Asamblea Eclesial.

El proceso de sinodalidad exige la escucha: Amplio proceso de escucha, escucha del Espíritu, escucharnos mutuamente, escuchar el clamor de la tierra cuidando nuestra casa común, escucha recíproca, escuchar el grito de los pobres, tenemos que escuchar a los pueblos indígenas y afroamericanos por un deber de justicia, escuchar a las víctimas... son todas expresiones que afloran en los últimos documentos producidos en la Iglesia. Pero, hace tiempo que variados actores de la sociedad le “hablan” a la Iglesia. Un ejemplo claro de esto son las ciencias sociales que hace décadas le “dice” muchas cosas. En particular, la sociología. Enhorabuena disponerse a escuchar.⁷

Concretamente, una propuesta que hacemos aquí es “una escucha sociológica para la sinodalidad”, desde un caso en particular de investigación empírica: creencias y prácticas⁸ religiosas en la ciudad conurbana bonaerense de La Tablada. Lo hacemos por medio de diversas herramientas que permiten medir los diferentes “decibeles” de voces para la escucha.⁹

Poner puntualmente el foco en una ciudad Argentina nos permite, con datos empíricos, desde la casuística, alcanzar una mayor comprensión del estado de situación religiosa en general (emparentado con el conocido método inductivo: ir de lo particular a lo general). Como señala Mallimaci, las sociedades del siglo XIX eran tan creyentes como la del siglo XXI, lo que ha cambiado es en qué y

7 Fortunato Mallimaci, Alejandro Frigerio, Ana Lourdes Suárez, Pablo Semán, María Julia Carozzi, Floreal Forni, Renée De la Torre, Juan Martín López Fianza, Eduardo Lépore, Moisés Sbardelotto, Cristián Parker, Eloísa Martín, José Casanova, etc. sólo son algunos de los sociólogos y antropólogos latinoamericanos que hace décadas le “hablan” a nuestra Iglesia.

8 En los próximos dos apartados de este artículo, desarrollaremos brevemente cómo está el estado de situación de cosas, respecto de las creencias y prácticas religiosas en la actualidad, utilizando herramientas sociológicas de investigación.

9 Claudio Antonio Pulli, *Una escucha sociológica para la sinodalidad* (Buenos Aires: Agape libros, 2021).

cómo se cree,¹⁰ por eso nos parece imperioso trabajar en este tiempo sobre estas cuestiones, para describir la situación religiosa actual.

Quizás, nos preguntemos qué sentido tiene considerar algo tan específico de La Tablada si uno no vive en esa ciudad, qué aportes podría brindarnos. La respuesta es que, más allá de los datos relevados y notificar cuantitativamente determinados indicadores de una investigación de tesis, resulta interesante conocer qué variables se manejaron, qué indicadores se midieron, con qué autores se dialogó, cuál fue la metodología utilizada; pues, abstrayéndonos de los valores absolutos, todo el elenco de información producido para este trabajo académico resulta sumamente significativo para la praxis pastoral de la Iglesia, para la teología urbana, para la sociología de la religión: Recomposición religiosa, desinstitucionalización, feminización de la fe, creer sin pertenecer, bricolaje, religiosidades populares, hibridación son algunos de los conceptos que aparecen en dicha investigación. «Se trata de aproximaciones conceptuales que los teóricos de la religión han ido encontrando para ayudar a iluminar la dinámica del campo religioso actual. Un campo cambiante, que se va reconfigurando», prologa Suárez.¹¹

Es un intento por caracterizar la manera en que se está viviendo la probable recomposición religiosa, en un contexto de transformación y cambio del paradigma cultural y post ruptura del monopolio católico, la desinstitucionalización de la fe, la creciente combinación de creencias cristianas provenientes del catolicismo con creencias no católicas, provenientes de diversas fuentes religiosas y diferentes tradiciones,¹² percibiendo incluso cómo la religión se constituye hoy en nuevas formas por medio de las culturas digi-

10 Fortunato Mallimaci, «Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina» en *Modernidad, religión y memoria*, comp. Fortunato Mallimaci (Buenos Aires: Colihue, 2008), 75-90.

11 Ana Lourdes Suárez, prólogo a *Una escucha sociológica para la sinodalidad* (Buenos Aires: Agape libros, 2021), 4.

12 Renée De la Torre, «La religiosidad popular como 'entre-medio' entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada», *Civitas* 12, N° 3 (2012): 506-521.

tales comprendiendo que “lo digital” está haciendo también a “lo religioso”.¹³

Para nuestra investigación pudimos delinear un instrumento de recolección de datos¹⁴ acorde a la riqueza y complejidad de nuestro objeto de estudio,¹⁵ por eso se elaboró un extenso cuestionario con preguntas cerradas y abiertas: ítems donde nos interesaba rescatar la “voz” del respondente o donde el aspecto relevado tiene aún un carácter muy exploratorio.¹⁶

Darle “voz” a los tabladenses, con variadísimas estrategias; recorriendo sus calles, tomando un mate con ellos en la puerta de sus casas (previo a la pandemia del covid-19), conversar mientras esperaban atender o ser atendidos en algún local del barrio, charlando con algún joven en alguna plaza o mirando un partido de futbol en alguna cancha del barrio, etc.; haciéndoles, incluso, preguntas abiertas para que describan cómo son sus altares hogareños y devociones, qué piensan de Dios, etc. El desafío fue dejar planteado puntualmente “El caso de La Tablada”. Nos pareció muy valioso salir a encuestar, tantear la realidad de una ciudad del AMBA.

Por caso, asumimos el desafío de emprender la trabajosa tarea de realizar por primera vez una encuesta representativa del espacio religioso tabladense. Ciertamente, ser párroco en este territorio, favoreció en mayor medida la comprensión de la tarea.

13 Moisés Sbardelotto, «La reconstrucción de lo ‘religioso’ en la circulación en redes socio-digitales», *La Trama de la Comunicación* 18 (2014): 151-170.

14 El diseño del cuestionario fue realizado luego de los procesos de revisión de una serie de cuestionarios latinoamericanos específicos, sobre creencias y prácticas religiosas.

A su vez, fue una acción en conjunto ya que no “tercerizamos” los quehaceres propios del trabajo de campo, al contrario, trabajamos codo a codo con cada encuestador siguiendo continua y pormenorizadamente cada paso de nuestra investigación recorriendo con ellos cada uno de los sectores de La Tablada.

15 Al respecto, seleccionamos distributivamente según cuota etaria y sexo, en proporción a los datos censales existentes del Partido de La Matanza de la Provincia de Buenos Aires de 2010.

16 Usando de base el utilizado para la EPRA, y tomando cuatro dimensiones claves: creencias; prácticas religiosas; pertenencia religiosa y opiniones; y niveles de confianza en instituciones y actores religiosos. La EPRA es la “Encuesta sobre la presencia religiosa en asentamientos precarios de Buenos Aires” de 2014 dirigido por Ana Lourdes Suárez; fue la investigación inspiradora, que se realizó en los territorios más informales de la CABA con foco en las creencias, vivencias y prácticas religiosas de sus habitantes. Cf. Ana Lourdes Suárez (dir.), *Creer en las villas: devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires* (Buenos Aires: Biblos, 2015).

Diseñamos una metodología que nos permitiera efectuar generalizaciones de los aspectos estudiados a nuestro universo de estudio, al que definimos como todos los habitantes de la ciudad de La Tablada de la Provincia de Buenos Aires mayores de diecinueve años. A la encuesta la llamamos «Creencias y prácticas religiosas en la ciudad de La Tablada» de 2016-2017 (ENTA) y fue aplicada a una muestra representativa de los aproximadamente 115.000 habitantes residentes en dicha ciudad.¹⁷

4. Las creencias

Las creencias en sí tienen un gran componente social ya que generalmente se asumen en la primera socialización¹⁸. Nueve de cada diez argentinos creen en Dios.¹⁹

Para poder tener una primera aproximación de cómo perciben los habitantes de una ciudad a la divinidad se puede solicitar a cada

17 El tamaño de la muestra calculado fue de cuatrocientas personas según nuestra perspectiva estadística, en función de nuestro nivel de desagregación y para reducir lo máximo posible nuestro margen de error. Se realizó un trabajo de campo en distintos puntos vitales de la ciudad de La Tablada, manejamos una perspectiva cuantitativa, empleando como herramienta principal de recolección de datos, el cuestionario estructurado.

18 Aunque esto no supone un *fijismo*: la agencia del individuo las recrea, las fusiona con otras nuevas, las resignifica según su propia historia, contexto, personalidad, en un proceso de recreación que lleva a ponerlas como disponibles en la socialización de nuevos sujetos. Cf. Juan Martín López Fidanza, «Diversidad de creencias», en Ana Lourdes Suárez (dir.), *Creer en las villas: devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires* (Buenos Aires: Biblos, 2015): 71-87.

19 La Encuesta de la Deuda Social Argentina (EDSA) provista por el Observatorio de la Deuda Social (ODSA) en su relevamiento de 2013 y el coordinado por Fortunato Mallimaci (2013) arribaron a porcentajes coincidentes en esta dimensión para el total del país. Cf. Fortunato Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias en la Argentina* (Buenos Aires: Biblos, 2013): 36.

El Observatorio de la Deuda Social Argentina es un programa de la UCA que a partir de 2004 realiza todos los años una encuesta nacional con indicadores de desarrollo humano e integración social (Encuesta de la Deuda Social Argentina) a hogares, poblaciones y niños residentes de áreas urbanas del país. Entre sus variadas dimensiones incluyó en algunos de sus relevamientos indicadores de creencias, identidad y práctica religiosa, etc. A partir de estos relevamientos, el ODSA dispone de una base de datos primarios (5.700 hogares) con indicadores sociales válidos, metodológicamente confiables y con amplia aplicación y reconocimiento académico y político-institucional. Cf. Ana Lourdes Suárez, *Ibid.* (2015): 53.

Por otro lado, cabe aclarar que cuando preguntamos sobre la creencia o no en Dios, significa sólo en cuanto a tener la convicción de que "Dios existe", sin necesidad de que haya un compromiso del creyente con su respuesta ni que su creencia implique un curso de acción, es decir, preguntamos por la divinidad en general. Por eso, la formulación directa de la pregunta sobre creer o no en Dios, tal como es abordada en diversos relevamientos, se inscribe dentro de una mirada sustantiva y nocional de la religión.

encuestado que verbalice tres palabras asociadas al término Dios. Las respuestas de los tabladenses nos muestran en primer lugar la preeminencia de la palabra “amor” a la hora de pensar en Dios.²⁰

Indagar sobre la creencia en Dios es central en el universo de las creencias calificadas como religiosas pero no lo agota. La creencia en otros seres de la esfera sagrada ocupa un lugar destacado para la mayor parte de los individuos.²¹ Al respecto, en nuestra encuesta solicitamos a cada respondente que precise si “cree mucho, poco o nada en...”: *la Virgen María, los santos, los ángeles, los Orixás, el Gauchito Gil, La Difunta Correa, San La Muerte, etc.*²²

Es plausible destacar que en estas múltiples combinaciones de creencias del Conurbano Bonaerense palpamos su vitalidad, y al mismo tiempo perturban el sueño a los que se creen “dueños” de

20 En nuestra investigación el 33,5% de los respondentes eligió la palabra *amor*, de clara conformidad bíblica y resonancias afectivas. A poco más de siete puntos le sigue el término *fe* (26%), a otros casi ocho, el término *todopoderoso* (18,3%) y a 2,3 el vocablo *paz* (16%). La mayor parte de las respuestas están emparentadas con la tradición cristiana, lo cual resulta razonable ya que la sumatoria de los encuestados cristianos (católicos y evangélicos) llega al 86%.

21 Como afirma López Fianza, el aspecto que se indaga de estas creencias es su carácter nocional, de simple afirmación de la existencia de las mismas. Debe recordarse que este modo de indagación ofrece sólo indicios respecto de estas creencias en una escala tripartita de intensidad, nada afirma de los diversos modos y variaciones con que los individuos conciben a cada uno de estos seres y realidades, ni del grado de compromiso o identificación con ellos. Más allá de esta prevención, ésta es una valiosa información a relevar en cuanto da cuenta del horizonte de sentido en el que los individuos construyen su comprensión del mundo. Cf. *Ibid.*, 74.

22 En La Tablada, los resultando de “creer al menos algo en...”, fueron: 1) Jesús (95,7%); 2) Espíritu Santo (91,4%); 3) Ángeles (84,9%); 4) Virgen María (81,6%); 5) Santísima Trinidad (80,4%); 6) Santos (77,1%); 7) San Cayetano (74%); 8) Santo Patrono de la parroquia católica más cercana (66%); 9) San Expedito (62,1%); 10) Difunta correa (39,7%); 11) Gauchito Gil (36%); 12) Pachamama (34,9%); 13) Orixás (19,1%) y 14) San La Muerte (16,1%).

Una cuestión interesante que se repite en diferentes encuestas, resulta ser el caso de la creencia en la Virgen María: el 81,6% de los respondentes dice creer al menos algo en ella, superando incluso el porcentaje que se reconoce como perteneciente a esta tradición (76%).

La tendencia de creer en la Difunta Correa asciende con la edad; al punto que, más de la mitad de los adultos mayores tabladenses encuestados dice creer al menos algo en ella: 51,4%, siendo este el valor porcentual más alto de esta serie. Sin embargo, con el resto de estas figuras extra-católicas, la tendencia es que la franja etaria que dice creer mucho en ellos es la más joven, siendo la Pachamama la que se lleva el mayor porcentaje de creyentes (24,6%).

Cuando hicimos nuestro trabajo de campo pudimos observar que las marcas religiosas del Gauchito Gil fueron numerosas—incluso, nos encontramos con dos santuarios del Gauchito bastante grandes, uno en el parque de una casa, y el otro, al borde de la vía de uno de trenes que atraviesan nuestra ciudad—; sin embargo, los porcentuales correspondientes a La Difunta Correa fueron superiores, aunque esta creencia no se encuentra visibilizada. Respecto de los creyentes del Gauchito Gil, como señala Carozzi, sus creyentes sostienen un *habitus* que es la de construirle altares y rendirle culto frente a ellos en pago de promesas, más que concurrir a altares ajenos; esto vuelve extremadamente visible la multiplicación de su culto. Cf. María Julia Carozzi, «Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América», *Folkloricas* 20 (2005), 13-21.

verdades y ortodoxias; que así como los jóvenes toman mayor distancia de las instituciones, también lo hacen de normas y prescripciones; y sobre todo analizamos que, como dice Mallimaci, la gran mayoría de los habitantes buscan vivir sus creencias a su manera,²³ quieren y exigen elegir²⁴ sus pertenencias.²⁵

Al continuar con nuestro apartado de creencias, en función del espeso imaginario cultural judeo-cristiano (en la existencia del cielo, el infierno, los demonios, el pecado, la resurrección y la reencarnación), el pecado fue el ítem con mayor adhesión: el 77,7% de los encuestados cree fuertemente en el pecado (y el 86,3% dice creer al menos algo). Por lo tanto, se denota una conciencia fuerte de pecado, a pesar de reiteradas declaraciones institucionales de la iglesia católica que opinan lo contrario.²⁶

Seis de cada diez encuestados afirman creer mucho en la resurrección (64,8%), mientras que casi cuatro de cada diez lo hacen en la reencarnación (38,9%)²⁷. Resulta llamativo señalar que uno de cada cuatro encuestados cree al mismo tiempo fuertemente en la resurrección y en la reencarnación; y de estos, el 90,8% son cristianos. Al indagar este binomio se evidencia la penetración que ciertas

23 En nuestra serie vemos que más allá de considerar la variación del nivel educativo, en promedio, no varían mucho los porcentuales de creencias, lo que cambia es el tipo de creencia: en uno de los bordes, los de nivel educativo bajo con un tipo de creencia más vinculado al culto de los difuntos milagrosos; en el otro borde -los de nivel alto-, quizá -si se quiere-, un tipo de creencia más naturalista.

24 Vale observar los porcentuales de los que dicen creer algo en cada una de estas figuras, pero sobre todo, tener un miramiento particular sobre esos datos que duplican el porcentual de los que creen mucho. Por ejemplo, los nacidos en AMBA que creen al menos algo en el Gauchito Gil (35,6%), como así también La Difunta Correa (38%), San La Muerte (18,8%) y la Pachamama (35,9%); tal vez, una línea interpretativa sea que estos datos insinúan un tipo de religiosidad popular conurbana; ya que, como advierten Rostas y Droogers, las religiosidades populares lejos están de ser entidades estáticas y estables; son formuladas por sus usuarios, en un proceso de invención o reinterpretación permanente. Cf. Susanna Rostas y André Droogers, «El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción», *Alteridades* 5 (1995): 81-91.

25 Cf. Fortunato Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias en la Argentina* (Buenos Aires: Biblos, 2013).

26 Cf. Juan Martín López Fidanza, «Diversidad de creencias», en Ana Lourdes Suárez (dir.), *Creer en las villas: devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires* (Buenos Aires: Biblos, 2015), 71-87.

27 Las mujeres, los de mayor edad y los de menor nivel educativo son quienes más creen tanto en la resurrección como en la reencarnación; la única tendencia sociodemográfica en la que difieren se encuentra en el lugar de nacimiento: los extranjeros son quienes más creen en la primera; mientras que los argentinos que no nacieron en el AMBA son quienes más creen en la segunda.

ideas de influencia oriental tienen en todos los estratos de la sociedad argentina.²⁸

Ante la pregunta *¿Cree en los milagros?*, casi nueve de cada diez respondientes contestaron afirmativamente (88%); es decir, el milagro es una realidad posible y creíble para los habitantes (y no sólo) de La Tablada.^{29 30} De las 200 respuestas de quienes accedieron a relatar el milagro se explicita a Dios como agente del milagro en 8 ocasiones; a la Virgen en 6 veces, menos de la mitad de las veces que se le atribuye a la oración (en 13 oportunidades). Este último agente -un tanto más despersonalizado- registró ser el mayor promotor de milagros, aunque cabe señalar que predominan quienes no mencionan ningún agente (75%).

Por todo lo analizado en este apartado llegamos a la conclusión, junto con Mallimaci que la gran mayoría de los habitantes quieren y exigen elegir sus pertenencias: «Religión sin iglesia, creer sin pertenecer, creyentes a su manera, son expresiones que nos permiten describir un proceso complejo que combina presencia de religiosidad, en términos de creencias y prácticas, y desapego institucional».³¹

28 Cf. *Ibid*, 79.

29 Para llevar la indagación a un plano más personal y experiencial, se consultó a los que respondieron afirmativamente a la anterior pregunta si alguna vez ha sentido que estaba en presencia de un milagro. El 58,5% de los que creen en los milagros respondió positivamente (la mitad de todos los encuestados): seis de cada diez encuestados en La Tablada afirman haber estado en presencia de un milagro.

30 A los que respondieron afirmativamente a la anterior pregunta se les invitó a relatar brevemente el milagro. La gran mayoría de ellos accedió a hacerlo (94%). Organizamos las respuestas en diez categorías. Se destacan tres categorías de milagros: los referidos a la salud, a pedidos concedidos y los que implicaron una salvación en una situación de riesgo de vida. El dinero no fue mencionado por ninguno de los respondientes, como tampoco las referencias al amor de pareja (aunque muchas veces se encuentra en el imaginario de los líderes religiosos cristianos).

31 *Ibid.*, 76.

5. Las prácticas religiosas

Subrayamos la preeminencia de tres grupos de prácticas religiosas³² coexistentes. En primer lugar, las prácticas cristianas clásicas; en segundo lugar, las prácticas tecnomediadas y, por último, las que son afín al movimiento *New Age*.

Dentro del primer grupo, resaltan (en variados estudios) dos totalmente distintas entre sí pero que a la vez señalan la complementariedad de lo institucional y lo personal en la vinculación con lo sagrado, que son: asistir al templo o iglesia para la ceremonia de su culto y rezar u orar en casa.^{33 34}

Sobre esta complementariedad de prácticas, Suárez indica que la primera, rezar en casa, es una actividad efectuada desde un ámbito doméstico; lugar desde el que se toma la iniciativa de entablar un vínculo “personal” con lo sagrado. El porcentaje de respuesta tan alto a esta pregunta puede leerse como revelador de la existencia de un espacio “propio” para el vínculo con la trascendencia³⁵. Sin embargo, la segunda práctica, contrariamente a la primera, se realiza en un ámbito institucional mediante la participación en ceremonias con una ritualidad establecida. Quizás estemos frente a un amigable cuentapropismo institucionalizado; pero con primacía en lo individual, como afirma Hervieu-Léger:

32 Para Suárez, la forma en que las personas se vinculan con lo sagrado, la manera en que mantienen activas sus creencias, los rituales por los que sus devociones y vivencias religiosas se conservan, se alimentan y se significan son todas dimensiones de las prácticas religiosas. Son diversos aspectos que ayudan a comprender cómo las personas viven y expresan su fe; dichas prácticas pueden categorizarse según sean de tipo más individual o comunitario, según se realicen en espacios privados o públicos, según el grado en que responden a rituales institucionalmente establecidos, según el tipo y grado de compromiso religioso que expresan, etc. Cf. *Ibid.*, 89.

33 En La Tablada, como en muchos otros estudios, los primeros lugares del ranking lo ocupan, con porcentajes que superan el 70%, dos prácticas totalmente distintas entre sí pero que a la vez señalan la complementariedad de lo institucional y lo personal en la vinculación con lo sagrado: 1) rezar u orar en casa (77,8%), y 2) asistir al templo o iglesia para la ceremonia de su culto (74%).

34 Un extenso grupo de ítems (27), sobre prácticas religiosas, lo hemos preguntado a todos los encuestados; incluyendo a los que dijeron no creer en Dios o ser personas no religiosas. Se les pidió que indicaran, para cada práctica, si la habían realizado o no en el último año.

35 Cf. *Ibid.*, 90.

«La “subjetivización” metaforizante de los contenidos de las creencias y a la separación de las creencias y las prácticas; la crisis de la noción de “obligación religiosa”; los desplazamientos del significado de las prácticas en relación con la norma institucional que define las condiciones de la anamnesis autorizada, etc., constituyen los síntomas más fácilmente identificables y mensurables de la desintegración de todos los sistemas religiosos del creer».^{36 37}

Al respecto, algunos autores insinúan que cuentapropismo e institucionalización no son términos excluyentes sino más bien modalidades con distintas intensidades y combinaciones; ya Catoggio, Irrazábal y López Tessore, entienden que cuentapropismo religioso es «una forma de individuación religiosa, a partir de la cual hombres y mujeres construyen sus creencias sin la mediación de los especialistas religiosos y/o participación de grupos religiosos».³⁸

El Gráfico 1 evidencia, como en el resto del país,³⁹ la feminización de todas las prácticas religiosas: las mujeres superan en porcentaje a los varones.

Según nuestro ranking, las prácticas con incidencia media, conforman un elenco de prácticas donde se combinan diversas maneras de vinculación con lo sagrado;⁴⁰ si se quiere, desde lo más material como realizar una donación/ofrenda (en la dinámica del don y contradon *mausseano*: una donación/ofrenda material a cambio de un beneficio divino), pasando por la lectura formativa básica de textos religiosos y el hecho de movilizarse hacia espacios religiosos (como una fiesta o un santuario); hasta llegar a la práctica religiosa televisiva-tecnomediada.

36 Cf. Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria* (Barcelona: Herder, 2005), 276.

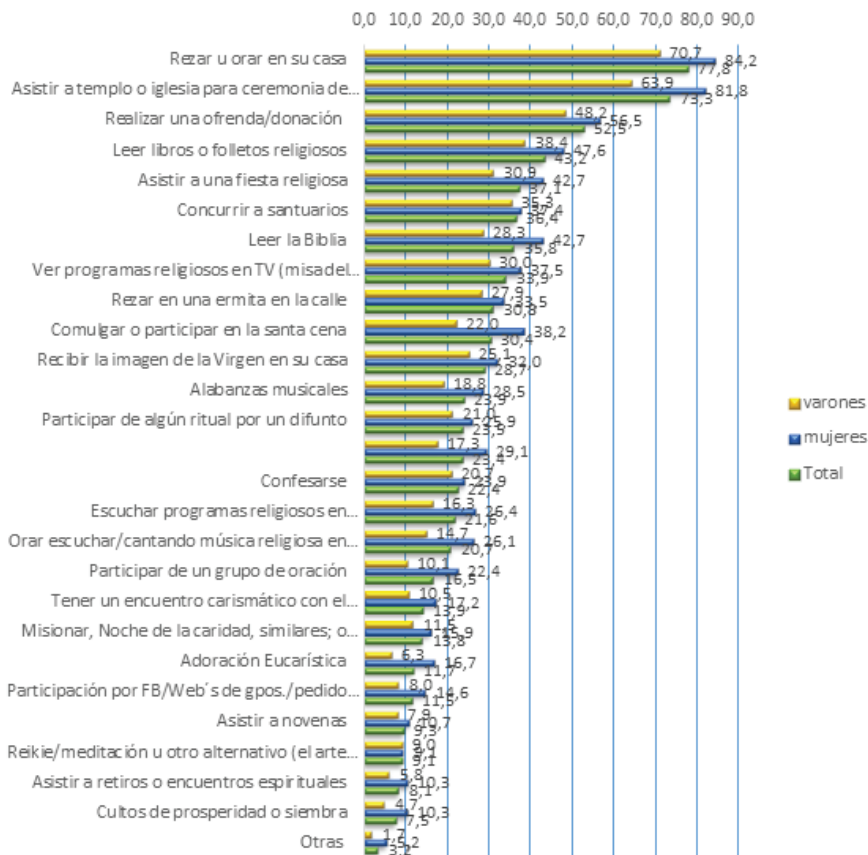
37 Sobre los que asisten “poco”, es decir, algunas veces al año Hervieu-Léger argumenta que puede leerse también como un guiño a un mundo religioso en el que uno “no está” verdaderamente, pero al que está unido por recuerdos festivos, emociones antiguas y apegos estéticos; es decir, donde el elemento religioso de vinculación queda reducido a su marca cultural. Cf. «El peregrino y el convertido. La religión en movimiento», en Pinto Durán (reseña), *Liminar. Estudios sociales y humanísticos* 1 (2007), 208-212.

38 Cf. Soledad Catoggio, Gabriela Irrazábal, Verónica López Tessore, «Creencias, ritos y prácticas religiosas según la asistencia al culto» en Fortunato Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias en la Argentina* (Buenos Aires: Biblos, 2013), 181.

39 *Ibid.*, 39.

40 Son variadas: realizar una ofrenda/donación (52,5%), leer libros o folletos religiosos (43,2%), asistir a una fiesta religiosa (37,1%), concurrir a santuarios (36,4%), leer la Biblia (35,8%) y ver programas religiosos en TV (33,9%).

Gráfico 1. *Practicó en el último año... % que respondieron afirmativamente por sexo*



Fuente: procesamientos propios en base a la Encuesta sobre creencias y prácticas religiosas en la Ciudad de La Tablada 2016-2017 ENTA.

Por otro lado, agrupamos las prácticas tecnomediadas⁴¹ con su peso específico propio, como por ejemplo, escuchar programas

41 Uno de los mayores desafíos, en especial para los que no son "digitales nativos", es dejar de ver el mundo virtual como una realidad paralela, esto es, separada de la vida de todos los días, y acostumbrarse a ver en ella un espacio antropológico entrelazado por la raíz con los otros espacios de la vida. La tecnología ha introducido el mundo digital dentro de nuestro mundo cotidiano. Los medios digitales no son puertas de salida de la realidad, sino "prótesis", extensiones capaces de enriquecer nuestra capacidad de vivir las relaciones e intercambiar informaciones. Cf. Antonio Spadaro, «La fe y el ambiente digital: "nodos" críticos y prospectivas», en Sociedad Argentina de Teología, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías* (Buenos Aires: Agape libros, 2014), 21-43.

religiosos por radio o internet y orar escuchando o cantando música religiosa desde el celular, Tablet, etc.; estas tienen mayor relevancia en sus porcentuales que prácticas religiosas “clásicas” tales como participar en un grupo de oración, misionar, predicar o hacer adoración eucarística, como señala Sbardelotto:

«La fe practicada en los ambientes digitales apunta a un cambio en la experiencia religiosa del fiel y en la manifestación de lo religioso. Cambio que se da por medio de nuevas temporalidades, nuevas espacialidades, nuevas materialidades, nuevas discursividades y nuevas ritualidades». ⁴²

Evidentemente, en los últimos años, y sobre todo en tiempo de pandemia, la fe practicada en los ambientes digitales ha cambiado en muchos casos la experiencia religiosa de los fieles. ⁴³ Que las tecnologías actuales forman parte de nuestro entramado cotidiano es un hecho innegable; ahora, cuál es la medida su injerencia en la praxis pastoral, es una cuestión que seguimos investigando.

Hoy día en la *Web* y en el mundo de las aplicaciones móviles nos encontramos con experiencias, vivencias, modos de encuentro, procesos comunicacionales, creencias, saberes y tradiciones, etc.; dentro de la gran oferta existente, podemos visitar sitios virtuales denominados “parroquias”, “altares”, “cementeros”, “adoración eucarística” virtual, como así también “comunidades eclesiales”, “grupos de oración” *Facebook* o *Instagram*, “misas dominicales” por *YouTube*; videos divertidos y “expres” de sacerdotes *TikToker*, etc.

Al respecto, podríamos preguntarnos por las “prótesis” que utilizamos o utilizaríamos para vivenciar más ampliamente la fe, de modo singular durante el tiempo de pandemia del covid-19.

«No tengan miedo de hacerse ciudadanos del mundo digital. El interés y la presencia de la Iglesia en el mundo de la comunicación son importantes para dialogar con el hombre de hoy y llevarlo al encuentro con Cristo: una Iglesia que acompaña en el camino sabe ponerse en camino con todos», afirmaba Francisco en su mensaje para la *48 Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales (Comunicación al servicio de una auténtica cultura del encuentro)* el 1 de junio de 2014 https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.pdf

⁴² Cf. *Ibid.*, 164.

⁴³ Una religiosidad marcada por la poca fidelidad institucional y doctrinal, por la fluidez de los símbolos en tránsito religioso y por la subjetivación de las creencias: de la herejía tradicional, pasamos a la *e-rejía*, o sea, bricolajes digitales de la fe, en que el propio individuo produce, de forma autónoma, el dispositivo de sentido que le permite orientar su vida y responder a las cuestiones últimas de su existencia estableciendo un vínculo entre su solución creyente personal y una tradición creyente instituida a la cual él se reporta de manera libre. Cf. *Ibid.*, 166.

Algunos de estos sitios o aplicaciones son extensiones de grupos de encuentro presencial pero otros nuclea a personas que nunca se encontrarán físicamente, y que en muchos casos se autodenominan “comunidades”.⁴⁴

La cuestión es que la religión *on line*, al desencadenar cambios notables en la experiencia religiosa, transforma también el carácter de la propia religión: es tanto señal cuanto producto de la mediatización. Por eso, como indica Sbardelotto, es importante percibir cómo la religión se constituye hoy en nuevas formas por medio de las culturas digitales y comprender que “lo digital” está haciendo a “lo religioso”.⁴⁵

Este predominio de prácticas tecnomediadas (*on line*) por encima de otras, si se quiere, más clásicas (*off line*) que requiere la presencia física de las personas quizás tenga que ver, además del largo período que estuvimos “encuarentenados”, con lo que implica la dinámica algorítmica que retroalimenta dicha participación y “gustabilidad”.

La posibilidad de vivenciar la fe de una manera tecnomediada abre nuevos desafíos que incluye, por un lado, en muchos casos el refuerzo de un cuentapropismo religioso: una nueva religiosidad virtual móvil que dista por ello de ser menos profunda o efímera⁴⁶; pero que a la vez genera nuevos riesgos, propios de la “burbuja” endógena que se genera cuando las plataformas filtran y construyen nuestros perfiles de interés, y así se pierde de vista la diversidad, se aumenta la intolerancia y los fundamentalismos, se clausura la novedad, a lo imprevisto que sale de nuestros esquemas relacionales o

44 Cf. Mariel Caldas, «Las tecnologías actuales en las comunidades pastorales mirándolas como TEP (Tecnologías de Empoderamiento y Participación)» en *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2014), 353-365.

45 Cf. *Ibid.*, 155.

46 Con la mediatización digital, ocurre un desvío de la autoridad eclesial y una automatización de los fieles en prácticas religiosas conectadas, contribuyendo así, para el desarrollo de nuevas prácticas sociales y religiosas profundamente marcadas por los comportamientos de autonomía individual y de conectividad. Cf. *Ibid.*, 166.

mentales. Por tanto, lo otro o el otro se vuelve significativo sólo si es de algún modo semejante a uno, sino, no existe, asegura Spadaro.⁴⁷

Consideración aparte hacemos sobre la práctica religiosa alternativa⁴⁸ vinculada a la integración cuerpo-mente, con cierta referencia a lo natural que tienen que ver con aquellas disciplinas, prácticas y creencias que subjetivamente nos parecen similares como son el reikie, la meditación, las técnicas de respiración propuestas por el arte de vivir, taichí, chiquom, etc.; que son incluidas bajo el movimiento *New Age*, que cree en la inmanencia de Dios, que en todo hombre hay una chispa divina y que cualquier práctica⁴⁹ o creencia que funcione para el individuo es correcta.⁵⁰ Esta religiosidad alternativa se encuentra alentada por un consumo abierto a la libre elección.

Además de las numerosas opciones de prácticas religiosas que más arriba nos propusimos indagar en nuestro campo de estudio, también preguntamos por las prácticas vinculadas a las devociones: la presencia de altares en los hogares y las promesas efectuadas a devociones personales.⁵¹ Esta trilogía es quizás una de las áreas

47 Cf. *Ibid.*

48 Según De la Torre, se está produciendo una integración de retazos de tradiciones y valores *New Age* ofreciendo una religiosidad alternativa alentada por un consumo abierto a la libre elección y a la personalización de los menús creyentes; generándose así bricolajes y contenidos híbridos entre: las religiones de oriente y occidente, entre la magia y el catolicismo, entre lo indio y la nueva era. A su vez, esta religiosidad de consumo está también intensamente mediada por los mensajes mediáticos, la literatura de autoayuda, la ciencia, la ficción, los talismanes mágicos, la industria de la música (principalmente en el pentecostalismo) y los tele-evangelistas (como la denominación brasileña "Iglesia Universal del Reino de Dios"). Cf. Renée De la Torre, «La religiosidad popular como 'entre-medio' entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada», *Civitas* 12, N° 3 (2012), 506-521.

49 Incluyendo disciplinas de sanación alternativas (algunas de origen oriental): centralización, proyección astral, visualización guiada, iridología, reflexología, gemoterapia, cromoterapia, renacimiento, shiatzu, sanación con poder de pirámides, cristaloterapia, etc. A esto habría que sumarle también el empleo de diversas técnicas nuevas y tradicionales como medios de transformación personal: yoga, reikie, meditación, canalización, consultas astrológicas, cartas de tarot, etc.

50 Cf. María Julia Carozzi, «Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales», *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* 2, N° 5 (1998), 13-21.

51 Por un lado, las devociones religiosas por parte de creyentes se caracterizan por la carga de respeto y/o admiración hacia figuras sagradas, implican algún tipo de vínculo emocional que se expresa generalmente a través de prácticas o ritualidades. Las promesas son expresiones de esas prácticas por lo que pueden ser abordadas como instancias que mantienen vivas las devociones. Cf. Ana Lourdes Suárez, «Devociones, promesas, y milagros. Aproximación a dimensiones de la espiritualidad en sectores populares», *Ciências Sociais e Religião* 18, N° 24 (2016): 56.

más emotivas en referencia a las prácticas religiosas y que pueden generarse en las personas por diversos motivos; ya sea por una necesidad (por ejemplo, un devoto recurre a una figura religiosa implorando por su salud), por alguna cuestión piadosa (verbigracia, en un espacio doméstico de oración el creyente recrea personal y extrainstitucionalmente su vínculo con lo divino), por costumbre o tradición familiar (por ejemplo, un miembro joven de una familia continúa con la práctica de hacer una promesa a una figura religiosa querida en beneficio de algún familiar anciano), etc.

Dicha devoción a una figura religiosa, es una manifestación de la fase experiencial y emotiva de una creencia. Se establece un vínculo con una “figura” que involucra enteramente al sujeto; y que comporta muchas veces la práctica de la “promesa” en la que el vínculo queda encausado en una dinámica circular de devoción-entrega-confianza-obligación-agradecimiento, por la que se sella un espacio emocional.⁵² Dicho espacio contiene una alta carga emotiva y de sentido, que se expresa en las múltiples ritualidades del repertorio del contexto sociocultural, que a su vez se cimenta en trayectorias socioreligiosas personales, familiares y comunitarias en constante resignificación.⁵³

En nuestra investigación preguntamos sólo por los altares en las casas.⁵⁴ En realidad, más que una práctica religiosa en sí es un es-

Por otro lado, las fuentes de las devociones pueden surgir en torno a figuras no siempre de origen estrictamente religioso, sino que a veces son transferidas desde otras áreas de actividad de las que los devotos participan como, por ejemplo, el mundo del espectáculo o del fútbol. Cf. María Julia Carozzi, *Ibid.* (2005), 16. Un caso analizado por Carozzi es el de la figura de Gardel, cuyos homenajes se constituyen en verdaderos rituales que contribuyen a la construcción de su sacralidad; una sacralidad que resuena, para quienes creen, con la posibilidad de obrar milagros. Cf. María Julia Carozzi, «Rituales en el horario central: sacralizando a Gardel en los homenajes televisivos», *Ciências Sociais e Religião* 6, N° 6 (2004), 11-29.

52 En referencia a las devociones, podemos decir que el grueso de las devociones en la ciudad de La Tablada, ampliamente va dirigido a figuras oficiales reconocidas por la institución eclesial, y muy poco a figuras marginales a la misma. Las dos más importantes de las católicas son la Virgen y Jesús, donde más de la mitad de los que dijeron tener devociones nombraron a la Virgen y un cuarto a Jesucristo; cabe resaltar que a una distancia considerable de estas se encuentra la del Gauchito Gil, primera figura extra católica, con una devoción que no llega al 10%. Una gran ausente en el plano de las devociones es la Difunta Correa a pesar de que dos de cada diez respondientes habían manifestado creer mucho en ella.

53 Cf. Ana Lourdes Suárez, *Ibid.* (2016).

54 En La Tablada cuatro de cada diez encuestados manifestó tener un altar en su casa. Aquí las mujeres, los de mayor edad, los de menor nivel educativo y los argentinos que no nacieron en

pacio sustentador de otras prácticas (varias de nuestro largo listado analizado más arriba pueden tener como entorno un altar doméstico, por ejemplo orar, rezar novenas o leer la Biblia), convirtiéndose en un “territorio” doméstico desinstitucionalizado de vinculación cercana con lo sagrado; en definitiva es una instancia habilitadora de diversas expresiones de fe que pueden efectuarse fuera de la institución religiosa.⁵⁵

6. La globalización. Amenazas y oportunidades

Para finalizar, junto con Casanova, afirmamos que, bajo las condiciones de la globalización, de modo singular en este tiempo de pandemia, todas y cada una de las religiones del mundo experimentan procesos múltiples de *aggiornamento* que ya no sólo recurren a sus propias tradiciones sino también gradualmente a otras. Al mismo tiempo, este autor manifiesta que:

«Lo que es nuevo de verdad en nuestra era global es la presencia y disponibilidad simultáneas de todas las religiones del mundo y todos los sistemas culturales, de los más “primitivos” a los más “modernos”, a menudo desligados de sus contextos espaciales y temporales, listos para apropiaciones individuales flexibles o fundamentalistas».⁵⁶

A su vez, la globalización, en cierta forma, se convirtió en una especie de “gran ola migratoria virtual”, que no incluye un desplazamiento físico pero sí psíquica y desterritorializada que, gracias a la utilización de las TICs, pareciera transformarlo todo, permanentemente; ya sea desde el trabajo a distancia pasando por las telecompras intercontinentales, la capacitación personal y la vivencia de la fe tecnomediada hasta las relaciones interpersonales transnacionales.

AMBA son quienes más manifestaron tener un altar en su casa (por pequeño que sea). Las imágenes que componen estos altares son variadas y tienden a coincidir con las devociones. Aquí también la imagen predominante sigue siendo la Virgen (68%), seguida por Jesucristo (38,3%). Luego le siguen San Cayetano (17%), San Expedito (17,1%) y el Gauchito Gil (10,9%).

55 Cf. Ana Lourdes Suárez, *Ibid.* (2015).

56 José Casanova, «Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial», *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 7 (2007), 13.

Lo cierto es que, en este mundo globalizado en constante transformación, la religión sigue jugando hoy un papel globalmente importante⁵⁷. En este marco, desigual y marcadamente asimétrico, la globalización representa:

«No sólo una gran oportunidad para las viejas religiones del mundo en la medida en la que puedan liberarse de las restricciones territoriales del estado-nación y recuperar sus dimensiones transnacionales, sino también una gran amenaza en la medida en la que la globalización implica la desterritorialización de todos los sistemas culturales y amenaza con disolver los lazos esenciales entre historia, pueblo y territorios que han definido todas las civilizaciones y religiones del mundo».⁵⁸

Terminando, sólo nos queda intentar respondernos una última cuestión ¿actualmente, cómo juegan todas estas complejidades en cada uno de nuestros “territorios” pastorales específicos?

7. Conclusiones

El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. “Caminar juntos”, fácil de expresar con palabras, pero difícil ponerlo en práctica. Al inicio de este artículo recordábamos las palabras del papa Francisco para proponerlas como clave de lectura hacia una escucha sociológica de los diferentes “decibeles” de las creencias y prácticas religiosas de los tabladenses que en medio de la trama conurbana buscan darle sentido a sus vidas. El cometido de esta investigación implicó contribuir a que la vida de quienes habitan el primer cordón del Conurbano, que suele estar bastante invisibilizada, sea más conocida, “escuchada” y apreciada.

En primer lugar, con diferentes herramientas sociológicas, se caracterizó la diversidad de las creencias. Básicamente, hemos podi-

57 Más del ochenta por ciento de la población mundial sigue alguna religión. Cf. Petrella, *Dios en el Siglo XXI* (Buenos Aires: Debate, 2010). A su vez sugerimos ver el vídeo Ted “El futuro de la religión: Ivan Petrella” en https://youtu.be/Lgg_tQO0qu4

58 José Casanova, *Ibid.*, 14-15.

do responder tres cuestiones: la intensidad del creer de los tabladenses; en qué creen y cómo perciben ellos lo divino. Al respecto, afirmamos que el nivel de creencia en Dios de los tabladenses es muy alto y, en gran medida, así se autoperciben. A su vez, llegamos a la conclusión que la mayoría de los tabladenses busca vivir sus creencias a su manera y palpamos las múltiples combinaciones de creencias que demostraron su vitalidad y plasticidad cuentapropista.

En segundo lugar, detectamos un doble flujo de creyentes: de un lado, los católicos que creen más allá del canon establecido y esperado por sus referentes eclesíásticos; del otro, el contraflujo de los no católicos que creen en postulados propios de la iglesia católica⁵⁹. En los creyentes católicos detectamos varios “puntos de fuga” ya que tienden a creer menos o más allá de las figuras y postulados propios de su canon.⁶⁰

A su vez, detectamos un porcentaje de creyentes que asociaron a Dios con imágenes relacionadas al cosmos, ya sea los que afirmaron creer en “la energía”, o vinculados con cosas más terrenales como “la naturaleza” y “la pachamama”. No logramos reconocer un vínculo afectivo que colme y satisfaga a los tabladenses. De todos modos, aquí mencionamos solamente algunos indicios de lo que queremos afirmar; sin dudas, habrá que seguir indagando estas sutiles tendencias o deslizamientos de matiz conurbana específica; por eso, sería muy interesante poder aplicar nuestra encuesta en otros territorios del primer cordón, como así también poder repetir esta misma investigación dentro de algunos años. En base a estos indicios de diferenciación, proponemos una

59 Sobre esto último, el ejemplo más evidente lo detectamos en aquellos que manifestaron creer al menos algo en la Virgen María, superando el porcentaje de aquellos que se reconocen pertenecientes a la tradición católica.

60 Por ejemplo, son católicos la mayoría de los que dijeron creen en La Difunta Correa, el Gauchito Gil, la Pachamama, los Orixás y San la Muerte; a la vez, sólo un poco más de la mitad de los católicos dijeron creer en los santos, figuras propias de la iglesia católica. Para completar lo que estamos afirmando sobre el cuentapropismo tabladense, reconocimos la penetración de cierto grado de influencia de las tradiciones y creencias orientales, ya que pudimos constatar que muchos afirmaron creer en la resurrección y al mismo tiempo en la reencarnación.

posible línea investigativa respecto de un factible tipo de religiosidad popular-conurbano.⁶¹

Por otro lado, resaltamos la preeminencia de tres grupos de prácticas religiosas que coexisten en La Tablada. En primer lugar, las prácticas cristianas que las llamamos “clásicas”; en segundo lugar, las prácticas tecnomediadas, con su peso específico propio; y por último, las que son afín al movimiento *New Age*. Podemos decir que se detectaron variadas maneras en que los creyentes tabladenses están viviendo su multireligiosidad.

Cuando nos detuvimos en el primer grupo, observamos que las dos terceras partes de los encuestados, realizan dos prácticas religiosas muy diversas entre sí: rezar u orar en casa y asistir al templo o iglesia para la ceremonia del culto. Ambas se complementan, no sólo por el ámbito en que cada una de ellas se llevan a cabo, una en el doméstico y la otra en el institucional; sino también por el tipo de práctica, la primera, el creyente al tomar la iniciativa personal, procura establecer un vínculo con lo sagrado; la segunda, participando en celebraciones que desde lo institucional se le propone una ritualidad establecida. Nos encontramos con un cuentapropismo religioso institucionalizado, con primacía en lo individual.

El segundo conjunto de prácticas que surgió de nuestra investigación, fueron las prácticas religiosas tecnomediadas, que en

61 Igualmente, así como detectamos que muchos creen en los milagros, a la hora de preguntar por los agentes del milagro, mínimamente aparece la figura de Dios como su artífice; algunas veces el autor del milagro es fruto de un esfuerzo personal por medio de la oración (la posibilidad de curar una enfermedad a través de un ritual), pero la mayoría nada expresa de su autor, parecería que existiera un plano “mágico” que produce el milagro; estaríamos en presencia de una vinculación más de conveniencia con el ser superior; se acepta que la oración o un rito, algo espiritual, tiene una influencia sobre una curación física; pero no llegaría a tener consecuencias negativas o hacer daño, si uno no cumpliera la promesa establecida. Quizás tenga que ver con una relación más distante, menos comprometida, menos relacional o más fría con lo divino. No pareciera que en nuestro territorio cobre mayor relevancia la obligación, la reciprocidad y la deuda con Dios. Sobre esto último, quisimos resaltar sutiles diferenciaciones, que marcan cierto deslizamiento de cómo se concibe la divinidad en un territorio específico del GBA: una cierta plataforma de religiosidad popular y cierto matiz Conurbano específico: una concepción de lo divino del tipo “Conurbano”; tal vez, no tan afectivo-relacional; quizá, un poco menos sensible y más distante que la netamente religiosidad popular clásica: cosmológica, holista y relacional. Cf. Pablo Semán, «Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea», en *Ciencias Sociales e Religião*, año 3, N° 3 (2001): 45-74.

varios casos las hemos encontrado superando los porcentuales de las prácticas religiosas “clásicas” cristianas. Todavía no podemos medir el impacto que está generando actualmente la metamorfosis de las tecnologías de información y comunicación; pero es evidente, particularmente demostrado en la pandemia del covid-19, que están cambiando en muchos casos la experiencia religiosa de los fieles, al punto que “lo digital también está haciendo a lo religioso”. La posibilidad de vivenciar la fe de una manera tecnomediada abre nuevos desafíos, que incluye una nueva religiosidad virtual móvil, que dista por ello de ser menos auténtica o fugaz.

Por último, en un tercer conjunto agrupamos las prácticas acordes al movimiento *New Age*, que en La Tablada tienen una incidencia, en algunos casos, superior a las prácticas anteriormente mencionadas. Esta religiosidad que denominamos “alternativa” se encuentra naturalmente alentada por un consumo abierto a la libre elección. Creemos relevante seguir analizando las producciones religiosas de la modernidad y las producciones modernas de las religiones.⁶²

A su vez, coincidimos con Parker que hoy día el catolicismo latinoamericano «está siendo amenazado ya no desde el frente o desde el flanco sino por sus propias bases, fieles cuyas creencias difusas sólo reconocen nominalmente su adhesión al catolicismo»⁶³. Si bien sabemos que los habitantes de La Tablada tienden a mantener la religión que les fue transmitida por sus padres, y que en su mayoría fueron bautizados en la fe católica; algún indicio diferente podemos observar en su trayectoria a través de la porosidad. Cuando buceamos en el seno de la Iglesia católica, notoriamente pudimos darnos cuenta que es la religión que más expulsó a sus fieles; siendo

62 Cf. Fortunato Mallimaci, *Ibid.* (2008).

63 Cf. Cristián Parker Gumucio, «¿América Latina ya no es católica? El incremento del pluralismo cultural y religioso» en Jaime Llambias-Wolf (ed.), *América Latina: interrogantes y perspectivas* (York: York Bookstore, 2013), 15.

Cf. Mariel Caldas, «Las tecnologías actuales en las comunidades pastorales mirándolas como TEP (Tecnologías de Empoderamiento y Participación)» en *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2014), 353-365.

ellos los que más participaron de otros cultos, charlas y acudieron a referentes de otras tradiciones religiosas.

Los indiferentes (ateos, agnósticos y sin religión) en nuestro territorio representan la tercera fuerza en orden de incidencia, después de los evangélicos. Si bien el grupo de los indiferentes no pertenecen a ninguna institución, tampoco pudimos afirmar que se encuentran fuera del mundo de lo “sagrado”; ya que una gran porción de los mismos, afirmó creer en Dios, son un ejemplo claro de los que creen “sin pertenecer”.⁶⁴

Nos resulta desafiante poder replicar nuestro cuestionario en otros espacios del primer cordón, como así también repetir esta misma investigación con cierta periodicidad en La Tablada. Por su parte, nos fue imposible volcar en un primer trabajo toda la información que hemos generado; queda a disposición nuestra base de datos ENTA para ulteriores investigaciones de nuestro territorio de estudio. Desearíamos también abrir a futuro otra línea investigativa para indagar, desde perspectivas cualitativas, cómo efectivamente los tabladenses viven su fe, cómo significan sus creencias y sus prácticas religiosas; y cómo manifiestan una probable religiosidad del tipo popular-conurbano. Hay que seguir caminando juntos: hay mucho por escuchar.

Bibliografía

- Caldarola, Gabriel Carlos. *Didáctica de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Bonum, 2010.
- Caldas, Mariel. «Las tecnologías actuales en las comunidades pastorales mirándolas como TEP (Tecnologías de Empoderamiento y Participación)». En *La transmisión de la fe en el mundo de las*

⁶⁴ Destacamos que, dentro de este segmento, los varones y los jóvenes fueron quienes menos declararon pertenecer a alguna adscripción.

- nuevas tecnologías*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape libros, 2014.
- Carozzi, María Julia. «Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales», en *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, vol. 2, N° 5 (1998): 13-21.
- Carozzi, María Julia. «Rituales en el horario central: sacralizando a Gardel en los homenajes televisivos», en *Ciências Sociais e Religião*, año 6, N° 6 (2004): 11-29.
- Carozzi, María Julia. «Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América», en *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 20 (2005): 13-21.
- Casanova, José. «Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial», en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, N° 7 (2007): 1-20.
- Catoggio, Soledad.; Irrazábal, Gabriela y López Tessore, Verónica. «Creencias, ritos y prácticas religiosas según la asistencia al culto». En Mallimaci, Fortunato (dir.), en *Atlas de las creencias en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento Conclusivo (Aparecida)* (2007), <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- De la Torre, Renée. «La religiosidad popular como ´entre-medio´ entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada», en *Civitas*, vol. 12, N° 3 (2012): 506-521.
- Francisco. *Discurso por la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos* (2015), https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html
- Francisco. *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium* (2013), https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

- Francisco. *Mensaje para la XLVIII Jornada mundial de las comunicaciones sociales* (2014), https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.pdf
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
- Hervieu-Léger, Danièle. «El peregrino y el convertido. La religión en movimiento», en A. M. Pinto Durán (reseña), *Revista Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, año 5, vol. V, N° 1 (2007): 208-212.
- Juan Pablo II. *Carta Encíclica Fides et Ratio* (1998), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- López Fianza, Juan Martín. «Diversidad de creencias». En Suárez, Ana Lourdes (dir.), *Crear en las villas: devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2015.
- Mallimaci, Fortunato. «Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina». En Mallimaci, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue, 2008.
- Mallimaci, Fortunato (dir.). *Atlas de las creencias en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- Parker Gumucio, Cristián. «¿América Latina ya no es católica? El incremento del pluralismo cultural y religioso», en Jaime Llambias-Wolf (ed.), *América Latina: interrogantes y perspectivas*, York: York Bookstore (2013): 205-232.
- Pulli, Claudio Antonio. *Una escucha sociológica para la sinodalidad*. Buenos Aires: Agape libros, 2021.
- Rostas, Susanna y Droogers, André. «El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción», en *Alteridades* 5 (1995): 81-91.
- Sbardelotto, Moisés. «La reconstrucción de lo 'religioso' en la circulación en redes socio-digitales», en *La Trama de la Comunicación*, vol 18 (2014): 151-170.

- Semán, Pablo. «Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea», en *Ciências Sociais e Religião*, año 3, N° 3 (2001): 45-74.
- Spadaro, Antonio. «La fe y el ambiente digital: “nodos” críticos y prospectivas». En Sociedad Argentina de Teología, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*. Buenos Aires: Agape libros, 2014.
- Suárez, Ana Lourdes. «Devociones, promesas, y milagros. Aproximación a dimensiones de la espiritualidad en sectores populares», en *Ciências Sociais e Religião*, año 18, N° 24 (2016): 54-70.
- Suárez, Ana Lourdes. (dir.). *Creer en las villas: devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2015.

Apéndice

Atanasio de Alejandría – Carta sobre los Salmos

[Traducción de ALBERTO C. CAPBOSCO SDB de la versión presentada en la Patrología Griega de J.-P. Migne (PG 27,12-45; los títulos de las distintas partes son del traductor). Hay dos versiones castellanas, con buenas introducciones, a saber: Alexander Max, «Introducción a la carta de San Atanasio a Marcelino sobre la interpretación de los Salmos. Carta de nuestro santo padre Atanasio, arzobispo de Alejandría, a Marcelino, sobre la interpretación de los Salmos», Cuadernos Monásticos 119 (1996) 512-545; Carmelo Granado Bellido, «Introducción a la lectura y meditación de los Salmos. Atanasio de Alejandría, Epístola a Marcelino (PG. 27 [1857],12-45)», Proyección 55 (2008) 327-351].

De nuestro santo padre Atanasio, arzobispo de Alejandría, a Marcelino, acerca de la interpretación de los Salmos

Introducción

[^{12A}] 1. Querido Marcelino, te admiro por tu propósito en Cristo, pues soportas bien la presente prueba, no obstante, los múltiples padecimientos en ella, así como tampoco descuidas la ejercitación [espiritual]. Pues conociendo de parte de quien traía tu carta cómo, en efecto, vives incluso en la enfermedad, vine a saber que te ocupas con toda la divina Escritura, pero más intensamente con el Libro de los Salmos y disputas tratando de captar el sentido que tiene cada Salmo. Y por eso, por cierto, te apruebo, teniendo también yo un gran amor por ese Libro, como asimismo hacia toda la Escritura. Y, estando pues así, me encontré una vez con un diligente anciano,

y quiero escribirte también a ti lo que precisamente aquél, asiendo en su mano el Salterio, me expuso detalladamente. Pues hay cierta gracia y fuerza persuasiva ^[12B] en lo razonable de su relato.

Los Salmos en las Sagradas Escrituras

2. Toda nuestra Escritura, oh hijo, tanto la Antigua como la Nueva, es inspirada por Dios y provechosa para la enseñanza, como está escrito,¹ pero el Libro de los Salmos tiene cierta nota persuasiva propia.² Pues cada libro [de la Escritura] sirve a su propio anuncio y lo da a conocer, como por ejemplo el Pentateuco: la generación del mundo y los hechos de los Patriarcas, la partida de Israel desde Egipto y la prescripción de la legislación. El Triteuco:³ el reparto [de la tierra] y los hechos de los Jueces, y la genealogía de David. Los Reyes⁴ y Paralipómenos:⁵ los hechos de los reyes. Esdras: la liberación de la cautividad y el retorno del Pueblo, y la edificación del Templo y de la ciudad [de Jerusalén]. Los ^[12C] Profetas: profecías acerca de la venida del Salvador,⁶ y advertencias acerca de los mandamientos y censuras contra las transgresiones, y profecías para los paganos. Pero el Libro de los Salmos, en verdad, es como un paraíso: conteniendo en sí las cosas de todos [los otros], las canta y, de nuevo, al salmodiar muestra con ello también lo que le es propio.⁷

3. Pues las cosas del Génesis se salmodian en el [Sal] 18(19):
“Los cielos cuentan la gloria de Dios, y la hechura de sus manos

1 Cf. 2 Tm 3,16; también Rm 15,4. Asimismo P. F. Bouter, *Athanasius van Alexandrië en zijn uitleg van de Psalmen Een onderzoek naar de hermeneutiek en theologie van een psalmverklaring uit de Vroege Kerk* (Zoetermeer: 2001), 57-58.

2 Acerca de los libros de la Escritura tenidos por canónicos en tiempos de Atanasio cf. su *Carta festal* 39 (P.-P. Joannou, *Fonti* II 71,4-76,8; PG 26,1436B-1140A).

3 Se denomina así a los Libros de Josué, Jueces y Rut.

4 La LXX considera bajo ese nombre tanto los libros de 1 y 2 Reyes como también los de 1 y 2 Samuel.

5 Así se denomina en LXX a los libros 1 y 2 Crónicas.

6 Sobre el uso de la expresión “venida-venir” para indicar la encarnación en Atanasio cf. M.-J. Rondeau, «L'Épître à Marcellinus sur les Psaumes» *VigChr* 22 (1968): 182.

7 Cf. infra nº 30.

anuncia el firmamento” (Sal 18[19],2); y en el 23(24): “Del Señor es la tierra y la plenitud de ella, el orbe y todos los que habitan en él. Él sobre mares la fundó” (Sal 23[24],1-2).

Las del Éxodo y los Números y del Deuteronomio se cantan bellamente en el Sal 77(78) y en el Sal 113(114), diciendo: “A la salida de Israel desde Egipto, de la casa ^[13A] de Jacob desde un pueblo bárbaro, se hizo a Judea su santuario, a Israel su potencia” (Sal 113[114],1-2). Pero se salmodian también estas cosas en el 104(105): “Envió a Moisés, su siervo, y a Aarón, a quien eligió, a él; puso en ellos las palabras de sus señales y prodigios en la tierra de Cam. Envió tinieblas y entenebreció, y exacerbaron las palabras de Él. Mudó sus aguas en sangre y mató sus peces. La tierra de ellos hizo brotar ranas, en las alcobas de sus reyes. Dijo y vinieron tábanos y mosquitos en todos sus confines” (Sal 104[105],26-31). Y, en suma, todo este Salmo y también el 105(106) se descubre que están escritos sobre las mismas cosas.

Y lo que hace al sacerdocio y a la Tienda se proclama en el “final de la Tienda”,⁸ en el Sal 28(29): “Ofrezcan al Señor, hijos de Dios; ofrezcan al Señor hijos de carneros; ofrezcan al Señor gloria y honor” (Sal 28[29],1).

^[13B] 4. Las cosas acerca de Josué y de los Jueces se muestran de alguna manera en el 106(107), que dice: “Y constituyeron ciudades para habitar, y sembraron campos y plantaron viñas” (Sal 106[107],36-37). Pues bajo Josué les ha sido repartida la tierra de la promesa. Pero al decirse constantemente en ese mismo Salmo: “Y clamaron al Señor cuando estaban atribulados y de sus necesidades los sacó” (cf. Sal 106[107],6.13.19.28), se significó el Libro de los Jueces, pues entonces, cuando ellos clamaban, suscitaba jueces según la ocasión y salvaba al Pueblo de los que lo atribulaban.

⁸ En la LXX reza así el título del Sal 28(29),1, aludiendo probablemente al último día de la Fiesta de las Tiendas (cf. Nm 29,35-38).

Y las cosas de los Reyes de alguna manera se salmodian en el 19(20), al decir: “Éstos en carros y éstos en caballos, pero nosotros en el nombre del Señor, nuestro Dios, nos engrandecemos. Ellos fueron apresados y cayeron, pero nosotros nos alzamos y erguimos. ^[13C] Señor, salva al rey y escúchanos en el día en que te invocamos” (cf. Sal 18[19],8-10).

Lo que hace a Esdras se canta en el 125(126), de “las subidas”:⁹ “Al convertir el Señor la cautividad de Sión, llegamos a ser como consolados” (cf. Sal 125[126],1); y de nuevo en el 121(122): “Me alegré en lo que se me ha dicho: «A la casa del Señor iremos»; estaban puestos nuestros pies en los atrios de Jerusalén. Jerusalén, edificada como ciudad, cuya comunidad está [abocada] a lo mismo”. Pues allí subieron las tribus, las tribus del Señor, testimonio para Israel” (cf. Sal 121[122],1-4).

5. Por otra parte, las cosas de los Profetas casi como que se indican en cada uno.¹⁰ Acerca de la venida del Salvador y que siendo Dios iba a venir, así se afirma en el Sal 49(50): “Dios manifiestamente vendrá, ^[13D] nuestro Dios, y no callará” (Sal 49[50],2-3); en el 117(118): “Bendito el que viene en el nombre del Señor; los hemos bendecido a Uds. desde la casa del Señor. Dios, el Señor, se nos manifestó” (Sal 117[118],26-27). Porque Él es la Palabra del Padre, se salmodia así en el 106(107): “Envió su Palabra y los sanó y los libró de sus corrupciones” (Sal 106[107],20); pues el Dios que viene es también la misma Palabra enviada. Pero sabiendo que la Palabra es el Hijo de Dios, la voz del Padre canta en el Sal 44(45): “Profirió mi corazón una Palabra buena” (Sal 44[45],2 LXX); y, de nuevo,

9 Tal es el título de los Salmos que van del 120 al 133, probablemente porque eran empleados por los peregrinos que marchaban (subiendo) a la ciudad de Jerusalén (cf. H.-J. Kraus, *Los Salmos I. Sal 1-59* [Biblioteca de Estudios Bíblicos 53], (Salamanca: 1993), 31-33). En su escrito *Sobre los títulos de los Salmos*, Atanasio ofrece una detallada interpretación de los distintos “grados” de ascenso espiritual del creyente que supone cada Salmo (PG 27, 1221B-1257B).

10 Según M.-J. Rondeau todos los puntos del 5 al 8 de esta carta se ven articulados por la Cristología de Atanasio, en particular por su comprensión de la “unidad ontológica del Verbo encarnado” (cf. «L'Épître ...» 181-182). Sobre el salmista como “profeta” cf. P. F. Bouter, *Athanasius...*, 83-84.143.

en el 109(110): ^[16A] “Del vientre, antes del lucero, te engendré” (Sal 109[110],3 LXX). Pues, ¿qué otra cosa se diría “vástago”¹¹ del Padre que su Palabra y su Sabiduría? Sabiendo que esto era así, por quien el Padre dijo: “Hágase la luz y el firmamento y todas las cosas”,¹² también esto lo contiene el Libro [de los Salmos], al decir: “Por la Palabra del Señor se afianzaron los cielos y por el aliento de su boca toda la fuerza de ellos” (Sal 32[33],6).¹³

6. Y que Cristo mismo venía, no lo ignoró sino que, más aún, sobre esto habla el Sal 44(45): “Tu trono, Dios, por los siglos de los siglos; cetro de rectitud el cetro de tu reino. Amaste la justicia y odiaste la iniquidad, por eso te ungió Dios, tu Dios, con óleo de júbilo entre tus compañeros” (Sal 44[45],7-8).

^[16B] Y para que ninguno considerase que su venir era una fantasía,¹⁴ indica que el que había de llegar a ser hombre también es Aquél por el cual todo ha llegado a ser,¹⁵ diciendo en el 86(87): “Madre Sión dirá: «Un hombre, también un hombre nació en ella»; y Él la fundó, el Altísimo” (Sal 86[87],5 LXX). Puesto que esto es igual a decir: “Y la Palabra era Dios; todo se hizo por ella; y la Palabra se hizo carne”.¹⁶

Por eso, conociendo también lo de [nacido] “de la Virgen”, no guardó silencio sino que enseguida manifiesta algo en el Sal 44(45), diciendo: “Oye, hija, y mira e inclina el oído; y olvídate de tu pueblo y de la casa de tu padre; porque deseó el rey tu belleza” (Sal 44[45],11-12). Pues de nuevo, esto es semejante a lo dicho por ^[16C] Gabriel: “Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo”.¹⁷ Pues

11 Sobre la expresión “vástago” cf. M.-J. Rondeau, «L'Épître ...» 182-182 (en especial nota 23).

12 Cf. Gn 1,3-27.

13 Un comentario sobre las afirmaciones cristológicas de este apartado de la Carta, y los dos siguientes (cf. infra nº 6-7), ofrece M.-J. Rondeau, «L'Épître ...» 181-187.

14 Sobre el énfasis de Atanasio aquí en el realismo de la salvación y de la encarnación, cf. M.-J. Rondeau, «L'Épître ...» 185.

15 Cf. Jn 1,3; también Col 1,16.

16 Cf. Jn 1,1.3.14.

17 Lc 1,28.

también habiéndolo llamado “Cristo”, enseguida evidenció también su generación humana desde la Virgen,¹⁸ diciendo: “Oye, hija”. He aquí que Gabriel llama a María por su nombre, al ser extraño a ella según su generación, pero David, hallándola de su propia simiente, con razón la llama “hija”.

7. Habiendo dicho [el libro de los Salmos] que Él llegaría a ser humano, consecuentemente indica también que Él es pasible en la carne.¹⁹ Y viendo las insidias que iban a darse de parte de los judíos, salmodia en el Sal 2: “¿Por qué hacen tumulto las naciones y los pueblos planean cosas vanas? Se alzaron los reyes de la tierra, y los príncipes se congregaron en uno contra el Señor y contra su Ungido” (Sal 2,1-2). Pero en el 21(22) se afirma de parte de la persona del Salvador su tipo de muerte: “Al polvo de la muerte me hiciste bajar. Porque me rodearon muchos perros, una asamblea de malvados me circundó. Horadaron mis manos y mis pies, contaron todos mis huesos. Pero ellos me contemplaron y me miraron. ^[16D] Se repartieron mis vestiduras entre ellos, y sobre mi manto echaron suertes” (cf. Sal 21[22],16-19). Lo de “horadar las manos y los pies”, ¿qué otra cosa indica sino que está hablando de la cruz?

Tras enseñar todo esto, se agrega que el Señor padece tales cosas no por sí mismo sino por nosotros,²⁰ y de nuevo en la persona de Él se afirma en el [Sal] 87(88): “Sobre mí se estableció tu furor” (Sal 87[88],8), pero en el 68(69): “Lo que no arrebaté es lo que entonces pagaba” (Sal 68[69],5). Pues, no ^[17A] siendo culpable, murió; pero padeció por nosotros y soportó sobre sí mismo la animosidad en contra de nosotros, a causa de nuestra transgresión; diciendo por medio de Isaías: “Él tomó nuestras flaquezas”.²¹ Y dice en el Sal

18 Cf. M.-J. Rondeau, «L'Épître ...» 184.

19 Cf. 1 P 4,1; además M.-J. Rondeau, «L'Épître ...» 185.

20 Acerca de la ausencia aquí de toda referencia a sufrimientos “interiores” cf. B. Fischer, «Psalmus vox Christi Patientis selon l'Épître a Marcellinus de s. Athanase» en Ch. Kannengiesser, ed., *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 Septembre 1973* [Théologie Historique 27] (Paris: 1974), 307.

21 Cf. Is 53,4; la cita parece más a la versión que da Mt 8,17 de ese pasaje del profeta.

137(138): “El Señor retribuirá por mí” (Sal 137[138],8), y dice el Espíritu en el 71(71): “Y salvará a los hijos de los hombres y humillará al calumniador, porque libró al pobre de la mano del poderoso y al menesteroso que no tenía quien lo ayude” (Sal 71[72],4.12).

8. Por eso se indica anticipadamente también su ascensión corporal a los Cielos y se dice en el 23(24): “Que alcen las puertas, príncipes, las de Uds., que se levanten las puertas las puertas eternas; y entrará el Rey de la gloria” (Sal 23[24],9); pero en el 46(47): “Ascendió ^[17B] Dios en júbilo, el Señor a la voz de trompeta” (Sal 46[47],6). Se anuncia su sentarse y se afirma en el 109(110): “Dijo el Señor a mi Señor: «Siéntate a mi derecha, hasta que ponga tus enemigos como escabel de tus pies»” (Sal 109[110],1). Pero en el 9 también se proclama la perdición venidera del Diablo: “Te sentase en el trono, tú que sentencias justicia. Increpaste a los pueblos y pereció el impío” (Sal 9,5-6).

Y que recibió pues todo juicio de parte del Padre²² no lo ocultó, sino que también se indica de antemano al Juez de todos, al que viene, en el [Sal] 71(72): “Dios, da tu juicio al rey, y tu justicia al hijo del rey, para juzgar a tu pueblo con justicia y a tus pobres con juicio” (Sal 71[72],1-2). Pero en el 49(50) se afirma: “Llamará al cielo, arriba, ^[17C] y a la tierra, para juzgar a su pueblo. Y anunciarán los cielos su justicia, porque Dios es juez” (Sal 49[50],4.6). Y en el 81(82): “Dios está en la asamblea de dioses, en medio de dioses juzga” (Sal 81[82],1).

Y, por cierto, también en muchas partes se puede aprender de él [el Libro de los Salmos] la vocación de los paganos, pero sobre todo a partir del [Sal] 46(47): “Todos los pueblos batan palmas, clamoreen a Dios con voz de júbilo” (Sal 46[47],2). Pero en el 71(72): “Delante de Él se postrarán los Etiopes, y sus enemigos lamerán el polvo. Reyes de Tarsis y las islas ofrecerán dones; reyes de los ára-

²² Cf. Jn 5,22.27; también Hch 10,42.

bes y Saba traerán dones. Y lo adorarán todos los reyes de la tierra, todos los pueblos lo servirán” (Sal 71[72],9-11).²³

Estas cosas se cantan en los Salmos, pero en cada uno de los otros libros se preanuncian.

[17D] 9. No ignoraba —de nuevo decía [el anciano]— que también en cada libro de la Escritura se indican destacadamente las mismas cosas acerca del Salvador, esto es también algo declarado en todos ellos, así como la sinfonía misma del Espíritu. Pues tanto las cosas de los demás [libros] se pueden descubrir en él [el de los Salmos], y las que están en éste se pueden descubrir muchas veces en los otros. Pues también Moisés escribe una oda²⁴ e Isaías canta²⁵ y Habacuc ora con una oda;²⁶ y, de nuevo, en cada libro se pueden ver profecías y legislaciones e historias. Pues en todos está el mismo Espíritu, y conforme a la distribución que de Él ha llegado a darse en cada uno, cada uno sirve a la gracia que le fue dada ^[20A] y la completa:²⁷ ya si es profecía, ya si es legislación, ya si es la memoria de la historia, ya la gracia de los Salmos.

Dado que es uno y el mismo Espíritu de quien precisamente son todas las distribuciones, aunque Él es indivisible por naturaleza, por eso por cierto está dado en cada uno, pero según los servicios se dan en cada uno las manifestaciones y distribuciones del Espíritu. Y además, conforme a la necesidad dada, muchas veces cada uno, como lo permite el Espíritu, sirve la Palabra²⁸ de modo que —conforme a lo dicho anteriormente— Moisés, aún legislando, a veces profetiza y canta; y los Profetas, aún profetizando, a veces dan mandatos: “Lávense, háganse puros”,²⁹ “lava de maldad tu co-

23 Cf. variante del texto.

24 Cf. Ex 15. O puede también que se refiera al Sal 89(90), cuyo título dice: «Oración de Moisés, hombre de Dios».

25 Cf. Is 5,1-7.

26 Cf. Ha 3.

27 Cf. 1 Co 12,4-11.

28 Cf. Hch 6,4.

29 Is 1,16.

razón, Jerusalén”;³⁰ a veces refieren historias: Daniel las cosas acerca de Susana,³¹ Isaías lo que hace a Rabsaces ^[20B] y Senaquerib.³² Así pues también el Libro de los Salmos: aún teniendo lo que es propio de las odas, lo que precisamente en los demás libros está dicho detalladamente, esto él lo salmodia en sentido amplio, con tono musical, con su voz, como se ha dicho antes. Efectivamente, también él, a veces, establece normas: “Cesa la ira y dela el furor” (Sal 36[37],8), y: “Declina del mal y haz el bien, busca la paz y persíguela” (Sal 33[34],15). Y a veces refiere historias acerca del camino de Israel, y profetiza sobre el Salvador, como se ha dicho antes.

10. En efecto, que sea entonces común a todos [los libros de la Escritura] tal gracia del Espíritu, la que se descubre que llegó a haber en cada uno, y la misma en todos, como lo reclame lo que se necesita y lo quiera el Espíritu.³³ Pues no difiere los más ^[20C] y lo menos en tal necesidad, de modo que cada uno sin cejar pueda cumplir y completar su propio servicio.

Y en verdad el Libro de los Salmos tiene también así, de nuevo, cierta gracia propia y una nota destacada. Pues además de las otras [notas], en las que guarda relación y tiene en común con los demás libros, además posee como propio esto maravilloso: tiene delineados y modelados en sí mismo los movimientos de cada alma y sus cambios y rectificaciones.³⁴ De modo que si alguien quiere, puede, como a partir de una imagen, tomarlos a partir de él y comprenderlos, y así puede modelar en sí mismo lo que allí está escrito.

Pues en los demás libros uno sólo escucha a la Ley que ordena lo que [no] hay que hacer y no hay que obrar; y escucha claramente profecías, de modo que sólo conoce al Salvador que viene; y presta

30 Jr 4,14.

31 Cf. Dn 13.

32 Cf. Is 36-37 (LXX).

33 Cf. 1 Co 12,11.

34 Tema recurrente en toda la Carta (cf. más delante aquí mismo y nº 12-13; 15; 27-28; 30). Cf. además M.-J. Rondeau, «L'Épître ...» 194-195.

atención a las historias, a partir ^[20D] de las cuales puede conocer los hechos de los reyes y santos. Pero en el Libro de los Salmos el que escucha, además de esto, también enseña a comprender a su vez en sí mismo los movimientos de su propia alma. Y a partir de tal [libro], por sus palabras, puede de nuevo tener una imagen de lo que padece y en lo que se ve afligido, de modo que no sea que, por sólo escuchar, pase de largo, sino que también aprenda qué hay que decir y hacer para curar su padecimiento.

Pues también en los demás libros hay discursos que impiden, prohibiendo, las cosas malas, pero en éste está asimismo representado cómo hay que alejarse [de ellas]. Por ejemplo, está la ^[21A] prescripción de convertirse: convertirse es cesar de pecar, pero allí [en el Libro de los Salmos] también está representado cómo convertirse y qué es necesario decir sobre la conversión. Y, de nuevo, ha dicho Pablo: “La tribulación engendra en el alma la paciencia; la paciencia, la virtud probada; la virtud probada, esperanza; y la esperanza no falla”.³⁵ Pero en los Salmos está escrito claramente también cómo hay que soportar las tribulaciones y qué es necesario que diga el atribulado, también después de las tribulaciones, y cómo es probado cada uno, y cuáles son las palabras de los que esperan en el Señor. También hay un mandamiento: “Dar gracias en todo”,³⁶ pero los Salmos enseñan también qué hay que decir al dar gracias. Luego, al escuchar de otros [libros]: “Cuantos quieren vivir piadosamente sufrirán persecuciones”,³⁷ de éstos [los Salmos] se nos enseña también cómo es necesario que los que huyen eleven su voz, y qué palabras es necesario que los perseguidos eleven a Dios y, después de la persecución, la de los liberados. ^[21B] Se nos recomienda bendecir al Señor y confesarlo,³⁸ pero en los Salmos se nos ofrece el modelo de cómo hay que alabar al Señor y diciendo qué palabras es que lo confesamos de manera conveniente. Y en cada cosa encontrará uno

35 Cf. Rm 5,3-5.

36 Cf. 1 Ts 5,18; también Ef 5,20

37 Cf. 2 Tm 3,12.

38 Cf. Dt 8,10; Jc 5,2; 1 Cr 16,8.34; Tb 4,19; 13,3.6; Sb 32,12 (LXX),39,15 (LXX).35 (LXX); 43,11 (LXX); 50,22 (LXX); 51,12 (LXX); Si 39,7 (LXX).15; Rm 14,11; Flp 2,11.

que las divinas odas están así dispuestas para nosotros y nuestros movimientos [del alma] y estados.

11. Y, de nuevo, también esto es extraordinario en los Salmos: en los demás libros [de la Escritura] lo que dicen los santos y acerca de lo que hablan, los que lo leen lo refieren a aquellos de quienes han sido escritos, como también los que lo escuchan se estiman a sí mismos como distintos de aquellos a los que se refiere el discurso y se disponen a imitar los hechos proclamados,^[21C] en cuanto que los admiran y desean emularlos. Pero el que toma este Libro [de los Salmos] reconoce las Profecías acerca del Salvador como de costumbre, como en los demás escritos, con admiración y reverencia, pero otros Salmos los lee como propios, también el que escucha, tanto como el que lee, se compunge y se dispone como dicen las palabras de las odas, como si fuesen propias.

Por claridad no hay que vacilar, según el bienaventurado Apóstol y, repitiendo, decir lo mismo.³⁹ La mayoría de los discursos de los Patriarcas son también dichos propios de parte de ellos: también Moisés hablaba en tanto que Dios respondía;⁴⁰ tanto Elías como Eliseo, estando en el monte Carmelo, invocaban al Señor y decían siempre: “Vive el Señor, ante quien estuve^[21D] hoy”.⁴¹ Por su parte, los discursos de los demás santos Profetas que son anticipados, son los que hacen al Salvador, luego también la mayoría han sido hechos para los paganos y para Israel. Y, no obstante, nadie, alguna vez, diría como propias las palabras de los Patriarcas, ni alguien osaría imitar y decir las propias palabras de Moisés ni de Abraham acerca del que nació en su casa y de Ismael⁴² y las palabras acerca del gran Isaac.⁴³ Tampoco si a alguien le sobreviniese la misma necesidad osaría decirlas como propias, incluso si

39 Cf. 2 Co 4,16; Flp 4,4; Ga 1,1.

40 Cf. Ex 5,22-6,1; 15,25; 17,4-6; 32,11-14.31-34; 33,12-23; 34,5-28; Nm 12,13-15; 14,5-25; 20,6-8; 21,7-8.

41 Cf. 1 R 17,1; 2 R 3,14.

42 Cf. Gn 16,1-16; 17,17-20; 21,1-21.

43 Cf. Gn 17,19-21; 21,1-7.

alguien se compadeciese de los que padecen, nunca diría como ^[24A] Moisés: “Muéstrate a mí”,⁴⁴ o de nuevo: “Si les vas a perdonar el pecado, perdona; si no va a perdonar: bórrame de tu libro que has escrito”.⁴⁵ Pero ni las de los Profetas las tomaría alguien como palabras propias: para reprender o alabar con tales a los que hacen cosas semejantes; ni tampoco alguien imitaría decir como discurso propio lo de: “Vive el Señor, ante quien estuve hoy”.⁴⁶

Pues el que por caso lee en los libros, es evidente que tampoco lee esas palabras como propias sino como de los santos y de los que a través de ellas se manifiestan. Pero el que en verdad lee los Salmos — esto es lo extraordinario —, más allá de las Profecías sobre el Salvador y los paganos, las demás cosas puede decirlas como palabras propias, y cada uno las canta como escritas acerca de él y no las recibe y las va recorriendo como diciéndolas acerca de otro ^[24B] o como significando a otro, sino que se dispone como si estuviera hablando él mismo acerca de sí mismo, y como haciendo él las mismas cosas dichas y las refiere a Dios, como hablando de sí mismo. Pues no estará precavido ante tales como ante palabras de los Patriarcas y de Moisés y de los demás Profetas, sino que el que las salmodia tendrá más bien la confianza de decirlas como si fuesen propias y escritas acerca de sí mismo. Pues tanto el que guarda el mandamiento como también el que lo transgrede, el hecho de cada uno de los dos lo contienen los Salmos. Necesariamente que todo ser humano esté comprendido en los tales y tanto el que guarda el mandamiento como el que lo transgrede diga las palabras que han sido escritas a cerca de cada uno.

12. Y me parece que, para quien salmodia, tales [los Salmos] llegan a ser como un espejo: para comprenderse tanto a sí mismo como también los movimientos de su propia alma,⁴⁷ y así, ^[24C] per-

44 Ex 33,13.

45 Cf. Ex 32,32.

46 Cf. 1 R 17,1; 2 R 3,14.

47 Cf. supra nota 27. Sobre el sentido de “movimientos” y “disposiciones” del alma cf. H.-J. Sieben, «Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus. Zum 1600. Todesjahr des Bischofs von Alexandria», *Theologie und Philosophie* 48 (1973): 162 (especialmente nota 22).

cibiéndolos, pueda exponerlos. Pues también el que escucha al que lee, acoge la oda que se va diciendo, como si fuera acerca de él y, ya sintiéndose reprobado por la toma de conciencia, compungién-dose, se convertirá; o escuchando acerca de la esperanza en Dios y del auxilio que llega a haber para los creyentes, se alegre como si le hubiese llegado la gracia y comienza a dar gracias a Dios.⁴⁸

Efectivamente, cuando alguien salmodia el 3, mirando a la vez su propia tribulación, considera que son suyas las palabras en el Salmo; también luego puede referir el 11(12) y el 16(17) a su propia confianza y oración. Y el Sal 50(51) puede decirlo como las palabras de su propia conversión, pero el 53(54) y el 55(56) y el 56(57) y el 141(142), cuando alguien los salmodia, ^[24D] no se dispone como si fuese otro el perseguido, sino como siendo él quien padece, y canta al Señor con tales palabras como propias.

Y así, en suma, cada Salmo ha sido dicho y compuesto por el Espíritu, de modo que en ellos –según se ha mencionado antes– se puedan comprender los movimientos de nuestra alma, y todos ellos como si fuesen dichos acerca de nosotros, son nuestros como discursos propios, para memoria de los movimientos en nosotros y para corrección de nuestra conducta. Pues lo que han dicho los que salmodian, estas cosas también pueden ser modelos y caracterizaciones para nosotros.

13. Pero ésta, de nuevo, es la gracia del Salvador: pues hecho hombre por nosotros, el cuerpo, su propio cuerpo, lo ofreció a la muerte por nosotros, a fin de liberar a todos de la muerte.⁴⁹ Pero queriendo mostrar su propia forma de vida celestial⁵⁰ y ^[25A] grata,

48 K. Anatolios habla al respecto de “internalización” de la virtud en el creyente, y la funda en la “mutua internalización” entre Dios y el ser humano en razón de la encarnación (cf. *Athanasius. The coherence of his thought* (Nueva York: 2005), 201–202).

49 Sobre la salvación como razón de la encarnación y también acerca de la problemática respecto del alma humana de Cristo (contra el Apolinarismo) posiblemente implícita aquí (o no) cf. M.-J. Rondeau, «L'Épître ...» 182.186.191–192.

50 Acerca del tópico de la “vida celestial” manifestado por el Salvador para ser imitado por los creyentes cf. también aquí mismo n° 13 (PG 27,25B), asimismo M.-J. Rondeau, «L'Épître ...»

la modeló en sí mismo, para que ya nadie sea engañado fácilmente por el Enemigo, teniendo como garantía para su seguridad la victoria contra el Diablo lograda por Él para nosotros.⁵¹

Por eso, efectivamente, no sólo enseñó sino que también ha hecho lo que enseñó, para que cada uno lo escuche cuando habla, pero viéndolo como en una imagen, reciba de Él el ejemplo del hacer. Escuchando: “Aprendan de mí que soy manso y humilde de corazón”,⁵² tampoco alguien encontraría una enseñanza más perfecta para la virtud que la que el Señor modeló en sí mismo. Pues ya paciencia, ya benevolencia, ya bondad, ya valentía, ya limosna, ya justicia, se encontrará que todo se dio en Él, de modo que no le falta nada para la virtud al ^[25B] que comprende tal vida humana. Sabiendo pues esto, decía Pablo: “Sean mis imitadores, como también yo lo soy de Cristo”.⁵³

Los legisladores entre los griegos tienen el don hasta de decir, pero el Señor, siendo verdaderamente Señor de todo, también obró preocupado de todo [ello]. No sólo legisla sino que también dio un modelo:⁵⁴ Él mismo, para que los que quieren, conozcan la fuerza del hacer. Por eso, efectivamente, incluso antes de su venida a nosotros, hizo resonar esto también en los Salmos, para que, así como mostró en Él al hombre celestial y terrenal,⁵⁵ así también, a partir de los Salmos, el que quiere puede aprender bien los movimientos y disposiciones del alma,⁵⁶ descubriendo en ellos tanto el tratamiento como la corrección de cada movimiento.

188; Idem, *Les Commentaires Patristiques du Psautier (III^e - V^e siècles) Vol. II: Exégèse prosopographique et théologie* (OCA 220), Roma 1985, 210-221.

51 Cf. Atanasio, *Carta a los obispos de Egipto* 1 PG 25,540A; *Cartas Festivas* 2,5 PG PG 26,1369C; además M.-J. Rondeau, «L'Épître ...» 188.

52 Mt 11,29.

53 1 Co 11,1.

54 Cf. supra nota 42; asimismo M.-J. Rondeau, «L'Épître ...» 188-189.

55 Cf. 1 Co 15,47.

56 Cf. supra notas 27 y 47.

El uso de los Salmos

[25C] 14. Si es necesario, pues, decir algo más persuasivo: toda la Escritura es un maestro de virtud y de fe verdadera, pero el Libro de los Salmos de algún modo tiene también la imagen del modo cómo conducirse en la vida. Pues así como quien ingresa ante el rey se dispone tanto en su aspecto como en sus palabras, para no ser expulsado como alguien burdo al punto de hablar, así para quien corre hacia la virtud y quiere comprender la forma de vida en el cuerpo del Salvador,⁵⁷ el Libro divino le advierte primero a través de la lectura sobre los movimientos del alma y así, después, modela y enseña a los que van leyendo tales palabras.⁵⁸

En efecto (a fin de que primero se preste atención a esto en el Libro), hay [Salmos] que están dichos en [forma de] narración, otros en [forma de] exhortación, otros en profecía, otros como en oración y otros en [forma de] confesión.

[25D] Y son en [forma de] narración [los Salmos]: 18(19), 43(44), 48(49), 49(50), 72(73), 76(77), 88(89), 106(107), 113(114), 126(127), 136(137).

Los que son como en oración: 16(17), 67(68), 89(90), 101(102), 131(132), 141(142).

Los que son intercesión y ruego y súplica: 5, 6, 7, 11(12), 12(13), 15(16), 24(25), 27(28), 30(31), 34(35), 37(38), 42(43), 53(54), 54(55), 55(56), 56(57), 58(59), 59(60), 60(61), 63(64), 82(83), 85(86), 87(88), 137(138), 139(140) 142(143). Y los que son como intercesión y acción de gracias: 138(139). Los que son como intercesión solamente: 3, 25(26), 68(69), 69(70), 70(71), 73(74), 78(79), 79(80), 108(109), 122(123), 129(130), 130(131).

[28A] Los que son en confesión: 9, 74(75), 91(92), 104(105), 105(106), 106(107), 107(108), 110(111), 117(118), 135(136), 137(138).

⁵⁷ Esto es: la Iglesia.

⁵⁸ Acerca de esta modelación del alma para hacerla conforme a Cristo (*imitatio Christi*) cf. M.-J. Rondeau, *Les Commentaires...*, 220-221.

Los que tienen combinadas confesión y narración: 9, 74(75), 105(106), 106(107), 117(118), 137(138). El que tiene combinada confesión y narración con alabanza: 110(111).

El que es en exhortación: 36(37).

Los que son en profecía: 20(21), 21(22), 44(45), 46(47), 75(76). El que anuncia con profecía: 109(110). Exhortativos y como ordenando son [los Salmos]: 28(29), 32(33), 80(81), 94(95), 95(96), 97(98), 102(103), 103(104), 113(114). Exhortativo y dicho con canto: 149.

Y los que describen la vida virtuosa son: 104(105), 111(112), 118(119), 124(125), 132(133).

^[28B] Los que dan a conocer un elogio son éstos: 90(91), 112(113), 116(117), 134(135), 144(145), 145(146), 148, 150.

Y los de acción de gracias son: 8, 9, 17(18), 33(34), 45(46), 62(63), 76(77), 84(85), 114(115), 115(116), 120(121), 121(122), 123(124), 125(126), 128(129), 143(144).

Los que proclaman una bienaventuranza son: 1, 31(32), 40(41), 118(119), 127(128).

Y hay otro demostrativo de una buena disposición con una oda: 107(108).

Y el que es exhortativo a la valentía: 80(81).

Los que son acusatorios de los impíos e inicuos: 2, 13(14), 35(36), 51(52), 52(53).

El que es de invocación: 4.

Los que dan a conocer cosas deseables como el 19(20) y el 63(64).

Y los que dan a conocer palabras de glorificación en el Señor⁵⁹ son: 22(23) y 26(27), 38(39), 39(40), 41(42), 61(62), 75(76), ^[28C] 83(84), 96(97), 98(99), 151.⁶⁰

⁵⁹ Cf. Jr 9,22-23; 1 Co 1,31; 2 Co 10,17.

⁶⁰ La versión griega del AT de los LXX presenta un Salmo 151, que no aparece en las versiones castellanas, porque éstas siguen el texto hebreo. El mismo reza así: «¹ Este Salmo es

Los que son para suscitar vergüenza: 57(58), 81(82).

Y los que dicen palabras de un himno: 47(48), 64(65).

Y el de clamor y acerca de la resurrección: 65(66). Y otro que sólo dice palabras de clamor: 99(100).

15. En efecto, siendo tal el ordenamiento de los Salmos, es posible además, que quienes leen, descubran en cada uno — según se dijo antes — los movimientos y el estado de su propia alma,⁶¹ como también el modelo y la enseñanza para cada uno, y diciendo qué puede complacer al Señor, a través de qué palabras puede corregirse a sí mismo y dar gracias al Señor, para no apartarse hacia la impiedad al decir lo que está al margen de tales cosas.⁶² [28D] Pues tenemos que dar razón ante el Juez no sólo acerca de las obras sino también sobre cualquier palabra ociosa.⁶³

Si ciertamente quieres tener por bienaventurado a alguien, cómo hay que hacerlo y acerca de quién y qué hay que decir [tienes]: el 1 y el 31(32) y 40(41) y 111(112) y 118(119) y 127(128). Si [quieres] censurar las insidias de los judíos contra el Salvador, tienes la oda 2. Si eres perseguido por los tuyos y tienes muchos que se alzan contra ti, di el Sal 3. Si muy atribulado invocas al Señor y, tras ser escuchado, quieres dar gracias, salmodia el 4 y 74(75) y 114(115). Y si acaso todavía, viendo que los que son malvados quieren insidiar, quieres

autógrafo de David y fuera del número [de los Salmos], cuando se batió sólo con Goliat. Pequeño era entre mis hermanos y el más joven en la casa de mi padre; pastoreaba las ovejas de mi padre. ² Mis manos hicieron un instrumento, mis dedos ajustaron un salterio. ³ Y, ¿quién anunció a mi señor? El mismo Señor, Él escucha. ⁴ Él envió su ángel y me alzó desde las ovejas de mi padre, y me ungió con el óleo de su unción. ⁵ Mis hermanos, hermosos y grandes, pero no se complugó en ellos el Señor. ⁶ Salí al encuentro con el extranjero y me lanzó maldiciones en [nombre de] sus ídolos. ⁷ Pero yo desenvainé la espada junto a él, lo decapité y quité el oprobio de los hijos de Israel». Cf. G. Dorival, *La Septante...*, 325.

⁶¹ Cf. supra nota 27.

⁶² La meta es alcanzar el equilibrio del ánimo: "ecuanimidad", que Atanasio destaca asimismo cuando presenta la figura de Antonio (cf. *Vida de Antonio* 14.51.67; además K. Anatolios, *Athanasius. The coherence...*, 203).

⁶³ Cf. Mt 12,36.

que se le preste oído a tu oración, ^[29A] levantándote de madrugada salmodia el 5.⁶⁴

Percibiendo una conminación del Señor, si acaso te ves a ti mismo conmocionado por eso, puedes decir el 6 y el 37(38). Si también deliberan algunos contra ti, como Ajitófel contra David,⁶⁵ y alguien te lo da a conocer, salmodia el 7, y ten confianza en Dios que te libra.

16. Mirando la gracia del Salvador, que se extiende por todos lados, y al género de los humanos salvado, si quieres dirigirte al Señor, salmodia el 8. Si, de nuevo, quieres cantar un canto de vendimia,⁶⁶ dando gracias al Señor, tienes de nuevo el mismo 8 y el 83(84).

Por haber sido aniquilado al Enemigo y porque la creación ha sido salvada, di el antes mencionado Sal 9, no gloriándote a ti mismo sino sabiendo que el Hijo de Dios es quien consiguió esto. Y si por cierto alguien quiere conmocionarte, ^[29B] tú ten la confianza en el Señor y salmodia el 10 (11).

Cuando veas la soberbia de muchos y que sobreabunda el mal, de modo que nada santo hay en los seres humanos, tú refúgiate en el Señor y di el 11(12). Tornándose inveterada la envidia de los enemigos, no te desanimes, como si fueses olvidado por el Señor, sino implora al Señor contando el 12(13).

Cuando escuches a algunos que blasfeman contra la Providencia, no tomes parte en su impiedad, sino suplicándole al Señor di el 13(14) y 52(53). Y además, si quieres aprender cómo es el ciudadano del Reino de los Cielos, salmodia el 14 (15).

64 La indicación temporal se debe a que el v. 4 del Salmo dice: «Por la mañana prestarás oído a mi voz, por la mañana me presentaré a ti y y ver».

65 Cf. 2 S 15,31.

66 En efecto el título del Sal 8 (LXX) dice: «Para el fin, por los lagares, Salmo por David».

17. Tienes necesidad de la oración, a causa de los que se oponen a tu vida y te acorralan, canta el 16(17) y el 85(86) y el 87(88) y el 140(141), pero si quieres aprender ^[29C] cómo oró Moisés, tienes el 89(90).⁶⁷ Pero si fuiste salvado de tus enemigos y liberado de los que te perseguían, canta también tú el Sal 17(18).

Además el orden de la creación y la gracia de la Providencia con ella y los mandatos sagrados de la Ley es lo que salmodia el 18(19) y el 23(24).

Viendo a quienes están atribulados, consuélalos suplicando y diciéndoles las palabras del Sal 19(20). Te ves a ti mismo apacientado y bien conducido por el Señor, alegrándote por esto salmodia el 22 (23).

Los enemigos están en torno a ti, sin embargo tú, elevando tu alma hacia Dios, di el 24(25) y verás que tales “yerran en vano” (cf. Sal 24[25],3). Persisten los enemigos, no teniendo sino sus manos llenas de actos sangrientos, y buscan arrastrarte y arruinar te, no entregues ^[29D] el juicio a un ser humano (pues son sospechosas todas las cosas humanas) sino que, reclamando que Dios sea tu juez (pues sólo Él es justo), di lo que están en el [Sal] 25(26) y el 34(35) y el 42(43). Si también te acometen más duramente tus enemigos y llegan a ser una multitud, como un campamento militar, desdeñádotte como que todavía no estás ungido⁶⁸ y, por eso mismo, quieren hacerte la guerra, no te espantes sino canta el Sal 26(27).⁶⁹

Dado que es débil la naturaleza de los seres humanos, si de nuevo los que insidían no tienen vergüenza alguna, no te ocupes de ellos, clama a Dios diciendo lo que está en el 27(28). Y si al dar gracias quieres aprender cómo hay que ofrecer al Señor, salmodia el 28(29), entendiéndolo espiritualmente.

67 El título de este Salmo lo atribuye a Moisés (cf. supra nota 17).

68 Esto es: «no estás listo para el combate».

69 El título de este Salmo en LXX reza: «De David, antes de ser ungido».

Y además, al renovar tu casa, tanto tu alma que acoge al Señor como la casa material en la que habitas corporalmente, da gracias y di el 29(30)⁷⁰ y el 126(127), en los [Salmos] de “las subidas”.⁷¹

[^{32A}] 18. Cuando, a causa de la verdad, te ves a ti mismo odiado y perseguido por todos, tanto amigos como parientes, no te desanimas al considerar a tales o a ti mismo, ni te espantes si acaso ves a los notables que se apartan de ti, sino que alejándote de tales y mirando las cosas venideras, salmodia el 30 (31).

Al ver a los bautizados y a los rescatados de la generación corruptible, y admirando la benevolencia de Dios, cántale a aquellos el 31(32). Y cuando quieras salmodiar con muchos, reuniendo a los varones justos y rectos en su vida, di tú también el 32(33).

Si tras caer entre los enemigos y ya escapando diestramente ya apartándote de sus insidias quieres dar gracias, convocando a varones mansos salmodia con ellos el 33(34). Y si ves la afición de los transgresores por la malicia, [^{32B}] no consideres que la malicia es en ellos por naturaleza —cosa que dicen los herejes—, sino di el 35(36), y verás que ellos son los culpables de pecar.

Si ves que los malvados hacen muchas iniquidades y se alzan contra los pequeños, y quieres exhortar a algunos a no prestarles atención ni envidiarlos, por lo rápido que se extinguen, di tanto por ti mismo como por los demás el 36(37).

19. Sin embargo, precisamente también tú, prefiriendo prestar atención a ti mismo, si miras al enemigo que asalta (pues entonces contra tales uno se excita más) y quieres prepararte a ti mismo para la lucha contra él, canta el Sal 38(39). Y si siendo asaltado por el ene-

70 En efecto, según LXX el título de este Salmo es: «Para el fin; Salmo de ora de dedicación de la casa; por David».

71 Precisamente Sal 126(127),1 dice: «Si el Señor no construye la casa...». Respecto de los Salmos de «las subidas», cf. supra nota 7.

migo, soportas las tribulaciones ^[32C] y quieres aprender la utilidad de la paciencia, salmodia el Sal 39(40).

Si al ver a muchos pobres y mendigos quieres también ser misericordioso con ellos, puedes aprobar a los que ya fueron misericordiosos e incitar a los demás a hacer [lo mismo] diciendo el 40(41).

Luego, si teniendo un deseo muy [fuerte] hacia Dios, escuchas a los enemigos que te injurian, no te perturbes sino se consciente de que el fruto de tal deseo es inmortal, consuela tu propia alma con la esperanza de Dios y, aliviadas y calmadas con tal las aflicciones en la vida, di el Sal 41(42).

Queriendo recordarte constantemente de los beneficios de Dios, los hechos a los padres y acerca de la partida de Egipto y la vida transcurrida en el desierto: cómo por un lado Dios fue bueno pero por otros los seres humanos ingratos, tienes el 43(44) ^[32D] y el 77(78) y el 88(89) y el 104(105) y el 105(106) y 113(114).

Si tras refugiarte en Dios y verte puesto a salvo de las tribulaciones que te sobrevinieron, quieres dar gracias a Dios y narrar la benevolencia que recibiste, tiene el 45(46).

20. Pero pecaste y, avergonzándote, lo reconoces y reclamas que se te tenga misericordia: tienes las palabras de la confesión y de la conversión en el 50(51).

Pero si también eres denigrado por un rey malvado y ves al Diablo ensoberbecido, apártate y di también tú las del 51(52).

Y cuando eres perseguido y te denigran algunos que quieren entregarte, como a David los zifitas y los extranjeros,⁷² no estés abatido sino ten confianza en el Señor y, cantándole himnos, di las [palabras] del 53(54) y del 55(56).

72 Cf. 1 S 23,19-20.

Si también concurre el perseguidor ^[33A] e ingresa sin saberlo en la cueva en la que también te ocultas tú,⁷³ no te espantes tanto, pues en tal necesidad tienes los oráculos para consuelo y los discursos de inscripción en la columna que están en el 56(57) y las que están en el 141(142).⁷⁴ Si también el que insidia ordena que sea vigilada tu casa, y escapas, adscribe al Señor la gracia como escribiéndolas en columnas en tu alma, siendo memorial de que no fuiste destruido, y di las [palabras] del Sal 58(59).

Si también los enemigos que te atribulan te injurian hablando necedades y te denigran los que parecen amigos, y te afligiste un poco en tu cavilar (cf. Sal 54[55],3), sin embargo puedes consolarte cantando también tú un himno a Dios diciendo también las palabras en el 54(55).

Y contra los que fingen y se glorían en su aspecto di para su la conversión el Sal 57(58), ^[33B] pero contra los que se disponen ferrozmente contra ti y quieren tomar tu vida, opóneles tu sumisión a Dios y ten confianza, pues cuanto más se ponen furiosos, tanto más sométete tú al Señor, y di las [palabras] en el 61(62).

Y si perseguido, partes al desierto, no temas al estar allí sólo, pues tienes allí a Dios, a quien salmódiale, levantándote de madrugada, el 62(63).

Si te aterrorizan los enemigos y no cesan de insidiar, sino que también buscan de todo contra ti, aunque si fuesen muchos no cedas, pues son saetas de infantes los golpes de tales (cf. Sal 63[64],8 LXX); salmodiando tú el 63 (64) y 64(65) y 69(70) y 70(71).

73 Aunque puede que suene artificial la consideración, hace a la situación a la que se refieren los Salmos que se mencionan luego, a saber: el episodio de David huyendo del rey Saúl (cf. 1 S 23-24).

74 Ambos Salmos aluden a la huida de David en sus títulos (LXX), así el 56(57) dice: «Para el fin; no destruyas, por David para inscripción en una columna, cuando huyó de la faz de Saúl a una cueva»; por su parte el 141(142): «De inteligencia, por David, cuando estaba en la cueva; oración».

21. Y cuando quieras cantar himnos al Señor, canta las [palabras] en el 64(65). Y si quieres catequizar a algunos acerca de la ^[33C]resurrección, canta las que están en el 63(64).

Pidiendo gestos de compasión de parte de Dios, cántale un himno, salmodiando el 66(67).

Cuando ves a los impíos que florecen en paz y que viven gratamente pero los justos son atribulados, para que no te escandalices ni ten conmociones, di tú también las [palabras] en el Sal 72(73). Y cuando se encolerice Dios sobre el pueblo, tienes para consuelo respecto de ellos las sensatas palabras que están en el 73(74).

Pero cuando tengas necesidad de confesar, salmodia el 9, 74(75) y 91(92) y 104(105) y 105(106) y 106(107) y 110(111) y 117(118) y 133(134) y 137(138).

Y queriendo confundir las [enseñanzas] de los paganos y de los herejes (porque no es posible el conocimiento de Dios sino sólo en la Iglesia católica), puedes cantar pensado y decir las [palabras] en el 75(76).

Pero si los ^[33D]enemigos previeron tus intentos de fuga y estás muy preocupado y acaso perturbado: no desesperes sino ora, y si se le presta oído a tu clamor, da gracias a Dios diciendo las [palabras] en el 76(77).

Si perseverando los enemigos, irrumpen y contaminan la casa de Dios, matan a los santos y arrojan sus cuerpos a las aves del cielo,⁷⁵ para que al verte arrastrado no te quedes también tú atónito por su crueldad, compadécete con los que padecen y suplica a Dios diciendo el Sal 78(79).

⁷⁵ Nuevamente aquí (cf. supra nota 62), estas consideraciones que pueden sonar un tanto curiosas al lector, sólo resumen lo concernido en el Sal 78(79), que hace a la toma y saqueo de Jerusalén en el año 587 a.C. (cf. 2 R 24,1-25,21; 2 Cr 36,1-21; Jr 39,1-14; 52,1-30).

22. Queriendo cantar al Señor en una fiesta, tras convocar a los siervos de Dios, salmodia las [palabras] del 80(81) y del 94(95).

De nuevo, cuando se reúnan todos los enemigos, de todas partes, y amenacen contra la casa de Dios y hagan alianza contra la piedad, ^[36A] para que no te desanimes a causa de su multitud y de su poder, tiene como ancla de la esperanza las palabras del 82(83).

Y si viendo la casa de Dios y sus tabernáculos eternos tienes deseo de ellos, como tenía el Apóstol,⁷⁶ di también tú el Sal 83(84).

Al cesar en su momento la ira y verse deshecho la cautividad,⁷⁷ si quieres dar gracias tienes para decir las [palabras] del 84(85) y del 125(126).

Y si acaso quieres conocer la diferencia de la Iglesia católica con los cismas, y avergonzar a éstos, puedes decir las cosas escritas en el 86(87).

Si quieres alentarte a ti mismo y a otros a la piedad y a que tampoco la esperanza en Dios defrauda⁷⁸ sino que también dispone al alma sin temor, alaba a Dios diciendo las [palabras] del 90(91).

¿Quieres salmodiar en Sábado? Tienes el 91(92).⁷⁹

^[36D] 23. ¿Quieres dar gracias en el Día del Señor? Tienes el 23(24).⁸⁰ ¿Quieres cantar en el segundo día del Sábado [el Lunes]? Di las [palabras] del 47(48).⁸¹ ¿Quieres alabar en el [día] de la Preparación [el Viernes]? Tienes la alabanza del 92(93),⁸² pues entonces, al te-

76 Cf. 2 Co 5,1-2; Flp 3,13-14.

77 Alusión al final del cautiverio de Israel en Babilonia, en el año 538 a.C. (cf. Es 5,13-17), aunque los Salmos aquí referidos no parecen hacer una tan clara alusión a ese momento del Pueblo de Dios.

78 Cf. Rm 5,5.

79 Efectivamente el título de este Salmo dice (LXX): «Salmo de canto, para el día Sábado».

80 El título de este Salmo es (LXX): «Salmo de David, del primero de los Sábados». Atanasio lo leyó como referido al «primer día [después] de los Sábados», esto es el Domingo: «El Salmo ha sido dicho por David acerca de la resurrección del Señor» (Atanasio, *Sobre los títulos de los Salmos* PG 27,732C).

81 Su título, según LXX: «Salmo de canto, para los hijos de Corén, en el segundo [día] del Sábado».

82 Titulado (LXX): «Para el día antes del Sábado».

ner lugar la cruz, la casa de Dios fue edificada, a pesar de que los enemigos intentaron impedirlo, y por eso es conveniente alabar a Dios con un canto de victoria, entonces: las cosas dichas en el [Sal] 92(93).

Si también, tras suceder la cautividad, fue purificada la casa y de nuevo edificada, canta las [palabras] del 95(96).⁸³ Pero cuanto la tierra recuperó su constitución, después de los que hacían la guerra,⁸⁴ y además está tranquila y reina el Señor, si quieres cantar acerca de esto, tienes el 96(97).⁸⁵

¿Quieres salmodiar el [día] cuarto del Sábado [el Miércoles]? Tienes el 93(94),⁸⁶ pues es entonces que entregado el Señor comenzó a vengar la pena de muerte y llevarla triunfante con confianza. ^[36C] En efecto, cuando acaso leyendo el Evangelio, ves que en el cuarto día del Sábado los judíos celebraron un consejo,⁸⁷ canta al Señor al verlo entonces hablar francamente en la venganza contra el Diablo por nosotros: salmodia las [palabras] en el mismo 93(94).

Viendo de nuevo la providencia del Señor sobre todo y su señorío, y queriendo catequizar a algunos en la fe en Él y la obediencia, persuadiéndolos primero a confesar, salmodia el 99(100). Y tras conocer su potestad de juzgar y que el Señor juzga mezclando el juicio con la misericordia, y quieres presentarte a Él, tienes para esto las palabras que están en el 100(101).

24. Siendo débil nuestra naturaleza, si alguna vez te faltase el ánimo a causa de las angustias de la vida, si quieres ser consolado, tienes el Sal 101(102). ^[36D] Y dado que por todo y en todo conviene

83 Así lo señala el título (LXX): «Cuando la casa [Templo] fue edificada después de la cautividad», (cf. supra nota 66). En su trabajo *Sobre los títulos de los Salmos* Atanasio ofrece una interpretación cristológica de este epígrafe, entendiéndolo por la “edificación”: «los creyentes fueron edificados por el Señor», y por la “cautividad”: la del género humano por el «Enemigo» (Demonio — cf. PG 27,1061B).

84 El título (LXX) es: «Por David, cuando la tierra fue constituida».

85 En su obra *Sobre los títulos de los Salmos*, Atanasio señala que el texto se refiere a «cuando [el Señor] libró a su mundo circundado por el pecado» (PG 27,1065B).

86 Titulado (LXX): «Salmo por David para el cuarto [día] de los Sábados».

87 Cf. Mt 26,3-4; Mc 14,1; Lc 22,1-2.

dar gracias a Dios,⁸⁸ cuando quieres bendecirlo tienes que incitar tu propia alma a ello y decir el 102(103) y 103(104).

¿Quieres alabar a Dios y conocer también cómo y por qué hay que alabar y qué conviene decir como alabanza? Tienes el 104(105) y el 106(107) y 134(135) y 145(146) y el 146(147) y el 147(148) y el 148(149) y el 150.

¿Tienes fe como dijo el Señor⁸⁹ y crees lo que dices al orar? Di el 115(116). Pero si percibes que tú mismo ascendiste en tus acciones, de modo de poder decir: “Olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante”,⁹⁰ tienes que decir en cada progreso las quince odas de “las subidas”.⁹¹

[37A] 25. Fuiste hecho cautivo de pensamientos extraños y te sentiste a ti mismo descarriado, pero lo reconociste: cesa en adelante. Pero si por permanecer en las cosas que erraste, te viste a ti mismo sobrecogido: siéntate y llora también tú como ha hecho entonces el pueblo, diciendo las [palabras] del 136(137). Estimando que las tentaciones son tu prueba, si quieres dar gracias después de las tentaciones, tienes el Sal 138(139).

De nuevo, ¿estás afligido por los enemigos y quieres ser librado?: di las [palabras] del 139(140). ¿Quieres suplicar y orar?: salmodia el 5 y el 142(143). Un enemigo tirano se alzó contra el pueblo y contra ti, como Goliat contra David,⁹² no te espantes sino ten fe también tú, como David, y di las [palabras] del 143(144).⁹³

Luego, al admirar los beneficios de Dios a todos y recordar su bondad tanto contigo como también con todos, si quieres [37B] ben-

88 Cf. Cf. Ef 5,4.20; Flp 4,6; Col 2,7; 3,17; 4,2; 1 Ts 2,13; 5,18; 2 Ts 1,3; 2,13; 1 Tm 2,1.

89 Cf. Mt 17,20; 21,21-22; Mc 11,22-23; Lc 17,5-6.

90 Cf. Flp 3,13.

91 Cf. supra nota 7.

92 Cf. 1 S 17.

93 Si bien tradicionalmente se atribuye de modo general todo el Salterio a David, expresamente lo mencionan en el título los Salmos 50(51)-64(65); 67(68)-69(70) y el 151 (LXX — respecto de este último cf. supra 50).

decir a Dios por eso, di las Palabras de David, las que también dijo él en el Sal 144(145).

¿Quieres cantar al Señor?: tienes para decir el 92(93) y 97(98).

Si siendo pequeño fuiste escogido para un cargo de gobierno de tus hermanos, no te ensalces contra ellos sino que, dando gloria al Señor que te eligió, salmodia también tú el 151, que es propio de David.⁹⁴ Sin embargo, si quieres salmodiar una respuesta que contenga el “Aleluya”, tienes el 104 (105), 105(106), 106(107), 111(112), 112(113), 113(114), 114(115), 115(116), 116(117), 117(118), 118(119), 134(135), 135(136), 145(146), 146(147), 147(148), 148, 149, 150.⁹⁵

26. Cuando quieras salmodiar las cosas que hacen particularmente al Salvador, casi las encuentras en cada Salmo,⁹⁶ pero sobre todo tienes el 44(45) y el 109(110), que manifiestan su genuina generación desde el Padre y su presencia en la carne. El 21(22) y ^[37C] 68(69) preanuncian la cruz divina y cuántas insidias soportó por nosotros y cuánto ha padecido; y el 2 y 108(109) son los que indican las insidias de los judíos y la malicia y la traición de Judas Iscariote. Y el 20(21) y 49(50) y 71(72) son los que manifiestan también su reinado y potestad de juzgar y, de nuevo su venida a nosotros en la carne y el llamado de los paganos; y el 15(16) muestra su resurrección de los muertos, el 23(24) y 46(47) dan a conocer su ascensión a los cielos. Pero leyendo el 92(93) y 95(96) y 97(98) y 98(99) puedes contemplar los beneficios del Salvador para con nosotros, los que se nos dieron por sus padecimientos.

⁹⁴ Este Salmo alude a la elección de David de entre sus hermanos (cf. 1 S 16,1-13) y al episodio de su triunfal combate desigual con Goliat (cf. 1 S 17). En su escrito *Sobre los títulos de los Salmos*, Atanasio detalla: «El nombre de Goliat [se interpreta] como emigrar, esto es ser llevado a cautiverio, lo que claramente es el Diablo» (PG 27,1304C). Cf. también supra notas 50 y 82.

⁹⁵ En efecto, todos estos Salmos se abren con dicha expresión de júbilo y de alabanza. «El Aleluya es, por cierto, una exhortación mística que provoca el oído a cantar himnos a Dios, de modo que lo significado por tal sería: “Alaben al Señor”» (Gregorio de Nisa, *Sobre los títulos de los Salmos* 2,7 [GNO 5,90,1-4]).

⁹⁶ Sobre esta “omnipresencia” del misterio de Cristo en la Escritura y, particularmente, en los Salmos, según Atanasio, cf. P. F. Bouter, *Athanasius* 41-44.

27. Tal es, en efecto, también el rasgo distintivo del Libro de los Salmos, para utilidad de los seres humanos: ^[37D] que contiene Salmos propios y en los demás tiene profecías más intensas acerca de la presencia en su cuerpo⁹⁷ de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, según se ha dicho.

Pero por qué tales discursos salmodian con tono musical y con odas, esto es necesario no pasarlo por alto. Pues algunos entre nosotros, que son sencillos, aunque creen que las palabras [de los Salmos] son divinamente inspiradas, no obstante consideran que los Salmos se modulan a través de una buena voz por del deleite de la escucha. No es así, pues la Escritura no procuró lo placentero y persuasivo, sino que modeló también todo esto para la utilidad del alma,⁹⁸ pero sobre todo por estas dos cosas: en primer término, porque convenía que la divina Escritura cantara himnos a Dios, no sólo por la secuencia [del discurso] sino también por la voz, con largueza.⁹⁹ ^[40A] En efecto, están dichos según secuencia, por ejemplo, las cosas de la Ley y los Profetas y todas las narradas, con la Nueva Alianza; pero con largueza están dichas, por ejemplo, los Salmos y odas y cantos.¹⁰⁰ Y así pues se salvaguarda que los seres humanos amen a Dios con toda su fuerza y capacidad.¹⁰¹ En segundo lugar, como la armonía al combinar las flautas produce una sola sinfonía así también, dado que en el alma se manifiestan diferentes movimientos y en ella está el pensar y el desear y lo irascible,¹⁰² a partir de los movimientos de tales también llega a darse la actividad de los miembros del cuerpo, la Palabra quiere que el ser humano no sea discorde en sí mismo ni esté dividido en sí, de suerte que piense

97 M.-J. Rondeau observa que esta expresión "la presencia en el cuerpo" no es común en Atanasio, aunque sí guarda con otras comunes en el alejandrino (cf. «L'Épître ...» 182).

98 Cf. Gregorio de Nisa, *Sobre los títulos de los Salmos* 1,3 (GNO 5,34,3-13).

99 Cf. supra apartado 9.

100 Además de los Salmos, en el AT hay otras composiciones poéticas ("odas y cantos"), que des muy temprano fueron empleados en la oración de la Iglesia, cf. por ejemplo: Ex 15,1-18; Dt 32,1-43; 1 S 2,1-10; 1 Cr 29,10-19; Tb 13,1-17; Jdt 16,1-17; Sb 9,1-18; Sir 36,1-17; Is 2,2-22; 12,1-6; 26,1-19; 33,1-21; 38,10-20; 42,1-17; 44,23-28; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12; 60,1-22; 62,1-12; 66,5-16; Dn 3,26-45.51-90; Hb 3,1-19.

101 Cf. Dt 6,5; Mt 22,37; Mc 12,29-30; Lc 10,27.

102 Cf. supra nota 27.

lo mejor pero lleve a cabo por animosidad lo malo, como Pilato que decía: ^[40B] “Ningún delito encuentro en Él”,¹⁰³ pero coincidía con el parecer de los judíos;¹⁰⁴ o desee lo malo pero no pueda realizarlo, como los ancianos contra Susana,¹⁰⁵ o de nuevo, no fornicar pero robe, o no robe pero asesine, o no asesine pero blasfeme.

28. En efecto, para que no llegue a darse en nosotros tal conmoción, la Palabra quiere que el alma que “tiene la mente de Cristo”, como dijo el Apóstol,¹⁰⁶ se valga de esta guía y con ella domine en sí los aspectos pasionales, rija los miembros del cuerpo, para obedecer a la Palabra. Para que así como está en armonía el plectro, así también el mismo ser humano, llegando a ser un salterio dedicado completamente al Espíritu, obedezca con todos sus miembros y movimientos y sirva a la voluntad ^[40C] de Dios.¹⁰⁷

De tal imperturbabilidad y constitución tranquila es una imagen y modelo la lectura armoniosa de los Salmos. Pues así como los pensamientos del alma los llegamos a conocer y los indicamos a través de las palabras que proferimos, así también es un símbolo de la armonía espiritual del alma querido por el Señor la melodía de las palabras: [Él] ha dispuesto que se salmodien armoniosamente las odas y que los Salmos se lean con canto. También esto es el deseo de alma disponerse bien, como está escrito: “¿Está alguien alegre? Que salmodie”.¹⁰⁸ Así cuando salmodiamos, lo que en ella hay de turbulento y áspero e indisciplinado se calma, lo que la aflige se cura: “¿Por qué estás triste alma mía, y por qué me conturbas?” (Sal 41[42].6.12). Y reconocerá lo errado, ^[40D] diciendo: “Pero yo, por poco vacilaron mis pies” (Sal 72[73].2). Lo atemorizado será fortalecido por la esperanza, al decir: “El Señor es mi ayuda y no temeré que me pueda hacer un hombre” (Sal 117[118].6).

103 Cf. Jn 18,38; también Lc 23,22.

104 Cf. Mt 27,24-26; Mc 15,15; Lc 23,24-26; Jn 19,16.

105 Cf. Dn 13.

106 Cf. 1 Co 2,16.

107 Cf. supra nota 27.

108 Cf. St 5,13.

29. En efecto, quienes no leen de este modo las odas divinas no salmodian sensatamente (cf. Sal 46[47],8 LXX) sino deleitándose a sí mismos, ellos tiene su censura, porque: “No es hermosa la alabanza en boca del pecador”.¹⁰⁹ Pero quienes salmodian conforme al modo antes dicho, de manera que la melodía de las palabras es proferida desde la cadencia del alma y de la armonía con el Espíritu, tales salmodian con la lengua pero ^[41A] salmodian también con la mente,¹¹⁰ son de gran provecho no sólo para ellos mismos sino también para quienes los escuchan. Efectivamente, salmodiando así con su lira el bienaventurado David para Saúl complacía a Dios y expulsaba la conmoción y el padecimiento de la locura, y disponía a que esté calmada su alma.¹¹¹ Así salmodian los sacerdotes, convocando las almas de los pueblos a la imperturbabilidad y a la unidad con quienes celebran en los cielos.¹¹²

Por consiguiente el hecho que se digan los Salmos con tono musical no es por solicitud por una buena voz sino como prueba de la armonía de los pensamientos en el alma. La lectura melodiosa es símbolo de la disposición de la mente con buena cadencia y no tempestuosa.¹¹³

Y pues el alabar a Dios con címbalos que resuenen bien y cítara y salterio de diez cuerdas (cf. Sal 150,3-5; 91[92],4) ^[41B] era, de nuevo, símbolo y una indicación de que los miembros del cuerpo estaban colocados como corresponde, como las cuerdas, que los pensamientos del alma llegaron a ser como címbalos y, además,

109 Si 15,9.

110 Cf. 1 Co 14,15.

111 Cf. 1 S 16,14-23. Gregorio de Nisa evoca este episodio bíblico, pero para colegir razones más profundas del uso de la melodía en los Salmos (cf. *Sobre los títulos de los Salmos* 1,3 [GNO 5,33-34], similares a las que Atanasio hizo un poco antes en esta Carta (cf. supra nº 27).

112 No es fácil determinar a qué Salmo (o pasajes de la Escritura) se refiere el autor aquí. Quizás podría tratarse del Sal 148 que lleva por título (LXX): “Aleluya; de Ageo y Zacarías”, pues ambos profetas evidenciaron en su predicación una fuerte preocupación por la reconstrucción del Templo, destruido en la invasión y deportación de Israel (cf. Ag 1-2; Za 2,16-17; 3,7; 6,12-13; 8,9; también supra nota 66); es probable que Zacarías fuera incluso de familia sacerdotal (cf. Ne 12,4.16).

113 Como señala P. F. Bouter: Atanasio quiere indicar que «la recitación melódica de los Salmos quiere ayuda a conducir al alma a un estado de calma y armonía, del que puedan surgir mejor expresiones de una vida correcta» (*Athanasius* 161).

que todo esto era movido y vivía por el eco y la señal del Espíritu, de modo que –según lo escrito– “la persona que vive en el Espíritu también hace morir las obras del cuerpo”.¹¹⁴ Así pues, también quien salmodia bien dispone en orden su alma y la conduce desde la desigualdad a la igualdad, de modo que estando establecida según su naturaleza¹¹⁵ por nada pueda ser perturbada, sino que más bien llega a imaginarse cosas buenas y sea presa de un deseo de los bienes venideros. Pues dispuesta conforme a la melodía de las palabras, se olvida de las pasiones, y alegrándose mira hacia la mente que está en Cristo,¹¹⁶ pensando lo que es ^[41C] excelente.

30. En efecto, oh hijo, ciertamente es necesario que cada uno de los que leen este Libro, lea sinceramente todo lo inspirado por Dios que hay él, pero además que como de un huerto tome de sus frutos lo que es útil para aquello que él mismo tiene conciencia que necesita. Pues estimo que en todas las palabras del Libro han sido incluidas¹¹⁷ y están contenidas todas las vidas de los seres humanos, las disposiciones del alma y los movimientos del pensamiento, y en los seres humanos no se encuentra nada más que esos tales.¹¹⁸

Pues ya si hay necesidad de conversión o confesión, o sobrevino la tribulación y la tentación, o alguien fue perseguido o también insidiado se vio liberado; si alguien ha llegado a estar muy triste y se perturba y padece ^[41D] algo como tal, como se ha dicho antes; o también tomó conciencia él mismo de que va a ser aniquilado porque avanza el enemigo, o también quiere alabar y dar gracias y bendecir al Señor, tiene la enseñanza de tales cosas en los Salmos divinos.

¹¹⁴ Cf. Rm 8,13.

¹¹⁵ Se refiere a como fue creada por Dios (cf. Atanasio, *Vida de Antonio* 14,4; 20,5; 34,2). Sobre el trasfondo filosófico de esta expresión y su transformación al asumirla cristianamente cf. G. J. M. Bartelink, *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine* (París: Du Cerf SC 400, 1994), 190–191 nota 1.

¹¹⁶ Cf. 1 Co 2,16.

¹¹⁷ Sobre el sentido del verbo *metréo* aquí cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford ⁹1989, 866.

¹¹⁸ Retoma el tema de los “movimientos del alma” presente de continuo en la Carta (cf. supra nº 10; 12–13; 15; 27–28).

Que elija pues las cosas dichas en ellos acerca de cada una de tales [circunstancias] y que así se dirija a Dios, diciéndolas como escritas acerca de sí mismo y dispuesto conforme a las cosas escritas.

31. Pero, por cierto, que no se le ocurra a alguien revestir a éstos [los Salmos] con palabras persuasivas de afuera,¹¹⁹ ni intente transformar o cambiar por completo las expresiones, sino que las cosas escritas sean dichas y salmodiadas así, sin artificios, como han sido dichas, para que precisamente las personas que se sirven de tales ^[44A] reconozcan como propio lo que se ruega junto con nosotros. Mejor dicho, para que el Espíritu que habló en los santos, al contemplar las palabras que resuenan desde Él en aquellas, venga en nuestra ayuda.¹²⁰

Pues tanto cuanto la vida de los santos es mejor que la de los demás, así también lo son sus palabras respecto de las combinadas por nosotros; alguien diría justamente que son mejores y más fuertes. Pues con tales [palabras] complacieron a Dios, y diciendo tales cosas (como dijo el Apóstol): “Sométieron reinos, hicieron justicia, alcanzaron las promesas, cerraron la boca a leones, apagaron la violencia del fuego, escaparon del filo de la espada, se curaron de sus enfermedades, fueron valientes en la guerra, rechazaron ejércitos extranjeros; las mujeres recobraron resucitados a sus muertos”.¹²¹ ^[44B]

32. Efectivamente, también ahora, al decir tales cosas, que cada uno esté confiado de que a través de ellas Dios oírás rápidamente a los que suplican. Pues si el que dice tales [palabras] está atribulado, verá un gran consuela en ellas, y si el que salmodia así es puesto a prueba y perseguido, se presentará más probo aún y será protegido por el Señor, que protegió también al que dijo tales cosas. Con ellas

119 Cf. *infra* n° 33.

120 Cf. Rm 8,26.

121 Hb 11,33-35.

derribará al Diablo, los demonios se espantarán. Si pecaba, diciendo tales [palabras] él mismo se avergonzará y cesará [de pecar]; si no pecaba, se verá a sí mismo alegrarse porque tiende hacia lo que está por delante.¹²² Y si es combatido, salmodiando así tendrá fuerza, no se verá conmovido eternamente (cf. Sal 111[112],6) al verse apartado de la verdad, sino que también los que lo engañaron e intentaron extraviarlo ^[44C] serán reprobados. Y de esto es fiador no un hombre sino la misma Escritura divina.

Pues Dios mandó a Moisés escribir la gran oda y enseñarle al pueblo,¹²³ y al que fue constituido príncipe le ordena escribir el Deuteronomio¹²⁴ y tenerlo en sus manos y meditar siempre en sus palabras, puesto que las palabras en él, siendo suficientes también para recordar la virtud, brindan ayuda a quienes las meditan sinceramente.

Sin duda cuando Josué ingresó a la tierra [prometida], al ver lo pertrechado que estaban los enemigos, y a los reyes de los amorreos todos reunidos para hacer la guerra, él, en vez de armas y espadas, leyendo el Deuteronomio a oídos de todos y recordando las palabras de la Ley y armando con tales al pueblo, superó ^[44D] a los enemigos.¹²⁵ El rey Josías, después de descubrir el libro [de la Ley] y leerlo a la escucha de todos, ya no temía más a los enemigos.¹²⁶

Y si alguna vez el pueblo estaba en guerra, el arca que contenía las tablas de la Ley los precedía a todos, y eso les bastaba de ayuda, en vez de cualquier encuadramiento de combate, a no ser que entre los que la llevaban o en el pueblo hubiese un pecado y un fingimiento que ya antes se hubiese apoderado de ellos.¹²⁷ Pues hace falta fe y una disposición genuina para que la Ley colabore con la oración

122 Cf. Flp 3,13.

123 Cf. Dt 31,19.

124 Cf. Dt 17,18.

125 Cf. Jos 8,32-35.

126 Cf. 2 R 22,8-10; 2 Cr 34,14-21.

127 Cf. 1 S 4,1-11.

33. Yo, efectivamente —decía el anciano— escuché también de varones sensatos que entonces, antiguamente en ^[45A] Israel, con sólo leer las Escrituras se desterraban los demonios, se rechazaban las insidias que de parte de ellos le sobrevenían a los seres humanos.¹²⁸ De donde también se decía que eran dignos de todos menosprecio quienes dejaban estos [escritos], combinando para sí mismos palabras persuasivas de afuera,¹²⁹ llamándose a sí mismos por esto “exorcistas”. Pues [tales] más bien bromean y se entregan a sí mismos a aquellos [demonios], para que se burlen de ellos, como se confiaron los judíos hijos de Esceva, intentando también ellos exorcizar de este modo.¹³⁰ Pues al escuchar estas cosas de parte de ellos, los demonios se ponen a bromear, pero temen las palabras de los santos o también no pueden soportarlas. Pues en las palabras de la Escritura está el Señor, a quien no pudiendo soportar le gritaban: “Te suplico que no me atormentes antes de tiempo”.¹³¹ Pues se quemaban también con sólo ^[45B] ver al Señor presente.¹³² Así también Pablo mandó a los espíritus impuros,¹³³ y los discípulos sometieron a los demonios.¹³⁴ Y sobre Eliseo el profeta vino la mano del Señor, y profetizó acerca las aguas por tres reyes, cuando quien salmodiaba, salmodiaba según el mandato de Él.¹³⁵

Así también ahora, si alguien se preocupa por sus padecimientos, que diga estas cosas: así, por un lado, es ciertamente provechoso para el que padece y, por otro parte, su propia fe se mostrará

128 Atanasio dedica un muy amplio espacio a las insidias de el Demonio (los demonios) y su combate en la *Vida de Antonio* (cf. por ejemplo 9; 13; 21-33; 36-43; 48; 51-53; 62-64). Cf. J. Stoffels, «Die Angriffe der Dämonen auf den Ainsiedler Antonius» *Theologie und Glaube* 2 (1910): 721-732.809-830; Álvarez P., «Demon Stories in the Life of Antony by Athanasius» *Cisterciensian Studies* 23 (1988): 101-118; M.-J. Rondeau, «L'Épître ...» 195-196; D. Brakke, *Demons and the Making of the Monks. Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge - London: 2006), 23-47.

129 Cf. supra nº 31.

130 Cf. Hch 19,14-16.

131 Cf. Mt 8,29; Mc 5,7; Lc 8,28.

132 En la *Vida de Antonio* Atanasio relata algo semejante, de cuando el santo invocó el nombre de Señor ante Satanás: “Al oír el nombre del Salvador, no pudo soportar la quemazón que le producía aquel nombre, y desapareció” (41,6; cf. P. Rupérez Granados, *Atanasio, Vida de Antonio* (Madrid: Ciudad Nueva [Biblioteca de Patrística 27]), 1995, 76.

133 Cf. Hch 16,18.

134 Cf. Lc 10,17.

135 Cf. 2 R 3,13-20.

verdadera y firme, de modo que también al verla Dios, le concederá la curación perfecta a los que suplican.¹³⁶

Conociendo también esto es que decía el santo en el Salmo: “En tus decretos meditaré, no olvidaré tus palabras” (Sal 118[119],16), y de nuevo: “Para cantar eran para mí tus decretos, en el lugar de mi peregrinación” (Sal 118[119],54).^[45C] Pues en esto es que también ganaba la salvación, al decir: “De no ser por que tu Ley es mi meditación, entonces habría perecido en mi bajeza” (Sal 118[119],92). De donde también Pablo daba seguridad a su propio discípulo diciéndole: “Medita en estas cosas, viven entregado a ellas, para que tu aprovechamiento sea manifiesto”.¹³⁷

Conclusión

También tú [Marcelino], meditando estas cosas y leyendo así con inteligencia los Salmos, podrás captar, conducido por el Espíritu,¹³⁸ el sentido de cada uno.¹³⁹ Y emularás tú esa vida, la que tenían los varones santos, que hablaban portando a Dios en sí mismos.¹⁴⁰

136 Cf. Mt 9,2; Mc 2,5; Lc 5,20.

137 Cf. 1 Tm 4,15.

138 Cf. Jn 16,13.

139 Que era la preocupación de Marcelino cf. supra nº 1.

140 Cf. 1 P 1,21.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

José Carlos Caamaño, *La visión del Invisible. Teología de la imagen y del conocimiento simbólico*. Buenos Aires: Agape libros, 2021, 211 pp.

Esta obra del profesor José Carlos Caamaño contiene una larga investigación sobre la realidad del universo de lo simbólico manifestado en la imagen religiosa, aunque aborda temas que superan ese enclave y nos llevan a una investigación interdisciplinar sobre el tema ya presentada al comienzo de la obra con la enunciación del método de las especializaciones funcionales de Bernard Lonergan.

La obra nace del trabajo que realizara para la obtención del doctorado, el paso de los años y una actualización del tema que toca coordenadas del último tiempo, también observando alguna perspectiva del Papa Francisco. Señalé anteriormente la

interdisciplinariedad al comienzo, puesto que el autor nos hace recorrer el camino hacia esta teología de la imagen desde lo histórico, lo dogmático, lo antropológico, lo sacramental, lo genético, lo social, el lenguaje relacional y lo controversial. En este itinerario está presente un conocimiento denso que a veces implica una nutrida especulación. En ese sentido, más de algún párrafo puede contener una densidad acotada en pocas palabras que invita a una búsqueda ulterior.

El autor comienza la obra con una propuesta que es a su vez desafío: la pretensión de abordar la interpretación de un hecho fundamental en la existencia cristiana, la *imagen religiosa* como espacio de encuentro con Dios, con el doble desafío de no esclavizar en ese encuentro la donación de Dios (idolatría) ni destruir la libertad humana (ideología). Tal empresa se inscribe en una posibilidad mayor, la de

conocer a Dios en (*in*) lo sensible. Esto convierte al mundo simbólico ya no sólo en una mediación pasiva sino en el espacio vivo y creativo que avanza más allá de las posibilidades meramente deductivas que tienden a racionalizar la experiencia teologal y hacen devenir a la imagen en una representación utilitaria.

Por otra parte, el reconocimiento de la imagen como un espacio así hace de la experiencia una fundación social, puesto que el símbolo es también un modo de lenguaje, de código social. Es en ese código social que se adentra la posibilidad de la relación entre un Dios que se dona y un hombre que —movido— se acerca. Una estructura teologal así reconfigura la noción de imagen religiosa inscribiéndola ya no solo en un inicio que debe llevar a una experiencia individual *racionalizante*, sino que adentra en las posibilidades de una decisiva hermenéutica de la teología de la encarnación. En este punto, el Dios con nosotros de la historia nos hace más *nosotros*.

Para acometer tal pretensión, el autor, invita a recorrer un camino que avanzando dia-

crónicamente va desarrollando un proceso de entendimiento de la teología de la imagen religiosa que parece avanzar en la especulación teológica y la práctica litúrgica e involucrar en medio de controversias históricas. La clave interpretativa de la primera parte de la obra es referida por el autor a las posibilidades hermenéuticas del II niceno.

El autor va presentando —desde la explosión teológica que significó la crisis iconoclasta— el desarrollo de las ideas y las espiritualidades en debate en torno al culto de las imágenes y lo que ello significa en el marco de la realidad cultural. La primera parte hace ver que en oriente la imagen es adorada desde esta composición que torna a la imagen en un lugar de presencia. Los vaivenes de las posiciones de los diferentes críticos del culto a la imagen religiosa parecen partir desde una idea que enfrenta la posibilidad de la materia como vínculo con la divinidad. Este dato es sugestivo, pues en el fondo lo que está detrás de dicha concepción es una interpretación de la materia que no satisface una adecuada aceptación de la teología encar-

nativa. Esto no se presenta como un hecho meramente discursivo sino como una realidad cultural: la crítica del culto a las imágenes es entendida como una cesión al paganismo. La preocupación por volver a una *fe pura* manifiesta que no es una preocupación meramente especulativa. Las razones para esta desconfianza —si se me permite la palabra— con la realidad material puede provenir de entender la semejanza como continuidad ontológica con lo representado (univocidad), y en este sentido no puede la materia ser semejante a Dios; o por la imposibilidad de que la materia represente la carne de Cristo porque la divinidad del Hijo absorbió la realidad de su humanidad (equivocidad): La imagen religiosa da un paso atrás de la *encarnación*.

Las repuestas a estas posiciones tendrán tres representantes de los cuales el autor presenta, desde una sistematización del pensamiento, a dos de estos: Germán de Constantinopla y Juan Damasceno. El desarrollo de las respuestas es presentado a modo de sistemáticas que abrazan, cada una a su modo, el *símbolo* y la *tradición*. De este

modo, el autor del libro logra dos cometidos: mostrar la relación entre Palabra e Imagen —*acontecimiento*— como disposición divina de Revelación y la posibilidad de una analogía que comprenda la realidad de la imagen religiosa en sentido relacional y, por tanto, en dinámica cultural, litúrgica.

A esta altura de la obra, el lector comprende el porqué de la densidad de la imagen como lugar de encuentro entre Dios y el hombre. El autor logra hacer comprender que las relaciones entre la imagen y el hombre no puede desentenderse de la disposición divina a revelarse (y por tanto *visibilizarse*, o mejor, *develarse*), del hombre a encontrar a Dios (y no a encerrarlo o encerrarse), y de entender para esto la dinámica de la encarnación. Sobre este fondo se implica una densidad de lo histórico, lugar de la cercanía divina —*encarnación*.

El autor muestra como II Niceno deberá articular entre la visión unívoca y la visión equívoca de la imagen que aparecen presentadas en la primera parte. Tal quicio permite situar la concepción del concilio en una pers-

pectiva analógica de la Palabra y la imagen. El autor sigue esa línea de lectura para mostrar la clave interpretativa de la definición. Luego de una interesante y sugestiva concepción de la *tradicción*, el autor muestra que la perspectiva litúrgica de la imagen gana valor en la concepción teológica y adelanta la orientación de la Suma de Santo Tomás, en cuanto la imagen no es presentada como *via cognitionis* sino *via adorationis*. Un punto fundamental del niceno engarza el triple nivel de relaciones fundamentales en la consideración icónica: el criterio de visibilidad, «quiasmo cristiano entre el código visivo y el auditivo», el criterio de hagiograficidad (la lección canónica mediante la iconología y la precisión normativa del operar cristiano y litúrgico) y el Misterio del Hijo, «que deviene iconicidad estética, sensiblemente participable en la iconicidad creada de la carne asumida». Así se implican la teología trinitaria, la antropología teológica y, como quicio, la cristología.

El autor, luego, muestra los vaivenes de las recepciones posteriores. Pasan por las páginas de la obra la recepción carolingia

—incisivamente crítica—, la advertencia de Bernardo sobre las configuraciones estéticas, la pérdida del mundo litúrgico como contexto de la imagen, incluso en la teología litúrgica (la polémica eucarística), el avance de la noción del signo operada por Hugo de San Víctor, y la osadía de Francisco de Asís y su recuperación de las consecuencias de la redención, también en lo creado.

La parte que sigue mostrará las sistemáticas de la concepción estética de San Buenaventura y, sobre todo, de Tomás de Aquino, quien a juicio del autor es quien mejor representa la espiritualidad de Francisco en torno a la creación. La *simbólica del uno* empieza a dar paso a una *autonomía de lo creado* que recuperará la densidad de la creación, y con ello permitirá volver a ubicar a la imagen religiosa en el ámbito del lugar en el que el hombre encuentra la posibilidad de llegar a Dios. La parte dedicada a Tomás, de mucho valor especulativo, va llevando a descubrir una concepción renovada de la creación como efecto y ya no como arquetipo. Esto le permitirá al Aquinate desarrollar una teología que establezca la

posibilidad del encuentro en la disposición divina y en el deseo del hombre que aspira a él. La analogía se descuenta en la proporcionalidad de ese encuentro. Aquí la obra desarrolla un camino que va llevando a un descubrimiento de la teología de la imagen que implica a Dios y al hombre, en disposición divina y en disposición humana. La imagen, en su mostrar y esconder, asume la espesa realidad donde se da ese encuentro implicando en una teología así la estructura antropológica con su corporalidad (no en sentido dialéctico de cuerpo-espíritu) y la condescendencia divina y la lectura de la realidad que posibilita la fe. La imagen —*vestigio*— queda posibilitada de *adoratio* en orden a la *religio*: por tanto, carga —en juego de semejanza y desemejanza— lo que significa. La imagen es, entonces, lugar de revelación y contemplación, no como una construcción subjetiva, pero tampoco como objeto independiente que posea vida propia separado de Dios y su pueblo.

La conclusión del autor presenta las aperturas de una teología de la imagen: sus consecuencias sociales —ética—; la consecuencia

teológica de la sensibilidad —espiritualidad—; las consecuencias de la representación —estética—; las consecuencias situadas —la evangelización y la fe popular. Debería aclarar que más que consecuencias son disparadores que invitan a pensar.

LUCAS FIGUEROA

Aldo Ameigeiras y Ana Lourdes Suárez, *Aparición Mariana, símbolos religiosos y sanaciones. Peregrinaciones y conflictos en Tres Cerritos, Salta*. Buenos Aires: Multi Ediciones, 2016, 249 pp.

El libro reseñado recoge los resultados de la indagación llevada a cabo por los autores entre 2007 y 2012 relativa a la «aparición» de la «Virgen del Cerro» en Salta y al fenómeno derivado. La obra se inscribe en las investigaciones en torno a la *religión vivida*, campo que ambos autores han desarrollado ampliamente en obras previas con un foco especial en *lo popular*. En esta investigación, fruto de cinco años con intenso trabajo de campo y enmarcada en la tradición cualitativa de *estu-*

dio de caso, los autores recurren a variedad de fuentes, métodos y datos para aproximarse e indagar en un fenómeno que se torna, por momentos, conceptualmente elusivo. Sería posible encuadrar el abordaje metodológico desde la *Metaepistemología* que plantea Vasilachis de Giardino, en la cual la *epistemología del sujeto cognoscente* que pone el acento en el investigador, en su andamiaje teórico-metodológico y en el procesamiento e interpretación de la información que realiza, se complementa con la *epistemología del sujeto conocido*: las emociones, percepciones, sentidos y experiencias que viven los participantes del fenómeno estudiado detentan una legitimidad propia y alcanzan a los investigadores, los afectan y transforman; las vivencias de los participantes no son observadas desde mera ajenidad, sino que reverberan en los investigadores, y desde esa afinidad construyen conocimiento. Es precisamente este involucramiento personal de los autores un componente clave para desplegar la riqueza como también la opacidad del fenómeno; para internarse en una zona crepus-

cular en la cual se tornan difusos algunos contornos conceptuales al tiempo que resalta la policromía experiencial, emocional y afectiva.

En el capítulo primero, «Las “apariciones” de la Virgen. Antecedentes e interpretaciones» (pp. 17-44) los autores indagan en primer lugar en los antecedentes históricos de la devoción a la Virgen en la Iglesia Católica, de los hitos en cuanto a formulaciones dogmáticas, y del fenómeno de las “apariciones” en sí. En segundo lugar, entablan un diálogo interdisciplinar a fin de abordar diversos marcos interpretativos desde una mirada socio-antropológica. A la luz de éstos, resaltan que el fenómeno de las “apariciones”, al mismo tiempo que canaliza fuerzas de resistencia al cambio tanto social como en el interior de la Iglesia constituyendo un discurso marcadamente ortodoxo y conservador, posibilita asimismo nuevas formas de acceso a lo sagrado caracterizadas por el “contacto directo” y la prioridad de lo vivencial y emocional. Los autores integran también los aportes de la perspectiva de género, que enfatiza el hecho de

que el modelo mariano de las «apariciones», con su énfasis en la abnegación y la capacidad de tolerar el sufrimiento, implicaría un símbolo disciplinador de las mujeres. Asimismo, incluyen la mirada según la cual el fenómeno de la «aparición» tendría un efecto de «empoderamiento» de los creyentes, los cuales, mediante una «economía de lo sagrado», al tiempo que «invierten» en la Virgen, se saben beneficiados por sus dones. En definitiva, este capítulo constituye un rico contexto conceptual, que permite abrir preguntas en diversas direcciones sin apurar categorías.

El capítulo segundo (pp. 45-55), más breve, indaga en la devoción mariana en la sociedad salteña y en la paradoja de la no recepción de la devoción de la Virgen del Cerro por parte de los locales. El capítulo tercero (pp. 56-110) está constituido por los registros etnográficos de los investigadores. Estas notas de campo, ricas en descripciones densas, permiten al lector sumergirse en los lugares, los climas, las emociones, los ritos y las experiencias, tanto de los participantes como de los investigadores. El

capítulo cuarto (pp. 111-166) está dedicado a los principales actores involucrados: la vidente, la organización, la jerarquía de la Iglesia local y los peregrinos. La caracterización de la vidente, la conducción férrea y verticalista que desempeña en «la Obra», las estrategias de la protagonista y la organización para legitimar el fenómeno, los conflictos con la Iglesia diocesana, la insoslayable convocatoria que produce la «aparición», el desconocimiento de los peregrinos respecto de estas tensiones al tiempo que refieren masivamente una sensación de «paz» como resultado de la participación en los ritos, permiten caracterizar un fenómeno multifacético. Dos aspectos que emergen de los registros de los investigadores me parecen particularmente interesantes y, tal como plantean los autores en el último capítulo, abren interrogantes para ulteriores desarrollos: el corrimiento paulatino de la protagonista de vidente a *médium*, y la potencial incidencia de este corrimiento en el tipo de conducción que ejerce sobre «la Obra» y en los conflictos con la Iglesia diocesana. El fenómeno comienza en 1990 con la prota-

gonista refiriendo alocuciones de la Virgen, que posteriormente devienen visiones. Sin embargo, los registros de los investigadores dan cuenta de la evolución hacia otro fenómeno: los dichos de la protagonista sugieren que se inviste como «humanidad suplementaria» de la Virgen, de modo que es probable que «quien la ve a ella esté viendo a la Virgen» (*«le ví a usted los ojos azules» [...] «bueno, tengo los ojos castaños, sí, probablemente haya visto a la Virgen» [...] «Cuando vos te arrodillabas y te despedías...» [...] «Y, posiblemente veía a la Virgen»* pp. 120-121). Ante preguntas de los participantes a la vidente, ella cierra los ojos, aguarda un instante, y responde *«La Virgen dice que...»*. Es decir, más allá de que la vidente plantee que «sólo es un instrumento», efectivamente acorta el intervalo mediador al mínimo postulando una virtual «incardinación» de la Virgen en su cuerpo y produciendo una práctica identificación con ella. El argumento «La Virgen dice que...» es precisamente lo que acarrea los conflictos con la Iglesia diocesana, ya que la vidente, en virtud de su «diálogo directo» con la Virgen, no se atiene a las

indicaciones pastorales. El mismo argumento es el que sustenta su conducción verticalista de la organización y de los servidores en ella, servidores que cada sábado se arrodillan junto y alrededor de la vidente en un acto devocional hacia la Virgen, pero en el cual se torna indiscernible la veneración a María de la dirigida a ella misma. Como veremos en el capítulo referido a los mensajes, los mismos tienen un tono fundamentalista, preconiliar, del tipo *extra ecclesia nulla salus* («de Argentina saldrá una evangelización que unirá Oriente con Occidente» p. 199); en ellos reviste un interés central la participación en los sacramentos, implicando, lateralmente, la centralidad del clero que los administra. De modo que la misma persona que comunica mensajes en los cuales la Iglesia institucional cobra una importancia suma y universal, es quien desobedece indicaciones pastorales. ¿Podría suponerse un fenómeno de agenciamiento de la vidente en función de su posición privilegiada de «elegida»? Podría ser. Pero a vistas de su propio estilo de conducción de la organización que lidera, cabe otra línea de interrogación:

¿La vidente está «empoderada», o está replicando un estilo de gestión que se desprende necesariamente de la visión teológica subyacente? ¿Hasta qué punto la alineación fenoménica de la presencia divina con una persona concreta con carácter exclusivista puede *no* proyectarse en estilos de conducción fuertemente jerárquicos? El trabajo de campo de esta investigación arroja interesantes indicios para profundizar la reflexión.

El capítulo quinto (pp. 167-185) hace foco en la ceremonia en el cerro, particularmente en dos aspectos clave: la «sacralización del lugar» y la «ritualización del encuentro». El complejo dispositivo por el cual el cerro queda «separado de lo profano» incluye desde una cuidadosa preparación previa y organización de los peregrinos por parte de los «servidores» en «la Obra», el privilegiado ambiente natural, los rezos y cantos, un llamativo silencio que se impone y habilita a la introspección y al encuentro con lo numinoso, hasta la misma acción física de los peregrinos de ascenso al cerro -metáfora espacial inmemorial de acceso a lo divino. El ritual instalado está

constituido por la «oración de intercesión» que realiza la vidente apoyando una mano sobre el hombro izquierdo de cada peregrino que desee recibirla. Según la vidente, en ese momento se hacen presentes la Virgen, Jesús, y otros santos; y, en virtud de la intercesión de la vidente, la Virgen solicita a Jesús que bendiga a cada peregrino, recibiendo así cada uno la gracia que precisa conforme a su disposición y la voluntad de Dios.

El capítulo sexto (pp. 186-208) está dedicado a los «mensajes» de la Virgen. Los investigadores analizan los temas principales de los mismos -oración, adoración a la eucaristía, conversión, penitencia-; resaltan tópicos ausentes -los pobres, el prójimo, necesidad de acciones además de oración-; y distinguen un carácter general conservador y moralista con tono apocalíptico. Resaltan también, a nivel formal, el recurso estilístico de la enunciación de los mensajes en castellano no inculturado («*convertíos*» «*orad*»), recurso que bien podría cumplir una función de legitimación como de «a-historicidad», negando la necesidad de la inculturación del Evangelio

planteada desde el Concilio Vaticano II en adelante.

En conclusión, es un logro remarkable de la obra reseñada el ofrecer una descripción densa del fenómeno estudiado. Se logra captar la experiencia de los diversos actores en sus propios términos, brindando a su vez un equilibrado marco conceptual para abrir líneas interpretativas diversas y desarrollos posteriores. Es en definitiva una obra de referencia tanto para estudios en *religión vivida* y cambios religiosos, como para la articulación socio-antropológica con la eclesiología y la teología pastoral.

MARÍA CRISTINA PORTERO

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA**

**MANUAL DE ESTILO BÁSICO
REVISTA *TEOLOGÍA*¹**

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 autor y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador, 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>	12 <i>puntos negrita y cursiva</i>
<i>Subtítulos de segundo nivel:</i>	12 <i>puntos cursiva</i>

¹ Javier Torres Ripa, *Manual de Estilo Chicago-Deusto* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2013), cap. 14

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.	<i>La casa</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)
1.1	<i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2	<i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2.1	Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2	Los marcos	(12 puntos normal)
2.	<i>El patio</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea;
- se usan *cursivas* solo 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

2.2. 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 (‘ ’).

² El guion largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo.

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: «Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-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»].³
- 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 mero respondiente 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».⁴

- 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 arábica corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

³ Ángel Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007), 19.

⁴ Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión* (Salamanca: Sígueme, 2008), 673.

- 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.
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a la misma página de la misma obra que la inmediata anterior se coloca solo *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.: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37 (en adelante IPB)].

3.2 *Sagrada Escritura*

Los textos bíblicos se citan de acuerdo con las abreviaturas y siglas de la Biblia de Jerusalén (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵

[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].

⁵ Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

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...*, 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

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica* (Navarra: Eunsa, 1998), 143-145.

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica...*, 143.

Bibliografía

Alvira, Tomás, 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 Exhortación 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. Gentico, Lucio Gera, Jorge A. Mingote. *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi*. Buenos Aires: Patria Grande, 1978.

Editor,⁶ 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 Emaús: 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

⁶ En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

Martínez Gayol, Nurya. «Yo espero en ti para nosotros». En *En el Camino de Emaús: 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 Emaús: 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 Emaús: 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.

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=9MvSMfF8EAAC&lpq=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=9MvSMfF8EAAC&lpq=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».

Bibliografía

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. Azcuy, 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. Azcuy, 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. Azcuy, 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
revista_teologia@uca.edu.ar



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