

revista **TEOLOGÍA**



ISSN 0328-1396

Tomo LX • N° 142 • Diciembre 2023

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

Concordia 4422 (C1419AOH) - 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:

- 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.
- DOAJ.
- AmeliCA

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 Ecclesiología (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 CARDENAL, 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) - Gilles ROUTHIER, Québec (Canadá) - Carlos SCHICKENDANTZ, Santiago de Chile (Chile) - Pablo SUDAR, Rosario (Argentina).

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

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

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

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 5600	\$arg 2300
Argentina (sin envío postal)	\$arg 2900	\$arg 1100
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 55	U\$S 25
Resto de América	U\$S 65	U\$S 25
Comunidad Europea	Euros 75	Euros 35
Resto del mundo	U\$S 75	U\$S 35

Suscripciones en Argentina:

- Depósito o transferencia bancaria:

Fundación Universidad Católica Argentina

Cta. Cte. N°: 575-0-02267/1

CBU: 072057502000000226718

ALIAS: DECIMO.ARENA.RITMO

Sucursal: 575

CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico eliana_schultz@uca.edu.ar o 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:

- Solicitar información a eliana_schultz@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

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

Tomo LX • Nº 142 • Diciembre 2023

Sumario

Nota del Director.....	7
<i>Carlos María Galli</i>	
La Teología en la formación de la conciencia histórica.....	9
<i>Eleuterio R. Ruiz</i>	
A 30 años de <i>La interpretación de la Biblia en la Iglesia:</i> Aspectos permanentes y perspectivas nuevas	69
<i>Alejandro Bertolini</i>	
¿Transubstanciados? Esbozos eucarísticos de una antropología en clave sinodal....	97
<i>Federico Tavelli</i>	
De la sacralidad de la naturaleza a la del hombre La transformación de la religiosidad durante la Edad Media ..	123
<i>Darío Iván Radosta - María Marcela Mazzini</i>	
Preferencias y valores en el cuidado en el final de la vida Aportes para la reflexión	159
<i>Carolina Bacher Martínez</i>	
Los Consejos Diocesanos Ensayo de lectura teológico-pastoral en perspectiva sinodal....	185
<i>Emiliano Primiterra</i>	
Locke, on Theology and Property	207
<i>Notas bibliográficas.....</i>	221

Nota del Director

Hablar acerca de Dios, dimensión ineludible del testimonio, sólo puede ser hecho -para no ser convertido en una lógica del lenguaje cifrado y funcional- desde la clave lingüística del misterio. Del amor que desfuncionaliza y provoca, ya que necesita establecer un lenguaje que exprese “la vida”. Se trata de liberar a Dios y al concepto de Dios de una razón aprehensora, de allí la importancia de una teología “negativa” que regule la sed de conocer y formular. Esta lógica del amor que puede ayudarnos, al ser traspuesta al problema del lenguaje. Cuando el amor es ofendido, exige, para ser remediado de un plus que sólo puede ser puesto por la víctima. Si yo traiciono a un amigo quitándole algo que ama legítimamente, y un día para reconciliarme se la devuelvo, ese aparente acto de justicia que ejerzo no sana la herida. Le he quitado algo que corresponde al don, que es la confianza en la que reposa la amistad. Eso no puede ser restituido en un débito de justicia. Sólo se puede sanar con un plus, una sobreabundancia dada por la víctima, ya que ella es quien tiene, en realidad, el poder. San Anselmo acierta, en este sentido, en el razonamiento soteriológico que propone en el *¿Cur Deus Homo?* El plus no lo pone sino quien ha sido constituido víctima, y, aquí se alza la mayor paradoja, ya no es sólo el hombre víctima, inútil finalmente, del *Tremendum*, sino Dios-hombre la víctima en quien reside la omnipotencia del perdón. Dios se vuelve víctima y ejerce el poder desde la debilidad. Estamos en un tiempo plagado de víctimas. Ellas son oídas por Dios. Clamemos perdón por ese grito de dolor.

En esta oportunidad, nuestra publicación ofrece un conjunto de trabajos de peculiar profundidad, marcados por la sensibilidad y la atención a cuestiones que nos afectan.

Una cuestión central los enlaza y está bien expresada en el texto del papa Francisco en *Frattelli Tutti*, que cita el Dr. Carlos Galli en el inicio de su meditación. Es una preocupación por nuestro tiempo en el que

«se alienta también una pérdida del sentido de la historia que disgrega todavía más. Se advierte la penetración cultural de una especie de “destruccionismo”, donde la libertad humana pretende construirlo todo desde cero. Deja en pie únicamente la necesidad de consumir sin límites y la acentuación de muchas formas de individualismo sin contenidos. En esta línea se situaba un consejo que di a los jóvenes: «Si una persona les hace una propuesta y les dice que ignoren la historia, que no recojan la experiencia de los mayores, que desprecien todo lo pasado y que sólo miren el futuro que ella les ofrece, ¿no es una forma fácil de atraparlos con su propuesta para que solamente hagan lo que ella les dice? Esa persona los necesita vacíos, desarraigados, desconfiados de todo, para que sólo confíen en sus promesas y se sometan a sus planes. Así funcionan las ideologías de distintos colores, que destruyen —o deconstruyen— todo lo que sea diferente y de ese modo pueden reinar sin oposiciones. Para esto necesitan jóvenes que desprecien la historia, que rechacen la riqueza espiritual y humana que se fue transmitiendo a lo largo de las generaciones, que ignoren todo lo que los ha precedido» (FT 13; con cita de CV 181).

La Teología en la formación de la conciencia histórica

CARLOS MARÍA GALLI*

Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica Argentina
galli@uca.edu.ar

Recibido 10.06.2023/ Aprobado 23.07/2023

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6717-537X>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.142.2023.p9-67>

RESUMEN

La conciencia histórica es un factor fundamental en la construcción de una identidad. Un rasgo del individualismo posmoderno es la pérdida del sentido de la historia y la reducción de la conciencia al presente: el hoy, el momento, el instante. Esto sucede en todo el mundo en virtud de la contemporaneidad alcanzada por los medios de comunicación y las redes sociales, y se agrava por la falta de perspectivas y proyectos para el futuro, lo que crea incertidumbre y angustia.

Esta meditación sigue cuatro momentos. En el primero, se apunta a renovar nuestra conciencia histórica poniendo el foco en la trama temporal de la vida personal y comunitaria (I). En el segundo el autor despliega varias relaciones entre la historia humana y la fe cristiana, prestando una atención principal al cristocentrismo de la historia (II). En la tercera sección se señala la novedad de la irrupción de la historia en la teología del siglo XX (III). Al final se presenta el fundamento histórico que guía a la Facultad de Teología e indica tres novedades puntuales que expresan la dimensión histórica en las tareas que hacemos para alcanzar los fines de la institución: investigar, enseñar y difundir la teología (IV). Se trata del texto completo, revisado y actualizado del discurso del decano Pbro. Dr. Carlos María Galli pronunciado el 16 de marzo de 2023 al abrir el Año Académico en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Palabras clave: Conciencia histórica; Experiencia; Expectativa; Evangelización

* El autor es Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Casa de Estudios de la que es profesor titular ordinario. Es miembro de la Comisión Teológica Internacional.

Theology in the Formation of Historical Consciousness

Abstract

Historical awareness is a fundamental factor in the construction of an identity. A feature of postmodern individualism is the loss of the sense of history and the reduction of consciousness to the present: the today, the moment, the instant. This is happening all over the world by virtue of the contemporaneity reached by the media and social networks, and is aggravated by the lack of prospects and projects for the future, which creates uncertainty and anguish. This meditation follows four moments. In the first, the aim is to renew our historical consciousness by focusing on the temporal fabric of personal and community life (I). In the second, the author unfolds various relationships between human history and the Christian faith, paying particular attention to the Christocentrism of history (II). The third section points out the novelty of the irruption of history in twentieth-century theology (III). At the end, the historical foundation that guides the Faculty of Theology is presented and three specific novelties are indicated that express the historical dimension in the tasks we carry out to achieve the goals of the institution: research, teaching and disseminating theology (IV). This is the complete, revised and updated text of Dean's speech, Pbro. Dr. Carlos María Galli delivered on March 16, 2023 at the opening of the Academic Year at the Faculty of Theology of the Pontifical Catholic University of Argentina.

Keywords: Historical Consciousness; Experience; Expectation; Evangelization

«Hay un momento para todo y un tiempo para cada cosa bajo el sol:
un tiempo para nacer y un tiempo para morir...» (Qo 3,1-2).

«A este Jesús, Dios lo resucitó, y todos nosotros somos testigos...»
(Hc 2,22).

«Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y para siempre» (Hb 13,8).

El cristianismo está en la historia y la historia está en el cristianismo. Hoy deseo reunir la reflexión teológica y los anuncios institucionales en torno a las relaciones entre la historia y la teología, que es un discurso de la fe fundada en la revelación histórica de Dios y en la fe de la Iglesia contemporánea. Señalo esta red de vínculos cuando el mundo es vivido como un movimiento histórico abierto, pero donde, al mismo tiempo, se percibe de forma intensa la levedad del ser y la fugacidad del tiempo.

La religión judeocristiana está en el origen de la concepción occidental de la historia como un proceso creciente hacia una mayor universalidad y, desde 1492, por la llegada de la Iglesia católica a nuestra tierra, está presente en la génesis y en el curso de la historia latinoamericana. Varias circunstancias, a las que mencionaré en este ensayo, hacen propicia la consideración del tema en este momento.

Mi meditación sigue cuatro momentos. En el primero, apunto a renovar nuestra conciencia histórica poniendo el foco en la trama temporal de la vida personal y comunitaria (I). En el segundo despliego varias relaciones entre la historia humana y la fe cristiana, prestando una atención principal al cristocentrismo de la historia (II). En la tercera sección señalo la novedad de la irrupción de la historia en la teología del siglo XX (III). Al final presento el fundamento histórico que guía a la Facultad de Teología e indico tres novedades puntuales que expresan la dimensión histórica en las tareas que hacemos para alcanzar los fines de la institución: investigar, enseñar y difundir la teología (IV).

I. La conciencia histórica

1. Crisis de la conciencia histórica

En la encíclica *Fratelli tutti*, Francisco titula un número: *El fin de la conciencia histórica* (FT 13).

«Por eso se alienta también una pérdida del sentido de la historia que disgrega todavía más. Se advierte la penetración cultural de una especie de “deconstruccionismo”, donde la libertad humana pretende construirlo todo desde cero. Deja en pie únicamente la necesidad de consumir sin límites y la acentuación de muchas formas de individualismo sin contenidos. En esta línea se situaba un consejo que di a los jóvenes: «Si una persona les hace una propuesta y les dice que ignoren la historia, que no recojan la experiencia de los mayores, que desprecien todo lo pasado y que sólo miren el futuro que ella les ofrece, ¿no es una forma fácil de atraparlos con su propuesta para que solamente hagan lo que ella les dice? Esa persona los necesita vacíos, desarraigados, desconfiados de todo, para que sólo confíen en sus promesas y se sometan a sus planes. Así funcionan las ideologías de distintos colores, que destruyen —o deconstruyen— todo lo que sea diferente y

de ese modo pueden reinar sin oposiciones. Para esto necesitan jóvenes que desprecien la historia, que rechacen la riqueza espiritual y humana que se fue transmitiendo a lo largo de las generaciones, que ignoren todo lo que los ha precedido» (FT 13; con cita de CV 181).

La conciencia histórica es un factor fundamental en la construcción de una identidad. Un rasgo del individualismo posmoderno es la pérdida del sentido de la historia y la reducción de la conciencia al presente: el hoy, el momento, el instante. Esto sucede en todo el mundo en virtud de la contemporaneidad alcanzada por los medios de comunicación y las redes sociales, y se agrava por la falta de perspectivas y proyectos para el futuro, lo que crea incertidumbre y angustia. En una Argentina marcada por la locura inflacionaria, la volatilidad del peso, la crisis de la cohesión, el aumento de la pobreza y el cansancio social crece la tendencia a sobrevivir con lo poco que se tiene o gastar inmediatamente lo poco que se ahorra. No hay horizontes de mediano ni de largo plazo. Faltan consensos previsibles y políticas de Estado que privilegien el bien común por sobre los intereses sectoriales. No hay paz con las dimensiones temporales: el pasado condiciona, el presente vuela, el futuro asusta.

El diagnóstico del Papa Francisco es más profundo y amplio. Se refiere a una pérdida del sentido de la historia por la crisis de la conciencia que pierde esta triple trama temporal que nos sitúa en la vida común. Esto lleva a perder las raíces pasadas, a vaciar de contenido el presente y no tener esperanzas para el futuro. Deja al sujeto individual sin raíces que arraiguen en una tradición y sin proyectos compartidos en una comunidad de destino. Corta los vínculos culturales entre las generaciones.

La historia es el tiempo del ser humano en el mundo.¹ Surge cuando los hechos vivenciados por las personas y las comunidades son inscriptos en el calendario y quedan datados en una línea temporal compartida, como, por ejemplo, el 18 de diciembre de 2022

¹ Cf. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, III, *El tiempo narrado* (Madrid – México: Siglo XXI, 1996), 777.

quedó fechado el triunfo argentino con Messi en el Campeonato Mundial de Fútbol. La fecha es un puente que une la cronología del tiempo físico y la secuencia del tiempo vivido. Pongo otro ejemplo que marcó la conciencia argentina. En 1908 el Consejo Nacional de Educación, ante la necesidad de forjar una identidad compartida en un país lleno de inmigrantes, propuso la educación patriótica y fijó pautas para celebrar el 25 de mayo de 1810 y el 9 de julio de 1816. Las celebraciones del primer centenario de la revolución en mayo en 1910 y la declaración de la independencia en 1916 constituyeron los ejes de una política de formación de la conciencia histórica basada en símbolos, aniversarios, fiestas, monumentos, museos.²

Por su capacidad espiritual el ser humano es sujeto de un fluir que abarca el tiempo cronológico en sus tres dimensiones. La distensión del alma conjuga la atención presente al presente, la memoria presente del pasado y la espera presente del futuro.³ Hay tres presentes: vivir el hoy con atención, actualizar el ayer por la memoria, anticipar el mañana en la espera. «El tránsito del tiempo consiste en ir del (*ex*) futuro por (*per*) el presente al (*in*) pasado».⁴ Las magnitudes temporales se viven como espacio de experiencia pasada, ámbito de iniciativa presente y horizonte de espera futuro.⁵

2. Los “trascendentales” de la historia

Reinhart Koselleck distingue dos trascendentales de la historia que permiten comprender su trama; los llama “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”. Hacen referencia a la memoria y la esperanza, a lo experimentado ayer y a lo que se espera del mañana. La primera es el pasado presente en base a sucesos que ya han

2 Cf. María Sáenz Quesada, *Las cuentas pendientes del Bicentenario* (Buenos Aires: Sudamericana, 2010), 293-307.

3 Cf. San Agustín, *Confesiones*, XI, 20, 26 en: *Obras completas*, II (Madrid: BAC, 1998⁹), 485-486.

4 *Ibid.*, XI, 21, 27 en: *Obras completas*, II, 487.

5 Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 371-589.

sido incorporados y pueden ser recordados. La segunda designa el futuro presente y apunta a lo que puede suceder, al todavía-no, a lo que se puede descubrir y experimentar. En su cruce se ubica el puro presente, al que Paul Ricoeur llama “ámbito de iniciativa”.

La historia es el tejido de vínculos que van madurando entre las tres dimensiones.⁶ Al comenzar un año (lectivo) podemos preguntarnos ¿qué experiencias, qué iniciativas y qué expectativas tenemos?

(a) El espacio de experiencia es el pasado hecho presente, el tesoro acumulado del tiempo vivido. Se halla en distintos espacios y se puede recorrer por varios itinerarios. De la experiencia deriva el ser-afectado por el pasado. No disponemos de un saber transparente de nuestro ser histórico; estamos sujetos a las posibilidades y los horizontes de la situación. La historia no nos pertenece, nosotros le pertenecemos. Nos aproximamos a la verdad de lo sucedido, pero no somos los dueños de su sentido. Podemos representar lo pasado por los recuerdos de la memoria y los datos de la historia.

(b) El horizonte de espera es el futuro hecho presente a través de varias anticipaciones: expectativas, anhelos, preocupaciones, temores, cálculos, previsiones, esperanzas. Todos tenemos deseos y temores. No hay memoria que no tenga algo de proyecto, ni hay expectativa que no tenga algo de recuerdo. Ni la espera se deja derivar simplemente del pasado, ni hay sorpresas absolutas que lo tornen irrelevante. Recuerdo otro ejemplo de la historia argentina: en el siglo XIX, cuando surgió la nación, hubo un vaivén permanente entre el pasado y el porvenir, entre la crítica propia de la historia, realizada por la corriente ilustrada, y el arraigo en la tradición, rescatada por la historia romántica.⁷

6 Cf. Reinhart Koselleck, «“Espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”. Dos categorías históricas» en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), 333-357; «Le concept d'histoire» en *L'expérience de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1997), 15-99; Paul Ricoeur, *El tiempo narrado*, 939-989.

7 Cf. Natalio Botana, *La tradición republicana* (Buenos Aires: Sudamericana, 1984), 199-259, esp. 205.

(c) El ámbito de iniciativa es el presente como presente. La conciencia histórica incluye el “hoy” como punto de articulación entre la experiencia y la espera. El presente histórico «constituye una verdadera transición, mejor aún, una transacción entre el futuro y el pasado».⁸ El imaginario histórico tiende a identificar la historia con el pasado porque en su experiencia y en su conocimiento «la presencia del pasado es algo distinto de la presencia del futuro».⁹ En cambio, emplear el concepto de iniciativa para referirse al presente tiene la virtud de abarcar el obrar activo y el padecer pasivo. La historia es, siempre, acción y pasión con protagonistas, víctimas y testigos. En la comunidad eclesial académica de una Facultad de Teología convivimos, hacemos, nos apasionamos, sufrimos, nos alegramos, como en toda experiencia compartida. Todos vamos haciendo camino y ganando experiencia al compartir el presente que Dios nos regala sin caer en la nostalgia del pasado ni en la fuga al futuro.

Entre la conciencia vivida del tiempo interior, centrada en el presente, y la sucesión objetiva – según el antes y el después – del tiempo cósmico, sin presente vivido, surge la originalidad del tiempo histórico. La confluencia original entre la experiencia, la iniciativa y la expectativa modela la conciencia histórica para situarse en la actualidad, arraigar en la memoria y proyectar la esperanza. Pertenecer a una institución educativa universitaria, en cualquiera de sus claustros y sus estamentos, es un *kairós* para compartir experiencias y relatos, acciones y pasiones, deseos y esperanzas.

En este marco debe tener conciencia de las situaciones que vivimos a nivel personal y comunitario tanto en lo eclesial como en lo secular. Por ejemplo, somos conscientes, al celebrar los 40 años del régimen democrático, que nos afectan problemas gravísimos como el empobrecimiento y la desigualdad, la incertidumbre y el temor, el hartazgo y la anomia, la inflación y la informalidad, la inseguri-

⁸ Paul Ricoeur, «La historia común de los hombres. La cuestión del sentido de la historia» en *Educación y Política*, (Buenos Aires: Docencia, 1984), 59-71, 70.

⁹ Reinhart Koselleck, *Espacio de experiencia y horizonte de expectativa...*, 339.

dad y la narcocriminalidad. Estamos en la encrucijada crítica de un país partido con mucha polarización.¹⁰

3. Las historias y la historia

El tiempo histórico une los acontecimientos y sus representaciones. La historia es tanto acontecimiento (*res gestae*) como narración (*historia rerum gestarum*).¹¹ En castellano una misma palabra designa la historia vivida y su conocimiento, la realidad y la ciencia histórica, la historia que hacemos y la que se estudia. Se da la historia sobre la que se escribe, constituida por la existencia y la tradición, y la historia escrita, científica y crítica. La historia se funda en la relación entre el pasado de lo acontecido objetivamente y el presente del sujeto que lo conoce y narra.¹² Mientras las cosas iban siendo, el pasado era presente para quienes lo vivían. Ya sucedidas, ellas ya fueron, son pretéritas para quienes vivimos hoy, y las conocemos en cuanto pasado que, de algún modo, afecta nuestro presente.

La historia vivida se trasmite en la historia narrada, dicha o escrita. Por eso la historia se cuenta y se escribe. En la cultura griega y romana se contaban “historias”: historia de algún acontecimiento particular. En la modernidad se formó el concepto “Historia” como un sustantivo colectivo singular, se lo identificó con la historia universal y se lo consideró como una categoría capaz de incluir a las historias particulares. Antes se trataba de la historia “de” esto o “de” aquello. Ahora, la historia a secas se amplió para contener la totalidad de los acontecimientos y la totalidad de los discursos.¹³

10 Cf. Jorge Liotti, *La última encrucijada. Los dilemas de la democracia argentina* (Buenos Aires: Planeta, 2023), 67, 157.

11 Cf. Georg W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia* (Barcelona: Zeus, 1971), 86.

12 Cf. Henri-Irénée Marrou, *El conocimiento histórico* (Barcelona: Labor, 1968), 31-35, esp. 33.

13 Cf. Reinhart Koselleck, *Historia/Historia* (Madrid: Trotta, 2017³), 27-46 y 82-106.

Ese nuevo concepto, “la” Historia – mundial – se convirtió en sujeto de sí mismo, el sujeto único del desarrollo de la humanidad, y la humanidad se volvió el objeto de esa historia. Por eso surgieron expresiones como la de Immanuel Kant (+ 1804): *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*.¹⁴ “La” historia desvalorizó el pasado, se orientó al futuro y caracterizó el presente como un tiempo en el cual las esperanzas deseadas se alejaban de las experiencias hechas. A fines del siglo XVIII la expectativa era una revolución que trajera la libertad y el progreso.¹⁵ En el siglo XIX, con el marxismo, la idea de Revolución llevó, incluso, a sustituir la noción de Historia.¹⁶

Esto, que parece remitir al pasado lejano, era un pasado presente o un imaginario vivo en las décadas de los años sesenta y setenta. Entonces se percibía un momento singular, y había que subirse al tren de la historia y prepararse para el momento en el que la revolución – de izquierda o de derecha – fuera la partera de “la” historia. Muchos creyeron en “la marcha de la historia” y querían sentirse inmersos en su curso irreversible y tocar la revolución con las manos. Algunos vivieron el mayo francés de 1968 o el Cordobazo de 1969 como el comienzo de la revolución social e interpretaron la revolución francesa – también la revolución americana – como un antecedente de la revolución latinoamericana contemporánea.¹⁷ Por ejemplo, el padre Carlos Mugica (+ 1974), el primer presbítero asesinado por la violencia política en el siglo XX, estaba estudiando en París y fue testigo del mayo francés. El 4 de junio de 1968 escribió a sus padres y les contó que «algo muy profundo ha nacido: una nue-

14 Cf. Immanuel Kant, «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita» en *Filosofía de la historia* (Madrid: FCE, 1992); este opúsculo de fines del siglo XVIII ya contiene el doble sentido de la palabra historia (cf. 39, 61).

15 En lengua alemana, la expresión modernidad o Era Moderna se dice con la palabra *Neuzeit*. Ésta desplazó a la designación del período contemporáneo como *neue Zeit*, que se traduce como “tiempo nuevo”.

16 Cf. Koselleck, *historia/Historia*, 78-83; *Futuro pasado*, 67-85.

17 Cf. José Pablo Martín, *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino* (Buenos Aires – San Antonio de Padua: Guadalupe – Castañeda, 1992), 152-153; cf. el capítulo «La marcha de la historia», 139-164.

va Revolución Francesa. Creo que repercutirá en todo el mundo, y espero también en la Argentina».¹⁸

Años después, otros sintieron que el 25 de mayo de 1973 comenzaba una nueva era cuyo curso pasaba por el peronismo triunfante. El 24 de marzo de 1976 otros pensaron que la reorganización nacional pasaba por el nuevo gobierno militar que quería poner orden. Esas expectativas se potenciaban si el futuro deseado parecía inminente y, más aún, si la espera estaba mediada por la esperanza mesiánica del Reino de Dios. Se decía que el curso del Reino pasaba por tal o cual proceso histórico, como si se pudiera predecir la proximidad de su hora. Si en el presente posmoderno parece perderse la conciencia histórica, en ese pasado moderno parecía que la historia futura devoraba a la conciencia.

Aquella época estaba marcada por el imaginario de la revolución, tanto en la forma del mito de la revolución transformadora y militante, como en la apología de la revolución purificadora y militar. Hoy se puede mirar ese tiempo con distancia hermenéutica. Nos ayuda a tener perspectiva crítica el hecho de que estamos en la etapa posterior a la caída de las esperanzas dadas por las religiones seculares -ideologías y utopías- impulsadas por la creencia en el progreso indefinido y el mito de la revolución universal. Inmersos en un clima cultural líquido, marcado por el desencanto del desencanto y la crisis de la conciencia histórica, las identidades colectivas están puestas en cuestión.

La conciencia histórica es frágil; debe consolidarse y actualizarse permanentemente. Los acontecimientos complejos son difíciles de comprender y juzgar porque «en la mayoría de los casos los contemporáneos no saben *lo que se está gestando*».¹⁹ Al lector de la historia le cuesta entender lo que se gestaba en otro momento porque estaba en devenir (*in fieri*). Si es bastante difícil conocer el pasa-

¹⁸ Martín De Biase, *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del Padre Mugica* (Buenos Aires: Patria Grande, 2009²), 125.

¹⁹ Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Sígueme, 2006), 173; cf. *Ibid.* 179 con relación al pasado.

do, mucho más arduo resulta comprender el presente, en el que se acentúan las dificultades hermenéuticas por el carácter inacabado de los procesos y la contemporaneidad entre sucesos e intérpretes. Si como sujetos históricos puntuales nos corresponde hacer – y padecer – la historia presente, en buena medida no conocemos bien la historia que hacemos. El devenir fluye como el agua entre las manos, no nos bañamos dos veces en el mismo río y en el futuro otros comprenderán mejor lo que vivimos.

En este contexto cambiante cabe la pregunta, ¿la fe y la teología ayudan a tener conciencia histórica?

II. Historia humana y fe cristiana

Umberto Eco, en un diálogo con el cardenal Carlo Martini, afirmó que «fue el cristianismo el que inventó la historia».²⁰ El cristianismo es la fe en la Palabra de Dios revelada en la historia, cumplida en Jesucristo y transmitida en la Iglesia. Es la religión del Dios que, en Cristo, sale al encuentro de los seres humanos peregrinos en la historia. Ella conjuga pasado, presente y futuro por ser la religión de la memoria, la profecía y la promesa. La teología reconoce la lógica de la acción histórica y propone construir el futuro con el potencial de la libertad humana sostenida por la providencia divina.²¹

1. La fe y la historia

El cristianismo es revelación, fe y religión. Surgió con Jesús en el seno del judaísmo y se basa en la revelación de Dios realizada en Cristo para siempre. Como religión positiva es un hecho histó-

20 Umberto Eco, «La obsesión laica por un nuevo Apocalipsis» en Umberto Eco y Carlo M. Martini, *¿En qué creen los que no creen?* (Buenos Aires: Booket, 2008³), 18.

21 Cf. Carlos M. Galli, «Historia y fe. La lectura teológica de la historia» en Carlos M. Galli et al., *La verdad los hará libres. Tomo 1: La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966 – 1983* (Buenos Aires: Planeta, 2023), 87-136.

rico. Lo “positivo” no es una decisión humana sino el registro de un hecho histórico dado. Lo “puesto” en la historia es la revelación de Dios. «La historia es la forma de pensamiento propia del cristianismo». ²² El historiador Marc Bloch afirmó que «el cristianismo es una religión de historiadores». Tiene libros históricos como fuente, se desarrolla en la Iglesia -comunidad histórica- concibe la historia como una peregrinación a la patria, y la considera como «el eje central de toda meditación cristiana». ²³

A diferencia de las religiones que establecen el vínculo con Dios o lo divino a partir del mundo exterior o del interior del espíritu, el cristianismo es, en primer lugar, la religión de la historia. No es una cosmovisión basada en la naturaleza ni en la interioridad, lo que no le impide desarrollar esas dimensiones en la religiosidad y la ética. Se basa en la historia, como expresan tres testimonios calificados, que cito brevemente. Uno viene de la filosofía de la religión, disciplina filosófica que piensa el *ordo ad Deum*; otro de la teología fundamental, disciplina teológica centrada en la revelación divina; otro de los orígenes cristianos, que mira el paso de la Sagrada Escritura a la historia de la Iglesia.

Henry Duméry mostró que la esencia de la tradición judeo-cristiana consiste en ser histórica, tipológica, y con intención universal, pero de expresión particular. ²⁴ Tanto en el judaísmo como en el cristianismo Dios no se manifiesta asumiendo la naturaleza exterior, como en los panteísmos arcaicos, ni en lo recóndito de la interioridad humana, como en el paganismo grecorromano, sino en una historia forjada por sujetos concretos, que son artífices de su destino en diálogo con el Dios de la Alianza. «Israel inventó la categoría de historia». ²⁵ Ésta no surgió de fuerzas cósmicas o síquicas,

²² Walter Kasper, *Fe e historia* (Salamanca: Sígueme, 1974), 25; «Sobre el origen del pensar histórico en teología» cf. 11-46.

²³ Marc Bloch, *Introducción a la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974⁶), 9-10.

²⁴ Cf. Henry Duméry, *Fenomenología y religión. Estructuras de la institución cristiana* (Barcelona: Nova Terra, 1968), 19-30.

²⁵ *Ibid.*, 30.

sino de la libre comunicación de Dios en, a través y más allá de los miembros del Pueblo de la Alianza. Como *partner* de ese diálogo de amor, el ser humano es un sujeto capaz de transformar la naturaleza material, cultivar su humanidad y dar sentido a la historia. La noción de un proceso temporal encaminado a un futuro prometido y esperado es un legado judeocristiano a la civilización.

El teólogo Claude Tresmontant puso el acento en mostrar que la religión cristiana – con su doctrina, su ética y su culto – surge del hecho de una revelación desarrollada progresivamente en la historia de Israel. Esa manifestación de un Dios personal es el fundamento del monoteísmo abrahámico. Para los cristianos ese proceso comienza con la vocación de Abraham y culmina en el acontecimiento de Jesús de Nazaret. La revelación es la comunicación de un plan de Dios, y también de un conocimiento, una ciencia, una inteligencia que Dios brinda al ser humano por medio de otros seres humanos. Esta información puede ser recibida, creída, comprendida, pensada, enseñada, transmitida. Dios se manifestó por un acto de fe basado en testimonios fidedignos, creíbles, racionales. Por eso,

«La teología es una ciencia bien cimentada, epistemológicamente hablando. No se basa en una petición de principio. Se basa en un hecho: el hecho de la revelación. Y es la inteligencia humana la que, previamente, establece que sí hay una revelación, que Dios ha hablado, se ha expresado, que enseñó en esa porción de humanidad llamada Israel, desde Abraham hasta Yeshúa de Nazaret».²⁶

El historiador Rafael Aguirre, y todo su equipo, investigan desde hace años los orígenes del cristianismo. El biblista muestra que el relato acerca del origen de la Iglesia está en condiciones de integrar de forma adecuada la investigación del historiador y la mirada del creyente, distinguiéndolas, sin confundirlas, y uniéndolas, sin separarlas. El creyente descubre la acción de Dios en la historia, en este caso, en los orígenes de la Iglesia cristiana. Esa acción divina no elimina los factores humanos y culturales que juegan en

²⁶ Claude Tresmontant, *Introducción a la teología cristiana* (Barcelona: Herder, 1978), 107; cf. 90-116.

todos los procesos históricos. «Siempre será necesario el diálogo y el contraste entre quienes contemplan el pasado desde perspectivas diversas. Por eso la tarea del historiador es inacabable y hay fenómenos del pasado, especialmente los más cargados de significación para el presente, que tendrán que ser abordados una y otra vez».²⁷ El historiador vasco afirma:

«En principio, el proceso formativo del cristianismo puede ser objeto de estudio de historiadores, antropólogos y sociólogos, independientemente de si son o no son creyentes. Digo en principio porque también es verdad que la fe, sin interferir en la lógica ni en el rigor del estudio, puede orientar la investigación hacia ciertos aspectos que para un no creyente son de menor importancia. Lo que hace el creyente es dar una interpretación peculiar de este proceso, una interpretación teológica, verlo como desarrollo del plan de Dios en la historia ... Estamos ante una versión de la irrenunciable articulación entre fe y razón; en este caso entre la investigación histórica y la interpretación teológica. La teología, la fe, no puede dictar los resultados a los que tiene que llegar el estudio histórico, pero tampoco éste puede cerrarse a una interpretación teológica. Por cierto, tal interpretación no se deduce de la investigación histórica, pertenece a otro ámbito de conocimiento, pero el creyente que lo acepta puede descubrir una coherencia muy particular en el proceso histórico».²⁸

Así, su trabajo, siendo fundamentalmente histórico, tiene una dimensión teológica. Estos estudios ponen en diálogo la racionalidad histórica y la mirada creyente, y testimonian el aporte de la fe en un contexto en el que las exigencias de la razón y la crítica histórica forman parte del paradigma cultural. El cristianismo, surgido de la revelación, es una religión de la memoria, la profecía y la promesa.

2. La memoria del pasado

En el Primer Testamento Israel vive la Memoria del Dios de la Alianza.²⁹ La palabra hebrea “memoria” (*zkr*) caracteriza las relacio-

²⁷ Rafael Aguirre, «El proceso de surgimiento del cristianismo» en R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2019³), 22-48, 23.

²⁸ Aguirre, «El proceso de surgimiento»..., 26

²⁹ Cf. Sergio Briglia, «“Acuérdete, Señor, de tu Alianza”. La memoria y el Jubileo», *Revista Bíblica* 60 (1998) 31-51; «Hagan esto en memoria mía» (1 Co 11,24) en Ricardo Ferrara y Carlos

nes humanas con Dios. El verbo *zakar* implica pensar y acordarse. Dios se acuerda de su amor y su fidelidad (Sal 25,7). Recordar es acordarse de algo en favor de alguien. Nehemías reza: «Oh Dios mío, acuérdate en mi favor de cuanto he hecho por este pueblo» (Neh 5,19). También es recordar algo a alguien, lo que sucede en un memorial litúrgico (*zikkaron*). Dios se acuerda y se le puede recordar algo: «Ustedes, los que hacen que el Señor se acuerde, no se tomen descanso ni lo dejen descansar a él» (Is 62,6). En el acto de recordar, la memoria y la acción van juntas. La memoria del corazón une el pensamiento, el sentimiento y la acción.

Dios es memorioso: guarda lo sucedido en la memoria de su amor fiel y «mantiene su alianza por mil generaciones» (Ex 20,6). Él se acuerda de su pueblo aunque Israel pierda la memoria. El recuerdo integra la oración de Israel, que mira hacia el pacto que lo constituyó en Pueblo de Dios. «Dios se acuerda siempre de su alianza» (Sal 111,5). El pueblo recuerda las maravillas que Dios hizo. Todo lo que existe en la naturaleza y se da en la historia es un memorial. Esta mirada retrospectiva nace del mandamiento: *Acuérdate*. Las obras salvadoras son acontecimientos memorables. El recuerdo alimenta el amor y lo vuelve oración. «Recuerden al Señor y su poder, busquen constantemente su rostro, recuerden las maravillas que él obró, sus portentos y los juicios de su boca» (Sal 105,2-3).

Al recordar, Israel sigue admirando las obras de Dios, las hace presente y se edifica como pueblo. Jeremías suplica: «Acuérdate, no rompas tu Alianza con nosotros» (Jer 14,21). La alegría brilla sobre el trasfondo de una memoria agradecida y el pedido de perdón nace de la memoria penitente. Sólo el que recuerda puede pedir perdón y agradecer el amor. En tiempos de crisis la memoria mantiene la esperanza. Una Lamentación reza: «Me encuentro lejos de la paz, he olvidado la dicha [...] Pero algo traigo a la memoria, algo que me hace esperar. Que el amor del Señor no se ha acabado, no se ha

M. Galli (eds.) *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio* (Buenos Aires: Paulinas, 2000), 45-66.

agotado su ternura. Mañana tras mañana se renuevan. ¡Grande es su fidelidad!» (Lm 3,17.21-23).

En el Pentateuco hay cinco grupos de textos referidos a la memoria. El primero está en la historia de los orígenes; el siguiente pertenece a las tradiciones patriarcales; el tercero a los relatos del éxodo; el cuarto son los textos sacerdotales acerca del culto; por último, todo el libro del Deuteronomio. En Egipto Dios escuchó los clamores de su pueblo y se acordó de su alianza con los patriarcas: «Dios escuchó sus gemidos y se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Entonces dirigió su mirada hacia los israelitas y los tuvo en cuenta» (Ex 2,24-25). Entonces Yahveh reveló su nombre para ser recordado de generación en generación. El pueblo, haciendo memoria de su Dios, experimenta que Él es “El que es”, el que está, el que sigue presente, lo acompaña y lo salva (Ex 6,5).

Los relatos y ritos de las fiestas litúrgicas celebran las gestas de Dios, actualizan la alianza, forman la memoria de las nuevas generaciones. La Pascua judía conmemora el paso de Dios que liberó al Israel en el acontecimiento del Éxodo. La liberación de la opresión es celebrada como un memorial: «Este día será memorable (*l'zikkaron*) para ustedes. Lo celebrarán como una fiesta en honor del Señor» (Ex 12,14). Esa fiesta es una acción que recuerda y da gracias al Señor. La tercera copa de la comida pascual manifiesta esa alabanza. En la comida del cordero pascual encontramos una triple *anámnesis* o memorial: la liberación fundadora en el pasado, la gracia actual en la comida ritual y la espera de la salvación futura. Esta espera repleta de esperanza es una ardiente súplica.

El Deuteronomio es una «teología del recuerdo».³⁰ El descanso del sábado tiene como motivo el recuerdo de la esclavitud: «así podrán descansar tu esclavo y tu esclava, como lo haces tú. Recuerda que fuiste esclavo en Egipto» (Dt 5,15). La doctrina social de Is-

30 Karl Heinz Bartels, «Recuerdo» en Lothar Coenen (ed.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* t. IV (Salamanca: Sígueme, 1984), 82; cf. W. Schotroff, «Recordar» en Ernst Jenni y Claus Westermann (eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1978), 710-725.

rael tiene su origen en la memoria de la opresión que sufrió y de la libertad que recibió como un don de Dios. Hay que traer al presente el dolor pasado que sana el corazón y hacer memoria de la liberación. Moisés, antes de que el pueblo entre en la tierra prometida, recordó la fidelidad divina a pesar de las caídas de Israel: «Acuérdate del Señor tu Dios porque Él te da la fuerza para que alcances esta prosperidad» (Dt 8,17).

La memoria es una dimensión de la fe y una palabra sagrada. Jesús deja la celebración de la Eucaristía como memoria cotidiana que introduce en su Pascua (cf. Lc 22,19). Dos relatos del Nuevo Testamento narran que Jesús instituyó la Eucaristía mandando hacer “esto” en conmemoración suya. San Pablo señala que el Señor lo dice cuando entrega su cuerpo y su sangre (1 Co 11,23-25). San Lucas lo dice en la entrega del cuerpo (Lc 22,19-20).³¹ Las palabras «hagan esto en memoria mía» (*eis ten emen anamnesin*) significan una acción que hace recordar. Esta no se reduce a evocar de forma imaginaria un hecho realizado, sino que implica insertarse en una acción que se está dando. Las palabras se refieren a lo que Jesús hizo: «tomó el pan, dio gracias, lo partió, lo dio» (Lc 22,19). Esta *anamnesis* es un continuo hacer presente la entrega amorosa de Cristo que nos redime en la cruz.

Por la Eucaristía Jesús sigue presente de un modo especial. Sus palabras y gestos en la Cena tienen una correspondencia con la celebración pascual de Israel. El paralelismo prefigura, por la comida pascual, el acontecimiento principal, que hace memoria del pasado y se abre como un signo al futuro. Al reiterarlo todas las generaciones actualizan la gracia de ese evento liberador. Jesús identifica la entrega del pan y del vino en el cáliz con el don de su cuerpo y su sangre, de su persona y su vida.³² La Iglesia agradece, actualiza y comparte la memoria de Jesús que se entrega a la muerte

31 Cf. Xavier León-Dufour, *La Fracción del Pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1983), 103-129.

32 Cf. Xavier León-Dufour, *La Fracción del Pan* ..., 139-155, donde se hace la exégesis de las palabras sobre la memoria.

y da vida con su resurrección, hasta que Él vuelva. La comunidad creyente hace presente a Cristo muerto y resucitado por la acción del Espíritu – memoria viva de la Iglesia – que le recuerda lo que él dijo e hizo (cf. Jn 14,26). «¡Acuérdate de Jesucristo, que resucitó de entre los muertos!» (2 Tm 2,8).

En la Eucaristía las comunidades cristianas aprenden a hacer memoria. Ella enseña a transformar el mal y el horror que afectan la vida argentina en las últimas décadas por la fuerza de la cruz pascual. Podemos convertir el pasado doloroso del fratricidio en un memorial que promueva una nueva fraternidad en la verdad, la justicia y la paz. Los cristianos estamos llamados a contar la verdad de toda historia, hacer memoria arrepentida de toda culpa y celebrar todo amor con gratitud. La memoria ayuda a curar las heridas de una historia crucificada y a encontrar espacios de vida compartida.

3. La profecía en el presente

El pensamiento judeocristiano se ha desarrollado siguiendo dos líneas principales, que se denominan histórico - profética y sapiencial. La profecía y la sabiduría son dos polos del discurso revelado y la teología cristiana. Estas direcciones del pensamiento se expresan mediante dos lenguajes irreductibles y, a la vez, complementarios. La profecía jalona el recorrido espiritual e histórico de una persona, una comunidad, un pueblo, la humanidad. La sabiduría ordena sistemáticamente las realidades del mundo, el ser humano y Dios según correspondencias que estructuran los niveles de la vida y del ser.

La profecía es la predicación de la Palabra de Dios en un momento de la historia y la interpretación de los acontecimientos desde esa Palabra, atenta a las continuidades y rupturas de la vida histórica. La sabiduría comprende todos y cada uno de los niveles del ser y la existencia para percibir sus armonías y analogías a partir de la sabiduría ordenadora de Dios, Principio y Sentido de la realidad.

Si ambas son formas de conocer, la primera interpreta y discierne, la segunda afirma y ordena.³³

La tradición profética de la Biblia marcó la comprensión cristiana de la historia. La “historia de la salvación” surge del encuentro entre el advenimiento del Dios eterno que viene a la historia y el éxodo del tiempo humano que se abre a lo divino. Puede significar varias realidades: la revelación de Dios en los acontecimientos; el plan divino que orienta la historia a una plenitud definitiva; la interpretación de los hechos desde la Palabra de Dios; el hecho de que la salvación se realiza en la historia.³⁴

La Carta a los Hebreos afirma que Dios habló «por medio de los Profetas» (Hb 1,1). Ellos son voceros y voces de la Palabra de Dios en el Pueblo de Dios. Dios dirige su Palabra a su pueblo por medio del profeta: «La Palabra de Dios llegó o fue dirigida a...» Ezequiel, Oseas o Joel (Ez 1,3; Os 1,1; Jl, 1,1). Esta fórmula reconoce la intervención reveladora y salvadora de Dios. Por el profeta, la voz de Dios interpela a su pueblo en la historia. «Profeta es, en definitiva, la persona del presente».³⁵ Él lee, interpreta, escruta y juzga el presente a la luz de la Palabra que asume el pasado y orienta al futuro.

Los evangelios registran esta palabra de Jesús: «Un gran profeta ha aparecido en medio de nosotros y Dios visitó a su Pueblo» (Lc 7,16). Él es «verdaderamente, el Profeta que debía venir al mundo» (Jn 6,14). Más aún, en Él Dios dice su Palabra de un modo personal y pleno. Es la Palabra de Dios que se hizo carne, el Dios Unigénito que lo narra e interpreta, el exégeta y la exégesis del Padre invisible (cf. Jn 1,1.14.18). En Pentecostés la Iglesia recibió el don del Espíritu que la hizo un Pueblo profético, en el que todos profetizan (Hch 2,17). Todo bautizado ha sido ungido por el Espíritu Santo

33 Cf. Ghislain Lafont, *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos* (Salamanca: Sígueme, 2008), 17.

34 Cf. Luis Rivas, «Historia de la salvación o la salvación en la historia» en Ricardo Ferrara y Carlos M. Galli, *Tiempo e historia*, 77-91; Adolf Darlap, «Teología fundamental de la historia de la salvación» en Johannes Feiner y Magnus Lohrer (dirs.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de salvación*, I/1 (Madrid: Cristiandad, 1981), 49-204.

35 Gabriel Nápole, *Escuchar a los profetas hoy* (Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2008), 18.

para ser profeta, o sea, para recibir y comunicar la Palabra divina en su vida y en la historia.

La profecía discierne el tiempo salvífico (Lc 12,54: *dokimázo*) e interpreta sus signos (Mt 16,3: *diakrínein*) desde el Futuro inaugurado en Cristo. Discernir e interpretar son actos de la función profética de la razón creyente. No predice el futuro, sino que lee la historia desde la Palabra de Dios, como explicación del pasado o presagio del futuro. La profecía es «saber lo que es divinamente justo en el momento. Significa el poder de indicar desde la óptica divina el puesto de las cosas, de los hombres, de las combinaciones del destino, de desenmarañar el embrollado ovillo de los tiempos».³⁶

El Padre Lucio Gera, un gran maestro de esta Facultad de Teología, esbozó una teología de la historia que se convertía en profecía en cuanto procuraba un discernimiento teológico y una interpretación teológica del Plan de Dios en el curso del acontecer histórico contingente. Hace medio siglo el teólogo elaboró una rica noción de profecía como una función interpretativa de la fe y de la teología porque,

«si la fe tiene algo que ver con la historia, ello consiste precisamente en el hecho de que la fe es una interpretación escatológica de la historia... La fe ubica cada época particular y sus acontecimientos en el sentido global de la historia; y detecta, en el sentido particular de cada época, el sentido global del tiempo humano... Así, pues, la fe se confronta con la historia y con cada 'presente' histórico. Se hace lectura e interpretación del presente y, en esa confrontación con la actualidad histórica, se torna profecía... La profecía es interpretación, esto es, comprensión de un sentido de la realidad. Pero se trata de una interpretación profética...».³⁷

La Encarnación del Hijo de Dios es el punto culminante del plan divino que plenifica el tiempo. Cristo es el fundamento, el

36 Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. 3: Estilos laicales* (Madrid: Encuentro, 1986), 423.

37 Lucio Gera, «Reflexión» en Domingo Bresci y Rolando Concatti (eds.), *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónicas. Documentos. Reflexión* (Buenos Aires: Publicaciones del Movimiento, 1972³), 200-233, 212-213. Cf. Marcelo González, «Teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello», *Stromata* 58 (2002): 219-248.

centro y el sentido de la historia. La profecía cristiana interpreta la historia con la mirada del Señor, «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana» (GS 10; 45). En él Dios reveló las coordenadas definitivas del sentido último de los seres humanos y de la humanidad.

A diferencia de la tradición apocalíptica, que atraviesa los dos testamentos y se caracteriza por la ruptura radical entre dos eras, la profecía resalta la continuidad discontinua entre el presente histórico y el futuro escatológico. Los hechos tienen un sentido más pleno si están insertos en una secuencia que los precede y se orientan a una dirección que los trasciende. Interpretar es liberar la significación de un acontecimiento relacionándolo con otros para que brote una inteligibilidad mayor. La interpretación cristiana abre a las cuestiones del origen y el fin, y tiende a captar un sentido presente en la realidad ubicando los acontecimientos en una trama en la que Cristo es Principio, Centro y Fin.

Sobre estas bases la teología se ha desarrollado como un saber científico de carácter profético y sapiencial. La racionalidad teológica tiende a la sabiduría máxima por el conocimiento amoroso de Dios y se ejercita como acción profética que proclama la Palabra e interpreta la historia. Por ejemplo: la inédita situación generada en 1492, con la emergencia del continente americano, planteó la cuestión de *América: problema moral*.³⁸ En el siglo XVI se generaron polémicas de un profundo contenido teológico - político porque se referían a las relaciones entre los seres humanos y en las que se jugaba la fe en Dios. En los otros humillados aparecía la alteridad radical, creadora y misericordiosa de Dios. Dos grandes dominicos interpretaron ese proceso histórico desde la fe y defendieron la dignidad de los pueblos indígenas. Bartolomé de las Casas, en el sur de México y en Centroamérica, testimonia una teología profética comprometida con los más pobres. En la universidad de Salamanca, Francisco

38 Cf. Marciano Vidal, «América como "problema moral" en *Historia de la Teología moral. La moral en la Edad Moderna (ss. XV-XVI). Tomo 2* (Madrid: El Perpetuo Socorro, 2011), esp. 108, 151-153, 425-439.

de Vitoria expresa una teología sapiencial en el ámbito universitario. Ambos pensaron los desafíos éticos del descubrimiento, la conquista, la colonización y la evangelización, y ayudaron a la causa indiana desde una fe esperanzada que actuó por medio del amor y promovió la justicia.³⁹ El pensamiento latinoamericano presenta valiosos antecedentes y modelos de una teología profética.⁴⁰

4. La promesa de futuro

Dios interviene en la historia y, por su promesa, orienta su curso hacia el futuro. Este es el fundamento de la teología de la historia,⁴¹ que rastrea «las ‘incidencias’ de Dios en el acontecer histórico».⁴² La historia salvífica tiene una unidad complejísima e incluye muchas dimensiones, pero nunca se manifiesta totalmente, ni siquiera a la mirada creyente. Une la actuación salvadora de Dios y el movimiento cultural de los hombres, manteniendo una unidad en la distinción y una distinción en la unidad. A veces se simplifica atribuyendo los hechos de la vida cultural y política a la historia secular, y se considera lo que pertenece a la revelación, la fe y la Iglesia como historia salvífica. Hay que «superar el puro dualismo porque, al cabo, la tentativa es que la historia de la cultura, la historia que llamamos profana o secular, se torne sagrada o santa. En la medida de lo posible, con la gracia de Dios, debemos lograr que nuestro propio movimiento cultural sea historia evangélica, sea historia santa».⁴³

39 Cf. Gustavo Gutiérrez, «Bartolomé de Las Casas: memoria de Dios y anuncio del Evangelio» en *La densidad del presente* (Salamanca: Sígueme, 2003), 129-152.

40 Cf. Carlos M. Galli, «¿Una nueva fase en la teología iberoamericana?», *Teología* 122 (2017): 131-163.

41 Cf. Xavier Tilliette, «Le Mystère théologique de l'histoire» en Enrico Castelli, *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie* (Paris: Aubier, 1971), 72.

42 Lucio Gera, «La teología de los procesos históricos y de la vida de las personas» en Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño, Carlos M. Galli (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. Tomo II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)* (Buenos Aires: Agape - Facultad de Teología UCA, 2007), 869-890, 871.

43 Lucio Gera, «Identidad cultural y nacional», *SEDOI* 73 (1984): 15.

Los hechos que acontecen conectan diversos niveles de la realidad. Dios guía con su providencia la historia del hombre y del mundo a su plenitud definitiva valiéndose de la cooperación de los distintos seres. Para la teología católica, Dios conduce el mundo con el concurso de los seres que ha creado, a los que les confiere la dignidad de actuar por sí mismos, de ser causas y principios unos de otros. Dios da a los seres humanos el poder de ser causas inteligentes y libres en la historia y convertirse en «agentes humanos particulares».⁴⁴ Cooperando libremente llegamos a ser colaboradores de Dios.

La fe afirma la unión misteriosa entre la acción humana y la Providencia divina. La unión de ambas causalidades se opera en un plano descifrable por el lenguaje religioso y metafísico, pero no es verificable por el análisis empírico. Dios actúa en las obras de sus criaturas como causa primera que opera en y por causas segundas. La fe descubre la acción de la Providencia en la historia de la Iglesia y en toda historia humana. El juego entre la Libertad infinita de Dios y la libertad finita del ser humano, con sus acciones libres, constituye el nivel más profundo de la historia. Esta conjunción es semejante a lo que sucede en la Persona de Cristo, en quien lo divino y lo humano se unen sin confundirse ni separarse. Él es el paradigma del pensamiento cristiano sobre el ser, el hombre y la historia.

Este modelo cristológico orienta la comprensión de la historia desde la fe y evita la confusión, porque afirma la dualidad entre Dios y el hombre, sin caer en el dualismo. También impide la separación porque reconoce que hay una sola historia salvífica y universal, sin caer en el monismo. Esta unidad en la distinción y esta distinción en la unidad se debe al hecho de que la salvación divina acontece en la trama de la historia y, al mismo tiempo, la trasciende verticalmente.⁴⁵ La presencia de Dios no se realiza fuera de los actos humanos libres, sino a través de decisiones históricas. Con termino-

⁴⁴ Bernard Lonergan, *Método en teología* ..., 172.

⁴⁵ Cf. Juan Carlos Scannone, «El misterio de Cristo como 'modelo' para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas» en *El misterio de Cristo como para-*

logía hegeliana se puede decir que la historia secular es “sobreasu-
mida” en la historia salvífica.⁴⁶

Creemos que Cristo es la plenitud divina de la historia humana. «Cuando se cumplió el tiempo establecido, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer» (Gal 4,4). La venida de Cristo señala la mayoría de edad del ser humano como hijo de Dios, que ahora puede llamar a Dios Padre o Papá (Gal 4,6-7). El texto de san Pablo asocia el nacimiento histórico del Hijo, Jesús, y nuestro nacimiento a la dignidad de hijos de Dios. La fórmula «Dios envió a su Hijo» expresa la mayor intervención de Dios. Cristo cumple el tiempo fijado por Dios en su plan salvador. El tiempo alcanzó su plenitud por la Encarnación del Hijo de Dios y por la totalidad de su vida y su pascua. No es que Dios envió a su Hijo porque el tiempo maduró, sino que la misión del Hijo llevó el tiempo a su plenitud (cf. Ef 1,10; Hb 1,2). Cristo es el cumplimiento de Dios a sus promesas y el principio del Final prometido.

5. Jesucristo, centro de la historia

Para san Marcos la plenitud acontece con el adviento del Reinado de Dios en Jesús. «El tiempo se ha cumplido: el Reino de Dios se ha acercado. Conviértanse y crean en el Evangelio» (Mc 1,15). El tiempo se ha cumplido. La palabra *kairos* puede significar «un momento decisivo» (Lc 12,1; 13,3), o un «lapso de tiempo» (Lc 10,30; 11,13). La presencia de Jesús inicia un nuevo tiempo, cumple una larga espera, colma sin medida (*pleroun*) un gran anhelo. Lo muestra el verso central:

<i>El tiempo se ha cumplido</i>	<i>y el Reino de Dios se ha acercado</i>
<i>Conviértanse</i>	<i>y crean en la Buena Noticia</i>

digma teológico, XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT, Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: San Benito, 2001), 127-158.

46 Henrique de Lima Vaz, «Cristianismo y pensamiento utópico», *Nexo* 5 (1985): 25, 29.

Este paralelismo afirma una novedad. Por eso emplea verbos en modo indicativo y tiempo pasado (se ha cumplido, se ha acercado). En esta transformación histórica-escatológica los seres humanos son invitados a un cambio, que se expresa en los otros verbos que están en modo imperativo y tiempo presente (conviértanse y crean). La era del reinado de Dios llega con Jesús. El primer imperativo (conviértanse) corresponde al primer indicativo (el tiempo se ha cumplido): los oyentes reciben la llamada para girar de posición e ingresar en el tiempo nuevo. El segundo imperativo (crean) corresponde al segundo indicativo (el Reino de Dios se ha acercado): los oyentes están llamados a volverse por la fe a Cristo e ingresar en la nueva realidad en la que Dios reinará.⁴⁷ Todo el Nuevo Testamento insiste en que Cristo es la Plenitud de la historia y del cosmos (Col 1,19; 2,10; Ef 1,23).

Cristo es el Centro de la historia porque la Promesa de Dios ya se ha cumplido en Él, aunque todavía no se ha consumado en nosotros. En Él coinciden el Principio, el Centro y el Fin. «Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin» (Ap 22,13; 1,8.17; 21,6). Él es el Principio de la creación y de la recreación, el Primogénito (*protótokos*) de la creación, el Principio (*arché*), el *Primero* que resucitó de entre los muertos (Col 1,15-18). También es, misteriosamente, el Último, «el último (*eschatos*) Adán» (1 Cor 15,45). La irrupción del Salvador inició los últimos tiempos de la historia, no en un sentido cronológico, sino en el orden de la manifestación de Dios. En Cristo se separan el centro y el fin porque la plenitud no coincide con su final cronológico. Él es el centro salvador de la historia, no es su término efectivo. Separando el centro del fin abre el tiempo intermedio del ya y el todavía no: la salvación ya aconteció, pero aún no alcanzó su plenitud. La fe sostiene que sólo el fin último puede unificar la historia y, por eso, «no hay historia sin fin de la historia».⁴⁸

47 Cf. Joel Marcus, *El evangelio según Marcos* (1,1-8,21) (Salamanca: Sígueme, 2010), 186-190.

48 Alberto Methol Ferré, *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia* (Montevideo: Universidad de Montevideo, 2017), 164.

La centralidad de Cristo es un misterio de fe que no es percibido en los hechos particulares. Es un signo que el calendario más usado computa el paso del tiempo con relación a Cristo. Los dos mil años de su nacimiento – prescindiendo de la exactitud– representan un acontecimiento único para la humanidad. La Encarnación del Hijo de Dios pertenece a la historia, se mide según un cómputo temporal (cf. Lc 2,1-2) e inicia la era cristiana, la que tiene una fuerte gravitación en la medición del tiempo.

La Carta a los Hebreos proclama: «Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y para siempre» (Hb 13,8). Esta frase es una solemne profesión de fe en Cristo, que es el centro de atención de las miradas de los creyentes y el fundamento firme de la esperanza entre los vaivenes de la historia (cf. Hb 13,9).

El creyente afirma el misterio salvífico de la historia, que está centrada en Cristo, unificada por la promesa divina y el fin escatológico, lo que le da su sentido último y funda una esperanza teológica.⁴⁹ La mirada teológica afirma la gradual unidad universal de la familia humana ante las pretensiones contrarias del universalismo abstracto moderno y el particularismo fragmentario posmoderno. Por un lado, ante la crítica ilustrada que impugna su particularidad histórica y le niega la universalidad de la razón; por el otro, ante la coexistencia lúdica de particularidades autónomas que rechazan lo universal como totalitario. Ambas posturas alimentan el debate acerca de la unidad y la pluralidad en la cultura y en la historia. Mientras se aceleran procesos opuestos de globalización y exclusión, teóricos de ambas posiciones disputan entre sí. Por un lado, los cultores de una postmodernidad desencantada que liquida la posibilidad de una historia universal y se reduce a sumar “muchas” historias particulares, privadas y cotidianas.⁵⁰ Por el otro, los que

49 Sobre los niveles de la historia cf. Paul Ricoeur, «Civilización universal y culturas nacionales» en *Ética y Cultura* (Buenos Aires: Docencia, 1986), 43-56; «El cristianismo y el sentido de la historia» en *Política, sociedad e historicidad* (Buenos Aires: Docencia, 1986), 99-114; Gaston Fessard, «L'Histoire et ses trois niveaux d'historicité» en *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace. III Symbolisme et historicité* (Paris-Namur : Lethielleux, 1984), 449-475.

50 Cf. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad* (Barcelona: Gedisa, 1987), 9-20.

sostienen una modernidad unilateral y obstinada que postula una “única” historia guiada por la ilustración de la razón y el progreso de la libertad.⁵¹

El cristianismo afirma la unidad plural de la historia, sin fragmentarla en infinitas historias particulares ni someterla a una historia universal hegemónica. La historia debe avanzar hacia una universalidad que incorpore – no absorba – las diversidades, cuando la familia humana corre una misma suerte. La pandemia del Covid 19, el martirio de Ucrania, la crisis de alimentos y de energía, ponen al descubierto que todos navegamos en la misma barca y nadie se salva solo. La fe cristiana afirma la providencia amorosa de Dios, nuestro Padre común, que nos invita a construir una fraternidad universal y una amistad social que sean capaces de albergar a todos y a cada uno en nuestra casa común.⁵²

III. la Historia en la Teología

El pensamiento teológico del último siglo, en todas sus disciplinas, vivió lo que se llamó *la irrupción de la historia en la teología*, tanto católica como protestante, y procuró un nuevo diálogo racional entre la historia y la teología. En ese intercambio se desarrollaron la dimensión histórica de la teología y la dimensión teológica de la historia. A partir del siglo XIX la Iglesia y la teología contemporáneas se renovaron por la vuelta a las fuentes de la fe y una mayor conciencia de la actualidad histórica.

51 Cf. Juan José Sebreli, *El asedio a la modernidad* (Buenos Aires: Sudamericana, 1991), 333-349.

52 Cf. Carlos M. Galli, «La mística de la fraternidad. Praxis de aproximación y hospitalidad» en Cecilia Avenatti (ed.), *Hospitalidad: encuentro y desafío* (Buenos Aires: Agape, 2021), 217-242.

1. Progresión circular entre razón teológica y racionalidad histórica

¿Qué razón justifica que la teología, ciencia de la fe, intervenga en la comprensión de la historia? La teología es la fe que piensa y el pensamiento de la fe, la fe que busca y sabe entender, y la inteligencia que busca y sabe creer. Es un conocimiento racional a partir de la fe y en la fe. Desde la Ilustración se ha divulgado una ruptura entre la fe y la razón como si fueran alternativas irreconciliables. A esa escisión respondió ya el joven Hegel en su escrito *Creer y Saber* (1803), en el que tomó distancia de la filosofía crítica de Kant.⁵³ Nada hay más alejado de nuestra posición teológica que una separación de principio entre una racionalidad de modelo iluminista y una fe de forma pietista.

La tradición católica se reconoce en la enseñanza de san Agustín (+ 430). Si bien no todo el que piensa cree – hay personas que no tiene una fe religiosa – «todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando. Porque la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula».⁵⁴ El discurso teológico despliega la racionalidad intrínseca de la fe. Creer es «pensar con asentimiento» (*cum assensione cogitare*). La fe es el acto de quien confía pensando y piensa confiando. La fe fecunda la inteligencia para entender un poco lo que se cree. Cuando un familiar muere sorpresivamente, es lógica que un creyente pregunte: ¿por qué? La fe popular hace las preguntas teológicas más simples y importantes.

La fe cristiana tiene una racionalidad intrínseca y la teología entra en diálogo con las distintas racionalidades teóricas – formales, experimentales, analíticas, hermenéuticas, especulativas – y sus correspondencias prácticas. El trabajo de la inteligencia dentro de la adhesión creyente implica el diálogo con los saberes de la filosofía, la historia y las otras disciplinas científicas. Esta asunción de la razón en la fe no es una simple transcripción de lo que dice la fe en el

⁵³ Cf. Georg W. F. Hegel, *Creer y saber* (Buenos Aires: Norma, 1992), 13-194.

⁵⁴ San Agustín, *De praedestinatione sanctorum* II.5 en *Obras de San Agustín* VI (Madrid: BAC, 1949), 479.

vocabulario de la razón, ni una simple transposición de categorías racionales en el registro de la fe. Es una reasunción transformadora de la razón para comprender la fe.⁵⁵ El ser humano puede desplegar una razón que integre niveles de racionalidad, como los de la religión, la teología, la filosofía, la historia, las artes, las ciencias.

San Juan Pablo II describió al vínculo entre la fe y la razón con la imagen circular: «No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización» (FR 17). Enseñó que «el nexo que debe instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía tendrá el carácter de un cierto progreso circular (*cuiusdam circularis progressionis*)» (FR 73). La figura circular tiene historia en el pensamiento, como expuse hace un cuarto de siglo.⁵⁶ Yo prefiero emplear, tanto para la teología, como para la filosofía y para la historia, la forma de comprensión representada en la figura diagonal de una espiral, o de una helicoidal, que combinan los símbolos de la esfera y la línea, y los movimientos de la circularidad y el progreso.⁵⁷

En el intercambio interdisciplinario caben las correspondencias entre la fe, que se hace teología, y las diversas formas de racionalidad, como la filosofía y la historia. El saber de la teología es competente para dialogar con el saber histórico, reconociendo los diversos objetos, perspectivas y métodos que les corresponden. La teología piensa a Dios y todas las cosas en su relación con Dios a través de Cristo. Con Francisco de Vitoria (+ 1546) sostengo que «el oficio del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna discusión, ninguna materia son ajenos a su profesión».⁵⁸ La teología habla de la Biblia y la Liturgia, Dios y el hombre, Cristo, la Iglesia y los sacramentos, la moral y la espiritualidad, la cultura y la reli-

55 Cf. Jean Ladrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison* (Paris : Cerf, 2004), 134-135; cf. 79, 130-131.

56 Cf. Carlos M. Galli, «La 'circularidad' entre teología y filosofía» en Ricardo Ferrara y Julio Méndez (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica* (Buenos Aires: EDUCA, 1999), 83-99.

57 Cf. *Ibid.*

58 Francisco de Vitoria, *Relectio de potestate civili* en *Obras de Francisco de Vitoria* (Madrid: BAC, 1960), 150.

gión, la historia y el derecho, la justicia y la paz, el matrimonio y la familia, el trabajo y la fiesta, la patria y el mundo, el tiempo y la eternidad, todo en relación a Dios.

Deseamos cultivar una razón abierta y una fe lúcida para buscar consonancias o convergencias analógicas entre la teología y la historia, sin perder de vista las que aportan la filosofía, las ciencias y las artes. El trabajo de la inteligencia en la adhesión de la fe no sólo alimenta la teología, sino que también favorece el diálogo con toda forma de racionalidad sapiencial y científica, especialmente con la de la historia. La misma naturaleza de la ciencia histórica reclama conexiones interdisciplinarias.⁵⁹

Pensar los acontecimientos con categorías tomadas de la filosofía y de la teología no es una novedad reciente. Immanuel Kant, a fines del siglo XVIII, hizo una interpretación filosófica de la revolución francesa, a la cual consideró “el signo” de su tiempo. Pensando que la Ilustración traería la mayoría de edad y la libertad ciudadana, consideró a la revolución como el gran signo de una historia en progreso hacia un nivel superior de sociedad, la cual se daría en un Estado de ciudadanía cosmopolita y federal para todos los pueblos.⁶⁰ En el opúsculo «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor» (1798) expresó que sólo una historia profética podría responder esa pregunta, pero que era necesario tener una señal histórica en la que se pudiera anclar la tendencia a lo mejor.

Para explicar la experiencia de la revolución francesa Kant empleó categorías tomadas de la teología sacramental. El sacramento cristiano es un signo que conmemora un acontecimiento pasado, expresa la gracia que se dona en el presente, y anticipa la plenitud futura. El filósofo lo explicó usando la frase latina: *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*. Como un profeta filosófico-político, consideró la revolución francesa como el presagio de la

59 Cf. R. Koselleck, «Investigación interdisciplinar e historia» en *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* (Madrid: Escolar y Mayo, 2013), 77-92.

60 Cf. I. Kant, *Filosofía de la historia* (Madrid: FCE, 1992), 57, 61, 115.

evolución moral y política del género humano, “su progreso hacia mejor, que jamás retrocederá por completo”. Estaba convencido de que un fenómeno como ese perduraba y dijo que, si fracasa, «no por eso aquella predicción filosófica pierde nada de su fuerza».⁶¹ Fue un teórico de la ideología del progreso indefinido de la razón y la libertad. Después, el Evangelio del positivismo de Auguste Comte tomó la evolución progresiva de la Humanidad como la ley suprema de la historia. La filosofía positiva expresó que «la ley de la evolución progresiva reemplaza la función del gobierno providencial».⁶² Esa ideología concibió el *progressus* como una perfección infinita, superadora de la religión y la filosofía. La noción de progreso, típicamente moderna, simboliza que las expectativas de futuro superan las experiencias pasadas.

2. La fe discierne e interpreta los signos del tiempo

En esta Facultad queremos cultivar una teología profética que ayude al discernimiento evangélico y a la interpretación teológica de la historia, sobre todo de los signos de los tiempos. Jesús llamó a «interpretar... los signos de los tiempos» (Mt 16,3) y «discernir el tiempo presente» (Lc 12,56). Esa invitación fue acogida por el Concilio Vaticano II (GS 4, 11, 44) y los documentos posconciliares. Los acontecimientos históricos son signos que configuran un lenguaje. Su sentido puede ser interpretado a nivel cultural,⁶³ aunque estén atravesados por una pluralidad de significados. La historia en cuanto misterio, acontecimiento y proceso reclama la historia como texto, relato e interpretación.⁶⁴

61 Cf. *Ibid.*, 104, 108, 109, 116.

62 Karl Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (Madrid: Aguilar, 1973), 95.

63 Para Ricoeur, la interpretación «necesita pasar por el rodeo del lenguaje de los textos y de las demás expresiones del mundo de la cultura» (Ricardo Ferrara, «De la hermenéutica filosófica a la teología» en Ricardo Ferrara y Carlos Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera* (Buenos Aires: Paulinas, 1997), 241.

64 Cf. Juan Carlos Scannone, «Acontecimiento – sentido – acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica», *Stromata* 59 (2003): 273-288.

El ser humano es actor – agente y paciente – y lector – narrador e intérprete – del acontecer temporal. En el presente se narran e interpretan hechos del pasado y se producen nuevos sucesos – se escriben nuevos textos – que serán leídos en el futuro. Todo ser humano puede interpretar lo que sucede. Para Gadamer la hermenéutica designa una capacidad del ser humano llamado a comprender e interpretar los distintos textos de la realidad. Esta tarea pertenece a la experiencia humana y no es sólo un procedimiento para conocer una parcela de lo real. Es la experiencia y la práctica del arte de interpretar. «Esta es una praxis, el arte de comprender y de hacer comprensible». ⁶⁵ Admitido este carácter práctico, Ricoeur afirma que la hermenéutica es, en sentido amplio, una teoría de la interpretación. ⁶⁶

Una segunda lectura, teologal religiosa, de los signos históricos. «trata de individuar en los tiempos, es decir, en el curso de los acontecimientos, aquellos signos que pueden darnos la pista de una Providencia inmanente... que puedan servirnos de señal –y esto es precisamente lo que ahora nos interesa– de una cierta relación con el Reino de Dios». ⁶⁷ Esta hermenéutica, propia de la conciencia cristiana, inquiere la significación teológica de los hechos, como Kant buscaba la sacramentalidad filosófica-política de la revolución. En este plano los signos de los tiempos son llamados que Dios nos dirige a través de hechos significativos que reflejan interrogantes, aspiraciones, sufrimientos y esperanzas.

La fe nos enseña que historia es un misterio arraigado no sólo en la limitación del tiempo sino, y, sobre todo, en la libertad finita del ser humano. En ella suceden movimientos cargados de ambigüedad. Esta dramaticidad hace difícil alcanzar un conocimiento conclusivo, y requiere de un ejercicio de la opinión conjetural. Esta

65 Cf. Hans-Georg Gadamer, «Autopresentación» (1977) en *Verdad y método* t. II (Salamanca: Sígueme, 1992), 289; del mismo autor cf. *El problema de la conciencia histórica* (Madrid: Tecnos, 2001), 18.

66 Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ..., 449.

67 Pablo VI, «Catequesis del 16/4/1969», *L'Osservatore romano* del 20/4/1968, 3, edición en lengua española.

complejidad previene de caer en lecturas excesivamente unitarias y simples, según aquella filosofía de la historia cuya base es «que la Razón domina al mundo y que, por lo mismo, también en la historia universal todo ha ocurrido según la Razón».⁶⁸ El misterio de la historia, en su conjunto y en sus fragmentos, se resiste a cualquier totalización conceptual.

La teología, ciencia de la humildad del Dios que nos ha hablado como amigos y se hizo pobre como nosotros, ayuda a la historia a respetar su misterio y no pretender hacer una lectura exhaustiva, lineal o cíclica, progresiva o regresiva, evolucionista o dialéctica, positivista o idealista, moderna o postmoderna, optimista o pesimista. «La inteligencia teológica de la historia de la humanidad no puede ser transpuesta en términos de historia mundial, ni elaborada en un sistema filosófico».⁶⁹

Esta es la grandeza y la humildad de la verdad de la fe que interpreta la historia. Su comprensión no es circular (ni regresiva), lo que podría llevar a un pesimismo escéptico. Tampoco es lineal (ni progresiva), lo que podría conducir a un optimismo ingenuo. La novedad del cristianismo quebró el esquema circular del tiempo antiguo. San Agustín enseñó que el camino recto de Jesús hizo explotar los círculos de los tiempos y «“estos circuitos ya han explotado” (*circuitis illi jam explosi sunt*) ... porque Dios puede hacer nacer cosas nuevas que jamás se hayan hecho».⁷⁰ Pero tampoco se identifica con una concepción meramente lineal, como la del progreso indefinido que se desarrolló en la modernidad. La visión cristiana de la historia corresponde, más bien, a un conocimiento en espiral, o, como dije más arriba, a un conocimiento helicoidal en la medida en que las hélices del helicoide cónico se agranden en cada espiral y puedan ganar tanto en profundidad como en amplitud.⁷¹

68 Georg W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia* ..., 38.

69 Karl Löwith, *El sentido de la historia* ..., 214.

70 San Agustín, *De Civitate Dei*, XII, 21 en *Obras completas*, XVI (Madrid: BAC, 2000⁵), 804.

71 Cf. Carlos M. Galli, «Historia: del conocimiento a la interpretación» en Carlos M. Galli, Juan Durán, Luis Liberti, Federico Tavelli, *La verdad los hará libres. Tomo 1* ..., 43-86.

El Concilio Vaticano II ayudó a madurar la conciencia histórica de la Iglesia católica para que se sitúe en una nueva época. La relevancia dada a la historia en la Constitución pastoral *Sobre la Iglesia en el mundo de hoy* (1965) ayudó a repensar su función en la teología y en su método.⁷² La *Gaudium et spes* enseña a hablar de la Iglesia “en” el mundo contemporáneo, y, por eso, “en” el mundo argentino.

«Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1).

Luego de su prólogo (GS 1-3) la Constitución tiene una introducción histórica (GS 4-10) y dos grandes secciones en las que expone la relación entre la Iglesia y la vocación integral del hombre (GS 11-45) y las grandes cuestiones pastorales de ese momento (GS 46-90). Este esquema está fundado en las acciones del método de reflexión teológico-pastoral que mira la realidad, juzga desde los principios doctrinales y orienta las grandes líneas evangelizadoras (GS nota 1). La misión de la Iglesia implica discernir e interpretar los signos de la modernidad desde la luz del Evangelio.

«Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza. He aquí algunos rasgos fundamentales del mundo moderno» (GS 4).

⁷² Cf. Carlos Schickendantz, «El teólogo sinodal. Interacción dialéctica de lugares teológicos y sujetos eclesiales», *Cristianesimo nella storia* 39/2 (2018): 441-469.

3. La historia en la teología contemporánea

Hoy necesitamos cristianos que piensen la fe y discernan la historia. Necesitamos sabios y profetas.⁷³ El creyente pensante está llamado a ser proféticamente sabio y sapiencialmente profeta. La Iglesia y la sociedad necesitan figuras integradoras: sabios profetas, y profetas sabios. El talante profético pone a la teología en diálogo con la historia; el discurso sapiencial pide la conversación con la filosofía. En esta doble vertiente deseamos que se formen las nuevas generaciones que cultivan la teología.

El pensador cristiano comprende la historia a partir de la relación solidaria de la Iglesia con el mundo. Por eso coincido con que «la historia de la Iglesia debe escribirse de nuevo, no sólo a la luz de la Constitución *Lumen gentium*, sino también de la *Gaudium et spes*».⁷⁴ Esto es lo que procuramos en la Facultad al hacer historia de la Iglesia “en” América Latina, especialmente “en” la Argentina.

El rescate de la historia para la teología tiene una amplia tradición. En una de las obras más notables sobre las fuentes y el método de teología, titulada *De locis theologicis*, el gran teólogo español Melchor Cano (+ 1560) mostró la autoridad de la Historia humana para la ciencia teológica.

«En efecto, todos los varones doctos están de acuerdo en que los teólogos en cuyos estudios enmudece la Historia son ignorantes en todo... La Historia nos suministra de sus tesoros muchos conocimientos, sin cuya posesión seríamos tachados con harta frecuencia de incapaces e ignorantes, tanto en Teología como en cualquier otra ciencia en general... He advertido con frecuencia – y sobre todo en esta obra – que la Historia es necesaria al teólogo cuando argumenta».⁷⁵

La historia ayuda a hacer teología y la teología ayuda a hacer historia. La teología busca los criterios para determinar la forma en

73 Cf. Marie-Dominique Chenu, «Profetas y teólogos en la Iglesia» en *El Evangelio en el tiempo* (Barcelona: Estela, 1966), 191-201.

74 Marcel Chappin, *Introducción a la Historia de la Iglesia* (Estella: Verbo Divino, 1996), 161.

75 Melchor Cano, *De locis theologicis*. Ed. Juan Belda Plans (Madrid: BAC, 1996), 554.

la que la acción de Dios en la historia se puede traducir en un método de lectura teológica e inquiriere el sentido que tiene hablar de la historia no sólo como lugar hermenéutico sino, también, como lugar teológico (*locus theologicus*).⁷⁶ Una lectura teológica de la realidad histórica se mantiene en el régimen de la fe, lo que no permite una transparencia racional – racionalista – de la historia al concepto. La historia es un misterio de interacción entre las libertades humanas y la Libertad divina, por lo cual no es posible reducir los hechos a fatalidades del destino, ni convertir el acontecer contingente en un sistema necesario. El conocimiento histórico y la interpretación teológica del pasado no buscan descifrar el presente ni predecir el futuro. Sólo intentan ofrecer «una estructura conceptual»,⁷⁷ o «un esquema de orden y significación»,⁷⁸ para que la razón, sobre todo la razón creyente, pueda hallar sentidos en los hechos, a partir del Sentido pleno dado por Dios en Cristo. Él es la Novedad que renueva la historia. Él dijo «Yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5). Ésta es la grandeza y la humildad de la profecía como hermenéutica de la historia hecha desde la fe cristiana.

El Vaticano II orientó a la teología a pensar de forma simultánea la fe y la historia. La constitución *Gaudium et spes* (1965) hizo una primera relectura de la Constitución *Lumen gentium* (1964) presentando la vinculación entre la Iglesia y el mundo como un intercambio dialogal (GS 40-45).⁷⁹ Esa concepción rige este párrafo que muestra, según la dinámica del don y la recepción, la ayuda que la Iglesia recibe de la humanidad (GS 44). Lo hace empleando el lenguaje del anuncio de Cristo.

76 Cf. Carlos Schickendantz, «Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos» en Virginia Azcuy, Diego García, Carlos Schickendantz, *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2017), 33-69.

77 Josef Pieper, *Esperanza e historia* (Salamanca: Sígueme, 1968), 46.

78 Karl Löwith, *El sentido de la historia* ..., 26.

79 Cf. Carlos M. Galli, «Hacia una eclesiología del intercambio» en Margit Eckholt y Joaquín Silva (eds.), *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global* (Talca: Universidad Católica del Maule, 1999), 191-208.

«La Iglesia, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en las lenguas de los distintos pueblos, y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así con el fin de adaptar el Evangelio a nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y, *al mismo tiempo*, se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas» (GS 44).

La Iglesia toma el pensamiento (*conceptum*) y los lenguajes (*linguarum*) de los pueblos, e incluso el saber filosófico (*sapientia philosophorum*), para expresar (*exprimere*) e ilustrar (*illustrare*) el mensaje evangélico, y de ese modo, adaptarlo (*aptaret*) tanto al saber popular como a las exigencias ilustradas. Esa lista de verbos - acciones se enriquece con los matices del vocabulario de la adaptación, empleado en la teología preconiliar de la misión, décadas antes de que se use el neologismo inculturación.

El texto agrega que la adaptación, como ley de la evangelización, posibilita expresar el Evangelio de un modo apropiado a los distintos pueblos y, *al mismo tiempo*, promueve un vivo intercambio (*vivum commercium*) entre Iglesia y las culturas.⁸⁰ El término “culturas” designa en este documento escrito en 1965 aquello que el párrafo 13 de la constitución *Lumen gentium* – citado por GS 44a – denomina los “bienes” o los “dones” de los pueblos. El párrafo siguiente mueve al Pueblo de Dios, en especial a sus pastores y sus teólogos, a escuchar las voces del tiempo e intensificar el intercambio evangelizador (cf. GS 44b). La Iglesia se enriquece por esta acogida de los diversos valores humanos y culturales y así puede conocer y expresar el misterio de Cristo de forma más transparente y universal.

Todo el Pueblo de Dios debe discernir en los acontecimientos «los signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios» (GS 11). La función profética de la fe bautismal puede ser realizada por

⁸⁰ Las frases sobre la adaptación y el intercambio, y la cita de LG 13, no estaban en el esquema presentado en el cuarto período conciliar; se agregaron el 2/12/1965, luego de la discusión en el aula y días antes del fin del Concilio.

todos y cada uno de los miembros del Pueblo de Dios, y aquí, por todos los miembros de una Facultad de Teología. En el bautismo cada cristiano es ungido “sacerdote, profeta y rey” y puede esbozar una lectura inteligente y creyente de lo que vive en su propio ámbito. Todos tenemos que auscultar el sentido de los nuevos signos y las nuevas voces, en especial los teólogos, pensadores, pastores, catequistas, evangelizadores. En esa tarea laicos y laicas están llamados a construir el Reino de Dios en el corazón de la historia con el aporte de sus carismas laicales y sus competencias profesionales.

¿Qué conciencia tenemos del momento que vive la Iglesia católica con el pontificado de Francisco? Señalo sólo una sobre la que escribí hace una década,⁸¹ y el Papa confirmó en una entrevista.⁸² En la Iglesia está soplando el viento del sur. El Espíritu de Dios sopla como una fuerte ráfaga desde el sur global. En 1910 el 70% de los bautizados católicos vivía en el norte y el 30% en el sur. En 100 años se produjo una inversión en la composición geocultural del catolicismo. En 2010 el 32% vivía en el norte y el 68% en el sur: 39 en América Latina, 16 en África, 12 en Asia, 1 en Oceanía. Dos de cada tres católicos viven en África, América Latina y Asia. El mayor crecimiento se está dando en el continente africano. Hoy los católicos somos un 18% de la población mundial.

Este proceso histórico -del cual debemos tener conciencia- acelera el paso hacia una Iglesia efectivamente mundial. Luego de un primer milenio signado por las iglesias orientales y de un segundo dirigido por la iglesia occidental, se vislumbra un tercer milenio revitalizado por las iglesias del sur en una renovada catolicidad intercultural. Presidida en el amor por la iglesia de Roma, se consolida una configuración institucional, cultural y pastoral policéntrica. Con el primer Papa sureño y sudamericano se afianza el protago-

81 Cf. Carlos M. Galli, «En la Iglesia está soplando el Viento del Sur. América Latina: un nuevo Pentecostés para una nueva evangelización» en CELAM, *Hacia una Nueva Evangelización* (Bogotá: CELAM, 2012), 161-260.

82 Cf. Francesca Ambrogetti y Sergio Rubin, *El Pastor. Desafíos, razones y reflexiones de Francisco sobre su pontificado* (Buenos Aires: Penguin Random House, 2023), 220.

nismo de las periferias y los periféricos en la *Catholica*. Por eso es razonable pensar que está comenzando una nueva etapa histórica de la Iglesia y del papado.⁸³

IV. La Historia en esta Facultad de Teología

Los cristianos, sobre todo quienes estudiamos teología y servimos a la evangelización, vivimos la fe en el curso de la historia y debemos tener *el oído en el corazón de Dios y la mano en el pulso del tiempo*. Los nuevos Estatutos de esta Facultad de Teología, aprobados en 2020, declaran:

«Por esta misión específica, la Facultad se ocupa de la Revelación cristiana y está inserta en la misión evangelizadora de la Iglesia, en cuyo ministerio profético participa (cf. VG art. 1). Toda su actividad ha de estar inspirada por este propósito misionero: que la fuerza del Evangelio informe a la cultura humana, de modo que los fieles lleguen a reunir personalmente, en una síntesis vital, la dimensión temporal de su vida con la savia de los valores evangélicos».⁸⁴

La misión teológica de la Facultad se inserta en el gran marco de la misión evangelizadora de toda la Iglesia, y se realiza a través de la investigación, la enseñanza, la difusión y el servicio. Sus fines son:

1 - “Cultivar y promover, mediante la investigación científica, las propias disciplinas; ante todo, ahondar cada vez más en el conocimiento de la Revelación divina y de lo relacionado con ella; profundizar sistemáticamente las verdades que en ella se contienen; considerar y buscar diligentemente, a la luz de la misma Revelación, aportar a las soluciones de los problemas humanos planteados por cada época; y presentarla a los hombres de nuestro tiempo de manera adecuada a sus diversas culturas (cf. CIC c. 815; VG art. 3 §1; art. 69).

⁸³ Cf. Massimo Faggioli, *Francesco, Papa di frontiera. Soglia di una cattolicità globale* (Roma: Armando, 2021), 15-62.

⁸⁴ Cf. Facultad de Teología UCA, *Estatutos* (Buenos Aires: 2020), Introducción, II, 3.

2 - Dar a los alumnos una formación superior en las propias disciplinas conforme con la doctrina católica; prepararlos convenientemente para el desempeño de diversas tareas científicas o pastorales; promover en la Iglesia la formación permanente de los ministros (cf. VG art. 3 § 2).

3 - Dentro de su función específica, prestar su servicio a las iglesias particulares y a la Iglesia universal en toda la labor evangelizadora, encaminando su colaboración ante todo a la comprensión, defensa y difusión de la fe y extendiéndola simultáneamente a la promoción humana en todo el ámbito de la cultura y de la sociedad (cf. VG art. 3 §3)''.

En una Iglesia en salida misionera, el pensar teológico medita la Palabra de Dios y presenta la tradición de la fe de una forma adecuada a los hombres de nuestro tiempo y a sus diversas culturas. En nuestro caso, se trata de hacer teología en la comunidad eclesial argentina en el siglo XXI. En este marco presento tres actividades que realizamos en este año lectivo porque nos ayudan a descubrir la presencia de la historia en el seno de la investigación, la enseñanza y la difusión de la teología.

1. Investigación histórica: La verdad los hará libres

La editorial Planeta publicó ya los tres tomos de la obra *La verdad los hará libres*, realizada por esta Facultad de Teología. El primer volumen tiene por título *La Iglesia Católica en la espiral de la violencia en la Argentina 1966-1983*. El segundo es *La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983*.⁸⁵ El tercer tiene por subtítulo: *Interpretaciones sobre la Iglesia católica argentina 1966-1983*. Esta obra, fruto de casi seis años de un trabajo colectivo que incluye cuarenta autores, procura articular las variaciones de la memoria y los datos de la historia en un relato interpretativo que

85 Cf. Carlos M. Galli, et al., *La verdad los hará libres*, tomos 1-3, Buenos Aires, Planeta, 2023.

ayude a madurar la conciencia histórica de nuestra Iglesia. Porque la ciencia histórica es documentación y narración, reflexión y juicio. El saber histórico no se alcanza sólo por la experiencia; requiere ser comprendido, juzgado y representado para sí y para otros.

En la segunda mitad del siglo XX la Argentina sufrió conflictos y violencias que causaron el dolor y la muerte de muchas víctimas. Entre ellos: las injusticias estructurales, el odio a los adversarios, la persecución recíproca, la proscripción, los golpes de Estado que subvirtieron el orden constitucional, los movimientos guerrilleros, la violencia política de izquierda y de derecha, las bandas paraestatales, el terrorismo de Estado. No hablamos de uno, dos o tres demonios, sino de una espiral demoníaca que tuvo su punto culminante en las violaciones sistemáticas y clandestinas a los derechos humanos cometidas por el gobierno de las fuerzas armadas desde 1976, en particular a través del secuestro, la tortura y la desaparición de personas, lo que generó la terrible realidad de los “desaparecidos”.

Nuestro trabajo versa sobre la actuación de la Iglesia católica en aquel período. Asumimos una investigación necesaria y pendiente. Al presentarla decimos que constituye una novedad en la historiografía argentina y eclesial. No hay una investigación tan vasta que tome como fuente principal muchos archivos de la Iglesia, junto con una buena parte de la bibliografía y con muchos testimonios.

Desde hace décadas la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) reconoce que no estuvo a la altura de los acontecimientos de esa época. Hace cuarenta años, antes de las elecciones de 1983, en el estudio *Dios, el hombre y la conciencia*, hizo una primera revisión de su actuación pastoral ante los crímenes contra la dignidad humana, la cual se profundizó en pronunciamientos posteriores en 1984, 1996, 2000, 2005, 2012. En el acto jubilar del inicio del milenio, los obispos pronunciaron en Córdoba la *Confesión de las culpas, arrepentimiento y pedido de perdón de la Iglesia en la Argentina* que incluía las faltas contra los derechos humanos. La súplica fue en primera persona plural:

«Padre... te pedimos perdón por los silencios responsables y por la participación efectiva de muchos de tus hijos en tanto desencuentro político, en el atropello a las libertades, en la tortura y la delación, en la persecución política y la intransigencia ideológica, en las luchas y las guerras, y la muerte absurda que ensangrentaron nuestro país».⁸⁶

No obstante, esa confesión no tuvo el tono ni la resonancia para gravitar entre las urgencias argentinas.

Posteriormente, los presidentes de la CEA hicieron ordenar el material conservado en un archivo, hoy llamado “fondo Derechos Humanos”. En tiempos de Mons. José Arancedo se decidió poner a disposición la documentación para víctimas y familiares; y promover un estudio sobre la Iglesia en ese período. En 2012 la Conferencia publicó la Carta *La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz*. Afirmó: «Nos sentimos comprometidos a promover un estudio más completo de esos acontecimientos, a fin de seguir buscando la verdad, en la certeza de que ella nos hará libres (cf. Jn 8,32)».⁸⁷ En 2013 el Papa Francisco dio instrucciones para digitalizar los archivos. En 2016 se dio a conocer en Roma y Buenos Aires el inicio del *Protocolo para la Consulta del material archivístico relativo a los acontecimientos argentinos (1976-1983)* para informar a quien corresponda.

En diciembre de 2017 el nuevo presidente de la CEA, Mons. Oscar Ojea, me pidió formalmente, como decano de la Facultad de Teología, hacer una investigación que ayude a reconstruir una memoria histórica lúcida para contribuir a la verdad. El Episcopado puso su confianza en nuestra seriedad académica, reconocida por el nivel de sus profesores, investigaciones y publicaciones. Desde los años sesenta esta institución privilegió el estudio de la historia de la Iglesia latinoamericana y argentina.

⁸⁶ Cf. CEA, «Reconciliación de los bautizados. Confesión de las culpas, arrepentimiento y pedido de perdón de la Iglesia en la Argentina», *Criterio* 2255 (2000): 592-595, 594.

⁸⁷ Cf. CEA, *La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz*, 9 de noviembre de 2012, 8.

Luego de un discernimiento colegiado respondí positivamente. La Facultad asumió la responsabilidad de la investigación y la publicación. En mayo de 2018 formé la Comisión Directiva. En ella, junto a los otros directores de la obra -Juan G. Durán, Luis Liberti, Federico Tavelli- participaron el Vicedecano Gerardo Söding, y Mons. Jorge Casaretto, vínculo con la Comisión Ejecutiva de la CEA. Para los primeros tomos convocamos a más de veinte investigadores que, además del interés por el tema, reunieran tres requisitos: trabajar en grupo, emplear el método histórico, tener estudios en teología. Para el momento hermenéutico, que se publicará en el tomo 3, invitamos a varias personalidades académicas argentinas y extranjeras. Trabajamos de forma comunitaria porque no quisimos sumar textos aislados. Para el momento narrativo hicimos un seminario virtual en 2020, en plena pandemia. Para el momento hermenéutico realizamos tres seminarios con participación presencial y virtual.

Intentamos escuchar *la voz de los archivos* prestando atención crítica a fuentes inéditas y editadas. El Vaticano acostumbra a abrir sus archivos muchas décadas después de los hechos. Un valor único de este trabajo está en estudiar, por primera vez, la documentación inédita de Archivos de la Conferencia Episcopal Argentina y de la Secretaría de Estado. Esto se nota, sobre todo, en el tomo dos. Para el primero se investigó en archivos de diócesis y congregaciones masculinas y femeninas, de algunos organismos en favor de los derechos humanos, de instituciones nacionales y provinciales. Esto influyó en la forma de estudiar los temas. Por ejemplo, al hablar del Padre Mugica, asesinado en 1974, se cita solo la bibliografía existente; al tratar la desaparición y la liberación de los jesuitas Jalics y Yorio en 1976 se emplea documentación inédita. Reconstrucciones similares se hacen en torno a Mons. Enrique Angelelli, los palotinos, las monjas francesas, hechos sucedidos en 1976-77. Al mismo tiempo, siguiendo el método histórico, escuchamos *voces de testigos*. Hay testimonios y análisis de protagonistas, muchos de ellos aportados por otros estudiosos y otros que hicimos nosotros.

El lapso elegido va de 1966 a 1983 por la mirada simultánea a lo secular y lo eclesial. El punto de llegada es claro. El punto de partida es 1966 porque en ese año se produjo la “Revolución Argentina”, que duró hasta 1973. Un estudio reciente confirma lo significativo que fue para nuestro país lo sucedido en ese año.⁸⁸ Podría haber comenzado antes, pero no podemos abarcar toda la historia; sólo lo hicimos en el capítulo cuarto del tomo 1, dedicado a la violencia política, que empieza en 1930. Abarcar de 1966 a 1973 permite observar continuidades y discontinuidades con lo sucedido en el período democrático de 1973 a 1976 y con el “Proceso de reorganización nacional”. En 1966 la Iglesia argentina comenzó a asumir las orientaciones renovadoras del Vaticano II (1962-1965) iniciado por Juan XXIII y completado por Pablo VI. Ese proceso de recepción pastoral se mezcló con situaciones y transformaciones de nuestra vida social. En ese año se firmó el Acuerdo entre la República Argentina y la Santa Sede, que dio un nuevo marco normativo a las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Nacional, comenzando a superar, muy lentamente, la herencia jurídica del Patronato.

El sujeto de estudio es toda la Iglesia católica y, de forma particular, el Episcopado y la Santa Sede. No ingresamos en las acciones y los padecimientos de las iglesias cristianas hermanas. En el primer tomo consideramos comportamientos de laicos, consagrados y consagradas, presbíteros y obispos, en el contexto del cambio eclesial, el imaginario cultural y la trama política de esas décadas. Notamos la acción de católicos junto con otros argentinos por la defensa de los derechos humanos. El tomo 2 estudia lo actuado por la Conferencia Episcopal Argentina, la Nunciatura Apostólica y la Secretaría de Estado, lo que atrae de un modo especial. En particular señalo el capítulo 17 sobre los niños desaparecidos y el capítulo 24 sobre las listas de víctimas por quienes se acudió a la Iglesia.

88 Cf. María Saénz Quesada, 1966. *De Illia a Onganía. El preludio de la Argentina violenta* (Buenos Aires: Sudamericana, 2023).

Esta obra analiza la realidad con el rigor de la ciencia histórica, iluminada por la luz de la fe cristiana. Procuramos buscar y contar la verdad evitando caer en relatos ideológicos y en apoloías corporativas. Las dimensiones y contradicciones de la historia vivida inspiran una actitud intelectual honesta, humilde y audaz, porque podemos contribuir con esta investigación a llenar vacíos historiográficos y, a la vez, no cerramos ningún capítulo, sino que incentivamos nuevos estudios. Ofrecemos una exposición legible para quien se interese por el tema sin ser especialista en historia ni en teología. Con fuentes y análisis nos dirigimos a estudiosos de la historia argentina, de la vida de la Iglesia, de la realidad política y social, de las interacciones entre religión y sociedad. Esperamos que sea un instrumento útil para profesores de historia argentina en varios niveles del sistema educativo.

En 2018 fijamos el objetivo de este trabajo según la competencia académica de esta Facultad. Éste se distingue de la misión pastoral del Episcopado, que incluye su servicio a la fraternidad entre los argentinos. En el Prefacio, la Comisión Ejecutiva de la CEA expresa una actitud penitente que llama la atención en una sociedad en la cual las instituciones no hacen autocríticas, ni piden perdón:

«Este trabajo se encuadra en un propósito que es central para nosotros como Conferencia Episcopal: trabajar por el encuentro y la fraternidad del Pueblo Argentino que no se logrará sin conocer la verdad histórica y sin promover la auténtica justicia. En esta búsqueda de verdad nos mueve la necesidad de pedir perdón ... Sin la pretensión de juzgar a las personas, lo cual excede nuestra competencia, queremos conocer la verdad histórica y pedir perdón a Dios, a la comunidad argentina y a las víctimas de la violencia, como pastores de nuestra Iglesia peregrina en Argentina».⁸⁹

La obra se sitúa en la disciplina científica llamada historia de la Iglesia.⁹⁰ La hemos estructurado en tres momentos, dedicados,

89 CEA – Comisión Ejecutiva, «Prefacio» en Carlos M. Galli et al., *La verdad los hará libres*, tomo 1: *La Iglesia Católica en la espiral de la violencia en la Argentina 1966-1983 ...*, 2023, 22.

90 Cf. Carlos M. Galli, «La historia de la Iglesia en la Argentina entre la crítica histórica y la hermenéutica teológica» en *Historia y Teología. Homenaje a Juan Guillermo Durán, Teología* 139 (2022): 13-78.

sucesivamente, a los fundamentos del conocimiento de la Iglesia en la historia; al estudio histórico - narrativo de aquel tiempo, y a ensayos de carácter hermenéutico - interdisciplinario. Son fragmentos de una sola obra y despliegan parte de la riqueza del conocimiento acerca de la actuación de la Iglesia en nuestra historia. La introducción general, que desarrollo en los tres primeros capítulos del tomo 1, es un ensayo histórico, filosófico y teológico que piensa la historia y la fe, resume la historiografía acerca de la Iglesia en nuestro país, discierne su estatuto científico, explicita las categorías que empleamos y expone las ideas de algunos pensadores de aquella época.

El momento narrativo abarca el resto del tomo 1 y todo el tomo 2. El volumen 1 analiza la recepción del Vaticano II y la acción pastoral en esos años, junto con la experiencia y el pensamiento, la acción y la pasión de los miembros de la Iglesia en la vida laical, consagrada y sacerdotal. Contiene el testimonio de obispos de distintas generaciones, considerados individualmente, y la diversidad de posturas episcopales que hubo en aquel tiempo. Ofrece el pensamiento de tres obispos: Jorge Casaretto y los fallecidos Carmelo Giaquinta y Miguel Hesayne. Analiza el compromiso de católicos en el Servicio Paz y Justicia, el Movimiento Ecueménico, la Asamblea Permanente y el Centro Nazaret.

El tomo 2 se focaliza en la actuación del Episcopado argentino y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado y los derechos humanos. Se concentra en el período de 1976 a 1983 y emplea casi exclusivamente la documentación desclasificada de archivos de la Iglesia. El volumen tiene más de cuatro mil notas. Contiene muchísimas novedades, como las cartas entre los presidentes del episcopado y del país; las reuniones de la comisión de enlace de la CEA con los secretarios de las fuerzas armadas; la compilación de las listas de víctimas por los que se pidió información a la Iglesia, que contiene 3.115 casos de personas, algunos de los cuales fueron presentados más de una vez. Parte de la documentación consignada fue transmitida a la CEA que, a la vez, la entregó a la Justicia. Junto con los acontecimientos locales, se estudian los diversos conflictos interna-

cionales: el reclamo de varios países acerca de los desaparecidos; el diferendo por el canal de Beagle agudizado por las dictaduras militaristas de Argentina y Chile; el inicio de la mediación papal; la guerra entre la República Argentina y el Reino Unido por las Islas Malvinas; y, en ese marco, la visita de Juan Pablo II en 1982.

El tomo 3 contiene estudios interdisciplinarios con distintas lecturas de la Iglesia y del país. Nuestro tema se sitúa en el cruce entre la historia, la sociología, la ciencia política, el derecho, la filosofía y la teología. El momento hermenéutico no se reduce a una interpretación, sino que abre a muchos acercamientos de los acontecimientos y sus significados. Los estudios intentan manifestar nuevos aspectos de una historia compleja que las distintas disciplinas permiten resaltar. Se agregan voces de protagonistas y testigos de aquella etapa y algunos ecos de lectores de los primeros tomos. La comprensión de los hechos se enriquece cuando se los lee desde varias ópticas que pueden complementarse en una racionalidad abierta y plural. La fe cristiana, que se hace teología, no debilita, sino que respeta y potencia la agudeza crítica de la racionalidad histórica. Los ensayos finales aportan la luz de la esperanza para mirar al futuro y construir juntos la paz en la verdad, la justicia y el amor.

2. Extensión pastoral: Una diplomatura para atrevernos a pensar la fe hoy

Junto con el estudio del pasado mediante la investigación histórica, la Facultad de Teología ofrece el servicio de pensar las cuestiones del presente a la luz de la fe cristiana según la tradición católica. Esto implica discernir los procesos históricos que se dan en los pueblos y las interpelaciones que presentan al Pueblo de Dios, presente y peregrino en las iglesias locales. Esta perspectiva histórica-cultural está señalada por los nuevos Estatutos en los fundamentos de nuestra misión.

«Para contribuir a esa síntesis, la Facultad debe mantenerse atenta al contenido, la evolución y las expresiones de nuestra cultura. Esta solicitud le

permitirá discernir las modalidades propias de nuestros pueblos y formular, de una manera adecuada, el único Evangelio dirigido a todos. Para lo cual es necesario interpretar los procesos histórico-culturales, en sus diversas dimensiones (religiosa, moral, social, científica, técnica y artística en sus vertientes teóricas y prácticas) y el modo como aquéllos inciden en las condiciones de América Latina y de nuestra patria en el siglo XXI, para poder colaborar, desde la fe, en la lectura de los signos de los tiempos y la solución de los problemas humanos».⁹¹

La lectura teologal de los signos de los tiempos es una tarea permanente de la Iglesia en salida misionera y cualifica la pastoralidad o estilo evangelizador de la teología. Este ejercicio ayuda a las autoridades de la Facultad a descubrir las actuales necesidades formativas de los miembros de la Iglesia, sobre todo de sus alumnos e interlocutores. Por esta razón, en un diálogo sinodal con profesores, alumnos y graduados, en el último quinquenio actualizamos todos los planes de las carreras de grado -bachillerato, licenciatura sistemática y profesorado en teología- y de posgrado -maestría, licenciaturas especializadas- y acreditamos por tercera vez el doctorado en teología, que volvió a merecer la calificación A de la CONEAU - Comisión nacional de evaluación y acreditación universitaria.⁹²

Con la misma actitud, deseamos atender “lo que el Espíritu dice a las iglesias” (Ap 2,13) a través de los procesos sinodales de escucha, diálogo y discernimiento en común. Hoy se advierte un profundo clamor por una formación integral y un protagonismo activo, sobre todo de los fieles cristianos laicos. Esto se está manifestando en el camino del sínodo *Para una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*, incluyendo los documentos de la reciente fase continental;⁹³ en la primera asamblea eclesial de América Latina y El Caribe;⁹⁴ en las asambleas del Pueblo de Dios en varios países,

91 Cf. Facultad de Teología UCA, *Estatutos*, Introducción, 4.

92 Cf. Facultad de Teología UCA, *Estatutos*, Arts. 76-97.

93 Cf. Segretaria Generale del Sinodo, «*Allarga lo spazio della tua tenda*» (Is 54,2). *Documento de lavoro per la tappa continentale* (Città del Vaticano, LEV, 2022); CELAM, *Síntesis de la fase continental del sínodo de la sinodalidad en América Latina y El Caribe* (Bogotá: CELAM, 2023).

94 Cf. CELAM, *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe* (Bogotá: Editorial del CELAM, 2022).

como las de Chile y Australia, y en tantos sínodos diocesanos, como el que fue celebrado en Buenos Aires.⁹⁵

Con este espíritu hemos discernido, decidido y programado la realización de un itinerario formativo nuevo: la diplomatura de *Iniciación a la teología*. Sus destinatarios son las personas que desean conocer y ahondar en la fe cristiana, tal como es vivida, celebrada y pensada en la tradición católica, mediante un curso abierto de nivel universitario. La propuesta surge de auscultar que en la Iglesia argentina se están dando muchas iniciativas formativas a nivel bíblico, espiritual, catequístico y metodológico, de carácter diocesano y regional, pero no se encuentra un itinerario propiamente teológico que ayude a pensar la actitud, el acto y el contenido de la fe en una forma dialogal, orgánica y sistemática. Por esta razón ofrecemos una iniciación, o sea, un camino espiritual e intelectual que ayude a experimentar juntos y a comunicar, con estilo sinodal, la alegría del Evangelio en nuestro tiempo.

El objetivo del curso es ofrecer una introducción kerigmática, inteligible, sintética e inculturada a la teología de la fe cristiana según la enseñanza de la Iglesia católica. Kerigmática quiere decir que tiene como fuente y culmen el anuncio fundamental de la fe en la Buena Noticia del Reino de Dios en Jesucristo, que es lo primero, principal y permanente. Inteligible significa comprensible y comunicable por el desarrollo de un discurso racional narrativo y argumentativo en el interior de la fe teologal. Sintética quiere decir que intenta una comprensión resumida, orgánica, pedagógica, que no se pierde en la infinita variedad de cuestiones secundarias, sino que busca una articulación sistemática. Inculturada significa que hacemos teología aquí y ahora, en el contexto de la Iglesia que peregrina en la historia argentina actual, empleando experiencias y lenguajes de nuestra cultura y nuestro tiempo.

95 Cf. Arzobispado de Buenos Aires, *Caminando juntos en el Espíritu para renovar la misión en Buenos Aires. Documento final. I Sínodo de la Arquidiócesis de Buenos* (Buenos Aires: 2021).

Esta propuesta está abierta a los diversos miembros del Pueblo de Dios que atraviesan variados itinerarios de formación inicial o permanente, y de un modo especial, a los laicos, varones y mujeres que desean crecer en la fe y servir en la misión. No pretende agotar los temas, sino que es una iniciación para suscitar y alentar el deseo de seguir profundizando teológicamente en el Misterio aquí o en otras instituciones, según las inquietudes bíblicas, sistemáticas, espirituales y pastorales de los estudiantes. Además de las carreras permanentes, estamos pensando en otra diplomatura para 2024, dedicada a presentar las *teologías de la vida cristiana*: teología moral fundamental, teología espiritual, doctrina social de la Iglesia, teología litúrgica, historia de la Iglesia, teología pastoral, ecumenismo.

La articulación del curso 2023 sigue el orden sistemático que procede del *Credo o Símbolo de la Fe*, que es la confesión eclesial de lo que creemos. A partir de su origen bautismal, su estilo dialogal, su estructura ternaria y su contenido trinitario, el Credo resume el cristocentrismo trinitario de nuestra fe. La profesión de fe tiene un único centro bipolar, que va de la Trinidad a Cristo y de Cristo a la Trinidad. La concentración cristológica y el desbordamiento trinitario conducen la teología al Centro del Centro: *Jesucristo, centrado en el Padre y centrador por el Espíritu*.⁹⁶ De un modo similar, la señal de la cruz expresa la fe trinitaria con la palabra y la fe en el Cristo pascual por el gesto. Esta articulación fundada en el Credo se despliega en los seis módulos que conforman la diplomatura, y se distribuyen sucesivamente en los trece encuentros de cada uno de los dos semestres del año.

Otra de las novedades de este itinerario formativo consiste en que se realiza una sola vez por semana, durante dos horas reloj, los jueves de 18:30 a 20:30. Tiene la modalidad de enseñanza digital

96 Cf. Carlos M. Galli, «Recomenzar nuestro camino en, desde y hacia Cristo. Una cristología del camino, el encuentro y el desborde», *Teología* 138 (2022): 9-44; para la profundización del tema cf. Adolphe Gesché, «El lugar de Cristo en la fe cristiana» en *Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 2002), 23-58, esp. 24, 30, 43, 57; Olegario González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología I, El camino* (Madrid, BAC, 2005), 131-136.

100%, con clases sincrónicas (Zoom), con apoyo asincrónico (EVA, Brightspace) y con acompañamiento tutorial personalizado o grupal. Junto a los encuentros virtuales de frecuencia semanal se requiere la participación personal mediante los ejercicios parciales y una reflexión sintética - final. En este año lectivo 2023 están cursando la diplomatura unas ciento veinte personas de iglesias de todo el país.

3. Enseñanza: itinerarios históricos en las carreras teológicas de grado

Hay un nivel de la conciencia histórica que está compuesta por la memoria subjetiva y la historia objetiva, tanto de las personas como de las comunidades. En nuestro caso, es aquello que cada uno de los que pasamos por la Facultad en cualquier época y actividad, recorre como itinerario personal. También es aquello que transitamos juntos – en un curso, una generación, el claustro estudiantil, el claustro docente, las autoridades y los empleados –en el devenir de la institución a lo largo de las décadas. Cada uno, cada una, puede inscribir los hechos y las fechas en el tiempo calendario y así colaborar a crecer en la autoconciencia de la historia vivida personalmente con los otros.

Hay una historia “vivida” de esta Facultad de Teología, iniciada en 1915, que está cumpliendo ciento ocho años. En el Centenario de 2015 hicimos el esfuerzo de investigarla, documentarla, comprenderla y narrarla, y la convertimos en una historia “escrita”.⁹⁷ Pocos la conocen y menos aún la leyeron. La tendencia a vivir el presente y la fugacidad del tiempo no ayudan a conocer la tradición institucional, en la cual se fue consolidando nuestra identidad teológica. Cada año les damos en la *Guía Académica* una versión resumida de nuestra historia común para que se sitúen y caminos juntos.⁹⁸

97 Cf. José C. Caamaño, Juan G. Durán, Fernando J. Ortega, Federico Tavelli; *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro* (Buenos Aires: Facultad de Teología – Fundación Teología y Cultura - Agape, 2015).

98 Cf. Facultad de Teología, «Breve historia» en *Guía Académica* 2023 (Buenos Aires: Agape, 2023), 2-3.

La presencia de la historia en la teología no se limita a los cursos de historia, sino que atraviesa toda la ciencia teológica. La teología se ha renovado integrando la mirada histórica y la especulación sistemática. Con esta base, aquí me limito, pensando en los estudiantes de las carreras de grado, sobre todo en los nuevos ingresantes, a nombrar diversas formas en las que la teología integra la historia.

En los planes de las carreras del primer ciclo hay una nueva asignatura que se llama *Introducción a la historia*. Fue puesta para ayudar a formar la conciencia histórica de forma interdisciplinaria, porque integra aportes de la ciencia histórica, el análisis de la cultura, la filosofía y la teología. Se introdujo para ayudar a conocer y a la historia, tomar conciencia de los procesos y hacerse protagonistas.

El estudio de la *Sagrada Escritura* nos presenta, de entrada, el curso de la historia universal de la salvación en la que todos estamos situados. Aquel une elementos históricos, literarios y teológicos ya desde las introducciones del primer año. Lo mismo sucede, con otro estilo, en los cursos de exégesis de los distintos libros de cada uno de los dos Testamentos. Los estudios bíblicos están dispuestos de forma sucesiva en once de los doce semestres de la Licenciatura sistemática en Teología.

La *Teología sistemática* comprende los cursos de teología fundamental, teología dogmática y teología moral que parten de la enseñanza de la Palabra de Dios dada en la historia y cumplida en Cristo, vivida y transmitida por la Tradición histórica de la Iglesia. En esos campos y en sus materias la referencia histórica se ha vuelto decisiva tanto para la teología positiva como para la especulativa, o sea, para la teología narrativa y argumentativa.⁹⁹ En la teología fundamental hay dos cursos incorporados en distintas décadas: los Orígenes históricos del cristianismo y la Historia de la Teología.

99 Cf. Walter Kasper, «Situación y tareas de la teología sistemática» en *Teología e Iglesia* (Barcelona: Herder, 1989), 7-27.

La *Teología pastoral* conjugó el estudio de la misión de la Iglesia en la historia universal y local, junto con los principios de la acción evangelizadora. En cada una de sus asignaturas se busca mirar la realidad histórica, fundamentar los principios teológicos y orientar las decisiones pastorales, teniendo en cuenta la historia pastoral latinoamericana y el método de reflexión centrado en las acciones ver / contemplar / escuchar – juzgar / discernir / interpretar – proponer, orientar, obrar.

La *Historia de la Iglesia*, de la cual hemos hablado al presentar la obra *La verdad los hará libres*, conjugó en su estructura epistemológica la historia y la teología. Comienza con las primeras generaciones cristianas y recorre las edades hasta la época contemporánea. Conforme con el ideario de la Facultad presta una atención especial a los cursos de la historia latinoamericana y argentina.

La *Filosofía* se dicta de forma articulada con la Teología, con el testimonio y el saber de profesores y profesoras laicos, casi todos doctores en esa disciplina. Se organiza en los cursos de filosofía sistemática, en las cuatro materias de Historia de la Filosofía y en dos seminarios de investigación.

En el ámbito de las *Humanidades* se presentan los cursos de griego y de latín no sólo en su aspecto lingüístico sino también cultural, apoyándose en la historia de la cultura clásica. Algo similar sucede en algunos cursos teóricos de *Pedagogía*, orientados a formar el perfil del Profesor de Teología.

Conclusión: contemplar con fe y peregrinar con esperanza

Desde los poemas de Homero y el relato del Génesis, el viaje a otra tierra fue considerado un símbolo de la aventura humana. Mientras la odisea de Ulises era la vuelta de un largo exilio, el éxodo de Abraham fue una partida sin retorno (Gn 12,1), «sin saber a dónde iba» (Hb 11,8). Aquel navegaba por el agua, éste caminó por la tierra. La navegación y la caminata son dos formas del peregrinar

de los seres humanos hacia una meta. En el Evangelio y en la Iglesia ambas metáforas, navegar y caminar, orientan la peregrinación orante y evangelizadora del Pueblo de Dios en la historia.

La historia es un peregrinaje al destino teologal de cada ser humano y toda la humanidad. Los caminantes tenemos un fin y recorreremos un camino juntos -somos sinodales, compañeros de camino- como sucede al marchar a un santuario. Sin liberarnos de las tensiones del tiempo, inacabado e imprevisible, la fe encamina hacia el Sentido definitivo. El ser humano se orienta por la brújula de la fe que señala el Reino de Dios y al Dios del Reino, el Padre de Jesús y nuestro Padre, como el Fin último de la vida personal y la historia común. Va al encuentro del Dios que viene al encuentro y le invita a hacer una historia abierta a las sorpresas. El futuro no es sólo *futurum*, mera continuación del presente, repetición de lo mismo, prolongación de lo que ya somos en lo que seremos. Es también *adventus*, adviento de una novedad que irrumpe, presencia indeducible, gracia que sale al paso. El cristiano vive la historia en un clima de adviento ante el Dios que se hace Don: *In adventu Domini*.

La esperanza es la virtud de los peregrinos. Apoyada en la promesa de Dios y en la novedad de su gracia, sostiene la misión que Dios nos confía. La promesa (*pro-missio*) envuelve una misión (*missio*). Cada persona es llamada y enviada por Dios, el Padre, a servir a sus hermanos y hermanas. Abraham, padre de las tres religiones monoteístas, es el modelo del peregrino creyente que, fundado en la promesa, cumple su misión. «Esperando contra toda esperanza, Abraham creyó y llegó a ser padre de muchas naciones» (Rm 4,18). Si esperamos en Dios y a Dios, Dios nos espera y espera en nosotros, porque nos confía una misión y nos ayuda a cumplirla. El amor de Dios derramado en los corazones nos impulsa a vivir la fe que obra por medio del amor. Cada uno debe confiar en Dios y también en sí y en su acción, pero confiándose, confiándose a Dios y confiando su fruto a Dios. Todo ser humano, especialmente el que se siente más chiquito, es valioso para el Absoluto y absolutamente valioso.

En este encuentro nos alegramos porque, en el plan de Dios, a través de las mediaciones personales e institucionales dadas en la historia de todos, hoy nos podemos encontrar aquí. Damos gracias a Dios porque cada uno y cada una es valioso para Él, el Absoluto, y por eso, absolutamente valioso.

La conciencia histórica incluye percibir el sentido de lo que hoy vivimos juntos desde el ayer y hacia el mañana. Al comenzar el Año Académico 2023 nos confiamos a Jesucristo, el Señor de la historia. En la liturgia de la bendición del fuego nuevo y el cirio pascual, que representa a Jesús Resucitado en la historia, reconocemos que *Cristo es el primero y el último, el alfa y la omega, el principio y el fin. Suyos son el tiempo y la eternidad. A Él la gloria y el poder por los siglos de los siglos.*

Bibliografía

- Aguirre, Rafael. *Así empezó el cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2019².
- Ambrogetti, Francesca y Sergio Rubin. *El Pastor. Desafíos, razones y reflexiones de Francisco sobre su pontificado*. Buenos Aires: Penguin Random House, 2023.
- Bartels, Karl Heinz. «Recuerdo». En *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* t. IV, Lothar Coenen (ed.). Salamanca: Sígueme, 1984.
- Bloch, Marc. *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974⁶.
- Botana, Natalio. *La tradición republicana*. Buenos Aires: Sudamericana, 1984.
- Briglia, Sergio. «“Acuérdate, Señor, de tu Alianza”». La memoria y el Jubileo». *Revista Bíblica* 60 (1998): 31-51.
- Briglia, Sergio. «Hagan esto en memoria mía» (1 Co 11,24). En Ricardo Ferrara y Carlos M. Galli (eds.) *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*. Buenos Aires: Paulinas, 2000, 45-66.

- Caamaño, José C., Juan G. Durán, Fernando J. Ortega, Federico Taveli. *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*. Buenos Aires: Facultad de Teología – Fundación Teología y Cultura - Agape, 2015.
- Cano, Melchor. *De locis theologicis*, Juan Belda Plans (ed.). Madrid: BAC, 1996.
- CEA, «Reconciliación de los bautizados. Confesión de las culpas, arrepentimiento y pedido de perdón de la Iglesia en la Argentina». *Criterio* 2255 (2000): 592-595.
- CEA, *La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz*, 9 de noviembre de 2012.
- Chappin, Marcel. *Introducción a la Historia de la Iglesia*. Estella: Verbo Divino, 1996.
- Chenu, Marie-Dominique. «Profetas y teólogos en la Iglesia». En *El Evangelio en el tiempo*. Barcelona: Estela, 1966, 191-201.
- Darlap, Adolf. «Teología fundamental de la historia de la salvación». En *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de salvación*, I/1, Johannes Feiner y Magnus Lohrer (eds.). Madrid: Cristiandad, 1981, 49-204.
- De Biase, Martín. *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del Padre Mugica*. Buenos Aires: Patria Grande, 2009².
- Duméry, Henry. *Fenomenología y religión. Estructuras de la institución cristiana*. Barcelona: Nova Terra, 1968.
- Fessard, Gaston. «L'Histoire et ses trois niveaux d'historicité» en *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace. III Symbolisme et historicité*. Paris-Namur: Lethielleux, 1984, 449-475.
- Galli, Carlos M. «¿Una nueva fase en la teología iberoamericana?». *Teología* 122 (2017): 131-163.
- Galli, Carlos M. «Hacia una eclesiología del intercambio». En *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global*, Margit Eckholt y Joaquín Silva (eds.). Talca: Universidad Católica del Maule, 1999, 191-208.
- Galli, Carlos M. «Historia y fe. La lectura teológica de la historia». En *La verdad los hará libres. Tomo 1: La Iglesia católica en la espiral*

- de violencia en la Argentina 1966 – 1983*, Carlos M. Galli et al. Buenos Aires: Planeta, 2023, 87-136.
- Galli, Carlos M. «La ‘circularidad’ entre teología y filosofía». En *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Ricardo Ferrara y Julio Méndez (eds.). Buenos Aires: EDUCA, 1999, 83-99.
- Galli, Carlos M. «La historia de la Iglesia en la Argentina entre la crítica histórica y la hermenéutica teológica». En *Historia y Teología. Homenaje a Juan Guillermo Durán*, Teología 139 (2022): 13-78.
- Galli, Carlos M., Juan G. Durán, Luis Liberti, Federico Tavelli. *La verdad los hará libres* Tomos 1-3. Buenos Aires: Planeta, 2023.
- Gera, Lucio. «La teología de los procesos históricos y de la vida de las personas». En Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño, Carlos M. Galli (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. Tomo II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*. Buenos Aires: Agape - Facultad de Teología UCA, 2007, 869-890.
- Gera, Lucio. «Reflexión». En *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónicas. Documentos. Reflexión*, Domingo Bresci y Rolando Concati (eds.). Buenos Aires: Publicaciones del Movimiento, 1972³, 200-233.
- González, Marcelo. «Teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello». *Stromata* 58 (2002): 219-248.
- Gutiérrez, Gustavo. «Bartolomé de Las Casas: memoria de Dios y anuncio del Evangelio». En *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme, 2003, 129-152.
- Hegel, Georg W. F. *Creer y saber*. Buenos Aires: Norma, 1992.
- Hegel, Georg W. F. *Lecciones de filosofía de la historia*. Barcelona: Zeus, 1971.
- Juan José Sebreli. *El asedio a la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1991.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Madrid: FCE, 1992.
- Kasper, Walter. *Fe e historia*. Salamanca: Sígueme, 1974.

- Koselleck, Reinhart. *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* Madrid: Escolar y Mayo, 2013.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Koselleck, Reinhart. *Historia/Historia*. Madrid: Trotta, 2017³.
- Koselleck, Reinhart. *L'expérience de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1997.
- Ladrière, Jean. *La foi chrétienne et le destin de la raison*. Paris: Cerf, 2004.
- Liotti, Jorge. *La última encrucijada. Los dilemas de la democracia argentina*. Buenos Aires: Planeta, 2023.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Löwith, Karl. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar, 1973.
- Marrou, Henri-Irénée. *El conocimiento histórico*. Barcelona: Labor, 1968.
- Martín, José Pablo. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires – San Antonio de Padua: Guadalupe – Castañeda, 1992.
- Methol Ferré, Alberto. *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia*. Montevideo: Universidad de Montevideo, 2017.
- Nápole, Gabriel. *Escuchar a los profetas hoy*. Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2008.
- Pieper, Josef. *Esperanza e historia*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- Ricoeur, Paul. *Educación y Política*. Buenos Aires: Docencia, 1984.
- Ricoeur, Paul. *Ética y Cultura*. Buenos Aires: Docencia, 1986.
- Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- Ricoeur, Paul. *Política, sociedad e historicidad*. Buenos Aires: Docencia, 1986.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración, III, El tiempo narrado*. Madrid – México: Siglo XXI, 1996.
- Rivas, Luis H. «Historia de la salvación o la salvación en la historia». En *Tiempo e historia*, Ricardo Ferrara y Carlos M. Galli (eds.). Buenos Aires: Paulinas, 2001, 77-91.

- Saénz Quesada, María. 1966. *De Illia a Onganía. El preludio de la Argentina violenta*. Buenos Aires: Sudamericana, 2023.
- Sáenz Quesada, María. *Las cuentas pendientes del Bicentenario*. Buenos Aires: Sudamericana, 2010.
- Scannone, Juan Carlos. «Acontecimiento – sentido – acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica». *Stromata* 59 (2003): 273-288.
- Scannone, Juan Carlos. «El misterio de Cristo como ‘modelo’ para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas». En *El misterio de Cristo como paradigma teológico, XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: San Benito, 2001, 127-158.
- Schickendantz, Carlos. «El teologar sinodal. Interacción dialéctica de lugares teológicos y sujetos eclesiales». *Cristianesimo nella storia* 39/2 (2018): 441-469.
- Schickendantz, Carlos. «Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos». En *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Virginia Azcuy, Diego García, Carlos Schickendantz (eds.). Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2017, 33-69.
- Schotroff, W. «Recordar». En *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Ernst Jenni y Claus Westermann (eds.). Madrid: Cristiandad, 1978, 710-725.
- Tilliet, Xavier. «Le Mystère théologique de l’histoire». En Enrico Castelli, *La théologie de l’histoire. Herméneutique et eschatologie*. Paris: Aubier, 1971.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1987.
- Vidal, Marciano. *Historia de la Teología moral. La moral en la Edad Moderna (ss. XV-XVI). Tomo 2*. Madrid: El Perpetuo Socorro, 2011.

A 30 años de *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*: Aspectos permanentes y perspectivas nuevas *

ELEUTERIO R. RUIZ*

Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica Argentina
eleuteruiz@uca.edu.ar

Recibido 15.08.2023/Aprobado 23.09.2023

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4923-2908>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.142.2023.p69-96>

RESUMEN

Pocos documentos de la Iglesia han tenido tanta influencia y recepción en los ámbitos académicos y pastorales católicos como el de la Pontificia Comisión Bíblica del año 1993, con el título *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. A 30 años de su publicación, el presente estudio es un aporte a la reflexión sobre sus aportaciones, su vigencia en la actualidad y las nuevas perspectivas que se abren en la interpretación bíblica contemporánea.

Palabras clave: Interpretación bíblica; Pontificia Comisión Bíblica; Exégesis; Hermenéutica; Lectura católica de la Biblia.

30 years after *The Interpretation of the Bible in the Church*: Continuing Aspects and New Perspectives

Abstract: Few Church documents have had as much influence and reception in Catholic academic and pastoral circles as that of the Pontifical Biblical Commission in 1993, entitled *The Interpretation of the Bible in the Church*. Thirty years after its publication, the present study is a contribution to the discussion on its contributions,

* Este artículo es una versión revisada de una conferencia presentada en septiembre de 2023 en Valdivia (Chile) en la jornada de la Asociación Bíblica Chilena.

* El autor es Director del Departamento de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es también miembro de la Pontificia Comisión Bíblica.

its relevance today and the new perspectives that are opening up in contemporary biblical interpretation.

Keywords: Biblical interpretation; Pontifical Biblical Commission; Exegesis; Hermeneutics; Catholic reading of the Bible.

El 30º aniversario del documento publicado por la Pontificia Comisión Bíblica bajo el título *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, parece un buen momento como para evaluar sus aportaciones, la recepción que tuvo en la exégesis y en la vida de la Iglesia en general, y preguntarse por los nuevos desafíos con los que se encuentran hoy los estudios bíblicos, especialmente en el ámbito de la Iglesia católica. Pocos documentos vaticanos han tenido tan amplia repercusión, tanto en el ámbito académico como en el pastoral. Vale la pena preguntarse a qué se debe esta recepción y en qué medida sus aportaciones siguen siendo válidas hoy.

La primera parte del estudio, ubicando el documento en su contexto histórico, repasa los objetivos que se proponía, sus aportaciones principales y los signos de su recepción eclesial. La segunda parte del estudio muestra, a partir de ejemplos, cómo el mapa trazado por el documento se ha ido complejizando en estos treinta años, cómo fueron evolucionando los métodos y qué nuevos acercamientos han ido apareciendo o desarrollándose. La tercera parte, a modo de apertura, esboza algunas cuestiones que permanecen abiertas y que llaman a continuar la reflexión, tanto en lo metodológico como en lo pastoral.

El documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*: contexto, objetivos, aportaciones

Contexto

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (IBI) tuvo la virtud de llegar en un momento más que oportuno. Había en aquellos años una necesidad

manifiesta de una palabra autorizada y clara, que echara luz sobre la situación de los métodos exegéticos que se estaban utilizando. Por cuestiones de espacio, no podemos detenernos en la pre-historia del documento, para la cual hay buenos estudios que pueden consultarse.² Baste tener en cuenta que, luego de muchas reticencias, el método histórico-crítico (MHC) había ido ganando carta de ciudadanía en la exégesis católica gracias a los pronunciamientos magisteriales como la *Providentissimus Deus* (León XIII, 1893),³ *Divino afflante Spiritus* (Pío XII, 1943),⁴ la instrucción “Sancta Mater Ecclesia” (1964)⁵ y la *Dei Verbum* (1965).⁶ El año 1993 celebraba los cien años de la primera y los cincuenta de la segunda, mientras ya habían pasado casi treinta años de la última.

Mientras tanto, el MHC había pasado por una etapa de optimismo entusiasta, en la que se creía que podía dar respuestas “científicamente seguras” a las más variadas preguntas exegéticas. Lo cierto es que, a medida que pasaba el tiempo, una “interpretación verdadera” refutaba a la otra, dejando en muchos –sobre todo en los no especialistas, como los teólogos– una sensación de inseguridad

2 Véase, por ej., Peter S. Williamson, *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church*, SubBi 22 (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2001), 15-17, y bibliografía allí citada.

3 Según el Prefacio del Card. Joseph Ratzinger en *IBI*, la encíclica respondía a “un liberalismo extremadamente seguro de sí mismo y hasta dogmático”, con una mirada crítica, pero reconociendo los aportes de la ciencia bíblica. Insiste en que la Escritura sea “alma de la teología”. Hay que decir que, entre esta encíclica y la *Divino Afflante Spiritus*, Benedicto XV publica en 1920 la *Spiritus Paraclitus*, que refleja un retroceso en el Magisterio frente a estos temas. La encíclica tiene una mirada muy reticente frente a la incorporación de los géneros literarios en la exégesis, y se ubica en el contexto de varias intervenciones de la PCB de entonces, que respondían con severidad a interpretaciones no históricas de los primeros capítulos del Génesis o sobre atribuciones de libros bíblicos a autores distintos de los tradicionalmente admitidos. Cf. Antonio M. Artola, José Manuel Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*, Introducción al Estudio de la Biblia (Estella: Verbo Divino, 1989), 314-315. Joseph A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Document “The Interpretation of the Bible in the Church”*, Text and Commentary, SubBi 18 (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1995), 20 n. 10 dice que el impacto de la *Spiritus Paraclitus* fue «sofocante».

4 La encíclica, como se sabe, retoma el espíritu de la *Providentissimus Deus*, y recomienda especialmente a los exégetas el estudio de los géneros literarios de la Biblia.

5 La instrucción de la PCB se refiere a la verdad histórica de los Evangelios, y entre sus aportes se puede mencionar que incorpora explícitamente la crítica de las formas y reconoce tres etapas en la formación de los Evangelios.

6 Como es sabido, uno de sus aportes más importantes se encuentra en el número 12, donde se recomienda el recurso a los géneros literarios para buscar el “sentido literal” y se dan criterios de interpretación católica de la Biblia.

mucho mayor, de desconfianza en el método y en sus resultados que se revelaban no tan precisos ni tan objetivos...

Por otro lado, fueron surgiendo nuevas maneras de leer los textos bíblicos, que incorporaban por un lado herramientas de análisis literario, retórica griega y semítica, semiótica, o recursos provenientes de las ciencias sociales; y por otro, lecturas contextuales como las de los feminismos o la lectura popular de la Biblia. La sensación era que la misma pluralidad de métodos generaba mayor incertidumbre⁷ por el llamado “conflicto de las interpretaciones” y generaba nuevos interrogantes: ¿valía la pena invertir esfuerzo en estudiar la pre-historia de un texto, cuando sus resultados eran tan inseguros? ¿No convendría partir del texto tal cual lo hemos recibido y trabajar desde ahí? Y en ese caso: ¿qué metodología sería la más adecuada?

Por otra parte, estaba la pregunta por la interpretación “católica” de la Biblia: ¿da lo mismo que se lea la Biblia como cualquier otra obra literaria o hay algo específico que reclama métodos propios? ¿Hay un modo específico de leer la Biblia desde la Iglesia? ¿Se pueden establecer principios que garanticen de alguna manera una correcta interpretación de los textos?

Objetivos

El documento *IBI* se propone «indicar los caminos que conviene tomar para llegar a una interpretación de la Biblia tan fiel como sea posible a su carácter a la vez humano y divino» (*IBI* Prefacio, B.). Para esto, se divide el estudio en cuatro capítulos:

- I. Métodos y acercamientos que se venían usando: alcances y límites;

⁷ En la Introducción, sección A., de *IBI*, decía: «Este pluralismo de métodos y acercamientos es apreciado por unos como un índice de riqueza, pero a otros les da la impresión de una gran confusión».

- II. Algunas cuestiones de hermenéutica;
- III. Características de la interpretación católica de la Biblia y su relación con las otras disciplinas teológicas;
- IV. La interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia.

Como métodos, además del MHC (I.A.), menciona los análisis retórico, narrativo y semiótico (I.B.).

Los acercamientos⁸ están agrupados por el “punto de vista particular” que los identifica: la tradición (I.C.), las ciencias humanas (I.D.) o el “contexto” (I.E.).⁹ Y finalmente menciona la lectura fundamentalista (I.F.), de la que el documento no rescata ningún valor, afirmando que ella «invita tácitamente a una forma de suicidio del pensamiento».

Aportaciones

En cuanto a sus aportaciones principales, podemos mencionar:¹⁰

1. *La necesidad de la interpretación.* El documento, ya en su introducción, afirma que «la Biblia misma testimonia que su interpretación presenta dificultades» (Intr. A.), es decir, que el problema de la interpretación no es nuevo, sino que forma parte de su misma naturaleza. En otras palabras, la Biblia requiere, por su misma naturaleza, una interpretación. No se puede tomar a la letra, sin más. En la tercera parte mostrará con ejemplos cómo se produce la interpretación de los textos en la misma Biblia (III.A.) y en la historia de la Iglesia

8 En la nota 1 explican: «Hablamos de ‘acercamiento’ cuando se trata de una búsqueda orientada según un punto de vista particular».

9 La idea de “contexto” puede resultar ambigua. Los acercamientos desde la sociología y la antropología cultural, por ej., se ocupan del contexto en el que nacen los textos; mientras que el feminismo o el “acercamiento liberacionista” parten del contexto actual (aunque sin excluir el del texto).

10 Sigo aquí a parcialmente a Juan Miguel Díaz Rodelas, «La interpretación de la Sagrada Escritura: Desde *Dei Verbum* hasta *Verbum Domini*» en *La interpretación de la Biblia. XLVII jornadas de la facultad de teología de la UPSA*, ed. Santiago Guijarro Oporto (Madrid: PPC, 2017), 31-65, 51-57.

(III.B.). El problema de la lectura fundamentalista está, precisamente, en que rechaza la interpretación. Pero al hacerlo, termina utilizando la Biblia para sostener sus propias ideas preconcebidas.¹¹

2. *Reafirmación de la riqueza de los métodos, especialmente del MHC.* El documento deja claro que la pluralidad de métodos no es un problema sino una riqueza. Se complementan mutuamente y abren distintos horizontes de sentido. Siguiendo la línea trazada por la *Dei Verbum*, que ponía como objetivo principal de la exégesis la comprensión de la intención de los autores de los textos bíblicos, IBI afirma que el MHC hace «posible una comprensión más precisa de la intención de los autores y redactores de la Biblia, así como del mensaje que han dirigido a los primeros destinatarios» (I.A.1). De ahí que este método sea considerado el más importante. Se tienen en cuenta también los límites de cierta aplicación del método, como cuando se ignora la forma final del texto para estudiar solo sus estratos previos, o la dependencia no declarada¹² de ciertos *a priori* filosóficos o hermenéuticos.¹³ Pero fundamentalmente la lectura crítica de la Biblia –con el MHC y los demás métodos y acercamientos– aparece como indispensable para una recta interpretación de los textos.
3. *Incorporación de la idea de “precomprensión”.* El documento asume los aportes de la hermenéutica filosófica, entre los cuales está el de la “precomprensión”, es decir, los presupuestos que tiene el exégeta al leer, que “dirigen la comprensión” (II.A.1); también menciona la precomprensión cuando habla de la interpretación católica de la Biblia (III).

11 Según el documento, el fundamentalismo «[s]e apoya sobre una lectura no crítica de algunos textos de la Biblia para confirmar ideas políticas y actitudes sociales marcadas por prejuicios, racistas, por ejemplo, y completamente contrarias al evangelio cristiano» (I.F.).

12 El documento afirma que «el método... no implica de por sí ningún *a priori*» (I.A.4). Pero como bien aclara Fitzmyer, *Biblical Commission's Document...*, 47, siempre hay presupuestos y opciones hermenéuticas. Lo importante es que se reconozcan y, en lo posible, se declaren.

13 Detrás estaban investigaciones como la de la *Leben-Jesu-Forschung* en algunos autores o las investigaciones de R. Bultmann sobre los sinópticos, cf. *Ibid.*, 45-47.

Este concepto será muy importante a la hora de plantear una hermenéutica que ponga en diálogo el texto con la situación actual de sus lectores.

4. *Ubicación más completa de la labor exegética en el conjunto de la teología y la pastoral.* No solo retoma el documento la idea de la exégesis como “alma de la teología” y la importancia de la presencia de la Escritura en toda la vida de la Iglesia, sino que además detalla, por ej., las distintas tareas del exégeta (investigación, enseñanza, publicaciones) y la relación con las demás disciplinas teológicas; da algunos principios de actualización y de inculturación de los textos y su mensaje.

En síntesis, podemos decir que el agrupamiento, la descripción y la evaluación de cada método y acercamiento, sin duda han sido sumamente útiles para poner en claro la situación de la exégesis en ese momento y sopesar los alcances y límites de las herramientas exegéticas y sus resultados, así como de la relación de unos métodos o acercamientos con los otros. En esto radica, a nuestro entender, la amplia y mantenida recepción que el documento ha tenido en la Iglesia.

Recepción

En cuanto a la recepción académica del documento, baste comprobar la cantidad de estudios, simposios y jornadas dedicadas a comentar y profundizar el texto del documento, algunos de los puntos que trata o aspectos que quedaron sin tratar.

Ya en 1995, J. Fitzmyer –uno de los miembros de la PCB que redactó el documento– publica un comentario completo en la colección “Subsidia Biblica” del PIB¹⁴. En 1999 la Congregación para la Doctrina de la Fe promovió un simposio para profundizar “cues-

¹⁴ *Ibid.*

tiones abiertas” que reclamaban más profundización. En la presentación del libro, publicado en 2001, el Card. Ratzinger dice que «la ventaja fundamental del documento de 1993 radicaba en su presentación orgánica y crítica de los diversos métodos y en su indicación de las prioridades de la exégesis católica».¹⁵

Como ejemplo de este proceso continuo de relectura del documento *IBI*, baste recordar que en 2015 la universidad pontificia de Salamanca organizó unas jornadas de teología que retoman el camino trazado por este documento. Las ponencias, de muy alto nivel, fueron publicadas dos años después.¹⁶ Este mismo año se realizó en Roma un congreso para conmemorar el aniversario de la *Divino Afflante Spiritus* y del documento *IBI*, con el tema “Exégesis y hermenéutica”,¹⁷ una de las cuestiones que sigue generando preguntas y llamando a la reflexión.

Queda claro que, entre los temas que el documento trata, los que más han tenido impacto en la discusión académica son los contenidos en los dos primeros capítulos: los métodos y acercamientos (I), en donde el documento ha ofrecido un mapa de ruta muy claro, y las cuestiones de hermenéutica (II), que siguen abiertas a la investigación.

Un dato de hecho que atestigua la amplia recepción que ha tenido este documento, sobre todo en los espacios formativos, es que se lo sigue enseñando, no solo en los estudios superiores de teología, sino también en la formación bíblica inicial de los agentes de pastoral.

15 Prosper Grech et al., eds., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma, settembre 1999)* (Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2001), 7: «The fundamental benefit of the 1993 document was in its organic and critical presentation of the various methods and its indication of the priorities of Catholic exegesis».

16 Santiago Guijarro Oporto, ed., *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA* (Boadilla del Monte: Universidad Pontificia de Salamanca – PPC, 2017).

17 Cf. <https://hermenexus.org/exegesisandhermeneuticsconference2023/exegesis-and-hermeneutics-event-schedule2023/> [consulta: 1/11/23].

Nuevas perspectivas

Abordar “lo nuevo” que surgió en la exégesis en estos treinta años sería inabarcable. A modo de ejemplo, nos detendremos en algunos emergentes, con ayuda de estudios realizados por especialistas en las distintas áreas. Inevitablemente, quedarán muchísimas cosas sin mencionar. Pero servirá como muestra de la incesante evolución de los estudios y de la riqueza que genera el trabajo continuo en estas áreas.

El método histórico-crítico (MHC)

Es un punto focal del documento. Como se dijo arriba, el MHC estaba en ese momento en el centro de la discusión. El documento dejó claro que es irrenunciable el recurso a los métodos críticos, al mismo tiempo que señaló sus límites: fundamentalmente, ignorar el texto final y depender de *a priori* filosóficos que irían contra el espíritu del texto bíblico. ¿Qué pasó de ahí en más con el método?

Lo primero que hay que decir es que el MHC sigue gozando de buena salud, sigue utilizándose y con buenos frutos. Continuamente se publican monografías defendiéndolo, revisándolo o simplemente presentándolo a modo de introducción.¹⁸

Con todo, hay que reconocer que no hay un consenso pleno sobre varios aspectos relacionados con el MHC. Por empezar, no todos lo llaman de la misma manera: algunos prefieren hablar de

18 Véanse, por ej., René Krüger, José Severino Croatto y Néstor Míguez, *Métodos exegéticos* (Buenos Aires: EDUCAB, 1996); Odil Hannes Steck, *Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology*, Resources for Biblical Study 39 (Atlanta: Scholars Press, 1998²); Horacio Simian-Yofre, ed., *Metodología del Antiguo Testamento* BEB 106 (Salamanca: Sígueme, 2001); W. Randolph Tate, *Interpreting the Bible. A Handbook of Terms and Methods* (Peabody: Hendrickson, 2006); John Barton, *The Nature of Biblical Criticism* (Luisville – London: Westminster John Knox, 2007); Jean-Noël Aletti et al., *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores*, Instrumentos para el estudio de la Biblia (Estella: Verbo Divino, 2007); Joel L. Lemon, Kent Harold Richards, eds., *Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen* Resources for Biblical Study 56 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009); Cássio Murilo Dias Da Silva, *Metodologia da exegese bíblica. Versão 2.0* (São Paulo: Paulinas, 2022).

“método histórico” o “crítica histórica”, o lo identifican con alguno de los procedimientos utilizados, como la crítica textual, el análisis de los géneros literarios, la crítica literaria, etc.

En lo que refiere a su contenido, algunos entienden que el MHC abarca toda la exégesis de un texto;¹⁹ otros lo distinguen claramente de la hermenéutica, que se ocuparía del sentido que el texto tendría para una audiencia determinada. Otros lo identifican con un análisis diacrónico, que incluye la crítica textual o de la transmisión del texto, la crítica de las fuentes (a partir de dónde se compone el texto) y de la redacción (intervenciones sobre el texto), para estudiar luego las formas literarias y su *Sitz im Leben*; es decir, se interesa por la historia del texto más que por su forma final. Otros, por último, entienden que es “histórico” en cuanto que permite reconstruir los acontecimientos aludidos o mencionados en el texto –el trasfondo histórico de los textos–.

Más allá de estas diferencias y matices, hoy en día nadie duda de que el MHC forma parte irrenunciable de la vida y la historia de la interpretación de la Biblia en la Iglesia. La constante proliferación de traducciones y de herramientas para el estudio de los textos como diccionarios, gramáticas, diccionarios teológicos, ediciones críticas, comentarios y demás, dan cuenta de la importancia que tienen estos estudios para la comprensión cada vez más profunda de los textos.

Los estudios críticos han ido dejando atrás cuestiones que ya no son tan importantes o que se consideran más o menos resueltas, mientras que las herramientas críticas van cambiando con el tiempo.²⁰ Tal como lo proponía el mismo documento *IBI*, la lectura histórico-crítica se va combinando con otras, mostrando la riqueza del

19 Diferimos con Peter Dubovský, «Los métodos histórico-críticos: temores y esperanzas de exegetas y clérigos», en *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, ed. Santiago Guijarro Oporto (Boadilla del Monte: Universidad Pontificia de Salamanca – PPC, 2017) 97-121, 99, cuando dice que Fitzmyer incluye en el MHC la interpretación espiritual. El texto que cita de Joseph A. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture. In Defense of the Historical-Critical Method* (New Jersey: Paulist Press, 2008) 68-69, se refiere a toda la exégesis, que incluye el MHC.

20 Véase, por ej., Marvin A. Sweeney y Ehud Ben Zvi, eds., *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

enfoque multidisciplinario sobre los textos. Así, por ej., un libro editado por Dozeman integra aproximaciones enraizadas en el MHC con lectura crítica desde la teología de la liberación, el feminismo y el poscolonialismo.²¹

Dentro de los campos de acción del MHC, la crítica textual ha ido evolucionando en muchas maneras. No solo porque continuamente se publican nuevas ediciones críticas de las versiones antiguas y de los manuscritos a los que tenemos acceso, sino porque la concepción de la misma ciencia va cambiando.

En la crítica textual del AT, por ej., el uso de las versiones antiguas no solo se limita a “fijar” un texto hebreo básico en busca del supuesto “original” (el famoso *Urtext*), sino que apunta a reconstruir una historia de formación del texto, donde la versión griega tiene su propio desarrollo. De hecho, se propone hablar ya no de “texto original” sino de “texto inicial” o *Ausgangstext*, definido como «la forma hipotética reconstruida del texto de la que descenden todos los testigos supervivientes; una etapa de la historia de un texto que se sitúa entre su formación literaria, por una parte, y el arquetipo de los manuscritos existentes, por otra».²² En el área del NT, sobre todo, está teniendo mucho desarrollo el método llamado genealógico, que estudia las relaciones que los manuscritos tienen entre sí.²³

Por otra parte, las variantes ya van dejando de considerarse “corrupciones” del texto, sino que son testigos de las distintas maneras en que las comunidades recibían y leían los textos. Cada variante tiene detrás de sí una historia que contar,²⁴ por pequeña

21 Thomas B. Dozeman, ed., *Methods for Exodus* MBI (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

22 Michael W. Holmes, «23. From “Original Text” to “Initial Text”: The Traditional Goal of New Testament Textual Criticism in Contemporary Discussion», en *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis*, NTT.SD 42, eds. Bart D. Ehrman, Michael W. Holmes (Leiden – Boston: Brill, 2013) 637-688, 653, traducción propia.

23 Para toda esta cuestión véase por ej. ase por ej. Juan Chapa Prado, «¿Qué texto? Pluralidad textual y ediciones críticas» en *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, ed. Santiago Guijarro Oporto (Boadilla del Monte: Universidad Pontificia de Salamanca – PPC, 2017) .

24 Cf. *Ibid.*, 87-93.

que sea.²⁵ Por último, la distinción propuesta entre “documento”, “texto” y “obra”²⁶ promete dar buenos frutos para la exégesis y la teología.

El análisis narrativo y retórico

La narratología continúa creciendo y ofreciendo resultados muy útiles, no solo para la comprensión de los textos narrativos en sí mismos sino para descubrir el alcance teológico y antropológico de dichos textos.²⁷ Es un tipo de análisis que ha tenido un amplio desarrollo, sobre todo en el área francófona.²⁸ Lo mismo vale para el análisis retórico, tanto el que se refiere a la retórica clásica, que se ha aplicado con buenos resultados en los estudios paulinos²⁹ como el que aplica la retórica semítica³⁰ a los textos narrativos y sobre todo a los poéticos.

25 Cf. Cássio Murilo Dias Da Silva, «Crítica textual e hermenêutica latino-americana», *Revista bíblica* 83 (2021): 261-286, y los ejemplos allí trabajados.

26 Santiago Guijarro Oporto y Jorge M. Blunda Grubert, «Desafíos de la crítica textual a la exégesis, la teología y la pastoral», *Scripta Theologica* 54 (2022): 121-148, 130: «La “obra” sería la composición globalmente considerada: el libro de los Hechos de los apóstoles, por ejemplo. El “texto” sería una forma o versión particular de dicha obra: el texto occidental o el alejandrino, por ejemplo. El “documento”, en fin, sería un manuscrito concreto que contiene dicho texto; por ejemplo, el *Codex Sinaiticus* contiene el texto alejandrino, el *Codex Bezae*, el texto occidental».

27 Cf. por ej. André Wénin, «La decapitación del Bautista: Dos relatos de una misma historia. El análisis narrativo de los textos bíblicos» en *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, ed. Santiago Guijarro Oporto (Boadilla del Monte: Universidad Pontificia de Salamanca – PPC, 2017) 123-149.

28 Cf. Jean-Claude Verrecchia, «Narratology and the Bible: the French Experience», *Scripture Bulletin* 35 (2005): 18-30.

29 Cf. por ej. Jean-Noël Aletti, «La rhétorique paulinienne: construction et communication d'une pensée» en *Paul, une théologie en construction*, eds. A. Dettwiler, J.D. Kaestli y D. Margherat (Genève: Labor et fides, 2004) 47-66; Juan Luis Caballero, «Retórica y teología. La Carta a Filemón», *Scripta Theologica* 37 (2005): 441-474; Oh-Young Kwon, «A Critical Review of Recent Scholarship on the Pauline Opposition and the Nature of its Wisdom (□□□□) in 1 Corinthians 1□4», *Currents in Biblical Research* 8 (2010): 386-427.

30 Cf. por ej. Roland Meynet, *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*, JSOT.S 256 (Sheffield: Academic Press, 1998); Roland Meynet, *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150)*, RBS 12 (Leuven: Peeters, 2017).

Los acercamientos canónicos y desde las ciencias humanas

El concepto de “acercamiento”, diferenciado de “método”, tiene que ver en *IBI* con una «búsqueda orientada según un punto de vista particular» (Intr. B., n.1). En realidad, el concepto de acercamiento es muy amplio, y en el caso de los acercamientos “contextuales” incursiona en la hermenéutica, como se verá. En este punto consideramos los acercamientos de tipo canónico y los relacionados con las ciencias humanas.

El primer acercamiento que menciona el documento, la *lectura canónica*, desarrollada especialmente a partir de los estudios de Childs³¹ y Sanders, ha tenido una recepción entusiasta en un primer momento, y pareciera que algunos creían que iba a suplantarse al MHC. En efecto, si el criterio de interpretación es el canon, se suponía que ya no hay necesidad de investigar la historia del texto (o la “prehistoria”, como se suele decir). Pero eso es totalmente falso. El canon ofrece un criterio más de lectura, un nivel superior, relacionado directamente con la comunidad que recibe el texto y lo canoniza. Si se pretende, desde el canon, desconocer todas las tensiones que el mismo texto conlleva –y que fueron las que provocaron el nacimiento del MHC, en primer lugar– nos quedamos con un texto contradictorio o terminamos recortándolo a gusto del consumidor.

Cualquiera que se dedique mínimamente al libro de los Salmos, sabrá cuánto ha inspirado en estos años la investigación canónica en torno al Salterio leído como libro.³² Más allá de las distintas

31 Cf. la obra señera de Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible* (London: SCM Press, 1992), y su aplicación al libro del Id., *El libro del Exodo. Comentario crítico y teológico*, NBE (Estella: Verbo Divino, 2003).

32 La literatura es inabarcable. Menciono algunas obras fundamentales, como punto de partida: Christoph Barth, «Concatenatio im ersten Buch des Psalters», en *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik. FS E. L. Rapp*, eds. B. Benzing et al. (Meisenheim am Glan: Hain, 1976) 30-40; Gerald Henry Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBL.DS 76 (Chico: Scholars Press, 1985); Norbert Lohfink, «Psalmengebet und Psalterredaktion», *Archiv für Liturgiewissenschaft* 34 (1992): 1-22; Gerald Henry Wilson, «Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms», en *The Shape and Shaping of the Psalter*, JSOT.S 159, ed. J. Clinton McCann (Sheffield: JSOT Press, 1993) 72-82; Matthias Millard, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz*, FAT 9 (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994); Erich Zenger, «Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition

líneas de trabajo y de los debates, la lectura canónica del Salterio ha ganado su lugar en la academia. Al menos, pareciera algo adquirido lo siguiente: si bien se puede seguir estudiando un Salmo a nivel individual, cualquier exégeta sabe que, al estar ubicado en un lugar particular del Salterio, ese Salmo recibe un “plus” de significado insoslayable; y a su vez, arroja nuevas luces a los otros Salmos de su colección o incluso al libro entero.

En cuanto a los acercamientos desde las *ciencias humanas*, sin duda el recurso a las ciencias sociales es el que más ha crecido y sigue ofreciendo miradas iluminadoras. Se trata de «reconstruir críticamente el contexto de los textos para interpretarlos respetuosamente...» para lo cual este tipo de exégesis «...ha elaborado una compleja metodología encaminada a tal fin»³³. Continuamente se siguen produciendo estudios que permiten acercar al lectores y lectoras actuales a aspectos de la cultura antigua que permiten comprender mucho mejor las expresiones y su alcance teológico o antropológico.³⁴

En cuanto a los acercamientos desde la sicología, podemos mencionar todas las investigaciones a partir del concepto de “trauma”, no solo en el nivel individual sino también social.³⁵ Se ha pue-

und Funktion» en *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Herders Biblische Studien 18, ed. Erich Zenger (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1998) 1-57; Gianni Barbiero, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41*, ÖBS 16 (Frankfurt: Peter Lang, 1999); Nancy De Claissé-Walford, ed., *The Shape and Shaping of the Book of Psalms. The Current State of Scholarship* (Atlanta: SBL, 2014); Gert T. M. Prinsloo, «Reading the Masoretic Psalter as a Book: Editorial Trends and Redactional Trajectories», *Currents in Biblical Research* 19 (2021): 145-177; Gianni Barbiero, Marco Pavan, Johannes Schnocks, eds., *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis* FAT 151 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021).

33 Santiago Guijarro Oporto, «Las mujeres en el sepulcro. El recurso a las ciencias sociales en la interpretación de la Biblia» en *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, ed. Santiago Guijarro Oporto (Boadilla del Monte: Universidad Pontificia de Salamanca – PPC, 2017) 151-169, 152. Para una presentación del método, cf. por ej. Bruce J. Malina, «Rhetorical Criticism and Social-Scientific Criticism: Why Won't Romanticism Leave Us Alone?», en *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference*, JSOT.S 131, eds. Stanley E. Porter y Thomas H. Olbricht (Sheffield: Sheffield Academic, 1996) 72-101; James D. Dvorak, «John H. Elliott's Social-Scientific Criticism», *Trinity Journal* 28 (2007): 251-278; Esther Miquel Pericás, *Qué se sabe de... El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Estella: Verbo Divino, 2011).

34 Véase, por ej., el reciente aporte de Hanzel José Zúñiga Valerio, «Tocar con la palabra, hablar con las manos. Desafíos desde la “discapacidad” en Mc 3,1-6», *Revista bíblica* 85 (2023): 167-186.

35 Para una revisión del uso de esta teoría en ámbito bíblico, cf. David J. Garber, Jr., «Trauma Theory and Biblical Studies», *Currents in Biblical Research* 14 (2015): 24-44.

to en evidencia que gran parte de la literatura bíblica nace de experiencias traumáticas que vivió Israel. Al conocer los mecanismos que permiten elaborar el trauma, se pueden identificar esos mecanismos en los textos³⁶ e iluminar maneras actuales en que nuestras sociedades van abordando sus propios traumas. Varios de estos trabajos han sido aplicados a la experiencia de la pandemia covid-19.³⁷

Por último, mencionaré un acercamiento desde la filosofía, que es la llamada “teoría crítica del espacio”, desarrollada por autores como M. Foucault, Henri Lefebvre, Edward W. Soja, que permite descubrir cómo los textos construyen el espacio en sus distintos niveles.³⁸ Como dice Schreiner, «los geógrafos, antropólogos y sociólogos describen ahora el espacio mediante una división tripartita: el mundo en el que las personas existen, los fundamentos ideológicos de la comprensión de los lugares y las prácticas vividas por las personas en esos lugares, que a veces desafían y a veces reafirman los usos esperados de tales lugares».³⁹ A la mirada tradicional del MHC, centrada especialmente en el tiempo, la consideración del espacio agrega dimensiones nuevas, y permite repensar categorías como la inclusión y la exclusión, los “no-lugares” culturales, etc.

36 Cf., por ej., L. Juliana Claassens, «Preaching the Pentateuch: Reading Jeremiah's Sermons Through the Lens of Cultural Trauma», *Scriptura* 116 (2017): 27-37; Alphonso Groenewald, «'Trauma is Suffering that Remains'. The Contribution of Trauma Studies to Prophetic Studies», *Acta Theologica Supplementum* 26 (2018): 88-102; Klaas Spronk, «The Avenging God of Nahum as Comforter of the Traumatized», *Acta Theologica Supplementum* 26 (2018): 237-250; R. Poser, «Recuerdos en el cuerpo. Trauma y 'género' en los textos proféticos» en *Profecía*, La Biblia y las mujeres 2, eds. I. Fischer y J. Claassens, edición eBook (Estella: Verbo Divino, 2020); Dominik Markl, «The Babylonian Exile as the Birth Trauma of Monotheism», *Biblica* 101 (2020): 1-25.

37 Cf. por ej. Johan Serfontein, «Introducing a re-reading of Lamentations through the lens of trauma studies: The challenge of the COVID-19 pandemic», *In die Skriflig* 55 (2021): 1-8.

38 Cf. Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford - Cambridge: Blackwell, 1991); Edward W. Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (Cambridge - Oxford: Blackwell, 1996); Michel Foucault, «Topologías (dos conferencias radiofónicas)», *Fractal* 48 (2008): 39-40; Jon L. Berquist, «Critical Spatiality and the Use of Theory» en *Construction of Space*, JSOT.S 481, eds. Jon L. Berquist y Claudia V. Camp (New York: T&T Clark, 2008) I: Theory, Geography and Narrative, 1-12; Claudia V. Camp y Andrew Mein, eds., *Constructions of Space III: Biblical Spatiality and the Sacred LHB.OTS* 540 (London: Bloomsbury, 2016).

39 Patrick Schreiner, «Space, Place and Biblical Studies: A Survey of Recent Research in Light of Developing Trends», *Currents in Biblical Research* 14 (2016): 341.

Los acercamientos contextuales

En cuanto a los acercamientos llamados “contextuales”, el documento menciona dos: el “liberacionista” (es decir, asociado a la teología de la liberación) y el feminista. Sobre el primero, tiene una mirada muy positiva, aunque advierte sobre la necesidad de poner en claro los presupuestos hermenéuticos y cuidar la coherencia con la fe (porque se utilizaban herramientas de análisis materialista, por ej.).

Por lo que se refiere al primero de los acercamientos, es muy posible que no haya habido una integración suficiente entre la teología de la liberación y los estudios propiamente exegéticos. Ha habido biblistas que se situaron claramente en la línea liberacionista, como Pablo Richard en Chile, Severino Croatto en Argentina, Carlos Mesters y Milton Schwantes en Brasil, Elsa Támez en Costa Rica y otros más. Pero da la impresión de que no se han integrado suficientemente sus estudios con los de los teólogos, que más bien siguieron otras metodologías, con excepciones honrosas, como es el caso de Gustavo Gutiérrez. Por otra parte, da la impresión de que la lectura de la Biblia desde las situaciones de opresión se desarrolló preferentemente en espacios distintos a los de la academia oficial, quizás por una cierta tensión entre los estudios basados en el MHC, de matriz europea, y los acercamientos latinoamericanos, menos atados a la rigurosidad técnica y más atentos a la situación vital. La *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA)⁴⁰ es un buen ejemplo del tipo de lectura que se ha venido haciendo en América Latina desde 1988.

Sobre el acercamiento feminista, el documento, como sabemos, distingue distintas formas (radical, neo-ortodoxa, crítica). Menciona dos criterios: hermenéutica de la sospecha; estudio de la situación de las mujeres en la sociedad bíblica. Y advierte sobre los argumentos *ex silentio*, y sobre la posibilidad de convertirse en una

⁴⁰ Se pueden consultar todos los números de esta publicación, con libre acceso, en <https://www.centrobiblicoquito.org/ribla/> [consulta: 1/11/23].

disputa por espacios de poder. Es sabido que, en todos estos aspectos, los feminismos han ido haciendo mucho camino. Se distinguen varias etapas en la reflexión feminista, que a lo largo de todos estos años se ha ido instalando de a poco en la academia, con mayor o menor incidencia. Evaluando la situación, E. Schüssler Fiorenza y otras entienden que ha habido en algunos casos un distanciamiento de la reflexión académica feminista respecto de la militancia y las luchas por los derechos.⁴¹ A veces, como sucede con otros acercamientos, el deseo de ganar un lugar de respeto en la academia o incluso la necesidad de poder acceder a puestos de trabajo en espacios oficiales fuerza a las y los estudiosos a ceñirse a exigencias que conllevan un distanciamiento de las militancias concretas, menos circunscriptas a criterios de cientificidad y más urgidas por las necesidades vitales.

Sin duda que los acercamientos contextuales son los que más se han desarrollado en estas últimas décadas. Según afirma un editorial reciente de *Revista Bíblica*,

«En una academia hoy mucho más plural en el plano de las diferencias confesionales, sociales, culturales, raciales y de género, se han desarrollado –de modo especial, en los EE.UU. y en su ámbito de influencia– nuevas aproximaciones hermenéuticas, como la feminista, womanista, mujerista, postcolonial, *queer* y otras que se hacen en diálogo con los estudios de género, culturales o ecológicos, por mencionar solo algunas. De este modo, se va más allá de una mera “aplicación” del texto a la realidad, para poner a la Biblia en diálogo con el mundo globalizado de hoy y a este mundo en diálogo con la Biblia».⁴²

Para mencionar algunos de estos desarrollos que se han ido dando, podemos hablar de la lectura *indigenista*, que estuvo presente en nuestro Congreso de 2019 en Bs. As.⁴³ La poca representatividad de este trabajo en las publicaciones científicas sugiere que trabajan

41 Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Between movement and academy: Feminist Biblical studies», en *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century. Scholarship and Movement*, The Bible and Women 9.1, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza (Atlanta: SBL, 2014) 1-17.

42 Jorge M. Blunda Grubert, Editorial de *Revista bíblica* 85 (2023): 9.

43 Para una visión general de las ponencias principales del Congreso, cf. Eleuterio Ramón Ruiz, ed., *80 años de exégesis bíblica en América Latina. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica* (Buenos Aires, 16 al 19 de julio de 2019) SRB 7 (Estella: Verbo Divino, 2021).

con cierto distanciamiento crítico respecto del estudio “académico” de la Biblia.⁴⁴ En esto, sucede algo parecido a lo que ocurre con la lectura popular.

En las últimas décadas también se ha desarrollado mucho la lectura *queer* de la Biblia, sobre todo en EEUU, con distintas metodologías, algunas parecidas a las empleadas por el feminismo: buscar en los textos referencias veladas a diversidades, por ej. Pero hay varias otras.⁴⁵ En Argentina tuvimos a Marcella Althaus-Reid, que fue una de las primeras que llamó la atención sobre el hecho de que la TdL habló de un sujeto pobre pero asexuado y sin género.⁴⁶ No es la misma la situación de las mujeres pobres, ni la de las disidencias sexo-genéricas.

Por último, cabe mencionar también las lecturas poscoloniales o decoloniales, que ayudan a ver los efectos de colonialismo tanto en la teología como en la misma exégesis, y los rasgos colonialistas presentes en los textos.⁴⁷

Por supuesto, la preocupación ecológica no ha estado ausente en todas estas lecturas contextuales, muchas veces en conjunción con una o varias de ellas.⁴⁸

44 Hemos podido encontrar en RIBLA un estudio reciente de Bernardo Favaretto, «Generaciones bíblicas y pueblos originarios», *Revista de interpretación bíblica latino-americana* 69 (2011/12): 69-80.

45 Cf. por ej. Timothy R. Koch, «A Homoerotic Approach to Scripture», *Theology and Sexuality* 14 (2001): 10-22; D. Guest et al., ed., *The Queer Bible Commentary*, edición Kindle, 2006. Edición impresa: SCM; Tom Hanks, *El Evangelio subversivo. Liberación para todos los oprimidos. Una guía para la lectura del Nuevo Testamento* (Buenos Aires: Otras ovejas, 2009); Jean-Jacques Lavoie, «Herméneutique *queer* et Cantique des Cantiques», *Laval théologique et philosophique* (2010): 503-528; Renato Lings, *Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas* (Madrid: Dykinson, 2021). Para una presentación del *status quaestionis* de la lectura *queer* de la Biblia, cf. David Tabb Stewart, «LGBT/Queer Hermeneutics and the Hebrew Bible», *Currents in Biblical Research* 15 (2017): 289-314.

46 Cf. la obra más importante, Marcella Althaus-Reid, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*, General Universitaria 43 (Barcelona: Bellaterra, 2005), publicada originalmente en inglés con el título *Indecent Theology*, en 2000.

47 Cf. Elsa Tamez, «Lectura latinoamericana y caribeña y lectura postcolonial de la Biblia: Una comparación crítica», *Revista bíblica* 82 (2020): 167-188.

48 Cf. Peter Perry, «‘Do not harm the trees!’: Ecology, Empire, and Translation in the Book of Revelation», *The Bible Translator* 70 (2019): 306-326; Kivatsi Jonathan Kavusa, «Ecological Hermeneutics and the Interpretation of Biblical Texts Yesterday, Today and Onwards: Critical Reflection and Assessment», *Old Testament Essays* 32 (2019): 229-255; Nicoletta Gatti, «Social Injustice and the Mourning of the Earth: Ecological Reading of Prophetic Texts», *Ghana Journal of Religion and Theology* 12 (2022): 27-38.

Como se ve, el panorama es sumamente amplio y rico, sobre todo porque se permite la combinación de distintas interseccionalidades,⁴⁹ a su vez analizadas con ayuda de distintas metodologías de análisis. El amplio campo de la investigación no cesa de crecer.

Algunas cuestiones abiertas

Exégesis y hermenéutica: El mencionado congreso que se hizo en mayo en Roma tenía como subtítulo “En búsqueda de un nexo entre historia, teología y cultura/contextos”. En el editorial del último número de *Revista Bíblica*, Jorge Blunda hace una reflexión sobre este congreso y dice que ayudó para «examinar la tarea exegética, no tanto desde la variedad de métodos y enfoques, sino más bien en busca del *nexo* entre exégesis, historia, teología y hermenéutica». ⁵⁰ Hay que decir que, junto con el problema del nexo, se plantea también un problema de límites, sobre todo entre la exégesis y la hermenéutica. De hecho, si bien el documento *IBI* habla de los acercamientos contextuales en el marco de los métodos exegéticos, lo cierto es que dichos acercamientos implican una hermenéutica, en tanto que parten de la situación actual (el “punto de vista particular” mencionado) para ir hacia el texto y, desde allí, volver a la realidad actual. Por otra parte, los estudios lingüísticos han demostrado que la búsqueda de la “intención del autor”, no solo no es posible, sino que es hasta cierto punto irrelevante. Una interpretación del texto solo tiene sentido en diálogo con el mismo texto. ⁵¹ Queda, por

49 Se suele denominar así a la situación en la cual se combinan varios puntos de vista, como cuando se considera una situación ecológica pero también atendiendo a cómo es vivida por las mujeres, por ej., y quizás incluyendo su situación socioeconómica y étnica, etc.

50 Blunda Grubert, Editorial, 8. De hecho, como comenta también Blunda, a partir del congreso se está comenzando a crear una red llamada *NexUs* (Nurturing Exegetical Understanding of Scriptures, cf. hermenexus.org) que apunta un trabajo interdisciplinar.

51 Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, (México, D.F. – Buenos Aires – Madrid: Siglo XXI - UIA, 2006^o), 104: «¿Qué es realmente lo que ha de entenderse y, por consecuencia, de apropiarse en un texto? No la intención del autor, que supuestamente está oculta detrás del texto; no la situación histórica común al autor y a sus lectores originales; no las expectativas o sentimientos de estos lectores originales; ni siquiera la comprensión de sí mismos como fenómenos históricos y culturales. Lo que tiene que apropiarse es el sentido

tanto, la pregunta: ¿Cuál es el campo específico de estas ciencias y cómo se relacionan entre sí?

Hermenéutica latinoamericana y exégesis: A nivel más local, se ha manifestado en algunos encuentros de biblistas de la región la pregunta por lo específico de nuestra manera situada de leer la Biblia. Es un tema que demandaría una profundización mayor. En el congreso de 2019 se presentarion ponencias que aplicaban una hermenéutica a partir de nuestro contexto. Allí, varias de las reacciones de biblistas europeos ponían el acento en la necesidad de trabajar con más seriedad en la lectura exegética (MHC sobre todo) para que la hermenéutica sea más pertinente.⁵² Rafael Aguirre habla de que el sentido literal es el sentido original originante de siempre nuevos sentidos, pero que éstos siempre deben ir en en el mismo sentido del original.⁵³ En esto, se alinea con la idea de Ricoeur: se trata de «la interpretación que cumple con el mandato del texto, que sigue la ‘flecha’ del sentido y que trata de pensar de manera acorde...».⁵⁴ En todo caso, queda abierta la pregunta por lo específico –si lo hay– de una hermenéutica que se pueda llamar latinoamericana.

Por otra parte, desde varios ámbitos se contesta la idea de que lo propio del trabajo bíblico latinoamericano está solo en la hermenéutica. Habría que hablar, incluso, de una “exégesis latinoamericana”. De hecho, crece cada vez más la conciencia de que toda exégesis es contextual, y no solo la que fuera de Europa o del “norte global”. Pero también es cierto que las metodologías que hemos empleado suelen provenir del “norte”. Será importante plantearse la pregunta, entonces sobre lo específico de las metodologías exe-

del texto mismo, concebido en forma dinámica como la dirección que el texto ha impreso al pensamiento».

52 Cf. por ej., Massimo Grilli, «Consideraciones sobre la ‘hermenéutica latinoamericana de los evangelios’ en el cuadro de las perspectivas presentadas por Néstor O. Míguez», en *80 años de exégesis bíblica en América Latina. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica* (Buenos Aires, 16 al 19 de julio de 2019), SRB 7, ed. Eleuterio Ramón Ruiz (Estella: Verbo Divino, 2021) .

53 Rafael Aguirre Monasterio, «El sentido literal y los otros sentidos de la Escritura», en *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, ed. Santiago Guijarro Oporto (Boadilla del Monte: Universidad Pontificia de Salamanca – PPC, 2017) 209-227, sobre todo 222-224.

54 Ricoeur, *Teoría de la interpretación...*, 106.

géticas empleadas en esta y en otras regiones, para comprender el alcance de los aportes regionales, sin considerarlos *a priori* como de inferior calidad a los producidos en las regiones que mantienen la hegemonía académica.

Relación entre exégesis y otras áreas teológicas: La relación de la exégesis con la teología sistemática y la moral, por ej., sigue siendo una cuestión pendiente de profundización. Más allá de las repetidas afirmaciones magisteriales que proponen a la Escritura como el “alma de la teología”⁵⁵, lo cierto es que seguimos en mundos separados. El documento que nos ocupa aporta algunos principios, pero son todavía muy generales y poco útiles en la práctica. Para poder avanzar hacia un diálogo, haría falta –entre otras cosas– una explicitación y una evaluación seria de los principios hermenéuticos empleados, para que se pueda dialogar de manera constructiva. Más allá de los esfuerzos personales para lograr un acercamiento mutuo, se necesitan herramientas inter- y transdisciplinarias que faciliten la comunicación y el diálogo.

Biblia y pastoral: Generalmente los documentos contienen una parte final sobre el lugar de la Biblia en la vida y en la pastoral de la Iglesia. En el caso de *IBI*, este tema ocupa el capítulo IV. Dada la imposibilidad de ahondar en estos temas, que son muchos, basta mencionar algunas lagunas eternas en este sentido. Es conocido el problema de las homilías, que muchas veces no aprovechan los recursos exegéticos y demuestran poca profundización en los textos. En la vida de las comunidades, la formación bíblica de los agentes de pastoral deja muchísimo que desear, y los escasos cursos que pueden frecuentar no logran alejarlos de una lectura casi fundamentalista o, por el contrario, subjetivista. La interesante propuesta de la llamada “animación bíblica de la pastoral” sigue resultando desconocida en muchos lugares, mientras que en otros es aplicada con criterios que parecen aleatorios. Como alguien comentaba recientemente, quedan por definir cosas tan básicas como: ¿quién de-

55 En el caso de *IBI*, esto se encuentra en la sección D.2. del capítulo III.

cide el texto que se usará como punto de partida para una pastoral?
¿En base a qué criterios se elige un texto?⁵⁶

Estas son algunas de las cuestiones que se presentan hoy a la tarea de la interpretación de la Biblia en la Iglesia. Seguramente habrá muchísimas más, que las y los lectores de este texto irán sumando a la discusión, para la que el documento de la Pontificia Comisión Bíblica del año 1993 sigue siendo un punto de referencia ineludible y, en ese sentido, aun vigente.

Bibliografía

- Aguirre Monasterio, Rafael. «El sentido literal y los otros sentidos de la Escritura». En *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, ed. Santiago Guijarro Oporto. Boadilla del Monte, Universidad Pontificia de Salamanca – PPC, 2017, 209-227.
- Aletti, Jean-Noël. «La rhétorique paulinienne: construction et communication d’une pensée». En *Paul, une théologie en construction*, eds. A. Dettwiler, J.d. Kaestli, D. Margherat. Genève, Labor et fides, 2004, 47-66.
- y otros. *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores*, Instrumentos para el estudio de la Biblia. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Althaus-Reid, Marcella. *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*, General Universitaria 43. Barcelona: Bellaterra, 2005.
- Artola, Antonio M. y José Manuel Sánchez Caro. *Biblia y Palabra de Dios*, Introducción al Estudio de la Biblia. Estella: Verbo Divino, 1989.
- Barbiero, Gianni. *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41*, ÖBS 16. Frankfurt: Peter Lang, 1999.

56 Agradezco la sugerencia a Carolina Bacher Martínez, mediante comunicación personal.

- Barbiero, Gianni, Marco Pavan y Johannes Schnocks. eds., *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis* FAT 151. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Barth, Christoph. «Concatenatio im ersten Buch des Psalters». En *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik. FS E. L. Rapp*, eds. B. Benzing y otros. Meisenheim am Glan: Hain, 1976, 30-40.
- Barton, John. *The Nature of Biblical Criticism*. Luisville – London: Westminster John Knox, 2007.
- Berquist, Jon L. «Critical Spatiality and the Use of Theory». En *Construction of Space*, JSOT.S 481, eds. Jon L. Berquist, Claudia V. Camp. New York: T&T Clark, 2008, I: Theory, Geography and Narrative, 1-12.
- Blunda Grubert, Jorge M. Editorial. *Revista bíblica* 85 (2023): 7-10.
- Caballero, Juan Luis. «Retórica y teología. La Carta a Filemón». *Scripta Theologica* 37 (2005): 441-474.
- Camp, Claudia V. y Andrew Mein. eds., *Constructions of Space III: Biblical Spatiality and the Sacred* LHB.OTS 540. London: Bloomsbury, 2016.
- Chapa Prado, Juan. «¿Qué texto? Pluralidad textual y ediciones críticas». En *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, ed. Santiago Guijarro Oporto. Boadilla del Monte, Universidad Pontificia de Salamanca – PPC, 2017.
- Childs, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*. London: SCM Press, 1992.
- , *El libro del Exodo. Comentario crítico y teológico*, NBE. Estella: Verbo Divino, 2003.
- Claassens, L. Juliana. «Preaching the Pentateuch: Reading Jeremiah's Sermons Through the Lens of Cultural Trauma». *Scriptura* 116 (2017): 27-37.
- De Claissé-Walford, Nancy. ed. *The Shape and Shaping of the Book of Psalms. The Current State of Scholarship*. Atlanta: SBL, 2014.

- Dias Da Silva, Cássio Murilo. «Crítica textual e hermenêutica latino-americana». *Revista bíblica* 83 (2021): 261-286.
- , *Metodologia da exegese bíblica. Versão 2.0*. São Paulo: Paulinas, 2022.
- Díaz Rodelas, Juan Miguel. «La interpretación de la Sagrada Escritura: Desde *Dei Verbum* hasta *Verbum Domini*». En *La interpretación de la Biblia. XLVII jornadas de la facultad de teología de la UPSA*, ed. Santiago Guijarro Oporto. Madrid: PPC, 2017, 31-65.
- Dozeman, Thomas B. ed. *Methods for Exodus* MBI. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Dubovský, Peter. «Los métodos histórico-críticos: temores y esperanzas de exegetas y clérigos», en *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, ed. Santiago Guijarro Oporto. Boadilla del Monte: Universidad Pontificia de Salamanca – PPC, 2017, 97-121.
- Dvorak, James D. «John H. Elliott's Social-Scientific Criticism». *Trinity Journal* 28 (2007): 251-278.
- Favaretto, Bernardo. «Generaciones bíblicas y pueblos originarios». *Revista de interpretación bíblica latino-americana* 69 (2011/12): 69-80.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church". Text and Commentary*, SubBi 18. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1995.
- , *The Interpretation of Scripture. In Defense of the Historical-Critical Method*. New Jersey: Paulist Press, 2008.
- Foucault, Michel. «Topologías (dos conferencias radiofónicas)». *Fractal* 48 (2008): 39-40.
- Garber, David J., Jr. «Trauma Theory and Biblical Studies». *Currents in Biblical Research* 14 (2015): 24-44.
- Gatti, Nicoletta. «Social Injustice and the Mourning of the Earth: Ecological Reading of Prophetic Texts». *Ghana Journal of Religion and Theology* 12 (2022): 27-38.
- Grech, Prosper y otros. eds. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma, settembre 1999)*. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2001.

- Grilli, Massimo. «Consideraciones sobre la ‘hermenéutica latinoamericana de los evangelios’ en el cuadro de las perspectivas presentadas por Néstor O. Míguez», en *80 años de exégesis bíblica en América Latina. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica (Buenos Aires, 16 al 19 de julio de 2019)*, SRB 7, ed. Eleuterio Ramón Ruiz. Estella: Verbo Divino, 2021.
- Groenewald, Alphonso. «‘Trauma is Suffering that Remains’. The Contribution of Trauma Studies to Prophetic Studies». *Acta Theologica Supplementum* 26 (2018): 88-102.
- Guest, Deryn y otros (ed.), *The Queer Bible Commentary*, edición Kindle, 2006. Edición impresa: SCM.
- Guijarro Oporto, Santiago. ed. *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*. Boadilla del Monte: Universidad Pontificia de Salamanca – PPC, 2017.
- , «Las mujeres en el sepulcro. El recurso a las ciencias sociales en la interpretación de la Biblia». En *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, ed. Santiago Guijarro Oporto, Boadilla del Monte: Universidad Pontificia de Salamanca – PPC, 2017, 151-169.
- Guijarro Oporto, Santiago y Jorge M. Blunda Grubert. «Desafíos de la crítica textual a la exégesis, la teología y la pastoral». *Scripta Theologica* 54 (2022): 121-148.
- Hanks, Tom. *El Evangelio subversivo. Liberación para todos los oprimidos. Una guía para la lectura del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: Otras ovejas, 2009.
- Holmes, Michael W. «23. From “Original Text” to “Initial Text”: The Traditional Goal of New Testament Textual Criticism in Contemporary Discussion». En *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis*, NTT. SD 42, eds. Bart D. Ehrman, Michael W. Holmes. Leiden – Boston: Brill, 2013, 637-688.
- Kavusa, Kivatsi Jonathan. «Ecological Hermeneutics and the Interpretation of Biblical Texts Yesterday, Today and Onwards:

- Critical Reflection and Assessment». *Old Testament Essays* 32 (2019): 229-255.
- Koch, Timothy R. «A Homoerotic Approach to Scripture». *Theology and Sexuality* 14 (2001): 10-22.
- Krüger, René, José Severino Croatto y Néstor Míguez. *Métodos exegéticos*. Buenos Aires: EDUCAB, 1996.
- Kwon, Oh-Young. «A Critical Review of Recent Scholarship on the Pauline Opposition and the Nature of its Wisdom (σοφία) in 1 Corinthians 1–4». *Currents in Biblical Research* 8 (2010): 386-427.
- Lavoie, Jean-Jacques. «Herméneutique *queer* et Cantique des Cantiques». *Laval théologique et philosophique* (2010): 503-528.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Oxford – Cambridge: Blackwell, 1991.
- Lemon, Joel L. y Kent Harold Richards. eds. *Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen* Resources for Biblical Study 56. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- Lings, Renato. *Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas*. Madrid: Dykinson, 2021.
- Lohfink, Norbert. «Psalmengebet und Psalterredaktion». *Archiv für Liturgiewissenschaft* 34 (1992): 1-22.
- Malina, Bruce J. «Rhetorical Criticism and Social-Scientific Criticism: Why Won't Romanticism Leave Us Alone?». En *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference*, JSOT.S 131, eds. Stanley E. Porter y Thomas H. Olbricht. Sheffield: Sheffield Academic, 1996, 72-101.
- Markl, Dominik. «The Babylonian Exile as the Birth Trauma of Monotheism». *Biblica* 101 (2020): 1-25.
- Meynet, Roland. *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*, JSOT.S 256. Sheffield: Academic Press, 1998.
- , *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107–150)*, RBS 12. Leuven: Peeters, 2017.
- Millard, Matthias. *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz*, FAT 9. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994.

- Pericás, Esther Miquel. *Qué se sabe de... El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Perry, Peter. «'Do not harm the trees!': Ecology, Empire, and Translation in the Book of Revelation». *The Bible Translator* 70 (2019): 306-326.
- Poser, Ruth. «Recuerdos en el cuerpo. Trauma y 'género' en los textos proféticos», en *Profecía, La Biblia y las mujeres* 2. Eds. Imtraud Fischer y Juliana Claassens, edición eBook. Estella: Verbo Divino, 2020.
- Prinsloo, Gert T. M. «Reading the Masoretic Psalter as a Book: Editorial Trends and Redactional Trajectories». *Currents in Biblical Research* 19 (2021): 145-177.
- Ricœur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, D.F. – Buenos Aires – Madrid: Siglo XXI - UIA, 2006⁶.
- Ruiz, Eleuterio Ramón. ed. *80 años de exégesis bíblica en América Latina. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica (Buenos Aires, 16 al 19 de julio de 2019)* SRB 7. Estella: Verbo Divino, 2021.
- Schreiner, Patrick. «Space, Place and Biblical Studies: A Survey of Recent Research in Light of Developing Trends». *Currents in Biblical Research* 14 (2016): 340-371.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. «Between movement and academy: Feminist Biblical studies», en *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century. Scholarship and Movement, The Bible and Women* 9.1, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza. Atlanta: SBL, 2014, 1-17.
- Serfontein, Johan. «Introducing a re-reading of Lamentations through the lens of trauma studies: The challenge of the COVID-19 pandemic». *In die Skriflig* 55 (2021): 1-8.
- Simian-Yofre, Horacio. ed. *Metodología del Antiguo Testamento* BEB 106. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Soja, Edward W. *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Cambridge – Oxford: Blackwell, 1996.
- Spronk, Klaas. «The Avenging God of Nahum as Comforter of the Traumatized». *Acta Theologica Supplementum* 26 (2018): 237-250.

- Steck, Odil Hannes. *Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology, Resources for Biblical Study* 39. Atlanta: Scholars Press, 1998².
- Stewart, David Tabb. «LGBT/Queer Hermeneutics and the Hebrew Bible». *Currents in Biblical Research* 15 (2017): 289-314.
- Sweeney, Marvin A. y Ehud Ben Zvi. eds. *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Tamez, Elsa. «Lectura latinoamericana y caribeña y lectura postcolonial de la Biblia: Una comparación crítica». *Revista bíblica* 82 (2020): 167-188.
- Tate, W. Randolph. *Interpreting the Bible. A Handbook of Terms and Methods*. Peabody: Hendrickson, 2006.
- Verrecchia, Jean-Claude. «Narratology and the Bible: the French Experience». *Scripture Bulletin* 35 (2005): 18-30.
- Wénin, André. «La decapitación del Bautista: Dos relatos de una misma historia. El análisis narrativo de los textos bíblicos». En *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, ed. Santiago Guijarro Oporto. Boadilla del Monte: Universidad Pontificia de Salamanca – PPC, 2017, 123-149.
- Williamson, Peter S. *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church*, SubBi 22. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2001.
- Wilson, Gerald Henry. *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBL.DS 76. Chico: Scholars Press, 1985.
- , «Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms». En *The Shape and Shaping of the Psalter*, JSOT.S 159, ed. J. Clinton McCann. Sheffield: JSOT Press, 1993, 72-82.
- Zenger, Erich. «Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion». En *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Herders Biblische Studien 18, ed. Erich Zenger, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1998, 1-57.
- Zúñiga Valerio, Hanzel José. «Tocar con la palabra, hablar con las manos. Desafíos desde la “discapacidad” en Mc 3,1-6». *Revista bíblica* 85 (2023): 167-186.

¿Transubstanciados?

Esbozos eucarísticos de una antropología en clave sinodal

ALEJANDRO BERTOLINI*

Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica Argentina
alejandrobertolini@gmail.com

Recibido 23.06.2023/ Aprobado 30.07.2023

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0472-9918>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.142.2023.p97-121>

RESUMEN

La sinodalidad puede abordarse desde distintos ámbitos. Estas líneas proponen centrar la mirada en su declinación antropológica, cuyo núcleo se encuentra en el exacto cruce de la escatología y la eclesiología. A partir de la asociación identitaria con la eucaristía, jugaremos con los distintos elementos que constituyen lo que podríamos llamar una antropología sinodal: eucaristía, tensión escatológica, ser para la comunión y el cuerpo de Cristo como ámbito propio de la “subsistencia” propia de la nueva creatura.

Palabras clave: Sinodalidad; Antropología; Eucaristía; Escatología; Cristo Total.

Transubstantiated?

Eucharistic Sketches of an Anthropology in a Synodal Key

ABSTRACT

Synodality can be approached from different areas. These lines propose to focus on its anthropological decline, whose core is found at the exact intersection of eschatology and ecclesiology. From the identity association with the Eucharist, we will play with the different elements that constitute what we could call a synodal anthropology: Eucharist, eschatological tension, being for communion and the body of Christ as the proper scope of the new creature’s “subsistence”.

Keywords: Synodality; Anthropology; Eucharist; Escatology; Christus Totus.

* El autor es profesor titular de Antropología Teológica en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Si pretendemos que la reforma sinodal sea una realidad efectiva y no solo una declamación de lindas intenciones, debemos ir directo a su capacidad para reformar la iglesia y las personas a nivel estructural, no solo cosmético. No sirve que nos comprendamos tomados de la mano por un rato, sino radicalmente entramados en un cuerpo. Más que introducir un elemento nuevo, se trata contemplar lo que somos a la luz de la intimidad Trina en la comunión siempre nueva del Espíritu, de donde venimos; en «quien vivimos, nos movemos y existimos» (cf. Hch 17, 28), y hacia quien caminamos en la historia.

En efecto, esbozar una antropología «sinodal» supone entendernos como hombres y mujeres configurados por una comunión eclesial signada por el *ya pero todavía no*, que se vive solo en la precariedad del presente y tensados por la esperanza de un gozo que nos espera. Y esto conlleva una antropología relacional recia y no cosmética, pensada en la exacta intersección de la escatología y la eclesiología. Eso necesitamos. Y nada condensa ni expresa más esta comunión *in fieri* que somos que la eucaristía que celebramos. A la luz de su fuerza y de la mano de Agustín de Hipona, intentaré jugar con estos cuatro elementos fundamentales para una antropología sinodal: tensión escatológica, ser para la comunión y el cuerpo de Cristo como lugar de nueva subsistencia.

En el espejo de la eucaristía

Entre las montañas del Atlas, y en un contexto de violencia social extrema Christophe Lebreton escribe en su celda: «Tomando parte en tus sufrimientos, oh Cristo, nuestra pascua, mediante la paciencia para merecer estar en tu Reino, consortes, eucaristizados, cristificados».¹ Un asomo de la conciencia aguda del proceso martirial que están viviendo. Pero es mucho más: sobre la misma tradición milenaria que empalma el martirio con la nupcialidad, él,

¹ Christophe Lebreton, *El soplo del don. Diario del Hno. Christophe, monje de Thibirine* (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 56.

varón contemporáneo, se interpreta *desposado*, y *transformado* en el mismo Cristo (cristificado) por la entrega de su cuerpo, en íntima unión esponsal con Aquel que se le entrega (eucaristizado). Nada que no se haya escuchado antes, y a pesar de eso sorprende por la frescura de la eterna novedad de quien pisa lo auténtico, lo genuino. Habla de una inmersión en las profundidades de la Pascua, de sufrir en su misma carne el adelanto de un proceso que es para todos, pero que en ellos se da de modo concentrado.

En el mismo norte africano, varios siglos antes, Agustín de Hipona sorprendía con su prédica a los cristianos recién bautizados: «Traed a la memoria que el pan no se hace de un solo grano, sino de muchos. Cuando se os aplicaban los exorcismos, erais como molidos; cuando fuisteis sumergidos en el agua, como amasados; cuando recibisteis el fuego del Espíritu Santo, como cocidos. Sed lo que veis y recibid lo que sois: Cuerpo de Cristo».²

En este caso no se trata de un proceso martirial, sino de otro muy afín: el catecumenado bautismal. La metáfora es elocuente: los granos sueltos se integran en una misma masa – cuerpo eclesial, cocida en el fuego pascual del Espíritu. Luego, la frase que todo lo aclara: «sean lo que ven y reciban lo que (ya) son». El tono parenético del primer estiquio marca la distancia entre la realidad actual y la escatológica, entre lo incoado y lo glorioso, el presente precario y el futuro de promesa que exige y pone en tensión, pues reconoce que lo de hoy no alcanza.

Y esta constatación amarga y realista se compensa con la buena nueva de la gracia: reciban lo que están llamados a ser y de alguna manera ya son. Tal circularidad, tan agustiniana³ revela el sentido fuerte de una antropología centrada en la imagen de un Dios que salva y resucita entregándose. Una antropología eucarística, que señala con fuerza la plenitud de la identidad plena en la comunión total (el pleroma del *esse in* en el *esse ad*) como si el sentido

² Agustín de Hipona, *Sermón* 272.

³ «dame lo que mandas y manda lo que quieras». Agustín de Hipona, *Confesiones* X, 29, 40.

protológico de lo humano estuviera definido escatológicamente por este movimiento pascual de donación, donde lo singular y lo plural se entraman en el cuerpo social del Resucitado que sigue dándose en la historia, en cada momento y lugar para dar sustento y apoyo a esta pascua entera de la humanidad.

1. «Sean lo que ven: cuerpo de Cristo».

La escatología de comunión como meta del ser

La *sitz im Leben* de esta escena con seguridad es la mostración final, el momento de la misa en que la eucaristía es elevada ante la asamblea. Propone una contundente asociación de identidades: como si dijera: «aquí, comprimida en esta especie eucarística está el destino de cada uno de ustedes. Sus libertades han de configurarse con esto que tengo entre manos».

El mero hecho de que sea una propuesta de sentido y un llamado a la acción recuerda la distancia que separa la existencia de cada uno con el banquete escatológico que se fija como meta. En una punta de la línea de acción el presente, tanto personal como comunitario, tal como viene. En la otra, el horizonte consumado. Y en el medio, la historia como campo de acción de nuestras libertades.

Agustín revela de este modo una dimensión constituyente del hombre que no suele figurar en los manuales de teología. Si de Lubac afirmaba respecto del ser “natural” creado: «El deseo de verlo (a Dios) nos constituye, y aun así se nos presenta como algo totalmente gratuito. Tal paradoja no nos sorprende»,⁴ aquí se nos manifiesta el objeto de ese deseo, pero no solo en su dimensión objetiva (deseo de Cristo, de comunión con Él, o del cuerpo de Cristo) sino también en la subjetiva, referida a la transformación personal. Bien podríamos parafrasear al francés diciendo que el «deseo de *ser cuerpo de*

4 Henri de Lubac, *Le Mystère du surnaturel* (Paris: Cerf, 2000), 217.

Cristo nos constituye y a la vez se nos presenta como algo totalmente gratuito».

Esta vocación eucarística última que define al creyente lo retrata en su dimensión personal trinitaria de origen -su ser para la comunión – y su consumación existencial que implica una decisión de configurarse históricamente a ese *telos* revelado, y en varias dimensiones. No solo su comunión existencial, sino también su pensar comunal.⁵

1.1. El reparo necesario: la distancia con la meta como presupuesto de toda escatología

Ultreia y *suseia* son los saludos que durante el medioevo los peregrinos de Santiago solían darse unos a otros para animarse en su aventura espiritual. «Adelante», decía uno y «aún más allá» respondía el otro, celebrando fraternalmente el desafío de la distancia que daba sentido y tensión a la existencia en devenir propia del peregrino. ¿Lo visible y palpable? Solo un sendero dibujado entre paisajes de ensueño – y no tanto-, caseríos hospitalarios y algunas marcas en forma de concha marina que todavía sirven de orientación. Y los peregrinos, claro, que refuerzan la certeza de la meta. Su mismo caminar anima, consuela y convence. Solo al final del viaje se yergue imponente la catedral con los restos del apóstol. Mientras, la precariedad de un camino lleno de sentido y esperanza, simbolismo y entusiasmo, pero limitado, monótono y de ratos hosco. Áspero.

Ysabel de Andía recuerda en una lindísima obra reciente⁶ la fuerza de entender la vida como proceso en devenir. Recoge esta pista medieval del *homo viator*, muy querida por la tradición franciscana por poner en blanco sobre negro la limitación del camino propia de nuestra existencia finita y contingente con la solidez de

⁵ Sobre el “logos eucarístico” Catherine Pickstock, *Más allá de la Escritura. La consumación litúrgica de la filosofía* (Barcelona: Herder, 2005), 345-351.

⁶ Cf. Ysabel de Andía, *Homo Viator. antropología del camino espiritual* (Madrid: BAC), 2017.

la meta solo gozable en Dios. Y esto reconcilia con la pobreza del momento, porque el tiempo es más que el espacio (EG 222; LF 57). Tomarse en serio la imagen cristológica -que el mismo Jesús se autoatribuye-: Camino (Jn 14,6) y puerta (Jn 10,9) invita no solo a atravesarLo y recorrerLo sino a comprendernos en la secuencia dilatada de la historia que avanza impulsada desde el corazón de nuestras libertades por el Espíritu y aspirada -atraída por el Padre en la Resurrección de Jesús, que es el primer día de la semana. La nueva creación. «Cuando sea levantado en alto, atraeré a todos hacia mí» (Jn 6,44; 12,32).

Si hemos de sintonizar con la fina sensibilidad escatológica de W. Pannenberg, para quien Dios crea al mundo desde el futuro,⁷ la comunión definitiva a la que aspiramos está tan ligada al hecho de habitar comunitariamente la Intimidad trina (Jn 17,20) que solo es esperable en la patria también definitiva prefigurada por Isaías como el banquete (Is 25, 6b-10a), pero todavía por llegar.

Esa armonía definitiva arribará, pero no ahora. Puede acelerarse un poco, sí. Porque la opción por los últimos⁸ vuelve el futuro de las bienaventuranzas en presente tangible, pero siempre bajo la modalidad -tan sacramental por cierto- del ya pero todavía no. Si para J. Moltmann la clave de la esperanza es habitar en las grietas y en las heridas de la humanidad crucificada, ansiando expectantes la llegada del Veniente escatológico⁹, bien podemos decir que la comunión compasiva y empática con los sufrientes adquiere visos del *pignus futurae gloriae*, de prenda de la gloria futura. Pero la prenda o el anticipo no es la totalidad de esa intimidad gloriosa que nos pone en marcha. Saberlo y decirlo, rezarlo y cantarlo nos reconcilia con el presente fragmentado, tejido de proyectos truncos, de demoras intolerables, de decepciones y entusiasmos fallidos. Solo una mirada

7 Cf. Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática III* (Madrid: UPCO, 2007), 548-664.

8 Cf. Gudiel García SJ, «Sinodalidad y escatología desde los últimos» en: <https://jesuitas.lat/noticias/16-nivel-3/7843-sinodalidad-y-escatologia-desde-los-ultimos>, consultado en línea el 27 de septiembre de 2023.

9 Cf. Jurgen Moltmann, *Teología de la Esperanza* (Salamanca: Sígueme, 1966); *El Dios crucificado*, (Salamanca: Sígueme, 1975).

contemplativa y profundamente creyente podrá captar lo definitivo del oro escondido *en* lo provisorio de barro.

Praestet fides supplementum sensuum defectui. Musitar el *Tantum ergo* quizás permita calentar el corazón posmoderno al calor de la totalidad que nos habita en el fragmento, y que por eso solo vivenciamos fragmentariamente. El lenguaje de pan, además de ayudarnos a adorar su pequeñez y compañerismo,¹⁰ nos anima a recordar la distancia enorme que aún tenemos por transitar para lograr plenamente el *syn*, mientras nos movemos en el *hodos*. Y a moderar nuestros deseos (Sal 131) , o mejor dicho a encenderlos vivamente siempre y cuando lo que moderemos sea nuestras exigencias al instante evanescente que nos toca habitar. Porque lo propio del camino es lo precario, es la tienda y no el templo. El viático: no el banquete. O el banquete, en formato de viático.

Así pues, delinear una escatología de comunión aporta mucho a la hora de entender la sinodalidad como una dimensión propia de la existencia humana. Vivir en una posmodernidad que devora el presente porque no existe un futuro,¹¹ porque carece de proyectos de sentido y si piensa en el porvenir lo hace en clave de colapso y distopía, nos puede contagiar el riesgo de una ilusión desmedida, ahistórica, no procesual, de la comunión plena instantánea y sin pascua previa más propia de algo artificial que del grano que cae en tierra y muere para dar fruto (Jn 12,24).

La definitividad de la comunión que vemos en la eucaristía es real, bajo el modo sacramental. Y desde esas honduras fecunda nuestras libertades para abrazar lo provisorio y a fuerza de entrega, comunionalizarlo. Y en simultáneo educa nuestra mirada y modera nuestra expectativa del presente, para que nos alentemos mutuamente.

10 Josefina Llach, «Adorar la pequeñez de Dios, adorar su compañerismo» en *Criterio* 27-10-1994, 579-581.

11 Cf. Emilio Justo, *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica* (Maliaño: Sal Terrae, 2020), 27-30.

1.2. El ser para la comunión

Así las cosas, y volviendo a la frase de la cual partimos: «Sean lo que ven: cuerpo de Cristo», llega el momento de detenernos un instante en la implicancia y en la carga que reviste el llamado: “sean”. Como mencionamos, la existencia eucarística es propuesta como destino de un camino que ahora asume visos ontológicos, pues se mueve en el plano del ser. Hay que configurar lo que uno es, a través de lo que elige, hace y ama, a aquello que se nos muestra. Este es el calado profundo que todo lo resignifica: hablemos pues de ontología de inspiración eucarística, que es mucho más que una simple antropología relacional.

1.2.1. De substancias y puntos de apoyo

El desarrollo del dogma trinitario tuvo un rol decisivo en la historia semántica del término persona¹² al punto de decir que su acepción antropológica tal como la conocemos hoy es una hija secular de su versión trinitaria, cuya cumbre la encontramos en Tomás: *relatio subsistens*. Sería fácil tomarla sin más para tallar una concepción de persona humana radicalmente comunional, pero la analogía propia del lenguaje teológico exige primero dar cuentas de las (grandísimas) desemejanzas para luego fijar la atención en la osadía de la similitud.

La larga tradición metafísica que empezando por Aristóteles y Boecio, los capadocios, Agustín y Ricardo de san Víctor llega a Tomás¹³ dibuja una elipse hermenéutica en la que los nodos relacionales en Dios son interpretados a partir de esta substancialidad propia del orden creado, pero con salvedades que muestran la ori-

12 Cf. Antonio Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico* (Bologna: EDB, 2017). También Gisbert Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder, 2001), 101-214; Hans-C. Schmidbaur, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (St Ottilien: Eos verlag, 1992).

13 Josep Maria Rovira Belloso, «Personas divinas. Historia del término persona: su aplicación a la Sma. Trinidad» en *Diccionario teológico El Dios Cristiano*, dirs. X. Pikaza-N. Silanes (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992), 1095-1109.

ginalidad y dificultad intrínseca de pronunciarse sobre un misterio que excede la racionalidad humana. Valga decir que la singularidad de la persona divina estriba en que coincide no con la individualidad (lo propio de la persona humana) sino con la relación misma de la hipóstasis.

En un artículo de muy reciente aparición, el español César Redondo resume con claridad los reparos a contemplar. «Ninguna forma de relación humana puede comunicar nada de su ser-persona, de su *sustancia-hipóstasis* (οὐσία-ὑπόστασις), de su individualidad como tal, ni siquiera la más elevada donación de sí que la persona pudiera llevar a cabo por amor». ¹⁴ Esto sí se verifica en Dios en quien se comunica su ser único sustancial en y a través de las relaciones que según su origen hacen ser al Padre y al Hijo y el Espíritu.

Por su lado, la creatura personal no puede disponer para sí en virtud del modo en que la relación se expresa en ella. No puede entregarse de modo absoluto sino solo accidental puesto que es imposible que disponga de su ser hasta tal punto. Vale decir: si la relación en Dios designa la constitución de las personas divinas como tal y esencialmente, en la persona humana designa solo un accidente. Su *esse ad* inhiere como accidente en un ser que es sustancia, de ahí que las personas humanas sean efectivamente sustancia *in recto*, aunque su realización personal necesiten de los vínculos. ¹⁵

Con pertinencia, cita a Nedoncelle en su filosofía personalista, para quien la reciprocidad humana será siempre limitada porque no puede acceder al fondo del ser ni se llega a crear al otro. «Más bien diremos que los momentos de reciprocidad son raros frágiles e interrumpidos por corrientes antagónicas o rivales». ¹⁶ Así pues, en los humanos la reciprocidad es acto y no estado: la acción está en relación lo hace de un modo eventual, acontece cuando coincide con

¹⁴ César Redondo Martínez, «Ontopersonología trinitaria», *Lateranum* LXXXIX/1 (2023) 31-64, 41.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 42.

¹⁶ *Ibid.*, citando a Maurice Nédoncelle, *Vers un philosophie de l'amour et de la persone* (Paris: Aubier, 1957), 247.

el proyecto de otra persona que busca realizar la propia vocación en la relación interpersonal.

Este es el límite ontológico de lo creado, que afecta incluso a la misma unión hipostática. Y este señalamiento resulta de vital importancia para cuanto nos ocupa. Es en la persona del Hijo que se une la naturaleza humana de Cristo, y con esto se mantiene su distinción respecto de la naturaleza divina que la hospeda y le sirve de soporte. No se identifica ni confunde, no entra como un cuarto factor en las relaciones trinitarias sino que en el Hijo opera la célebre comunicación de idiomas. No en otro lado.

1.2.2. *Radicados en la unión trina*

Salvada la desemejanza en razón de la diferencia ontológica entre creador y creatura, queda entonces avanzar hacia el momento positivo de la analogía. Allí bulle el magma de una ontología de inspiración eucarística. Pues en la reciprocidad humana hay una unidad existencial, de corte dinámico personal que a imagen de la Trinidad, inhiere en la noción misma de la persona creada. Dice Redondo: «una trinitarización que redefine y transforma el concepto antropológico de humanismo en humanismo trinitario».¹⁷ O bien, siguiendo los pasos de P. Coda, «la analogía de la caridad como analogía de la Trinidad, donde se entrelazan la individualidad personal con la interpersonalidad que espontáneamente tiende a la forma agapética de la totalidad».¹⁸

Y si bien el modelo social para comprender la Trinidad tiene sus límites y objeciones,¹⁹ todavía es mucho lo que puede y debe decirse respecto de la vincularidad humana a la luz de la divina, o mejor aún: entretejida en la divina. Son tiempos propicios para esta

¹⁷ *Ibid.*, 43.

¹⁸ Cf. Piero Coda, «Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità», *Nuova Umanità* 21 (1999) 206.

¹⁹ Cf. Kathryn Tanner, «Social Trinitarianism and its Critics» en *Rethinking Trinitarian Theology. Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, eds. R. Wozniak -G. Maspero (New York: T&T Clark, 2012) 368-386.

tarea, pues desde el giro antropológico de la teología acontecido a mediados del siglo XX, se dio en simultáneo y en sugerente sintonía un redescubrimiento de la trinitariedad en Dios y una renovación de los grandes tratados de la teología tan a fondo que algunos comparan este período con los siglos de oro de la patrística en los que se definió el mismísimo credo. Y no solo Trinidad sino también la fundamental Pneumatología, que repercute en una nueva comprensión del tratado de Gracia,²⁰ con su consecuente impacto en la antropología, ahora llamada especial.²¹

Si la filosofía estructuralista, tras los pasos de Schopenhauer y Nietzsche da por muerto al sujeto moderno, la teología hoy busca recomponer la figura del hombre desde sus vínculos constituyentes.²² Mucho más sensible a su existencia, su ser en el mundo²³ y a su devenir en la historia que su realidad esencial (o esencialista)²⁴ la dimensión relacional pasa a un primer plano, incluso a nivel teológico.

La clásica categoría de *Imagen de Dios*, emblemática para la comprensión del hombre, hoy es reinterpretada como vínculo constitutivo con aquello imaginado.²⁵ ¿Qué es la imagen sino una relación a lo representado? La misma creaturidad (o dependencia en el ser en la metafísica realista) dice referencialidad primaria al creador. Y esta iconicidad no solo se predica del Dios uno sino del Unitrino en su comunión de amor, y la analogía psicológica clásica, de cuño naturalmente intrasubjetivo se complementa con la intersubjetiva,²⁶ según aquello del mismo Agustín «donde ves la caridad,

20 Cf. Bernd Hilberath, «Pneumatología» y «Gracia» en *Manual de Teología Dogmática*, dir. Theodor Schneider (Barcelona: Herder, 1996), 509-618 y 619- 664.

21 Cf. Juan. L. Ruiz de la Peña. *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Maliaño: Sal Terrae, 1992); también: Ulli Roth, *Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie. Band 8: Gnadenlehre*, (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2008).

22 Cf. Ángel Cordovilla Pérez, «Gracia sobre Gracia. El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado», en *Teología y nueva evangelización*, ed. Gabino Uribarri (Bilbao: DDB, 2005), 126.

23 Cf. Peter Hünemann, *El hombre según Cristo hoy. La Antropología del papa Francisco* (Madrid: San Pablo, 2018), 35- 41.

24 Cf. Ignazio Sanna, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica* (Brescia: Queriniana, 2006).

25 Cf. Christoph Betschart, *L'umano, immagine filiale di Dio* (Brescia: Queriniana, 2022), 297-334.

26 Cf. Giulio Maspero, «Redes y relaciones: lo cósmico y lo humano en diálogo» en SAT, *¿Dónde estás? Ser humanos en este mundo. Teología, humanidad y cosmos* (Buenos Aires: Agape

ves la Trinidad».²⁷ Desplegar el abanico de posibilidades que estas tres cuestiones suscitan a la inteligencia creyente ya justificaría un artículo por sí mismo. Pero es este y no otro el objeto de varias líneas de investigación que están en marcha. Bastará consultar la bibliografía actualizada para hacerse un panorama de sus aportes y conquistas.²⁸

Volvamos a la intuición primera: ¿qué tanto impacta la eucaristía en el *ser* del hombre? Esta realidad, que es fuente y culmen de la vida cristiana (LG 11), ¿puede ser un mero accesorio y complemento al hombre que existe en sí y para sí, pues en definitiva es una *rationalis naturae individua substantia* en la cual inhieren las relaciones, por más evangélicas que sean? ¿Es que la gracia no altera la sustancia humana? ¿La protología puede tener prioridad ontológica (y no solo “cronológica”) sobre la escatología?

«Por Cristo, con él y en él, a ti Dios Padre omnipotente, en la Unidad del Espíritu Santo». Así se cierra la plegaria de consagración expresando un entramado vincular propio de la comunión trina que incorpora al hombre, activamente, en esa liturgia eterna que se celebra en la intimidad divina, desde siempre.

En efecto, hablar del sacramento implica referirse a su función básica de transmitir sensible y eficazmente la gracia que Dios mismo es, y lo primero que sucede es que el creyente pasa a vivir *en* Cristo y desde “allí” a participar de esa inmanencia cruzada, tan perijóretica, que Juan nos relata entre el Padre y Jesús y entre los mismos creyentes, a imagen de esa intimidad paterno filial, en el Espíritu.

Libros, 2018), 25-54. También Pierluigi Sguazzardo, *Sant' Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo* (Roma: Città Nuova, 2006) y Vincent Holzer, «Trinité et analogie chez Hans Urs von Balthasar: le statut trinitaire de l'amour comme “transcendental pur et simple”» en *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle*, dir. Emmanuel Durand-Vincent Holzer (Paris: Cerf, 2008) 253-282.

27 Agustín de Hipona, *La Trinidad* VIII, 8,12; Cf. Piero Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino* (Roma: Città Nova, 2008).

28 Escuela Social-CEBITEPAL, *Antropología trinitaria para nuestros pueblos* (Bogotá: CELAM, 2015); Escuela Social-CEBITEPAL, *Antropología trinitaria en clave afro-indo-latinoamericana y caribeña* (Bogotá: CELAM, 2018); Alejandro Bertolini -Lucas Cerviño (coords.) *Antropología trinitaria. Hacia una cultura del encuentro* (Bogotá: CELAM, 2019); Alejandro Bertolini-Lucas Cerviño (eds.), *La conformación de la unidad plural. Homenaje a J. C. Scannone SJ*. (Bogotá: CELAM, 2023).

Aunque de modo participado, hay un cambio efectivo de eje en torno al cual gira la existencia del hombre. Un nuevo sustento, un nuevo punto de apoyo que resulta el soporte de un nuevo tipo de existencia, agraciada, agápica, neumática, evangélica. La persona del Hijo, la misma en quien está enhipostasiada la humanidad del Nazareno, ahora hospeda al redimido en Cristo en virtud del bautismo y unido frecuentemente a él en la eucaristía, según aquello de Pablo «Todo subsiste en Él» (Col 1,17). Es difícil no prestar especial atención al verbo: *subsiste*. El agraciado cambia, troca, transita de una existencia vivida en sí y para sí a una vivida *en y para* el Señor (Rom 14,7 y ss). ¿No es acaso este el mismo fruto de la Pascua: «Ustedes están muertos y sus vidas están ocultas con Cristo *en Dios*»? (Col 3,3). La famosa *permanencia joánica* ¿no es una versión existencializada y evolucionada de aquella alianza del Antiguo Testamento que ahora se vive personalmente con Cristo, una reciprocidad que permite amar como él ama, con su mismo amor, y que fija el nuevo “domicilio” del hombre en su misma Persona filial y fraterna?

Como sugiere el célebre icono de la Trinidad de Rublev, el amor eucarístico está en el centro de la comunión trina.²⁹ Si nuestra patria definitiva es esa misma intimidad, nuestro ser se determina teleológicamente en función de esa comunión eucarística y por lo tanto, tal como dice Stein:³⁰ nos conforma y informa en la medida que la contemplamos.

Pero existe otro punto de subsistencia, otro soporte no desligado de la persona del hijo que de alguna manera constituye el espacio vital en el que esta existencia individual se eucaristiza. La iglesia. No por nada el CVII declara que el Reino subsiste en la Iglesia (LG 8).

29 Cf. Sergei Bulgakov, *Du Verbe incarné. L'Agneau de Dieu. La sagesse divine et la Theán-tropie* (Lausanne: Editeurs Réunis, 1982).

30 Cf. Edith Stein, «La colaboración de los centros conventuales en la formación religiosa de la juventud» en Id., *Obras completas II* (Victoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2002-2004), 133. También: Alejandro Bertolini, «Formar para la entrega Empatía, Trinidad y Educación según Edith Stein» en *Steiniana. Revista de estudios interdisciplinarios* 1 (2017) 9-27.

2. Subsistir en el entramado del Cristo total

La cita de Agustín que hemos tomado por guía tiene un contexto claro, y es su teología del *Christus Totus*.³¹ A menudo capta más atención la antropología subjetiva del Hiponate, y queda a la sombra esta propuesta de recapitulación en Cristo que reproduce en categorías bien occidentales la célebre noción de Ireneo. Nos interesa especialmente en tanto espacio de inmanencia recíproca con Cristo y con los demás bautizados, y como concreción del desplazamiento o éxodo del propio eje subjetivo resultado de la divinización en proceso. Porque de eso se trata: del agradecimiento como participación ontológica de la vida divina.

2.1. La creación en el movimiento del Espíritu

«Yo no existiría, si tú no estuvieses en mí»,³² declara Agustín, entrelazando creación y salvación de un modo magnífico. Esta mención oficia de marco de la unión transformante pues en el sistema del Agustín, el primer momento de la creación se concibe como una existencia contingente que solo recibe todo su ser volviendo en el Logos hacia el Padre. La creación es una *conversio ad Deum*, que participa de la eterna cadencia del *exitus -reditus* de la Palabra desde y al seno del Padre.

Sin entrar en el análisis de la ontología triádica que refiere cada elemento del ente a una persona divina, vale la pena recordar como la Trinidad a pleno se involucra en el acto creador: el Padre incesantemente crea donando el ser, lo que acontece en y a través del Verbo, quien le da forma a lo existente y a través de Quien tiene lugar el retorno. En esta reciprocidad creadora entre el Padre y el Hijo, el Espíritu Santo continúa su rol de unificador sosteniendo a

31 Cf. Alejandro Bertolini, «Trinitarización, o la novedad escatológica del Nosotros eucarístico» en *Antropología trinitaria. El Nosotros -Pueblo y la mística trinitaria*, ed. Susana Nuin (Bogotá: CELAM, 2022).

32 Agustín de Hipona, *Confesiones* I, 2, 2.

todas las creaturas en la existencia y ordenándolas según una totalidad bella. El alcance cósmico de su rol parece nítido: el Espíritu preserva y ordena dando a todas las cosas una participación en la inmutabilidad o permanencia divina: *manentia*. El sostenimiento en el ser es cosa de la tercera persona de la Trinidad.

Esta permanencia, lejos de ser estática implica un segundo elemento propio del Pneuma para nosotros muy sugerente: el *ordo* o *pondus*. Agustín imagina que el peso lleva a un tipo de orden armonioso, signo del amor unificante del Espíritu: «un cuerpo tiende hacia su lugar propio gracias a su peso. No tienen descanso mientras queden en el desorden, pero una vez ordenados reposarán. Ahora bien, mi peso es mi amor, y a dónde soy llevado es su peso el que me guía».³³ La belleza “teleológica” de la creación parece centrada en el “descentramiento” a través del Logos en el Padre.³⁴ El *pondus* amoroso parece correr el eje de la existencia hacia el amado, de modo que la permanencia o estabilidad no se logra en el simple estar en sí sino más bien en un *esse ad* que redundo, trinitariamente, en un *esse in*.

Este movimiento amoroso ascensional anticipa ya la respuesta al *quare fecerit* por el sentido último de la creación. Al respecto dice D. Maconi que el cosmos está destinado a «conformar un cuerpo consagrado de alabanza convocado para la comunión divina».³⁵ Este lenguaje prefigura una soteriología de recapitulación, análoga a la de Ireneo, que tendrá por momento fundacional el descenso del Hijo, quien tomará para sí la debilidad propia del hombre. Al respecto, resulta interesante reparar en los términos usados por Agustín cuando comenta el Salmo 81: *Deus vivificator et deificator*.³⁶ El mismo que vivifica, lo hace asimilando al hombre a su amor personal. El contexto muestra una profunda conexión propia de lo recapitulativo:

33 *Ibid.*, XIII, 9. 10

34 Agustín de Hipona, *Comentario literal al Génesis*, 1.4.

35 David Meconi, *The One Christ. Augustine's Theology of Deification* (Catholic University of America Press: Washington DC, 2013), 28.

36 Agustín de Hipona, *Comentario al salmo 23*, 2.

«No dudo que a Vuestra Caridad es conocido a qué esperanza nos ha llamado el Señor Dios nuestro, qué gestionamos de momento, qué toleramos y qué aguardamos. Gestionamos la mortalidad, toleramos la debilidad, aguardamos la divinidad, pues Dios quiere no sólo vivificarnos, sino también deificarnos. ¿Cuándo osaría esperar esto la humana debilidad, si no lo prometiera la verdad divina?». ³⁷

La debilidad resulta el lugar donde se revela un destino de transformación que implica un plus respecto de la simple revivificación. La admisión a la plena comunión es asociada a esta deificación que se dará en un cuerpo. Pero este proceso comportará un cruce de identidades que hace de sustento a nuestra tesis central.

2.2. *El cuerpo del Cristo total como espacio de nueva radicación*

El entrelazamiento anunciado viene precedido por un movimiento de descenso divino propio de la compasión misericordiosa, que tiene por efecto el ascenso del hombre:

«Se hizo tan pequeño que hasta nació de una mujer, pero permaneció tan grande que no se separó del Padre... ¡Oh hombre, por quien Dios se hizo hombre! Debes creerte grande en verdad; pero desciende para ascender, puesto que también Dios se hizo hombre descendiendo. Adhiérete a tu medicina, imita a tu maestro, reconoce a tu Señor, abraza a tu hermano, comprende a tu Dios. Esto era aquél, tan grande y tan pequeño». ³⁸

Esta lógica del admirable intercambio inaugura un dinamismo “rotativo” propio del agape trinitario en su perijóresis eterna. ³⁹ Realidad misteriosa ahora accesible al hombre salvado, que puede decidir en un solo movimiento hacia el otro “imitar al maestro y comprender a su Dios”, dando por supuesto que solo en la vivencia activa del amor kenótico uno logra la comprensión verdadera del Dios amante. Y con esta decisión asume la dimensión activa del

³⁷ *Ibid.*, 1, 6.

³⁸ Agustín de Hipona, *Sermón* 380,2.

³⁹ Cf. Ciril Sorc, «Die perichoretische Auffassung der Person» en Id., *Entwürfe einer perichoretischen Theologie* (Munster: Lit Verlag, 2004) 121-140.

pondus, que brota ya no solo del Pneuma sino también de la libertad y avanza hacia la divinización como fruto del amor de caridad.⁴⁰

La compenetración con la debilidad del hombre parece condición *sine qua non* para el efecto transformador:

«Poco empero ha sido para nuestro Dios prometernos en su persona la divinidad, si no hubiese también acogido nuestra debilidad, como si dijera: «¿Quieres saber cuánto te quiero, cuán cierto debes estar de que voy a darte lo divino mío? He tomado lo mortal tuyo» No nos parezca increíble, hermanos, que los hombres sean hechos dioses, esto es, que quienes eran hombres sean hechos dioses».⁴¹

Este efecto redentor y unificante se experimenta en la forma social de la iglesia, que en la comprensión del obispo de Hipona no es otra cosa que el *Cristo total*, una continuación de la encarnación en la que la unión con la humanidad perfecta de Cristo es posible. Si bien la iglesia es cósmica y abarca a toda la humanidad justa desde Abel, es en la encarnación que el Verbo une a sí mismo a la humanidad y así vuelve accesible el retorno al seno trinitario. Tan palmaria es esta unión que Agustín logra usarla de clave para comprender tanto Mt 25 como Hch 9:

«si nos fijamos en nosotros mismos, si pensamos que somos su cuerpo, también *nosotros somos Él* (*quia et nos ipse est*). Pues si nosotros *no fuésemos él*, no serían verdad las palabras: lo que hicisteis a uno de estos mis pequeños, a mí me lo hicisteis (Mt 25,40) Si nosotros *no fuésemos él*, no serían verdad las palabras: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? (Hch 9,4). Luego también *nosotros somos él*, porque somos sus miembros, porque somos su cuerpo, porque él es nuestra cabeza, porque el Cristo entero lo forman la cabeza y el cuerpo».⁴²

Es curiosa la formulación recurrente: *nosotros somos Él*. La pluralidad de sujetos, el nosotros humano, se identifica sin más con el Resucitado, como si encontrara en Él el punto de apoyo hipostá-

40 Cf. Ignacio López, *Ama y haz lo que quieras. Elementos para el estudio del amor en Agustín de Hipona* (New York: Peter Lang, 2022), 24-32.

41 Agustín de Hipona, *Sermón* 23,2.

42 Agustín de Hipona, *Sermón* 133,8.

tico que la fenomenología le niega en sentido estricto al Yo plural de la comunidad.⁴³ Esta cuestión de la hipóstasis es muy oportuna, porque el núcleo de cuanto nos ocupa ahora hunde sus raíces en la mismísima unión hipostática. Según T. van Bavel el lugar desde el cual se proyecta la imagen del *totus Christus* en Agustín es la unión personal del Verbo hecho carne.⁴⁴ Aquí nace la fuerza de su eclesiología, por la que Cristo en tanto cabeza está siempre presente y activo en su cuerpo, la Iglesia: “la Iglesia y Cristo forman una sola persona”.⁴⁵

«y nos incorporase a él, haciéndonos miembros suyos de modo que también *nosotros, en él, fuéramos Cristo*... Es, pues, claro que nosotros somos el Cuerpo de Cristo ya que todos recibimos la unción; y en este Cuerpo todos somos de Cristo y *todos somos Cristo*, porque en cierto modo el Cristo entero lo constituyen la Cabeza y el cuerpo».⁴⁶

El modo cristiano de existencia deificada parece corrida en su eje hacia la inmanencia de Cristo, por pura iniciativa suya. El *pondus* del Pneuma hace que el cristiano sea en Él, y donde el nosotros encuentra su lugar donde engarzar. Esta inclusión emblemática alcanza su máxima expresión en el comentario a Jn 17, en la oración sacerdotal, donde las fórmulas de inmanencia mutua forman un particularísimo juego de imbricaciones entre el nosotros humano y el Nosotros divino. Allí asistimos a una formulación en línea con las anteriores, pero que presenta una originalidad definitiva: “En efecto, ¿qué significa «*Y en favor de ellos me santifico a mí mismo*», sino «*los santifico en mí mismo, pues también ellos mismos son yo*»?”.⁴⁷

43 Cf. Edith Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2010) 124; Alejandro Bertolini, *Empatía y Trinidad en E. Stein. Fenomenología, Teología y Ontología en clave relacional* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2013) 117-120.

44 Tarcisius van Bavel, «The “Christus Totus” Idea: A Forgotten Aspect of Augustine’s Spirituality» en *Studies in Patristic Christology*, ed. T. Finan -V. Twomey (Dublin: Four Courts Press, 1998), 84-94.

45 Cf. Agustín de Hipona, *La predestinación de los santos*, 15, 31.

46 Agustín de Hipona, *Comentario al Salmo 26*, 2. 2.

47 «*quoniam in me etiam ipsi sunt ego*» Agustín de Hipona, *Tratado sobre el evangelio de Juan*, 108. 5.

Agustín pone en boca de Jesús la forma invertida de identidad cruzada: “ellos mismos son yo”. El sentido de la consagración pascual (a favor de ellos me santifico) será entonces el de la existencia comunitaria enhipostasiada en su persona. Estamos a pocos versículos del célebre: «Que todos sean uno: como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste» (Jn 17, 21). El fundamento máximo de la perijóresis trinitaria oficia de contexto próximo de esta asimilación recíproca y (asimétrica) de identidades propias del Cristo total.

3. Transubstanciados

En su *Tesis de ontología trinitaria* al final del apartado dedicado a la analogía de lenguaje - analogía del ser (t.23) Klaus Hemmerle hace una mención muy sugerente: «la sustancia está allí para la transubstanciación, para la comunión».⁴⁸ Esta frasecorona la línea argumental que estructura nuestro artículo. ¿Por qué? Porque propone esta intuición como un elemento universal aplicable a todo lo existente. Una lógica eucarística que sintetiza atrayendo a los entes hacia la plenitud escatológica del ser a través del devenir. Pero no cualquier devenir sino uno pascual, que amalgama en Cristo de modo hipostático la gracia con la libertad humana hasta transfigurarla en agape, del cual y en el cual vivimos todos los que peregrinamos hacia Dios.

La densidad de la formulación contiene muchas claves prometedoras para una antropología de cuño sinodal, pues en la evidente evocación eucarística resume en sí la intersección de la ecle-siología con la escatología, las coordenadas que mencionamos al inicio de nuestro recorrido. Veamos juntos entonces los elementos que emergen de esta asociación.

⁴⁸ Klaus Hemmerle, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional* (Salamanca: Sígueme, 2005), 59.

3.1. *El hombre hecho a imagen del Dios cordero*

Es Bulgakov quien nos hace llegar la potente noción de la dimensión oblativa de Dios desde antes de la creación del mundo. La intimidad Trina celebra esta eucaristía permanente en una continua kénosis de entrega recíproca que funda la plenitud de la cual y hacia la cual todo brota. Por eso es que la Eucaristía resulta tan rica a la hora de reflejar la identidad escatológica del hombre y de la creación entera, que el teólogo ruso interpreta como su esposa.⁴⁹

Estamos creados a imagen y semejanza de Dios, ciertamente. ¿Pero de qué Dios? ¿Zeus? ¿Odín?, ¿Quetzalcóatl? ¿Yahveh sin más? No es un Dios que se envuelve en la luz inaccesible de su misterio apofático. Tampoco uno estático, ensimismado que se recluye fuera de la historia, sino uno que más bien la motoriza desde su propia entrega pascual, escatológica y eucarística. Un Dios que rige el mundo entregándosele, y cuya entrega continua resulta el verdadero punto de apoyo de todo lo existente.

La cita de Agustín resume las identidades cruzadas en juego: la divina, con su componente de eterna novedad, y la nuestra. Pero también sanciona la vida espiritual como proceso, pues expresa como mandato la tarea de configurarse con esa misma entrega. «Sean lo que ven», con la fuerza performativa que caracteriza a la Palabra en el evangelio: «Lázaro, ven afuera» (Jn 11,44); «Levántate, toma tu camilla y vete» (Mc 2,11). Y solo en la eucaristía se puede concebir esta comunión definitiva y en devenir al mismo tiempo. La comunión que adviene desde el futuro como don anticipado, como prenda de la gloria futura y como gracia dada, como misterio en el cual nos asumimos, y la comunión como movimiento exodal, como decisión que atraviesa la historia en cada instante en un modo propio de Jesús.

49 Sergei Bulgakov, *L'Épouse de l'Agneau. La création, l'homme, l'Eglise et la fin* (Paris: Editeurs Réunis, 1984).

Así las cosas, que el hombre sea entregándose,⁵⁰ y así logre avanzar hacia la comunión adveniente, permite asomarse al proceso interior de transformación ontológica que subyace inadvertidamente a los diversos procesos “sinodales”. Por esto, lejos de ser una mera reestructuración de métodos comunicacionales, o bien un cambio serio en la agenda o en los organigramas de cada iglesia local y mundial, la sinodalidad supone un cambio estructural no cosmético, una redefinición ontológica en cada creyente que se juega en la intersección de las coordenadas escatológica y eclesial. Tal transformación interna sigue la lógica de la acción de la gracia que Oriente siempre comprendió bajo el término divinización o *theosis*,⁵¹ y que Agustín asume bajo esta forma tan pertinente del Cristo total, con su valencia eucarística.

3.2. *Estar en Dios como modo pleno de estar en sí*

Una antropología entendida en clave eucarística asume que el nuevo punto último de subsistencia no es ya sí mismo sino la hipóstasis del mismo Hijo. Si el bautismo supone un salto del *ser en sí* a *ser en sí siendo en Dios*, es que hay una traslación muy sacramental que le lleva a desplegar su existencia arraigado y arraigando en Aquel que a la vez se ofrece, y lo hace bajo apariencia de pan.

Y esto supone recuperar y refrescar la lindísima teología de la vida cristiana entendida como divinización y transfiguración tanto pasiva como activa. Pasiva porque el *pondus* es un movimiento -epiclético- de atracción propio del Espíritu, y activa porque el mismo *pondus* nos lleva a vivir esta traslación en la caridad constante. Una estupenda respuesta a la sed de trascendencia de los cristianos posmodernos que asfixiados ya de tanto inmanentismo y estrechez

50 «La encarnación de Dios es, por ello, el caso irrepetiblemente supremo de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el hombre es en tanto se entrega», Karl Rahner, *Escritos de Teología* IV (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002), 136.

51 Cf. Pedro U. López de Meneses, *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas* (Navarra: EUNSA, 2001).

de miras necesitan recuperar la mirada cristiana de la historia que desde las entrañas del aquí y ahora se convierte en transhistoria, tanto cuanto decide vivir a la altura de la pascua que le da identidad y horizonte. Es, como dice Hemmerle, la misma estructura lúdica del presente que repercute en la identidad como incremento.⁵² Un incremento en el ser que se juega en la entrega, al ritmo del venga a nosotros tu reino.

Lo cierto es que sin anclar el corazón en el fin del camino y en su promesa que está viniendo, lo provisorio puede fácilmente revestirse de definitivo y opacar su sacramentalidad de la comunión escatológica, la única que realmente sacia. Sostener el *todavía no* en la tensión con el *ya* permite reconciliarse con lo finito, lo quebrado, lo desilusionante y hasta con el escándalo de la carne de la Iglesia que es también carne de Cristo.⁵³

3.3. *Enraizados en su cuerpo*

En la pascua Cristo muere él y resucita nosotros. Muere el sujeto Jesús de Nazareth en su singular humanidad histórica y al resucitar su misma hipóstasis se dilata para hospedar a la creación entera. Y su carne se vuelve cuerpo social, en el que todos cabemos. Esta y no otra es la implicancia de la teología del Cristo total: la de una comunión que nos precede, nos es dada y nos oficia de anfitrión. De hecho, todo lo escrito sobre el *subsistit in* del Reino en la Iglesia en de LG 8 puede ser leído a la luz de cuanto venimos diciendo.

El hecho de que la comunión nos sea dada por gracia y que nos alimentemos de ella, parece el antídoto ante cualquier intento pelagiano e inmanentista⁵⁴ de construir desde cero una unidad eclesial del tipo asociacionista. Suponer que la comunión eclesial es en

⁵² K. Hemmerle, *Tras las huellas de Dios* ..., 55.

⁵³ Cf. J-M. Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. Ecclesiológia eucarística de comunión*, Sígueme, Salamanca, 2007.

⁵⁴ El pelagianismo es siempre inmanentista pues entiende la gracia solo como gracia creada y totalmente asimilada a la libertad humana, y no como una relación personal con Dios.

última instancia el resultado de nuestros caminos sinodales, nuestras asambleas interminables y nuestras encuestas en *Googleform* es darle al proyecto pies de barro y renegar de la comunión ontológica que nos viene por la hipóstasis del Hijo, que nos antecede y que nos habita al modo también tan agustiniano del *interior intimo meo et superior summo meo*.⁵⁵ Dicho de otro modo: la comunión escatológica nos trasciende hacia el futuro porque hacia ella caminamos y porque también viene a nosotros, pero nos trasciende también “hacia el interior de cada uno” en la medida que el fundamento misterioso de esa comunión es la misma gracia y cuerpo en el que estamos injertados.

Por este mismo motivo, creo que vale la pena reparar en lo siguiente: la realización eucarística personal se dará siempre en tanto y en cuanto se abra a la comunión del cuerpo social en el que se está *entretejido*. La hipóstasis del Hijo en la que nuestra vida se transfigura y de la que viene toda novedad se nos vuelve accesible solo eclesialmente, de modo que nos trascendamos verticalmente *en* la capacidad de vincularnos horizontalmente con aquellos que son, de nuevo, la carne de la Iglesia – la carne de Cristo.

La teología simbólica, tan pneumatológica y adaptada para esta época,⁵⁶ viene en nuestro auxilio. Apliquemos la muy tomista *conversio ad phantasmata* y volvamos a los sentidos: basta observar la forma consagrada para captar en simultáneo la limitación “accidental” extrema de un pan -que a duras penas es pan- y la comunión escatológica, trinitaria, pascual, escatológica y eclesial de la cual nos alimentamos. La distancia entre lo que captan los sentidos y lo que la fe nos revela no puede ser más radical. Y sin embargo, allí están: una en otra, una para la otra. La irrelevancia pública de la Iglesia contemporánea, su virtud escondida y su incomprensión del nudo gordiano de la posmodernidad, su lenguaje inadecuado y anodino y sus interminables torpezas morales se reconocen en lo

⁵⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones*, III, 6, 11

⁵⁶ Cf. Víctor Codina, *El espíritu del Señor actúa desde abajo* (Maliaño: Sal Terrae, 2015).

humanamente insulso e insípido de una hostia. Lo que la fe muestra en cambio es aquello por lo que nuestro corazón se inquieta: la comunión que nos atrae, que se nos adelanta, que ya somos y que nos impulsa hacia la meta.

Conclusión

«Si se comprende la eucaristía, se comprende todo»,⁵⁷ dice Christophe. Qué esperanzador y esclarecedor resulta contemplarnos en el espejo eucarístico para entender qué tan lejos y tan cerca estamos del fundamento de la sinodalidad: vivir anclados (*hipostasiados*) en lo que nos espera mientras vamos (*trans*) de camino, dejándonos atraer por el Espíritu (*pondus*) y ofrendándonos en cada instancia (Cf. Ro 12, 1) para que venga a nosotros su Reino. Habitando ya en él, enraizados en la iglesia donde este este subiste (LG 11), y en quien podemos decir asombrados junto con Agustín: «Alegrémonos y demos gracias porque no solo fuimos hechos cristianos, sino que fuimos hechos Cristo».⁵⁸

Bibliografía

- Bertolini, Alejandro. «Trinitarización, o la novedad escatológica del Nosotros eucarístico», *Antropología trinitaria. El Nosotros -Pueblo y la mística trinitaria*, ed. Susana Nuin. Bogotá: CELAM, 2022.
- Bertolini, Alejandro. *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2013.
- Betschart, Christoph. *L'umano, immagine filiale di Dio*. Brescia: Queriniana, 2022.

⁵⁷ Christophe Lebreton, *El soplo del don*, 51.

⁵⁸ Agustín de Hipona, *Tratado sobre el evangelio de Juan*, 21.8.

- Cordovilla Pérez, Ángel. «Gracia sobre Gracia. El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado», *Teología y nueva evangelización*, ed. Gabino Uribarri. Bilbao: DDB, 2005.
- Greshake, Gisbert. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.
- Hemmerle, Klaus. *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- López de Meneses, Pedro. *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas*. Navarra: EUNSA, 2001.
- López, Ignacio. *Ama y haz lo que quieras. Elementos para el estudio del amor en Agustín de Hipona*. New York: Peter Lang, 2022.
- Maspero, Giulio. «Redes y relaciones: lo cósmico y lo humano en diálogo». En *¿Dónde estás? Ser humanos en este mundo. Teología, humanidad y cosmos*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape Libros, 2018.
- Meconi, David. *The One Christ. Augustine's Theology of Deification*. Catholic University of America Press: Washington DC, 2013.
- Milano, Antonio. *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Bologna: EDB, 2017.
- Redondo Martínez, César. «Ontopersonología trinitaria», *Lateranum* LXXXIX/1 (2023): 31-64.
- Schmidbaur, Hans-C. *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*. St Ottilien: Eos verlag, 1992.
- Sorc, Ciril. *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*. Munster: Lit Verlag, 2004.
- Van Bavel, Tarcisius. «The "Christus Totus" Idea: A Forgotten Aspect of Augustine's Spirituality», *Studies in Patristic Christology*, ed. T. Finan-V. Twomey. Dublin: Four Courts Press, 1998.

De la sacralidad de la naturaleza a la del hombre

La transformación de la religiosidad durante la Edad Media

FEDERICO TAVELLI*

Universidad Albert-Ludwig (Friburgo-Alemania)

federicotavelli@gmail.com

Recibido 15.07.2023/ Aprobado 25.08.2023

ORCID:<https://orcid.org/0000-0001-8009-071X>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.142.2023.p123-157>

RESUMEN

Este artículo se concentra en el proceso de transformación de la religiosidad cristiana durante la Edad Media entre los siglos XI y XV. Muestra cómo la religiosidad, ancestralmente ligada al valor de la tierra y a los ciclos de la luz comienza a cambiar a medida que el hombre logra obtener otros medios de subsistencia centrados en la valoración de su propia capacidad humana. Los cambios demográficos, económicos, políticos y sociales desempeñan un rol central, y la religiosidad se mueve al mismo ritmo que estos factores. La autonomía respecto de los señores feudales, el auge de las ciudades libres, la producción artesanal y el comercio influyen notablemente en la comprensión y expresión religiosa que se centra en las capacidades humanas. El artículo intenta que el lector pueda comprender el movimiento y los principales componentes de este proceso a través de algunos ejemplos tomados de distintas áreas geográficas. La cultura medieval, y, por tanto, la religiosidad, continuarán su camino de transformación. Las necesidades y tensiones irresueltas del período que se expresan a través de la idea de reforma de la Iglesia nos sitúan en la antesala del surgimiento de las confesiones en el siglo XVI, donde éstas encuentran nuevos canales de expresión.

* Docente e investigador de la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo (Alemania) y de la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires.

Palabras claves: Edad Media; Religiosidad; Cristianismo; Iglesia; Reforma; Ciclos agrícolas; Ciudad medieval

From the Sacredness of Nature to that of Man

The Transformation of Religiosity during the Middle Ages

ABSTRACT

This article focuses on the process of transformation of Christian religiosity during the Middle Ages between the 11th and 15th centuries. It shows how religiosity, ancestrally linked to the value of the earth and the cycles of light, begins to change as mankind manages to obtain other means of subsistence centred on the valuation of his own human capacity. Demographic, economic, political and social changes play a central role, and religiosity moves in step with these factors. The autonomy from feudal lords, the rise of free cities, craft production and trade have a significant influence on religious understanding and expression that focuses on human capabilities and the value of freedom. The article attempts to enable the reader to understand the movement and the main components of this process through some examples taken from different geographical areas. Medieval culture, and thus religiosity, will continue its path of transformation. The unresolved needs and tensions of the period which are expressed through the idea of Church reform, place us in the prelude to the emergence of the confessions in the 16th century, where they find new channels of expression.

Key words: Middle Ages; Religiosity; Christianity; Church; Reform; Agriculture Cycles; Medieval City

Las valoraciones sobre Edad Media oscilan entre dos imágenes dominantes. Por un lado, no goza de prestigio debido a prejuicios, etiquetas y simplificaciones que podrían resumirse en la idea de que fue una época oscura en la que la religión aplastaba a la razón.¹ Por otro lado, y sobre todo a partir de los escritores románticos del siglo XIX, produjo una fascinación irresistible, con sus catedrales y castillos, sus historias de caballeros y doncellas, sus leyendas y con el colorido de sus festividades recreadas en novelas, óperas, producciones artísticas y arquitectónicas; un encanto que continúa inspirando todo tipo de contenidos de entretenimiento en la actualidad.

La Edad Media, más allá de estas valoraciones, representa un extenso período histórico de notable creatividad y pluralismo que

¹ Cf. Jacques Le Goff, *La Edad Media explicada a los jóvenes* (Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós: 2015), 18.

configura a la civilización occidental en la mayor parte de sus elementos constitutivos actuales y ejerce una influencia mucho más allá de su propia frontera cronológica y territorial, cuyo alcance en el mundo contemporáneo todavía resulta difícil de dimensionar.

La adopción del cristianismo como religión por parte del Imperio Romano y de los pueblos europeos en la antigüedad tardía dio forma a la identidad cultural. Esta conquista no significó el final de innumerables tradiciones locales y regionales, sino su supervivencia a través de una forma modificada en una conciencia común mayor.

La Edad Media asumió los saberes de la antigüedad respecto del conocimiento del mundo —los conceptos de orden cosmológico y ontológico— y los amalgamó con las tradiciones de los pueblos bárbaros resultando así en lo que podemos denominar una cosmovisión medieval o esa forma particular de comprender el mundo. En este proceso, no dejó de lado los componentes religiosos ancestrales e imaginarios culturales precristianos, aunque los transformó, adaptándolos, es decir, cristianizándolos. Sus formas de expresión serían uno de los ámbitos principales de su religiosidad.² El Medievo se sintió heredero de un progreso del conocimiento antiguo —uno de cuyos puntos más altos había sido la filosofía griega— al que el cristianismo aportó la conciencia de que era necesario seguir ensanchándolo gracias a su concepción de la armónica de la historia.³ La denominación histórica de “Edad Media” es una convención a la que estamos acostumbrados para hacer referencia a este largo proceso de asimilación, desarrollo y expresión. Bajo este concepto

2 Véase, R. N. Swanson (ed.), *Routledge History of Medieval Christendom 1050-1500* (Londres, Nueva York: Routledge, 2015).

3 Para algunos aspectos generales de la Edad Media puede consultarse la siguiente bibliografía en español: Jacques Le Goff, *La Edad Media explicada a los jóvenes* (Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós: 2015); Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique; Pena González, Miguel Anxo (eds.), *La Universidad de Salamanca y el Pontificado en la Edad Media* (Salamanca: Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 2014); Emilio Fernández Mitre *La Iglesia en la Edad Media: una introducción histórica* (Madrid: Síntesis, 2010); Juan María Laboa, Franco Pierini, Guido Zagheni, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua, Media, Moderna y Contemporáneo y la Iglesia en España* (Madrid: San Pablo, 2005); Jorge Díaz Ibañez, *La organización institucional de la Iglesia en la Edad Media* (Madrid: Arco Libros, 1998).

de unidad, sin embargo, existieron variadas formas de concreción según las regiones geográficas.⁴

Para comprender las distintas facetas de la religiosidad medieval, es necesario, por un lado, captar los contextos esenciales materiales que marcan su comprensión y expresividad. A la vez, notar cómo los cambios permiten una transformación religiosa como medio de comprensión de la nueva realidad y de expresión de las nuevas necesidades.

La finalidad de estas páginas es, por tanto, indicar algunos factores principales de la transformación de la religiosidad medieval —entendida como comprensión y expresión— en un extenso período de tiempo, entre los siglos X y XV, con el objetivo de poder entender un proceso antes que expresiones puntuales. Así podremos situarnos en la antesala del surgimiento de las confesiones en Europa en el siglo XVI, de gran influencia no sólo en el ámbito religioso sino en el político-social. Por esta razón no se pretende brindar en estas páginas una colección exhaustiva de las formas de devoción, sino que se ofrece un acceso ágil a un tema complejo, y, en general, relegado del interés historiográfico.

1. La religiosidad medieval como comprensión y expresión entre los siglos XI y XV

Cuando nos acercamos a la Edad Media, fácilmente reconocemos que la religiosidad es un elemento que integra su cultura. Pero no es únicamente una expresión cultural, sino principalmente una forma de comprensión de su mundo propio y circundante. El hombre y la mujer medieval consideraban su entorno exterior e interior en un sentido de unidad con lo divino. Lo natural y lo sobrenatural

⁴ Véase Ulf Dirlmeier, Gerhard Fouquet, Bernd Fuhrmann; *Europa im Spätmittelalter: 1215 - 1378* (München: De Gruyter, 2009); Jacques Le Goff, *Un longe Moyen Âge* (Paris: Tallandier, 2004).

estaban unidos, y esto era expresado a través de diversas formas, conductas y costumbres.

El mundo trascendente representaba una realidad completamente inserta en su cotidianeidad independientemente de su nivel de creencia particular e impregnaba toda la sensibilidad de su *Lebenswelt*. Hoy damos por descontado que lo natural y sobrenatural son dos esferas separadas en la comprensión del propio mundo, y por eso sentimos la necesidad de decir que en la Edad Media eran una única dimensión de la vida, porque partimos de un presupuesto ajeno a ese tiempo. Por eso, este modo de comprensión de la realidad debe entenderse en la complejidad y singularidad de sus propios sistemas y no a través de marcos de comprensión ajenos -menos aún anacrónicos- para poder valorar en su justa manera los diferentes fenómenos vinculados a ella.

Esta religiosidad es parte esencial de la cultura medieval. Como tal se va transformando en la medida que diversos fenómenos sociales, demográficos, económicos y políticos tienen lugar. El pasaje del mundo rural al urbano, expresión del comienzo de la disolución feudal y de la valorización de las capacidades del hombre significaron un gran cambio: el centro de atención pasaba así de la naturaleza al hombre mismo.

1.1. La sacralidad ancestral de la naturaleza asumida por el cristianismo (siglos X-XI)

1.1.1. La tierra, la luz y el ciclo agrícola

La transición desde las religiones antiguas al cristianismo fue un largo camino que recorrió, por lo menos, toda la segunda parte del primer milenio y se adentró en la Alta Edad Media. En esta fase entraron en juego no sólo la cultura romana, sino también las numerosas influencias más allá del mediterráneo inmediato (Grecia, Bizancio, el Islam, el mundo judío, Egipto, etc.) y, sobre todo, las religiones de los pueblos bárbaros europeos alejados del *Mare*

Nostrum. Debido a esta multiplicidad se produjeron variaciones notables de acuerdo con las regiones geográficas, manteniendo una primera gran diferenciación muy heterogénea entre aquellos pueblos más romanizados y los menos.⁵

Después del renacimiento carolingio —y con todo lo que ello significó— el mundo cristiano medieval todavía estaba muy lejos de alcanzar su apogeo económico, cultural e intelectual. Es necesario comprender el valor de la tierra desde el punto de vista político, pero también a partir de la subsistencia humana. En el siglo XI vemos que la sociedad medieval presentaba debilidades estructurales en todas sus áreas. La tierra era todavía la base de la riqueza, del poder y de la posición social. La población era preponderantemente pobre y el sistema feudal hereditario no favorecía por sí mismo el acortamiento de la desigualdad social. Si bien los campesinos habían encontrado en este sistema una mejora de su condición original, los beneficios del dominio quedaban todavía casi en su totalidad en manos de la aristocracia, tanto laica como eclesiástica. El excedente de recursos era absorbido en su mayoría por estas capas sociales, ya sean los señores que hacían uso de ellos para sí mismos o bien, la Iglesia, p. e. los monjes para la construcción de iglesias. En general, se utilizaban en una serie de gastos, muchas veces improductivos, pero necesarios según la mentalidad de la época, para mantener el prestigio, un valor sociopolítico esencial en la Edad Media.

La subsistencia, tanto de quienes arrendaban la tierra a cambio de protección, como de aquellos que trabajaban directamente para el señor feudal en una condición más servil estaba inseparablemente ligada a la tierra. Por esta razón, la base de la subsistencia y también de la riqueza dependía de la extensión, calidad y posibilidad técnica de extraer los recursos de un determinado espacio

⁵ Véase, Daniel Baloup, David Bramoullé, Benoît Joudiou, *I mondi mediterranei nel medioevo* (Bologna: Il Mulino, 2020); Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns. New orientations in the study of culture* (Berlin: De Gruyter, 2016); Egidio Ivetic, *Il Mediterraneo e l'Italia. Dal mare nostrum alla centralità comprimaria* (Soveria Manelli: Rubbettino, 2022); Michael Borgolte, *Die Welten des Mittelalters. Globalgeschichte eines Jahrtausende* (Munich: Beck, 2022).

cultivable disponible. Dado que durante esta época la capacidad de controlar el uso de la tierra impactaba directamente sobre la vida, adquiriría un valor trascendente ligado a la existencia humana.

Si las cosechas eran buenas, podía asegurarse la alimentación y, por tanto, la subsistencia de la población de un determinado lugar, pero si no lo era, una hambruna significaba la mayor de las calamidades. Estos dos factores son de gran incidencia para entender las grandes carestías que se dieron durante el siglo XI, caracterizado por una economía de subsistencia.⁶

En el siglo IX, las expresiones de religiosidad se movieron en gran medida a la par de la capacidad del hombre de controlar el uso de la tierra. Este valor no era nuevo, sino que asumía un variado acervo religioso-cultural de los pueblos precristianos en su relación a la tierra y a la naturaleza en general. Los rituales o supersticiones correspondientes —que difícilmente pueden distinguirse— tienen un origen muy lejano en la historia humana, de índole naturalista y vitalista que pervive en las religiones precristianas y aún en el cristianismo. La magia, la adivinación, la hechicería, la brujería, la predicción del futuro y sortilegios eran prácticas extendidas, inclusive entre los clérigos que la Iglesia institucional, a través de variadas legislaciones, intentó controlar dentro de ciertos límites.

Los rituales más importantes estaban ligados a la tierra y a los ciclos de luz, que originaron un calendario propio de festividades. La influencia de estos ciclos en la vida diaria de la sociedad rural —preponderante durante este siglo— es difícil de comprender desde el mundo contemporáneo.

Las festividades relacionadas con el comienzo del año, desde antiguo y en muchos pueblos contado a partir del solsticio de invierno, es decir, hacia fines de diciembre en el hemisferio norte,

6 Cf. Jacques Le Goff, *La Baja Edad Media* (Madrid: Siglo XXI: 2016 edición original en alemán 1965) 27 y 37. Este reconocido medievalista indica los años 1005-1006, 1043-1045, 1090-1095 como periodos de malas cosechas y por tanto de hambrunas. Véase: Luciano Palermo, Andrea Fara, Pere Benito (eds.), *Políticas contra el hambre y la carestía en la Europa Medieval* (Lleida: Milenio, 2018).

estaban ligadas con el comienzo de los días de mayor luz, señalando así un nuevo inicio asociado a la finalización del tiempo viejo, la regeneración cósmica y la huida de la oscuridad. En este período tenían lugar las festividades de invierno más importantes de la antigua Roma, como las *Saturnalia*, *Lupercalia* y *Matronalia*, que a su vez se remontaban a rituales ancestrales en relación con la naturaleza, en particular, la luz. Desde antiguo la Iglesia asumió y cristianizó estas festividades no sólo en la Navidad, sino también en otras menores como la de San Nicolás de Bari y la de los Santos Inocentes, y más adelante en febrero las *Lupercalia* romana con la Candelaria, San Blas y Santa Águeda.⁷

En su origen, las costumbres del carnaval –dos meses después del solsticio– servían para marcar el fin del tiempo del invierno, o del tiempo viejo hacia el nuevo, y señalaban la tensión existente hacia la búsqueda de mayor luz iniciada ya en diciembre. Las máscaras, el ruido, las procesiones en los campos tenían la intención de ahuyentar los espíritus del invierno y asegurar que no producirían daños a las plantaciones que debían crecer en la primavera. Estos usos fueron asumidos por los romanos, en coincidencia con las *Matronalia*. El cristianismo hizo seguir a estas festividades la Cuaresma, un tiempo de espera hasta la llegada de la luz, como símbolo de Cristo. El inicio de la primavera se asoció a celebrar la resurrección de Jesús. E inclusive, esto puede verse en la liturgia del Viernes Santo en relación con el madero o árbol de la cruz, en rituales cristianos relacionados al fuego y al agua (san Juan Bautista y san Pedro) nucleados en torno a componentes esenciales de la expresión religiosa humana ancestral.

El solsticio de verano (21 de junio en el hemisferio norte) coincidía con la fiesta romana de purificación de los campos, *Ambarvalia*, con la intención de hacerlos fértiles. Ya en el mes de mayo se iniciaban los rituales asociados a la fecundidad vegetal, animal y humana

⁷ Véase Harriet Flower, Brent Shaw (eds.), *Empire and religion in the Roman world* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

asumidas por el cristianismo en las rogativas y bendiciones de los campos y animales.

Un elemento muy frecuente era la resignificación de la lectura del prólogo del Evangelio de San Juan con un sentido de efectos milagrosos, vinculado a las bendiciones de espacios abiertos o fiestas de carácter agrario en las que este texto resumía una unidad cosmológica. La costumbre estaba fuertemente asentada y es evidente, que esa tradición que echaba raíces tan profundas contribuía al clima popular de muchas de las fiestas litúrgicas cristianas.⁸

Si bien, hacia el final de la Edad Media irían perdiendo su contenido preponderantemente mágico-religioso conservarán un significado folklórico-religioso, por lo menos, aún durante toda la Edad Moderna e inclusive en las sociedades contemporáneas.

Las civilizaciones cristianizadas del hemisferio sur asumieron el calendario festivo del norte, aunque no respondiera a los propios ciclos de la naturaleza. De esta forma el fundamento de la luz como guía de las festividades pierde su sentido más original. En América Latina, los rituales locales indígenas asociados a los ciclos de la luz propios cedieron a los usos europeos. Los ciclos de la luz y la expresión religiosa comenzaron un camino de disociación.

1.1.2. *Los lugares sagrados*

Muchos sitios cristianos, en particular ligados a la devoción a la Virgen María, se asentaron donde el hombre había venerado, de forma más o menos explícita a las fuerzas de la naturaleza casi desde tiempos inmemoriales, en general, determinados por características geográfico-cósmicas. Las imágenes veneradas en esos santuarios conservaron su origen milagroso-legendario de referencia.

8 Cf. Francisco Javier Fernández Conde, «Religiosidad popular y piedad culta» en Francisco Javier Sánchez Conde, *La religiosidad medieval en España: Plena Edad Media*, vol. 1 (siglos XI-XIII) (Oviedo: Trea, 2005); *Baja Edad Media*, vol. 2 (siglos XIV-XV) (Oviedo: Trea, 2011), vol. 1, 306 y 320.

Muchos nombres de estos santuarios todavía manifiestan este vínculo con la tierra o lugar sagrado y se multiplican por todo el mapa europeo: Nuestra Señora de Valvanera (Logroño, España) cuyo nombre se cree que parece provenir de *vallis venaria* en referencia a un antiguo culto a Venus. O bien, Nuestra Señora de Fuen-santa (Murcia, España) en relación con un milagroso manantial antiguo. Puede verse cómo en algunos casos, sobre todo durante el primer milenio, el culto ancestral fue sustituido por un culto cristiano en la figura de un santo. Es el caso referido en la *Historia* de san Gregorio de Tours, en donde se refiere que para cristianizar la costumbre de los campesinos de llevar ofrendas a las aguas del lago Helanus, el obispo Javols hizo construir una capilla en honor a san Hilario de Poitiers, que desde entonces recibió las ofrendas antes entregadas a las aguas.⁹ La procesión anual y las ofrendas continuaron haciéndose con este nuevo significado y siguiendo la fuerza de la conducta humana ritual.

En otros casos se intentó eliminar los cultos, como, por ejemplo, en las islas británicas los árboles eran considerados espíritus sagrados, y muchos intentos de desforestación estaban vinculados a la pretensión de erradicar estos cultos considerados paganos por los misioneros cristianos. Muchos de esos lugares fueron asumidos por el cristianismo, (siglos IX y X) asociándolos a devociones a los santos o a fuentes sagradas.

Algunos concilios provinciales antiguos buscaron regular los banquetes funerarios o *refrigerium*, una costumbre muy antigua en toda la Iglesia, para darle a los alimentos que se ofrecían al difunto un sentido cristiano, por ejemplo, para ofrecerlos como oblación por su alma, o bien que los más necesitados pudieran aprovecharlos.¹⁰

9 Christopher Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental* (Madrid: Encuentro, 2010), 40.

10 Por ejemplo, los obispos reunidos en Coyanza, Oviedo, a mediados del siglo XI *ad restorationem nostre Christianitatis* una de las más importantes reuniones de obispos de la Edad Media en la península ibérica, cf. A. García Gallo, «El concilio de Coyanza», *Anuario de Historia del derecho español* 20 (1950): 275-633. Más recientemente Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, «Normatização e relações de poder nas atas do Concílio de Coyanza», *Anos 90, supl. Universo normativo e relações de poder na Idade Média*, Porto Alegre, 20, 38 (2013) 103-126.

Ligados a la importancia de la sacralidad de la tierra y la naturaleza, los centros religiosos y culturales más importantes durante esta época surgieron preferentemente en los entornos rurales, algunos sobre sitios ya considerados sagrados y otros nuevos. Los monasterios y abadías, siguiendo esta misma tendencia, son centros, no sólo de vida religiosa, sino del saber y la cultura. La abadía de Cluny, fundada a inicios del siglo anterior (909) gracias a su organización centralista e independiente de señores en un mundo todavía anárquico, logró asentarse y ejercer una gran influencia, favorecida por su situación geográfica privilegiada.¹¹ El abad de Cluny Odilón (961-1049) instituyó, por ejemplo, la conmemoración de todos los difuntos el 2 de noviembre para las abadías dependientes una costumbre que aparecía ya mencionada al menos por el cronista de *Res gestae saxonicae sive annalium libri tres* un tiempo antes. Gracias a ello, la costumbre tendría una gran difusión.

Esto muestra un cambio de lógica en la relación de lo humano y lo cósmico, un intento por antropomorfizar a las fuerzas de la naturaleza con una nueva relación entre lo divino y lo humano a través de personajes históricos, y cuya intercesión puede lograrse a partir de la fe y la oración.¹²

1.2. El tiempo en la cosmovisión religiosa medieval: lo cambiante y lo inmutable

Los ciclos de la naturaleza y de la tierra, los peligros relacionados a la escasez de recursos cultivables, así como las variadas amenazas de enfermedades o carestías encarnaban el sentido cambiante de la existencia humana. La religiosidad ligada a estos fenómenos expresaba un modo de comprensión de esta realidad. El mundo cambiante y la inmutabilidad divina se complementaban y sostenían

¹¹ Alejandro Masoliver, *Historia del monacato cristiano*, 3 volúmenes (Madrid: Encuentro, 1994²), vol. II De san Gregorio Magno al siglo XVIII, 39-40.

¹² Cf. André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses* (Paris: Cerf, 1987), 18.

mutuamente a través de la comprensión y expresión religiosa cristiana. La articulación en la comprensión del espacio y del tiempo como realidades vinculadas y análogas era una de las bases fundamentales de su cosmovisión. Así como la Antigüedad —sobre todo la tardía— estaba dominada por la creencia de la decadencia continua, la Edad Media vivía bajo el concepto de la inmutabilidad.¹³

En esto tenía gran influencia el pensamiento de san Agustín de Hipona. El tiempo no era sólo el marco en el cual duran las cosas, sino que en él participaba Dios. Así, el tiempo participa de la eternidad. La Ciudad de Dios se construía progresivamente a medida que el mundo duraba y que todos los pueblos eran llamados por el anuncio del Evangelio a participar de ella. El origen y el fin trascendente daban unidad a la historia del hombre través de una explicación inteligible.

Esta unidad de lo cambiante y lo inmutable se despliega en otra serie de expresiones de la manera de comprender el mundo. La *varietas* de la creación se complementa con la *continuitas* del Creador; la tensión entre la alteridad de los pueblos se resuelve en la identidad de la misma fe. La figura de Jesús, hombre y Dios, cobra en esta concepción una relevancia esencial pues en Él se sintetizan estos aspectos y dará lugar a numerosas prácticas devocionales que acentuarán esta dimensión.

También puede observarse claramente en las crónicas o historias elaboradas durante esta época, y también posteriores. Todas ellas siguen este modelo, según el cual la historia comenzaba con Adán y Eva, continuaba con las historias bíblicas que luego se vinculaban con el Imperio Romano, recorriendo las edades a través de las sucesiones de reyes y papas. El origen de la historia estaba en el nacimiento de Cristo y se regía por la economía de la revelación cristiana. Por ejemplo, el *Chronicon Universale* de Lucas de Tuy desde los orígenes del mundo hasta la conquista de Córdoba por el

13 Cf. Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 2004), 352.

rey Fernando en 1236, insertaba los acontecimientos contemporáneos como parte de un plan divino. Lo mismo puede decirse de la historia mandada a escribir por Alfonso X, rey de Castilla y León, *Estoria de España*, que inscribían sus propios reinados en esta historia divina como una manera de construcción de la memoria y de la legitimación real.¹⁴

La unidad entre lo temporal y lo eterno también se manifestaba a través de lo humano. La conversión personal se concebía como un *transitus* o pasaje que da sentido a lo material desde lo espiritual. Se representa en su sentido más concreto en el paso por la entrada de la iglesia (templo) y así a la Iglesia (Dios) presidido por Cristo. Su representación en la iconografía románica como mediador y como integrador de lo eterno y lo temporal es muy frecuente. Un ejemplo característico que pone en juego estos conceptos con el espacio arquitectónico es la representación de Cristo en los tímpanos del portal de ingreso de las iglesias. Su figura marcaba el paso entre lo celestial y lo terreno. Cristo era el eje vinculador de esta tensión y complementariedad.¹⁵

La utilización de los signos del zodiaco --una simbología antigua surgida en la astronomía babilonia y utilizada también con frecuencia en el judaísmo-- es una representación cristológica que simboliza la conexión de lo terreno con lo temporal, entre la tierra y el cielo a través de Cristo, Dios y hombre.¹⁶ Por ejemplo, en el portal del Nartex de la Basílica de Vézelay (Francia), construida entre 1120 y 1150 puede verse a Cristo y sus apóstoles en el centro de la escena, rodeados por figuras peculiares que representan a los pueblos de la tierra. Su diversidad queda manifiesta: son pigmeos o cinocéfalos,

14 Algunos de los manuscritos más antiguos de estas dos obras se conservan en la Biblioteca Universitaria de Salamanca (BGH) cf. respectivamente BGH mss. 2248 y 2022.

15 La temporalidad se encamina hacia la eternidad y da sentido al tiempo. Terrestre-celeste / exterior-interior / microcosmos-macrocosmos son algunas de las duplas de esta intervinculación que encuentran variadas expresiones en el arte medieval a través de los sistemas de representación de las relaciones analógicas y el lenguaje simbólico.

16 Angélique Ferrand, «Le zodiaque dans la décoration ecclésiastique médiévale: une autre manière de penser le temps et l'espace». Bulletin de centre d'études médiévales d'Auxerre (2015) 10. Christian Heck (dir), *Thèmes religieux et thèmes profanes dans l'image médiévale: transferts, emprunts, oppositions*, (Turnhout : Brepols, 2013).

es decir, diferentes o ajenos. Por sobre los pueblos se encuentra la banda zodiacal. Atravesándolos, aparece la figura de Cristo, quien vincula por su humanidad y divinidad a los pueblos de la tierra con el reino celestial.

La cosmovisión medieval fundada en la providencia divina y en una filosofía de la historia agustiniana, asumida del mundo antiguo y reelaborada durante varios siglos aun servía para comprender la realidad.¹⁷ Si el cristianismo había fijado el fin del hombre más allá de los límites de la vida presente y, al mismo tiempo, había afirmado que un Dios creador no dejaba nada fuera de los designios de su providencia, tenía que admitir también que todo, tanto en la vida de los individuos como de las sociedades de las que formaban parte, debía ordenarse necesariamente en vista de ese fin supraterrrestre.

1.3. Las expresiones devocionales de la religiosidad en un contexto de inseguridad existencial

La fragilidad de la vida, inseparable de la condición humana, se percibía con notable intensidad. Amenazas y temores de distinto tipo acentuaban el carácter efímero de la vida terrena y el ligamen con una vida sobrenatural. Las malas cosechas y las consiguientes hambrunas, enfermedades o epidemias que causaban oleadas de muerte sin demasiada explicación aparente, guerras o injusticias de distinto tipo favorecieron durante el siglo XI una religiosidad centrada en la consideración negativa de la realidad circundante, expresada en el concepto del *contemptus mundi* o del desprecio por el mundo. Si el mundo terrenal era la causa de los males que se sufrían, entonces adquiriría una valoración negativa y opuesta a la consideración positiva que brindaba la contemplación de la vida sobrenatural en una lógica de complementación muy característica de la polaridad medieval.

¹⁷ El tema de la providencia divina es un concepto medieval unificador para la comprensión de la realidad muy en consonancia con otros conceptos relacionados a la unidad que también se expresaban en un ámbito político a través de una conciencia universal en torno al imperio, casi como un marco institucional del mundo conocido, legitimado en lo divino y que lo ordenaba.

Lo visual, lo concreto, lo tangible es el simbolismo de lo seguro. La seguridad y la cercanía de lo sobrenatural en un contexto de incertidumbre explican la creatividad y multiplicidad de expresiones artísticas de hombres y las mujeres en su contexto cotidiano. La arquitectura románica ofrece a la devoción de los fieles todas las facilidades para esa piedad, ávida de ver y de tocar. Los límites entre lo cotidiano y lo sagrado, así como sus espacios, son difusos.

La devoción cristiana medieval gira principalmente en torno a figuras intercesoras que expresaban la conexión humano-divina —y no preponderantemente la de Dios o Dios Padre— Jesús crucificado, su madre, la Virgen María, los ángeles y los santos a través de variadas imágenes y festividades. Dicha elección evidencia un sentimiento de angustia existencial alimentada por variados temores, no sólo de orden político o social, sino también la misma consideración rigurosa, y hasta arbitraria, de la autoridad, característica del ordenamiento feudal medieval, que los lleva a buscar representaciones más humanas y cercanas. Para el cristianismo occidental, los misterios de la encarnación se manifiestan más cercanos que el misterio de la Trinidad, que fascina al Oriente cristiano, pero aparece como más impersonal y distante. Estas devociones encuentran su lugar principal en la liturgia, aunque pronto irán alcanzando una dimensión más personal e íntima relacionada con la humanidad de Cristo, la imagen del Niño y/o de la madre, como lo muestran notablemente las esculturas de la Virgen junto con el Niño, especialmente en su pasaje de lo románico a lo gótico, o de una consideración más hierática a una más humana, en la interacción entre ambos.

Como contrapartida las representaciones de Dios, en general, están asociadas al fin de los tiempos y al juicio final. De manera frecuente manifiesta, por un lado, una imagen de Dios juez, en consonancia con la propia impresión de la época de los contextos sociales y políticos ligados a la autoridad. El Apocalipsis es también uno de los motivos más presentes en la iconografía del siglo XII, debido a las calamidades que amenazan constantemente la vida. El hombre y la mujer no se enfrentan a un juicio individual e inmediato, sino

que prevalecen las imágenes de juicio de toda la humanidad, en la misma lógica del plan divino, como el término del mundo terrestre, y final esperado de una cosmología integradora de la historia.

En este contexto se vio muy favorecido el desarrollo de una religiosidad vinculada al culto a los difuntos, a las plegarias en favor de sus almas y, en especial, al lugar del purgatorio en la devoción popular, que adquiere un desarrollo teológico y relevancia espiritual notables.

1.4. La fascinación por lo mágico-maravilloso-religioso como comprensión religiosa cristiana de lo ancestral

Como en otras épocas, el problema del mal era objeto tanto de las reflexiones intelectuales y espirituales como inspiración para el arte y de la religiosidad. La representación de Dios como origen de todo bien y la del diablo como causante del mal aparecen como los dos polos sobre los que la comprensión y la expresión religiosa marcan sustancialmente su ritmo.

En la iconografía medieval, muy particularmente en el arte monástico del siglo XII, la presencia del mal o del diablo es casi una exigencia que reflejaba los sentimientos de temor tanto de la clase culta como de los sectores más populares. Tiene una presencia casi cotidiana en la vida de las personas como la figura detrás de los males.

La fascinación por este tema dio lugar a una serie de prácticas mágico-religiosas para explicar los fenómenos misteriosos. Las creencias y temores encontraron en el mundo de lo maravilloso un deslumbrante lenguaje de expresión y representación. La pervivencia de símbolos previos al cristianismo tomó un nuevo significado y se convirtieron en un componente esencial de la cultura.¹⁸

¹⁸ Cf. Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021³)

Muchas expresiones de la religiosidad popular entremezclan tradiciones ancestrales de religiones precristianas asumidas en un rango variable entre la superstición y la religión. Si bien algunas expresiones tuvieron su ordenamiento limitativo para diferenciarlas de un culto pagano, otras, consideradas cristianas, aunque no oficiales se asumían espontáneamente. En efecto, convergían tradiciones y experiencias diversas, que conservaban, enriquecían o renovaban creencias y mitos más allá de lo que la instrucción religiosa y acción pastoral pudieran brindar y que adquirieron pluralidad de formas de acuerdo con las zonas geográficas dentro del mismo contexto cultural.¹⁹

Si bien durante el Medioevo encontramos legislación, sobre todo sancionada por sínodos o concilios provinciales, que regula ciertas prácticas asociadas al mundo precristiano –muchas de ellas muy consolidadas– con la finalidad de resignificar su contenido, puede verse también que la religiosidad no está regulada en forma limitante y que existe un amplio espacio para este tipo de devociones.

Un ejemplo de ello es el uso dado a los símbolos de los animales fantásticos, heredados del mundo antiguo, con un sentido cristiano. Muchas de estas representaciones provenían de una obra surgida en ámbito gnóstico y compilada en Alejandría entre los siglos II y IV d. C. conocida como el *Fisiólogo* (Φυσιολόγος). En ella se presentaban numerosos animales míticos con sentencias moralizantes, historias maravillosas en donde lo religioso se manifestaba alegóricamente. Desde Orígenes y Clemente de Alejandría en adelante la obra tuvo una gran difusión gracias también a su traducción a numerosas lenguas.²⁰

Uno de los animales fantásticos principales era el unicornio cuyas cualidades principales eran la fuerza o virginidad. Su fuerza simbólica se resignificó como figura de la Virgen María algunas veces

19 Cf. Giordano Ortonzo, *Religiosità popolare nell'alto medioevo* (Bari: Adriatica, 1979); Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Stockach: Primus Verlag, 2009).

20 Cf. Rudolf Simek, *Monster im Mittelalter. Die Phantastische Welt der Wundervölker und Fabelwesen* (Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2015).

y otras de Cristo, como tipo de la encarnación. Las historias sobre encuentros con unicornios en los bosques o sobre las propiedades de sus cuernos tuvieron una gran difusión. El león es otro de los animales más utilizados para simbolizar a Cristo, cuyos cachorros nacen muertos pero que con su aliento retornan a la vida, o también el ave fénix que se quema, pero resurge de las cenizas; todos tipos significantes de la resurrección y la gracia. El pelícano es otra de las imágenes asumidas, un ave que derrama su propia sangre para reavivar a sus pichones. El dragón, una de las representaciones más extendidas, simbolizaba el mal.

Todas estas imágenes, y muchas otras, ejercieron una gran influencia en el simbolismo religioso, en la iconografía y, en general, en la sensibilidad de la Edad Media. Estos tipos de explicaciones tendían, además, a ofrecer a la mayoría —ajena a la comprensión del latín— la posibilidad de acercarse a los misterios litúrgicos de una forma más consciente y este imaginario los prolongaba en la consciencia diaria de los cristianos.

El *Fisiólogo* fue utilizado como fuente para la elaboración de un gran número de bestiarios y alimentó vivamente el simbolismo y la iconografía medieval en sus diversas expresiones, independientemente de su origen precristiano. San Isidoro de Sevilla (570-636) es uno de los autores que asumió muchas de estas imágenes en su *Etymologiarum Libri*, no sólo de esta obra gnóstica sino también de autores clásicos, que gracias a su recepción pudieron llegar hasta las escuelas medievales, como san Beda el Venerable (673-735) en su obra *De rerum natura*. La transmisión de este acervo cultural puede rastrearse inclusive hasta la Alta Edad Media. El *Speculum maius tripartito: naturale, doctrinale, historiale* del dominico Vicente de Beauvais (1190-1264), una especie de enorme enciclopedia que ofrecía un vasto panorama de los conocimientos de la época en las materias más diversas entre la que el afán por la acumulación de conocimientos y la fascinación por lo maravilloso se unían armónicamente. Está presente también, por ejemplo, en san Alberto Magno (1200-1280) quien puso un gran acento en la naturaleza como objeto

mismo de la ciencia, y no ya como un instrumento para explicar cuestiones morales.²¹ Estas obras se nutrían del conocimiento y símbolos de la Antigüedad, los resignificaban y formaban parte de la unidad cosmológica, en la que la diversidad de la creación se unía en la eternidad del Creador en una perspectiva escatológica.

Pero el mundo de lo maravilloso no se limitaba únicamente al lenguaje visual, sino que también asumió historias escritas y narradas. Los relatos evangélicos sobre la vida de Jesús, en particular sobre su infancia, así como la historia de la Virgen María alimentaron la imaginación, e inclusive la leyenda, en aquellos momentos no narrados por los evangelistas. El espacio y la importancia que los evangelios apócrifos ocupan en la religiosidad medieval no han sido valorados del todo. Estos textos completaban las lagunas con historias muchas veces fantasiosas pero que fomentaban una devoción fuertemente arraigada en los fieles, y que pervivieron hasta el presente como elementos inseparables de la religiosidad popular.

Si bien desde antiguo se sabía que estos evangelios contenían relatos en parte fantásticos, encontraron un lugar en el espacio sagrado oficial. Fomentaron la piedad cristiana y pueden encontrarse en todo tipo de expresiones artísticas como esculturas, frescos, vitrales, representaciones, procesiones, historias contadas y festividades, incluidas las litúrgicas, y muchas veces también como el fundamento principal que sostiene la devoción a un santuario. Nombres que aún hoy nos son tan familiares como el del soldado *Longinius* que atravesó a Jesús crucificado o el ladrón *Dimas*, aparecen únicamente en el Evangelio de Nicodemo, que relata los eventos de la pasión, al igual que los nombres de Ana y Joaquín, padres de María, tomados del Protoevangelio de Santiago de gran difusión en el Medioevo y que inspiró una gran producción devocional y artística cristiana.

Así, mimetizado entre las representaciones canónicas, el arte de origen apócrifo convive con el oficial en programas iconográficos

21 Albertus Magnus, *De Animalibus*, 1260 (?). Cf. Jimena Paz Lima, «La doctrina zoológica en la obra de San Alberto Magno», *Studium*, revista de humanidades 15 (2009): 29-51, 36.

en los que sólo los entendidos pueden diferenciarlos. El pueblo fiel necesitaba apoyar su religiosidad en el mito para comprender aquellas enseñanzas que a menudo excedían su entendimiento simple y espontáneo. Desde san Jerónimo (347?-420), hasta el decreto del papa Gelasio (492-496), los evangelios apócrifos fueron tratados como escritos no aceptados como oficiales por la Iglesia. Sin embargo, las mismas autoridades les otorgaron un lugar principal dentro de los propios espacios sagrados.²² Durante la Edad Media este espacio flexible no resulta un problema. Recién a partir del surgimiento de las confesiones en Europa en el siglo XVI y la necesidad de autoafirmar la propia confesión sobre los elementos que la diferencian de las otras se limitarán este tipo de prácticas.

2. Del campo a la ciudad o el pasaje de la naturaleza sagrada a la sacralidad del hombre (siglos XII y XIII)

Entre los siglos XII y XIII, la población europea aumentó considerablemente: de 46 millones hacia el año 1050 hasta 61 millones hacia el año 1200. Durante este período las áreas cultivables se extendieron, la técnica agrícola se desarrolló, la producción aumentó y todo esto condujo a una mejora general de las condiciones económicas y de subsistencia.

En efecto, el crecimiento demográfico impulsó el desplazamiento humano en busca de nuevos espacios cultivables que pudieran mejorar las condiciones de subsistencia. Se produjeron intensos movimientos hacia las llanuras ibéricas y más allá del río Elba. De esta forma, se ampliaron las extensiones de tierra cultivables gracias a la roturación de nuevas tierras, es decir el control para la producción agrícola de suelos antes no trabajados, junto al desmalezamiento de los bosques, los desecados o drenajes de llanuras, entre otros.

²² Cf. Ofelia Manzi y Patricia Grau-Dieckmann, «Los textos apócrifos en la iconografía cristiana», *Mirabilia* 6 (2006).

Los avances técnicos, como el del arado, fueron esenciales para el aumento de la productividad. El empleo prolífico del caballo en lugar del buey, y también con ruedas, entre otros, permitieron aumentar la velocidad de trabajo y, por tanto, de la producción.²³ Además, ayudaron a mejorar las condiciones de vida: la sustitución de la madera por la piedra para las construcciones —el ladrillo en algunas zonas—, el uso más extendido del hierro, lo cual contribuyó a un florecimiento de las técnicas constructivas arquitectónicas, el progreso textil e inclusive la producción de ciertos bienes de lujo.²⁴

En la abadía de Fontenay (Francia), por ejemplo, los monjes construyeron al final del siglo XII una gran herrería en un amplio edificio de piedra con la técnica suficiente para extraer el mineral de las minas en las colinas cercanas y desarrollaron grandes martillos hidráulicos, aprovechando la corriente del río, para forjarlo, producirlo industrialmente y comercializarlo.

Junto con esto, se produjo otro fenómeno por el cual la tierra dejó de ser el único elemento importante de subsistencia, y, por tanto, también de poder. La vida que hasta este momento había girado únicamente en torno al esquema feudal, cuyo eje habían sido los señores poseedores de tierras, lo cual desconcentraba el poder y distribuía a la población a lo largo de extensas áreas rurales, comenzaría a ceder gracias al movimiento de muchos campesinos y siervos —a lo largo de varias generaciones— que se desplazan en busca de mejores condiciones. Las mayores posibilidades del hombre favorecieron en el siglo XII un deseo de mayor libertad respecto del siglo precedente.

23 Cf. Jacques Le Goff, *La Baja Edad Media* (Madrid: Siglo XXI: 2016 edición original en alemán 1965), 15.

24 Si bien ya hacia finales del siglo X había comenzado a reemplazarse el techo de madera de las iglesias cristianas por bóvedas de piedra, lo cual disminuía el riesgo de incendios, recién en el siglo siguiente esta técnica tendría una gran difusión. Su uso determinará la evolución no sólo de las construcciones románicas sino también de las góticas, en la búsqueda del equilibrio de las fuerzas arquitectónicas y la posibilidad de iluminar los edificios a través de sus aberturas. Entre estos primeros ejemplos pueden mencionarse las abadías de Saint Michel-de-Cuxa (consagrada en 974) y de Saint Martin du Canigou, consagrada en 1009 ambas en el camino de peregrinación a Santiago, cerca de los Pirineos franceses y la abadía de Sainte Foy, (construida entre 1030 y 1090) en el centro de Francia. Véase: Michel Henry-Claude, Laurence Stefanon, Yannick Zaballos y Sylvie Fournier, *Principes et éléments de l'architecture religieuse médiévale* (Monsempron-Libos: Fragile, 1997).

Pero este intenso movimiento de campesinos y siervos, no sólo se dirigió hacia nuevas tierras o señores más liberales, sino sobre todo hacia las pocas nuevas ciudades que habían conseguido libertades gracias a la obtención de privilegios. Comenzó así a surgir una nueva clase social, capaz de generar riqueza a partir de las propias capacidades.²⁵ Desde mediados del siglo XI pueden identificarse los primeros elementos que marcarán los cambios. En esta época surgen las ciudades que en sus nombres reflejan esta característica: Villanueva, Villeneuve, Freistadt, Freiburg, Neustadt, Villa Franca o Villanova, etc.

Si bien la ciudad amurallada era parte del paisaje agrícola del siglo XI, éstas se diferenciaban de aquellas porque no dependían del poder de los señores feudales. Este destino era uno de los objetivos más perseguidos por una numerosa clase social. El dicho: *Stadtluft macht frei nach Jahr und Tag*, (el aire de la ciudad hace libre al cabo del año y del día) reflejaba claramente la libertad que se podía alcanzar en la ciudad luego de un tiempo.²⁶ La autonomía se manifestaba en las diferentes instituciones urbanas: mercado central, aduana, casa de corporaciones y ayuntamiento. También tenía lugar este espíritu profano, que exaltaba la bondad del hombre y la mujer. Junto a los campanarios de las catedrales se alzaron las torres de los edificios comunales. En el ámbito de la Iglesia, este deseo de libertad se manifestó también de las formas más diversas como un elemento característico del siglo XII. La reforma gregoriana, por ejemplo, en su núcleo más básico no era sino la exigencia de una libertad respecto del poder de los señores en el nombramiento de los obispos.

En el ámbito urbano o comunal —ya que se reúnen en un mismo lugar gentes “comunes”, es decir, de igual condición— surgieron

25 Cf. Jacques Le Goff, *La Baja Edad Media* (Madrid: Siglo XXI: 2016 edición original en alemán 1965), 57.

26 Véase: Sonja Breustedt, «„Stadtluft macht frei“? Das Bürgerrecht im Mühlhäuser Rechtsbuch. Ein Werkstattbericht», *Forum Historiae Iuris* (2019): 1-19.

una serie de actividades ligadas a los nuevos habitantes, las nuevas maneras del progreso económico alejadas del dominio de los señores feudales: los herreros, los productores de lana o seda, los zapateros, los maestros constructores de la piedra y la madera, los peleteros y los operadores de cambio. Una serie de fenómenos vinculados a la ciudad se desarrolló intensamente y sentó las bases del auge económico del siglo XIII. Ya en el siglo XII, en las ciudades libres se especializaron los trabajos, incrementó la producción. Esto condujo a que los artesanos se reunieran en gremios o corporaciones con la finalidad de proteger sus intereses comunes tanto localmente como en el extranjero. Se propició una importante expansión del comercio y la banca, la mejora y seguridad de rutas y transportes, y, en definitiva, potenció el desarrollo mismo de las ciudades, que reflejaron su prosperidad en la belleza de sus edificios. En Florencia (Italia), ciudad libre desde el siglo XII, pueden verse todavía en la actualidad el *Orsanmichele*, la iglesia de las antiguas corporaciones florentinas decorada con esculturas que representaban a las diferentes corporaciones, entre ellas, el famoso San Jorge de Donatello, protector de la corporación de los artesanos de armaduras y espadas. Ya asociado a la vida comercial, el templo había surgido sobre las bóvedas o *recovas* que cubrían un mercado de granos en el siglo XIII.

El surgimiento de una economía monetaria favoreció el intercambio de una moneda en favor a la sustitución de cargas de trabajo por cargas en especie y en dinero. El campesino o siervo se liberó de su dependencia del señor feudal y no quedó ligado a él por tiempos de trabajo, sino que ahora era capaz de reemplazar este vínculo con pagas de productos o dinero. El desarrollo de los cultivos y de los productos artesanales fue en progresivo aumento. La prosperidad económica condujo a la desaparición de las hambrunas entre los años 1225 y 1315. El siglo XIII es considerado por ello un período de auge económico, intelectual y cultural.²⁷

27 Para este tema véase Jacques Le Goff, *La Baja Edad Media* (Madrid: Siglo XXI: 2016 edición original en alemán 1965), 78, 203 y 210.

En la península ibérica, donde el desarrollo feudal tuvo poco arraigo, el movimiento de repoblación de las tierras conquistadas a los musulmanes supuso la aparición de algunos instrumentos jurídicos que otorgaban autonomía a los terrenos sin señorío, como el fuero, las cartas de población o cartas pueblas otorgadas en general por los reyes, pero también por otros señores, que favorecían la instalación de nuevas poblaciones libres de sus dominios. Pero el caso ibérico tuvo algunas diferencias y sería de gran relevancia para el modelo americano. El municipio fue la unidad política que representó la particularidad y diversidad característica de la época, conservó sus privilegios y mantuvo su autonomía peculiar, principalmente a través de los concejos: el cabildo abierto —convocado en las iglesias de los pueblos para elegir magistrados que inspeccionaran el funcionamiento de la administración central— y el concejo general o ayuntamiento, órgano de gobierno con los cargos políticos más relevantes, que serían los modelos de comunidades urbanas llevados a América.²⁸

2.1. *El nuevo espíritu urbanístico y la religiosidad*

La religiosidad también se transformó junto con estos cambios. Si la tierra y la naturaleza habían sido determinantes para la expresividad religiosa de los siglos precedentes, la autonomía res-

28 Cf. Manuel Andreu Gálvez, «La adaptación del modelo de ciudad medieval castellana en América y la configuración del sistema municipal indiano» en Gustavo Garduño Domínguez y Manuel Andreu Gálvez, *América en el mundo hispánico. Una revisión jurídica, histórica y política* (Pamplona: Eunsa, 2019), 49-50. A partir del siglo XIII se dejaron de otorgar estos antiguos fueros medievales. Ya en tiempos de Fernando III (1217-1252) estas estructuras nobiliarias comenzaron a ceder en favor de una gradual centralización monárquica, asemejándose de esta manera a la evolución política europea en general. Alfonso X emitió el "Fuero Real" y posteriormente las "Siete Partidas" que debilitaban la influencia de los fueros locales poniendo de relieve la facultad del rey como único legítimo creador de derecho, sobre todo creaba el cargo de regidor, representante de la corona en el municipio. Este cargo una enorme influencia y poder en Hispanoamérica, en particular en tiempo de los Habsburgo. La civilización hispánica funcionó siempre sobre el eje del municipio a través de los diferentes cambios que le fue proponiendo el devenir histórico. En la inmensa diversidad de las Indias sería también el principio básico organizador. Cf. J. A. Hernández Rivera, *Evolución histórico-jurídica del municipio en el estado libre y soberano de Puebla*, (Puebla: 2005) http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/ldin/hernandez_r_ja/portada.html, Acceso el 18 de mayo de 2023.

pecto de la tierra, tanto en su sentido de subsistencia como de vasallaje, también tendría consecuencias trascendentes en este ámbito.

Se promovió una expresividad religiosa centrada en el hombre. En este sentido, el valor de lo profano –entendido como el ámbito humano por fuera de lo hasta ahora entendido como sagrado– se revalorizó también desde el punto de vista religioso. Es decir, la comprensión de las capacidades del hombre y la mujer, el progreso económico de las ciudades, su participación en la construcción de la seguridad de la vida contribuyó notablemente a sacralizar lo humano. Lo trascendental no estaba sólo fuera del hombre, en la naturaleza, sino que también podía estar dentro del hombre mismo. De esta forma se pasó progresivamente de una religiosidad ligada a la naturaleza sagrada, cuyo espacio fundamental era la tierra, los ciclos de la luz y los espacios sagrados rurales, a la sacralidad del hombre y sus propias capacidades y producciones, cuyo ámbito comenzó a ser la ciudad. La valoración del rol del hombre muestra el paso en la comprensión del mundo sobre ciertos parámetros mágico-religiosos para pasar, a un nivel conceptual-lógico.

2.2. *Ámbitos de expresión*

Si en el siglo anterior la espiritualidad monástica había acentuado una religiosidad basada en el “desprecio del mundo”, en este nuevo período la valorización de lo humano permitió descubrir el sentido sobrenatural y positivo de mundo material como creación de Dios de la cual el hombre es parte. La ciudad, como expresión de la libertad del hombre, es ahora el centro de la nueva expresión religiosa.

La devoción cristiana comenzó a poner menos énfasis en el Dios del juicio final y del Apocalipsis, tan presente en la iconografía monástica del siglo XI, para dar un mayor lugar a los temas vinculados a la creación y al hombre dentro del plan de Dios.²⁹ La huma-

29 Georges Duby, *Hombres y estructuras de la Edad Media* (Madrid: Siglo XXI, 1997).

nidad de Jesús, expresada tanto en los misterios de la vida y pasión como de su Madre, fueron objeto privilegiado de la devoción. Este fenómeno se potenció por los contactos de los cruzados (la primera cruzada tuvo lugar en 1095) con los Santos Lugares y la consiguiente afluencia de reliquias. Su autenticidad no era su valor principal sino la posibilidad de que lo divino pudiera percibirse a través de los cinco sentidos.

El amor cobró una dimensión antes desconocida dentro de la espiritualidad potenciada por la sensibilidad en torno a los misterios de la humanidad de Cristo. Este tipo de expresividad puede notarse no sólo en la religiosidad, sino también en otros ámbitos, como una característica de la época. La literatura se centró en el valor de los aspectos más sensibles. El *libro de buen amor*, por ejemplo, entrelazaba las vivencias consideradas profanas con los gozos de la Virgen María y se alejaba de la concepción del hombre al estilo del *De miseria conditionis humanae* de Lotario de Segni. Esta glorificación del amor pasional se expresó también más adelante en la espiritualidad mística: san Bernardo o Ricardo de San Víctor entre otros.

Además, el ámbito de lo religioso, bastante limitado al círculo de clérigos, monjes y religiosos se expandió hacia los laicos. Es un movimiento análogo en el cual se pasa de la consideración de una sacralidad como estrictamente limitada a lo considerado “sagrado” hacia lo “no sagrado”, es decir lo laico. Hasta entonces, el clérigo había sido considerado el hombre sagrado por antonomasia. Ahora, a partir de la revalorización de lo humano, la vida laical asume una fuerza sacralizadora. El siglo XII es un momento de importancia en el desarrollo de un movimiento laical medieval.

Aun antes de la aparición de las órdenes de san Francisco y santo Domingo, los laicos contribuyeron a la transformación de los ideales monásticos con el surgimiento de órdenes penitenciales y de caridad. La idea de que simples fieles puedan vivir una vida religiosa ferviente *in domibus propriis* permaneciendo en su estado—concepto típicamente medieval— comienza a fortalecerse: fraternidades, penitentes rurales comunitarios, etc.

Los laicos, como parte de una comunidad religiosa, traspasaban así los límites de su ámbito propio, dado que muchos ermitaños eran habitualmente clérigos o monjes. Los laicos entienden que su vida también puede servir a alcanzar la perfección cristiana. Su misión está más vinculada a una acción concreta entre los cristianos como un ideal pastoral. Esto puede verse ya desde el siglo XI y XII con la fundación de grandes abadías y de los prioratos rurales que buscaban tener un mayor contacto con el pueblo. Este ideal pastoral fue difundido por los canónigos regulares y por los predicadores populares itinerantes, como por ejemplo san Norberto de Xanten y la fundación de Prémontrè (1121) que agregaba la predicación a los ideales de pobreza y vida eremítica de las ordenes antecedentes, como los benedictinos. Estas nuevas fundaciones y otras durante este siglo promovieron también notablemente los monasterios femeninos. Las órdenes mendicantes surgidas en el siglo XIII fueron consecuencia de estos nuevos valores.

En 1221 aparece el *Memoriale propositi fratrum et sororum de penitentia*, un documento canónico que comienza a ordenar normativamente los ideales del laicado y los valores de su testimonio exterior, dando valor a la pobreza, el ascetismo, la continencia periódica, etc. El clero, inicialmente reticente a estos movimientos espontáneos, termina cediendo frente al entusiasmo. Los canonistas de fines del siglo XIII intentan clasificar este estado híbrido que ellos mismos indican como *laicus religiosus* como lo hace el *Hostiensis* en 1255 en su *Summa Aurea*.

Con el surgimiento de las órdenes mendicantes se incrementó aún más con la aparición de frailes penitenciales, terciarios, etc. Las cofradías, inicialmente surgidas con finalidades benéfico-religiosas y también profesionales. Más de cuatrocientas cofradías han llegado a identificarse sólo en España durante esta época.³⁰

30 Cf. Germán Navarro Espinach, «Las cofradías medievales en España», *Historia* 396 (2014): 107-133. Véase también: Gerhard Krieger (Hg), *Verwandschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Sozialen Lebens und Kommunikationsformen im Mittelalter* (Berlin: Akademie Verlag, 2009).

Como ya hemos visto, una de las áreas de expresión de estos nuevos valores es el trabajo humano. Los gremios medievales o corporaciones de trabajadores integradas por artesanos de un mismo oficio tenían por finalidad conseguir un equilibrio entre la demanda de obras y el número de talleres activos, garantizar el trabajo a sus asociados, mejorar su bienestar económico y los sistemas y técnicas de aprendizaje del oficio. Se dividían en tres grupos: aprendices, oficiales y maestros. No sólo cada uno de ellos elegía un santo patrono relacionado con su labor, sino que también, cada uno de los gremios podía hacer público su trabajo y atraer nuevos clientes en el espacio sagrado de los templos. Por ejemplo, en los vitrales de la catedral de Friburgo (Alemania) los gremios mostraban sus producciones y escudo, por ejemplo, de los zapateros, panaderos, los toneleros o los sastres que vestían a las figuras de la Virgen y de los santos con ricos atuendos, que ellos mismos producían.

Otro de los ámbitos influenciados es el arte homilético. Tendrá su apogeo entre los mendicantes, por lo menos, en los dos siglos siguientes. Uno de sus mayores exponentes llegaría a ser algo más tarde san Bernardino de Siena (1380-1444),³¹ propagador de la rama de los frailes menores observadores. La evangelización fue uno de los puntos centrales entre sus intereses y promovió el envío de frailes misioneros a Oriente, y tendría influencia también en la reforma en la península ibérica y en el espíritu de los primeros misioneros franciscanos en América.

La comprensión de las capacidades del hombre y la mujer medieval, su participación en la construcción de la seguridad de la propia existencia, también están detrás del teatro. Llevó a un ámbito profano realidades sagradas, antes circunscriptas a la liturgia. Aco-
gió sólo algunos pocos componentes del teatro clásico, casi desaparecido por completo durante los primeros siglos de la Edad Media, reduciéndose a algunas representaciones de juglares o actores que

31 Cf. Letizia Pellegrini, «Predicazione, catechesi e sermo corporeus: una raccolta domenicana di exempla della fine del XII secolo» en *I fratri predicatori nel Duecento* (Verona: Cierre Edizioni, 1996), 203-242.

realizaban parodias, pantomimas o ejercicios gimnásticos, pero no como representación de un texto de forma organizada como en la Antigüedad, dicha práctica sólo se retomará en el tiempo de los humanistas. Los momentos litúrgicos cristianos inspirarán las primeras representaciones teatrales asociadas a los misterios de la vida de Jesús dentro del mismo ámbito litúrgico. Posteriormente aparecieron composiciones teatrales no relacionadas al calendario litúrgico, en general vinculadas a la vida de santos. Su desarrollo y difusión fueron notables durante los siglos XII y XIII saliendo inclusive del ámbito propiamente religioso. Como el *Auto o representación de los reyes magos* (s. XII) considerada la primera obra teatral castellana o el *Canto de la Sibila* también durante la Navidad, cuyas tradiciones han resistido las diversas épocas.³² Esta teatralidad, por su misma característica de fundir lo sacro y lo profano, tanto dentro como fuera de las iglesias, no estaban fuera del alcance de las legislaciones. En Castilla, por ejemplo, las *Partidas* de Alfonso X (1221-1284) regulaban este tipo de representaciones, por razones principalmente morales. Gracias a este tipo de testimonios tenemos hoy acceso a tales obras, a falta de otras fuentes. Pero también siguió regulándose en adelante, en especial, en tiempos en que la reforma del clero asumiría un tono más definido.³³

Asimismo, idéntica dirección muestran las numerosas y difundidas traducciones de textos sagrados a las lenguas romances. Las biblias romanceadas comienzan a tener mayor difusión. En Salamanca encontramos ya en el un ejemplo de esto con la *Fazienda de Ultramar* la cual se considera como una de las primeras traducciones de pasajes bíblicos a una lengua romance y probablemente la primera obra extensa en prosa castellana.³⁴

32 El auto o representación de los reyes magos, originariamente proveniente de la Catedral de Toledo, se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. VITR/5/9, *Canticum Canticorum cum glossa ordinaria Walafridi Strabi et interlineari Anselmi Laudunensis*, (h. 67v-68).

33 Cf. Nieves Baranda Leturio, *La prosa y el teatro medievales* (Madrid: Universidad Nacional de Madrid a distancia: 2009).

34 David C. McDougall, *Linguistic variation in the Fazienda de Ultramar*, (London: Queen Mary University of London, 2017); Juan Carlos Galende Díaz, «La biblioteca del Colegio mayor salmantino de San Bartolomé en el siglo XVIII», *Revista General de Información y Documentación*, 10, 2, (2000): 33-69, 54; Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca, ms. 1997.

También en el ámbito intelectual puede notarse con claridad en autores como Pedro Abelardo (1079-1142) quienes comenzaron a marcar una diferencia con respecto a la reflexión previa, por ejemplo, de la exégesis monástica indicando que la teología debía erigirse como una disciplina autónoma y sobre principios racionales. Algunas de sus ideas llegaron a ser vistas como revolucionarias por estas razones y fueron condenadas por la Iglesia. También Pedro Lombardo (1100-1160), en su *Liber Sententiarum*, demostró la racionalidad de los dogmas sin necesidad de fundamentarse en la Escritura o la Tradición estableciendo de este modo, no sólo una novedad en la elaboración teológica, sino un nuevo modelo de la discusión intelectual.³⁵ En esta nueva concepción, la fe y la razón no se oponen, sino que se complementan y se transforman en objeto de la ciencia, pues ésta tiene al hombre por su centro y de acuerdo a ella se ordenan tanto el ámbito de racional como el de lo inexplicable.

Como contrapartida de la revalorización de lo laico se profundizó una mirada crítica respecto de la jerarquía de la Iglesia y de los clérigos en general. Este proceso se había acentuado al menos desde la crisis de autoridad en la Iglesia tanto desde la estadía de los papas en Aviñón (1309-1377) como del Cisma de Occidente (1378-1417). El ideal monástico y de predicación mostraba este profundo espíritu crítico y de reforma o de reorientación de la vida religiosa de muchos cristianos insatisfechos con la Iglesia oficial, y muchas veces estos movimientos encontraron un freno por parte de la institución. Independientemente de las diversas expresiones que la reforma de la Iglesia tuvo durante este período, está claro, que, en las conciencias de los hombres y mujeres medievales existía una fuerte necesidad de adecuar tanto las estructuras de la Iglesia como la espiritualidad al nuevo modo en que la realidad se había transformado y que se irán desfasando entre sí, antiguas y nuevas concepciones, hasta alcanzar un extremo de tensión. El impulso reformador encontró diversas expresiones, algunas de las cuales que-

35 André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age* ..., 26-27.

daron fuera de la consideración de la Iglesia institucional, declaradas heréticas, aunque éstas también estuvieran impulsadas por las fuertes transformaciones del siglo XII, en especial aquellas que acentuaban el espiritualismo, la pobreza extrema y prescindencia de estructuras institucionales en la Iglesia.

3. Conclusiones

Las compresiones y expresiones religiosas se encuentran en estrecha relación con necesidades antropológicas ancestrales. La relación del hombre con la tierra y la luz, su significado de pertenencia y lo que le aportan para su subsistencia adquirieron un valor central en la vida humana a tal punto que tuvieron no sólo relevancia en su sentido material, sino también en su valor sobrenatural como fundamento y seguridad de su existencia.

Durante la Edad Media las expresiones de la religiosidad de los pueblos europeos tuvieron un gran desarrollo convirtiéndose en un elemento constitutivo de la cultura del mundo cristiano. Así estos elementos se convirtieron en populares, es decir, en aquello que es común a la conciencia de un pueblo, independientemente de otras variables sociales, económicas o políticas, y que lo constituye como tal, como un grupo humano determinado que lo reconoce como común y propio.

La cultura cristiana medieval asumió -independientemente de los intentos por erradicar prácticas consideradas paganas- un acervo cultural-religioso ancestral precristiano, que se integró a la nueva cultura emergente, sin solución de continuidad.

Entre los siglos XI y XV, se asemeja más a un proceso en movimiento que a un sistema fijo. A medida que las condiciones de vida, las necesidades y otros factores de índole demográfica, social, económica o política se transforman, cambia la religiosidad. Se manifiesta en una mayor libertad del hombre respecto de su dependencia de la tierra y de los señores feudales, el pasaje del mundo

rural al urbano y, así, de la producción agrícola como única fuente económica ligada a la tierra, a la producción artesana y el comercio más dependientes de la capacidad humana.

También la religiosidad acabó por resaltar los rasgos más humanos de lo sobrenatural. La conciencia sobre las capacidades humanas transformó la Edad Media, aún antes del paso definitivo dado por el humanismo en el siglo XV.

El hombre y la mujer medieval descubrieron así su propia divinidad y su capacidad de relacionarse con Dios sin intermediación humana. La experiencia de Dios se dio a nivel personal. En el auge de los movimientos laicales, en una época de crisis del papado y de la curia, se manifestó el deseo de una búsqueda de Dios sin intermediación clerical: cofradías, mujeres místicas, vida laical en comunidades autónomas, obras de caridad y beneficencia, entre muchas otras.

El mundo cristiano medieval no logró resolver las tensiones acumuladas que se expresaron como la necesidad de una reforma de la Iglesia. La solución a este clamor no encontrará una solución con unidad político-religiosa. Durante el siglo XVI, y en un tiempo intelectual diferente, estas necesidades se expresaron a través de la división del cristianismo en varias confesiones cristianas.

Las ideas que van marcando los procesos históricos surgen de la evolución y la reflexión previa no quedan en un espacio mental aislado del contexto existencial del hombre. Por el contrario, se modelan, cambian, se transmiten, evolucionan o dejan de ser relevantes según su capacidad de responder a las necesidades humanas de un tiempo y un espacio, o bien aportar a la comprensión de la propia realidad existencial.

Bibliografía

Andreu Gálvez, Manuel. «La adaptación del modelo de ciudad medieval castellana en América y la configuración del sistema municipal indiano». En Gustavo Garduño Domínguez y Ma-

- nuel Andreu Gálvez, *América en el mundo hispánico. Una revisión jurídica, histórica y política*. Pamplona: Eunsas, 2019.
- Angenendt, Arnold. *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Stoc-kach: Primus Verlag, 2009⁴.
- Bachmann-Medick, Doris. *Cultural turns. New orientations in the study of culture*. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Baloup, Daniel, David Bramoullé, Benoît Joudiou. *I mondi mediterranei nel medioevo*. Bologna: Il Mulino, 2020.
- Baranda Leturio, Nieves. *La prosa y el teatro medievales*. Madrid: Universidad Nacional de Madrid a distancia, 2009.
- Borgolte, Michael. *Die Welten des Mittelalters. Globalgeschichte eines Jahrtausende*. Munich: Beck, 2022.
- Breustedt, Sonja. «„Stadtluft macht frei“? Das Bürgerrecht im Mühlhäuser Rechtsbuch. Ein Werkstattbericht». *Forum Historiae Iuris* (2019): 1-19.
- Dawson, Christopher. *La religión y el origen de la cultura occidental*. Madrid: Encuentro, 2010.
- Dirlmeier, Ulf; G. Fouquet; B. Fuhrmann. *Europa im Spätmittelalter: 1215 – 1378*. München: De Gruyter, 2009.
- Duby, Georges. *Hombres y estructuras de la Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- Fernández Conde, Francisco Javier. «Religiosidad popular y piedad culta». En Sánchez Conde, Francisco Javier, *La religiosidad medieval en España: Plena Edad Media*, vol. 1 (siglos XI-XIII) Oviedo: Trea, 2005; *Baja Edad Media*, vol. 2 (siglos XIV-XV). Oviedo: Trea, 2011.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp, 2004.
- Lopes Frazão da Silva, Andréia Cristina. «Normatização e relações de poder nas atas do Concílio de Coyanza». *Anos 90, supl. Universo normativo e relações de poder na Idade Média*, Porto Alegre, 20, 38 (2013) 103-126.
- Hernández Rivera, José Adán. *Evolución histórico-jurídica del municipio en el estado libre y soberano de Puebla*. Tesis de Licenciatura. Derecho con área en Derecho Internacional. Departamento

- de Derecho, Escuela de Ciencias Sociales, Universidad de las Américas, Puebla, 2005 http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/ldin/hernandez_r_ja/portada.html, Acceso el 18 de mayo de 2023.
- Le Goff, Jacques. *La Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 2016.
- . *La Edad Media explicada a los jóvenes*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 2015.
- . *Un long Moyen Âge*. Paris: Tallandier, 2004.
- Ferrand, Angélique. «Le zodiaque dans la décoration ecclésiastique médiévale: une autre manière de penser le temps et l'espace». *Bulletin de centre d'études médiévales d'Auxerre* (2015) 10.
- Christian Heck (dir), *Thèmes religieux et thèmes profanes dans l'image médiévale: transferts, emprunts, oppositions*. Turnhout: Brepols, 2013.
- Flower, Harriet; Shaw, Brent (eds.). *Empire and religion in the Roman world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- García Gallo, Alfonso. «El concilio de Coyanza», *Anuario de Historia del derecho español*. 20 (1950): 275-633.
- Galende Díaz, Juan Carlos. «La biblioteca del Colegio mayor salmantino de San Bartolomé en el siglo XVIII». *Revista General de Información y Documentación*, 10, 2, (2000): 33-69, 54; *Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca*, ms. 1997.
- Henry-Claude, Michel Laurence Stefanon y Yannick Zaballos y Sylvie Fournier. *Principes et éléments de l'architecture religieuse médiévale*. Monsempron-Libos: Fragile, 1997.
- Ivetic, Egidio. *Il Mediterraneo e l'Italia. Dal mare nostrum alla centralità comprimaria*. Soveria Manelli: Rubbettino, 2022.
- Kieckhefer, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- Krieger, Gerhard (Hg). *Verwandschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Sozialen Lebens und Kommunikationsformen im Mittelalter*. Berlin: Akademie Verlag, 2009).

- Masoliver, *Historia del monacato cristiano*, 3 volúmenes. Madrid: Encuentro, 1994².
- Manzi, Ofelia y Grau-Dieckmann, Patricia. «Los textos apócrifos en la iconografía cristiana». *Mirabilia* 6 (2006).
- McDougall, David Charles. *Linguistic variation in the Fazienda de Ultramar*. London: Queen Mary University of London, 2017.
- Navarro Espinach, Germán. «Las cofradías medievales en España». *Historia* 396 (2014) 107-133.
- Oronzo Giordano. *Religiosità popolare nell'alto medioevo*. Bari: Adriatica, 1979.
- Paz Lima, Jimena. «La doctrina zoológica en la obra de San Alberto Magno». *Studium Revista de humanidades* 15 (2009): 29-51.
- Palermo, Luciano, Andrea Fara, Benito Pere (eds.). *Políticas contra el hambre y la carestía en la Europa Medieval*. Lleida: Milenio, 2018.
- Pellegrini, Letizia. «Predicazione, catechesi e sermo corporeus: una raccolta domenicana di exempla della fine del XII secolo». En *I fratri predicatori nel Duecento*. Verona: Cierre Edizioni, 1996.
- Simek, Rudolf. *Monster im Mittelalter. Die Phantastische Welt der Wundervölker und Fabelwesen*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2015.
- Swanson, R. N. (ed.). *Routledge History of Medieval Christendom 1050-1500*. Londres, Nueva York: Routledge, 2015.
- Vauchez, André. *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Cerf, 1987.

Preferencias y valores en el cuidado en el final de la vida

Aportes para la reflexión

DARÍO IVÁN RADOSTA*

Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales-Universidad Nacional de San Martín

diradosta@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3507-2437>

MARÍA MARCELA MAZZINI*

Facultad de Teología-Pontificia Universidad Católica Argentina
mmazzini@uca.edu.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3416-5685>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.142.2023.p159-183>

Recibido 23.06.2023/Aprobado 24.07.2023

RESUMEN

Este trabajo expone un relevamiento y estudio realizado por el grupo de Investigación de la Facultad de Teología de la UCA que trabaja prácticas de espiritualidad en el final de la vida. Llevamos adelante una encuesta a nivel nacional en la cual relevamos las preferencias y valores en el cuidado en el final de la vida de las personas frente a un caso hipotético de enfermedad que amenazase su integridad, al mismo tiempo que tomamos en cuenta algunas variables sociodemográficas fundamentales con el objetivo de poder correlacionar su respuesta con las características específicas de cada población encuestada. Luego de contextualizar el trabajo y exponer la metodología utilizada, se presentan los resultados globales de la encuesta y de algunos temas en particular, reflexionando sobre los mismos y planteando en la conclusión algunos límites y posibilidades de la presente investigación.

* Becario postdoctoral (EIDAES/UNSAM). Doctor en Antropología Social (EIDAES/UNSAM). Especialista en Bioética (FLACSO).

Dra. en Teología (Facultad de Teología/ UCA). Master en Espiritualidad Transcultural (Universidad Ramon Llull, Barcelona, España). Directora del Instituto de Investigaciones Teológicas de la facultad de Teología. UCA. Voluntaria del Hospice "San Camilo".

Palabras clave: Valores; Preferencias; Cuidado; Final de la vida; Encuesta

Preferences and Values in End-of-life care.

Contributions for Reflection

ABSTRACT

This work presents a survey and study conducted by the Research Group of the Faculty of Theology at UCA, which focuses on end-of-life spirituality practices. We carried out a nationwide survey in which we collected preferences and values regarding end-of-life care in the face of a hypothetical illness threatening one's well-being. Simultaneously, we considered some key sociodemographic variables with the aim of correlating respondents' answers with the specific characteristics of each surveyed population. After providing context for the work and outlining the methodology used, we present the overall survey results and delve into particular topics, reflecting on them. In the conclusion, we discuss the limitations and possibilities of this research.

Keywords: Values; Preferences; End-of-life Care; Survey; Palliative; Culture

Introducción

Parte de las ciencias sociales se ha encargado de abordar la cuestión de cómo diversos grupos humanos lidian con la muerte y el morir en sus sociedades.¹ Para el caso de la tradición cultural occidental, se ha señalado la manera en la que este fenómeno desaparece del cotidiano de la vida social, para asentarse en el discurso técnico y especializado de la biomedicina.² El resultado de este proceso ha sido, generalmente, una actitud hacia el morir vinculada con el rechazo, la angustia y el miedo, dado el desconocimiento con el cual este fenómeno se encuentra asociado.³

1 Philippe Ariès, *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008); Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte* (Buenos Aires: Taurus, 2011); Lewis Thomas, *Antropología de la muerte* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991); Lewis Thomas. *La muerte. Una lectura cultural*. (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991); Norbert Elias *La soledad de los moribundos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009)

2 Catalina Kranner y Darío Radosta, «Parto respetado y buena muerte. Análisis comparado de dos propuestas de humanización del cuidado de la salud», *Scripta Ethnologica* XLII (2020): 147-170; Darío Radosta, «Reconstrucción histórica del surgimiento del moderno movimiento hospice», *Scripta Ethnologica*. XLI (2019): 9-41; Barney Glaser y Anselm Strauss, *Awareness of Dying* (Chicago: Aldine, 1965); Barney Glaser y Anselm Strauss, *Time for Dying* (Chicago: Aldine, 1968); David Sudnow, *La organización social de la muerte* (Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1971).

3 Regina Meneze, *Em busca da boa morte: antropologia dos Cuidados Paliativos* (Rio de Janeiro: Editora Fiocruz 2004); Robert J. Lawton, *The dying process: patient's experiences of palliative care* (Londres: Routledge, 2000); Anthony Broom, *Dying: a social perspective on the end of life* (Surrey: Ashgate, 2015).

La bibliografía especializada sobre las preferencias en el cuidado en final de vida, generalmente enmarcada dentro de lo que se conoce como *Advance Care Planning* (ACP), expone argumentos que pueden ser entendidos como una expresión de esta actitud occidental hacia el morir. En algunas de estas investigaciones, realizadas específicamente en poblaciones que pueden ser consideradas como parte de la tradición cultural occidental, se destaca el hecho de cómo el conversar acerca del cuidado recibido en el final de la vida, real o potencial, se presenta como una situación incómoda y/o angustiante para la persona en cuestión.⁴ En ocasiones se menciona, con relación a este punto, cómo el uso de herramientas lúdicas puede facilitar el abordaje de estas temáticas,⁵ siendo la más común el uso de las GoWish Cards o versiones modificadas de ese mismo juego.

Esto tiene un efecto directo sobre la planificación anticipada del cuidado en el final de la vida de las personas. Al encontrarnos culturalmente distantes con relación a la muerte, conversar sobre esta temática nos genera incomodidad o rechazo, las discusiones acerca de las preferencias sobre cómo queremos que sea nuestro cuidado frente a una enfermedad que amenaza nuestra vida se encuentran ausentes o, en el mejor de los casos, llegan cuando es muy tarde. Este punto también se encuentra reflejado en la bibliografía sobre el tema. Recurrentemente se menciona cómo el ACP podría beneficiarse de un inicio más temprano de este tipo de conversacio-

4 Amanda Clarke y Jonathan Seymour, «'At the foot of a very long ladder': discussing the end of life with older people and informal caregivers», *Journal of Pain and Symptom Management* 40/6 (2010): 857-869; Michelle Howard et al., «Advance care planning», 663-665; Marieke Zwakman et al., «Advance care planning: a systematic review about experiences of patients with life-threatening or life-limiting illness», *Palliative Medicine*. 32/8 (2018):1305-1321; Lauren Van Scoy, et al., «Community game day: using an end-of-life conversation game to encourage advance care planning», *Journal of Pain and Symptom Management* 54/5 (2017):680-691.

5 Ulrika Olsson Möller, et al., «Using cards to facilitate conversations about wishes and priorities of patients in palliative care», *Journal of hospice and palliative nursing*. 22/1 (2020): 33-39; Christian Villavicencio-Chávez, et al., «Exploración de los valores y deseos de pacientes con enfermedad crónica avanzada y con enfermedad crónica compleja. Conversaciones acerca del final de la vida», *Medicina Paliativa* 26/1 (2019): 43-49; Ali Lankarani-Fard et al., «Feasibility of discussing end-of-life care goals with inpatient using a structured, conversational approach: the GoWish Card game», *Journal of Pain and Symptom Management*, 39/4 (2010): 637-643; Maria Eneslåt, Karin Helgesson y Catharina Tishelman, «Exploring Community-Dwelling Older Adults Considerations About Values and Preferences for Future End-of-Life Care: A Study from Sweden», *The Gerontologist* XX (2020): 1-11; Lauren Van Scoy, et al «Community game day», 680-691.

nes, en momentos en los cuales la salud de las personas aún no se encuentra deteriorada. Sería necesario incluir la temática del morir dentro del marco más amplio de actividades del cotidiano de la vida social.⁶

Esto último se debe, en parte, a que la mayoría de estas investigaciones se realizan efectivamente con poblaciones que se encuentran, en un sentido, más próximas a la muerte que otras —como es el caso de personas mayores o aquellos que padecen algún tipo de enfermedad que amenaza su vida—. ⁷ El uso de este tipo de poblaciones como unidad de análisis estándar genera, en un sentido puramente científico, una limitación fundamental: además del ya mencionado carácter “tardío” de esta clase de intervenciones ligadas al ACP, los resultados obtenidos se presentan como poco generalizables a otro tipo de muestra, ya que la única característica común a todas las personas que la componen es la de encontrarse en “final de vida” (o estar internado en una unidad de cuidados paliativos, o tener cierta edad que se considera elevada). Esto genera que no existan variables a comparar que nos permitan comprender en mayor profundidad cómo las preferencias y valores en el final de vida de una persona se encuentran condicionadas por sus características sociodemográficas —y poder, en este sentido, planificar en consecuencia—.

Es por esto por lo que buscamos llevar adelante una investigación que intentó “subsano”, de alguna manera, estas compli-

6 Ali Lankarani-Fard et al., «Feasibility of discussing end-of-life care goals», 637-643; Catherine Glennon, et al., «Educating Healthcare employees about Advance Care Planning», *Asia Pac J Oncol Nurs*. 6: (2019): 343-348; Michelle Howard et al., «Advance care planning», 663-665; Gabriela Jimenez et al., «Overview of systematic reviews of advance care planning: summary of evidence and global lessons», *Journal of Pain and Symptom Management* 56/3 (2018): 436-459.

7 Christian Villavicencio-Chávez., et al., «Exploración de los valores y deseos de pacientes», 43-49; Ali Lankarani-Fard. et al., «Feasibility of discussing end-of-life care goals», 637-643; Ulrika Olsson Möller et al., «Using cards to facilitate conversations», 33-39; Amanda Clarke y Jonathan Seymour «“At the foot of a very long ladder”», 857-869; Michelle Howard. et al., «Older patient engagement in advance care planning in Canadian primary care practices», *Canadian Family Physician* Vol. 64 (2018): 371-377; Marieke Zwakman et al., «Advance care planning», 1305-1321; Gala True, et al., «Treatment Preferences and advance care planning at end of life: the role of ethnicity and spiritual coping in cancer patients», *Ann Behav Med*. 30/2 (2005): 174-179; Karen Steinhäuser et al., «Factors considered important at the end of life by patients, Family, physicians and other care providers», *JAMA*. 284(19), (2000):2476-2482.

caciones. Tomamos este tema con el grupo de Investigación de la Facultad de Teología de la UCA que trabaja prácticas de espiritualidad en el final de la vida. El grupo está formado por miembros de dicha comunidad educativa y personas que integran la Secretaría de Investigación del Hospice “San Camilo”.⁸ Desarrollamos una metodología poco común en la investigación de esta temática, y la aplicamos a una unidad de análisis que, ante lo expuesto, también se presenta como poco común. Llevamos adelante una encuesta a nivel nacional en la cual relevamos las preferencias y valores en el cuidado en el final de la vida de las personas frente a un caso hipotético de enfermedad que amenazase su integridad, al mismo tiempo que tomamos en cuenta algunas variables sociodemográficas fundamentales con el objetivo de poder correlacionar su respuesta con las características específicas de cada población encuestada. La gran escala, si bien tiene sus desventajas (como la poca profundización semántica en el “sentido” de la respuesta), nos ha permitido elaborar un gran mapa general acerca de las preferencias en el cuidado en el final de la vida de un amplio conjunto de la población que, de otra manera, no sería necesariamente objetivo de este tipo de investigaciones.

Metodología

Los datos relevados fueron obtenidos por medio de la administración de una encuesta elaborada a partir de la plataforma de formularios de Google (Google Forms). La misma consta de dos etapas. En una primera parte se solicitaban datos correspondientes a las características sociodemográficas de la persona en cuestión, y que se consideraron relevantes en el condicionamiento de sus preferencias y valores en el cuidado en un hipotético caso de final de vida. Estos fueron: edad, género, localidad donde reside, tipo de

⁸ Olivos, Prov. de Buenos Aires, más información en: <https://www.hospicesancamilo.org.ar/> (Consulta: 3 de octubre de 2023).

lugar donde reside (urbano, periurbano o rural), nivel de ingresos, nivel de estudio, pertenencia étnica (afrodescendiente o proveniente de pueblos originarios), pertenencia a algún grupo considerado vulnerable (sea por discapacidad, encontrarse privado de libertad o pertenecer a alguna minoría), adscripción religiosa y, siempre que correspondiese, tipo de religión que profesa. La segunda parte está, al mismo tiempo, dividida en dos. En un primer momento se elaboraron una serie de preguntas cerradas cuyo objetivo fue poder evaluar cuál es la experiencia que la persona tiene en el cuidado de otros en final de vida. Se solicitó responder si habían cuidado de otros en esta situación, si ese cuidado tenía que ver con una experiencia personal o con su profesión (lo que divide el cuidado informal del profesional) y si pertenecían como voluntarios a alguna institución dedicada al cuidado de personas con enfermedades amenazantes para su vida. Nuevamente, se intenta a partir de esto evaluar si las preferencias y valores en el cuidado que uno espera recibir en el final de su vida se encuentran intervenidas por la experiencia de cuidado de otros en esta situación. Finalmente se daba lugar a una última pregunta, de carácter abierto, en la cual se solicitaba a la persona que, en el caso hipotético de estar padeciendo una enfermedad y encontrarse en el final de su vida, cuáles serían sus preferencias de cuidado (a lo que se solicitó que se explicasen con la mayor cantidad de detalles posible).

La encuesta fue distribuida a nivel nacional, a través del sistema de bola de nieve, a partir de lo cual se obtuvieron 605 respuestas válidas. Una vez relevados los datos se hizo una caracterización de la muestra en función de las variables sociodemográficas solicitadas (Tabla 1). Las respuestas a la pregunta abierta fueron sistematizadas siguiendo un proceso de codificación inductivo. En principio se tomaron 100 respuestas de forma azarosa, de las cuales se obtuvieron un conjunto de 27 códigos que representaban las preocupaciones y valores expresadas por el conjunto de la muestra (Tabla 2). Además de esto se calificó el orden en que cada preocupación y/o valor aparecía en la respuesta de cada N de la muestra, bajo la hipótesis de que aquello que apareciese primero sería de mayor relevancia para

la persona (por tanto, el orden de los factores condiciona el sentido de la respuesta). Este conjunto de códigos se utilizó para sistematizar otras 100 respuestas. Dado que no surgió ningún código nuevo, se consideró que las categorías habían saturado la información de la muestra y, por tanto, eran válidas para realizar la totalidad del análisis. El mismo conjunto de 27 códigos se aplicó a la muestra en su totalidad.

1. CARACTERIZACIÓN DE LA MUESTRA (N=605)											
Edad	N	%	Género	N	%	Religión	N	%	Tipo de Exp.	N	%
17-25	87	14,38	Femenino	504	83,31	CAR ⁹	304	85,88	Informal	304	70,70
26-35	74	12,23	Masculino	100	16,53	Cristianismo ¹⁰	21	5,93	Formal	126	29,30
36-45	100	16,53	Otro	1	0,17	Judaísmo	9	2,54	Total	430	100
46-55	117	19,34	Total	605	100	Evangelismo	6	1,69	Voluntario	N	%
56-65	140	23,14	Nivel de ingresos	N	%	Otro	14	3,95	No	520	85,95
66-75	73	12,07	Menos de 90k/m	44	7,27	Total	354	100	Sí	85	14,05
76-87	12	1,98	120k/m a 250k/m	175	28,93	Pert. Étnica	N	%	Total	605	100
NS/NC	2	0,33	250k/m a 450k/m	204	33,72	Ninguno	595	98,35			
Total	605	100	Más de 450k/m	182	30,08	Afrodesc.	1	0,17			
Zona	N	%	Total	605	100	Pueblo Orig.	9	1,49			
Urbana	533	88,10	Nivel de estudios	N	%	Total	605	100			
Periurbana	61	10,08	Primario	1	0,17	Grup. Vuln.	N	%			
Rural	11	1,82	Secundario	90	14,88	Ninguno	600	99,17			
Total	605	100	Terciario	172	28,43	Discp.	2	0,33			
Localidad	N	%	Licenciatura	168	27,77	Trans	3	0,50			
CABA	184	30,41	Posgrado	155	25,62	Total	605	100			

9 Católica Apostólica Romana.

10 Cristianos no católicos, exceptuando las que se denominaban "evangelistas".

BS. AS.	333	55,04	Doctorado	19	3,14	Exp. Cui- dado	N	%
Norte	31	5,12	Total	605	100	No	175	28,93
Centro	40	6,61	Prof. Rel.	N	%	Sí	430	71,07
Sur	14	2,31	No	251	41,49	Total	605	100
Extran- jero	2	0,33	Sí	354	58,51			
NS/NC	1	0,17	Total	605	100			
Total	605	100						

2. LISTA DE CÓDIGOS CON REFERENCIAS NUMÉRICAS	
N°	Código
1	Estar acompañado/no estar solo
2	Disponer de los recursos para ser cuidado
3	No ser una carga/no sentirse una obligación para el resto
4	Reconciliarse/irse con "las cuentas saldadas"/no dejar pendientes
5	Ser parte de un cuidado sin etiquetas
6	No sufrir excesivamente a causa de la enfermedad
7	Elegir el momento de la muerte
8	Tener controlado el dolor
9	Recibir cuidado profesional
10	El futuro de los allegados
11	Evitar intervenciones innecesarias y/o fútiles
12	Continuar conectado con actividades placenteras
13	Estar lúcido
14	Recibir un cuidado integral/respetuoso
15	Morir en la casa
16	Recibir acompañamiento espiritual
17	Respeto por la intimidad
18	Mantener (dentro de lo posible) la autonomía
19	Disposición del cuerpo
20	Que haya espacio para expresar mis emociones
21	Que el ambiente sea adecuado
22	Mantener la conexión con el self
23	Despedirse de los afectos
24	Morir en el hospital/hospice
25	Vivir experiencias nuevas
26	Que se me informe certeramente de mi situación
27	Dejar un legado

Una vez codificadas todas las respuestas, se hizo un análisis de distribución de frecuencia, tanto en la totalidad de la muestra como desagregado por cada variable sociodemográfica de interés —las categorías de pertenencia étnica, vulnerabilidad y “primario” en el caso de nivel de estudio alcanzado, fueron desestimadas por falta de representatividad estadística en la muestra—. Los resultados son presentados a continuación en un formato reducido, dada la extensión del artículo: se presentan únicamente las primeras cinco preocupaciones en función de su orden de aparición en la muestra.

Resultados

A continuación, presentaremos algunos de los resultados de la encuesta, tomando en consideración únicamente las primeras cinco preferencias y/o valores que corresponden en cada caso, dada la extensión del artículo. Mostraremos tanto los resultados globales como los datos desagregados en función de la edad, experiencia de cuidado y adscripción religiosa de los participantes —siempre que sea relevante, indicaremos con nota al pie el lugar y porcentaje de frecuencia de algunos de los códigos que no participa de los primeros cinco puestos de importancia—.

En principio, algunas consideraciones sobre cómo leer las tablas que expresan los resultados de la encuesta. En el caso de la Tabla 3, en la cual se presentan los resultados globales, la letra C indica el número del código (cuya correspondencia puede apreciarse en la Tabla 2), el primer número de cada columna indica la posición en la cual el código aparece en la respuesta de la persona, mientras que la T y el % indican total y porcentaje, respectivamente. Por ejemplo: el “115” en la primera casilla correspondiente al código 1 (estar acompañado/no estar solo) indica que esta preocupación apareció un total de 115 veces en la muestra como primera preocupación de los encuestados. 110 veces apareció en segundo lugar, 65 en tercer lugar, 27 en cuarto lugar, y así sucesivamente, dando un total de 337 apariciones en el total de la muestra (N=605). Los porcentajes,

por tanto, indican cuántas veces ese código aparece en el total de las respuestas. Dado que una persona puede expresar más de una preocupación por respuesta, los porcentajes no necesariamente suman 100% entre sí.

3. RESULTADOS GLOBALES (N=605)												
C	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	T	%
1	115	110	65	27	14	5	1	0	0	0	337	56,26
14	79	58	49	26	12	4	1	2	1	2	234	39,07
8	76	52	26	17	9	1	0	1	0	0	182	30,38
10	76	19	20	10	3	0	1	0	0	0	129	21,54
9	20	28	33	13	9	4	2	0	2	0	111	18,53

En las tablas que siguen a continuación, los datos han sido desagregados en función de las variables de análisis presentadas. Estos son: edad, experiencia de cuidado de otros en el final de la vida y adscripción religiosa. Para el caso de la edad, la muestra fue separada en tres grupos (17 a 35 años; 36 a 65 años; 66 a 87 años).

4. RESULTADOS ENTRE PERSONAS DE 17 A 35 AÑOS (N=161)												
C	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	T	%
1	31	23	21	4	2	1	0	0	0	0	82	50,93
14	8	16	15	11	5	0	0	1	0	0	56	34,78
10	28	13	6	5	1	0	0	0	0	0	53	32,92
8	22	10	10	4	1	0	0	0	0	0	47	29,19
3	13	13	5	3	0	0	0	1	0	0	35	21,74

5. RESULTADOS ENTRE PERSONAS DE 36 A 65 AÑOS (N=353)												
C	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	T	%
1	64	71	36	19	10	4	1	0	0	0	205	58,07
14	56	38	29	13	7	4	1	1	1	2	152	43,06
8	42	34	14	10	8	1	0	1	0	0	110	31,16
10	44	6	13	4	2	0	1	0	0	0	70	19,83
11	10	18	13	13	9	3	1	0	0	0	67	18,98

6. RESULTADOS ENTRE PERSONAS DE 66 A 87 AÑOS (N=84)												
C	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	T	%
1	19	15	8	4	2	0	0	0	0	0	48	57,14
8	12	8	2	3	0	0	0	0	0	0	25	29,76
14	14	4	5	2	0	0	0	0	0	0	25	29,76
16	4	9	3	6	1	0	0	0	0	0	23	27,38
9	5	3	8	1	2	0	0	0	0	0	19	22,62

En el caso específico del tipo de experiencia de cuidado de otros en el final de la vida, la muestra se dividió en tres grupos, en función de sus respuestas a las preguntas solicitadas. Por un lado, se encuentran aquellas personas que no disponen de ninguna experiencia de cuidado en el final de la vida. En segundo lugar, tenemos a aquellos que disponen de una experiencia de cuidado, pero de carácter informal (haber cuidado a un familiar o conocido que se encontrase atravesando esta situación). Finalmente tenemos al grupo de personas cuya experiencia de cuidado de otros en el final de la vida se encuentra directamente vinculada con su labor profesional (sea o no parte de un trabajo remunerado, lo que podría incluir tanto a un oncólogo y/o médico paliativista como a un voluntario de un hospital o hospice).

7. RESULTADOS ENTRE PERSONAS SIN EXPERIENCIA DE CUIDADO (N=173)												
C	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	T	%
1	39	28	13	7	1	2	0	0	0	0	90	52,02
14	19	16	11	9	2	0	0	0	0	0	57	32,95
8	17	14	3	5	0	0	0	0	0	0	39	22,54
10	18	7	6	2	0	0	0	0	0	0	33	19,08
9	6	8	10	3	2	1	0	0	0	0	30	17,34

8. RESULTADOS ENTRE PERSONAS CON EXPERIENCIA INFORMAL DE CUIDADO (N=299)												
C	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	T	%
1	54	56	35	10	9	2	0	0	0	0	166	55,52
14	50	25	25	11	7	4	1	0	1	0	124	41,47
8	32	27	14	6	5	0	0	1	0	0	85	28,43
10	40	10	11	2	1	0	0	0	0	0	64	21,40
11	9	15	11	13	4	3	1	0	0	0	56	18,73

9. RESULTADOS ENTRE PROFESIONALES DEL CUIDADO EN FIN DE VIDA (N=123)												
C	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	T	%
1	21	26	17	9	4	1	1	0	0	0	79	64,23
8	26	11	9	6	4	1	0	0	0	0	57	46,34
14	10	17	13	6	3	0	0	2	0	2	53	43,09
15	13	8	7	5	3	0	0	0	2	0	38	30,89
10	18	2	3	6	2	0	1	0	0	0	32	26,02

En lo que respecta a la adscripción religiosa, la encuesta relevaba tanto el hecho de profesar o no una religión como el tipo de religión profesada. Dado que un amplio espectro de la muestra que adscribe a una religión se enmarcó dentro de la tradición Católica Apostólica Romana, y teniendo en cuenta que las diferencias entre distintos tipos de religiones profesadas, en cuanto a los objetivos del análisis, han sido mínimos, presentamos únicamente los datos desagregados en función de si la persona adscribe o no a una práctica religiosa.

10. RESULTADOS ENTRE PERSONAS CON ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA (N=355)												
C	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	T	%
1	77	71	42	16	9	4	0	0	0	0	219	61,69
14	59	34	27	16	9	4	0	2	1	1	153	43,10
8	41	32	17	11	2	1	0	1	0	0	105	29,58
16	17	18	20	19	4	4	0	2	1	0	85	23,94
10	43	11	14	6	2	0	1	0	0	0	77	21,69

11. RESULTADOS ENTRE PERSONAS SIN ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA (N=245)												
C	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	T	%
1	38	39	23	11	5	1	1	0	0	0	118	48,16
14	20	24	22	10	3	0	1	0	0	1	81	33,06
8	35	20	9	6	7	0	0	0	0	0	77	31,43
10	33	8	6	4	1	0	0	0	0	0	52	21,22
11	8	11	10	14	5	2	0	0	0	0	50	20,41

Discusión

1. Resultados globales

Un primer resultado global e importante, lo tenemos en la repercusión que tuvo la encuesta. En un primer momento pensamos que, dado el tema, las personas tendrían reticencia en responder o se mostrarían reacias a recibir la consulta. Sin embargo, las reacciones en general fueron en sentido contrario y los consultados se mostraron interesados y también movilizados por la consulta, incluso algunas personas, sabedoras de la existencia de la encuesta, manifestaron su deseo de recibirla y responderla. Luego de completarla, también es interesante el hecho de que las charlas continuaban sobre el tema de los valores y preferencias en el final de la vida, profundizando en aspectos en los que no se había pensado antes, o manifestando algún deseo para que los allegados tuvieran en cuenta, llegado el momento.

Si atendemos a los códigos más señalados en la muestra, con algunas variaciones de un grupo a otro, estos son: el código 1 (no estar solo), 14 (recibir un cuidado integral, respetuoso), 8 (no tener dolor), 10 (preocupación por los allegados), 4 (dejar las cosas en orden. Reconciliarse. No dejar pendientes) entre las personas religiosas aparece también el código 16 (recibir acompañamiento espiritual).

Hay hallazgos de la muestra que son intuitivos o predecibles: era esperable que “no estar solo” o estar acompañado fuera una elección prioritaria, pero hay otros códigos que son contraintuitivos. Entre ellos el código 15 (morir en casa). Quienes difundimos la encuesta pensábamos que esta preferencia estaría entre las primeras, sin embargo, no es así en casi ningún caso. Más aún: varias personas, incluso, refieren sentirse más seguras en instituciones: hospital, sanatorio, hospice.

Aún con las diferencias señaladas y muchas otras que podrían explorarse, hay dos códigos que son los primeros en todos los grupos: El código 1 (no estar solo) y el código 14 (cuidado integral,

respetuoso). El código 1, como fue señalado, es bastante predecible, sin embargo, es notable lo que ocurre con el código 14, ya que no era nuestra expectativa que apareciera en los primeros lugares de elección el hecho de recibir un cuidado integral, humanizado. Esta preferencia se encuentra reforzada por el hecho de que hay también otros códigos cercanos que enfatizan la necesidad de un cuidado humanizado y que son elegidos con cierta frecuencia: código 5, ser parte de un cuidado sin etiquetas; código 11, evitar intervenciones innecesarias o fútiles; código 12, continuar conectado con actividades placenteras; código 17, respeto por la intimidad; código 20, que haya espacio para expresar las emociones; código 21, que el ambiente sea adecuado; código 25, vivir experiencias nuevas; código 26, ser informado de la propia situación de salud.

Evidentemente, las personas observamos el paradigma biomédico que está instalado en la mayoría de las instituciones de salud y en los profesionales sanitarios y lo rechazamos: no queremos ser tratados solo como “cuerpos con desperfectos”, sino como personas que tienen no sólo muchas necesidades, sino, sobre todo, muchas capacidades, deseos, aspiraciones. Este resultado va directamente en contra de lo que llamamos «muerte social».¹¹ Concepto que se utiliza en el ámbito de los cuidados paliativos para describir una situación en la que un paciente (huésped en el caso del movimiento hospice) enfrenta la pérdida de sus conexiones sociales y relaciones significativas antes de fallecer. Esto puede ocurrir por diversas razones, como el aislamiento social, la falta de apoyo emocional o la incapacidad de mantener relaciones sociales debido a un diagnóstico de fin de vida. La muerte social puede ser una parte significativa del sufrimiento experimentado por algunos pacientes en cuidados paliativos, por ese motivo es un factor importante para considerar, ya que puede tener un impacto significativo en la calidad de vida y en el bienestar emocional durante el último período de la biografía.

¹¹ Darío Iván Radosta, «Muerte social y terminalidad terapéutica en el marco del moderno movimiento hospice», *Mitológicas* vol. XXXI (2016): 41-53.

La gran importancia que adquiere el código 14 (junto con los otros códigos cercanos en significado) constituye un importante hallazgo que ameritará ser profundizado, y que da lugar a nuevas preguntas de investigación, por ejemplo: ¿qué significa tener/recibir un cuidado humanizado o integral en el final de la vida en nuestro contexto argentino? ¿Qué acciones son posibles de llevar a cabo dentro de un sistema de salud “colapsado”, como el argentino, tanto en el ámbito público como privado? La cuestión del cuidado humanizado está muy estudiada en el ámbito de los cuidados paliativos,¹² pero podría profundizarse más en nuestra geografía, dado que también es uno de los pilares de movimiento hospice.

2. *Edad*

Al desagregar los resultados por grupos etarios, pudimos percibir que, si bien los códigos que se presentaban con mayor frecuencia en los resultados globales generalmente sostenían un porcentaje de aparición similar (como es en el caso de “no estar solo/estar acompañado”, “recibir un cuidado integral/respetuoso” y “tener controlado el dolor”), existía una preocupación en particular que decrecía a medida que aumentaba la edad de las personas en la muestra. Este valor es el asociado al código 10, relacionado con “el futuro de los allegados”, como una preocupación específica acerca de lo que va a suceder con aquellos que forman parte de mi entorno significativo una vez que yo no esté (lo cual puede significar tanto cómo van a atravesar el duelo de mi persona, como el hecho de seguir sosteniéndose materialmente en el tiempo, así como otras preocupaciones relacionadas).

12 De hecho, el centro de formación de los religiosos camilos, referentes del tema, se llama Centro de Humanización de la salud, y su sitio web, donde hay abundante bibliografía e información sobre cursos, se llama “Humanizar”. Cf. www.humanizar.es (Consulta: 28 de septiembre de 2023) Ellos tienen una revista y un blog del mismo nombre y tanto el verbo “humanizar” como el sustantivo “humanización” son frecuentes y abundantes en sus publicaciones. Siendo referentes en el tema, la utilización tan recurrente del término da la pauta de que el asunto es importante y eje transversal del debate contemporáneo en el ámbito sanitario.

Entre las personas de 17 a 35 años esta preocupación se presenta un total de 53 veces (32,92%), y la mayoría de esas veces (28) en el primer lugar de jerarquía, ocupando el tercer puesto en el orden total. Esto decae en porcentaje entre las personas de 36 a 65 años: apareciendo en 70 (19,83%) ocasiones, esta preocupación se ubica en el cuarto puesto, sosteniendo el hecho de que, de las veces que se expresa esta idea, la mayoría (44) es en el primer lugar de jerarquía. Finalmente, para el caso de las personas entre 66 y 87 años, esta preocupación ni siquiera llega a presentarse entre las primeras cinco: apareciendo solo 6 (7,14%) veces, decae drásticamente a la novena posición.¹³

De este dato podemos derivar algunas cuestiones. En principio, las personas de entre 17 a 35 años presentaron una preocupación mayor por cómo resolverían su duelo quienes forman parte de su entorno significativo. En este caso, la muerte de una persona “joven” se presenta como una situación significada socialmente como “poco esperada”, llevando a una mayor preocupación por cómo lidiarán con el hecho aquellos que sobreviven a esa muerte. En el caso de las personas entre 36 a 65 años (y es algo también presente en el primer grupo etario), esta idea se vincula directamente con los roles de protección o soporte de un tercero. La preocupación gira principalmente en torno a qué sucederá con los hijos o aquellos que se encuentren a su cargo, no solo en cuanto al procesamiento de la muerte sino también, y más puntualmente, en cuanto al asegurar su sostenimiento material.

Las expresiones relevadas dan la pauta de que, al menos en lo concerniente a esta preocupación en particular, la edad de la persona tiene una influencia considerable en cómo ésta entiende la situación de final de vida. El carácter “poco esperado” de una muerte joven nos remite además a la bibliografía especializada sobre ACP, citada en la introducción: abordar estas cuestiones únicamente en

¹³ Este dato no figura en las tablas presentadas debido a que únicamente se presentan las primeras cinco preocupaciones en orden de aparición. El dato fue tomado de la muestra global y colocado como forma de volver comprensible el sentido del análisis propuesto.

poblaciones envejecidas nos evita comprender estas sutilezas y, al mismo tiempo, continúa reproduciendo culturalmente la idea de que la muerte ocurre únicamente en un periodo tardío de la vida. Este hecho se presenta como un argumento más en favor de propuestas que logren abordar la planificación del cuidado en el final de la vida en diferentes etapas etarias, sea desde la perspectiva de la persona en cuestión o desde la de aquellos que sobreviven a su muerte (pudiendo abonar además a facilitar los procesos de duelo en ocasión de una muerte joven).

3. Manejo del dolor y experiencia de cuidado

Una de las primeras hipótesis con la que encaramos esta investigación tenía que ver con correlacionar la preocupación por el manejo del dolor en el final de la vida con la experiencia de cuidado de carácter paliativo. Nuestra suposición era que, a medida que uno se enfrentaba directamente con el cuidado de otros en el final de su vida, podía “concretizar” cómo efectivamente las personas mueren, y por tanto entender que la variable del manejo del dolor es algo con lo que comúnmente se lidia en el ámbito paliativo. A mayor experiencia de cuidado, imaginábamos, el manejo del dolor aparecería con mayor fuerza como una preocupación.

Tal como figura en los datos, entre las personas que tienen experiencia de cuidado profesional en el final de la vida, la cuestión de controlar el dolor o no tenerlo aparece en los primeros lugares. Del total de la muestra (605 personas), 430 tienen experiencia de cuidar a otros seres humanos en el final de la vida, sea de manera formal (personal de salud, voluntarios, cuidadores), como de manera informal (por ejemplo, acompañando a un ser querido). Al igual que en los otros grupos, los dos códigos con mayor presencia son los relativos a no estar solos y a tener un cuidado humanizado (1,14), pero la necesidad de controlar el dolor (8) trepa al segundo lugar en el caso de los profesionales — aparece un total de 57 (46,34%) veces —, código que aparece, en general, mucho más abajo en los

otros grupos — entre aquellos con experiencia informal de cuidado se presenta un total de 85 (28,43%) veces, mientras que quienes carecen de experiencia de cuidado lo mencionaron únicamente en 39 (22,54%) ocasiones —.

¿Por qué es algo esperable? Cuanto más cercanos estamos a la experiencia de cuidar en el final de la vida, mayor evidencia tenemos de la posibilidad de tener dolor y que la calidad de vida se encuentre fuertemente condicionada por el dolor físico y el sufrimiento.¹⁴ En este sentido adherimos a lo que dice Eric Casell: “los cuerpos duelen, las personas sufren”.¹⁵

Sabemos también que hay, como se dice en paliativos, “dolores de difícil manejo” o situaciones en las que el dolor es difícil de controlar o que no cede. Atendemos también lo que dice Cicely Saunders sobre el “dolor total”. Con esta expresión, ella se refiere al hecho de que el sufrimiento experimentado por un paciente en cuidados paliativos no se limita simplemente al dolor físico, sino que abarca múltiples dimensiones del sufrimiento, incluyendo el sufrimiento emocional, social y espiritual. La Dra. Cicely Saunders enfatizó que atender solamente el dolor físico no era suficiente para brindar una atención compasiva y efectiva a pacientes en fase terminal. Para proporcionar un cuidado integral y de alta calidad, se debe abordar y aliviar todas las formas de sufrimiento que pueda estar experimentando una persona:

«Esto condujo al concepto de “dolor total”, que se presentaba como un conjunto complejo de elementos físicos, emocionales, sociales y espirituales. La experiencia global de un paciente incluye ansiedad, depresión y miedo; preocupación por la familia que pasará por el duelo, y, a menudo, una necesidad de encontrar algún sentido a la situación, alguna realidad más profunda en la que confiar. Todo esto se tradujo en un mayor énfasis en

¹⁴ En general, el dolor hace referencia a una dimensión más física y el sufrimiento a lo moral, emocional o espiritual, según el abordaje. Cf. Robert A. Sternbach, «Dolor» en Wolfgang Arnold- Harold. J. Eysenck-Rudolf Meili (dirs.), *Diccionario de Psicología* (Madrid: 1979) T I. 358-359.

¹⁵ Aunque esta cita no es identificable en la obra de Casell, responde a su pensamiento y se ha utilizado en la educación médica y en la literatura relacionada con la medicina paliativa y la atención al paciente.

muchas conferencias y escritos sobre temas como la naturaleza y el manejo del dolor terminal, y la familia como la unidad de cuidado». ¹⁶

Compartir tiempo con quienes transitan el final de la vida desde el cuidado, permite ser testigo de este tipo de situaciones de dolor y sufrimiento y habilita también a ser parte del alivio, porque como dice José M. Vallarino, “el mundo del dolor convoca al mundo del amor”, ¹⁷ cuando nosotros podemos ofrecerlo estamos en presencia de la compasión, entendida como «la forma que toma el amor cuando se encuentra con el sufrimiento», como dice Enric Benito.

Por este mismo motivo, quienes participan o han participado del proceso de cuidado en fin de vida, saben lo necesario que es tener controlado el dolor y es un aspecto sobre el que ponen su atención.

4. Valores y preferencias en personas religiosas y no religiosas

Respecto del acompañamiento espiritual, podemos ver su mayor preferencia de parte de aquellos que profesan alguna religión. Claro que habría que detallar qué entienden por “acompañamiento espiritual” las personas que respondieron, (¿recibir los sacramentos? ¿participar de algún ritual? ¿ser acompañado por algún agente pastoral o algún ministro religioso? ¿conversar con alguien sobre cuestiones trascendentes, pero no necesariamente religiosas tales como el sentido de la vida, el perdón, el valor de los afectos, etc.?).

El código 16, sobre acompañamiento espiritual, amerita ser mejor definido en los diferentes grupos religiosos y entre las personas no religiosas (incluso, o tal vez en primer lugar, en este mismo relevamiento). Hay muchísima bibliografía sobre acompañamiento espiritual en clínica, ¹⁸ y casi semanalmente encontramos novedades. Lo

16 Cicely Saunders, *Velad Conmigo. Inspiración para una vida en Cuidados Paliativos* (Madrid: Fundación la Caixa, 2011), 63

17 José María Vallarino, *Los Enfermos, epifanías del Misterio Pascual. Función terapéutica del asistente espiritual* (Buenos Aires: Ágape, 2014), 11.

18 La bibliografía es tan amplia que no podría citarse aquí. Ponemos una obra de referencia como “puerta de entrada” al tema: Enric Benito, Javier Barbero, Mónica Dones eds., *Espiritualidad*

que se puede percibir como lineamiento, es una evolución temática diversa en el ámbito de las diferentes confesiones religiosas y un gran desarrollo de la temática en el ámbito no-confesional. En este último campo es donde se registran la mayoría de las publicaciones.

Si bien religión y espiritualidad son dos ámbitos cercanos pero que deben ser distinguidos, en esta muestra, damos por sentado que las personas que profesan una religión también cultivan su espiritualidad. La religión supone la pertenencia a una comunidad concreta con su conjunto de creencias, ritos y textos sagrados. La espiritualidad es un universal humano¹⁹ que tiene relación con la dimensión de sentido, conexión y trascendencia.

El acompañamiento espiritual desempeña un papel importante en los cuidados paliativos²⁰ al abordar las necesidades existenciales y espirituales de las personas que enfrentan enfermedades graves. El enfoque es brindar apoyo integral, competente y compasivo para ayudar a los pacientes y sus familias a encontrar significado en medio de la experiencia de la enfermedad y la muerte.²¹

Existen también herramientas para realizar el diagnóstico espiritual de las personas en contextos paliativos y luego realizar este acompañamiento.²² En el itinerario de acompañamiento espiritual se podría discutir cuáles son los conceptos claves, cuál es el

en Clínica. Una propuesta de Evaluación y Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos (Buenos Aires: Ed Biblos-Instituto Pallium Latinoamérica, 2015). Hay versión en PDF que circula libremente en las redes.

19 Xavier Melloni Ribas, «La Espiritualidad como Universal Humano» en Enric Benito, Javier Barbero, Mónica Dones eds. *Espiritualidad en Clínica...*, 39-43; María Marcela Mazzini, «Prácticas de espiritualidad según Elizabeth Liebert. Aproximación a su pensamiento y ejemplificación en un estudio de caso», *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* vol. 60 no. 169 (2018): 239-271.

20 Cf. Enric Benito, Javier Barbero, Mónica Dones, Julio Gómez, «Modelo de acompañamiento espiritual. Propuesta del grupo de trabajo de espiritualidad SECPAL» en E. Benito, J. Barbero, M. Dones eds., *Espiritualidad en Clínica. Una propuesta de Evaluación y Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos* (Buenos Aires: Biblos-Instituto Pallium Latinoamérica, 2014): 271-279

21 Ver también: David Kessler, *The Needs of the Dying: A Guide for Bringing Hope, Comfort, and Love to Life's Final Chapter* (New York: Harper One, 2007); Steve Nolan, *Spirituality in Hospice Palliative Care* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Ira Byock, *Dying Well: Peace and Possibilities at the End of Life*, (New York: Riverhead Books, 1997).

22 Laura Galiana et al., *Cuestionarios de atención espiritual en cuidados paliativos: revisión de la evidencia para su aplicación clínica. Psicooncología* vol. 13, num. 2-3 (2016): 385-397.

núcleo de este itinerario. Entre esos conceptos podrían resaltarse los siguientes: sufrimiento, sanación, sentido, compasión, y otros.

Podríamos preguntarnos en este contexto si, cuando las personas hablan de cuidado integral y humanizado, no están indicando un proceso de acompañamiento espiritual. En otras palabras: cuidado humanizado, ¿significa o es parte del “acompañamiento espiritual”?

También se abren otras preguntas: según lo dicho, las personas que dicen no profesar ninguna religión también tienen necesidades y posibilidades de tipo espiritual que podrían explorarse y atenderse. Dicho seguimiento redundará en una mejor calidad de vida, durante toda la existencia, pero, en particular, llegados al final de la biografía.

Conclusiones

Tal como mencionamos en los resultados globales, un primer fruto de esta investigación es instalar el tema en nuestras conversaciones y normalizar la cuestión de la muerte para que deje de ser un tabú. Esto también es promover una cultura paliativa, de manera de no estigmatizar ni a las personas que se encuentran en el final de la vida ni a quienes intentar instalar el tema para mejorar las condiciones de estas personas, sus familiares y amigos, así como las condiciones de trabajo de los profesionales e instituciones que los atienden.

Algunas características sociodemográficas quedaron sin relevar, estas son al menos: pertenencia étnica, vulnerabilidad y “primario” en el caso de nivel de estudio alcanzado, las cuales fueron desestimadas por falta de representatividad estadística en la muestra. Eso significa que hay sectores de los que todavía nos faltan datos para seguir completando la investigación. Esto, que se presenta como una limitación, igualmente, será tenido en cuenta como guía de relevamientos a futuro.

Queda mucho por decir y profundizar, apenas hemos señalado resultados globales y esbozado algunos aspectos de unos pocos códigos de los relevados en la encuesta. Los mismos códigos seleccionados ameritan mayor profundización, quedaron más de veinte sin apenas nombrar, más todas las combinaciones que podríamos hacer entre ellos. Por lo tanto, podemos afirmar que, aunque la consulta está hecha y codificada, la investigación está en sus inicios y la socialización es muy incipiente.

Nos gustaría también dialogar con otras personas que están comprometidas con estos temas y hacerlo de manera interdisciplinaria, tal como lo llevamos adelante en nuestro grupo en el que hay un antropólogo, una psicóloga, una coordinadora del hospice, y varios teólogos (una de las teólogas también es médica y otra es coach y acompañante espiritual). Además, algunos de nosotros somos voluntarios en el hospice, hay en el grupo creyentes y otros no creyentes. Entre los creyentes hay laicos, una religiosa y un sacerdote. Creemos que esta diversidad ha enriquecido el formato de la investigación y la discusión de los resultados, por ello, incluso nos gustaría ampliar el diálogo sobre el tema con profesionales de otras disciplinas y marcos teóricos.

Esperamos que esta investigación ayude a seguir profundizando el tema, no sólo en el ámbito académico, sino también en la vida cotidiana de personas y comunidades, promoviendo la calidad de vida hasta el final de la biografía.

Bibliografía

- Benito, Enric, Javier Barbero, Mónica Dones, eds. *Espiritualidad en Clínica. Una propuesta de Evaluación y Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos*. Buenos Aires: Ed Biblos-Instituto Pallium Latinoamérica, 2015.
- Broom, Anthony. *Dying: a social perspective on the end of life*. Surrey: Ashgate, 2015.

- Byock, Ira. *Dying Well: Peace and Possibilities at the End of Life*. New York: Riverhead Books, 1997.
- Clarke, Amanda y Seymour, Jonathan. «‘At the foot of a very long ladder’: discussing the end of life with older people and informal caregivers», *Journal of Pain and Symptom Management* 40/6 (2010): 857-869.
- Eneslätt, María, Karin Helgesson y Catharina Tishelman. «Exploring Community-Dwelling Older Adults Considerations About Values and Preferences for Future End-of-Life Care: A Study from Sweden». En *The Gerontologist* XX (2020):1-11.
- Galiana, Laura et al. «Cuestionarios de atención espiritual en cuidados paliativos: revisión de la evidencia para su aplicación clínica». *Psicooncología* 13 num. 2-3 (2016): 385-397.
- Glaser, Barney y Anselm Strauss. *Awareness of Dying*. Chicago: Aldine, 1965.
- , *Time for Dying*. Chicago: Aldine, 1968.
- Glennon, Catherine et al. «Educating Healthcare employees about Advance Care Planning». *eAsia Pac J Oncol Nurs*. 6 (2019): 343-348.
- Howard, Michelle et al. «Advance care planning. Let’s start sooner». *Canadian Family Physician* Vol 61 (2015): 663-665.
- , «Older patient engagement in advance care planning in Canadian primary care practices». *Canadian Family Physician* Vol. 64 (2018): 371-377.
- Jimenez, Gabriela et al. «Overview of systematic reviews of advance care planning: summary of evidence and global lessons». *Journal of Pain and Symptom Management* 56(3) (2018): 436-459.
- Kessler, David. *The Needs of the Dying: A Guide for Bringing Hope, Comfort, and Love to Life’s Final Chapter*. New York: Harper One, 2007.
- Lankarani-Fard, Ali, et al. «Feasibility of discussing end-of-life care goals with inpatient using a structured, conversational approach: the GoWish Card game», *Journal of Pain and Symptom Management* 39(4) (2010): 637-643.

- Lawton, Robert J. *The dying process: patient's experiences of palliative care*. Londres: Routledge, 2000.
- Mazzini, María Marcela. «Prácticas de espiritualidad según Elizabeth Liebert. Aproximación a su pensamiento y ejemplificación en un estudio de caso». *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 169 vol. 60 (2018): 239-271.
- Melloni Ribas, Xavier. «La Espiritualidad como Universal Humano». En *Espiritualidad en Clínica. Una propuesta de Evaluación y Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos*. Benito, Enric, Javier Barbero y Mónica Dones eds. Buenos Aires: Biblos-Instituto Pallium Latinoamérica, 2015.
- Meneze, Regina. *Em busca da boa morte: antropologia dos Cuidados Paliativos*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.
- Nolan, Steve. *Spirituality in Hospice Palliative Care*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Olsson Möller, Ulrika et al. «Using cards to facilitate conversations about wishes and priorities of patients in palliative care». *Journal of hospice and palliative nursing* 22(1) (2020): 33-39.
- Radosta, Darío Iván. «Muerte social y terminalidad terapéutica en el marco del moderno movimiento hospice». *Mitológicas* vol. XXXI (2016): 41-53.
- Saunders, Cicely. *Velad Conmigo. Inspiración para una vida en Cuidados Paliativos*. Madrid: Fundación la Caixa, 2011.
- Steinhauser, Karen et al. «Factors considered important at the end of life by patients, Family, physicians and other care providers». *JAMA*. 284(19) (2000): 2476-2482.
- Sternbach, Robert. A. «Dolor». En Wolfgang, Arnold, Hans J. Eysenck, Rudolf Meili (dirs.). *Diccionario de Psicología*. Madrid, 1979. T I. 358-359.
- Sudnow, David. *La organización social de la muerte*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1971.
- True, Gala et al. «Treatment Preferences and advance care planning at end of life: the role of ethnicity and spiritual coping in cancer patients» *Ann Behav Med*. 30(2) (2005):174-179.

- Vallarino, José María. *Los Enfermos, epifanías del Misterio Pascual. Función terapéutica del asistente espiritual*. Buenos Aires: Ágape, 2014.
- Van Scoy, Lauren. et al. «Community game day: using an end-of-life conversation game to encourage advance care planning». *Journal of Pain and Symptom Management* 54(5) (2017): 680-691.
- Villavicencio-Chávez, Christian et al. «Exploración de los valores y deseos de pacientes con enfermedad crónica avanzada y con enfermedad crónica compleja. Conversaciones acerca del final de la vida». *Medicina Paliativa* 26(1) (2019): 43-49.
- Zwakman, M. et al «Advance care planning: a systematic review about experiences of patients with life-threatening or life-limiting illness». *Palliative Medicine*. 32(8) (2018): 1305-1321.

Los Consejos Diocesanos

Ensayo de lectura teológico-pastoral en perspectiva sinodal

CAROLINA BACHER MARTÍNEZ*

Instituto Teológico Egidio Viganó

Universidad Católica Silva Henríquez (Chile)

cbacherm@ucsh.cl

Recibido 12.07.2023/ Aprobado 21.08.2023

ORCID: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0003-2541-6830>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.142.2023.p185-205>

RESUMEN

El artículo ofrece una reflexión teológico-pastoral sobre la composición, la articulación y las interacciones de los Consejos Diocesanos desde una perspectiva sinodal. Para ello, luego de describir las instancias previstas en el Derecho Canónico, propone la clave sacramental en diálogo interdisciplinar para su interpretación, y algunos modelos pastorales para pensar sus interacciones pastorales concretas.

Palabras clave: Consejos Diocesanos; Sinodalidad; Interseccionalidad; Reciprocidad cordial; Modelos Pastorales.

The Diocesan Councils

Theological-Pastoral Reading Essay in a Synodal Perspective

ABSTRACT

The article offers a theological-pastoral reflection on the composition, articulation and interactions of the Diocesan Councils from a synodal perspective. To this end, after describing the instances foreseen in Canon Law, it proposes the sacramental

* Dra. en Teología Pastoral por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, donde se desempeña como Profesora Asociada. Especialista en Organizaciones Sociales y Educativas (San Andrés/Flacso). Investigadora del Instituto Teológico Egidio Viganó de la Universidad Católica Silva Henríquez. Participa en diversos grupos de investigación nacionales e internacionales. Es vicepresidenta de la Sociedad Argentina de Teología, asociada de la Sociedad Chilena de Teología, e integrante del Programa Teologanda.

approach in interdisciplinary dialogue for their interpretation, and some pastoral models for thinking about their concrete pastoral interactions.

Keywords: Diocesan Councils; Synodality; Intersectionality; Cordial reciprocity; Pastoral Models.

La propuesta de una Iglesia sinodal realizada por el Papa Francisco promovió una mayor conciencia eclesial sobre la dimensión comunitaria y peregrina del Pueblo de Dios como nota constitutiva de la Iglesia. Esta clave expresa el fundamento trinitario de la Iglesia, en su doble movimiento de unidad en la diversidad de personas, y de comunicación creativa y salvífica a la humanidad, especialmente con las mujeres y varones más pobres y sufrientes de su tiempo.¹

En dicho horizonte sinodal queda integrado el principio jerárquico, de tal manera que el ministerio ordenado puede ser comprendido como una forma querida por Dios de comunicar la Buena Noticia de salvación a toda la humanidad, participando en la comunidad como responsables de velar por la vida de las comunidades, de su unidad y de la misión de todos los bautizados, en fidelidad a la enseñanza recibida por los apóstoles.²

La dimensión sinodal de la Iglesia se concreta en tres aspectos interrelacionados: un estilo sinodal que cualifica los vínculos y las interacciones ordinarias en la vida y la acción de la Iglesia; los acontecimientos como los sínodos diocesanos o concilios ecuménicos en los cuales la iglesia actúa a nivel local, regional o universal; y los procesos y estructuras que expresan la comunión a nivel institucional.³

1 Carlos Schickentanz, «Sinodalidad en todos los niveles. Teología, diagnóstico y propuestas para una reforma institucional» en Virginia R. Azcuy; José C. Caamaño; Carlos M. Galli, eds., *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía* (Buenos Aires: Agape, 2015), 513-534, 515-517.

2 Cf. Alphonse Borras, «Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisoriales» en Antonio Spadaro y Carlos M. Galli, eds., *La reforma y las reformas en la Iglesia* (Madrid: Sal Terrae, 2016), 229-255, 236. Cf. Santiago Madrigal, «Poder y autoridad en una Iglesia sinodal» en Rafael Luciani, Serena Noceti, Carlos Schickentanz coords., *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial* (Madrid: PPC, 2022), 303-322, 307.

3 Carlos M. Galli, «La renovada figura sinodal de la Iglesia», *Revista Clar* Vol. 58 n° 1 (2020): 36-49, 41.

En el posconcilio la dimensión institucional de la Iglesia generalmente fue considerada con un tinte peyorativo.⁴ Sin embargo, es constitutiva de las relaciones humanas a mediano y largo plazo: las diversas instituciones son figuras de la vida indispensables para estar en el mundo y el estar con otros, y constituyen una cristalización de opciones fundamentales de una comunidad humana, que pueden ser calificadas éticamente.⁵ Pensar hoy en las estructuras y procesos sinodales implica referir también a la necesaria conversión institucional que impulsa el Espíritu, ya que «la dinámica sinodal no puede ser un mero sentimiento afectivo sino vinculación real y efectiva, pues de ella derivan modelos y formas que cualifican la vida eclesial».⁶

Esta reflexión hace foco en los Consejos Diocesanos, en tanto estructuras que expresan y posibilitan esta comunión sinodal a nivel institucional, al tiempo que reconoce la importancia de los procesos y del estilo sinodal que suponen.⁷ Lo hace desde una perspectiva sinodal como aporte a la conversión estructural de la pastoral. Para ello, en primer lugar, el texto describe los diversos consejos diocesanos previstos en el Derecho Canónico vigente. En segundo lugar, fundamenta porqué la constitución de los Consejos y sus interacciones entre sí y con otros interlocutores pueden ser consideradas como un sacramento de la sinodalidad, en tanto implican la composición interseccional de cada consejo, la reciprocidad entre ellos, con el Pueblo de Dios y con la sociedad, realizada a través de diversas mediaciones. Por último, en tercer lugar, propone una ti-

4 Cf. Casiano Floristán, *Teología Práctica: teoría y praxis de la acción pastoral* (Sígueme: 2002), 747. Peter Hünerman pone de relieve que en el Vaticano II el nexo entre la Iglesia como misterio y como institución no está precisado. Cf. Carlos Schickendantz, «El Vaticano II como texto constitucional de la fe. Valor y límites de una interpretación del género textual», *Teología y Vida* 56/3 (2015): 229-259, 250.

5 Cf. Juan Carlos Scannone, «Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas», *Stromata* 50 (1994): 157-173, 158.

6 Rafael Luciani, «Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos». Hacia estructuras de participación y poder de decisión compartido», *Revista Clar* Vol. 58 n° 1 (2020): 59-66, 62.

7 Con anterioridad y de manera convergente con este planteo, desarrollé una reflexión sobre el estilo sinodal con base en la caridad pastoral: Cf. Carolina Bacher Martínez, «Apuntes para una caridad pastoral en clave sinodal», *Seminarios sobre los ministerios en la Iglesia* Vol. 67/2 n° 231 (2022):143-154.

pología para pensar las diversas interacciones que pueden darse en, entre y con los Consejos Diocesanos. El texto concluye con algunos interrogantes emergentes a partir de la reflexión realizada.⁸

1. Los Consejos Diocesanos en una Iglesia local

Las prácticas y las reflexiones sobre las instancias asesoras del obispo diocesano se actualizaron a la luz de las propuestas conciliares, y fueron, posteriormente, regladas por el Derecho Canónico. Entre dichas instancias consultivas, destacan los Consejos Diocesanos, los cuales tienen vigencia hasta quedar la sede episcopal vacante.⁹

Algunos Consejos han sido reglamentados como obligatorios por el Derecho Canónico, tal es el caso del Consejo de Asuntos Económicos, Sociales y Jurídicos, que colabora con la administración de la diócesis en esos tópicos (c 492-494). Sus integrantes tienen que ser «verdaderamente expertos en materia económica y en derecho civil, y de probada integridad» (c 492). Ha sido considerado por algunos autores como muy conveniente, no sólo por su sentido práctico, sino porque por su constitución la Iglesia manifiesta de un modo particular «su mediación histórico-salvífica a través de sus bienes temporales, de su administración y gestión».¹⁰ Por su parte, la constitución del Consejo Presbiteral también es obligatoria. Dicho consejo está integrado por presbíteros considerados miembros natos por sus cargos

8 Esta reflexión teórica surgió en diálogo con tres estudios empíricos sobre Consejos Diocesanos en los que participé: a) «Sinodalidad Mujeres y liderazgos. Estudio de Caso del Consejo Zona Oeste de la Arquidiócesis de Santiago de Chile», por el Instituto Teológico Egidio Viganó de la Universidad Católica Silva Henríquez (en colaboración con C. Cerda Planas; con financiamiento de *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland*); b) «La interacción de los Consejos Diocesanos de la Arquidiócesis de Córdoba (Argentina)», por el Grupo de Prácticas Pastorales Urbanas de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (en colaboración con Juan Bautista Duhau y Mirta Jáuregui); c) «La renovación de las Iglesias locales con perspectiva sinodal», por el Grupo Iberoamericano de Teología del Boston College (coordinador por R. Luciani y C. Schickendantz; con financiamiento *Porticus Foundation*).

9 Esta reflexión opta por un tratamiento común de los diversos Consejos Diocesanos, si bien por su composición pueden establecerse matices en la expresión de la corresponsabilidad que comportan. Cf. Juan I. Arrieta, «Órganos de participación y corresponsabilidad en la Iglesia Diocesana», *IUS CANONICUM*, XXXIV 68 (1994): 553-593, 554-556.

10 Antonio Ciudad Albertos, «Actuales expresiones canónicas de sinodalidad», *Scripta Theologica* Vol. 48 (2016): 707-730, 716.

antecedentes, y otros que han sido elegidos, ya sea por el presbiterio como por su obispo diocesano. El Estatuto que lo rija debe prever que su composición considere la diversidad de regiones y de ministerios ordenados (c 499). El Código le da la función de «ayudar al Obispo en el gobierno de la diócesis... para proveer lo más posible al bien pastoral de la porción del pueblo de Dios que se le ha encomendado» (c 499). Entre sus integrantes, el obispo diocesano puede seleccionar a su Colegio de Consultores (c 495-502).

Otros Consejos son propuestos a la consideración de la autoridad pastoral, como el Consejo Episcopal que está conformado por los vicarios generales y episcopales (c 473). También queda a consideración del obispo la convocatoria del Consejo Pastoral, al cual le corresponde «bajo la autoridad del obispo, estudiar y valorar lo que se refiere a las actividades pastorales en la diócesis y sugerir conclusiones prácticas sobre ellas» (c 511). Los integrantes son electos por el obispo, quien tendrá en cuenta que haya una representación diocesana vinculada a las formas de vida cristiana, a las regiones pastorales, y a los estratos sociales de los fieles. La periodicidad mínima de reunión de este consejo está prevista una vez al año (c 511-514).

Las reflexiones teológicas actuales hacen énfasis en la importancia de los Consejos Pastorales y en la reconsideración de su perfil exclusivamente consultivo. San Juan Pablo II en *Chistifideles Laici* había referido a que los Consejos Pastorales Diocesanos:

«son la principal forma de colaboración y de diálogo, como también de discernimiento, a nivel diocesano. La participación de los fieles laicos en estos Consejos podrá ampliar el recurso a la consultación, y hará que el principio de colaboración —que en determinados casos es también de decisión— sea aplicado de un modo más fuerte y extenso».¹¹

Hay quienes distinguen entre elaborar conjuntamente una decisión en el consejo, y la toma de decisión por parte del

¹¹ San Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica Chistifideles Laici* (30-XII-1988), n° 25, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_chistifideles-laici.html.

obispo (*decisión making; decisión taking*); o quienes promueven la toma de decisiones conjunta por todo el Consejo Pastoral que, claro está, incluye al obispo.¹² Carlos Schickendantz hace notar que, si bien el Consejo Pastoral tiene carácter consultivo, el derecho no impide que el obispo decida otorgarle a la opción elaborada por el consejo un carácter decisorio.¹³

2. Los Consejos Diocesanos como sacramento de la sinodalidad

Ahora bien, ¿en qué medida los Consejos Diocesanos significan y median el caminar comunitario del Pueblo de Dios en una Iglesia local? Propongo pensar las interrelaciones en y de los Consejos Diocesanos como un sacramento de la sinodalidad en la Iglesia Local.

En *primer lugar*, es necesario prestar atención a la constitución de cada Consejo Diocesano y considerar la diversidad presente en la Iglesia Local para prever algún tipo de representatividad.¹⁴ Rafael Luciani hace notar que:

«La pregunta por el tipo de personas es determinante porque moldea las dinámicas relacionales sobre las que se da el discernimiento y la construcción de la identidad eclesial. Reconocer que existen muchas subjetividades en la Iglesia es la base para reflexionar, no solo acerca de quiénes participan en los procesos de elaboración y toma de decisiones sino, sobre todo, cómo se construyen y pasan a ser vinculantes. Esto supone integrar los aportes de la sociología y la antropología en la construcción de identidades eclesiales».¹⁵

Al respecto, resulta de ayuda tener en cuenta el criterio de interseccionalidad para la constitución de los Consejos Diocesanos. Esta perspectiva facilita percibir las diferencias en las comunida-

12 Cf. Borrás, «Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisoriales», 254.

13 Cf. Carlos Schickendantz, «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», *Teología y vida* 60/1 (2019): 9-40, 32-22.

14 El concepto de representatividad sólo está usado en el Derecho Canónico para referirse a la constitución del Consejo Presbiteral. Sin embargo, podría considerarse que el espíritu de la ley canónica refiere a cierta representatividad en el resto de los consejos. Cf. Arrieta, «Órganos de participación y corresponsabilidad en la Iglesia Diocesana», 573-574.

15 Luciani, «Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos», 64.

des, y prestar atención a las múltiples variables de las personas y las comunidades, y a cómo éstas convergen entre sí en los sujetos estructurando las vivencias concretas. Esta perspectiva, por lo tanto, nos ofrece elementos para ponderar qué necesita considerar una organización pastoral que busque expresar esa realidad plural en sus instancias institucionales¹⁶

En esta línea se puede interpretar que el Derecho Canónico prevea que el obispo tenga en cuenta para la constitución de los Consejos Pastorales las diversas formas de vida cristiana, las regiones pastorales y las realidades socioeconómicas presentes en la diócesis. De manera convergente, pero ampliando los aspectos, y a modo de ejemplo, sería necesario considerar también la perspectiva de género y el perfil etario de los participantes.

En las conversaciones que se dan en los procesos sinodales contemporáneos -y que han quedado plasmado en los informes continentales para el Sínodo 2023-2024- se pide prestar más atención a la presencia de las mujeres en los lugares de consulta y/o decisión pastoral. Aun cuando se reconoce que las comunidades cristianas cuentan con una presencia mayoritaria de las mujeres en su acción pastoral, y que ha habido avances en su incorporación en algunos puestos de coordinación, lo cierto es que el sesgo masculino que presenta la Iglesia Católica en los ámbitos de discernimiento y/o toma de decisiones es un punto todavía candente para la vida actual de las comunidades y para la transmisión de la fe.¹⁷

De manera análoga, los demás Consejos Diocesanos también podrían utilizar una perspectiva interseccional para su composición. La composición del Consejo de Asuntos Económicos, Sociales y Jurídicos podría prever, además de la idoneidad profesional y perfil personal, también la presencia de diversos sectores socioeco-

16 Kimberlé Crenshaw, «Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color» en *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Raquel L. Platero Méndez (2012): 87-122. El artículo es traducción del clásico texto en inglés de 1991.

17 Virginia R. Azcuy, «La situación tensionada de la Iglesia actual. Cuatro retos fundamentales», *Concilium* 377 4 (2018): 49-61, 55-57.

nómicos de las diócesis: contar con la sabiduría del pueblo más sencillo para el uso de los recursos podría aportar a la reflexión sobre el bien común.

Si bien está previsto que la designación de los integrantes del Consejo Presbiteral esté distribuida entre el obispo y los presbíteros, y se hace referencia a la necesidad de atender el criterio de la diversidad de regiones pastorales y de diversidad de ministerios, no se mencionan otras variables como ser los perfiles de formación, los diferentes grupos etarios, y otras características que puede tener el cuerpo presbiteral diocesano. Ampliar la diversidad de las subjetividades presbiteriales puede favorecer que distintas temáticas específicas de la vida y la misión de los presbíteros se hagan presentes en este consejo. Entre ellas, cabe destacar la necesidad de crecer en una sinodalidad intergeneracional que ofrezca espacios significativos a los ministros más jóvenes.¹⁸

Los Informes Continentales para el Sínodo 2023-2024 constatan que: «quizá una de las voces menos evidentes en las síntesis es precisamente la de los sacerdotes y obispos que hablan de sí mismos y de su experiencia de caminar juntos».¹⁹ También extraña la ausencia de reflexión teológica sobre la sinodalidad *entre* ministros ordenados.²⁰ Afianzar el diálogo abierto, el discernimiento comunitario a la luz del Evangelio y las decisiones compartidas entre obispos, presbíteros y diáconos es importante no sólo para la vida concreta de los ministros ordenados, sino que constituye un testimonio paradigmático del camino que las comunidades eclesiales están llamadas a transitar.²¹

18 Cf. Martín Olszanowski, «Sinodalidad intergeneracional: apuntes para una propuesta conceptual» en Sociedad Argentina de Teología eds., *«Busco a mis hermanos...» (Gn 37,16) Fraternidad y sinodalidad desde una Ecclesia semper reformanda* (Buenos Aires: Agape, 2022): 437-444.

19 Secretaría General del Sínodo, *Ensancha el espacio de tu tienda* (2022), n° 34, <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/Documento-Tappa-Continental-ES.pdf>

20 Cf. Carolina Bacher Martínez, «Hacia una sinodalidad responsable entre ministros ordenados», *Vida Nueva Cono Sur, Tribuna* 18.05.2023, <https://www.vidanuevadigital.com/tribuna/hacia-una-sinodalidad-responsable-entre-ministros-ordenados/>

21 Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño, *Síntesis de la Fase Continental del sínodo de la sinodalidad en América Latina y el Caribe* (2023), n° 88, <https://celam.org/wp-content/uploads/2023/04/Sintesis-Fase-Continental-Sinodo-en-ALC.pdf>

En *segundo lugar*, se percibe la necesidad de pensar y explicitar la articulación *entre consejos* como una manera de significar y mediar la dinámica de corresponsabilidad de manera orgánica. Para imaginar esta interacción estructural resulta de utilidad la categoría de reciprocidad cordial entendida como el comportamiento multidireccional donde los seres en relación reconocen su dignidad, su vincularidad, sus capacidades emotivas y comunicativas para entenderse y comprometerse en un marco de actuación con el desempeño de objetivos.²² En una Iglesia Local que busca *caminar conjuntamente* se requiere de esta convalidación múltiple, vinculada e integral de la dignidad bautismal de cada fiel cristiano y de las instancias de organización diocesana que la expresen, ambas inspiradas en cada tiempo y lugar por el Espíritu del Señor.

Este reconocimiento recíproco se expresa por los vínculos interpersonales, la comunicación institucional, la gestión articulada entre consejos desde la oración compartida y en vistas a la misión evangelizadora de dicha comunidad diocesana, y la valoración crítica de los aportes de unos y otros en un discernimiento compartido. Las modalidades que puede tener la articulación pueden ser variadas y esbozaremos algunos modelos en el tercer punto de esta reflexión. Pero, en cada caso, se necesita clarificar qué se considera lo específico de cada instancia, qué se considera como común o transversal a todas ellas y, vinculado a estos dos aspectos, cómo se prevé la articulación entre consejos.

Interesa puntualizar que, si prestamos atención a las formulaciones teóricas sobre las tareas previstas para el Consejo Presbiteral y para el Consejo Pastoral, constatamos que comparten como objeto a la pastoral: al Consejo Presbiteral se lo convoca para ayudar al obispo en el gobierno de la diócesis para proveer lo más posible al bien pastoral, y al Consejo Pastoral se le pide estudiar y valorar las

22 Cf. Kimberlé, Crenshaw, «Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color» en Raquel L. Platero Méndez, *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (2012) (traducción de texto original en inglés de 1991), 87-122.

actividades pastorales y sugerir conclusiones sobre ellas. El desafío práctico es cómo articular ambas reflexiones. Aspecto que se tensa por demás cuando se avanza, de manera más o menos formal, en la toma de decisiones por parte de uno de los dos consejos. Serena Noceti subraya que la comunicación no sólo expresa la articulación entre instancias, sino que constituye una dimensión configuradora de las organizaciones:

«Es necesario reflexionar sobre la correlación constitutiva entre “comunicar” y “organizar las relaciones – coedificar la institución eclesial”: la sinodalidad -con sus dinámicas comunicativas pluridireccionales, participativas, interactivas, conversacionales- deben cualificar el proceso de desarrollo institucionalizado de la Iglesia en la historia operado por el principio de comunicación de la fe y en la fe».²³

Esto comporta imaginar la comunicación interconsejos como un aspecto clave en la performatividad de la pastoral en clave sinodal. Supone «discernir nuevas dinámicas relacionales y comunicacionales en las que se reconozca y ponga en práctica el carácter recíproco y vinculante que ha de existir entre la *communio hierarchica* y la *communio fidelium*, pues ambas constituyen la *universitas fidelium*».²⁴

Se constata que mientras el Consejo Episcopal, Presbiteral y el de Colegio de Consultores convoca a ministros ordenados, los consejos de Asuntos Económicos, Sociales y Jurídicos y el Consejo Pastoral incorporan también personas laicas y de vida consagrada. Ahora bien, en algunas diócesis se han constituido Juntas de Vida Consagrada, Movimientos, o Asociaciones laicales como espacios de consulta. Cabe el interrogante sobre si en orden a visibilizar la diversidad de formas de vida cristiana y carismas eclesiales convendría que dichas instancias también tomaran la forma de Consejos Diocesanos, y fueran incluidas en el Derecho Canónico con esa formalidad. Eso permitiría que de los consejos de las formas de

23 Serena Noceti, «En comunicación generativa. Convesación, *consensus*, *conspiratio*», en Rafael Luciani; Serena Noceti; Carlos Schickendantz coords., *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial* (Madrid: PPC, 2022): 323-349, 331.

24 Rafael Luciani, «Hacia una eclesialidad sinodal ¿Una nueva comprensión de la Iglesia Pueblo de Dios?», *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 19, n. 59 (2021): 547-581, 552.

vida cristiana fueran elegidos los que componen el Consejo Pastoral Diocesano. Sería una forma de que cada Consejo por forma de vida (Presbiteral, Laical, Vida Consagrada) tuviera un aporte sobre sus temas de interés específico, y que lo transversal del discernimiento, propuestas y opciones pastorales transversales fuera de incumbencia del Consejo Pastoral Diocesano. En una Iglesia que se considera toda ella sinodal y en la que el ministerio jerárquico queda inserto, no se perciben obstáculos para que el Consejo Pastoral Diocesano, con la presidencia del obispo, fuera una instancia habitual de deliberación y decisión sobre la planificación y la normativa pastoral diocesana.²⁵

En *tercer lugar*, y bajo la misma perspectiva de reciprocidad cordial, es necesario considerar la interacción de los Consejos Diocesanos con el resto del Pueblo fiel de Dios y la sociedad en su conjunto, ya que también comporta un signo y un instrumento de sinodalidad en la Iglesia Local. La articulación con los bautizados de la diócesis puede estar mediada por la interacción con los Consejos Zonales y/o Parroquiales. Y la articulación con la sociedad puede concretarse a través de los organismos del estado, de la sociedad civil y los movimientos populares. Al respecto, vale lo dicho en el punto anterior vinculado a las dinámicas de comunicación en reciprocidad cordial como configuradoras de las organizaciones.

Ahora bien, el desafío de articular con el Pueblo de Dios y la sociedad en general encuentra en el discernimiento de los signos de los tiempos un lugar destacado para la agenda de los Consejos Diocesanos. Los consejos son ámbitos que pueden articular la voz de los pastores, la reflexión de las y los teólogos, y la sabiduría del resto del Pueblo de Dios en el discernimiento creyente de los emergentes epocales. En estas ponderaciones, se cristalizan interrogantes de mediano y largo plazo, que ofrecen

25 Cf. Francisco J. Andrades Ledo, «La sinodalidad, criterio orientador de la acción pastoral de la Iglesia», *Salmanticensis* N° 68 (2021): 407-435, 420; Carlos García de Andoín, «Una Iglesia sinodal en la cabeza y en los miembros», *Iglesia Viva* n° 266 (2016): 43-66, 52.

elementos para dinamizar los procesos de conversión pastoral en la diócesis al servicio de la misión, que incluye también la dimensión administrativa y económica. Al respecto, es importante dar pasos en orden a la comunicación con las personas más sencillas, es decir, pensar cómo configurar los procesos consultivos, deliberativos y de rendición de cuentas para que todas y todos puedan expresarse y comprender la información. En algunos casos, es posible que se requiera utilizar lenguajes simbólicos y dinámicas espacio-corporales en los procesos de consulta, deliberación e información.²⁶

Puede considerarse como uno de los desafíos más grandes de las Iglesias diocesanas en América Latina el hecho de afianzar la comprensión pastoral y la experiencia latinoamericana de que este *caminar juntos* se refiere tanto a la vida interna de las Iglesias locales como al camino que como cristianas hacemos junto a los pueblos y, en ellos, junto a los que más pobres y sufrientes. En dicha articulación teórica y vital es posible que los procesos sinodales constituyan un signo e instrumento del proyecto de fraternidad universal: «si el modo de producción determina el producto, solo quienes marchan juntos, en una fraternidad abierta, pueden pretender realmente hacer de la humanidad una familia de pueblos».²⁷ Al respecto, el Papa Francisco ha puesto el énfasis en la necesidad que tenemos los cristianos de dialogar y promover los Movimientos Populares, entendiendo que sólo a partir de ellos será posible un proyecto que reunifique a los pueblos.²⁸

En *síntesis*, una constitución de los Consejos Diocesanos que incluya la diversidad diocesana en su composición supone en el

26 Cf. Carolina Bacher Martínez, «La articulación de las voces eclesiales en el discernimiento de los signos de los tiempos. Aportes del método investigación-acción participativa» en Virginia R. Azcuy; Fredy Parra; Carlos Schickendantz eds., *Dios en los signos de los tiempos. Fundamentos, mediaciones, discernimientos* (Santiago de Chile: USAH, 2022): 119-128.

27 Pedro Trigo, «Caminar juntos hacia la fraternidad de hijas e hijos de Dios por el camino que es Jesús de Nazareth», *Revista Latinoamericana de Teología* 114 (2021): 231-265, 251.

28 Cf. Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre la fraternidad y la amistad social* (2020): n° 169, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

contexto actual ofrecer espacio en dichos ámbitos a las mujeres y a los jóvenes en particular. Y, al mismo tiempo, prever y accionar la articulación entre consejos, favoreciendo la validación mutua que conduce al compromiso conjunto, sea que se concrete entre los mismos Consejos Diocesanos o con los demás consejos zonales y/o parroquiales. Además, requiere incluir de alguna manera al resto del Pueblo de Dios y a la sociedad en su conjunto en el discernimiento de los signos de los tiempos, previendo un lenguaje integral accesible. De esta manera, la dinámica de interacción institucional puede constituir un signo y una mediación de la sinodalidad de la Iglesia Local, al servicio de la unidad de la comunidad humana que habita el territorio diocesano.

Inscribir la dinámica de los Consejos Diocesanos en una perspectiva sinodal abre el interrogante sobre si más que Consejos del obispo en la diócesis, se podrían comprender como Consejos de la Iglesia Local que le ha sido confiada al obispo para su conducción. En tal caso, y ante la vacante de la sede episcopal, quedaría suspendido el funcionamiento del Consejo Pastoral, pero no cesante en su composición, la que se extendería hasta el período previsto por los estatutos vigentes, aún con la toma de posesión del nuevo obispo. Este aspecto, tendría implicancias concretas en los procesos pastorales, ya que las opciones realizadas para una diócesis mantendrían la validez hasta el plazo estipulado y, frente la asunción de un nuevo obispo, éste insertaría su servicio de animación y conducción pastoral en dicho proceso para, luego de concluido, aportar a una nueva configuración de las orientaciones pastorales en diálogo con el Pueblo de Dios. Esta dinámica temporal expresaría con mayor propiedad la dinámica de la *triple munera*, tanto del sacerdocio bautismal como del sacerdocio ordenado que permanece en el Pueblo de Dios de la diócesis. Al mismo tiempo que también significa y media una cierta colegialidad episcopal de carácter sucesorio, ya que el obispo que toma posesión de una diócesis de esta manera convalidaría el proceso pastoral animado por su antecesor, y favorecería la transición.

3. Cuatro modelos pastorales que configuran las prácticas sinodales de los Consejos Diocesanos

Como refiere Gilles Routhier, resulta necesario distinguir entre el principio sinodal de la Iglesia y sus formas institucionales concretas.²⁹ El autor refiere a que la sinodalidad se expresa en diversas instancias, como ser los Concilios, los Sínodos, los Consejos. Esta reflexión retoma la afirmación para pensar diversas interacciones que pueden asumir los mismos Consejos, recurriendo al marco de cuatro modelos pastorales propuestos por Julio Ramos Regueira, quien los comprende como «distintas ordenaciones de las acciones pastorales».³⁰ El autor utiliza el concepto no en sentido exclusivo y sistemático, sino en sentido descriptivo o complementario, con el objetivo de ofrecer claves de lectura de la realidad, sin por ello anular su complejidad. En dicho marco general y con el objeto de tipificar las formas de interacción también se recurrió a la propuesta de María Marta Preziosa sobre las imágenes en la vida organizacional.³¹

Una práctica de sinodalidad diocesana que se concreta en un modelo preliminar *tradicional* polariza el protagonismo orgánico de la autoridad ministerial ordenada. La perspectiva sinodal irá generando la progresiva constitución de los Consejos optativos, los cuales tendrán un carácter consultivo sobre aspectos operativos de la misión eclesial, y entre los que se dará primacía a aquellos cuyos integrantes sean ministros ordenados. En el marco de las celebraciones litúrgicas compartidas, y con la escucha de los participantes convocados se recibirán las resonancias y sugerencias sobre las propuestas realizadas por la autoridad. La frecuencia de reunión generalmente será escasa. La articulación entre los consejos tenderá a organizarse de manera

29 Cf. Gilles Routhier, «La sinodalidad, dimensión constitutiva de la Iglesia y expresión del evangelio», *Concilium* 390 (2021): 257-266.

30 Julio Ramos Regueira, *Teología Pastoral* (Madrid: BAC, 1995): 123-146. Una síntesis de los modelos y una reflexión sobre cómo se concreta el discernimiento de los signos de los tiempos puede consultarse en: Carolina Bacher Martínez, «El discernimiento de los signos de los tiempos en el Pueblo de Dios. Una lectura desde la Teología Pastoral Fundamental», *Teología* 122 (2017): 9-29, 20-28.

31 María Marta Preziosa, «Imágenes de la vida organizacional», *Revista Cultura Económica* Año XXXIV n° 92 (2016): 21-32.

radial, en paralelo y vertical descendente, por lo que podría graficarse con la imagen de una pirámide, cuyo punto de articulación es el vértice superior, el cual despliega como vectores las instancias de consulta, las cuales no interaccionan entre sí, y tienen la función de dar resonancias considerando la perspectiva de las bases. La síntesis de la reflexión quedará a cargo de los obispos auxiliares o vicarios episcopales y algunos presbíteros que participan en distintos consejos con roles específicos. Este modelo presenta el desafío de ser más permeable al disenso, de acoger iniciativas no previstas en la agenda por la/s autoridad/es, y de profundizar el contacto con la realidad del Pueblo de Dios y con la sociedad.

El modelo comunitario, centrará la dinámica en las instancias de participación comunitaria. La perspectiva sinodal propiciará la constitución de consejos como instancias de participación y discernimiento en conjunto, distribuyendo roles entre los bautizados. La diversidad de instancias se organizará a manera de conjuntos consistentes entre sí y con interacciones entre ellos. Esto puede concretarse de diversas maneras, por ejemplo, sumando los mismos integrantes a distintos consejos, o generando interacciones a través de reuniones entre Consejos Diocesanos, o realizando proyectos compartidos. En este modelo se polarizará el protagonismo eclesial asociativo, mediado por las oraciones comunitarias -como por ejemplo la lectura bíblica compartida- y las técnicas grupales de conversación, deliberación y consensos. Presenta el desafío de la articulación de tantas dinámicas comunitarias entre sí y con la autoridad y, al mismo tiempo, la necesidad de no identificar las perspectivas de los que participan en estas instancias con los horizontes del Pueblo de Dios y los habitantes de la diócesis en general.

El modelo evangelizador focalizará en el Pueblo de Dios como sujeto evangelizador y, por lo tanto, organizará la articulación de manera ascendente. Para ello, promoverá instancias consultivas a bautizados -por ejemplo, encuestas-, que configurarán una articulación radial, pero de pirámide invertida, y ubicarán las instancias diocesanas en un plano operativo de dicha dinámica. Priorizará el

protagonismo a las pequeñas comunidades o colectivos insertos, a través de otras instancias de participación como pueden ser las Asambleas Eclesiales o Sínodos Diocesanos, poniendo en práctica redes de articulación fluidas y porosas entre sí, que no llegan a configurar conjuntos definidos, pero que si darán espacio a las expresiones de la religiosidad popular como punto de apoyo de la apertura al Espíritu. En este modelo se percibe el desafío de que los Consejos Diocesanos y otras instancias orgánicas con roles de animación intermedios no pierdan significatividad o se diluyan, ya que prima una articulación más directa entre la autoridad y el Pueblo de Dios *de a pie*.

El modelo liberador configurará una sinodalidad diocesana que organiza la articulación de las voces entre instancias eclesiales y no eclesiales, constituyendo redes entre los Consejos Diocesanos y organizaciones sociales de manera ascendente. Priorizará la participación en los discernimientos de las personas y grupos más pobres, sufrientes y marginados de la diócesis, abriendo espacios para que expresen su cultura, sus dones, y sus necesidades o problemas. El discernimiento pastoral se configurará en la participación de aquellos en los Consejos Diocesanos, y de los integrantes de los Consejos en los procesos populares, estando abiertos a las celebraciones ecuménicas e interreligiosas. Por ello, los Consejos Diocesanos destacan en su solidez y rapidez para discernir y tomar posición ante los conflictos emergentes en territorio diocesano, y suelen tener menos sensibilidad para problemáticas intraeclesiales. Esta dinámica tensiona los paradigmas de la cultura eclesiástica y suscita el desafío de articulación con las instancias eclesiales que ponderan la práctica profética que se suscita como parcial.

En *síntesis*, si bien algunos autores consideran que la sinodalidad es un nuevo modelo eclesial, la observación de los procesos sinodales da cuenta de que esa nota eclesial acontece desde el *humus* de los modelos antecedentes y, por lo tanto, se puede percibir la diversidad en la comprensión y en las prácticas de los distintos componentes del ejercicio sinodal, que posibilita algunas concreciones

y obstaculiza otras. A modo de ejemplo, el reciente Documento de Trabajo para el Sínodo 2023-2024 hace notar que la palabra autoridad y la palabra liderazgo tienen resonancias y connotaciones muy diferentes según las distintas culturas y lenguas.³²

Más allá de estas constataciones, emerge como desafío teológico-pastoral reflexionar en diálogo con diferentes marcos teóricos sobre cambio organizacional para identificar aquellos procesos que pueden favorecer la conversión de la cultura eclesial en cada una de las experiencias concretas. Como hemos referido anteriormente, este énfasis en la dimensión histórico-encarnatoria de los procesos pastorales, sólo puede ser comprendido como una tarea que busca corresponder al dinamismo comunitario que el Espíritu no deja de suscitar en la Iglesia Local, más allá de las posibilidades observables en ella.

4. Algunos interrogantes a modo de conclusión de esta reflexión

La reflexión teológico-pastoral se ve desafiada a repensar la dimensión estructural de la cultura eclesial como contribución a la conversión pastoral actual en clave sinodal. Se cuenta con estudios eclesiológicos y canónicos sobre los Consejos Diocesanos especialmente sobre cada uno de ellos en particular- pero aún no se ha profundizado suficientemente desde la perspectiva pastoral que comporta su implementación. Por tal motivo, considero relevante contar con estudios teológicos empíricos de las experiencias actuales, en tanto lugares teológicos aún no considerados.

Esta reflexión aporta como horizonte de trabajo la necesidad de pensar las estructuras diocesanas no sólo en sí mismas sino en interacción, interpretando que dicha interacción en sí es una de las

³²XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión, Instrumentum Laboris, Primera Sesión* (octubre 2023): n° 12, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/universal-stage/it/PAGINATED_SPA_INSTRUMENTUM-LABORIS-A4.pdf

maneras de concretar la sacramentalidad del Pueblo de Dios en una Iglesia Local. La perspectiva requiere prestar atención tanto a las interseccionalidades presentes en la comunidad cristiana diocesana como a las prácticas de reciprocidad cordial entre los múltiples sujetos colectivos. De esta manera se habilitarán las estructuras diocesanas necesarias para un discernimiento de los signos de los tiempos en orden a la renovación significativa de la misión.

Por su condición histórica constitutiva, la sinodalidad de la Iglesia Local puede vivenciarse con diversos acentos o modelos pastorales. Cada uno de ellos posibilitan y obstaculizan ciertas dinámicas de interacción, dándole prioridad a algunos sujetos pastorales por sobre otros. En todos ellos, la comunidad cristiana está invitada a secundar *la gestión del Espíritu*, que anima a unas personas y a otras en esta transformación eclesial que afianza la experiencia del Reino.

Ahora bien, se constata la necesidad de seguir profundizando en este enfoque de interacción pastoral estructural como sacramento de la sinodalidad, ya sea desde sus fundamentos como desplegando sus implicancias procesuales. Por ejemplo, es conveniente fundamentar aún más la articulación de la categoría acción pastoral con la de interacción pastoral.³³ Y, también discernir que grupos están llamados a ingresar a tal interacción. Al respecto, cobra vital importancia una reflexión no sólo sobre los Ministerios no ordenados -como ser el Ministerio del Catequista- sino sobre cómo dichos ministerios se articulan entre sí y con los ministros ordenados en los Consejos Diocesanos. Por último, se mantiene la urgencia de estar atentos a las prácticas sinodales concretas que emprenden las diócesis, en las que se abre paso la imaginación y se da lugar a nuevas prácticas que expresan de manera renovada la Buena Nueva en este tiempo eclesial que toca transitar.

33 Mauricio Urrea Carrillo, «La acción pastoral de la Iglesia en las sociedades de hoy», *Efemérides Mexicana* 39 n.117 (2021): 323-348, 330-332.

Bibliografía

- Andrades Ledo, Francisco J. «La sinodalidad, criterio orientador de la acción pastoral de la Iglesia». *Salmanticensis*, 68 (2021): 407-435.
- Arrieta, Juan I. «Órganos de participación y corresponsabilidad en la Iglesia Diocesana». *IUS CANONICUM*, XXXIV 68 (1994): 553-593.
- Azcuy, Virginia R. (2018). «La situación tensionada de la Iglesia actual. Cuatro retos fundamentales». *Concilium*, 377 (4): 49-61.
- Bacher Martínez, Carolina. «El discernimiento de los signos de los tiempos en el Pueblo de Dios. Una lectura desde la Teología Pastoral Fundamental». *Teología* 122 (2017): 9-29.
- Bacher Martínez, Carolina. «La articulación de las voces eclesiales en el discernimiento de los signos de los tiempos. Aportes del método investigación-acción participativa». En Virginia R. Azcuy, Fredy Parra, Carlos Schickendantz, *Dios en los signos de los tiempos. Fundamentos, mediaciones, discernimientos*, 119-128. Santiago de Chile: USAH, 2022.
- Bacher Martínez, Carolina. «Apuntes para una caridad pastoral en clave sinodal». *Seminarios sobre los ministerios en la Iglesia* Vol. 67/2, 231 (2022): 143-154.
- Bacher Martínez, Carolina. «Hacia una sinodalidad responsable entre ministros ordenados». *Vida Nueva Cono Sur, Tribuna* 18.05.2023, <https://www.vidanuevadigital.com/tribuna/hacia-una-sinodalidad-responsable-entre-ministros-ordenados/>
- Borras, Alphonse. «Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisionales». En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Antonio Spadaro y Carlos M. Galli, edits., 229-255. Madrid: Sal Terrae: 2016.
- Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño. Síntesis de la Fase Continental del sínodo de la sinodalidad en América Latina y el Caribe. (2023): n° 88, <https://celam.org/wp-content/uploads/2023/04/Sintesis-Fase-Continental-Sinodo-en-ALC.pdf> [10.10.2022]
- Ciudad Albertos, Antonio. «Actuales expresiones canónicas de sinodalidad». *Scripta Theologica*, Vol. 48 (2016): 707-730.

- Crenshaw, Kimberlé. «Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color». En Raquel L. Platero Méndez, *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, 87-122. Barcelona: Bellaterra, 2012.
- Floristán, Casiano. *Teología Práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Francisco. *Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre la fraternidad y la amistad social* (2020), n° 169, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Galli, Carlos M. «La renovada figura sinodal de la Iglesia». *Revista Clar*, Vol. 58 1 (2020): 36-49.
- García de Andoín, Carlos. «Una Iglesia sinodal en la cabeza y en los miembros». *Iglesia Viva*, 266 (2016): 43-66.
- Luciani, Rafael. «“Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos”. Hacia estructuras de participación y poder de decisión compartido». *Revista Clar* Vol. 58 1 (2020): 59-66.
- Luciani, Rafael. «Hacia una eclesialidad sinodal ¿Una nueva comprensión de la Iglesia Pueblo de Dios?». *Horizonte*, Belo Horizonte, Vol. 19, 59 (2021): 547-581.
- Madrigal, Santiago. «Poder y autoridad en una Iglesia sinodal». En Rafael Luciani, Serena Noceti, Carlos Schickendantz coords., *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, 303-322. Madrid: PPC, 2022.
- Noceti, Serena. «En comunicación generativa. Convesación, consensus, conspiratio». En Rafael Luciani, Serena Noceti, Carlos Schickendantz coords., *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, 323-349. Madrid: PPC, 2022.
- Olszanowski, Martín. «Sinodalidad intergeneracional: apuntes para una propuesta conceptual». En Sociedad Argentina de Teología, «Busco a mis hermanos...» (Gn 37,16) *Fraternidad y sinodalidad desde una Ecclesia semper reformanda*, 437-444. Buenos Aires: Agape, 2022.
- Preziosa, María M. «Imágenes de la vida organizacional». *Revista Cultura Económica* Año XXXIV, 92 (2016): 21-32.

- Ramos Regueira, Julio. *Teología Pastoral*. Madrid: BAC, 1995.
- Routhier, Gilles. «La sinodalidad, dimensión constitutiva de la Iglesia y expresión del evangelio». *Concilium*, 390 (2021): 257-266.
- San Juan Pablo II. *Exhortación Apostólica Chistifideles Laici* (30-XII-1988). n° 25, en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html.
- Scannone, Juan Carlos. «Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas». *Stromata*, 50 (1994): 157-173.
- Schickendantz, Carlos. «El Vaticano II como texto constitucional de la fe. Valor y límites de una interpretación del género textual». *Teología y Vida*, 56/3 (2015): 229-259.
- Schickendantz, Carlos. «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos». *Teología y vida* 60/1 (2019): 9-40.
- Schickentanz, Carlos. «Sinodalidad en todos los niveles. Teología, diagnóstico y propuestas para una reforma institucional». En Virginia R. Azcuy, José C. Caamaño, Carlos M. Galli, *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía*, 513-534. Buenos Aires: Agape, 2015.
- Secretaría General del Sínodo. *Ensancha el espacio de tu tienda* (2022). n° 34, <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/Documento-Tappa-Continentale-ES.pdf>
- Trigo, Pedro. «Caminar juntos hacia la fraternidad de hijas e hijos de Dios por el camino que es Jesús de Nazareth». *Revista Latinoamericana de Teología*, 114 (2021), 231-265.
- Urrea Carrillo, Mauricio. «La acción pastoral de la Iglesia en las sociedades de hoy». *Efemérides Mexicana* 39 117 (2021): 323-348, 330-332.
- XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión, Instrumentum Laboris, Primera Sesión* (octubre 2023). n° 12, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/universal-stage/il/PAGINATED_SPA_INTRUMENTUM-LABORIS-A4.pdf

Locke, on Theology and Property

EMILIANO PRIMITERRA*

Facultad de Filosofía – Universidad De Buenos Aires (UBA)

emiliano.primiterra@hotmail.com

Recibido 23.09.2023 / Aprobado 4.11.2023

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6444-9726>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.142.2023.p207-220>

ABSTRACT

The aim of this article is to demonstrate that the type of ethics derived from the Lockean system of justice is teleological rather than deontological, as authors like Nozick and Simmons tend to suggest. I argue that the individual cannot be considered as an end in itself, but perhaps as a means to fulfill some other ulterior purpose, namely, to comply with divine will.

The main Locke's conceptualization on anthropology derived from Acosta's works. The form in which Acosta studied Amerindians people and what he maintain about this people was more than important to Locke interest. Thus, is important to the study about Locke and his main thesis on theology and property studied, at least, the main thesis of Acosta on Amerindians.

Locke use Acosta argumentation about the characterization of barbarianism on Amerindians in the passage 102 of the Second Treatise. This is not fortuitous, but answer an important question: "what is the amerindian's natural situation?". To answer this, Locke ground his thesis on Acosta's thoughts and research. Because of that, there is a necessary relation between Locke thoughts, thesis on Amerindians and the Acosta ones. The relation between anthropology and theology in Acosta works ground the lockean system not only about the theology but also the property one.

In this way, the lockean conquest project grounds, also, on the Acosta's thesis about America and Amerindians. The person (a main concept in Locke) is the subject who can perform property, and it only could be possible is the subject is not a barbarian. The theology project that God writes in the hearts of the subject necessarily obligates the subject to perform property is he knows, by the culture in

* El autor es Doctorando en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

which he sustains his own life, the proper ways in which he could perform it. In the Amerindian ways of culture neither does not be possible that their people perform property at all, nor be sovereigns. The Christian ones who lived in Europe does.

Keywords: Locke; Acosta; Theology; Property; Amerindians; Conquest; Culture; Teleological Ethic; Deontological Ethic.

Acerca de la teología y la propiedad en Locke

RESUMEN

El objetivo de este artículo es demostrar que el tipo de ética derivada del sistema de justicia lockeano es más teleológico que deontológico, como tienden a sugerir autores como Nozick y Simmons. Sostengo que el individuo no puede considerarse como un fin en sí mismo, sino quizás como un medio para cumplir algún otro propósito ulterior, a saber, cumplir con la voluntad divina.

La principal conceptualización de Locke sobre antropología derivó de los trabajos de Acosta. La forma en que Acosta estudió a los amerindios y lo que sostiene sobre este pueblo fue más que importante para el interés de Locke. Así, es importante el estudio sobre Locke y sus principales tesis sobre teología y propiedad estudiadas, al menos, las principales tesis de Acosta sobre los amerindios.

Locke utiliza la argumentación de Acosta sobre la caracterización de la barbarie entre los amerindios en el pasaje 102 del Segundo Tratado. Esto no es fortuito, pero responde a una pregunta importante: “¿cuál es la situación natural de los amerindios?”. Para responder a esto, Locke basó su tesis en el pensamiento y la investigación de Acosta. Por eso, hay una relación necesaria entre los pensamientos de Locke, las tesis sobre los amerindios y las de Acosta. La relación entre antropología y teología en las obras de Acosta fundamenta el sistema lockeano no sólo en lo que respecta a la teología sino también a la propiedad.

De esta manera, el proyecto lockeano de conquista se sustenta, también, en la tesis de Acosta sobre América y los amerindios. La persona (un concepto principal en Locke) es el sujeto que puede realizar una propiedad, y sólo podría ser posible si el sujeto no es un bárbaro. El proyecto de teología que Dios escribe en el corazón del sujeto obliga necesariamente al sujeto a realizar una propiedad si conoce, por la cultura en la que sostiene su propia vida, las formas adecuadas en que podría realizarla. En las formas de cultura amerindias no es posible que sus pueblos ejerzan propiedad alguna, ni sean soberanos. Los cristianos que vivieron en Europa sí.

Palabras clave: Locke; Acosta; Teología; Propiedad; Amerindios; Conquista; Cultura; Ética teleológica; Ética deontológica.

Introduction

The aim of this article is to demonstrate that the type of ethics derived from the Lockean system of justice is teleological rather than deontological, as authors like Nozick and Simmons tend to suggest. I argue that the individual cannot be considered as an end in

itself, but perhaps as a means to fulfill some other ulterior purpose, namely, to comply with divine will.

The relationship between sovereignty, property, and the person is of a necessary nature within the Lockean system, making it impossible to think that there are persons who are not sovereign or property owners. This leaves a set of cultures that Locke does not treat as rightful persons outside the universe of subjects with rights.

In the first section of this work, I will attempt to account for one of the sources of authority on which Locke bases part of his anthropological theory: José de Acosta. I will then establish a connection between Acosta's theories and Locke's stance regarding the conquest in America and the appropriation of the lands of the inhabitants of those lands, trying to demonstrate that the inhabitants living in America were not considered by the English philosopher as fully entitled subjects.

Finally, I will attempt to demonstrate that a teleological reading of Locke's ethics is possible, in contrast to what Nozick and Simmons maintain.

José de Acosta, Lockean Source

José de Acosta argued that the only civilized nations were those that held a Christian creed and were situated in Europe. In this sense, for Acosta, there was a necessary relationship between *civilization* and theological belief in Christ. Outside this group of Christian nations (although not all European nations were equally so), there were other peoples who were considered barbarians. (Acosta 1984, 45).

This approach to the political configuration of non-European, non-Christian cultures solidified the Jesuit as one of the most important theorists of the colonial trend. According to Del Valle (2003, 439), Acosta attempted to determine the origin of the inhabitants discovered in America.

The studies that Acosta conducts allow him to form a typology of barbarism, determining that its existence in the New World is of a historical rather than theological nature (Del Valle 2013, 441-442; Zorrilla, 2012, 95). Acosta believes that the inhabitants of the New World possess reason (even if only potentially), but their cultural practices have distanced them from it. Therefore, Acosta states that the barbarism found in America cannot be justified by theology (there is no divine punishment to justify it), but rather is an improper mode of cultural expression.¹

The individuals found in American soil are considered barbaric by Acosta because, according to him, they can be classified under at least one of the following definitions of barbarism:

(1) Those who, although they form politically stable societies, are estranged from the tenets of Christianity. Barbarians of this kind, for Acosta, are the Chinese and Japanese. In this sense, having (though not based on justified theological tenets) a set of laws and magistrates that enable stable coexistence, these, among all types of barbarians, are the least barbaric.

(2) Those who do not possess knowledge of writing but still have political standards and established governance. Among them are the Mexicans and Peruvians, and their level of barbarism is moderate.

(3) Finally, those whose level of barbarism is the greatest of all: those who do not have any political institutions and among whose relations and practices there is nothing that José de Acosta could call “civilized.” Among these barbarians are the inhabitants of the Caribbean, among whose practices Acosta finds cannibalism as a representation of barbarism.

¹ Acosta's studies regarding the inhabitants of the New World and their concomitant classification as “barbarians” constituted a fundamental pillar for the modernization of the Spanish Empire, as Natural History demonstrates the cultural and biological diversity found in America, enabling the opening up to a wide range of advancements in the study of mankind and its ways of life (Mauro J. Caraccioli «The learned man of good judgment: nature, narrative and wonder in José de Acosta's natural philosophy». *History of Political Thought* 38.1 (2017): 44-63, 49)

For Acosta, as well as for Las Casas, barbarism can be overcome through education, following Christian principles and civilized arts. This education should be systematic, as nothing should be left to chance, and its application should correspond to a practical purpose: the incorporation of those cultures into the Christian one, which, in turn, would enable the salvation of the souls whose bodies inhabit the New World.²

José de Acosta's approaches to the issue of barbarism and how - due to its existence - it should be overcome reflect what I consider a teleological logic based on a theocentric moral proposal: only the souls that embrace Christian commandments and, in turn, adopt Europeanized ways of being can be saved. Thus, those cultures that gradually resemble the European-Christian ideal will be more inclined toward salvation than those that move away from this set of right reasons. In Acosta, there seems to be a sort of *anthropological gradations* as some cultures increasingly resemble those existing in the Old World.

This way of studying Amerindians and seeing cultural expressions that should be *corrected* through the instruction of a certain group of Europeans (the Christians) soon translated into a justification for the conquest and colonization of these *barbaric* peoples (Del Valle 2013, 441).

This necessary form of education that a certain group of powerful individuals applies to another will also be an argument in Locke's work. Acosta's pedagogical relationship regarding the obligation of certain Europeans to instruct and educate the inhabitants of America will be appropriated by the English thinker to support his thesis of conquest.

2 There are significant differences in the ways of observing Amerindians from the perspectives of José de Acosta and Bartolomé de Las Casas. For the latter, the notion that all inhabitants of the world have a natural inclination toward belief predisposes them to salvation once they are instructed in Christianity. Furthermore, for Las Casas, the manner in which new cultures should be educated should not involve the use of force but rather be achieved (this conversion) through dialogue. Lastly, for Las Casas, practices of cannibalism do not seem to pose a problem, as he appears to accept them as particular ways in which each culture expresses its set of basic beliefs.

Acosta argues that sovereignty exists only in Europe, specifically in those regions where Christianity is practiced. Thus, since there is sovereignty only in Europe, there is also the power to determine whether sovereignty exists (or not) in other parts of the world. This way of conceptualizing the “superiority” of certain European nations over all others will also be used by Locke to justify the conquest in America.³

Theology, Conquest, and Appropriation

I argue that in Locke, specifically in the fifth chapter of the Second Treatise, there are two foundations for appropriation. One is the economic foundation, and the other is theological. The economic foundation, I contend, can be summarized as it is advantageous to cultivate all untitled land because it generates profit both for the individual worker and for all the humanity. The second, the theological foundation, translates into there being a direct order from God (Christian) that the individual should appropriate common things given by Him to mankind.

Both the first of these reasons (foundations) and the second of them, although accessible to all individuals equally, cannot be comprehended and appropriated by the inhabitants of America in the best possible way due to their cultural mode of expression.

For Locke, the men of America are individuals who, not comprehending the mandates that God impresses on the hearts of men and being culturally lazy and ignorant, can only obtain property through charity.⁴

3 The term *barbarian* is used «by Acosta to define non-European populations» (de La Jous-selandière, V. S. V.. La doble marginalidad de José de Acosta: religión y soberanía en el virreinato del Perú (siglo XVI). *Summa Humanitatis*, 6(1), (2012), 8). The barbarians, according to Acosta, were naturally predisposed to be slaves. This Acostan conceptualization is based on Aristotelian scholasticism. I disagree with de La Jous-selandière's thesis, as it is not limited to just “non-European populations”. Acosta also conducts a comprehensive critique of the ways in which certain regions of Europe do not adhere to the Christian creed.

4 Squadrito Kathy, «Locke and the Dispossession of the American Indian», 171. For the concept of “charity” in Locke's work, see Juliana Udi, «Locke and the fundamental right to preser-

I argue that in Locke, these two basic principles are necessarily articulated in such a way that the relationship between them culminates in the legitimate appropriation of goods arranged by God in common for humanity. The principles are: (a) that there is a divine command imposing the need for salvation and, in turn, implying that people must appropriate the goods arranged in common by God for everyone, (b) that such a command can only be apprehended through reason, so that “reason” determines belonging to the civilization. That there is a divine command (a) and that this command is understood by a group of individuals through reason (b) Legitimizing that such individuals can legitimately appropriate goods arranged by God in common to all (c).

In Locke, there is a tropological analogy regarding Native Americans and European children and the poor. If the former are like the collective of the latter (that is, non-working individuals who must be cared for by others), it is, therefore, necessary to educate and instruct the inhabitants of the New World in the ways in which the industrious and property-owning European culture manifests itself. In this sense, the relationship between how Locke views Native Americans can be likened to his own vision of beggar subjects in his text “The Poor Law.”⁵

Native Americans (along with European children and the poor) must be educated in the correct ways of productive and proprietary culturalization. Thus, property-owning adults should instruct European children just as European conquerors do with Native Americans.⁶ So, for Locke, the instruction of Native Americans

vation: On the convergence of charity and property rights». *The Review of Politics*, 77(2), (2015): 191-215. Juliana Udi, «El derecho a la caridad: repercusiones de la teología cristiana en la teoría de la propiedad de John Locke», *Revista de filosofía*, 70, (2014): 149-160. Juliana Udi, «Justicia versus caridad en la teoría de la propiedad de Locke», *Revista latinoamericana de filosofía*, 38(1), (2012) 65-84. Juliana Udi, «Propiedad lockeana, pobreza extrema y caridad», *Revista de estudios políticos*, (157), (2012): 165-188.

5 John Locke, *Locke: Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press 1997), 182-198.

6 Native Americans have ideas in their souls similar to those found in animals. Locke already referred (cf. Essay Concerning Human Understanding) that there were no innate ideas. This determined, for Locke, that the souls of individuals were like a blank slate, on which new ideas given by experience are imprinted. In the case of the inhabitants of America, those experiences

in matters related to labor and appropriation not only represents a Christian necessity but also enables the maximization of resources that all of humanity can use.

To achieve this, Locke must support an extensive program of instruction and education for Native Americans. In this way, the inhabitants of America would become civilized subjects once they are instructed and educated in the correct ways of labor and appropriation.

The correct interpretation of Locke's stance regarding the invasion of America must be based on a comprehensive reading of his various essays. Locke does not determine, for example, in his *Essay Concerning Human Understanding*, that there is an obligation to invade America, nor can it be said to be jointly found in his *Second Treatise*. However, if the ways in which Locke describes Native Americans and the manner in which they lead their lives are studied in the light of other texts such as *Essays on the Law of Nature* or *On the Poor Law*, the conquest project can be considered, as I indeed believe it to be one of the clearest and most resounding manifestations of the desire to oppress the peoples of America.

This thesis of instruction permeates the possibility of understanding that Locke was an advocate for the invasion of Europe in America. If the inhabitants of the New World were like children or people who lived without any property, there had to be someone to instruct them (even by force) in the correct ways of labor.

This thesis that Locke supports the need for a program of (Eurocentric) civilization in America is advocated by, among others, Kathy Squadrito.⁷ This program would aim to bring the inhabitants

(and in accordance with them, the ideas that will be imprinted on the souls) must be provided by the Europeans.

⁷ Squadrito, «Locke and the Dispossession»...172

of the New World closer to legitimate ways of labor, appropriation, and sovereignty.⁸

I consider that Locke's political theory, along with his concomitant theory of justice (concerning the legitimate and proper appropriation of goods by property owners), depends on a series of epistemological principles that affirm both the absence of innate ideas and the inscription of the theological maxims of Christianity in the hearts of all men, which Locke seeks to exalt.

This way of describing Native Americans as not having ideas in their minds, or whose set of ideas already inscribed more closely resembles that of animals than those of European inhabitants, illustrates how Locke ends up differentiating within his theory between those who are legitimate owners of everything they work on and those who are not: on the one hand, the industrious individuals of Europe, and on the other, the indigenous barbarians. Once again, and as in the case of José de Acosta, instruction becomes necessary due to divine mandate.

Since the land in America is *empty* or *vacant*, the reason being that it is not cultivated by its inhabitants, Native Americans would be engaging in an improper way of appropriating the goods given by God in common to all. According to Locke, if the individuals who inhabit the American soil do not engage in land cultivation and enclosure (which requires a particular set of techniques and, therefore, specific knowledge), it cannot be said that Native Americans are appropriating goods legitimately.

This differentiation in the ways Native Americans and industrious Europeans carry out their activities accounts for two modes of appropriation, one illegitimate and the other legitimate. The illegiti-

⁸ Tully argues that the theory of appropriation and conquest can be seen as converging in Locke's theory because through conquest, uncultivated land is discovered. Considering that land and the fruits that can arise from it should not be left to waste, it becomes necessary to appropriate it. See James Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 182.

mate mode corresponds to Native Americans, while the legitimate mode pertains to industrious Europeans.⁹

Locke's Ethics: Teleological

Locke's ethics is not in any way an ethics that considers the individual as an end in itself but rather as a means to an ultimate end. This is because, for Locke, the conquest of America must be considered as a type of obligation on the part of industrious Europeans to effectively fulfill the theological mandate of maximizing the goods provided by God in the world through labor and work.

This perspective allows us to observe how Locke introduces a kind of hierarchy of humanity. There will be individuals who, as in Acosta's view, more closely resemble the ideal of humanity than others. These individuals will be the hardworking people who hold a set of beliefs not only in Christian religiosity but also in a project of benefiting from the fruits of individual labor. All those individuals who do not fulfill these principles, whether due to ignorance, being in a state of madness, being infants, etc., will be under the care of others (or a certain set of institutions) to ensure that they do not interfere with the proper ways in which political communities must historically develop.

Authors like Nozick and Simmons have argued that the Lockean individual is free and equal to others. Nozick and Simmons have used the Lockean individual, Lockean conceptual categories, and their interpretation as the basis for constructing their liberal theories. Nozick even suggests that the way Locke posits the existence of the state of nature (in which the individual is in a state of

9 Cf. William G. Batz, «The historical anthropology of John Locke», *Journal of the History of Ideas* 35(4), (1974): 663-670; Paul Corcoran, «John Locke on native right, colonial possession, and the concept of vacuum domicilium», *The European Legacy*, 23(3), (2018): 225-250; Kathy Squadrito, «Locke and the Dispossession of the American Indian», *Philosophers on race: Critical essays* (2002): 101-124; Diego A. Fernandez Peychaux, «John Locke: los racionales, las bestias y la resistencia», *Bajo palabra. Revista de filosofía* 27 (2021): 193-212; Luigi Ferrajoli, «L'America, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno», *Meridiana* 15, (1992): 17-52.

equality and complete freedom) is a fictitious (but effective) way to propose the origin of political communities.

If individuals were always free and equal, it is challenging to understand, in light of new decolonial studies, how the invasion of America can be justified or even how the enslavement of African inhabitants can be justified.¹⁰ The Lockean person is not a purely universal subject applicable to all times and places. The Lockean subject, rather, is a type of individual that applies to a certain set of individuals. Those individuals who have reason and can comprehend the principles of natural law will be the ones who can be considered persons. Thus, there will be individuals who are free and equal to each other (the so-called persons, individuals with rights), and there will be those who are mere subjects whose existence is subject to certain ends for others.

This hierarchy of anthropological categories, with individuals (children, indigenous people, women, vagabonds) whose existence is subject to the control of others, and persons (individuals with full intellectual faculties, industrious, hardworking, free, sovereign individuals, men¹¹), demonstrates that not all individuals in Locke's theory are equal to each other. Furthermore, the existence of both groups, the former and the latter, depends on the theological directives that seek to imprint in the minds of individuals the set of divine mandates: to promote the accumulation of goods on Earth, to sustain life, and to defend it.

Bibliography

Batz, William. G. «The historical anthropology of John Locke». *Journal of the History of Ideas* 35(4). (1974) :663-670.

¹⁰ Charles W. Mills, *The Racial Contract*, (New York: Cornell University Press 2014).

Charles W. Mills, «Locke on slavery» in *The Lockean Mind* (London: Routledge, 2021) 487-497.

¹¹ Carole Pateman, *Sexual contract*. (Stanford: Stanford University Press 1988).

- Caraccioli, Mauro J. «The learned man of good judgment: nature, narrative and wonder in José de Acosta's natural philosophy». *History of Political Thought* 38.1, (2017): 44-63.
- Corcoran, Paul. «John Locke on native right, colonial possession, and the concept of vacuum domicilium». *The European Legacy*, 23(3) (2018): 225-250.
- De Acosta, José. *De procuranda indorum salute* (<<Corpus Hispanorum de Pace>>, vols. XXIII y XXIV). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (vol. 1), Impreso, 1984.
- De Acosta, José. *De procuranda indorum salute* (<<Corpus Hispanorum de Pace>>, vols. XXIII y XXIV). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (vol.2). Impreso, 1989.
- De Acosta, José. *Natural and Moral History of the Indies*. London: Duke University Press, 2002
- De Las Casas, Bartolomé. *Apologética historia de las Indias: de Fr. Bartolome de las Casas* (Vol. 13). Bailly: Bailliere e hijos, 1909.
- De Las Casas, Bartolome. *Apología o Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2000.
- De Las Casas, Bartolomé. *De las antiguas gentes del Perú* (Vol. 21). Tip. de MG Hernández, 1892.
- De Las Casas, Bartolome. *Historia de las Indias*. Edición, prólogo, notas y cronología de André Saint-Lu, 3, 1986-1988. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1951.
- De Las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Fontamara, 1974.
- Del Valle, Ivonne. «From José de Acosta to the Enlightenment: Barbarians, Climate Change, and (Colonial) Technology as the End of History». *The Eighteenth Century* 54(4), (2003): 435-459
- Fernández Peychaux, Diego, A. «La disolución de la 'personal majesty': el derecho de resistencia comunitario lockeano». *Thémata* Vol. 45 (2012): 119-139.

- Fernandez Peychaux, Diego. A, «John Locke: los racionales, las bestias y la resistencia». *Bajo palabra. Revista de filosofía* 27 (2021): 193-212.
- Fernández Peychaux, Diego. A, *La resistencia: formas de libertad en John Locke*. Buenos Aires: Prometeo, 2015
- Ferrajoli, Luigi. «L'America, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno». *Meridiana* 15 (1992): 17-52
- Locke, John. *Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1999.
- Locke, John. Goldie, M. ed. *Political essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Locke, John. Tr. Edmundo O'Gorman. *Ensayo sobre el entendimiento humano* 2ª ed. México: FCE, 1999.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, ed. Peter Laslett, 1960.
- Locke, John. von Leyden, W. ed. *Essays on the law of nature*. Oxford, Clarendon Press, 1954.
- Mills, Charles, W. «Locke on slavery». En *The Lockean Mind*. London: Routledge, 2021.
- Mills, Charles, W. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press, 2014.
- Pateman, Carole. *Sexual contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Peychaux, Diego. «John Locke: las posesiones o los derechos políticos como garantía de la libertad». *Colección* 20 (2017): 37-74.
- Simplican, Stacy Clifford. *The capacity contract: Intellectual disability and the question of citizenship*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- Squadrito, Kathy. «Locke and the Dispossession of the American Indian». En *Philosophers on race: Critical essays*, Oxford, Ward, J. K., & Lott, T. L. (Eds.), (2002).
- Tully, James. *An approach to political philosophy: Locke in contexts* Cambridge: University Press Cambridge, 1993

- Udi, Juliana. «Locke and the fundamental right to preservation: On the convergence of charity and property rights». *The Review of Politics* 77(2) (2015): 191-215.
- Udi, Juliana. «El derecho a la caridad: repercusiones de la teología cristiana en la teoría de la propiedad de John Locke». *Revista de filosofía* 70 (2014): 149-160.
- Udi, Juliana. «Justicia versus caridad en la teoría de la propiedad de Locke». *Revista latinoamericana de filosofía* 38(1) (2012): 65-84.
- Udi, Juliana. «Propiedad lockeana, pobreza extrema y caridad». *Revista de estudios políticos* 157 (2012): 165-188.
- De La Jousselandière, Victor Santos Vigneron. «La doble marginalidad de José de Acosta: religión y soberanía en el virreinato del Perú (siglo XVI)». *Summa Humanitatis*, vol. 6, no 1, (2012): 1-36. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/3730.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

CRISTIAN BORGÑO BARROS, *Cristianismo y Derechos Humanos. Influencias recíprocas, desafíos comunes*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2018, 250 pp.

Si bien el libro que hoy comentamos fue presentado hace un tiempo por su autor, el profesor asistente de la Facultad de Teología de la pontificia Universidad Católica de Chile, el Pbro. Cristian Borgoño, no obstante, la pertinencia, relevancia y necesidad del texto hoy más que nunca cobra sentido, puesto que este año conmemoramos el quincuagésimo aniversario del golpe de Estado cívico- militar acaecido en nuestro país (Chile), sin embargo, el profesor Borgoño con esta publicación se propone evitar el reduccionismo histórico que en los últimos años se ha impuesto sobre la misión de la Iglesia y los Derechos Humanos (DD.HH), relevando sólo aspectos ligados a la lucha contra la tortura y las detenciones ilegales, es decir, al ingente valor de la vicaría de la solidaridad.

¿Qué objetivo tiene el libro? Evidentemente el propósito central de la publicación es de fácil inferencia, ya que su título así lo permite. Sin embargo, lo más relevante de esta obra se nos anuncia por su subtítulo, es decir, *“Influencias recíprocas, desafíos comunes”*, dejándonos claros desde ya que se trata de un texto que busca evitar los reduccionismos históricos y las visiones anquilosadas en la tortura y las detenciones ilegales. En efecto, se trata no sólo de un texto guía para el curso universitario del profesor Borgoño, sino también de una publicación altamente didáctica sobre el proceso histórico- político que finalmente concluye con la positivización de los DD. HH en 1948. Por lo tanto, estamos frente a un texto que nos expone dicho proceso, relevando la visión que los DD.

HH se erigen como un producto histórico, cuya naturaleza es a la vez una realidad como una utopía al mismo tiempo.

(...) Nos interesa explorar el desarrollo de las ideas básicas necesaria para concluir que los derechos humanos son un producto histórico, y pensamos que en ese examen será natural reconocer el aporte cristiano (y también el aporte de otras tradiciones religiosas), particularmente porque el cristianismo es uno de los grandes filones de la tradición occidental. (Borgoño, 2018, pág.12).

Pero tendríamos qué preguntarnos con anterioridad, por qué un texto sobre los derechos humanos, cuando la crisis del antropocentrismo amenaza con todas las fórmulas que definen lo humano, llevando en la actualidad a descartar a todos aquellos seres humanos que por imposibilidad de salud o biológica son considerados incompatibles con la vida humana, cuestión que el profesor Borgoño viene trabajando desde su otrora cátedra de bioética en el *Ateneo Pontificio Regina Apostolorum* (Roma), proponiendo una correlación entre

la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el principalísimo como modelo de discernimiento bioético.

Ahora bien, si el hombre – y por extensión la mujer– no son la medida de todas las cosas, surgen preguntas obvias como ¿son los derechos humanos lo suficientemente universales y representativo de todas las culturas? ¿es posible fundamentar una antropología a partir de los derechos humanos? ¿es la dignidad un principio *sine qua non* para los derechos humanos? En efecto, el objetivo de esta investigación es relevar el proceso histórico- político que llevó a la positivización de los DD. HH en 1948. Para lo cual recorre los principales hitos que llevaron a que veinte seis naciones a proclamar la Declaración Universal de los Derechos Humanos como un ideal común para todos los pueblos y las naciones. Sin embargo, esta se trata de la visión personal de nuestro autor hacia la política de los DD. HH, insistimos en que se trata de una visión personal del autor, ya que no compartimos sus visiones sobre las implicancias de los derechos humanos frente a la di-

versidades sexuales o de género, en esto nos parece que el profesor Borgoño se muestra a veces poco dable a estructuras de pensamiento divergente.

La estructucturación del libro: La obra se compone de onces capítulos, más una conclusión y un apartado con referencias bibliográficas, además de abundantes notas a pie de página, las cuales son fundamentales, ya que permiten al lector -avezado o no- informarse sobre las actuales controversias jurídicas que existen entorno a los DD.HH, incluso a nivel intra católico. Por otra parte, las notas a pie de página nos ilustran sobre los consensos semánticos alcanzados por los miembros redactores de dichos derechos en torno al uso de conceptos lingüísticos inclusivos.

La publicación inicia (capítulo I) con una revisión a las fuentes Bíblicas sobre la teología del *imago dei*, dejándonos claro que los términos DD. HH y dignidad no son mencionados en las Sagradas Escritura, lo cual es obvio, ya que ambos conceptos son propios de la Modernidad. Sin embargo, se nos propone a

la justicia (*mishpat*) como vía de acceso a la comprensión de la igualdad entre los hombres de la sociedad bíblica.

En los capítulos sucesivos (II- VI), se exponen los antecedentes histórico- político que hicieron posible la materialización de los DD.HH, además de las principales controversias como la implicancia de la empresa de Colón para la Iglesia y el redescubriendo de los DD. HH que significó la segunda guerra mundial. De estos capítulos es posible concluir que lo que hasta ahora conocemos como DD.HH son el fruto de un proceso histórico-político, liderado principalmente por el bloque de países occidentales, es decir, construidos bajo el *forma mentis* de sujetos cuyo asidero cultural y valórico estuvo determinado por la experiencia que significó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), junto con la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América (1776). En síntesis, ¿Qué tan universal es un código positivizado sólo por y para un grupo de naciones?

Especial atención merece el capítulo VII de esta publicación, no sólo por dejar en evidencia el rigor intelectual y el dominio del método “*iusfilosofico*” con el cual se acerca al fenómeno de los DD.HH, puesto que el autor examina artículo por artículo el código de los Derechos humanos, lo cual sirve de gozne para reflexionar sobre el actual estado del arte de los Derechos humanos, en especial cuando por su naturaleza o necesidad los clasificamos en distintas generaciones, lo que permite pensar en su actualización. Mención especial requieren aquellos Derechos Humanos de tercera y cuarta generación, es decir, aquellos que apuntan a cuestiones como el acceso a la comunicación, la democracia y la paz; sin embargo, sentimos que autor no se detiene lo suficiente en los relacionados a los neuroderechos, ya que la ausencia de una legislación sobre éstos ha provocado un vacío en materia de protección de los neurodatos, más allá del principio del doble efecto que estos dispositivos neurológicos suponen desde el área médica, ya que su beneficio es indiscu-

tible en aquellas personas con patologías y/o dolencias, a las cuales la tecnología les ofrece nueva posibilidad de bienestar y salud.

En los capítulos sucesivos (VIII- XI) se nos describe la situación actual de los DD.HH en perspectiva intra eclesial, ya que se nos presenta cómo estos derechos han incidido en la política de la Iglesia, ya que han inspirado la Doctrina Social de la Iglesia, desde el Pontificado de Juan XXIII, hasta el del actual Papa Francisco.

Destaca de este grupo de capítulos por su valor e importancia a la reflexión contemporánea sobre los DD. HH, el capítulo IX, ya que busca sentar los Derechos Humanos en base a principios universales, pero subjetivos como lo es la dignidad humana, fórmula que desde Kant hasta la actualidad hemos aceptado como el código ético que garantiza el respeto por el ser humano, ya que este al no tener precio, sí tiene dignidad.

Si bien la dignidad es el primer principio de todo sistema ético, esta a su vez no exige

mayores fundamentos que su propio reconocimiento, sin embargo, también exige atender las particularidades del contexto cultural en la cual conviven los sujetos.

Por último, se nos presentan los capítulos X – XI, los cuales son quizás aquellos acápites que más pueden interesar a un lector de teología de forma habitual, puesto que se recurre a fundamentos teológicos que no siempre son consabidos por todas y todos, destaca de esta sección aquella dedicada a la relación entre los DD. HH y el ordenamiento jurídico de la Iglesia, acá destaca la novedad de este estudio que es una visión -insistimos- muy personal del profesor Borgoño, para así no relacionar los DD. HH con los abusos de conciencia y poder que en los últimos años han encabezado clérigos.

En conclusión, este libro de ingente valor didáctico merece ser atendido como lo que es: un texto que busca sintetizar que los DD. HH son un producto histórico, que permiten potenciar al sujeto en la convivencia y el respeto común. Sin embargo,

dichos derechos llamados a proteger y cuidar del ser humano han estado al debe en relación a las comunidades que se erigen al margen del poder.

CRISTÓBAL M. RIVERA VICENCIO

MARTÍN IGNACIO PASCUAL, *Hacia una Filosofía de la gratitud: la expresión de gratitud del quehacer filosófico en la manifestación de la verdad*. Santa Fe: Flor de Loto, 2023, 190 pp.

Martín Ignacio Pascual se ha formado en Filosofía y ha hecho sus investigaciones principalmente en el pensamiento medieval. Se desempeña como profesor en institutos de formación docente y, actualmente, es director del Instituto San Juan de Ávila, perteneciente al Seminario Nuestra Señora de Guadalupe en la Arquidiócesis de Santa Fe de la Vera Cruz.

El presente libro es una adaptación de su tesis de Maestría, realizada en el año 2019 y publicada ahora como ensayo filosófico. En él, subyace la idea –o más bien, la convicción– de que las reflexiones filosóficas que surgen de la admiración y contemplación de la belleza del mundo son gestos de gratitud frente al reconocimiento de la incommensurabilidad de la verdad.

En una primera parte, además de encuadrar diversas visiones del significado mismo de la Filosofía (siempre referidas a la búsqueda de la verdad

y encausando dicha noción desde una perspectiva fenomenológica), se precisa la significación misma de la gratitud como gesto humano que incluye la benevolencia y en el cual se distinguen: el *reconocimiento* del beneficio recibido, la *manifestación* del aprecio por parte del benefactor y la *compensación* según las condiciones y posibilidades de quien recibe el beneficio, tal como lo hace Santo Tomás de Aquino en la ST Prima Pars Q 106-107. El quehacer filosófico es gratitud porque es la búsqueda de la verdad inabarcable que se manifiesta como *don*. El filósofo ahonda en la verdad, pero reconoce con humana honradez y sensatez los límites del conocimiento humano. Es por ello que hoy en día la Filosofía sigue teniendo gran vigencia: porque más allá de los vaivenes y circunstancias históricas, asume responsablemente las demandas sociales y culturales como objeto de reflexión, en una continua búsqueda de res-

puestas (tentativas, para algunos; más o menos estables, para otros).

En la segunda parte del libro, se realiza un recorrido por los hitos más significativos del pensamiento filosófico. Este ejercicio no se agota en un revisionismo histórico, sino que avanza en la identificación y exploración de las expresiones de gratitud presentes en la tradición filosófica para detenerse sucintamente en los gestos de gratitud en la Filosofía de perenne validez, haciendo hincapié especial en San Justino, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás entre otros.

En la tercera parte, se reafirma la idea de la gratitud como virtud. Una virtud que, como tal, exige un hábito en la búsqueda humilde de la verdad, que no queda en el mero acto unidimensional en el que alguien se constituye como benefactor y otro como beneficiario, sino que es el comienzo de la magnanimidad humana. Llegados a este punto, decantan poderosas conclusiones tales como que todo el quehacer filosófico es una pedagogía de la gratitud.

Desde la génesis misma de la Filosofía hasta la actualidad, más allá de la innegable diversidad de miradas y posicionamientos que revelan su riqueza, muestra el agradecimiento a su modo y en los diversos modos. Las múltiples y aparentemente irreconciliables voces parecen adherir, explícita o implícitamente, al reconocimiento de la gratitud en su cometido por buscar las huellas de la verdad. Cabe señalar, además, que se los estudia también en gratitud a los pensadores que han dejado huellas en la historia y es menester reivindicar y poner en diálogo entre sí y con nosotros.

Finalmente, el libro busca reinstalar de modo intencionado en el lenguaje filosófico –y, por qué no, también en el lenguaje cotidiano–, la expresión sencilla de agradecimiento que exige compromiso *con* y *por* el otro.

ANDRÉS GONZÁLEZ

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

Subtítulos de primer nivel:

12 *puntos negrita y cursiva*

Subtítulos de segundo nivel:

12 *puntos cursiva*

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 arábiga 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&lpg=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&lpg=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