

revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo XLIII • N° 89 • Abril 2006

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

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

TEOLOGÍA

es una publicación 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. En todos los casos se respeta el juicio del Consejo de Redacción y la opinión de algún miembro del Consejo Asesor Internacional. Al final de cada tomo se detallan las “Instrucciones a los colaboradores”, que contienen normas informáticas y criterios redaccionales a respetar en toda contribución.

Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en *Teología* son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores.

Los índices y *abstracts* de los números anteriores pueden consultarse en la sección “Revista Teología” de la página web de nuestra Facultad: <http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-fteologia/index.php>

Esta revista es indizada por el CAYCIT (CONICET), y evaluada en el nivel 1 del Catálogo de LATINDEX (www.latindex.unam.mx).

Las consultas o sugerencias al director y a los autores pueden dirigirse a: ptucho@arnet.com.ar

DIRECTOR

Víctor M. Fernández
Vicedecano de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. Azcuay
Profesora de la Facultad de Teología de la USAL.

Luis M. Balaña
Profesor de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA de Buenos Aires.

Juan G. Durán
Profesor de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Luis H. Rivas
Profesor de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Juan C. Scannone
Decano de la Facultad de Filosofía de la USAL de San Miguel.

Pablo Sudar
Profesor de Teología de la Facultad de Ciencias Económicas de la UCA de Rosario.

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Melquíades Andrés Martín, Valladolid - Margit Eckholt, Benediktbeuern - Ricardo A. Ferrara, Buenos Aires - Mario de França Miranda, Rio de Janeiro - Bruno Forte, Napoli - Lucio Gera, Buenos Aires - Olegario González de Cardedal, Salamanca - Peter Hünermann, Tübingen - Juan Noemi, Santiago de Chile - Salvador Pié i Ninot, Barcelona - Alberto Sanguinetti Montero, Montevideo.

TEOLOGÍA

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

Tomo XLIII • N° 89 • Abril 2006

Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual n° 1.390.488
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Editor responsable:

Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422
C1419AOH - Buenos Aires
Tel. (011) 4501-6428
Fax (011) 4501-6748
teologia@uca.edu.ar
ptucho@arnet.com.ar

Suscripción 2006

Argentina: \$ 40
Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: U\$S 22
América: U\$S 28
Resto del mundo: U\$S 35

Enviar cheques a la orden de:

“Fundación Universidad Católica Argentina”

SUMARIO

Nota del Director. Autoconciencia y proyecto	7
<i>Ricardo Ferrara</i> Paul Ricoeur (1913-2005): Sus aportes a la teología	9
<i>Juan Noemí</i> Sobre la dimensión académica de la vocación teológica ...	49
<i>Luis Heriberto Rivas</i> Las Sagradas Escrituras en el cine y la literatura después del Concilio Vaticano II	65
<i>Juan Guillermo Durán</i> Gestiones del Episcopado argentino ante la Santa Sede en favor del Santuario de Luján (1886). El P. Jorge María Salvaire comisionado oficial	97
<i>Víctor Manuel Fernández</i> La dimensión trinitaria de la moral. II. Profundización del aspecto ético a la luz de “ <i>Deus caritas est</i> ”	133

<i>Osvaldo D. Santagada</i>	
Liturgia de la Eucaristía. El <i>Estatuto General del Misal Romano</i> para la tercera edición típica de 2004	165
<i>Alejandro C. Llorente</i>	
La importancia de la <i>Fides qua</i> . Comentario a los números 20-48 del <i>Compendio de la doctrina social de la Iglesia</i> . .	193
<i>Silvia Rodríguez Quiroga</i>	
La presencia y acción del Espíritu Santo en María. A la luz de " <i>Redemptoris Mater</i> "	215
<i>Carlos María Galli</i>	
La Facultad de Teología ayer y hoy	225
<i>Crónica de la Facultad 2005</i>	237

NOTA DEL DIRECTOR

Autoconciencia y proyecto

El año pasado celebramos los 40 años de la clausura del Concilio vaticano II y los 90 años de la creación de nuestra Facultad de Teología. Ambas circunstancias han colocado a nuestra institución en un nuevo proceso de autoconciencia histórica que involucra a esta revista.

Este año el Decanato quiere promover un proceso de pensamiento acerca del *perfil de nuestra Facultad en camino hacia su Centenario*. Es una oportunidad adecuada y privilegiada para reconocer una historia que nos acoge y para hacernos cargo de su presente y de su futuro.

En orden a profundizar el espíritu de esta propuesta y conocer algunos datos de la historia de la Facultad, publicamos en este número un texto del Decano: "La Facultad de Teología ayer y hoy", cuidadosamente elaborado para una amplia divulgación. Al mismo tiempo, sugerimos la lectura de su artículo "Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica: Desde su origen (1915) y hacia su Centenario (2015)", *Teología* 88 (2005) 667-698.

En primer lugar procuramos ubicarnos en el *trasfondo histórico* del cual somos herederos. Nos situamos ante el pasado como lugar de experiencia y memoria, para tomar conciencia del *humus* fecundo que nos enriquece y quizás de eventuales condicionamientos. Intentamos releer el propio itinerario institucional, reconocer nuestra tradición peculiar y así perfilar mejor nuestra identidad.

Una adecuada autoconciencia alimenta el sentimiento de pertenencia que estimula la búsqueda de la excelencia en la propia tarea y la in-

quietud por hacer crecer lo que uno ama. Nos situamos ante el *presente* como tiempo de iniciativa y de acción, como espacio en el cual queremos cumplir la misión intelectual y docente que Dios nos ha encomendado.

Pero también nos colocamos de cara al próximo Centenario (2015) de nuestra Facultad, con el trasfondo del Cincuentenario de la P. Universidad Católica Argentina (2008) y del Bicentenario de nuestra Patria (2010). Mirando el *futuro* como horizonte de espera y de proyecto, procuramos ofrecer nuestro aporte para delinear la Facultad que deseamos para los próximos años y su servicio a la Iglesia y a la Sociedad.

En el mismo contexto, esta revista procurará desarrollar una mayor autoconciencia y delinear su propio perfil hacia el futuro. No lo hará hablando de sí misma, sino intentando mejorar, enriquecer y ampliar su contenido. Por ello, el próximo número estará enteramente dedicado al diálogo entre la Teología y la cultura, que de diversas maneras ha caracterizado a nuestra Facultad, y que debe renovarse a partir de los nuevos dinamismos culturales.

PAUL RICOEUR (1913-2005): SUS APORTES A LA TEOLOGÍA*

RESUMEN

Paul Ricoeur, recientemente fallecido, es una de las figuras más destacadas de la filosofía en los últimos cincuenta años. La forma peculiar de su pensar, que configura un raro equilibrio entre la crítica y la convicción, entre la razón y la fe, invita a rendirle un peculiar homenaje a su aporte a la teología cristiana, tanto exegética como sistemática. El estudio diacrónico de su pensamiento revela una base antropológica que, dentro del arco que va del inicial “hombre falible” al terminal “hombre capaz”, ha ido operando sucesivos desplazamientos, de una fenomenología de la voluntad a la triple hermenéutica del símbolo, del texto y de la acción. En ese arco disciplinar situamos los aportes de Ricoeur a la teología: ante todo su aporte a una hermenéutica y a una ontología bíblicas, pero además su propuesta de analogados filosóficos de la fe y de la revelación.

Palabras clave: fenomenología, Ricoeur, hermenéutica, Biblia.

ABSTRACT

Paul Ricoeur, recently deceased, was one of the most prominent philosophers of last half century. His peculiar thought, a balance between criticism and assurance, reason and faith, invites us to honor his contribution to exegetic and systematic Christian

* Trabajo presentado el 24-11-05 en el marco de la celebración de los noventa años de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

theology. Diacronic study of his thought reveals an anthropologic foundation which has shifted from “fallible man” at the beginning, towards “capable man” at the end. The shift went from a phenomenology of will towards a three-fold hermeneutics of symbol, text and action. Here lies his contribution to theology; in the first place, contributions concerning biblical ontology and hermeneutics and, last but not least, his proposal of a philosophical analogy of faith and revelation.

Key words: Phenomenology, Ricoeur, hermeneutics, Bible.

El 20 de mayo de 2005 fallecía Paul Ricoeur, siete semanas después de la muerte de su amigo Juan Pablo II, ocurrida el 2 de abril. Dos años antes el mismo Papa entregaba a Ricoeur el premio quinquenal otorgado por el *Istituto Paolo VI* con estas palabras: «Su investigación muestra cuán fecunda es la relación entre la filosofía y la teología, entre la fe y la cultura; relación que, como recordé en la Encíclica *Fides et ratio*, debe instaurarse y «estar marcada por la circularidad» (n. 73)... Por tanto, resulta muy oportuno... rendir homenaje a un filósofo que es, al mismo tiempo, un hombre de fe, comprometido en la defensa de los valores humanos y cristianos».

Sumándose a ese homenaje nuestro análisis privilegiará algunos textos de Ricoeur que apuntan a aquella circularidad de filosofía y teología.¹ Por “teología” entendemos las diferentes ramas de la teología cristiana,

1. De la vasta producción de Ricoeur citamos con siglas: *Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, 1950 (PV 1) [*Lo voluntario y lo involuntario* (trad. J. C. Gorlier) 2 vol, Buenos Aires, 1986-1988 (VI 1,2); “Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz”, en *Esprit*, 1957 (reimpreso en L3 245-259); “Le symbole donne à penser”, *Esprit*, 27 (1959) 60-76 (SyP); *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L'Homme faillible. II. La Symbolique du mal*, Paris, 1960 (PV 2) [traducido en *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1969 (FC); “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique” (I) y (II), *Archivio di Filosofia* 31 (1961) 71-73 y 32 (1962) 19-34 (HSRP) [reproducido en *CI* y traducido en *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, 1976 (ISM)]; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965 (DI) [*Freud: una interpretación de la cultura*, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, 1970 (Freud)]; *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969 (CI); “From existentialism to the Philosophy of Language”, *Philosophy Today* (1973) 88-96 [*Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, 1983 (EL)]; “Manifestation et Proclamation”, *AP* 43 (1974) 57s. (cf. *PLR* 73s); *La Métaphore vive*, Paris, 1975 (MV); *Herméneutique de l'idée de Révélation* en AANV, *La Révélation*, Bruxelles, 1977 (HIR); *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines, Part II* Unesco, 1978 [*Corrientes de la investigación en las ciencias sociales. 4 Filosofía*, Unesco, 1982] (CISCF); *Temps et récit III*, Paris, 1985 (TR 3); *Du texte à l'ac-*

tanto exegética como sistemática. En este contexto de circularidad los eventuales “aportes” o influjos, actuales o virtuales, tienen su ida y su vuelta: valen tanto para Ricoeur respecto de la teología como para ésta respecto de aquel. Pero con esto no afirmamos que él haya osado asumir la función del teólogo, aun cuando alguna vez haya dado sermones.² Su intención de “no mezclar los géneros” ha sido siempre tan firme que a nadie se le ha ocurrido reprocharle por esto, ni siquiera a D. Janicaud³ quien los ha dirigido, en cambio, a eminentes fenomenólogos como E. Lévinas, J.-L. Marion, J.-L. Chrétien y M. Henry. Quedando esto en claro, son indiscutibles los aportes de la hermenéutica filosófica de Ricoeur a la *hermenéutica bíblica*⁴ mientras que es problemático su diálogo con la *teología especulativa*, aún –o, quizá, sobre todo– con los teólogos bartbianos de la Nueva Escuela de Teología de Yale.⁵ Para Ricoeur el lenguaje teológico cristiano primario es el de la Biblia, –del que tratan la exégesis y la hermenéutica– mientras que la teología dogmática y especulativa configuran un lenguaje derivado del que prescinde metódicamente. Veremos que esta opción, arraigada desde sus años juveniles en una teología de signo barthiano (RF 14) y en la «filosofía sin absoluto» de Pierre Thévenaz (RF 29), se mantiene indeclinable hasta el final, cerrando sus últimos escritos (RF 82).

Pero esta abstención metódica de teología especulativa no significa exclusión lisa y llana.⁶ Por el contrario, por la misma *bifocalidad* o bipo-

tion. Essais d'herméneutique II, Paris, 1986 (TA); *Paul Ricoeur. Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, 1985 (HA); «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie» Genève, 1986 (cf. L3, 211-233 y *PLR* 199-220) *À l'école de la phénoménologie*, Paris, 1986 (EP); *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990 (SCA); *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, 1990 (PRL) *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994 (L3); *Réflexion faite. Une autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995 (RF); *La Critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, 1995 (CC); *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000 (MHO); “Le destinataire de la religion: l'homme capable”, en M. OLIVETTI (éd.), *Philosophie de la religion entre l'éthique et l'ontologie*, Milan, 1996, 20-34; [con A. LaCocque] *Penser la Bible*, Paris, 1998 (PB); *L'Herméneutique biblique*, Paris, 2001 (Amherdt 2001); *Parcours de la reconaissance. Trois études*, Paris, 2004 (PR).

2. Cf. Sermón sobre Mt 16,25 en la Rockefeller Chapel (Universidad de Chicago), Amherdt, 2001, 266-272.

3. D. JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, 1990, 13.

4. Cf. F.-X. AMHERDT (ed.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique biblique*, Paris, 2001 (sigla Amherdt 2001)

5. Cf. F.-X. AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris - Saint Maurice, 2004 (sigla Amherdt 2004).

6. Cf. J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. III Vers un paradigme herméneutique*, Paris, 2004 (sigla GREISCH Buisson III) 809

laridad de su estilo de pensar la filosofía de Ricoeur se mantiene abierta a todo lo que proviene del mundo de la fe, en un diálogo que incluye no sólo la exégesis bíblica sino también otras ramas de la teología, por lo menos la teología fundamental. Por esa bifocalidad su pensar se diferencia tanto del pensar heideggeriano, que gira en torno a un solo foco, como de la triplicidad del concepto hegeliano y, por ello, su hermenéutica configura no tanto un “círculo” como una “*elipse hermenéutica*”, según la expresión de J. Greisch (*Buisson III* 736). Entre las numerosas elipses que configura su pensar, la más global se desplaza entre los extremos de la *crítica* y de una *convicción*, sinónimo de fe, más que de sentimiento u opinión.⁷

De la *circularidad* y condicionamiento recíproco de ambos extremos Ricoeur daba testimonio ya antes de conocer y abrazar las tesis de la hermenéutica: «Quien antes no tiene *fuentes* no tiene luego *autonomía*» (L3, 154); «la filosofía quiere ser primera desde el ángulo del fundamento o, mejor, de la *fundación*; pero no puede serlo sino bajo condición de ser segunda desde la perspectiva de la *fuerza*, de la dotación existencial, del surgir original» (L3, 172).⁸ Por cierto, estas tesis serán mantenidas y desarrolladas en 1978, cuando califique el método de una eventual filosofía de la religión como “*correlación*” entre filosofía y teología, cuidando de que no sea reducida al método teológico de Paul Tillich (*CISCF* 491-498. A propósito de aquella disciplina filosófica aclaro que no buscaré determinar el eventual aporte de Ricoeur a una *filosofía de la religión*, como ha hecho Greisch (*Buisson III* 735-919) ni sus indiscutibles y fundamentales aportes a la *filosofía hermenéutica*,⁹ aunque me referiré a su discutible rechazo de la *teología filosófica*, sin intención de polemizar en regla

Y a propósito de la *filosofía* ¿qué entiende por ello Ricoeur? Por cierto, él quedó agradecido a su primer maestro, el neotomista Roland

7. Sobre la *convicción*, en cuanto fe, distinta del sentimiento y de la opinión basten estas dos citas: «Más profunda, más fuerte que el *sentimiento* de culpa, estaba la *convicción* de que la palabra del hombre viene precedida por la “Palabra de Dios...”» RF 14. «Me parece sólida la distinción... entre la atestación (ó *creencia-convicción*), en tanto modo... veritativo de la hermenéutica del sí, y la *creencia-opinión*, en el sentido dóxico» RF 81.

8. Publicado como “Philosophie et prophétisme I” en *Esprit*, 1952. Expresiones que datan de 1947 (KJ 385 y 391) motivaban este comentario: «Según Ricoeur... el papel del filósofo respecto del símbolo es comparable al que la *teología especulativa* ejerce respecto del dato revelado» G. VAN RIET en “Mythe et verité”, *RPL* (1960) 77.

9. Omitimos la abultada bibliografía sobre el tema y nos limitamos a remitir, entre los últimos trabajos, a E. SILVA ARÉVALO, “Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica”, *TeoVida*, 46 (2005) 167-205

Dalbiez, no sólo por la iniciación a Freud sino por haberlo curado en salud del racionalismo idealista presente en Descartes y en Kant (RF 16). Sin embargo, ya desde su ingreso a la universidad, Ricoeur se alineó con la “*filosofía reflexiva*” francesa, surgida de aquellos dos autores, pero reelaborada por Lachelier, Lagneau y Nabert. Luego Ricoeur entiende por filosofía un pensar *reflexivo y crítico*, no reducido a gnoseología sino inclusivo de una antropología y una ética, un pensar no restringido a teoría del conocimiento sino ampliado en una *filosofía de la voluntad*, crítica del formalismo kantiano, pero concordante con su criticismo cognoscitivo. Desde esta filosofía Ricoeur elaboró su tesis de magisterio sobre el *Problema de Dios en Lachelier y Lagneau* (1933-1934), considerando llamativo «que autores tan [...] celosos de la autonomía del pensamiento filosófico le hubieran hecho a la idea de Dios, a Dios mismo, un lugar en su filosofía, me satisfizo intelectualmente, sin que ni uno ni otro de estos maestros me invitara a *amalgamar* la filosofía y la fe bíblica. Es por ello que hablé de *armisticio*, más que de *alianza*» en esta guerra intestina entre la fe y la razón (RF 15; Cf. 30). La precariedad de toda relación pacífica entre fe y razón queda elocuentemente expresada en esta metáfora del armisticio cuyo telón de fondo es una guerra que, lejos de ser superada, se cierne desde el futuro.

Sobre esta base se operó, en 1935, su encuentro con el existencialismo de Gabriel Marcel y con la fenomenología de Edmund Husserl de quien retuvo «el tema de la intencionalidad, no la exigencia de fundamento último ni la evidencia apodíctica de la autoconciencia» (RF 17). De este doble encuentro derivó su tesis doctoral sobre *Lo voluntario y lo involuntario*: «Si a Husserl le debía la metodología [...] del [...] análisis eidético, a Gabriel Marcel le debía la problemática del sujeto a la vez encarnado y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes [...] un sujeto *dueño de sí mismo y servidor de esa necesidad* figurada por el carácter, el inconsciente y la vida» (RF 24).

Decir “yo quiero” significa no sólo “yo decido un proyecto” ni sólo “yo obro y muevo mi cuerpo” sino también “yo consiento”, me someto a la necesidad que no puedo proyectar ni mover. Dueño y siervo, esta dualidad del sujeto humano ¿es, sin más, la “*libertad sierva*” de Lutero? Esta equivalencia quedaba suspendida por el método eidético: «...Una pura descripción pura y comprensión de lo voluntario y lo involuntario se constituyen poniendo entre paréntesis la *falta*, que altera profundamente la inteligibilidad del hombre, y la *Trascendencia*, que encierra el

origen radical de la subjetividad» (VI 1, 15). La cautividad de la libertad y su redención, la imaginación de la inocencia y la afirmación de la Trascendencia, tan ligados como el Génesis con el Apocalipsis (VI 1,42), no pueden disociarse si entendemos la falta integralmente como “pecado”, como forma de estar ante Dios (VI 1, 41). Pero la reducción eidética de ambos, falta y Trascendencia, deja al descubierto las *posibilidades fundamentales* de lo voluntario y lo involuntario a saber: «La libertad no es un acto puro, es ... actividad y receptividad; se hace acogiendo lo que no hace: valores, poderes, y pura naturaleza» (VI 2,530). El dicho que cierra esta tesis, «querer no es crear» (VI 2, 532), apunta a la finitud de la voluntad humana, desmiente al racionalismo idealista y expele de la filosofía la creación en sentido bíblico.

Esta eidética ha configurado la base permanente de la antropología de Ricoeur. De ésta sale y a ella regresa la odisea del pensar ricoeuriano cifrada en la paradoja del hombre falible (*l'homme faillible*) y del hombre capaz (*l'homme capable*). Ambos configuran los extremos de un arco del cual la hermenéutica configura sólo el centro. El periplo de su pensar ha sido relatado por Ricoeur mismo en sucesivos balances que, adoptados como guía de nuestra exposición, determinarán su carácter diacrónico.¹⁰ En aquella diacronía distinguimos tres etapas conectadas por los dos “desplazamientos” de la hermenéutica, *del símbolo al texto y del texto a la acción*.¹¹ La primera, desarrollada en las publicaciones de los años 60-75, va de una antropología del hombre falible a una *hermenéutica del símbolo* cuyo lema es «creer para comprender, comprender la creencia». La segunda, representada por los años 75-90, se desplaza de la hermenéutica del símbolo a la *hermenéutica del texto* bajo el lema «comprenderse ante el texto». Finalmente los últimos escritos desplazan la hermenéutica a los problemas de la filosofía práctica y del sujeto, desembocando en una ontología y una antropología del «hombre capaz» como sujeto moral y como destinatario de la religión. Enfocaremos estas tres etapas desde la

10. Son los antes citados, EL 9-18, TA 11-35, CC y, sobre todo, RF. Para una exposición diacrónica mucho más detallada remitimos a J. GREISCH, *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*, Grenoble, 2001.

11. Cf. GREISCH, *Buisson III* 738 y RF 61. Ricoeur habla de dos “desplazamientos” de su hermenéutica «Estos desplazamientos imbricados entre sí –desplazamiento de la hermenéutica del símbolo hacia la hermenéutica del texto, pero también desplazamiento de la hermenéutica del texto hacia la hermenéutica del actuar humano– serían consagrados por el análisis de la función narrativa en la época de *Tiempo y narración*» (RF 61).

perspectiva teológica que hemos adoptado, combinando una *lectio* sumaria con *quaestiones* intercaladas en esa lectura y limitadas a los contados casos en que nos distanciamos del pensamiento de Ricoeur.

1. Del hombre falible a la simbólica del mal: «creer para comprender».

En el inicio de su filosofía de la voluntad, Ricoeur distinguía una eidética, una empírica y una poética. Realizada la *eidética* en su tesis doctoral, la *empírica* comportaría «una meditación sobre el régimen de la mala voluntad y... de las pasiones» mientras que la *poética* «trataría la relación de querer humano con la Trascendencia – término evidentemente jaspersiano que designaba púdicamente al dios de los filósofos» (RF 25).

¿Realizó Ricoeur la anunciada empírica y la poética? En su *Autobiografía intelectual* reconoce lo trunco del proyecto inicial y deplora su imprudencia:

«Este programar la obra de una vida, trazado por un filósofo debutante, era muy imprudente. Hoy lo deploro. Pues ¿qué he realizado de este bello proyecto? La *simbólica del mal* (1960) no realiza sino parcialmente el proyecto de la segunda parte... y, en cuanto a la poética de la Trascendencia, jamás la he escrito, si se espera que, bajo ese título, haya una *filosofía de la religión, a falta de una filosofía teológica*; mi preocupación, jamás atenuada, de *no mezclar los géneros me acercó* más bien a la concepción de una *filosofía sin absoluto*, que defendía mi lamentado amigo Pierre Thévenaz quien la consideraba como la expresión típica de una filosofía protestante» (RF 26)

Aquí llama doblemente la atención el hecho de que esa “*filosofía sin absoluto*” sea postulada por la fe protestante y, a la vez, obedezca al pretexto de “no mezclar los géneros”, es decir, la fe protestante y la filosofía. En 1956 Ricoeur distinguía entre lo “*motivado por una fe protestante...* (y lo) operado por un *método* estrictamente filosófico” (L3 252). Lo curioso del caso es que la misma distinción entre “fe y método”, empleada por Ricoeur para *restringir* el campo objetivo de una filosofía protestante, será invocada por la Encíclica *Fides et ratio* para defender el derecho a *ampliar* el campo objetivo de la “*filosofía cristiana*” (FR 76e). Como se verá mejor cuando analicemos la ponencia de 1968, *La libertad según la esperanza, la “filosofía protestante” de Thévenaz y Ricoeur se inscribe dentro de una “filosofía cristiana” pero con un signo inverso al de la filosofía católica.*

De todos modos esta paradójica filosofía protestante, que tronchaba radicalmente su proyecto de *poética de la trascendencia*, no le impidió a Ricoeur ahondar en una *simbólica del mal* que le permitió descubrir el nuevo mundo de la hermenéutica como la rica cantera de donde extraer sus mejores aportes para la teología, al menos para la teología bíblica. Estas dos decisiones no eran incompatibles para él y fueron tempranamente esbozadas, con un intervalo de tres años, en dos artículos publicados en la revista *Esprit: Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz* (1956) *Le symbole donne à penser* (1959). Comencemos por la “*pars destruens*”, el “*filosofar sin absoluto*”.

1.1. De la poética de la Trascendencia a la filosofía sin absoluto

Preguntamos qué es el “*filosofar sin absoluto*” comenzando por los pasajes menos oscuros del artículo sobre Thévenaz. Lo negativo y lo positivo de la tesis está enunciado así: «No hay más Dios filosófico ni teología filosófica sino una filosofía *ante Dios* que paulatinamente, al cuestionarse a sí misma, descubre que es meramente humana» (L3 246). ¿Qué entender por “una filosofía *ante Dios*”? Ricoeur responde: «Pierre Thévenaz propone y practica la conversión filosófica de una “razón absoluta *en Dios*” a una “razón humana *ante Dios*”; el “*en Dios*” de la visión en Dios según Malebranche se convierte en el “*ante Dios*” de la existencia auténtica según Kierkegaard» (L3 255).

Esta tesis podría ser compartida por nosotros si el rechazo del “*en Dios*” se limitara al ontologismo de Malebranche o al saber absoluto de Hegel, desdivinizando ese saber. Thévenaz y Ricoeur no conocen otro “*absoluto*” que lo relativo de un concepto-límite: «La desabsolutización comienza desde que el *pensar*, dejando de identificarse con el absoluto o de divinizarse, se sitúa *por referencia* al absoluto; esa referencia primera lo derriba como absoluto y lo pone como *relación*; el absoluto no es más real, separado; se ha vuelto *concepto límite*» (L3 253). Por “*límite*” ambos entienden no la frontera de una realidad inaccesible, como el Uno de Plotino, sino la idea kantiana de los *confines de lo humano* (L3 250) o bien, *la finitud humana medida por sí misma y no a partir del infinito cartesiano* (L3 253).

Sin embargo la finitud kantiana no se ordenaba a garantizar la tesis antedicha, de que «no hay más Dios filosófico [...] sino una filosofía *ante Dios*». Esta tesis no se inspiraba en la filosofía de Kant sino en una *teología protestante de la cruz* que, anunciando la muerte del dios filosófico

y de la teología filosófica «libera la inteligencia para una filosofía sin absoluto» (L3 246). En tres palabras «la “*fe protestante*” es el motivo, la “*desabsolutización*” la meta, el “*análisis reflexivo*” el camino» (L3 247). Con todo, ni Thévenaz ni este joven Ricoeur, llegaban hasta el punto de abstenerse de *nombrar a Dios en filosofía*, como ocurrirá, en cambio, con el último Ricoeur (SMCA 36). Porque, criticando la antítesis pascaliana entre el Dios de los filósofos y el Dios de los cristianos y el abuso de esta antítesis en el protestantismo, convenían ambos en que «de ningún modo se excluye que una filosofía sea posible e incluso exigida en el cuadro de la fe cristiana y que, *como toda filosofía también ella deba hablar de Dios*» (L3 256). Baste lo aquí anotado como beneficio de inventario para preguntarnos luego si una *nominación filosófica* de Dios es posible y compatible con su nominación bíblica y *teológica*.

1.2. Hacia la hermenéutica de los símbolos

¿Cómo pasó Ricoeur de una eidética de lo voluntario a la “*empírica*” de la voluntad culpable? Él se confrontaba con dos problemas, el de deslindar o despegar “*finitud*” de “*culpabilidad*”,¹² y el del lenguaje simbólico empleado en la confesión de la culpa.

El primer problema fue encarado en *L'homme faillible* (1960) mediante la apelación a una pascaliana “*ontología de la desproporción*” o *desequilibrio constitucional del hombre*.

«La *fragilidad* del hombre, su vulnerabilidad al mal moral, no podría ser sino una *desproporción* constitutiva entre un polo de infinitud y un polo de finitud... La *faibilidad* se había deslizado...entre los dos términos de la finitud y de la culpabilidad, de modo que la primera se inclinara hacia la segunda, sin que por ello estuviera abolida la contingencia del salto” en el mal». (RF 28s)

El segundo problema fue encarado y resuelto en su voluminosa *Symbolique du mal* (1960). En su capítulo conclusivo “*El símbolo da que pensar*”, homónimo del artículo de *Esprit*, esboza una hermenéutica del símbolo. Años más tarde Ricoeur daría su resumen

12. «Mi problema era *cómo distinguir entre finitud y culpa* ... [identificados] en el existencialismo clásico... deviniendo la culpa un caso particular de la finitud y, por esto, no susceptible de cura y perdón y, por otro lado, la finitud afectada por un sentido difuso de tristeza y desesperación a través de la culpa.» (EL 9).

«¿Por qué el lenguaje simbólico cuando tenemos que pasar de una filosofía de la finitud a una filosofía de la culpa? [...] El hecho es que tenemos un lenguaje directo para decir *propósito*, *motivo* y “*yo puedo*”, pero hablamos del mal por medio de metáforas tales como *desvío* y *vagancia*, *carga* y *cautiverio*. Más aún, estos símbolos primarios no aparecen sino cuando están encajados dentro de la *narración* intrincada del mito que nos cuenta cómo nació el mal; cómo al principio de los tiempos los dioses se pelearon; cómo el alma cayó en un cuerpo feo; o cómo un hombre primitivo fue tentado, traspasó una prohibición y se convirtió en un rebelde exilado. Parecía, por lo tanto, que una *reflexión directa* sobre uno mismo no podía ir muy lejos sin emprender un desvío, el *desvío de la hermenéutica de estos símbolos*. Tuve que introducir la dimensión hermenéutica dentro de la estructura misma del pensamiento reflexivo. En otras palabras *podía hablar de acción intencional sin lenguaje simbólico, pero no podía hablar de voluntad mala o del mal sin una hermenéutica*» (EL 10s; Cf. RF 29-32).

Este apretado resumen de casi quinientas páginas de análisis del lenguaje de la confesión (FC 235-264) expresada en los símbolos de la mancha, el pecado y la culpa (265-443) y narrada en los mitos, trágico y ético, del origen del mal (447-698) se continúa en una reflexión sobre la *dinámica de progresiva interiorización* de estos símbolos y mitos del mal. Pasaje de la exterioridad de la mancha y del ante Dios del pecado a la interioridad consciente de la culpa. Pasaje de un origen del mal ubicado fuera de la acción humana por la visión *trágica* (de la teomaquia o de la predestinación del dios malo o de la caída del alma en la cárcel del cuerpo) a su interiorización en la opción adámica en la visión *ética* y, en el interior del mito adámico, la exterioridad del símbolo de la serpiente con la interioridad del deseo adámico de ser conocedor del bien y del mal.¹³

Ya este primer “conflicto de hermenéuticas” hace fracasar la neutralidad de una fenomenología comparatista que, al estilo de Eliade, comprende un símbolo por otro o por un rito, transitando de uno a otro sin comprometerse con ninguno, en forma donjuanesca.¹⁴ Por cierto, esta comprensión del símbolo por el símbolo es *necesaria* para romper con el pensamiento explicativo y reductor, pero es *insuficiente*, porque se limita

13. En este punto señalamos la temprana recepción del pensar de Ricoeur por parte de Juan Pablo II. En sus catequesis sobre el Génesis (Audiencia del 7-11-1979) y para explicar el peculiar lenguaje del documento Yahvista emplea “mito” en sentido no peyorativo (“no un contenido fabuloso sino en un modo arcaico de expresar un contenido más profundo”) y remite a la «*contemporánea filosofía de la religión y del lenguaje*» citando en nota a Ricoeur y a Eliade.

14. «¿Es posible vivir a la vez en todos estos universos míticos? ¿Seremos unos Don Juan dispuestos a abrazarnos con todos los mitos que se crucen en nuestro camino?» FC 645, cf. 707s; cf. CI 293s e ISM 36.

a establecer *correspondencias* eludiendo la pregunta por la verdad. Si el fenomenólogo reduce la “verdad” a esa coherencia, se trata de *una verdad sin creencia*, distante, reservada, sin preguntar «¿qué hago con estos significados? ¿me los creo?» (FC 708).

En este punto preciso Ricoeur ha llegado a plantear la necesidad de una opción análoga a la fe pero diversa de ésta en cuanto fe teologal. *Análoga* en cuanto inspirada en el proceder de la teología especulativa resumido en el círculo hermenéutico anselmiano en donde el “creer para comprender” condiciona el “comprender la creencia” (FC 705). *Diversa* de la ingenuidad primera del creyente porque aquí sólo se cree con una “segunda ingenuidad”, de modo hermenéutico, es decir, *interpretando*. De este modo la hermenéutica, «conquista de la modernidad, le permite superar su olvido de lo sagrado [...] Esta ingenuidad de segundo grado pretende ser *el equivalente post-crítico de la hierofanía precrítica*» (FC 705s; Cf. CI 294 e ISM 37).

Esta *fe en sentido amplio y analógico* es entendida pascalianamente como una *apuesta*, ya sea en orden a una comprensión ontológica del hombre revelado por el símbolo (FC 710), ya sea como un “apasionado y crítico” preferir un símbolo o un mito (el mito adámico), *optando* por él como clave de lectura de los demás. En efecto, «el mito adámico, en virtud de su misma complejidad y de sus tensiones internas, confirma lo esencial de los otros mitos en grado mayor o menor y a nivel variable» (FC 649). Para Greisch no es claro saber si el que habla aquí es el filósofo o el creyente (*Buisson III* 782). Sea quien fuere el que habla, cabe acotar que aquí Ricoeur aplica una «metodología indiferenciada, *común a teólogos y filósofos*». (FC 649s; cf. 708).

El teólogo no tiene por qué que objetar esta forma de “razón ampliada”,¹⁵ admitida en la *Fides et ratio*: «al *especular* sobre estos contenidos, los filósofos no se han convertido en teólogos [...] ellos han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero *ampliando* su investigación a *nuevos ámbitos de la verdad*» (FR 76e). Pero tiene derecho a pedir coherencia a este filósofo cuando emplea “aproximaciones filosóficas” de nociones religiosas tales como “salvación”, “esperanza” (*Greisch Buisson III* 909). Si ese fuera el caso ¿por qué no se permitirá a sí mismo hablar, no sólo de “fe” y de “revelación”, sino también de *Dios* en sentido amplio y analógico? Volveremos sobre la cuestión.

15. Cf. G. VAN RIET (*Philosophie et religion*, Louvain-Paris, 1970, 53), en referencia a H. Duméry.

En la ponencia *Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica* presentada en el “Coloquio Castelli” de 1961, a un año apenas de su *Simbólica del mal* así como de *Verdad y Método* de Gadamer, Ricoeur proclamaba su conversión a la hermenéutica: «Por oposición a las filosofías del punto de partida radical, ella parte de la plenitud del lenguaje y del sentido que ya están allí ... Pretende pensar, no sin supuestos sino en ellos y con todos ellos. Su tarea primaria no consiste en comenzar sino en recordar desde el seno de la palabra» (CI 283s; Cf. ISM 25s).

Pero ahora la simbólica del mal se prolongaba en una “reflexión” y “especulación” filosófica (CI 296-310; Cf. ISM 37-54 y FC710s). Si la reflexión triunfa en la visión ética del mal –donde los símbolos de la mancha y del pecado se superan en la culpa y los mitos trágicos se resuelven en el mito ético adámico– ella fracasa cuando reduce este mito a una alegoría de la libertad cautiva. Con todo, la visión “trágica” de un mal que antecede a nuestra libertad es recuperada por Agustín en su doctrina del pecado original y por Kant en la *propensio* del mal radical (CI 296-306; Cf. ISM 39-49). Por otra parte la *especulación* intenta superar la contingencia del mal en una “necesidad” que se impone a pesar del mal (como en los sistemas de Plotino y de Spinoza) o que absorbe lo injustificable del mal en un *saber* más que en un perdón (Hegel) (CI 306-309; Cf. ISM 49-53).

Así un cabal filosofar sobre el mal evitará el doble escollo del *alegorismo*, que piensa por detrás de los símbolos, y de la *gnosis*, que los fija en el plano imaginativo. Para Ricoeur eso es posible en un filosofar que, sin saber, *espera y comprende su esperanza*, un filosofar de cuño kantiano (*¿qué me está permitido esperar?*) pero situado más allá de la ética, en el horizonte cristiano de la resurrección. Esa filosofía de la esperanza, ya esbozada en la ponencia de 1961, opera con tres categorías: a) del desmentido: “a pesar del mal”; b) de la pedagogía oculta: “gracias al mal” Dios realiza el bien, como enseñaba Agustín; c) de la sobreabundancia: el “cuanto más” de Pablo (Rm 5,15ss) para quien donde abundó la culpa de Adán sobreabundó la gracia de Cristo (CI 310; ISM 53s). Acentos parecidos ofrece su ponencia de 1968, *La libertad según la esperanza* (CI 393-415 ISM 141-165),

«La libertad según la esperanza no es solo libertad para lo posible sino, más fundamentalmente, libertad para desmentir a la muerte, libertad para descifrar los signos de la resurrección bajo la apariencia contraria de la muerte... La teoría del sobrante y del exceso es tanto la locura de la cruz como la sabiduría de la resurrección» (CI 407; ISM 149s). «El ‘postulado’ de la libertad debe [...] franquear no solamente la noche del saber, con la crisis de la ilusión trascendental sino también la noche del

poder, con la crisis del mal radical. La libertad real no puede surgir sino como esperanza, más allá de ese Viernes Santo especulativo y práctico» (CI 413; ISM 163)

De mayor interés para nuestro objetivo es el modo de entender la *relación de filosofía y teología*. En efecto, al articular esta “hermenéutica de la libertad” en el doble registro del *kerigma* y de la *reflexión filosófica* ella pone en práctica (*in actu exercito*) la “elipse hermenéutica” y apunta (*in actu signato*) a su fundamento teórico, a saber, las respectivas tareas del teólogo (léase “teología bíblica”) y del filósofo (léase “filosofía cristiana”).

«La teología bíblica tiene como función desarrollar el *kerigma* según su propia conceptualidad [...] en un discurso peculiar, según la coherencia del mismo *kerigma*. El filósofo y aún el filósofo cristiano tiene una responsabilidad diferente [...] Entre la abstención y la capitulación hay una vía autónoma [...] el trabajo incesante del discurso filosófico para ponerse en *relación de proximidad con el discurso teológico*. Es un trabajar a partir del escuchar pero en la autonomía del pensar responsable [...] Si no hay más que un *logos*, el *logos* de Cristo no me exige, en cuanto filósofo, otra cosa que una puesta en obra más completa y más perfecta de la razón; nada más que la razón; pero la razón entera» (CI 394).

Sin olvidar estas distinciones, Ricoeur afirma decididamente una cabal *correspondencia* de una filosofía de los límites con el *kerigma* de la esperanza: «Una filosofía de los límites que es a la vez una exigencia práctica de totalización, es el correspondiente filosófico del *kerigma* de la esperanza, la aproximación filosófica más precisa de la libertad según la esperanza» (CI 403).

En suma, aquí Ricoeur nos brinda una de su más interesantes formulaciones sobre las relaciones de filosofía y teología. A ello cabrá sumar su ponencia de 1977, sobre la *Hermenéutica de la idea de Revelación*. Pero entretanto debemos atender a otras cuestiones.

1.3. El conflicto de las hermenéuticas

Desde la *Simbólica del mal* Ricoeur emprendió una lectura cuasi exhaustiva de Freud que culminó en 1965 con *De l'interprétation* (DI), resumido así en su *Autobiografía*:

«Bajo el título de “Lectura de Freud”, presenté la explicación freudiana como discurso mixto, que mezcla el lenguaje de la fuerza (pulsión, carga...etc.) y el del sentido (deseo, inteligibilidad, absurdo... etc.) [...] En la sección “interpretativa” de mi obra, confronté el discurso del psicoanálisis así reconstruido con el de la fenomenología, y [...] de la filosofía reflexiva, y presenté la oposición entre los dos discursos como la existente entre un movimiento regresivo, orientado hacia lo infantil, lo

arcaico, y un movimiento progresivo, orientado hacia un *telos* de plenitud significativa [...] Un “conflicto de las interpretaciones” tomaba forma bajo los rasgos de una *arqueología de la conciencia opuesta a una teleología del sentido*, estando el derecho de cada una plenamente reconocido y respetado.» (RF 36; Cf. EL 121s).¹⁶

A esta *dialéctica* entre arqueología y teleología el capítulo final del libro hace seguir una *hermenéutica* sobre los enfoques del símbolo que culmina con *La ambigüedad de lo sagrado* y *El Valor y límites de un psicoanálisis de la religión* (DI 504-525; Freud 458-483). Allí Ricoeur aclara que el sentido de lo sagrado no resulta de una extrapolación de una arqueología o de una teleología del Sí mismo sino de una nueva dimensión llamada *interpelación*, *kerigma*, *palabra* que Otro me dirige. En ella el Totalmente Otro se me acerca y se convierte en acontecimiento de palabra humana y en cuestión hermenéutica (Freud 459). Contra toda *identidad* reductora aquí se trata de reflexionar sobre las condiciones de una *analogía* entre fenómenos patológicos y fenómenos religiosos, a saber “la fantasía de la muerte del padre” ¿puede tornarse transfiguración por la que invoco a Dios como “Padre nuestro que estás en los cielos”? (Freud 474). Desde sus premisas Ricoeur concluye que, a diferencia del símbolo materno, el símbolo paterno permite crear distancia y apertura a la realidad:

«El padre [...] es diferente de cualquier objeto arcaico [...] porque desde el principio resulta ser fuente de institución y no objeto de deseo [...] Y es por esta vía [...] por la que el símbolo del padre ha podido conjugarse con el símbolo del “señor” y el del “cielo” en el sentido de una *simbólica de trascendencia ordenada, sabia y justa*, tal como la desarrolla Mircea Eliade» (Freud 474s.).

El mismo año, en *Existence et herméneutique*,¹⁷ Ricoeur articulaba las tres dimensiones del símbolo en los tres sentidos en los que es trascendida la autonomía del *ego cogito*: el sentido “arqueológico” del psicoanálisis, que arraiga la conciencia en el inconsciente, por un retroceso hacia los orígenes infantiles; el “teleológico” de la fenomenología del espíritu, que proyecta la conciencia hacia su manifestación en el espíritu; el “escatológico” de una fenomenología de lo sagrado abierto a la venida del reino de Dios.

16. Acerca de este tema cabe destacar, entre nosotros, la tesis doctoral de N. CORONA (*Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Buenos Aires, 1992) y el estudio “El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur”, en PLR 7-54.

17. En *Interpretation der Welt*, homenaje a Romano Guardini, reproducido en CI 25 y traducido en *Hermenéutica y estructuralismo* (HE) 24-30, aquí 28.

«El psicoanálisis nos proponía una regresión hacia lo arcaico; la fenomenología del espíritu nos propone un movimiento según el cual cada figura encuentra su sentido, no en la que la precede sino en la que la sigue [...] Así una *teleología del sujeto se opone a una arqueología del sujeto* [...] En el mismo horizonte ontológico habría que interrogar la fenomenología de la religión [...] En cuanto fenomenología es únicamente una descripción del rito, del mito, de la creencia, es decir, de las formas [...] por las cuales el hombre apunta a lo “sagrado” [...] Al comprenderse a sí mismo en y por los signos de lo sagrado el hombre opera el más radical despojo de sí mismo que es posible concebir [...] Éste designa simbólicamente el alfa de toda arqueología y la omega de toda teleología; de este alfa y omega el hombre no puede disponer [...]» (CI 25s; HE 28s).

Porque es *alfa* de toda arqueología y *omega* de toda teleología (Cf. CI 26) lo “sagrado” de la fenomenología de la religión pasa a ocupar el lugar del saber absoluto hegeliano sin sustituirlo; es el fin *prometido* en sus símbolos pero jamás transformado en conocimiento y gnosis (CI 327; ISM 71). El modelo más logrado de esta dialéctica del triple sentido fue aplicado por Ricoeur a la paternidad de Dios en su trabajo *La paternité: du fantasme au symbole* (CI 458-486 e ISM 213-244).¹⁸ Allí la arqueología del deseo y la teleología del espíritu son coronadas por una teología bíblica en donde la figura y el nombre de Dios Padre no están en el comienzo sino en el final de un proceso de purificación que desemboca en el profetismo y culmina en la teología paulina donde «podemos decir *Ab-bá*, Padre, porque el Espíritu da testimonio de nuestra filiación (Rm 8,16). Estamos muy lejos de una religión del padre como trascendencia lejana y hostil: hay paternidad porque hay filiación, y hay filiación porque hay comunidad de espíritu» (CI 480; ISM 236s)

Con este trabajo se cierra el ciclo de estudios publicados bajo el título “*Le conflit des interprétations*”. Con él también podemos cerrar la primera etapa de la hermenéutica de Ricoeur enunciando tres resultados. 1) El principal es la hermenéutica misma en cuanto que modifica la tradición filosófica de Ricoeur. Mientras la filosofía reflexiva y la fenomenología buscaban la autocomprensión en la inmediatez y transparencia del “yo pienso” (*Cogito*), para la hermenéutica eso sólo podrá lograrse por la *mediación de los signos y de los símbolos* (TA 29ss). Más aún: «el símbolo nos hace pensar que el *Cogito* está dentro del ser y no al revés» (FC 712). 2) El filosofar desde los símbolos de lo sagrado y por dentro de ellos se va aproximando al proceder especulativo de una teología germinalmente cristiana que coe-

18. Ver mi recepción en “Dios se llama Padre”, *Teología* 9 (1971) 5-29.

xiste con una “filosofía sin absoluto” que, en cuanto protestante, es paradójicamente cristiana. 3) La aproximación a una teología cabalmente bíblica y cristiana culminará en la etapa siguiente de su hermenéutica cuando, a este «comprenderse a sí mismo en y por los signos y símbolos de lo sagrado» (CI 26) seguirá el «comprenderse a sí mismo a partir del texto», del texto por antonomasia que es el de la Sagrada Escritura.

2. Del símbolo al texto: «comprenderse ante el texto»

Ya en un balance de 1973 Ricoeur confesaba «Hoy estoy menos inclinado a limitar la hermenéutica al descubrimiento de significados ocultos en el lenguaje simbólico y preferiría vincularla al problema más general del lenguaje escrito y los textos» (EL 11). Sin embargo este giro no fue visto por él como un abandono liso y llano de la hermenéutica del símbolo y de lo sagrado. En los inicios de ese giro, en su ponencia *Manifestation et Proclamation* (1974)¹⁹ buscó superar la antítesis entre “fenomenología de lo sagrado” y “hermenéutica de la proclamación” partiendo de una reformulación de la hermenéutica: «Hay hermenéutica allí donde se pone el acento sobre la palabra o la escritura... allí donde se acentúa la historicidad de la transmisión, allí donde la actividad de la interpretación está incorporada a la constitución misma de la tradición. Englobo estos tres rasgos bajo el término de “proclamación”. A una hermenéutica de la proclamación quisiera oponer una fenomenología de lo sagrado» (PLR 73). Esta oposición es construida sobre cinco notas antitéticas que, en el caso de lo sagrado, subrayan su irreductibilidad a lo lingüístico (potencia numinosa, imagen visual, repetición ritual, simbolismo cósmico, lógica de correspondencias) mientras que ocurre lo contrario en el caso de la proclamación bíblica (discurso, audición, evento irrepetible, desarraigo cósmico, lógica paradójica de las expresiones-límite). Pero, en definitiva, la antítesis “religión-fe cristiana” construida, a partir de aquí, por el “discurso iconoclasta” barthiano, se revela artificiosa cuando repasamos sus diversas notas:

«¿Es posible un cristianismo sin lo sagrado? [...] No habría proclamación si la palabra no fuera potencia, si no tuviera el poder de desplegar el ser nuevo que anuncia [...] Que la palabra y la manifestación pueden ser reconciliadas, tal es la afirmación

19. P. RICOEUR, “Manifestation et Proclamation”, *Archivo di filosofía* 43 (1974) 57s (Cf. PLR 73).

ción central del Prólogo de Juan (Jn I,14) [...] La exégesis [...] muestra que el simbolismo cósmico no fue abolido, sino reinterpretado según las exigencias de la proclamación [...] El Gólgota deviene para los cristianos un nuevo *axis mundi* [...] Tampoco es difícil detectar, hasta en el lenguaje profano de la parábola, una reactivación de un simbolismo primario: pastor, padre, rey, etc. son figuras escogidas no sólo por sus connotaciones familiares sino también por su densidad de sentido en todas las culturas arcaicas... Este equilibrio sutil se expresa, a lo largo de la historia de la Iglesia cristiana, como *dialéctica del sacramento y la predicación* [...] ¿No es entonces necesario admitir que [...] la suerte de la palabra y de su escucha está vinculada a un renacimiento de lo sagrado y de su simbolismo, más allá de su muerte...?» (PLR 94-98).

En este pasaje Ricoeur expresa admirablemente su aproximación a una teología del signo sacramental, complementaria de una teología de la palabra y contrastante con las teologías de la secularización de los sesenta. Era necesario mencionarlo ahora que pasamos a la etapa de la hermenéutica del texto. En efecto, el lema de esta etapa, “comprenderse ante el texto”, no debería anular el comprenderse por los símbolos y signos de lo sagrado, ni ser separado del comprenderse ante el rito sacramental o ante el icono de Jesucristo, Espíritu que vivifica la letra de la Escritura y Señor que descorre el velo de la Ley antigua (2Co 3,7-18). Sólo así cabe escapar a la estrechez de una hermenéutica escrituraria comparable al «ojo de la aguja por el que debería pasar el camello de la religión sin perder una o más jorobas... La conciencia religiosa se comprende ante la imagen o... ante el icono antes de exponerse al texto» (Greisch *Buisson III* 912)

2.1. Hacia el mundo del texto

Sin olvidar este contexto amplio es claro que el giro hacia una hermenéutica del texto orientó el pensar de Ricoeur hacia otros horizontes como el estructuralismo y la lingüística en una complejidad tal de líneas cuyo abordaje nos desviaría del objetivo que nos habíamos propuesto, es decir, la relación con la teología. En el retrospectivo *De l'interprétation* (1983) este giro hacia el texto condiciona a su vez el posterior desplazamiento hacia el sujeto, operado en *Soi même comme un autre* (1990): «Comprenderse es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de un *Sí mismo* que es *otro* que el *Yo* que adviene a la lectura. Ninguna de las dos subjetividades, ni la del autor ni la del lector es primera en el sentido de una *presencia originaria de sí a sí mismo*» (TA 31). Ya en el balance de 1973, él confrontaba su noción de “mundo” abierto o reve-

lado por el texto con el estructuralista “mundo” inmanente al texto y clausurado por éste:

«Para el estructuralismo, el lenguaje [...] se constituye en mundo para sí mismo. No sólo la referencia del *texto* hacia un *mundo* exterior, también sus conexiones con un *autor*, quien lo produjo intencionalmente, y con un *lector*, que lo interpreta, son excluidas por aquel [...] La clase de hermenéutica que ahora favorezco comienza con el reconocimiento de que *el significado objetivo del texto es distinto de la intención subjetiva del autor* [...] El concepto de “círculo hermenéutico” [...] se formula en nuevos términos. No procede tanto de una relación intersubjetiva, ligando la subjetividad del autor y la del lector, cuanto, más bien, como forma de una conexión *entre dos discursos*, el discurso del *texto* y el discurso de la *interpretación*. Esta conexión significa que lo que debe interpretarse en el texto es lo que dice y de lo que habla, vale decir, *la clase de mundo que abre o revela* y el acto final de apropiación es [...] la “fusión de horizontes” [...] que ocurre cuando *el mundo del lector y el del texto se funden el uno en el otro* [...]» (EL 13s)

Si en esta “fusión de horizontes” Gadamer acentuaba la *pertenencia* y afinidad entre el intérprete y su objeto podemos decir que Ricoeur subrayaba su *doble distancia*, entre el texto y su autor («porque una vez producido, *el texto* adquiere una cierta *autonomía* en relación a su autor») y entre el texto y sus lectores sucesivos quienes «deben respetar *el mundo del texto* en su alteridad», aun cuando «el sentido de un texto no se da plenamente si no es *actualizado* en la vivencia de lectores que se lo apropian...». ²⁰ Autónomo respecto de la intención del autor (que, con su ausencia, abandona el texto a su propia significación) y respecto del destinatario original (reemplazado por cualquier otro lector que lo “actualice”) *el texto sustituye a los interlocutores originales por el mundo al que él se refiere*. Si la hermenéutica no se reduce a buscar las intenciones de un sujeto disimulado *tras* el texto ni a describir las estructuras *en* el texto entonces lo que debe ser interpretado en un texto es el proyecto de un mundo que podríamos habitar y en el que podríamos proyectar nuestros posibles más propios. Tal es el «mundo del texto» (PLR 64s). Luego la primera tarea de la hermenéutica *biblica* no es emocionar al lector ni suscitar su decisión sino desplegar objetivamente el mundo nuevo implicado en los textos bíblicos, el Reino de Dios.

20. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma, 1993, II 20.

2.2. Hacia una nominación filosófica de la revelación

Este desplazarse hacia una hermenéutica «que actualiza el texto en el acto de lectura» configura «un *aporte...* para todas aquellas disciplinas (entre ellas la *teología*) que viven interpretando». ²¹ Pero para esto ¿era menester pagar el precio de *reducir* toda exégesis a hermenéutica, todo sentido al del mundo del texto y del lector, toda cualidad reveladora al texto y a su mundo, en desmedro del autor inspirado? En el balance de 1973 Ricoeur sugería la “contribución” de la hermenéutica *general* a la hermenéutica *biblica* de este modo: «¿Cuáles son las conexiones entre *la fe y la palabra* y el *carácter revelador* que pertenece a todos los textos religiosos y aún a los textos no religiosos (tragedia, poesía, novelas, etc.)? ¿Qué es lo que se entiende por el concepto de *revelación*? ¿Cuál es la *contribución* de una teoría general del discurso y de los textos a la noción tradicional de *inspiración*?» (EL 15). Respondieron a esta pregunta varias publicaciones hechas entre 1974 y 1979. ²² Habiendo ya visto alguna de ellas (*Manifestación y proclamación*), nos detendremos en los dos estudios de 1977: *Nombrar a Dios y Hermenéutica de la idea de Revelación*. ²³ Mientras el primero se ocupa exclusivamente de las «formas originarias» del discurso revelado en la Biblia, como otras tantas formas originarias de “nombrar a Dios”, el segundo retoma al anterior en su primera parte y, en una segunda parte, establece la *correspondencia* de ese discurso “revelado” con «algunas estructuras de interpretación de la experiencia humana» (HIR 36; PLR 179). Luego basta detenerse en este segundo estudio, el más completo, el más ilustrativo de la bipolaridad de su estilo de pensar, articulado en teología bíblica y en filosofía hermenéutica. ²⁴

21. E. SILVA ARÉVALO (citado en nota 9) 167.

22. «Los ensayos recopilados... [en] *Exegèse, Problèmes de méthode et exercices de lecture* (1975) [cf. TA 75-133], dan una idea de estas incursiones en el campo del lenguaje religioso. Si a esto se agrega “*La hermenéutica del testimonio*” (1972), “*Manifestación y proclamación*” (1974), “*Hermenéutica de la idea de Revelación*” (1977), “*Nombrar a Dios*” (1977), se ve salir a la luz progresivamente [...] la idea de un análisis del discurso bíblico que vincula la diversidad de maneras para nombrar a Dios con la de los “géneros” literarios puestos en juego en el canon bíblico» (RF 42).

23. Fueron traducidos en PLR 99-123 y 159-198.

24. Esta articulación dual, de teología bíblica y de filosofía hermenéutica, practicada ya en *La libertad según la esperanza* (ISM 141-165), fue presentada en 1978 como el “método de correlación” digno de una filosofía de la religión «y distinto de un eclecticismo perezoso por el que la correlación se queda en yuxtaposición... [así como] de un fideísmo tranquilo para el cual la “situación” (profana) no contendría nada más que cuestiones y el “mensaje” (religioso), sólo respuestas» (CISCF 499).

Su primera parte²⁵ no se distingue del primer estudio *Nombrar a Dios* a no ser por el énfasis puesto en superar la reducción unívoca de la noción de revelación al discurso *profético*, reducción de donde habría procedido el modelo autoritario de revelación. En su lugar Ricoeur propone un concepto «analógico, polisémico y polifónico de revelación». La analogía parte del *oráculo* por el cual el *profeta* habla en nombre de Dios y en primera persona. Pero luego la *narración* desplaza la inspiración del relator a los acontecimientos salvíficos relatados, generadores de sentido y donde se habla de Dios en tercera persona. Así se esboza un concepto de revelación menos “psicologizante” que el de inspiración profética. Por otra parte, de la fuerza prescriptiva de la *instrucción legal*, de la capacidad iluminadora del *dicho sapiencial* y del *pathos* lírico del *himno* procede el diverso matiz revelador de las otras formas de discurso bíblico que culmina con Dios en segunda persona, con el Tú del Salmista. En todos estos casos lo que mueve al escritor es “la fuerza de las cosas dichas” y no un dictado mecánico. Así «descubrir la dimensión objetiva de la revelación es *contribuir indirectamente a una teología no psicológica del Espíritu Santo*» (HIR 32s, PLR 176). En el contemporáneo artículo *La philosophie et la spécificité du langage religieux*²⁶ esta tesis es derivada de la noción de “mundo del texto”: «Si se da prioridad al proyecto de un mundo, el problema de la inspiración *no puede* ya plantearse en términos psicológicos. [Ella] no puede ser un estado mental que el autor proyectaría a continuación en el texto... Es necesario llegar a decir que un texto es *revelado* en la medida en que *revela un mundo*» (PLR 67)

En este punto y antes de pasar a la segunda parte nos permitimos intercalar alguna acotación y distinción teológica que nos previene de confusiones sobre el *modelo* de la inspiración bíblica y su pretendido *psicologismo*. Es verdad que la noción corriente de revelación e inspiración partió del modelo profético. Pero a mediados del siglo XX Pierre Benoit se encargó de aclarar que ese modelo no era unívoco, porque no se reducía al *oráculo* del profeta.²⁷ Por cierto en el oráculo el profeta habla en nombre de Dios y tiene conciencia de recibir de él un mensaje revelado porque el carisma del Espíritu Santo ilumina su *juicio especulativo*; pero

25. “Las expresiones originarias de la revelación” (HIR 15-34; cf. PLR 160-177).

26. Publicado originariamente en *RHPPh* (1975) y traducido en PRL 55-71

27. Ver sus *Renseignements Techniques* al *De prophetia. Somme Theologique* II lae qq 171-178 (trad. Synave-Benoît) Paris-Tournai 1947 317s; *L'inspiration*, en A. ROBERT, *Initiation biblique* 3, 1954, 6-44, esp 23-26; “Note complémentaire sur l’inspiration” en *RB* (1956) 416-422.

en el caso del hagiógrafo esto no es necesario: basta que sea iluminado su *juicio práctico* acerca de la *conveniencia* de reunir tales o cuales materiales, tales o cuales tradiciones sin que sea necesario que emita un juicio especulativo acerca de la verdad de cada uno de esos materiales de modo que *no tiene conciencia psicológica* de ser inspirado ni pone en juego la inerrancia. En consecuencia el concepto de inspiración es *analógico*, no sólo desde el punto de vista de los géneros literarios que magistralmente presenta Ricoeur sino también desde el punto de vista del *espíritu del hagiógrafo* que evita abordar Ricoeur, minimizándolo como psicologismo. Y por eso en la visión clásica *Dios inspira* no solo el texto y el mundo del texto sino *también al autor humano*. Pero aquí lo primariamente revelador no es el texto y su mundo ni el hagiógrafo sino *Dios a través de hombres elegidos por Él*, por medio de «hechos y palabras íntimamente conexos entre sí» (DV 2). Por cierto, reivindicamos al autor junto al texto y su mundo, defendemos la tradición teológica y dogmática acerca del Espíritu Santo como autor principal y acerca del hagiógrafo como autor instrumental; pero también la instancia legítima de una exégesis histórico-crítica sin caer en el objetivismo moderno pero evitando el relativismo posmoderno. Y recordamos que el replanteo de la *intentio auctoris* por parte de E. D. Hirsch²⁸ muestra que ella no es asunto cerrado y que la hermenéutica no es absoluta sino que tiene sus límites.

En la segunda parte del estudio²⁹ Ricoeur presenta las dos caras, objetiva y subjetiva, de su filosofía hermenéutica: «Buscaré en experiencias más fundamentales que toda articulación ontoteológica los rasgos de una *verdad* capaz de decirse en términos de *manifestación* y no de verificación y los rasgos de una *autocomprensión* en donde el sujeto se haya *despojado de la arrogancia* de la conciencia» (HIR 35; PLR 179). Pero antes de pasar a un desarrollo de su tesis descarta dos caminos. El de «una teología racional que otros filósofos que respeto creen practicable», no es necesario para establecer esa homología porque «me parece que la palabra “Dios” pertenece primeramente a las expresiones preteológicas de la fe... *Las experiencias de manifestación y dependencia no necesitan referir-*

28. «Eliminar el autor original como aquel que determina la significación, quiere decir que se rechaza el único principio que constriñe y que puede dar una validez a una interpretación» E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University Press, 1971, 5. «Las significaciones pueden variar a través de la historia, pero los significados permanecen constantes. Los autores ponen los significados pero las significaciones las ponen los lectores [...]», *ibidem* 87, cf. 89 (Tomamos estas citas de Silva Arévalo 198).

29. “La respuesta de una filosofía hermenéutica” (HIR 34-54; cf. PLR 178-198).

se a Dios –todavía menos, probarlo– para mantenerse en resonancia con los únicos modos de experiencia y de expresión que originariamente significan a Dios» (HIR 35; PLR 179). Retendremos esta opinión para ocuparnos de ella más adelante. En cuanto al segundo camino a evitar, el de la correlación de un «existencialismo de la miseria donde la filosofía proporcionaría las cuestiones y la religión las respuestas», merece la observación, válida aún para quien no es marxista, de que «esta filosofía de la miseria es la miseria de la filosofía».

Desechados estos dos caminos Ricoeur se vuelve hacia «algunas estructuras de interpretación de la experiencia humana para discernir allí rasgos a través de los cuales algo se deja comprender por la idea de revelación en un sentido arreligioso de la palabra» (HIR 36; PLR 179). Las dos caras de la tesis inicial son ahora presentadas bajo la forma de respuesta a las dos objeciones que filosofías racionalistas han elevado contra la idea de revelación: ella contradice la total transparencia objetiva de la verdad (a) y la total autonomía del sujeto (b).

a) La pretensión de *transparencia objetiva*, común a todas las filosofías del *Cogito*, es conectada por Ricoeur con un concepto de verdad reducida a la “adecuación” o a la “verificación empírica”. Por cierto cabe objetar que la teoría realista clásica de la verdad como “adecuación de la inteligencia a la realidad” sea confundida con la teoría empirista y su criterio de verificación o de falsificación. De todos modos Ricoeur impugna ambas teorías, proponiendo sustituirlas por el concepto de *verdad como manifestación y como revelación*. Es en la “función poética del discurso” donde descubre ciertos rasgos que se pueden corresponder con el llamado no coactivo de la revelación bíblica justamente porque allí lo que debe ser comprendido es el “mundo del texto” y no la presunta intención de su autor ni las estructuras inmanentes del texto.

«Definiré la *función* poética ante todo negativamente [...] como lo inverso de la función referencial estrictamente *descriptiva* y, luego, positivamente, como liberación de lo que, en otro trabajo, llamo la *referencia metafórica*. En efecto, por esta no decimos *lo que son* las cosas sino *como qué las vemos* nosotros [...] Es esta función poética la que encierra una dimensión de revelación en un sentido *no religioso, no teísta, no bíblico* de la palabra – pero en un sentido capaz de entrar en *resonancia* con tal o cual aspecto de la revelación bíblica [...] ¿Por qué llamarlo *revelante*? En cuanto que [...] la función poética encarna un concepto de *verdad* que escapa tanto a la definición por la *adecuación* como a la criteriológica de la falsificación y de la *verificación*. Aquí verdad no dice más verificación sino manifestación, es decir, dejar ser a eso que se muestra [...] En este sentido de manifestación el len-

guaje en su función poética es la sede de una revelación [...] Así es el sentido arreligioso de la revelación el que nos *ayuda a restaurar* en toda su dignidad el concepto de revelación bíblica» (HIR 40s PLR 183s)

En suma, la función poética *suspende la referencia descriptiva* de objetos y deja de lado la noción de verdad como adecuación, como pretensión de decir lo que las cosas son sobre la base de la verificación o falsificación empírica (HIR 39; PLR 182). Al poner entre paréntesis la referencia descriptiva no por ello la poesía se encierra en la subjetividad. Por el contrario, el lenguaje poético, «el más inclinado a celebrarse a sí mismo... es el más disponible para intentar decir el secreto de las cosas... [y] contribuye a la “redescripción” de lo real» (RF 47; cf. HIR 40; PLR 182s).³⁰ Así la «función poética del discurso» abre al mundo del texto *liberando la referencia metafórica* la cual dice no *lo que las cosas son* sino *como qué las vemos*. De este modo, gracias a la “referencia desdoblada” de la metáfora «emerge la Atlántida sumergida bajo nuestras redes de objetos sometidos al dominio de nuestra preocupación» (*ibidem*). Aquí “verdad” no significa verificación sino manifestación.

Esta manifestación es aquella “revelación” entendida en sentido arreligioso. Ella constituye tan sólo *un analogado* que nos ayuda a asimilar el concepto de revelación bíblica sin que «de los caracteres generales de la función poética se *derive* el rasgo específico del lenguaje religioso, a saber, que el referente “Dios” circule por la profecía, el relato... coordinando estos discursos diversos y parciales y dándole... un índice de insuficiencia» (HIR 41s; PLR 185s). En consecuencia no se trata de “derivación” sino más bien de “homología” paradójal (Amherdt 540); se trata tan sólo *un analogado inferior* que permite “aproximarse” al concepto de revelación sin por ello incluir el rasgo religioso de la referencia a Dios; un analogado cuyas diferencias del concepto cristiano el teólogo deberá señalar, pero que permite entender una autofundamentación de la religión, análoga a la autofundamentación de la fe en el *lumen fidei*, independiente tanto de la teología natural como de la argumentación apologetica.

b) Pero para pensar la autofundamentación de la religión en una revelación ante la cual la conciencia del sujeto se despoja de su arrogancia y autonomía es menester dar el paso decisivo de la *hermenéutica del testimonio* (Cf. HIR 46; cf. PLR 190). Allí en donde la fenomenología hussserliana se

30. Sobre este punto ver las aclaraciones hechas por Ricoeur en RF 48.

afirmaba como origen del sentido,³¹ la hermenéutica comienza a operar el “despojo” de esta pretensión de la conciencia mediante tres tesis: 1) el *Co-gito* no goza de evidencia inmediata sino que está mediatizado por un universo de signos y símbolos; 2) El momento de pertenencia a un mundo y a una tradición cultural es siempre previo al distanciamiento de la conciencia reflexiva; 3) el correlato del mundo del texto o el “comprenderse ante el texto” es todo lo contrario de una “constitución” cuya clave poseería el sujeto. Pero es la categoría del *testimonio* la que acaba por dismantelar totalmente aquella pretensión de autonomía.³² Mejor que el símbolo o que el ejemplo el testimonio muestra a la conciencia como dependiente de acontecimientos exteriores a ella y coloca a la reflexión ante la paradoja de dar un valor absoluto a un momento contingente de la historia.

Antes, en su hermenéutica del símbolo (cf. 1.2), Ricoeur había presentado un analogado filosófico de la *fe*, entendida como apuesta por un sentido más pleno; ahora, en su hermenéutica del texto (2.2), Ricoeur nos presenta un analogado filosófico de la revelación, entendida como manifestación del mundo del texto. En un momento ulterior (cf. 3.4) nos preguntaremos si, en coherencia con estos dos analogados filosóficos, el de la “fe” como apuesta y el de la “revelación” como manifestación, no cabría postular, además, un analogado filosófico de “Dios” entendido como Principio de todo, Diferente de todo, Eminencia omniabarcante.

2.3. La recepción de la “New Yale Theology School”

F.-X. Amherdt consagra a este tema dos capítulos (465-590) de su voluminosa tesis. Baste aquí un brevísimo resumen. Pretendiendo ser barthianos más coherentes que Ricoeur, Hans Frei y otros de sus colegas de la Universidad de Yale lo critican por no dejarse guiar por el texto bíblico sino por una teoría filosófica previa a la interpretación textual (Amherdt 2004, 474s). Para T.K. Vanhoozer Ricoeur renovaría, en el nivel literario, lo que Barth consideraba, en el nivel metafísico, como el funesto error de la “*analogía entis*”: «Así como la naturaleza revela al Creador,

31. Aquí ve Ricoeur el ateísmo virtual del idealismo husserliano: «La pretensión de la conciencia de constituirse a sí misma es el obstáculo más formidable de la idea de revelación. Al respecto el idealismo trascendental de un Husserl contiene en potencia las mismas consecuencias ateas que el idealismo de la conciencia de un Feuerbach. En efecto, si la conciencia se pone a sí misma entonces ella debe ser el sujeto mientras que lo divino debe ser el predicado» (PLR 190).

32. Para esta hermenéutica del testimonio cf. PLR 190-197 y 125-157.

también los relatos revelan la dimensión religiosa de la experiencia humana y emiten signos hacia el mundo como creación».³³ Las principales tesis de esta escuela son: 1) el intra-textualismo, que rechaza toda instancia fundante que no sea la Biblia (G. Lindbeck, P.Holmer, H.Frei); 2) la lectura literal de la Biblia (H. Frei); 3) la teología como “gramática de la fe”, limitada a regular su lenguaje (P.Holmer); 4) el rechazo de todo “fundacionalismo” en nombre de la idea de Revelación (R.Thiemann). En consecuencia estos autores dirigen a Ricoeur los siguientes reproches: 1) su fundacionalismo *liberal*, dirigido a “descubrir principios y estructuras universales –si no metafísicas, al menos existenciales, fenomenológicas o hermenéuticas” (Lindbeck), es decir, los tres momentos de la filosofía de Ricoeur; 2) la no-especificidad de la hermenéutica bíblica, sometida a la hermenéutica filosófica; 3) la reducción *antropológica* del referente de los textos bíblicos, sobre todo las parábolas y los relatos, de modo que la verdad bíblica no dependa más de lo que aconteció a Israel o a Jesús sino de su capacidad de revelar la verdad de la condición humana, como sostiene la teología de la correlación del católico D. Tracy; 4) la pérdida del acceso directo al sentido *literal* de la Biblia, reemplazado por el mundo del texto “ideal”, como mundo de “una verdad posible” (cf. Amherdt 2004 475-506)

Ahora bien, Amherdt ha mostrado que muchos de esos reproches 1) conciernen menos a Ricoeur que a los teólogos liberales (como D.Tracy y S.Ogden), 2) que Ricoeur está más cerca de la “narratología” de la Escuela de Yale que de la “teología de la correlación” de los liberales y, 3) finalmente, que el mismo Ricoeur puede servir de árbitro en el conflicto de interpretaciones entre estos dos grupos de teólogos (526-590). Pero concede que otros reproches de los barthianos de Yale y de otros críticos como W. Jeanrond no han tenido respuesta satisfactoria por parte de Ricoeur y permanecen como “cuestiones abiertas” (591-619). Entre ellas las dudas acerca del papel referencial de Cristo: ¿es mero símbolo o acontecimiento del Reino de Dios?³⁴ Su resurrección ¿es acontecimiento objetivo o transformación hegeliana en la comunidad cristiana?³⁵ Nuestra futura resurrección ¿es mera «prolongación horizontal en el otro que me sobrevive y,

33. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Cambridge, 1990, 181.

34. «...la palabra “Cristo”. A la doble función de la palabra “Dios” –reunir y abrir– agrega el poder de *incorporar todas las significaciones religiosas en un símbolo único*, el del amor sacrificial más fuerte que la muerte» (PLR 69).

35. «Quizá bajo la presión del filósofo que hay en mí, estoy tentado de seguir a Hegel, comprendiendo la resurrección como *resurrección en la comunidad cristiana*, convertida en el cuerpo viviente de Cristo» (CC 230).

vertical, en la “memoria de Dios”»?³⁶ La inspiración bíblica, ¿es obra del Espíritu Santo o mera autoridad del texto?³⁷ En estos casos en los que Ricoeur procede por “convicción” más que “críticamente” ¿habla como filósofo o como teólogo? Aunque cabe inferir lo segundo, los textos no son tan tajantes. Pero entonces ¿cómo compaginar ambos discursos?

2.4. La recepción de la teología católica

La exposición más completa de la recepción teológica de la teoría hermenéutica de Ricoeur se encuentra en la monografía doctoral de F.-X. Amherdt. Sus conclusiones son sintetizadas en trece tesis sobre la hermenéutica como complemento de la exégesis (tesis 1), como trabajo del texto (tesis 2-6) y como trabajo de interpretación (tesis 7-12), finalmente, sobre las “cuestiones abiertas” (tesis 13). Aquí nos resulta imposible dar cuenta de la apretada síntesis ofrecida en la treintena de páginas del capítulo conclusivo (cf. Amherdt (2004, 621-649). Pero el mismo autor nos abre a una solución más sencilla al hacer corresponder los enunciados de aquellas tesis con las frases del capítulo *Hermenéuticas filosóficas* del documento de la Pontificia Comisión Bíblica: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*.³⁸ Tras evocar los orígenes de la hermenéutica filosófica en F. Schleiermacher, W. Dilthey y M. Heidegger este documento se concentra en tres autores que la han aplicado a la Escritura: R. Bultmann, H. G. Gadamer y P. Ricoeur. De ellos, pero sobre todo de Ricoeur, tratan el párrafo 1 sobre *Perspectivas modernas* y el 2, sobre la *Utilidad [de la hermenéutica] para la exégesis*. De Ricoeur el documento retiene expresamente el haber subrayado la doble distancia entre el texto y su autor y entre el texto y su lector,³⁹ la complementariedad de explicación exegética y com-

36. «La resurrección es el hecho de que la vida es más fuerte que la muerte en cuanto que horizontalmente se prolonga en el otro que me sobrevive y, verticalmente, se trasciende en la “memoria de Dios”» (CC 242s)

37. «Yo estoy de acuerdo con aquellos teólogos exégetas que dicen que los textos [canónicos] se llaman inspirados porque tienen autoridad y no a la inversa. Por lo demás la idea de “inspiración” es una *interpretación psicologizante de la autoridad canónica*» (CC 217).

38. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma, 1993, II 20.

39. «Del pensamiento hermenéutico de Ricoeur se debe retener primeramente el poner de relieve *la función de la distancia* como preámbulo necesario para una justa apropiación del texto. Una primera distancia existe *entre el texto y su autor*, porque, una vez producido, el texto adquiere una cierta autonomía en relación a su autor, comienza una carrera de sentido. Otra distancia existe *entre el texto y sus lectores sucesivos*. Estos deben respetar *el mundo del texto* en su alteridad...» (*ibidem*). Cf. *La fonction herméneutique de la distanciation* en TA 111-112.

preñón hermenéutica⁴⁰ la aptitud del lenguaje simbólico para designar la realidad trascendente y la dimensión profunda de la persona humana.⁴¹ Por otra parte, al referirse los relatos bíblicos a acontecimientos *interpretados*, la comprensión de su sentido supera tanto el objetivismo positivista como el subjetivismo romántico.⁴² Finalmente esos acontecimientos salvíficos y, sobre todo su cumplimiento en la persona de Jesucristo hacen de la hermenéutica bíblica un caso único y singular, no un caso particular más de la hermenéutica general.⁴³

Es en este terreno de la hermenéutica en donde se debe situar el principal aporte de Ricoeur a la teología entendida, sea como exégesis y hermenéutica de la Biblia, sea como teología fundamental.

3. Del texto a la acción: hacia el «hombre capaz»

3.1 Del texto a la acción

La última etapa del pensamiento de Ricoeur va del texto a la acción pero pasando por la *mediación del relato*. En su *Autobiografía* (RF 52)

40. «Los métodos de análisis literario e histórico son pues necesarios para la interpretación. Sin embargo, el sentido de un texto no se da plenamente si no es *actualizado* en la vivencia de lectores que se lo apropian. A partir de su situación estos son llamados a descubrir significaciones nuevas, en la línea del sentido fundamental indicado por el texto. El conocimiento bíblico no debe detenerse en el lenguaje, sino alcanzar la realidad de la cual habla el texto.» (*ibidem*).

41. «El lenguaje religioso de la Biblia es un lenguaje simbólico que “da que pensar”, un lenguaje del cual no se termina de descubrir las riquezas de sentido, un lenguaje que procura alcanzar una realidad trascendente y que, al mismo tiempo, despierta a la persona humana a la dimensión profunda de su ser» (*ibidem*). Cf. el final de PV 2 o FC.

42. «La hermenéutica contemporánea es una sana *reacción al positivismo histórico* y a la tentación de aplicar al estudio de la Biblia los criterios de objetividad utilizados en las ciencias naturales. Por una parte, los acontecimientos relatados en la Biblia son *acontecimiento interpretados*. Por otra parte, toda exégesis de los relatos de esos acontecimientos implica necesariamente la subjetividad del exegeta... Una auténtica interpretación de la Escritura es aceptación de un sentido presente en los acontecimientos, y de modo supremo, en la persona de Jesucristo. Este sentido se expresa *en los textos*. Para evitar el subjetivismo, una buena actualización debe estar fundada sobre el estudio del texto, y los presupuestos de lectura deben ser constantemente sometidos a la verificación por el texto» *ibidem*.

43. «La hermenéutica bíblica, si por una parte pertenece al ámbito de la hermenéutica general de todo texto literario e histórico, por otra es un caso único de esta hermenéutica. Sus características específicas le vienen de su objeto. Los acontecimientos de salvación y su cumplimiento en la persona de Jesucristo dan sentido a toda la historia humana. Las interpretaciones históricas nuevas no podrán sino descubrir y desarrollar estas riquezas de sentido. El relato bíblico de estos acontecimientos no puede ser plenamente comprendido solamente por la razón...» (*ibidem*).

Ricoeur veía los orígenes de este giro en el importante artículo de 1977 “*Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l’action et la théorie de l’histoire.*”⁴⁴ El dualismo entre el “explicar” y el “comprender”, que había opuesto dilemáticamente las ciencias de la naturaleza a las del espíritu, es superado aquí en una unidad dialéctica que concibe estas ciencias como momentos metódico y especulativo de un mismo género disciplinar. Ricoeur ilustra esta tesis en el triple campo de la teoría del texto, de la acción y de la historia. En una teoría del texto la comprensión hermenéutica requiere la explicación semiológica, de modo que la escucha inteligente pasa por la lectura del texto y por sus códigos (HA 77-81). En una teoría de la acción son inseparables aunque irreductibles la intención y la ejecución, el motivo y la intervención causal; por otra parte, «la acción, al igual que un texto, es una obra abierta, dirigida a una sucesión indefinida de posibles “lectores”» (HA 81-88). Finalmente en una teoría de la historia el juego entre explicación y comprensión regresa a propósito del relato verídico de las acciones de los hombres del pasado (HA 88-92). En la visión retrospectiva de su *Autobiografía* Ricoeur resume así aquella tríada: «bajo la égida de la misma dialéctica se encontraban reunidas tres problemáticas: la del texto, que procedía por extensión de mi interés anterior por el lenguaje; la de la acción, elaborada durante los años de Lovaina; la de la historia, que estaba destinada a desarrollos más amplios en el marco de la teoría del relato. La acción ocupaba la posición media entre el texto y la historia» (RF 52). Pero más adelante, vista la tríada desde sus fundamentos y no sólo desde sus orígenes, Ricoeur subraya el papel mediador del relato: «El relato constituía al respecto una encrucijada entre las tres categorías mencionadas: es en el nivel textual donde opera la composición narrativa; es la acción humana lo que el relato imita; finalmente, es una historia lo que el relato narra» (RF 70s).

De hecho la trilogía *Tiempo y narración* (1983-1985) configuró, por una parte, un “salto” respecto de los estudios posteriores a *La metáfora viva* (RF 69) pero, por otra parte, preparó el camino a la hermenéutica de la acción y del sujeto desarrollada en las *Gifford Lectures* de 1986. En 1990 estas lecciones fueron publicadas con el título: «Sí mismo como

44. *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977). Traducido en HA 75-93. Para antecedentes más remotos habría que examinar sus cursos sobre *La semántica de la acción* dictados en Lovaina desde 1971.

Otro» (*Soi-même comme un autre*),⁴⁵ aun cuando habían sido tituladas originalmente como «Sobre el Sí mismo. La cuestión de la identidad personal» (*On Selfhood. The Question of Personal Identity*). Es significativo que Ricoeur se haya demorado casi un año en redactar las conclusiones de *Tiempo y narración*, justamente las que comienzan con las tesis sobre la identidad narrativa (RF 75). En estas tesis Ricoeur reconoció un apoyo para plantear la cuestión de la ipseidad o identidad del Sí mismo (cf. SCA 12s), identidad desdoblada en «la identidad-mismidad del *idem*, referida a los rasgos objetivos u objetivados del sujeto parlante y actuante, y la identidad-ipseidad del *ipse*, propia de un sujeto capaz de designarse a sí mismo como autor de sus palabras y de sus actos, un sujeto no sustancial y no inmutable, pero responsable de su decir y de su hacer... Se tendía así un puente entre *Tiempo y narración* y las *Gifford Lectures*» (RF 76s).

En *Soi-même comme un autre* Ricoeur organiza los estudios I-IX en cuatro subgrupos que responden a las cuestiones “¿quién habla?”, “¿quién hace?”, “¿quién narra?”, “¿quién es responsable de sus actos?” (SCA 28). A la primera cuestión responden los estudios I-II con el doble acercamiento, semántico y pragmático, de la filosofía del lenguaje. A la segunda cuestión responden los estudios III-IV con una filosofía de la acción y del agente. A la tercera cuestión responden los estudios V-VI con una filosofía del sujeto desdoblado en el *idem* y en el *ipse* de la identidad narrativa. A la cuarta cuestión responden los estudios VII-IX con una filosofía práctica que engloba la bondad de la ética, la obligatoriedad de la moral y la convicción de la sabiduría práctica (SCA 28-30). La secuencia teleológica de estas cuestiones permite ver su culminación en esta convicción entendida como «confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse como personaje de relato, en el poder responder a la acusación con el acusativo “heme aquí!”, según la expresión cara a Lévinas» (SCA 34s).⁴⁶

45. Abreviado en el texto como *Soi-même* y en las citas como SCA. Para elegir este título Ricoeur se inspiró en la frase final del *Diario de un cura rural* de Bernanos: «Odiarse es más fácil de lo que se cree. La gracia consiste en olvidarse. Pero si todo orgullo estuviera muerto en nosotros, la gracia de las gracias consistiría en amarse humildemente a sí mismo, como cualquiera de los pacientes miembros de Jesucristo» (SCA 36 nota 3).

46. Ricoeur reconoce que en este interés por una hermenéutica de la acción resurgía su investigación inicial sobre la voluntad, aunque con la diferencia de que «la voluntad se define primero por su intención... [en cambio] la acción por su realización, es decir, por su inserción en el curso de las cosas y su manifestación pública. A esto se agrega la segunda diferencia: la voluntad puede ser solitaria (de hecho, el problema del antagonismo con otras voluntades no está en absoluto considerado en *Lo voluntario y lo involuntario*), no la acción, que implica interacción e inserción en instituciones y relaciones de cooperación o e competencia.» (RF 52).

3.2 *Hacia una antropología del “hombre capaz”*

En un artículo de 1994, anexo a su *Autobiografía* de 1995,⁴⁷ Ricoeur conectaba aquellas cuatro capacidades de *Soi-même* con una fenomenología del “hombre capaz” como sujeto moral. En efecto, «podría decirse que es siempre en tanto *hombre capaz* que el sujeto del actuar revela ser accesible a una calificación moral; todos los análisis anteriores ubicados bajo la égida de la pregunta ¿quién? -¿quién habla?, ¿quién hace?, ¿quién narra?, ¿quién es responsable de sus actos? pueden ser reformulados en el vocabulario de la capacidad: capacidad para designarse como locutor, capacidad de reconocerse como autor de sus acciones, capacidad de identificarse como personaje de un relato de vida, capacidad de imputarse la responsabilidad de sus propios actos» (RF 110). Desde entonces Ricoeur ha venido invocando una “fenomenología del hombre capaz” en artículos y libros, y ensayó un desarrollo en *Parcours de la reconnaissance* (PR), el último libro que publicó en vida.⁴⁸ Gracias a éstos la originaria lista de las capacidades de decir, de hacer, de narrar, de imputarse (PR 148-177) se amplía en el poder de recordar y de prometer (PR 179-214), en el poder de reconocer “derechos” (PR 215ss). A estas capacidades podemos sumar, con J. Greisch, las evocadas en *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, (MHO) en donde el poder recordar no se agota en la “memoria desdichada” sino que incluye la “memoria dichosa” (MHO 178), pero también el poder olvidar (MHO 536-587) y, por difícil que fuere, también el poder perdonar (MHO 593-656); en estas capacidades ve Greisch otras tantas figuras del poder de reconciliación.⁴⁹ Ahora bien, esas “capacidades” conciernen no solo al sujeto práctico sino también al sujeto religioso, como lo reconocía en “Le soi au miroir des Écritures” penúltimo estudio de las *Gifford Lectures* en su versión originaria.⁵⁰ O habría que decir, más enfáticamente, que conciernen no tanto al sujeto moral como al “destinatario de la religión” como lo subraya el artículo homónimo presentado en el Coloquio acerca de “La filosofía de la religión entre ética y ontolo-

47. “De la métaphysique à la morale,” *Revue de métaphysique et de morale* (1994) incluido en RF 85-115

48. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, 2004, 119, 122, 148-177, 179. Cf. L3 271.

49. GREISCH, *Buisson III* 876s. Por cierto, Ricoeur tiende a evitar el vocablo por sus connotaciones hegelianas.

50. «Ricoeur y montre que les différents visages du soi qu’il avait dégagés dans la partie descriptive de son investigation se retrouvent, intensifiés et transformés, dans le sujet religieux. Le soi religieux est, lui aussi, quelqu’un dont on parle, quelqu’un qui agit, qui parle à son tour, qui se considère comme responsable de ce qu’il a fait et qui se raconte»: GREISCH, *Buisson III* 866.

gía”.⁵¹ Allí Ricoeur sostendrá que «capacidad pertenece a un tipo de discurso... que no se deja incluir en ninguna de las fórmulas de evaluación moral...[y que] reabre el debate entre ética y ontología» (20).

3.3. *El final de la filosofía de Ricoeur*

a) De la hermenéutica de la acción a la ontología del acto

De hecho el momento ético o moral no es la culminación de *Soi-même*. En el apartado “Ipseidad y ontología” de su último estudio (“¿Hacia qué ontología?”) Ricoeur fundamentaba su hermenéutica de la acción en una ontología del acto (SCA 351-367). Allí Ricoeur seguía a R. Brague cuando éste llama la atención sobre un fragmento de la *Metafísica* de Aristóteles (Θ 6 1048b 18-35) donde la noción de acto se disocia abiertamente de la noción de movimiento y se ajusta a la noción de acción, entendida como *praxis* (356s). En cambio no veía convincente la reducción, hecha por Brague, del acto aristotélico a la “facticidad” heideggeriana: ésta atenúa el arraigo del acto en el ser, arraigo que Ricoeur concibe como “fondo a la vez efectivo y potente” (364). Por el contrario sostenía que «Spinoza ha sido el único que supo articular el *conatus* sobre ese fondo de ser efectivo y potente que él llama *essentia actuosa*» (367).

De esta tesis no se desdecía en su *Autobiografía* aun cuando en ella no oculte alguna autocrítica:

«me parece plausible el acercamiento que hago entre el actuar, en el sentido fenomenológico, y el acto de ser en el plano ontológico, pero no estoy seguro de que la distinción aristotélica entre potencia y acto esté lo suficientemente abierta a las reinterpretaciones contemporáneas (sobre todo post-heideggerianas) para introducir a la ontología buscada. Además, puede reprochársele a esta sección no lograr sino una suerte de *collage* que yuxtapone a un Aristóteles post-heideggeriano y un Spinoza llamado presurosamente en auxilio. Sin embargo, sigo oyendo resonar en mi cabeza las palabras *energeia* y *conatus*, con sus fraternas armonías» (RF 81s)

b) De la hermenéutica bíblica al “discurso filosófico autónomo”

En su *Autobiografía* Ricoeur nos confía que, en su versión original, las *Gifford Lectures* no concluían en un estudio sobre la ontología del acto sino en dos estudios de hermenéutica bíblica. «Para respetar la exigen-

51. “Le destinataire de la religion: l’homme capable”, *Archivio di filosofia* 64 (1996) 19-34.

cia de los fundadores de esta célebre serie, que impone a los conferencistas pronunciarse sobre la noción de “teología natural”, agregué a las ocho conferencias filosóficas dos estudios en el estilo de mi hermenéutica bíblica...» (RF 78).⁵² Su estrategia de aquel momento, de responder con la hermenéutica bíblica a la cuestión de la “teología natural”, reafirma su vieja impermeabilidad a esta cuestión. Pero, a diferencia de este proceder, coherente con el equilibrio entre crítica y convicción que vimos en varios de sus trabajos anteriores, *Soi-même* concluye con una tensión y hasta disonancia que rompe ese equilibrio. Ante todo, por haber suprimido esas dos conferencias finales «para permanecer fiel al antiguo pacto en virtud del cual las fuentes no filosóficas de mis *convicciones* no se mezclarían con los *argumentos* de mi discurso filosófico» (RF 78s). Pero, sobre todo, por el «giro agnóstico de las últimas líneas, donde declaro que no puedo decir *en tanto filósofo* de dónde viene la voz de la conciencia –esa expresión última de la alteridad que acecha a la ipseidad!– ¿viene de una persona otra que puedo “encarar”, de mis ancestros, de un dios muerto o de un dios vivo, pero tan ausente en nuestra vida como lo está el pasado en toda historia reconstruida, o incluso de algún lugar vacío? Con esta aporía de lo Otro, no sólo me parece que el discurso filosófico alcanza su término; también siento la exhortación a abordar de frente, si el tiempo me es dado... la cuestión de la *relación conflictiva-consensual entre mi filosofía sin absoluto y mi fe bíblica más nutrida de exégesis que de teología*» (RF 82). De este modo la *Autobiografía* se cierra sin desdecirse en un ápice del final de *Soi-même*: «Quizá el filósofo en cuanto filósofo debe reconocer que no sabe y que *no puede decir* si este Otro, fuente de la intimación, es otro [...] o Dios –Dios viviente, Dios ausente– o un lugar vacío. El discurso filosófico se detiene ante esta aporía del Otro» (SCA 409). En resumidas cuentas, el “poder decir” del “hombre capaz” ha queda vedado al filósofo quien tropieza, al menos por lo que concierne a Dios, con un límite infranqueable.

52. Ricoeur se refería a “Palabra y escritura en el discurso bíblico” y a “El sujeto convocado. En la escuela de los relatos de vocación profética”. La penúltima conferencia fue publicada en la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, janvier-mars 1993 (y, en parte, como “Phénoménologie de la religion”, en *Lectures* 3, 263-271); tuvo un desarrollo ulterior, publicado como “L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique” en *Archivio di Filosofia*, 1992 y en *Lectures* 3, 307-326. La última conferencia “Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique” había sido publicada antes, en la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, octobre-décembre 1988, 89-98.

3.4. ¿La nominación efectiva de Dios?

a) El veto a su nominación filosófica

Con esta postura final de *Soi-même* (409) se correspondía su declaración inicial: «La razón primera de esta exclusión que sé discutible y quizá lamentable responde al cuidado de mantener, hasta la última línea, un discurso filosófico autónomo... Se observará que este ascetismo... conduce a un tipo de filosofía de la que está *ausente la nominación efectiva* de Dios y en donde la cuestión de Dios, en cuanto cuestión filosófica, se mantiene en un suspenso que puede llamarse agnóstico...» (SCA 36). Esta estricta abstinencia de toda incursión en el campo de la teología filosófica ha suscitado la primera de las “cuestiones” planteadas a Ricoeur por Jean Greisch: «Este suspenso agnóstico respecto de la cuestión filosófica de Dios ¿serviría a los intereses de la teología revelada? Si tal fuera el caso Ricoeur sería un pionero del “giro teológico” de la fenomenología francesa, denunciado por Dominique Janicaud» (*Buisson* III 909s). Por cierto, esta hipótesis maliciosa es prontamente descartada por aquel indiscutible seguidor de Ricoeur, salvo en el rechazo de la teología filosófica.

Por nuestra parte nos llama la atención la coyuntura de este suspenso “agnóstico” de la “cuestión de Dios”, justamente cuando Ricoeur mejoraba las bases de su acceso, es decir cuando su filosofar se abría a la metafísica del acto por la vivencia de la acción (SCA 351-367). Sin embargo este proceder trunco, este quedarse a mitad camino en el último estudio de *Soi-même*, mantenía una curiosa correspondencia con el último estudio de *La métaphore vive*. Justamente allí, cuando con Santo Tomás reconocía «la necesidad de pensar a la *causalidad* como *analógica*», Ricoeur finalizaba rehusando todo uso teológico de la causalidad «bajo los golpes conjugados de la física galileica y de la crítica (empirista) de Hume» (MV 352s; cf. *cast.* 416s). Por otra parte tampoco debemos olvidar que, apenas dos años después, Ricoeur se había vedado referir a Dios las experiencias de manifestación y dependencia (Cf. *HIR* 35).

¿Qué pensar de ese proceder? Concedemos que la fundamentación metafísica no es *necesaria* para encontrar “resonancias” analógicas de Dios en aquellas experiencias. Pero sostenemos que ella es *posible*, si es que cabe un discurso acerca del *Principio* último y una analogía entre éste y el *Dios* nombrado en la religión. Ahora bien, parece que Ricoeur se abstiene de pronunciarse sobre aquel discurso justamente porque cuestiona esta

analogía, desembocando en la completa equivocidad de la palabra “Dios” en filosofía. Por cierto, debemos convenir en que la palabra “Dios” pertenece originariamente al registro de la religión y no al de la metafísica. Pero este hecho lingüístico ¿impide que el creyente o que el mismo fenomenólogo de la religión encuentren una correspondencia analógica, una homología (Cf. *HIR* 35,42), una consonancia y resonancia entre ambos registros? J. Greisch nos asegura que, para Ricoeur «el filósofo puede acercarse al dominio de la fe religiosa ubicando “aproximaciones filosóficas” de nociones religiosas tales como “salvación”, “esperanza”, etc.» (*Buisson* III 910). Hemos visto que, de hecho, Ricoeur no vaciló en usar las palabras “fe” y, sobre todo, “revelación”, no sólo como analogado remoto sino nada menos que en «un sentido arreligioso que nos ayuda a restaurar en toda su dignidad el concepto de revelación bíblica» (*HIR* 42). Entonces ¿por qué evita proceder así en el caso de la palabra “Dios”?

No corresponde a la metafísica pero sí a una teología filosófica de cuño metafísico determinar un analogado del contenido religioso (Dios), estableciendo su existencia, su diferencia de todo ente mundano y, por vía de eminencia, su ser personal y espiritual. La teología filosófica comenzó justamente cuando el Principio metafísico recibió el nombre religioso de *Dios*.⁵³ Desde entonces data la «relación» de identidad y diferencia entre religión y filosofía, evidenciando un frágil equilibrio entre los extremos de la separación y de la confusión, buscando preservar la “diferencia fenomenológica”⁵⁴ en una correspondencia analógica entre el Principio y *Dios*. Ahora bien, así como «el ser se dice de muchas maneras» (Aristóteles, *Metafísica* IV,1 1003a 32) aunque en referencia a un analogado principal (sea cual fuere, esencia, subsistente o acto de ser), también Dios puede ser dicho de muchas maneras aun cuando el analogado principal de este «Dios» polisémico fuera el “Dios bíblico” o el “Dios cristiano”. En el diálogo interreligioso el concilio Vaticano II no tuvo inconveniente en poner al Dios

53. Este proceso se inicia ya cuando Anaximandro dijo del Principio inmortal e indestructible «esto es lo divino (*tó theïon*)» (*Testimonio* 15: Diels-Kranz 1,85) mientras que Aristóteles, habiendo concluido en un Principio personal viviente, eterno y bienaventurado, pensar excelente y providente, se creyó autorizado para afirmar: «esto es el dios (*hó theós*)» (*Metafísica* XII,7 1072b 20ss y 9 1074b 15ss). Con esta identificación no sólo oponía el Dios de su filosofía a los dioses de la religión popular griega sino que ponía las bases de la “ciencia buscada” por su metafísica: la «filosofía teológica» (*Metafísica* VI 1, 1026a 18s).

54. Cf. R. FERRARA, “Religión y filosofía” en F. DIEZ DE VELASCO - F. GARCÍA BAZÁN (ed.), *El estudio de la religión* (EIR), Madrid, 2002, 195. Con distinto matiz empleamos esta expresión de E. BRITO, “La différence phénoméno-logique du Mystère absolu et du Dieu divin”, *RTL* (2001) 353ss. y de B. WELTE, *Filosofía de la religión*, Barcelona, 1982, 76.

cristiano en correspondencia con aquel «poder misterioso presente en la marcha de los acontecimientos de la vida humana» que, desde las culturas más arcaicas fue reconocido como «Ser Supremo» e incluso como «Padre» (NA 2). En el encuentro de Asís Juan Pablo II no tuvo inconvenientes en referirse a Dios como “Realidad última”, “Poder supremo” y “Ser absoluto” sin peligro de borrar la diversidad en las concepciones de Dios por parte de los participantes de ese encuentro. El peligro en cambio, amenazaba a la fórmula «única realidad divina» empleada por el “teocentrismo”, pluralista denunciado por *RMi* 17, justamente porque no sólo afirmaba una identidad *unívoca* de la “Realidad última” (Cf. *CR* 16) sino, además, la incognoscibilidad de cualquier otro contenido referido a Dios, más allá de esta definición nominal y de su empleo unívoco, cuando es claro que ella es análoga, referida a contenidos esencialmente diversos.⁵⁵

b) Su lugar en una ontología bíblica

El veto a la nominación filosófica de Dios no es la última palabra en la obra de Ricoeur, aun cuando lo haya sido en *Soi-même* y en su *Autobiografía*. Sin perjuicio de ambos Ricoeur sostenía en 1993 que «la instauración de un sí mismo por la mediación de las Escrituras y la aplicación a sí mismo de las múltiples figuras de la nominación de Dios acontecen en el nivel de nuestra capacidad más fundamental de actuar. Es el *Homo capax*, el Hombre capaz que es interpelado y restaurado» (*L3* 271 nota). Vuelto oyente de la revelación bíblica y de la predicación cristiana Ri-

55. Por lo que atañe a Santo Tomás, éste jamás desarrolló una teología filosófica *separada* de la metafísica: ambas disciplinas quedaban subsumidas dentro de su teología especulativa y eran ordenadas por ésta a la comprensión del Dios revelado en la Biblia. Leído en este contexto el final de cada una de las célebres “cinco vías” (*ST* I q2 a3 c) se descompone en dos proposiciones de distinto alcance: mientras la primera expresa una conclusión metafísica *autónoma*, referida al ser (“luego existe...”), la segunda denota una identificación fenomenológica *dependiente del lenguaje religioso*, referida al decir, a saber, el “y a esto llaman todos” [no todos los hombres sino todos los universitarios aristotélicos] de las dos primeras vías, o el “llamamos nosotros” [los creacionistas cristianos, judíos y musulmanes] de las dos últimas vías. Esta no resulta de ninguna deducción metafísica sino de una *comprensión* (histórica, fenomenológica o religiosa), *común* al teólogo y al filósofo; además es simple *correspondencia analógica* y no unívoca reducción del misterio divino al primer Principio metafísico. Con razón Gilson ha criticado el supuesto corriente, hasta en los mismos neotomistas, de que la noción de teología excluiría la de filosofía (E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960, 106s). La exclusión, legítima para una filosofía que se impone límites o que los encuentra ya dados (y esto vale para Ricoeur) no es válida desde la perspectiva de la teología, que no se delimita por la “filosofía” o la “no-teología” sino tan sólo por lo *revelable*, es decir, por todo aquello que, aun sin dejar de ser asequible a la razón, es digno de ser revelado por su conexión con el fin de la revelación: la *salvación* del hombre (E. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* 5, Paris, 1947, 17-41).

coeur no duda en referirse a la nominación de Dios y a la polisemia de sus “múltiples figuras”; más aún, no vacila en considerar esta nominación en el espacio comprendido «entre filosofía y teología» o en «el círculo famoso del creer para comprender y del comprender para creer».⁵⁶

En correspondencia con esta premisa su trabajo “*Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?*”⁵⁷ pregunta por las fuentes bíblicas de la nominación anselmiana de Dios, a saber «¿qué dinamismo lleva de la invocación [bíblica] al argumento [anselmiano]?» (L3 333). En la Biblia la invocación, nominación y afirmación de existencia por parte del hombre es precedida por una autopresentación de Dios mismo, cuya formulación más breve es: «Yo [soy] Yahveh» (Lv 18,5.21). Aquí «la iniciativa pertenece a Aquel Yo que se anuncia como fuente de historia y de ética» y como fundamento de la invocación (335s). De la nominación “apelativa” de Dios (El Shaddai, YHWH) cabe distinguir la nominación “predicativa” que es, por excelencia, el “Único” de Dt 6,4: «Yahveh nuestro Dios [es] el único Yahveh» (333s). Aquí ve Ricoeur, la fuente remota de los Nombres anselmianos de *Proslogion* 2 y 15 (I “*credimus te esse Id quo maius cogitari nequit*” y II “*ergo es Maius quam cogitari nequit*”). Sólo con esta diferencia, que la autopresentación no es argumentación sino autoatención que no disocia el ser-cópula del ser tomado absolutamente. Aquí la cuestión ontológica no se plantea como cuestión crítica. Del hecho de que en Ex 3,14 la nominación predicativa de Dios se conjugue en primera persona (Yo soy *el que soy*)⁵⁸ y no en el infinitivo “ser” empleado por el argumento anselmiano Ricoeur infiere que éste ha interpretado en términos de ontología griega el original hebraico (338s). Sin embargo él mismo admite que aquella fórmula *excede* el contexto original de pregunta/respuesta, creando «una situación hermenéutica excepcional, a saber, la apertura a una pluralidad de interpretaciones acerca del mismo verbo “ser”» (340). En virtud de este exceso conviene mantener, sin descarte alternativo, los dos extremos interpretativos de la garantía de la misión

56. Cf. L3 281. Se trata del artículo “Entre philosophie et théologie II: Nommer Dieu”, publicado originariamente en *Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier, 1977, y reproducido luego en L3 281-305.

57. Publicado originalmente en *Archivio di Filosofia*, 1990, fue reproducido en L3 327-353 (versión citada en el texto).

58. Esta traducción del v. 14 responde al original hebreo y a la Vulgata, a diferencia de los LXX que traducen en tercera persona: “Yo soy *el que es*”. Pero Ricoeur no repara en el hecho de que la primera persona (*soy*) del hebreo *éhyéh* del v. 14 pasa a equivaler, en el v. 15, a la tercera persona (*El que es*) del arameo *Yhwh*.

mosaica y de la reserva y ocultamiento del nombre solicitado por el pueblo (341). Pero las fuentes del argumento anselmiano no se agotan en estas figuras de la autopresentación-autoatención de Dios. Su otra vertiente son las figuras de la autopresentación-cuestionamiento de Dios que pasan por la objeción, la queja y lamentación hasta culminar en la negación del insensato: «No, no hay Dios» (Sal 14[13],1). En Job la paradoja de un Dios llamado por el hombre para rendirle cuentas no encuentra respuesta en un discurso sapiencial cuyo ápice es la palabra del insensato, sino la obediencia práctica, acorralada entre la sumisión muda y la disputa abierta (351ss).

Este trabajo fue luego completado por dos magníficos estudios de hermenéutica bíblica.

El primero de ellos, titulado originariamente *D'un Testament à l'autre: essai d'herméneutique biblique*⁵⁹ agregaba a la interpretación del veterotestamentario «Yo soy *el que soy*» la correspondiente al neotestamentario «Dios es amor» (1 Jn 4,8). En cuanto al texto veterotestamentario resumía en tres etapas el trabajo de 1990, presentando con mayor claridad su resultado: el dilema de la doble aproximación al texto de Ex 3,14, la exegética que impide hipostasiar el triple “soy” y la teológica que subraya su *exceso* respecto del contexto y abre el verbo “ser” a una pluralidad de interpretaciones que no sólo sobrepasan la clausura de la ontología griega sino que, en cuanto “historia de sus efectos” (*Wirkungsgeschichte*), ya son inseparables del significado originario y deben ser mantenidas en su polisemia (355-357). En cuanto al texto neotestamentario la interpretación también era distribuida en tres etapas que subrayaban, respectivamente, la sobreabundancia del amor divino, el carácter extático que le permite volcarse hacia el otro sin perderse a sí mismo, el carácter narrativo del gesto de amor que culmina en el evento histórico de la cruz (358-363). Pero lo más novedoso e inesperado de este trabajo reside en la intención de que sus conclusiones sirvan «para beneficio de una filosofía teológica o de una teología filosófica» (363). En primer lugar, «de las interpretaciones de Ex 3,14 y de 1 Jn 4,8 resulta que el modo especulativo y sapiencial *no viene impuesto de fuera* a unas afirmaciones limitadas al modo figurativo sino ya es constitutivo de lo que podría llamarse su dimensión sapiencial»: un au-

59. Publicado originariamente en los volúmenes colectivos *La Mémoire et le Temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève 1991 y *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio* (coll. *Dialogo di filosofia*, 9) Roma 1992, 397-409 de donde fue reproducido en 1994 por L3 355-366 (versión citada en el texto).

téntico pensar especulativo está *implicado* en la nominación de Dios, en su pasaje del nombre apelativo al nombre predicativo (364). Por otra parte, esas interpretaciones «dejan lugar para la hipótesis de una *ontología sui generis* donde el verbo “ser”... impide separar *manifestación de sí* en un sentido “ontológico” e *intimación* en sentido ético» (365). Finalmente, «si se puede escribir “Dios es amor”, acentuando el predicado, también se puede escribir “Dios es amor” para afirmar que Él lo es verdaderamente. Es esta *vehemencia ontológica* la que es comunicada a la interpretación dialéctica...» (*ibidem*). Así la ontología perdida en el discurso filosófico es recuperada por Ricoeur en la hermenéutica bíblica y transformada, quizá por única vez, en “teología filosófica”.⁶⁰

Esta “ontología bíblica” (365) se consolida en el magistral estudio en el que Ricoeur discute el texto de Ex 3,14 con el exegeta A. LaCocque: *De l'interprétation à la traduction*.⁶¹ Invirtiendo la perspectiva del exegeta Ricoeur busca rehabilitar el «verdadero evento del pensamiento» (335) configurado por la traducción de los Setenta y por las innumerables especulaciones filosófico-teológicas que ella ha suscitado, contribuyendo a forjar «la identidad intelectual y espiritual del Occidente cristiano» (336). Ricoeur trata de mostrar bajo qué condiciones la llamada “lectura ontológica” de Ex 3,14 puede comprenderse «si no como legítima, al menos como plausible», pese a «la desconfianza cuasi profesional de los exegetas al respecto» (337). Retomando la argumentación empleada en los dos trabajos precedentes Ricoeur distingue entre la lectura minimizante de LaCocque y la “amplificadora” practicada por él mismo: la primera atiende al estuche más que a la joya misma, a saber el triple *'ehyéh* del versículo 14, mientras que la segunda muestra que su sentido sobrepasa tanto su función como su contexto, configurando una situación hermenéutica excepcional que posibilita una pluralidad de interpretaciones del verbo empleado en ella, incluida la traducción de los Setenta (342s). Ricoeur sostiene que el griego *einai* injertado en el *'ehyéh* hebraico potenciaba su polisemia y estaba lejos de configurar una lamentable contaminación. «El verbo griego *einai* (con el latino *esse*) no aportaba la universalidad de una noción indiscutible sino la equivocidad de una noción de la que Aristó-

60. Cabría preguntarse si este “*hapax legomenon*”, que parece contradecirse con la tenaz reserva de Ricoeur respecto de la teología filosófica, no respondería al contexto de las *Gifford Lectures* que imponían a los conferencistas «pronunciarse sobre la noción de “teología natural”» (RF 78).

61. Publicado en A. LACOCQUE - P. RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris, 1998, 335-372 (paginación citada en el texto).

teles había dicho que “se dice de diversos modos”» (346). Luego, «¿por qué no suponer que Ex 3,14 haya invitado a agregar a la rica polisemia del verbo “ser”, explorada por los griegos y por sus herederos musulmanes, judíos y cristianos, una región inédita de significación?» (347). Desde aquí Ricoeur procede a reivindicar la tradición arraigada en aquella traducción de los Setenta, particularmente la de cuño patrístico (347-355) y medieval (355-363) para concluir planteando «la cuestión de fondo: la convergencia sin fusión entre el versículo bíblico y la ontología heredada de la los Griegos –con su correctivo apofático– ¿representa una aberración intelectual, como hoy suele decirse con frecuencia tanto en campo teológico como filosófico?» (360).

Si en su contingencia aquella convergencia entre Dios y el Ser pudo ser llamada un acontecimiento del pensar también debe serlo su cuestionamiento por M. Heidegger (Ser sin Dios u ontología sin teología), E. Lévinas (ética sin ontología) y J. L. Marion (Dios sin el Ser). Ahora bien Ricoeur sostiene que Heidegger ha ignorado, por un lado, la presión y torsión ejercida sobre la ontología por el apofatismo de los padres y por la trascendencia tomista del Acto de Ser respecto de los entes y del *ens commune* mientras que, por otro lado, ha convertido en acontecimiento del pensar la muerte de Dios proclamada por Nietzsche (364-367). Por su parte Marion se limita a criticar, como representaciones idolátricas, ciertos nombres divinos como el de Ser, pero no en beneficio de un nuevo pensar del Ser sino de un retorno a la tradición joánica de Dios como amor. A esto Ricoeur responde dudando que ese retorno pueda ahorrarse el rodeo que pasa por Ex 3,14 y sostiene que «el pensar según el amor no exige un nuevo “sacrificio del entendimiento” sino, más bien, *otra razón*» o un nuevo pacto con la razón occidental que, en caso de no darse y de declararse totalmente ajeno al pensar griego y a la metafísica del Ser, el pensar judío y cristiano se despoja de su tendencia a la universalidad y se expone a la marginalización a la que los relega Heidegger (367-369).

Desde aquí Ricoeur concluye desglosando en tres cuestiones o, más bien proposiciones,⁶² la pregunta acerca de la suerte de Ex 3,14 en esta aventura postnietzscheana:

1. La teología del amor ¿ha eclipsado el *shemá* deuteronomico? Ricoeur lo niega al sostener que para llegar a la proposición «Dios es amor»

62. Greisch considera estas cuestiones como «proposiciones de una gran fecundidad heurística» (*Buisson III* 855).

se debe pasar por «Dios es uno» y que «la declaración de Juan despliega, con los recursos de la metáfora, de la dialéctica y de la narratividad, la proclamación del Éxodo y del Deuteronomio» como lo había mostrado en su estudio precedente (369).

2. La exégesis de Ex 3,14 ¿desautoriza toda conexión entre el 'eyeh hebraico y el *einai* griego? Ricoeur lo niega no sólo por la polisemia del verbo griego sino, además, para no malograr el eventual enriquecimiento que la aportaría a esa polisemia un eventual modo nuevo de pensar el ser (370).

3. ¿Se puede traducir Ex 3,14 sin recurrir al verbo ser? Ricoeur no lo cree plausible, pese a las traducciones alternativas que han sido propuestas, como las alemanas *dasein* y *werden* que representan, más que una ruptura completa, una extensión extrema de la polisemia. Luego, en lugar de eliminar el verbo "ser" de la traducción hay que encarar el desafío de pensarlo de otro modo.

* * * * *

Como lo evidencian los últimos trabajos que acabamos de examinar, en ellos Ricoeur ha avanzado no sólo de la hermenéutica a la ontología sino, además, de la hermenéutica bíblica a una ontología bíblica. Por cierto, quedan cuestiones pendientes. Pero en este punto preferimos cerrar nuestra evocación de Ricoeur empleando las palabras con las que él despidió a su amigo Pierre Thévenaz: «Nuestro amigo no responde más a las cuestiones que le planteamos pero su obra sigue viviendo extraordinariamente por las cuestiones que ella nos plantea para que, por parte nuestra, filosofemos con un rigor digno de él» (L3 259). A esto tan sólo me atrevería a agregar: «y para que pensemos nuestra fe con un rigor no menor al que nos ha acostumbrado este filósofo que es, a la vez, hombre de fe».

RICARDO FERRARA
12-12-2005

SOBRE LA DIMENSIÓN ACADÉMICA DE LA VOCACIÓN TEOLÓGICA

RESUMEN

El autor pasa revista a tres perspectivas que configuran la dimensión académica de la vocación teológica: vocación de búsqueda, vocación a la verdad en la fe católica, vocación a la verdad en un mundo pluralista.

Luego considera la situación latinoamericana en términos de déficit contemplativo y reflexivo de nuestra iglesia, que se manifiesta en la carencia de una tradición monástica y filosófica consolidada.

Palabras clave: vocación, pluralismo, Latinoamérica, teología, académico.

ABSTRACT

According to the author, the academic aspect of theological vocation is the sum of a) a research vocation; b) a vocation towards truth in catholic faith; c) a vocation towards truth in a pluralist world.

He later considers Latin American situation in terms of a contemplative and reflexive deficit in our Church, shown by the lack of a monastic and philosophical tradition.

Key words: vocation, pluralism, Latin America, theology, academic.

Me referiré, primeramente, a tres aspectos fundamentales que, a mi parecer, configuran la dimensión académica de la vocación teológica, para concluir con una referencia más puntual a nuestro contexto latinoamericano.

1. Vocación de búsqueda

Si la etimología de la palabra “académico” nos obliga a remontarnos a un barrio de Atenas donde Platón fundó una escuela, el contenido y lo concernido por “academia” encuentra un antecedente todavía más antiguo en la misma Grecia. Sobre el dintel del templo de Delfos se encontraba la inscripción: “Conócete a ti mismo”. Este llamado al conocimiento de sí mismo sintetiza muy bien una dimensión fundamental de la vocación académica. Esta se define como una vocación de búsqueda de conocimiento. La academia platónica nace como una institución que pretende responder al ideal socrático del autoconocimiento, se define como una instancia de búsqueda. Este carácter inquisitivo, de búsqueda propio de lo académico queda todavía más de manifiesto con el consolidarse de la institución universitaria en el Alto Medioevo.

Durante el siglo XIX se discutió con vehemencia sobre el origen eclesial o secular de la universidad. Esta polémica, condicionada por prejuicios anti-clericales por una parte y por una reacción defensiva estrecha desde otra, parece estar superada. Es innegable que el surgimiento de la universidad medieval¹ está posibilitado por un redescubrimiento de Aristóteles, Euclides y Tolomeo, por la traducción de las obras de estos autores al latín, por la revalorización del derecho romano y el contacto que se produjo entonces con la cultura árabe. Es un hecho que la autoridad civil protegió y favoreció las universidades concediéndoles diversos privilegios. Sin embargo, ninguna de las universidades medioevales surgió al margen de la Iglesia. No se trata sólo de la sanción canónica externa que las fundó o reconoció como tales,² sino del dinamismo de una fe que re-

1. La palabra misma “universitas” es usada en este sentido en el siglo XIII, sin embargo, coexiste, con otros términos que inicialmente fueron más frecuentes: *studium generale*, *collegium scholasticum*, *societas studii* ...

2. De las 64 universidades existentes en 1400, 21 fueron directamente fundadas por el Papa, 33 tuvieron desde el comienzo una ratificación papal y las 10 restantes que surgieron por iniciativa civil buscaban un reconocimiento del obispo de Roma.

conocía como tarea fundamental de sí misma la búsqueda de inteligencia y la promoción de la investigación científica. “Creo para entender” decía Anselmo de Canterbury en el siglo XI, y en esta expresión se resume la fuerza de una fe que no se cierra sobre sí misma, sino que asume la búsqueda de la verdad como un desafío propio. El caso de Anselmo no es aislado. En este obispo, que la iglesia venera como santo, se ejemplifica la fuerza y dinamismo de toda una comunidad de creyentes sedientos y buscadores de verdad. Para esa Iglesia la fe, lejos de paralizar e impedir la búsqueda intelectual, la fecunda y dinamiza. Es una fe que ve en la capacidad de pensar y razonar un privilegio con el cual Dios creó al hombre y un presupuesto de la misma fe. El creer no sólo presupone la razón sino que ésta es reconocida como un instrumento insustituible que permite desplegar la virtualidad de la misma fe. La de esa Iglesia es una fe cuya vitalidad se expresa como búsqueda de inteligencia, es una “*fides quaerens intellectum*” (fe buscando inteligencia). Es precisamente esta fe que hace propia la búsqueda intelectual, lo que permite que surja y se consolide la universidad. El gremio de los maestros y escolares fue reconocido y respetado como “Universidad de maestros y escolares”, privilegiado tanto por la autoridad civil como religiosa, no debido a un poderío económico, político o social antecedente. Hubo algo previo. Se promovió y privilegió la universidad porque se reconocía en la búsqueda de la verdad un dinamismo propio del pensar y el creer. En la universidad se ve entonces el lugar propio de una razón que se define por la verdad y de una fe que brota de un encuentro con la verdad y se ejercita en la búsqueda de la verdad.

2. Vocación a la verdad en la fe católica

La pretensión y la osadía de esa fe en la verdad a la que se debe la universidad en el Medioevo constituye un paradigma. La universidad surge posibilitada no por cualquier fe, sino por una fe en la verdad católica, es decir, por una fe que no se contenta con proponer determinados contenidos como su verdad, como una verdad parcial, sino que se despliega como búsqueda de una verdad universal.³ Esta pretensión no se de-

3. No está de más recordar que el término católico remite al griego *catolicós* que significa universal y del cual depende el significado más corriente de perteneciente a una confesión religiosa determinada.

be a una soberbia o imperialismo intelectual, más bien constituye un acto de fidelidad, de seguimiento al Maestro que en el evangelio se ofrece al hombre como la Verdad y que como tal debe ser reconocido en la fe.⁴

La fe en la verdad católica es condición de posibilidad del surgir de la universidad tanto en cuanto abre a un horizonte universal de búsqueda y en la medida que encuentra un apoyo concreto en la comunidad de creyentes, en la Iglesia. En el Alto Medioevo, a diferencia de otros tiempos menos remotos, el reconocimiento que la Iglesia hace de su catolicidad no significó asegurarse en sus bastiones, sino un compromiso y ejercicio concreto y activo de búsqueda de la verdad. La universidad surge como praxis de una fe que es católica como seguimiento confiado de la verdad y como peregrinación a la verdad.

En la universidad medieval, la teología ocupa un lugar central, sin embargo, no se la identifica con la búsqueda de la verdad. Ciertamente hoy nos puede resultar chocante llamar a la filosofía una “*ancilla*” (sirvienta) como lo hacían los escolásticos. No se debe olvidar, en todo caso, que se trataba de una sirvienta respetada. Esto lo pone en evidencia el mismo plan de estudios clásico de la universidad medieval. La facultad de teología es paralela a la de derecho y medicina, pero previa y como requisito a estas tres se ubica la facultad de “Artes liberales”. Esta es considerada “piadosa nodriza de las demás facultades”. La teología no monopoliza ni se identifica con la búsqueda de la verdad, sino que es central porque se refiere a la búsqueda de verdad que le concierne a la fe en sí misma. Pero no se debe olvidar que la fe de la que se trata no es una fe cerrada en sí misma, sino que acoge, fecunda y se confronta con la búsqueda de la verdad que le corresponde a la razón humana. Se le reconoce un campo autónomo a la razón y la mejor prueba de ello es la obra de un gran universitario de entonces: Tomás de Aquino. Santo Tomás hizo suyo el lema de su maestro, Alberto Magno, quien afirma que “la fe y la ciencia tratan sobre lo mismo pero no bajo el mismo respecto”. De esta manera el Aquinate no renuncia a la búsqueda de una “sabiduría única” ni confunde la teología con las demás disciplinas. Distingue expresamente la teología como una “ciencia separada de las demás”.

A pesar de los cambios posteriores que sufrirá la estructura clásica universitaria, a pesar de la exclusión de la teología de los claustros univer-

sitarios en los países latinos, ésta no puede dejar de reconocer en la universidad un hogar al que pertenece. Tal reconocimiento no tiene nada que ver con la añoranza restaurativa de una estructura pre-moderna determinada, se trata del hacerse presente de una dimensión de la fe católica que es su presupuesto permanente. En realidad, esa misma dimensión de búsqueda universal de inteligencia, que en un momento histórico possibilitó el surgimiento de la universidad, es la que hoy perdura como arduo pero ineludible desafío, al cual una fe realmente católica no podría renunciar sin poner en cuestión su misma consistencia. Reitero que no se trata de restaurar una determinada estructura del pasado, sino de reavivar el espíritu que animó a la universidad en sus orígenes. Este mismo espíritu es el que hace que la Iglesia no pueda conformarse con ser un ghetto o una mónada, sino que defina su carácter católico, como vocación y pretensión de ser luz de toda la humanidad. En definitiva se trata de ser coherentes con el Espíritu de quien se propone a todos los hombres como la Verdad, como “Luz de los Pueblos”.⁵ Se trata, en último término, de un reconocimiento concreto del Espíritu de Jesús como el propio de los que en Él creen, de su Iglesia.

A lo largo de la historia de la iglesia y hasta el día de hoy, aunque ha habido y haya espíritus estrechos que pretenden reducir su vocación católica sólo a lo que asegure una cómoda seguridad institucional, su catolicidad reside y se fundamenta en el Espíritu de Jesús que la sostiene y del cual es deudora. Este Espíritu sitúa a la comunidad de los creyentes, a la iglesia, como peregrina y no en posesión estática sino en búsqueda dinámica de una plenitud católica que es escatológica. La Iglesia más que poseedora es deudora de la verdad. Esta deuda tiene un doble aspecto. El primero es antecedente y se refiere a la persona de Jesucristo como su fundamento y origen, y el segundo aspecto es consecuente y se refiere a la meta o fin al cual se dirige la Iglesia que consiste en la verdad plena que Dios manifestará en él, es decir, al fin de los tiempos. La catolicidad de la Iglesia no designa un atributo abstracto y estático, sino que deriva del Espíritu de una persona concreta, Jesús, y se orienta a un fin, a una meta: el reinado de Dios. La promesa de una plenitud es una meta a la que está orientada la Iglesia en su peregrinar histórico, y debe hacerse operante en el presente como búsqueda de la verdad. El que en determinados momen-

4. M. D. CHENU, ve en lo que él llama “evangelismo”, la causa interna del florecimiento de la teología en el siglo XIII. Ver *La théologie comme science au 13 siècle*, París, 1957, 103-104.

5. En las palabras iniciales de la Constitución dogmática de la Iglesia del Concilio Vaticano II que son meridianas al respecto: “Cristo es la luz de los hombres. Por ello este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea ardientemente iluminar a todos los hombres...”

tos de su historia esta dimensión que implica la catolicidad de la Iglesia no haya sido lo suficientemente clara y se haya deformado, no obsta a que ella perdure como una exigencia a buscar y deberse, en cada situación histórica, a la verdad plena y universal.

Como ha sido señalado repetidamente constituye un lugar común señalar la crisis que padece la universidad en la actualidad. Pensar que tal crisis en Latinoamérica “es más bien el reflejo de la impotencia política”⁶ es un diagnóstico válido, pero, a mi juicio, todavía provisorio y dependiente. La crisis de la universidad es el reflejo de una impotencia todavía más fundamental: la impotencia de la razón moderna y secularizada ante la verdad. A lo largo de un proceso histórico de siglos que coincide con el mismo consolidarse de la modernidad, la razón deja de ser considerada como un instrumento que permite acceder a la verdad y se atomiza en enfoques diversos, cada vez más específicos, que posibilitan un dominio técnico y una manipulación de la naturaleza innegables. La pregunta por la verdad, la posibilidad de una búsqueda común de la verdad, queda radicalmente cuestionada. Cada disciplina científica se contenta y válida en la eficiencia técnica que pueda demostrar. Más que de la verdad se trata de verdades. Para la misma filosofía, la pregunta de la verdad parece una desmesura, y sus posibilidades parecen haber quedado reducidas a las de la crítica. En la medida que esta razón atomizada permite un desarrollo científico-técnico formidable, la pregunta por la verdad parece ser definitivamente ociosa y obsoleta. Sin embargo, al evidenciarse un descalabro ecológico y tomarse conciencia de la necesidad de validar criterios éticos comunes para evitar un descalabro que se avizora de la humanidad misma, entonces, han reaparecido quienes se preguntan por el ser del hombre, por la verdad del hombre.

La crisis de la universidad actual parecería ser el reflejo de una razón atomizada que ha cuestionado radicalmente las posibilidades de una búsqueda común de la verdad. De hecho, en la actualidad las universidades se validan socialmente como centros de formación profesional, y de especialización. Su valoración depende de la capacitación de los profesionales y especialistas que egresen de ellas. En su mismo interior, predomina una mentalidad que quisiera consolidar la autosuficiencia de cada disciplina y que rechaza como inadecuada cualquier cuestionamiento sobre sus pre-

6. J. J. BRUNNER, “Crisis y perspectivas de la Educación Superior”, en *Mensaje* 382 (Septiembre 1989), 363.

supuestos antropológicos, y en sus programas la filosofía, si es considerada, ocupa un lugar periférico y accidental.

En el contexto anterior, las universidades católicas no parecen constituir en la actualidad una real alternativa de la universidad profesionalizada. El perfil que proyectan no es distinto al de un conglomerado de diversos centros de capacitación profesional condicionados a los requerimientos más o menos inmediatos del mercado. Ellas, sin embargo, podrían jugar un papel providencial en la crisis universitaria actual, en la medida en que su catolicidad no se reduzca a salvaguardar determinados principios o verdades que permanecen externos al quehacer universitario, en la medida que catolicidad signifique un compromiso en la búsqueda de la verdad a la que confronta una fe en la verdad. Para que una universidad sea realmente católica no basta regirse por determinados principios doctrinales, éstos deben hacerse operantes como fe en busca de inteligencia. La universidad católica se debe a una fe en la verdad que no admite contentarse con un defensivo resguardo confesional, confronta a la búsqueda de la verdad como a la razón de ser de su catolicidad. Una universidad es católica cuando revitaliza el espíritu al que se debe la universidad. Catolicidad no debería significar imposición de una respuesta de fe formal y externa al quehacer universitario, sino que, en las actuales circunstancias, debería incentivar esa dignidad que la razón ha perdido al desentenderse de la verdad como su fin y sentido.

3. Vocación a la verdad en un mundo pluralista

Paul Ricoeur ve en la modernidad, con toda razón, “el momento de toma de conciencia del carácter pluridimensional de la verdad”.⁷ A mi parecer, esto determina una exigencia ineludible de replantearse el nexo entre verdad y unidad, más precisamente nos obliga a resituarnos en el acceso al *verum* y al *unum*. Se trata de una tarea compleja, pues no sólo concierne a la filosofía sino que requiere atender a lo que la sociología y la psicología del conocimiento nos puedan decir de nuestras condiciones de posibilidad concretas e históricas de pensar el *unum* y el *verum*; sólo de esta manera una opción y pasión por la verdad y la unidad podría verificarse como “*obsequium rationi consentaneum*” tal como requiere la fe católica (DH 3009).

7. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Paris, 1955, 165

No se debe olvidar que el “retorno al sujeto” y la vuelta sobre sí mismo que describe el pensamiento moderno no ha sido un itinerario transparente y feliz, sino que se encuentra ensombrecido por la sospecha de Marx y Freud sobre la real autonomía del *ego* pensante cartesiano. Vuelta sobre sí misma, la conciencia descubre en sí a la “vida” y al “inconsciente” como condicionantes que ponen bajo sospecha su verdad, ya sea como “ideología” o “ilusión”.

Se establece, así, un primer tipo de control antecedente que ejerce la realidad sobre las pretensiones de un acceso expedito a la verdad por parte del sujeto. La verdad es del sujeto, pero éste no es una mónada encapsulada sobre sí misma, sino que en su misma autonomía queda religada a la realidad socio-económica en la cual vive, y a una historia interna de deseo que lo configura.

Este control antecedente significa un cuestionamiento sumamente incómodo, todavía más para el hombre religioso, dado que tanto Marx, Freud y el mismo Nietzsche lo articulan en explícita sospecha de la real consistencia de Dios como auténtica verdad de la libertad humana.

Existe, sin embargo, un control todavía más cuestionador para el creyente que el develado por los maestros de la sospecha. Ya no se trata de la pluridimensionalidad de la verdad condicionada por la situación histórica externa e interna de cada sujeto, a la cual es preciso atender y recuperar en la conciencia para superar la ideología, la ilusión o el resentimiento. Ya no son los otros quienes determinan la propia condicionalidad ante el Otro. Sino que es el Otro como realidad no cuestionada en sí misma sino como más allá y trascendente al propio ser uno mismo lo que determina y posibilita tanto negativa como positivamente el pluralismo. Se trata en concreto del control consecuente al diagnóstico, llevado a cabo en la Ilustración, de una religiosidad que se automargina de la razón. En este caso, el pluralismo se plantea como un imperativo que surge negativamente de la incapacidad del hombre de acceder unívocamente y posesionarse de la verdad una e indivisa, y positivamente del irreductible carácter trascendente de dicha verdad. Pluralismo es entonces lo que media entre dos actitudes prácticas, el fanatismo y la tolerancia, entre dos enfoques teóricos, el de la superstición religiosa y el de una religión racional. La crítica religiosa que llevó a cabo la Ilustración y el control racional que postula sobre la conciencia religiosa es todavía más cuestionadora en cuanto que, sin descalificarla en sí misma como *hybris* o desmesura necesaria, la acota en base a una contingencia concreta y pavorosa desencade-

nada por ella misma, como fueron las guerras religiosas. La tolerancia religiosa que postulan los ilustrados no se basa en la arreligiosidad sino que presupone a Dios como verdad del hombre.⁸ No deriva de un agnosticismo o indiferentismo religioso antecedente o previo, sino más bien de un nexo permanente entre la naturaleza racional del hombre y Dios.⁹ Este es supuesto positivo de una *religio naturalis*.¹⁰ Por otra parte ve precisamente en los horrores de las guerras religiosas la consecuencia de una opción religiosa que se ha automarginado de la razón y que absolutiza sus códigos internos inmanentes. La razón no es sustituible por la fe tampoco en materia religiosa. Cuando esto sucede, degenera en superstición y fanatismo y el hombre queda expuesto a todo tipo de barbarie. La razón ilustrada más bien se sitúa como correctivo de cualquier apropiación religiosa que el hombre postule de Dios.¹¹ No es negación sino salvaguardia del Dios *unum et verum* pero precisamente como trascendente a todo sujeto humano. La razón de la Ilustración no pretende sustituir a Dios sino que se postula, más profundamente, como instancia requerida por el reconocimiento de sus límites propios ante Dios como realidad ilimitada. De esta manera, el pluralismo, que deriva de la tolerancia como actitud concreta, nada tiene que ver con un relativismo agnóstico de la divinidad, sino que más bien es consecuencia del reconocimiento de los límites del sujeto para acceder unívocamente a Dios. Positivamente conforma un reconocimiento práctico de la irreductible trascendencia de Dios a las condiciones de finitud del sujeto.

Lo anterior no constituye la lectura habitual del creyente, y todavía menos la que con docilidad de conciencia haya podido o pudiese hacer un católico del pluralismo como interpelación de la modernidad. No han si-

8. En el capítulo “La idea de la tolerancia y la fundamentación de la religión natural” de su obra clásica *La filosofía de la ilustración*, Ernst Cassirer expone brillantemente este punto.

9. El deísmo es un supuesto teórico-práctico para la filosofía religiosa de la ilustración. Es así como Locke puede considerar como irrecuperables, aunque bajo respectos diversos, para una sociedad pluralista tanto a los católicos como a los ateos. Cf.: “A Letter concerning Toleration”, en *The Work of John Locke*, Vol. VI, Aalen, 1963, 47.

10. Como bien lo sintetiza Diderot en uno de sus “pensamientos”: “Les hommes ont banni la Divinité d’entre eux; ils l’ont reléguée dans un sanctuaire; les murs d’un temple bornent sa vue; elle n’existe point au delà. Insensés que vous êtes! Détruisez ces enceintes qui retrécissent vos idées; élargissez Dieu; voyez-le partout où il est, ou dites qu’il n’est point” (*Pensées philosophiques* XX-VI; *Oeuvr.* I, 138).

11. Para Voltaire “la philosophie, la seule philosophie, cette soeur de la religion a desarmé des mains que la superstition avait si longtemps ensanglantées; et l’esprit humain, au réveil de son ivresse, s’est étonné des excès où l’avait emporté le fanatisme” (*Traité sur la tolérance à l’occasion de la mort de Jean Calas*, en *Oeuvres* XXIX, 63, 74s).

do casos puntuales remotos en el pasado sino más bien una propensión latente y patente, hasta el día de hoy, lo que mantiene vigente la admonición de Ricoeur: “Históricamente, la tentación de unificar violentamente lo verdadero puede venir y ha venido de dos polos: el polo clerical y el polo político; más exactamente de dos poderes, el poder espiritual y el poder temporal”.¹² Quedamos así confrontados al cuestionamiento político que deriva del pluralismo moderno cuando no se caricaturiza y pervierte su significado gnoseológico como mero relativismo o indiferentismo religioso.

El pluralismo comporta no sólo una reconvención sobre el carácter trascendental del *unum* y el *verum* en sí mismos, sino que también se valida como signo inmanente del carácter necesariamente escatológico de cualquier síntesis entre ambos que el hombre pueda postular. La unidad de lo verdadero que representa la catolicidad cuando se plantea unilateralmente como ya realizada en la inmanencia histórica, se torna contradictoria consigo misma y configura en concreto una pseudo-síntesis eclesial, o en la terminología de Ricoeur “una síntesis clerical de lo verdadero”.

I. Congar resume acertadamente el nexo positivo que debería regir entre catolicidad y pluralismo cuando escribe:

“Si la unidad, lo mismo que la santidad y la apostolicidad de la Iglesia deben ser católicas, ‘según el todo’, su ley no puede ser la uniformidad niveladora y empobrecedora, sino la de una comunión en la que cada uno siga siendo y aporte lo que él es [...] Desde el punto de vista de una teología de la catolicidad, hay que mantener a la vez lo que permite la trascendencia y lo que exige la inmanencia. Los principios de unidad de la Iglesia y, en primer lugar, la fe son trascendentes a sus traducciones históricas, pero se traducen en esas formas históricas concretas”.¹³

No sólo a partir de la eclesiología de comunión del Vaticano II, sino también desde el horizonte escatológico que la enmarca, es posible fundamentar positivamente el pluralismo. Según ése, la Iglesia es una realidad subordinada en su origen y en su fin. En su origen a la persona de Jesús como el único y permanente *unum subsistens* que es la Verdad; y en su fin, al “reino de Dios” como realidad definitiva de un único Dios que será “todos en todos”. En la historia, la Iglesia y la teología no suplantán la verdad de Jesús ni del “reino de Dios”, sino que la actualizan y anticipan. En el presente la catolicidad sólo puede acontecer como memoria del insuperable *unum et verum subsistens*, del universal concreto que es Je-

sucristo y como prolepsis del futuro “todo en todos” de Dios. Esto la condiciona como necesariamente plural en el presente. La Iglesia no subsiste en la historia como católica por sí misma sino desde Jesús y hacia el *Christus totus*, que tampoco significa la supresión de la pluralidad sino plenificación de la misma como “todo en todos”.

Si teóricamente y de acuerdo a la eclesiología y escatología del Concilio Vaticano II el pluralismo se valida como expresión positiva de la catolicidad, más de un teólogo se ha preguntado en los últimos años: ¿por qué actualizarlo en concreto ha resultado tan conflictivo en el periodo post-conciliar? ¿Por qué después de casi cuatro decenios, y cada vez con mayor intensidad, son más nítidos los síntomas en la Iglesia católica de un denodado intento por “construir su unidad a partir de la preservación y valoración de la uniformidad”?¹⁴ ¿Qué ha sido de la catolicidad pluriforme intuida por Juan XXIII y que teóricamente posibilita el Vaticano II? ¿Por qué, lejos de promoverse las conferencias episcopales, incentivarse a las iglesias locales o una repristinación de los patriarcados como podía esperarse, la política que ha prevalecido en concreto durante el postconcilio ha sido un refuerzo del centralismo y el poder de la curia romana?

No es del caso aquí intentar una respuesta complexiva a las preguntas anteriores. Quisiera sólo atenerme a un respecto tan incómodo como soslayado: el pluralismo comporta un elemento político inmediatamente desestabilizante que cualquier institución tiende por sí misma a neutralizar y desconocer en los hechos. Ni las posibles exageraciones entusiásticas de los años sesenta, ni el desconcierto y estupor que motivaron en las autoridades, ni los complejos anti-romanos, tampoco los anti-europeos, constituyen una explicación suficiente del acentuarse del centralismo y un estilo de gobierno cada vez más centrípeto en la Iglesia católica. Estos han sido una reacción inmediata, demasiado espontánea, ante una exigencia de la gracia. Me explico. Estoy totalmente de acuerdo con Von Balthasar cuando escribe que “la catolicidad de la iglesia católica es en primer lugar una revelación y al mismo tiempo una comunicación de la Totalidad divina; aún cuando su recepción al interior de la especie humana es esencialmente una gracia, puede darse que una época histórica determinada sea, por un motivo u otro, especialmente alérgica a las exigencias de esta gracia. Tal parece ser el caso de la nuestra”.¹⁵ Me parece, en todo caso,

12. O.c., 166.

13. *Mysterium Salutis IV*, I, Madrid, 1973, 511-512.

14. M. AZEVEDO, *Vivir la fe en un mundo plural*, Navarra, 1993, 39.

15. H. U. VON BALTHASAR, *Catholique*, Paris, 1976, 1.

que este insigne teólogo en sus análisis sobre el pluralismo se olvida de un punto clave y no es suficientemente autocrítico: si hay algo crónicamente alérgico a lo que es esencialmente gracia es el poder. La espontánea lógica del poder no es la lógica de la gracia, del don que se hace por la misma entrega. Precisamente en esto radica el escándalo de la cruz, del Omnipotente que se entrega anonadado. Al sostener pues que la lógica humana del poder se contrapone a la de la gracia apuntamos un complejo problema objetivo de fondo que no cabe malentender como crítica puntual a personas pero tampoco se resuelve con evasivas. Todo lo contrario. El mismo Juan Pablo II ha tenido la lucidez y valentía de asumirlo y nada menos que en referencia a su propio ministerio. Es así como en su carta encíclica dedicada al ecumenismo, *Ut Unum Sint* culmina con una petición “a todos los pastores y teólogos de nuestras Iglesias” para que cooperen en una reinterpretación teológica y reestructuración práctica del ministerio que le corresponde como obispo de Roma (UUS 95-96). Al respecto comenta el cardenal austríaco, arzobispo emérito de Viena, Franz König:

“Desde el punto de vista de la tarea ecuménica la verdadera existencia y el ejercicio del primado romano constituyen una dificultad real, pero dentro de la Iglesia católica misma la cuestión es desde hace mucho: ¿cómo pueden o deben ser enmendadas o mejoradas las actuales estructuras de gobierno, que en los siglos pasados adquirieron tal grado de centralización?”.¹⁶

La propuesta de Juan Pablo II para hacerse cargo del elemento político institucional que el pluralismo confesional plantea al ecumenismo y así confrontarse con “una nueva forma de ejercicio del ministerio de Pedro”¹⁷ no sólo es válido como un ejemplo que debería ser imitado, sino que además se articula en referencia a un principio establecido por el Concilio Vaticano II que es capital en cualquier ámbito y por antonomasia en el académico: “la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad” (UUS 3).¹⁸

16. “My Vision for the Church of the Future”, en *The Tablet* (27-03-1999) 424-426.

17. Al respecto se puede consultar el artículo de C. SCHICKENDANTZ, “Hacia una nueva forma de ejercicio del ministerio de Pedro. Consideraciones históricas y teológicas”, en *Teología y Vida* XLI (2000) 164-187.

18. Citando la declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa: *Dignitatis humanae* 1.

4. Vocación teológica en el contexto latinoamericano

El auge que experimentará la reflexión teológica en Latinoamérica con posterioridad al Concilio Vaticano II está en deuda directa con el programa pastoral de *Gaudium et Spes*, tal como éste es recepcionado por los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín. Se tratará de atender e “interpretar los signos de los tiempos” tal como éstos se perfilan en América Latina.¹⁹ En este contexto surgen como claves dos términos: el de liberación para superar una idea abstracta y deshistorizada de redención, y el de praxis como referente fontal del quehacer teológico.

Sin desconocer el gran aporte que representa la llamada teología de la liberación, uno de sus límites más serios proviene de una utilización acrítica del concepto de praxis que, al menos inicialmente, recepciona del marxismo.²⁰ Al menos en su planteo original Gutiérrez no usa el concepto de praxis en el sentido técnico preciso y más propio que ha alcanzado en el lenguaje filosófico, sino que con esta palabra quiere subrayar “los aspectos existenciales y activos” de la experiencia humana y cristiana contraponiéndolos a los aspectos puramente cognoscitivos, contemplativos y doctrinales. En la versión primigenia de su “Teología de la Liberación” publicada en Lima en 1971, la mayor parte de las veces, puede reemplazarse “praxis” por “acción” y nada cambia radicalmente. Cuando se enfatiza que la praxis es el punto de partida de la reflexión teológica se quiere afirmar un programa de ejercicio teológico que parta de las preguntas y problemas que nacen de la Iglesia por su inserción en el quehacer histórico latinoamericano, como contrapunto a la teología meramente especulativa que se queda en la inteligencia y sistematización del dato dogmático.

El aporte principal de Gutiérrez sería el arraigar la reflexión teológica en el suelo de los problemas que agitan hoy la conciencia latinoamericana. Pero el ejercicio teológico consiguiente no se diferencia mucho del tradicional. Los interrogantes son tratados a la luz de la Escritura, la historia de los dogmas, la historia de la iglesia, las declaraciones del magisterio. Cuando se trata de “iluminar” los problemas desde la fe, hay un salto hacia el saber acumulado de la iglesia y se pierde la relación íntima con el punto de partida. Es como si la praxis histórica quedara exterior a la

19. Para un análisis más pormenorizado me permito remitir a lo que expongo en *La fe en busca de inteligencia*, Santiago, 1993, 212-218.

20. Cf. F. CASTILLO - J. NOEMI - J. ARTEAGA - E. RODRÍGUEZ, “Teoría y praxis en la teología de la liberación”, en *Teología y Vida* XV (1974) 3-38.

teología: es su punto de partida, pretende ser su punto de llegada, pero no está presente en el quehacer teológico propiamente tal.

Pero todavía hay otro problema. Si revisamos la estructura del libro y los ejemplos de ejercicio teológico, vemos que desde una opción ético-política, que se considera más coherente con el mensaje evangélico, se critica a la iglesia no revolucionaria como aliada de los opresores. Los contenidos de su predicación son denunciados como alienantes y legitimadores de una situación de explotación. La mediación teológica queda reducida a criticar estos contenidos desde una relectura de la Escritura o la Tradición, resultando de esta crítica nuevas formulaciones que hacen coherente la opción cristiana con el compromiso revolucionario.

A este modo de pensar subyace la asunción acrítica de una determinada praxis revolucionaria latinoamericana como la positiva desde el punto de vista cristiano, y por lo tanto, como punto de partida de una reflexión teológica. Parece suponerse que esa praxis revolucionaria es la depositaria del sentido de la historia y que puede ser determinada como punto de partida sin requerir una mayor explicitación. El resultado de esta manera de pensar, que no asume realmente los condicionamientos del problema teoría-praxis, es que la teología que brota de allí viene a ser una crítica de otras praxis o de otras teorías y una justificación ideológica de la praxis elegida como punto de partida. No aparece claro cómo esta teología de la liberación se pueda constituir en instancia crítica de la misma praxis histórica revolucionaria que es su punto de partida. En el fondo, la praxis histórica es tomada como punto de arranque del teologizar, pero no objeto de reflexión crítica. Por esta vía la teología de la liberación puede recaer en una nueva teoría reflejo que legitima una praxis ya dada y objetivada, y como tal cumplir el papel de una ideología, que a su vez genere una praxis fetichizada o ideológica y no una praxis revolucionaria.

Ahora bien, el diagnóstico anterior no resulta obsoleto. La “positividad teórica” de la que necesita dar prueba una teología realmente pastoral en América Latina supone superar tanto un inmediatismo pragmático que parece ser crónico entre nosotros como una inmediatez acrítica que se ha acentuado y parecerían favorecer ciertas instancias de la misma institución eclesial en el presente. Nos topamos, por una parte, con una doble falencia histórica que no deberíamos seguir desconociendo y mucho menos magnificando como si fuese una ganancia. Me refiero al déficit contemplativo y reflexivo de nuestra iglesia, que se manifiesta en la carencia de una

tradición monástica y filosófica consolidada entre nosotros.²¹ Este lastre histórico resulta todavía más oneroso en una situación como la actual, en la cual no sólo se ha disociado de facto la vocación eclesial del teólogo de la vocación teológica de la Iglesia, sino que se insinúa una “deriva antiteológica”, en la cual lo pastoral de la teología confinaría a ésta a ser una “versión suave de la vieja teología del magisterio”,²² es decir, la colofonía de una eclesiología tan acrítica como ensimismada. Ciertamente el teólogo tiene una vocación eclesial insoslayable ya que la teología tiene como sujeto propio y adecuado no al individuo considerado separadamente sino a la comunidad de los creyentes en Jesucristo. “Sobre la vocación eclesial del teólogo” tenemos un documento de la Congregación para la doctrina de la fe del 20 de mayo de 1990. Para captar, sin embargo, en toda su dimensión y profundidad “la misión de la teología en la Iglesia” como se nos propone en este documento debemos atender también a una realidad antecedente todavía más fundamental. Se trata de la vocación teológica que le concierne a la Iglesia. La vocación eclesial del teólogo depende de la vocación teológica de la Iglesia y ésta es la que le proporciona su horizonte más definitivo y su dinamismo más íntimo.

En realidad, la vocación teológica de la iglesia está denotada en la misma palabra iglesia. *Ekklesía* en griego remite a *kaléo*, llamar, y se emparenta con *klesis* que quiere decir llamado o vocación. Iglesia designa la comunidad de los llamados, de los convocados por Dios en Jesucristo. Como lo recuerda el Concilio Vaticano II la iglesia se debe, como a su fuente de origen, a un designio de Dios-Padre que “quiso convocar a los creyentes en Cristo en una Iglesia santa” (LG 2). El mismo Concilio recuerda que ella tiene en el “reinado” de ese mismo Dios su misión presente y consumación futura (LG 5). La Iglesia se origina pues de un llamado divino, de esa convocación dirigida a todo hombre hecha por Dios en Jesús, y su fin, el establecimiento escatológico del reino de Dios, constituye su vocación. Tal es su pasado y futuro, de ellos deriva en el presente una advocación fundamental y permanente a Dios. La Iglesia se encuentra en la historia avocada a Dios no de cualquier manera, sino que así como la convocación hecha por Dios es en Jesús, así también ella debe

21. Cf. la retrospectiva histórica con respecto a lo primero de M. DE ELIZALDE, “La vida monástica y contemplativa en Hispanoamérica”, en *Cuadernos Monásticos* 92 (1990) 39-60. Con respecto a lo segundo me permito remitir a lo que expongo en “Teología en Latinoamérica”, en *Teología y Vida* XXXI (1990) 337-343.

22. P. SEQUERI, “L’istituzione teologica nella Chiesa”, en *Teologia* 19 (1993) 217.

avocarse en cada tiempo a Dios en Jesús, es decir, avocarse a Dios como evangelio, como buena noticia de Aquel que se ha comprometido a salvar lo que ha creado. El Dios de Jesús es evangelio, es *logos* de salvación que no anula el *logos* creacional al cual puede acceder el hombre por la razón, sino que lo asume y perfecciona ya que en el mismo *logos* que es Jesús es donde todo ha sido creado y redimido por Dios.

De acuerdo a lo anterior, el *in ecclesia* propio del quehacer teológico, se perfila no más en una estática tan cómoda como estéril de lo ya dicho y establecido sino como el dinamismo más íntimo del peregrinar escatológico al “reino de Dios” que es la Iglesia. Juan Pablo II, les ha recordado a los miembros de la Comisión teológica internacional: “Es evidente que el trabajo de los teólogos no se debe limitar, para decirlo así, a la repetición de las fórmulas dogmáticas, sino que es necesario que él ayude a la Iglesia a un conocimiento siempre mayor del misterio de Cristo”.²³ No es ciertamente por un mero afán de novedad que el obispo de Roma les pide a los teólogos el no ser repetidores. Ello deriva precisamente de una recta comprensión del ser en la Iglesia que le concierne a la teología, de una comprensión teológica y no meramente sociológica de la vocación eclesial del teólogo. El *in ecclesia* como lugar propio de la teología no condiciona una estática espacial, ya que más que el ámbito en el cual se sitúa un sujeto particular, remite al mismo sujeto comunitario, a la Iglesia como sujeto dinámico de la teología, a esa peregrina de Jesús que camina a la casa del Padre. *In ecclesia ad Deum*. Si no se considera la vocación teológica de la Iglesia como elemento determinante del mismo ser Iglesia se corre el riesgo de que el ejercicio teológico en la iglesia se desfigure y pervierta en sanción ideológica de la institución o fatua y estéril adulación del magisterio. *In ecclesia quia ad Deum*.

De la vocación teológica de la iglesia, de su íntimo ser *ad Deum* deriva un dinamismo que, precisamente por no desentenderse del concreto substrato eclesial, lo tensa escatológicamente y de modo permanente. Ello no significa que la teología se sobreponga a la realidad concreta y visible eclesial sino que la proyecta de acuerdo a la promesa del Espíritu que la sostiene y vivifica. *Quia in ecclesia ad Deum*. La vocación teológica de la Iglesia es lo que permite captar el servicio y el carisma teológico en la Iglesia, en su misión y dinamismo más propio, busca de inteligencia de la fe no como alternativa a la razón sino como plenificación de la misma.

JUAN NOEMI
12-07-2005

23. “Ad sodales Com. Int. Theol. 26-10-1979”, en AAS 71 (1979) 1431.

LAS SAGRADAS ESCRITURAS EN EL CINE Y LA LITERATURA DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

RESUMEN

En la mayoría de las obras contemporáneas, el Cristo de la fe y el Jesús histórico son tomados como figuras opuestas e irreconciliables

Para los católicos, el Jesús histórico y el Cristo de la fe son el mismo Jesús percibido de distinta manera.

El autor recorre el período que va desde los inicios del cine mudo hasta la película de Mel Gibson “*La Pasión de Cristo*” (2004), que cuando se refiere al tema bíblico deja ver que el guión está varios años atrasados con respecto a los estudios actuales.

En el campo de las letras, Jesucristo aparece ya como un personaje inventado por el machismo para suplantar una antigua divinidad femenina (M. Starbird – D. Brown), ya como una creación de la Iglesia (D. Brown), o una exageración de los evangelistas (N. Mailer), o en el último de los casos (Saramago) un engaño que sufre el mismo Jesús por parte de un Dios cruel, deseoso de hacerlo sufrir. Finalmente presenta dos salvedades, tratándose de obras con mejor fundamentación científica.

Palabras clave: Jesús histórico, Cristo de la Fe, cine, literatura

ABSTRACT

Most contemporary works consider Christ of faith and the historical Jesus as opposite. For Catholics, the historical Jesus and the Christ we believe in are the same Jesus, although diversely conceived.

The author overviews the period from the beginning of cinema until Mel Gibson's *The Passion* (2004) which, on biblical issues, is several years behind to-day studies.

On the field of literature, Jesus Christ is shown as a person invented by macho ideology instead of an ancient feminine divinity (M. Starbird – D. Brown), or as a Church creation (D. Brown), or, in N. Mailer's view, an exaggeration of Gospel writers; last comes Saramago, for whom the very Jesus is cheated by a cruel God who wishes to make him suffer.

On the other hand, Gerd Theissen (1943-), a well known specialist on the historical Jesus, professor in Heidelberg writes a novel placed during Jesus' teaching: *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form* (1987) His work on New Testament exegesis deals basically on a sociological approach to Holy Scripture.

Key Words: Historical Jesus, Christ of faith, cinema, literature.

En la época posterior al Concilio de Trento, los fieles católicos fueron perdiendo el hábito de la lectura de la Biblia. Las polémicas de la época de la Reforma trajeron como consecuencia de se fuera restringiendo el acceso de los fieles a las Sagradas Escrituras. El contacto que estos tenían con el texto sagrado era mínimo, y les llegaba preferentemente a través de obras de piedad. La lectura bíblica quedó como una práctica de los fieles pertenecientes a las Iglesias surgidas de la Reforma, y para muchos católicos, leer la Biblia era sinónimo de ser protestante.

Pero en el siglo XX se produjo un importante cambio al renacer el interés de los fieles católicos por la lectura y el conocimiento de las Sagradas Escrituras. Esta renovación fue fomentada de manera muy clara por los Pontífices León XIII,¹ Benedicto XV² y Pío XII,³ y sobre todo se vio fortalecida cuando el Concilio Vaticano II recomendó a clérigos y fieles que se nutrieran asiduamente de la Sagrada Escritura,⁴ y – entre otras cosas – ordenó que en la liturgia “se abrieran con mayor amplitud los tesoros de la Biblia”.⁵ A esto se unió que las lecturas bíblicas de las celebra-

1. LEÓN XIII, Encíclica “*Providentissimus Deus*” (18-11-1893); ASS XXVI (1893-1894) 269-292.

2. BENEDICTO XV, Encíclica “*Spiritus Paraclitus*” (15-9-1920); AAS 12 (1920) 385-422.

3. PÍO XII, Encíclica “*Divino Afflante Spiritu*” (30-IX-1943); AAS 35 (1943) 309-319 (DH 3825-3831).

4. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática “Dei Verbum”*, VI, 25.

5. CONCILIO VATICANO II, *Constitución “Sacrosanctum Concilium”* II, 51.

ciones se hicieran en la lengua vulgar para que todos los fieles pudieran entenderlas. Consecuentemente, a partir de la clausura del Concilio se vio cómo la Sagrada Escritura ocupaba un lugar cada vez mayor en las distintas manifestaciones de la vida de la Iglesia.

En el plano de la investigación bíblica, distintos factores influyeron para que en la Iglesia Católica no se produjera una renovación sino después que la Encíclica “*Divino Afflante Spiritu*” del Papa Pío XII y Concilio Vaticano II admitieran el recurso a los métodos científicos de interpretación y alentaran la tarea de los investigadores.⁶ A partir del Concilio Vaticano II se percibe el cambio porque en el ámbito católico se producen obras de gran valor científico, pero lamentablemente de muy poca resonancia en los libros de piedad y de catequesis.

Era de esperar que en esta nueva etapa después del Concilio Vaticano II, cuando tanto los protestantes como los católicos muestran la misma avidez por conocer el texto de la Sagrada Escritura, la literatura y el arte respondieran de alguna manera a este común interés. Pero se ha producido el fenómeno contrario. Las obras que se ocuparon del tema bíblico en el post-Concilio, en su mayor parte no mostraron signos del enriquecimiento que se produjo en la investigación y en la vida de los fieles.

En el presente trabajo se intentará presentar un panorama de las obras literarias y artísticas que en el post-Concilio se han producido tanto dentro como fuera del ámbito católico, introduciéndolo con una breve reseña de los antecedentes más destacados de las épocas anteriores.

1. Los antecedentes

Los escritores sagrados, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, han sido grandes narradores. Los hechos siempre han sido relatados con gran sencillez, pero muchas veces con gran belleza literaria, y los personajes fueron presentados de modo que provocaran la atracción o el rechazo de los lectores. De esta manera, los artistas se sintieron atraídos por las escenas y los personajes, y trataron de plasmar de otra forma lo que leían en el texto bíblico. No fueron sólo los pintores y escultores los que representaron las escenas y los personajes que aparecen en la Sagra-

6. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática “Dei Verbum”* VI, 21.

da Escritura, sino también los músicos, que compusieron las grandes obras corales y orquestales sobre temas bíblicos, e incluso hasta varias óperas.⁷

La literatura no ha sido indiferente, y son innumerables las obras que en todos los tiempos se han construido en torno a personajes y episodios de la Sagrada Escritura, a veces con la intención de dar una nueva interpretación del episodio narrado, y otras veces para ocuparse de aspectos que no se encontraban en el texto bíblico. Este trabajo se limitará a exponer la forma en que los textos de la Sagrada Escritura han inspirado a los literatos en los años posteriores al Concilio Vaticano II, sin incursionar en las obras de carácter científico.

La tendencia a sacar los temas de su contexto sagrado para llevarlos a la literatura o al teatro no fue aprobada en los comienzos. Una tradición recogida en el Talmud dice que el uso profano del Cantar de los Cantares es causa de que vengan los males sobre el mundo.⁸ Relata Flavio Josefo que cuando el Rey de Egipto leyó la traducción del Antiguo Testamento al griego, se asombró de que una obra tan admirable no hubiera sido tratada por los poetas, a lo cual se le respondió que nadie se había atrevido a tocarla porque era divina. Y se le citó el caso de un tal Teopompo, que contrajo una enfermedad mental cuando quiso escribir sobre la ley, y el caso de un poeta trágico, llamado Teodectas, que enfermó de la vista (*glaucoma*) cuando intentó intercalar un texto de la Sagrada Escritura dentro de uno de sus dramas.⁹ No obstante, la historia del pueblo judío que el mismo Flavio Josefo ofrece en su voluminosa obra *Antigüedades judías*, tiene rasgos novelescos a pesar de ser extraída de la Biblia.

Eusebio de Cesarea ha conservado fragmentos de obras literarias pertenecientes al judaísmo helenístico, en las que los temas bíblicos apa-

7. La ópera *Jefté* (Michel Pignolet de Montéclair, 1700) fue prohibida por el arzobispo de París, que no consideraba correcto que un tema bíblico fuera tratado en una ópera. *Sansón* (J-Ph. Rameau, 1735), obra que nunca fue estrenada. *José* (Etienne Méhul, 1807). *Mosé in Egitto* (G. Rossini, 1818; revisada y reestrenada como *Moïse et Pharaon*, 1827). *La Reina de Saba* (Ch. Gounod, 1862). *Sansón y Dalila* (C. Saint-Saens, 1877). *Herodías* (J. Massenet, 1881). *Salomé* (R Strauss, 1904-1905). *Moisés y Aarón* (A. Schoenberg, 1957), etc.

8. "Enseñaron los rabíes: los que cantan los versículos del Cantar de los Cantares como si fueran canciones (mundanas), o los que leen intempestivamente versículos en los banquetes, acarrearán desgracias al mundo. Porque la Torá se ciñe un cilicio, se presenta ante el Santo, bendito sea, y le dice: Señor del mundo, tus hijos me han convertido en un arpa para que la toquen los burlones..." (*TB Sanh.*, 101a).

9. FLAVIO JOSEFO, *Ant* XII, 2, 14.

recen tratados con bastante libertad.¹⁰ Los autores más destacados son los poetas Filón (Siglos III-II a.C.),¹¹ y Theodoto (Siglos II-I a.C.),¹² Ezequiel, el autor de una tragedia sobre el Éxodo (siglo II a.C.),¹³ y el "novelista" Artapano (Siglos III-II a.C.).¹⁴

Dejando de lado los libros llamados "apócrifos", que pretendían presentarse como 'obras bíblicas', ya en el medioevo cristiano se encuentran obras literarias que desarrollan temas tomados de la Sagrada Escritura. Merece especial mención la monja Roswita de Gandersheim, que en el siglo X escribió varios poemas, entre los que se encuentra una *Vida de la Virgen María hasta la huída a Egipto* y una *Ascensión del Señor*. En esa misma época se originaron, para ir perfeccionándose en años subsiguientes, las obras musicales pertenecientes a los géneros de las *Pasiones*, los *Oratorios* y las *Cantatas*, que tomaban su material de la Sagrada Escritura, pero en las que también se incluían composiciones poéticas sobre los mismos temas. Las obras producidas en estos períodos son innumerables, e intentar enumerarlas prolongaría excesivamente este trabajo, al mismo tiempo que lo apartaría del tema propuesto. Basta citar algunos nombres, como los de Claudio Monteverdi (siglos XVI-XVII), Juan Sebastián Bach y Jorge Federico Haendel (siglo XVIII).

En el clasicismo francés se destacan las dos tragedias *Ester* (1689) y *Atalía* (1691) de Jean-Baptiste Racine, con temas tomados de las Sagradas Escrituras. Dos obras del siglo XIX presentan una versión del martirio de san Juan Bautista que se aparta de la fuente bíblica: son *Herodías* de Gustave Flaubert (1877) y *Salomé* de Oscar Wilde (1890). Ambas obras sirvieron de inspiración a sendas óperas: J. Massenet tomó el tema de Flaubert para su ópera *Herodías* (1881), mientras que la obra de O. Wilde sir-

10. Los datos siguientes se toman de: "Fragments of lost judeo-hellenistic Works", en J. H. CHARLESWORTH (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha, volume 2*, New York, Doubleday, 1985; 773-918.

11. Los textos son citados y reproducidos por EUSEBIO DE CESAREA (*Praeparatio Evangelica*, IX, 2, 1; 24, 1; 37, 1-3).

12. EUSEBIO DE CESAREA (*Praeparatio Evangelica*, IX, 22, 2. 3. 4-6. 7. 8-9. 10-12) recogió ocho fragmentos del poema *Sobre los Judíos*, de Theodoto, que halló reproducidos en una obra de Alexander Polyhistor actualmente perdida.

13. De la tragedia *Exagogé* de Ezequiel se conservan solamente los fragmentos recogidos por EUSEBIO DE CESAREA (*Praeparatio Evangelica*, IX, 28-29), CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*Strom.*, I, 23, 155s) y el PSEUDO-EUSTATHIUS (*Commentarius in Hexaameron*, PG 18, 729).

14. Artapano, con evidente inquietud apologética a favor de los judíos, amplió 'novelísticamente' los hechos de Abraham, José y Moisés en Egipto; fragmentos de su obra fueron conservados por EUSEBIO DE CESAREA (*Praeparatio Evangelica*, IX, 18; 23; 27) y CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*Strom.*, I, 23, 154, 2s).

vió de inspiración a la ópera *Salomé* de R. Strauss (1904-1905). En el siglo XX los temas bíblicos atrajeron también a algunos compositores de óperas. Se pueden citar a Gian-Carlo Menotti, que en 1951 estrenó la ópera *Amal y los visitantes de la noche*, inspirada en el relato evangélico del viaje de los Magos, y a A. Schoenberg, que desarrolló un tema filosófico en la ópera *Moisés y Aaron* (1957).

Con la invención del cine, ya desde los días del cine mudo los temas bíblicos irrumpieron con frecuencia en la pantalla. Parece que el primer intento fueron las cuatro versiones de la Pasión que se filmaron entre 1897 y 1898. Dos se hicieron en Francia y no duraban más de diez minutos cada una. Las otras dos, una en Bohemia y otra en Estados Unidos, llegaban a la media hora. Ferdinand Zecca hizo tres breves películas sobre temas bíblicos: *La Pasión de Cristo* (1902), *Sansón y Dalila* (1903) y *La vida de Jesús* (1904). En 1923 se estrenó la primera versión de *Los Diez Mandamientos* de Cecil B. De Mille. El mismo director presentó una primera versión de *Rey de Reyes* en 1927, y en tiempos más cercanos al Concilio presentó su segunda versión de *Los Diez Mandamientos* (1956). Varias películas narraban la vida de Jesús: la nueva versión de *Rey de Reyes*, dirigida por Nicholas Ray (1961); *El Evangelio según San Mateo* de Passolini (1964), y *La Historia más grande jamás contada* dirigida por George Stevens, con libreto del mismo Stevens y James Lee Barrett (1965). *La Biblia (En el Principio)*, de John Huston, que narra los veintidós primeros capítulos del Génesis, se estrenó en 1966. Todas estas películas tienen en común el esfuerzo por plasmar con imágenes, en la pantalla, la historia tal como aparece relatada en la Biblia. Pero también algunas novelas que se inspiran en textos bíblicos fueron llevadas a la pantalla: *David y Betsabé*, de Philip Dunne, dirigida por Henry King (1951), *El manto sagrado*, de Lloyd C. Douglas, dirigida por Henry Koster (1952), que fue la primera película filmada en cinemascopio, y en los años del Concilio se filmó *Barrabás*, de Pär Lagerkvist, dirigida por Richard Fleischer (1962).

Las obras literarias de inspiración bíblica no faltaron en épocas anteriores al Concilio Vaticano II. Se han destacado grandes escritores como François Mauriac (1885-1970)¹⁵ y Daniel-Rops (pseudónimo de Jules Charles Henri Petiot, 1901-1965).¹⁶ En español tuvo mucho éxito el libro

Memorias de un reporter de los tiempos de Cristo del P. Carlos M. de Heredia (1940). Traducidas de otros idiomas, tuvieron amplia difusión la novela *Barrabás*, de Pär Lagerkvist (1950),¹⁷ y las *Cartas de Nicodemo* (1952) de Jan Dobraczynski, que también es autor de una novela sobre el profeta Jeremías (*Jeremías*, 1956). W. Borchert (1921-1947) presentó una actualización de la visita de los Magos en el cuento *Los tres oscuros Reyes* (1946). *La última tentación*, de Nikos Kazantzakis (1955), que se cuestiona sobre la forma en que se encuentra la naturaleza humana en un Jesucristo-Dios, fue puesta en el *Index Librorum Prohibitorum*, de la Iglesia Católica, y el autor fue excomulgado de la Iglesia Ortodoxa Griega. En Argentina, merece especial mención el P. Leonardo Castellani (1899-1981), que además de haber abordado el tema bíblico en obras de distinto carácter teológico y exegético, se destacó con sus “*Doce parábolas cimarronas*” (1959), en las que ofrece doce relatos inspirados en los temas de las parábolas evangélicas.

2. El post-Concilio

Al mirar en su conjunto las obras literarias y cinematográficas que en la época post-conciliar se han ocupado y se siguen ocupando del tema bíblico, se observa que en su gran mayoría reflejan el impacto producido por dos acontecimientos de gran importancia. El primero es el hallazgo de antiguos manuscritos que arrojaron luz sobre la época de los orígenes del cristianismo. El segundo es la llegada al gran público de los resultados que van produciendo las investigaciones bíblicas sobre el Jesús de la historia. Resultados que, por otra parte, están muy lejos de ser todavía definitivos. Convencidos de que estos documentos y estos estudios podrían destruir la fe sobre la que se apoya la Iglesia Católica, varios escritores dejaron volar su fantasía y produjeron obras carecientes de rigurosidad científica, en las que se da por sentado que la ciencia actual desautoriza las afirmaciones de la Iglesia. Estas novelas son, en realidad, críticas a la Iglesia institucional, y en el fondo auguran su futura desaparición, o en el mejor de los casos, su radical transformación.

15. F. MAURIAC, *Vie de Jésus*, Paris, Flammarion, 1935.

16. DANIEL-ROPS, *Un Héraut de l'Esprit. Saint Paul*, Paris, Cayla, 1946; *Saint Paul, conquérant du Christ*, Paris, Fayard, 1952; *Saint Paul, aventurier de Dieu*, Paris, Casterman, 1955; *Jésus en son temps*, Paris, Fayard, 1945; *Breve Histoire du Christ Jésus*, Paris, Fayard, 1964; etc.

17. *Barrabás* fue llevada al cine en 1962.

2.1. Los hallazgos de antiguos manuscritos

En 1945 y 1947 se produjeron dos hallazgos arqueológicos de gran importancia, que aportaron datos valiosos para el estudio de la Biblia. El primero tuvo lugar en diciembre de 1945, cuando accidentalmente se descubrió en Nag Hammadí (antiguo Chenoboskion), a unos cien kilómetros al norte de Luxor (Egipto), una biblioteca del siglo IV consistente en 12 códices y algunas páginas de un decimotercero, que contenían 52 tratados gnósticos escritos en lengua copta.¹⁸ No se puede decir con certeza que alguno de estos documentos sea anterior al período del Nuevo Testamento; por el contrario, parecería que algunos de ellos dependen de los evangelios canónicos.

Muy poco tiempo después, en 1947, en las cercanías del Mar Muerto se descubrieron los famosos manuscritos producidos por un grupo religioso judío, de características sectarias y contemporáneo de Jesús, que habitaron desde 150 a.C. hasta 68 d.C. en un lugar conocido actualmente con el nombre de Qumrán. Entre los libros encontrados hay textos hebreos, arameos y griegos de la Biblia, apócrifos y obras propias de la comunidad.¹⁹

Muchos libros han aparecido con apariencia de informes científicos sobre el origen y el contenido de esos manuscritos.²⁰ A esto se sumó que también cierta prensa, sin la suficiente base científica, presentó estos hallazgos de textos, como el comienzo de la destrucción de la religión tradicional. Los libros encontrados mostrarían que el texto bíblico original era diferente del que se posee actualmente, y que el que se lee en las Iglesias está adulterado. También se dijo que los datos de las Escrituras que

18. Ver: G. FILORAMO, "Nag Hammadi", en INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* (A. Di Berardino, dir.), Salamanca, Sígueme, 1992; II, 1494-1496. Esta biblioteca gnóstica ha sido traducida al castellano: *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* (A. Piñero, ed.), 3 vols., Madrid, Trotta, 1997/2000.

19. R. E. BROWN, "Dead Sea Scrolls", en R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (ed.) *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1990; 1068-1077.

20. M. BAIGENT - R. LEIGH, *The Dead Sea Scrolls Deception*, London, Cape, 1991; J. M. ALLEGRO, *The Sacred Mushroom and the Cross*, Garden City, NY, Doubleday and Co., 1970; Id., *The end of a Road*, London, MacGibbon & Kee, 1970; Id., *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, London, 1979; Id., *The Historicity of Jesus and the Dead Sea Scrolls*, New York, 1986; N. A. SILBERMAN, *The hidden scrolls: Christianity, Judaism, and the war for the Dead Sea scrolls*, New York, Putnam, 1994; A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1950; G. MESSADIÉ, *L'Homme qui devint Dieu, tome 1; L'Homme qui devint Dieu, tome 2: Les sources*, Paris, Laffont, 1990; *L'Homme qui devint Dieu, tome 3: L'incendiaire, vie de Saül apôtre*, Paris, Laffont, 1995.

predican las Iglesias no responden a la verdad, y que esta se encontraría en los libros llamados 'apócrifos'. Estas versiones se reflejan en novelas, películas y series televisivas que giran siempre en torno a una misma idea: las autoridades eclesíásticas utilizan todos los medios (lícitos e ilícitos) para ocultar los documentos hallados, porque, si fueran publicados, mostrarían una verdad diferente sobre los orígenes de la Iglesia, y en consecuencia esta perdería su poder. Los hechos han demostrado que la realidad es muy diferente: los manuscritos bíblicos que se han encontrado contienen un texto igual al que se lee en la actualidad; los manuscritos del Mar Muerto no están ocultos, actualmente son del dominio público,²¹ en ellos no hay referencias a Jesús, y no se ha hallado nada perteneciente al Nuevo Testamento; los de Nag Hammadi son posteriores a los evangelios canónicos, y en gran parte dependen de ellos.²²

2.2. La búsqueda del "Jesús de la historia"

La búsqueda del "Jesús histórico", que venía ocupando a los científicos desde el siglo XVIII, sufrió cambios de importancia en el transcurso del siglo XX. De una etapa en la que se trató de despojar a Jesús de su condición divina porque los prejuicios filosóficos y teológicos derivados del racionalismo consideraban inaceptable la idea de un Hombre-Dios, se pasó a una nueva etapa de investigación de carácter literario, en la que se intentó delimitar en el texto evangélico lo que provenía de los mismos labios de Jesús ("ipsissima verba Iesu"), dejando de lado lo que había sido un aporte de los evangelistas. Finalmente, se llegó a una tercera etapa en la que la preocupación se centró en determinar cuál fue el contexto histórico, social y religioso, en el que actuó Jesús, para llegar a precisar el sentido exacto que habían tenido sus palabras y sus acciones.²³

21. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán, edición y traducción*, Madrid, Trotta, 1993⁴.

22. "... los evangelios apócrifos y los códices de Nag Hammadi (en particular el *Evangelio de Tomás*) no ofrece nueva información o auténticos "dichos" independientes del Nuevo Testamento. Lo que se ve en estos documentos tardíos es más bien la reacción o la reelaboración de escritos del Nuevo Testamento realizada por... cristianos imaginativos que reflejan la piedad popular y la leyenda, y gnósticos cristianos que desarrollan un sistema místico especulativo" (J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. I: The Roots of the Problem and the Person*, New York, Doubleday, 1991, 140).

23. R. AGUIRRE, "El estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann", *EstBib* 54 (1996) 455. J. J. BARTOLOMÉ, "La búsqueda del Jesús histórico. Una crónica", *EstBib* 59 (2001) 179-242. J. S. KSELMAN, and R. D. WITHERUP, "Modern New Testament Criticism", en J. FITZMYER and R. MURPHY (ed.) *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs-NJ, Prentice Hall, 1990, 1130-1145; G. THEISSEN y A. MERZ, "La historia de la investigación en torno a

Dentro de la Iglesia Católica, en el transcurso del siglo XX, la renovación de los estudios bíblicos se venía abriendo paso muy lentamente. Una serie de obstáculos impedía que la actualización pudiera realizarse con la debida celeridad. Pero un importante cambio llegó con la promulgación de la Encíclica “*Divino Afflante Spiritu*” (30-9-1943) del Papa Pío XII,²⁴ que entre otras cosas autorizó el recurso a los métodos científicos de investigación bíblica, considerados hasta ese momento por lo menos como sospechosos. Esa misma línea se ha reafirmado en la “*Constitución Dogmática «Dei Verbum»*” del Concilio Vaticano II,²⁵ y en los documentos de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la historicidad de los Evangelios, “*Sancta Mater Ecclesia*” (1963),²⁶ y sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia (1993).²⁷ El reconocimiento de que en la Sagrada Escritura existen diversos géneros literarios, y de que se deben admitir varios niveles en los Evangelios, permite leer los relatos bíblicos bajo una nueva luz, con los aportes de otras disciplinas.

Para el tema del presente trabajo es de suma importancia puntualizar que tanto en el ámbito católico como fuera de él se tiene mayor conciencia de que el Jesús que presentan los evangelios es Jesús tal como lo perciben los ojos de la fe, mientras que el ‘Jesús de la historia’ es el que se puede conocer recurriendo sólo a los documentos históricos.²⁸ Como sucede con cualquier persona, el “Jesús real” es mucho más que lo que permiten reconstruir los documentos históricos. Para los católicos, el Jesús de la historia (o Jesús histórico) y el Cristo de la fe son el mismo Jesús percibido de distinta manera; pero los que no comparten la misma fe, muchas veces los presentan como si fueran figuras opuestas o incompatibles entre sí.

la vida de Jesús”, en Id., *El Jesús histórico. Manual*, Salamanca, Sígueme, 1999; 17-32. B. WRIGHT, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazaret*, Illinois, InterVarsity Press, 1995; N. WRIGHT, “Quest for the Historical Jesus”, en Freedman, D. N. (ed.) *The Anchor Bible Dictionary* III, New York, Doubleday, 1992, 796-802; L. H. RIVAS, “La investigación sobre el Jesús Histórico (“Third Quest”); en C. M. Galli – V. M. Fernández (dirs.): *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, Buenos Aires, San Benito, 2005, 113-150.

24. Pío XII, Encíclica “*Divino Afflante Spiritu*” (30-IX-1943), AAS 35 (1943) 309-319 (DH 3825-3831)

25. AAS 58 (1966) 817-830

26. AAS 56 (1964) 712-718

27. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia (15-4-1993)*, Buenos Aires, San Pablo, 1993.

28. “... el Jesús que podemos «recuperar» y examinar usando los instrumentos científicos de la investigación histórica moderna...” (J. P. MEIER, “The Historical Jesus: Rethinking some Concepts”, *TS* 51 (1990) 18-19).

Es suficientemente conocido que los cambios aportados por el documento conciliar y los últimos documentos de la Pontificia Comisión Bíblica han traído como consecuencia un mayor interés por la lectura y el conocimiento de la Sagrada Escritura. Como respuesta a la inquietud por profundizar en el estudio de los textos sagrados y por conocer más de cerca al Jesús de la historia, en el ámbito católico se han producido muchas y muy valiosas obras, tanto en el nivel científico como en el de la divulgación en uno y otro tema.

La prensa, con frecuencia, informa sobre conclusiones a las que han llegado investigadores que en nombre de la ciencia contradicen los datos de la Biblia. Uno de los temas predilectos es la historia de Jesús. Muchas de estas noticias tienen su origen en un centro de investigación sobre los Evangelios (el “*Jesus Seminar*”), con sede en Estados Unidos,²⁹ que ha provocado gran impacto en la opinión pública porque presenta una imagen de Jesús que se aparta de lo que desde siempre han venido predicando las iglesias tradicionales. Una de sus características más llamativas es que utiliza de una manera poco o nada crítica los datos extraídos del *Evangelio de Tomás*, un apócrifo hallado en Nag Hammadi. Aunque esta obra pertenecería a los siglos II o III, en el “*Jesus Seminar*” se considera que contiene material más antiguo y más digno de fe que los evangelios canónicos.³⁰ Este Centro de investigaciones obtiene mucho espacio en los medios, y a través de ellos irradia su influencia no sólo en el gran público sino también en los literatos.

3. La cinematografía

En las últimas décadas, las películas cinematográficas que se han ocupado de temas bíblicos se han concentrado preferentemente en la persona de Jesucristo. En continuidad con lo que se venía haciendo en la época precedente, y como un intento de presentar a Jesucristo tal como aparece en las palabras de los evangelios, se destaca la película “*Jesús de Nazaret*” de F. Zeffirelli (1977). Esta producción no toma en cuenta los re-

29. El “*Jesus Seminar*”, fundado en 1985 por Robert W. Funk. Tienen como centro de actividades el “*Westar Institute*” (Sonoma, California).

30. El “*Jesus Seminar*” ha hecho una publicación de los cuatro evangelios canónicos junto con el evangelio de Tomás: R. W. FUNK - R. W. HOOVER (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York, 1993.

cientes estudios, y toma los cuatro evangelios como si fueran crónicas cuyos relatos se pueden entremezclar y la acumulación de escenas pudiera dar una 'biografía' más completa de Jesús. De esta manera se pierde la perspectiva propia de cada evangelista.

La mirada favorable sobre Jesucristo y el catolicismo que aparece en la película de Zefirelli quedó como un hecho aislado, porque en los últimos decenios se impuso la corriente contraria. Según esta nueva postura, el hallazgo de antiguos manuscritos desautoriza lo que enseña la Iglesia, ya que el auténtico 'Jesús de la historia' y sus dichos no se encuentran en los evangelios canónicos sino en los apócrifos. La mayoría de las obras presentadas al público tienden a mostrar una imagen de Jesús diferente de la tradicional. Para delinear esta figura recurren a los evangelios llamados "apócrifos", a los que infundadamente se les atribuye una autoridad mayor que la de los "canónicos". La Iglesia institucional y la jerarquía eclesiástica constituyen una estructura de poder que, ocultando al verdadero Jesús, predicán un evangelio tergiversado para legitimar su autoridad. Pueden servir de ejemplo dos películas estrenadas en los últimos tiempos. La primera es "*Estigma*" (1999), sobre un guión de Tom Lazarus y Rick Ramage, en la que las autoridades del Vaticano aparecen especialmente comprometidas en ocultar el hallazgo y la traducción del evangelio apócrifo de Tomás, que según el guión de la película estaría escrito en arameo y contendría las auténticas palabras de Jesús.³¹ La difusión del contenido de este evangelio traería como consecuencia la desaparición de la Iglesia institucional. La otra es "*El cuerpo*" (2001), basada sobre una novela de Richard Ben Sapir (1936-1987).³² El argumento de la obra se centra en las reacciones del Vaticano ante el hallazgo, por parte de una arqueóloga judía, de un sepulcro que parece contener los restos de Jesucristo. La jerarquía eclesiástica intenta descalificar u ocultar el hallazgo, porque si toma estado público, se destruye la fe en la resurrección de Jesús y se mina la autoridad de la Iglesia.

Algunas obras cinematográficas se han ocupado de la vida de Jesús, pero presentando versiones al margen del texto bíblico, como "*Yo te saludo María*" de Jean-Luc Godard (1985), y "*La última tentación de Cris-*

31. En realidad el evangelio apócrifo de Tomás no está escrito en arameo sino en copto, y parece ser traducción del griego. Es un evangelio del siglo II o III, originado en la secta de los gnósticos, que fue encontrado en Egipto en 1945. Actualmente se encuentra en el Museo Copto de El Cairo, y desde el momento de su hallazgo ha sido traducido a todas las lenguas.

32. *The Body* (1983), traducida al castellano: *El Cuerpo* (Barcelona, Plaza y Janés, 2001).

to" (1988) de Scorsese.³³ Otras se han centrado en el libro del Apocalipsis, pero tomando el texto de manera totalmente fantasiosa, como "*El Bebé de Rosmary*" (1968), basada en la novela de Ira Levin *Rosemary's Baby* (1967), o "*La profecía*" (1976), con guión de David Seltzer. Finalmente, algunas películas son sencillamente irreverentes, como las alusiones a Jesús de la primera parte de "*La loca historia del mundo*" de Mel Brooks (1977), y "*La vida de Brian*" (1979), sobre un guión de Graham Chapman y John Cleese.

Otros films se apartan de la visión crítica y recrean los relatos bíblicos manteniendo respetuosa coherencia con el texto sagrado. Son: *Rey David*, sobre un libro de Andrew Birkin y James Costigan, dirigida por Bruce Beresford (1985); dos dibujos animados: "*Príncipe de Egipto*" (1998), una historia novelada de Moisés, de Simon Wells, Steve Hickner y Brenda Chapman, y "*El hombre que hacía milagros*" (2000), una novela en torno a la hija de Jairo, de Stanislas Sokolov y Derek Hayes.

Para finalizar, es necesario mencionar la película de Mel Gibson "*La Pasión de Cristo*" (2004),³⁴ con guión del mismo Mel Gibson y Benedict Fitzgerald. Sin entrar en otra clase de comentarios que se pueden hacer con respecto a este film, que en otros órdenes tiene importantes valores, en lo que se refiere al tema bíblico se observa que el guión está varios años atrasados con respecto a los estudios actuales. No es la mirada sobre los evangelios de quien ha sido iluminado por el progreso de la investigación bíblica a la luz de los últimos documentos del magisterio, principalmente del Concilio Vaticano II. Como si no hubiera habido avances en las últimas décadas, los autores del libro han trabajado con el supuesto de que los evangelistas eran cronistas, y no verdaderos "predicadores". Seleccionaron una cantidad de escenas de los cuatro evangelios, añadieron otras tomadas de las visiones de la Beata Ana Catalina Emmerich (1774-1824) publicadas en 1833 por Klemens M. Brentano,³⁵ y las combinaron como si la suma de los cuatro evangelios (y en este caso también los aportes de una fuente no-canónica) diera como resultado un relato más fiel de la pasión de Cristo. Los investigadores saben que no se puede obtener una narración única de la pasión, desde el momento que entre los cuatro evangelios hay diferencias muy notables, porque los evangelistas no escribie-

33. Es la versión cinematográfica de la novela *La última tentación* (1955) de Nikos Kazantzakis.

34. *The Passion of the Christ*, 2004.

35. K. M. BRENTANO, *Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi*, Stulzbach, 1833.

ron desde una perspectiva biográfica sino teológica. Es necesario leerlos por separado –como hace la Iglesia en la Semana Santa– para poder captar la perspectiva propia de cada uno de los evangelistas. En la película de M. Gibson se ha perdido esa perspectiva. Además, más que el tema bíblico, la película refleja la espiritualidad de la mencionada vidente, porque contrastando con la sobriedad de los evangelios cuando se refieren al sufrimiento del Señor, en el primer plano de la pantalla se ha colocado el tema del dolor, con la imagen patética de un Cristo que padece espantosamente por obediencia al Padre, mientras que la solidaridad con la familia humana y la entrega por amor a todos está ausente.

4. Las obras literarias

No sería posible pasar revista a todas las obras literarias que han tocado temas bíblicos en la época del post-concilio. El autor de estas líneas tampoco tiene conocimiento de todas. Pero se tratará de exponer rápidamente las que han tenido más resonancia en castellano.

La palabra. Es una novela del autor norteamericano Irving Wallace (1916-1990). Publicada originalmente en inglés (1972), fue traducida al castellano en 1975.³⁶ También se conoció la versión en forma de miniserie televisiva (1978). James R. Fortson, traductor y autor del prólogo de la edición castellana del libro, traza un retrato muy negativo de la situación de la Iglesia actual, y constata que “la necesidad de un Cristo redivivo se manifiesta más marcadamente cada día, y en el mundo occidental abundan ya los movimientos –primordialmente juveniles– que aspiran a redescubrir –¿o acaso a descubrir en su justa dimensión– al verdadero Jesús”.³⁷ De esta manera coloca en posición antitética al Jesús predicado por la Iglesia y el hipotético Jesús (verdadero hombre, o sólo hombre) que se deberá buscar en otras fuentes. Dos personajes de la novela dialogan en un momento y muestran la insatisfacción por el estancamiento de la Iglesia institucional ante el reclamo de una visión nueva de la religión que expresa la juventud y los ministros más radicalizados de la Iglesia.³⁸

36. I. WALLACE, *The Word*, New York, Forge Book, 1972 (Versión española: *La Palabra*, Barcelona, Grijalbo, 1975).

37. I. WALLACE, *La Palabra*, 5.

38. *Ibidem*, 70-74.

El autor del libro le confesó al mismo J. R. Fortson que para componer la obra se informó de manera exhaustiva (“... entrevisté a los especialistas más importantes... hablé con expertos ... con los teólogos más importantes, con obispos... con especialistas ... con arqueólogos, con expertos en la lengua aramea, con los más prestigiados eruditos y estudiosos de Cristo... ¡Lo investigué todo!”).³⁹ A todo esto se deben añadir los innumerables libros que ha leído. De esta manera el autor estuvo en condiciones de emprender su tarea: “«Inventar» una nueva Biblia, rellenar los años desconocidos de Jesús, dar de su apariencia una descripción completamente divorciada de la imagen tenida por ortodoxa y tradicional...”⁴⁰

En realidad, en lo que concierne a los evangelios, la información que el autor recogió es la ya conocida y que se refiere a la documentación bíblica y extra-bíblica disponible para elaborar una biografía de Jesús.⁴¹ El análisis de ese material lo llevó a la conclusión –también ya conocida– de que los datos son muy pocos, e insuficientes para escribir una historia de Jesús. Pero él agrega que los cuatro evangelios canónicos “son fuentes altamente prejuiciadas y parciales”.⁴² Trabajando con el supuesto de que el fundamento de la fe cristiana es el conocimiento de la biografía de Jesús (“el Jesús hombre”), propone que es necesario disponer de una fuente que dé mayor información sobre los hechos callados por los evangelios canónicos.

Según la novela, un arqueólogo italiano que realizaba investigaciones en las ruinas de Ostia Antigua, descubrió cinco fragmentos de un pergamino del siglo I en el que se conserva el informe del centurión romano que fue testigo de la muerte de Jesús. Junto a estos, había también veinticuatro fragmentos de un papiro que contenía un evangelio redactado en el año 62 por Santiago, llamado “hermano de Jesús” en el Nuevo Testamento. En la novela, los especialistas consultados certificaron la antigüedad de estas piezas.⁴³ El evangelio de Santiago hallado en Ostia no es el apócrifo conocido con este nombre sino el relato de los años oscuros de Jesús: “dónde nació, dónde estudió, cómo creció, cómo oró sobre la tumba de su padre cuando José murió, qué hizo para subsistir antes de ejer-

39. *Ibidem*, 7.

40. *Ibidem*, 9.

41. *Ibidem*, 119-125.

42. *Ibidem* 125.

43. *Ibidem*, 300; 308.

cer su ministerio, los detalles de sus años desconocidos entre los doce y los treinta”.⁴⁴ La novela identifica este texto con el evangelio llamado “Q” por los eruditos, una de las fuentes de los evangelios de Mateo y Lucas. No es entonces un quinto evangelio, sino el evangelio original, que testimonia “la vida del verdadero Jesucristo, tal como Él anduvo por el mundo, un hombre entre los hombres, un ser humano al mismo tiempo que el Mesías”,⁴⁵ que hizo curaciones, pero no consta que haya hecho milagros.⁴⁶ El Jesús de la novela no habla de la redención, y como mensaje se limita a repetir el mandamiento del amor que ya estaba en el Antiguo Testamento. Finalmente está la desconcertante noticia de que no murió en la cruz. Cuando lo llevaron al sepulcro, advirtieron que todavía estaba vivo, porque la herida provocada por el soldado no había sido profunda. Así quedó eliminada la resurrección. Una vez repuesto del estado en que lo había dejado la flagelación y la crucifixión, fue a Cesarea, Damasco, Antioquía, Partia, Babilonia... y después de predicar en Roma, fue condenado a muerte y murió diecinueve años más tarde, cuando los judíos fueron expulsados de esa ciudad por Claudio.⁴⁷

El texto hallado “era una biografía antigua, podada de fábulas, que revivía a un hombre y no a un artificial soplo divino; tal vez no a alguien que caminara sobre las aguas, ni que resucitara muertos, ni sólo a un Hijo de Dios, sino a un hijo de todos los hombres y de todos los tiempos, que conoció el sufrimiento y la alegría y que predicó la bondad, la comprensión y la camaradería, censurando, al mismo tiempo, la crueldad, la hipocresía y la codicia”.⁴⁸ Se dice en la novela que cuando ese texto se conozca “Aquel que durante tanto tiempo había sido un mito, una fantasía, un personaje de cuento de hadas, el Hijo de Dios, Jesús de Nazareth, sería finalmente conocido por el hombre. El Evangelio de Santiago reviviría el mensaje de amor y paz del Salvador, y confortaría y curaría a su familia humana”;⁴⁹ La publicación del documento “deslumbrará a todo el mundo cristiano y provocará un renacimiento de la religión y una resurrección de la fe”.⁵⁰ Efectivamente, en el desarrollo de la novela, los que

44. *Ibidem*, 99.

45. *Ibidem*, 99.

46. *Ibidem*, 261.

47. *Ibidem*, 100; 129; 263-268.

48. *Ibidem*, 254-255.

49. *Ibidem*, 101.

50. *Ibidem*, 99

hasta ese momento eran incrédulos, escépticos o agnósticos, comienzan a tener fe.

Es sorprendente que la novela diga que el solo hecho de haber comprobado la antigüedad del escrito es garantía suficiente para que se resuelva imprimir el evangelio de Santiago junto con los otros cuatro evangelios en una nueva edición del Nuevo Testamento, sin tener en cuenta que ninguna Iglesia considera la sola antigüedad como razón suficiente para que un libro sea regla de fe. Sin embargo, en la novela esta decisión es aprobada por eruditos pertenecientes a todas las Iglesias, incluyendo un profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, que sólo ve como inconveniente que al mencionar a Santiago se diga que es “hermano” de Jesús. Por esa razón, la edición católica del novedoso Nuevo Testamento se hará con una traducción especial.⁵¹

La trama de la novela se orienta luego a seguir las intrigas que rodean la traducción y publicación de los manuscritos, mostrando mezquindades y ruindades tanto de los interesados la edición, como de los que por varios motivos quieren impedirla. Los manuscritos sobre los que gira el argumento son parte de la ficción novelesca, pero el lector queda con el mensaje que “los jóvenes (y no solamente ellos...) estaban abandonando la Iglesia y las Sagradas Escrituras... La gente no podía hallar su respuesta en Dios y en su Hijo, porque no aceptaba ver a Cristo solamente a través de la fe, así que no podía aceptar el mensaje de Uno en quien no creía. Por eso le volvía la espalda a Él... El descubrimiento de Ostia Antica no pudo haber sido casual... Ya hay pruebas visibles del Salvador, según el criterio científico...”.⁵²

Dejando de lado el desenlace de la novela, se advierte que el autor muestra su descontento con un Jesucristo al que se conoce a través de la fe. Él prefiere un Jesús que sea solamente hombre, y al que pueda conocer por documentos palpables.

En la década del 90 aparecieron tres novelas que han tenido gran difusión y que conviene reseñar especialmente.

Jacques Neiryck (1931-) es el autor de la Novela *El manuscrito del santo sepulcro*.⁵³ La obra presenta el caso del hallazgo de un sepulcro que

51. *Ibidem*, 213.

52. *Ibidem*, 729-730.

53. J. NEIRYNCK, *Le manuscrit du Saint Sepulcre*, Paris, du Cerf, 1994 (Versión española: *El manuscrito del Santo Sepulcro*, Madrid, PPC, 1996).

parece contener los restos de Jesucristo, junto a una tabla con la inscripción de la cruz de Jesús, pergaminos y un papiro. Este es el detonante para que se plantee el problema de la correcta interpretación de los evangelios: ¿la resurrección de Jesucristo debe ser tomada necesariamente en sentido literal, o se puede relegar al orden de los mitos? ¿Lo que contienen los evangelios canónicos, viene de Jesús o ha sido creado por los hombres?

Según la novela, los manuscritos hallados contenían lo que podría ser la fuente llamada “Q” y un relato de la pasión anterior al evangelio de Marcos. En el relato se dice que esta documentación “se situará por la fuerza de las cosas por encima del canon de las Escrituras, porque es la fuente de los evangelios, porque está redactado en arameo y porque procede de un testigo ocular”.⁵⁴ Esta postura implicaría que lo que importa es el Jesús visto por los ojos humanos, debiéndose dejar de lado los aportes de los escritores del Nuevo Testamento. Aunque no se lo expresa de esta manera, también aquí se preferiría al Jesús que es solamente hombre, como en el libro mencionado precedentemente.

En boca de un Cardenal se exponen las dos posiciones extremas entre las que se mueven los intérpretes en la hora actual: por un lado los críticos que llegan a negar la existencia del Jesús de la historia, o aquellos al estilo Bultmann, para los que sólo existe un mito de Cristo, y por el otro los integristas que toman los evangelios como “un informe fiel de la realidad tal y como se ha desarrollado”.⁵⁵ Pero el Cardenal admite la existencia de Jesús y la identidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe: “A través de los cuatro evangelios, la figura del Jesús histórico permanece en pie, a pesar de la imprecisión de los autores y de sus contradicciones”. El Jesús histórico existe en el interior del Cristo de la fe.⁵⁶ En cuanto al contenido de los manuscritos (“la fuente”), “permitirá discernir entre lo que sin duda dijo (Jesús) y lo que se añadió dos generaciones después, seguramente con fines piadosos”.⁵⁷

J. Neiryck es un escritor que se mueve en distintos medios, entre ellos el de la ciencia. Su novela apunta hacia lo que él ve como una reconciliación entre la Iglesia y la ciencia, con un claro intento de criticar a la

Iglesia actual tanto en su estructura como en su forma de exponer la fe. El ideal propuesto sería el de una Iglesia que se modificara tanto en un ámbito como en el otro, sometiéndose a los cambios de los tiempos y a los avances de las ciencias.

Las otras dos obras que aparecieron en la misma década son dos novelas que tienen la particularidad de presentarse como “evangelios”, aunque en realidad no guardan la forma literaria de “evangelios” sino de reflexiones sobre la vida de Jesús. Es sorprendente que los autores no son cristianos, porque uno es ateo y el otro judío.

La segunda de estas novelas es: *El Evangelio según Jesucristo* de José Saramago (pseudónimo de José de Sousa, 1922-),⁵⁸ autor que se confiesa ateo y comunista. Si bien la obra se presenta con el título de “Evangelio”, no tiene en su objetivo proclamar el anuncio de la obra y el mensaje del Redentor sino más bien trazar una biografía de Jesús. Siguiendo de cerca los relatos evangélicos, los modifica a su gusto aun en lo esencial. El relato de la vida de Jesús se extiende desde el momento de su concepción hasta su muerte en la cruz. En algunos momentos, el autor hace alarde de estar informado acerca de costumbres judías y romanas, o de acontecimientos históricos de la época, pero en lo general se advierte que su conocimiento del evangelio es muy superficial, y que depende más de tradiciones populares que de un estudio profundo del texto sagrado. Así, por ejemplo, María Magdalena, que tiene un papel importante en el relato, es confundida con la prostituta arrepentida⁵⁹ y con María de Betania, la hermana de Lázaro.⁶⁰

Jesús es presentado como una persona conflictuada psicológicamente. Él ha heredado de José la turbación que le produce el remordimiento por sentirse culpable de la matanza de los niños de Belén: José se enteró anticipadamente del plan de Herodes de matar a los niños, pero sólo salvó a Jesús y no avisó a los demás.⁶¹ Por esa razón, Jesús abandona a su familia y se va a trabajar como pastor. Tiene su iniciación sexual con la prostituta María Magdalena,⁶² y se va a vivir en concubinato con ella.⁶³

58. J. SARAMAGO, *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, Lisboa, Caminho, 1991 (Versión española: *El Evangelio según Jesucristo*, Barcelona, Alfaguara, 1998). Las referencias se toman de la edición argentina: *El Evangelio de Jesucristo*, Buenos Aires, Suma de Letras, 2003.

59. J. SARAMAGO, *El Evangelio...*, 299 y *passim*.

60. *Ibidem*, 355; 439ss.

61. *Ibidem*, 151; 197-200; 308.

62. *Ibidem*, 301-303.

63. *Ibidem*, 333.

54. J. NEIRYNCK, *El manuscrito...*, 227-228.

55. *Ibidem*, 295-296.

56. *Ibidem*, 296.

57. *Ibidem*, 296.

La novela de J. Saramago, más que ocuparse de la obra de Jesús, es un violento alegato contra Dios, a quien lo presenta como sediento de sangre, como el último responsable de toda la violencia y el derramamiento de sangre que hay en el mundo. En una extraña complicidad con el Diablo,⁶⁴ Dios tiene un plan para llegar a poseer todo el mundo, “una asamblea mayor que la que tiene, quiere el mundo todo para sí”.⁶⁵ Este plan consiste en fundar una Iglesia sobre la idea de que un Hijo de Dios ha muerto en la cruz. Para llevarlo a cabo, Dios dice a Jesús que él es este Hijo de Dios,⁶⁶ que debe comprometerse con este plan y entregar su vida.⁶⁷ La historia que vendrá después de la muerte de Jesús “será una historia interminable de hierro y sangre, de fuego y de cenizas, un mar infinito de sufrimientos y de lágrimas”.⁶⁸ Será la del derramamiento de la sangre de los que morirán mártires por estar a favor de Jesús,⁶⁹ la de los herejes perseguidos por apartarse de su enseñanza,⁷⁰ la de las torturas que se auto-infligirán los santos ascetas,⁷¹ y la de las guerras de religión o de las cruzadas.⁷² De esta manera la Iglesia católica es la ejecutora del plan de violencia y de sangre ideado por Dios.

La novela presenta el contraste entre Jesús y Dios: mientras Dios se satisface con la matanza de animales en el templo,⁷³ Jesús, que es contrario a la violencia y al derramamiento de sangre, lamenta la muerte un animal del rebaño,⁷⁴ y desobedece a Dios negándose a sacrificar el cordero para la celebración de la Pascua.⁷⁵ Dios lo reprende y lo obliga a matar una oveja.⁷⁶

Ante la muerte de Juan Bautista y de su amigo Lázaro, a quien no pudo resucitar, Jesús comprendió la verdad de que todos estaban destinados a la muerte, hacia la que también él era llevado con un engaño. Entonces decidió revelarse: “el Hijo de Dios tendrá que morir en la cruz pa-

ra que así se cumpla la voluntad del Padre, pero si en su lugar pusiéramos a un simple hombre, ya no podría Dios sacrificar al Hijo”.⁷⁷ Obligó a los discípulos a que lo denunciaran, y cuando fue detenido negó ser Hijo de Dios,⁷⁸ proclamando que él era el rey de los judíos,⁷⁹ y pidiendo a Pilatos que pusiera esa inscripción sobre la cruz.⁸⁰ De esa manera no murió como Hijo de Dios, sino como rey de los judíos.

En el momento de su muerte, “comprendió Jesús que vino traído al engaño como se lleva el cordero al sacrificio, que su vida fue trazada desde el principio de los principios para morir así, y, trayéndole la memoria el río de sangre y de sufrimiento que de su lado nacerá e inundará toda la tierra, clamó al cielo abierto donde Dios sonreía, Hombres, perdonadle, porque él no sabe lo que hizo”.⁸¹

José Saramago no profundiza las Sagradas Escrituras ni se preocupa por los métodos que le pueden ayudar a entender correctamente los textos. Sólo utiliza la Biblia como marco de una historia totalmente creada por él y que sirve de vehículo para expresar su odio hacia el Dios de los cristianos, al que pinta como causante voluntario de todo el dolor y la violencia que hay en la humanidad.

Y finalmente, en esta misma década del 90 es importante señalar *El Evangelio según el Hijo*.⁸² Norman Mailer, judío de nacimiento (1923-), es el autor de esta obra en la que se expresa como si fuera el mismo Jesucristo que reflexiona sobre su propia vida, glosando textos de los cuatro evangelios, e introduciendo a veces algunas palabras tomadas de fuentes no canónicas. N. Mailer muestra un Jesús que, como María y José, pertenece a la secta de los esenios,⁸³ e intenta describirlo más como hombre que como Dios: ha sido elegido Hijo de Dios, pero no es el Hijo igual al Padre del evangelio de Juan y de la fe cristiana.⁸⁴ Atribuye a exageracio-

64. *Ibidem*, 394s.

65. *Ibidem*, 469.

66. *Ibidem*, 391; 398; 425.

67. *Ibidem*, 282; 323; 397.

68. *Ibidem*, 409.

69. *Ibidem*, 409-414.

70. *Ibidem*, 419-420.

71. *Ibidem*, 414-416.

72. *Ibidem*, 417.

73. *Ibidem*, 259; 267-268.

74. *Ibidem*, 257.

75. *Ibidem*, 267-268.

76. *Ibidem*, 282-283.

77. *Ibidem*, 470.

78. *Ibidem*, 476.

79. *Ibidem*, 471; 476-477.

80. *Ibidem*, 477.

81. *Ibidem*, 479.

82. N. MAILER, *The Gospel According to Son*, Emecé, 1997. (Versión en castellano: *El Evangelio según el Hijo*, Buenos Aires, Emecé, 1997)

83. N. MAILER, *El Evangelio...*, 14

84. "... entendí que ser el Hijo de Dios no era igual que ser el Príncipe del cielo, sino un aprendiz en el aprendizaje de hablar con sencillez y con sabiduría, y no dejando perplejos a los demás con el esplendor de las palabras. Era saber -lo más difícil de todo- cuándo el Señor hablaba por mí y cuándo no" (*Ibidem*, 136).

nes de los evangelistas todo lo que excede la imagen que él propone,⁸⁵ y por eso presenta a Jesús como lleno de dudas e indecisiones ante la tarea que debe realizar,⁸⁶ limitado tanto en su conocimiento como en su poder,⁸⁷ y aunque es Hijo de Dios y ha resucitado,⁸⁸ se encuentra distante del Padre. Jesús, como los demás seres humanos, también tiene que confesar pecados.⁸⁹ El Dios de esta novela de N. Mailer parece no tener el pleno dominio de las cosas de este mundo, y da la impresión de estar en una lucha de igual a igual con el Diablo, con algunos aparentes triunfos de este último.⁹⁰

El autor de la novela se muestra muy sensible hacia los pobres. Por eso no faltan las irónicas referencias a las Iglesias que pactan con Mammon,⁹¹ y a la basílica de san Pedro en el Vaticano (“... es un lugar de gran esplendor en Roma. En ningún lugar puede encontrarse más oro”).⁹²

Esta novela de N. Mailer no se inscribe en la línea de las otras obras reseñadas. Se mantiene distante de todas las investigaciones bíblicas actuales y no recurre a los apócrifos para componer su imagen de Jesús. El autor no se presenta con pretensiones de historiador o de escritorista, sino más bien como un literato que intenta diseñar el retrato positivo de un personaje discutido de la historia del pueblo judío. Se lo puede colocar junto a otros autores judíos que en los últimos tiempos se han ocupado de Jesús, presentándolo como coherente con el ambiente de la época, subrayando las coincidencias con los maestros del judaísmo y minimizando las discrepancias.⁹³ Por esta razón se enfatiza su humanidad y se reduce o elimina todo lo referente a su divinidad. De esta forma Jesús aparece como uno de los grandes maestros del pueblo judío; no es el causante

de divisiones, sino un factor de unidad. La obra de N. Mailer no aparece bajo el influjo de la renovación bíblica posterior al Concilio, sino más bien como un ejemplo de respuesta judía positiva al movimiento ecuménico provocado por el mismo Concilio.

Comenzando el siglo XXI apareció *El Código Da Vinci*, una novela de Dan Brown (1964-) que adquirió notoriedad sin igual en los últimos años.⁹⁴ El lector, al comenzar la lectura, se encuentra con una nota en la que se le advierte que “Todas las descripciones de obras de arte, edificios, documentos y rituales secretos que aparecen en esta novela son veraces”.⁹⁵ En esta enumeración de datos ‘veraces’ no se incluye la re-creación de la vida de Jesús y la explicación sobre los orígenes del cristianismo, pero el lector que pasa rápidamente sobre la nota puede ser inducido a entender que todo lo que en la novela se dice sobre estos temas también pertenece a la realidad y no a la ficción. Sobre todo si lo ha visto al mismo Dan Brown, afirmando en entrevistas televisivas que la novela expresa su convicción acerca de Jesucristo y la Iglesia.⁹⁶

En esta novela interviene un personaje que, presentado como erudito, afirma como “científicamente comprobado” que el Jesús de los evangelios canónicos y predicado por la Iglesia es una creación del emperador Constantino (274-337).⁹⁷ “Las persuasivas pruebas científicas demuestran que la versión de la historia de Jesús que propone la Iglesia no es exacta, y que la mayor historia jamás contada es en realidad la mayor historia jamás inventada”.⁹⁸ “Constantino encargó y financió la redacción de una nueva Biblia que omitiera los evangelios en los que se hablara de los rasgos «humanos» de Jesús y que exagerara los que lo acercaban a la divinidad. Y los evangelios anteriores fueron prohibidos y quemados [...] Por suerte para los historiadores [...] algunos de los evangelios que Constantino pretendió erradicar se salvaron [...] Los manuscritos del Mar

85. *Ibidem*, 11; 67; 117; 228-230.

86. *Ibidem*, 107; 127; 131; 136.

87. Jesús tiene el poder de curar enfermedades, pero ese poder se pierde con el uso: *Ibidem*, 77; 88; 100. Los relatos de milagros son atribuidos a veces a exageraciones de los evangelistas (Ver: *Ibidem*, 117).

88. *Ibidem*, 233.

89. *Ibidem*, 38; 100; 195; 196.

90. *Ibidem*, 232-233.

91. *Ibidem*, 157.

92. *Ibidem*, 232.

93. S. BEN CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München, 1967; D. FLUS-SER, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bildokumenten*, Reinbek, Rowohlt, 1968 (Versión española: *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1975; Id., *Jesus. Überarbeitete Neuauflage*, Reinbek, Rowohlt, 1999; I. M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge, Polity Press, 1988.

94. D. BROWN, *The Da Vinci Code*, New York, Doubleday, 2003 (Versión española: *El Código Da Vinci*, Barcelona, Umbriel, 2003). La versión cinematográfica está anunciada para mediados del año 2006.

95. D. BROWN, *El Código...*, 11.

96. Dan Brown ha sido acusado de plagio por Lewis Perdue (1949-), autor de *The Da Vinci Legacy*, New York, Tor/Pinnacle, 1983, y de la novela *Daughter of God*, New York, Forge Book, 2000 (Edic. española: *La hija de Dios*, Barcelona, Planeta, 2005). En las dos obras, este autor presenta una versión de los orígenes del cristianismo que difiere de la que se conoce por los Evangelios y por los historiadores.

97. D. BROWN, *El Código...*, 288-292.

98. *Ibidem*, 331.

Muerto [...] y los manuscritos coptos hallados en Nag Hammadi [...] además de contar la verdadera historia del Grial, esos documentos hablan del ministerio de Cristo en términos muy humanos [...] la Biblia moderna había sido compilada y editada por hombres que tenían motivaciones políticas: proclamar la divinidad de un hombre, Jesucristo, y usar la influencia de Jesús para fortalecer su poder [...] casi todo lo que nuestros padres nos han enseñado sobre Jesús es falso”.⁹⁹ Los manuscritos de Nag Hammadi, encontrados en 1945, son “los primeros documentos del cristianismo [...] No coinciden con los evangelios de la Biblia”.¹⁰⁰

Según se dice en la novela, hasta el Concilio de Nicea (año 325), el lugar de la divinidad femenina estaba ocupado por María Magdalena, que era la esposa de Jesús,¹⁰¹ mientras que Jesús era considerado “un profeta mortal... un hombre, un ser mortal”.¹⁰² Pero esta divinidad femenina fue suprimida por Constantino, que en su lugar impuso una divinidad masculina: Jesucristo. Que Jesús “pasara a considerarse «el Hijo de Dios» se propuso y se votó en el Concilio de Nicea”.¹⁰³ De ahí en adelante, “la Iglesia prohibió hablar de la repudiada María Magdalena”,¹⁰⁴ “perpetuó su imagen de prostituta y ocultó las pruebas de su matrimonio con Jesús”,¹⁰⁵ y así pasó a ser “la descartada, la divinidad femenina perdida”.¹⁰⁶

La novela abrumba con las continuas referencias a que existe una enorme cantidad de documentos, pruebas científicas e investigaciones que avalan todas estas afirmaciones. En realidad, nunca se dice cuáles son y dónde están esos documentos, ni quiénes hicieron esas pruebas e investigaciones. Sólo una vez, para probar que Jesús estaba casado con María Magdalena, se aportan citas tomadas de los evangelios apócrifos de *Felipe* y de *María Magdalena*, pero los textos aludidos, tomados en su sentido normal, no prueban lo que pretenden.¹⁰⁷

99. *Ibidem*, 291-292.

100. *Ibidem*, 305.

101. *Ibidem*, 323; 325.

102. *Ibidem*, 290.

103. *Ibidem*, 290.

104. *Ibidem*, 323.

105. *Ibidem*, 315.

106. *Ibidem*, 557.

107. *Ibidem*, 306. Dos de los textos citados pertenecen al apócrifo *Evangelio de Felipe*: “Había tres que caminaban siempre con el Señor: María, su madre, la hermana de ella, y Magdalena, que es llamada su compañera” (n. 32). “La compañera del [Hijo es María] Magdalena. El [Señor amaba a María] más que a [todos] los discípulos. [Él] la besaba [frecuentemente en la boca]. Los otros [discípulos] lo [vieron con María] y le dijeron: [¿por qué la amas] más que a todos nosotros?”

Como en la novela de Irving Wallace, también en *El Código Da Vinci* se dice que de acuerdo con toda la documentación disponible, el Jesús de la historia es un Jesús solamente hombre, mientras que el “Cristo de la fe” es una creación de la Iglesia, carente de todo fundamento. Sin embargo, la documentación aludida es parte de la ficción, y nunca se indica dónde se encuentra.

María Magdalena como esposa de Jesús y la existencia de una “divinidad” femenina en los orígenes del cristianismo son argumentos que reflejan en la fantasía las aspiraciones de algunos grupos feministas radicales empeñados en el acceso de la mujer a la estructura jerárquica de la Iglesia Católica. Antes que en *El Código Da Vinci*, estas ideas ya habían aparecido en los libros de Margaret Starbird que se reseñarán más adelante. En la misma línea, una novela de Lewis Perdue (1949-)¹⁰⁸ relata la historia de una joven llamada Sofía, una mujer Mesías de los primeros tiempos cristianos, que fue ejecutada para ser reemplazada por Jesucristo en el Concilio de Nicea.

Se puede apreciar que María Magdalena como esposa de Jesús o como figura preponderante en la Iglesia primitiva es un personaje recurrente en toda esta literatura. Algunas obras se ocupan exclusivamente de ella: Margaret Starbird le ha dedicado varios libros en su cruzada a favor del sacerdocio femenino.¹⁰⁹ De ella también se trata, con los mismos argu-

El Salvador le respondió y le dijo: ¿Cómo es que yo no los amo tanto como a ella? Un ciego y uno que ve, si están a oscuras, no se distinguen el uno del otro. Pero si viene la luz, entonces el que ve verá la luz, y el que es ciego permanecerá en la tiniebla” (nn. 55-56). La palabra “compañera (*koinonós*, en griego)” puede tener el sentido de “esposa”, pero normalmente designa a cualquier persona que acompaña a otra con cualquier fin. En la simbología usada en los escritos gnósticos, el gesto de besar en la boca tiene el sentido de transmitir enseñanzas. Además, como el manuscrito está deteriorado en varios lugares, se ha hecho una reconstrucción hipotética de lo que podría estar escrito en esos espacios. Estos textos hipotéticos están escritos entre corchetes ([]). Se debe forzar el texto para entender que aquí se trata de amor matrimonial.

Otro texto pertenece al apócrifo *Evangelio de María [Magdalena]*. Pedro y los otros discípulos le dijeron a María Magdalena: “Sabemos que el Salvador te amaba más que a las demás mujeres. Cuéntanos las palabras del Salvador que tú recuerdes y que no conocemos”. Entonces Magdalena describió una visión que le había mostrado Jesús. Pedro, al oírlo, dijo: “¿Cómo es que habló con una mujer sin decirnos a nosotros, y ahora todos debemos recurrir a ella y escucharla? ¿Acaso la prefiere a ella?”. Leví le respondió a Pedro: “Si el Salvador la hizo digna ¿quién eres tú para rechazarla? El Salvador la conoce muy bien, por eso la ama más que a nosotros” (17, 7-22; 18, 1-21). El texto habla de un amor preferencial en orden a transmitir revelaciones. De ninguna manera deja entrever que se trata de un amor matrimonial.

108. L. PERDUE, *Daughter of God*, New York, Forge Book, 2000 (Edic. española: *La hija de Dios*, Barcelona, Planeta, 2005).

109. M. STARBIRD, *The Woman with the Alabaster Jar: Mary Magdalen and the Holy Grial*, Rochester, Bear & Company, 1993 (Versión española: *María Magdalena y el Santo Grial*, Barcelona, Planeta, 2004); Id., *The Goddess in the Gospels: Reclaiming the Sacred Feminine*, Rochester,

mentos de Dan Brown, en una novela de José Luis Giménez Rodríguez,¹¹⁰ y es también el personaje de la novela *L’Affaire Marie-Madale-na* de Gérald Messadié (1931-).¹¹¹ En esta obra, María Magdalena impulsa un complot y roba el cuerpo maltratado de Jesús después de la flagelación, antes de que sea clavado en la cruz. La cambiante figura de María Magdalena a través de los siglos ha sido objeto de un estudio de Régis Burnet (1973-), profesor de Historia de las Religiones en la Universidad de París VII.¹¹²

Finalmente, además de sus libros dedicados a Jesucristo y María Magdalena, Gérald Messadié ha publicado las biografías noveladas de dos personajes pertenecientes al Antiguo Testamento: Moisés¹¹³ y David.¹¹⁴ Como en los otros casos, también aquí las imágenes presentadas difieren de las que aparecen en los relatos bíblicos. La última de sus novelas (*¿Y si fuera Él?*) no se ocupa del tema bíblico sino tangencialmente.¹¹⁵

5. Dos obras positivas

La sombra del Galileo es una novela histórica de Gerd Theissen (1943-),¹¹⁶ ambientada en la época de la predicación de Jesús. El autor, profesor de Nuevo Testamento en Copenhagen y en Heidelberg, es reconocido como uno de los más autorizados investigadores sobre el Jesús histórico.¹¹⁷ Sus aportes para la exégesis del Nuevo Testamento están ubicados casi exclusivamente en el campo del “acercamiento sociológico”

Bear & Company, 1998 (Versión española: *La Diosa en los Evangelios*, Barcelona, Obelisco, 2000); Id., *Magdalene’s Lost Legacy: Symbolic Numbers and the Sacred Union in Christianity*, Rochester, Bear & Company, 2003 (Versión española: *El legado perdido de María Magdalena*, Barcelona, Planeta, 2005); Id., *Mary Magdalene, Bride in Exile*, Rochester, Bear & Company, 2005.

110. J. L. GIMÉNEZ RODRÍGUEZ, *El legado de María Magdalena*, Zaragoza, Amares, 2005.

111. G. MESSADIÉ, *L’Affaire Marie-Madeleine*, Paris, Lattès, 2002.

112. R. BURNET, *Marie-Madeleine (Ier-XXIe siècle): De la pécheresse repentie à l’épouse de Jésus*, Paris, du Cerf, 2004.

113. G. MESSADIÉ, *Moïse, tome 1, Un prince sans couronne*, Paris, Laffont, 1998; *Moïse, tome 2: Le Prophète fondateur*, Paris, Laffont, 1998.

114. G. MESSADIÉ, *David roi*, Paris, Lattès, 1999.

115. G. MESSADIÉ, *Et si c’était Lui?*, Paris, Laffont, 2004.

116. G. THEISSEN, *Der Schatten des Galiläers*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1986 (Versión española: *La Sombra del Galileo. Las investigaciones históricas sobre Jesús traducidas a un relato*, Salamanca, Sígueme, 1988).

117. G. THEISSEN – A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (Versión española: *El Jesús Histórico. Un manual*, Salamanca, Sígueme, 1999).

a la Sagrada Escritura.¹¹⁸ Esta forma de encarar el texto sagrado tiene en cuenta que “los textos religiosos están ligados con relaciones recíprocas con la sociedad en que nacen”, y consecuentemente se ocupa de determinar “los comportamientos sociales que caracterizan los diferentes medios en los cuales se han formado las tradiciones bíblicas”.¹¹⁹ Indudablemente, el conocimiento de estos comportamientos arrojará nueva luz sobre los textos bíblicos.

Para elaborar esta novela G. Theissen tiene en cuenta los resultados de sus estudios. Ante todo, ubica al Jesús de la historia dentro de los movimientos religiosos y sociales de su época. La novela tiene la particularidad de estar enriquecida con gran cantidad de notas al pie de página con la indicación de los documentos, judíos y paganos, que permiten verificar las afirmaciones. Estas se complementan con un apéndice sobre “Las fuentes más importantes sobre Jesús y su época”.¹²⁰ Con esta característica, la obra se aleja del género literario de novela para acercarse más al de un manual de historia de los orígenes del cristianismo.

Entre un capítulo y otro, G. Theissen intercala cartas dirigidas al Profesor Kratzinger, un colega (que también pertenece a la ficción) con el que discute el método seguido para elaborar una “historia de Jesús”.

En la ficción, Andrés es un joven judío que se encuentra encarcelado porque los soldados romanos lo encontraron cerca de Barrabás cuando estaban reprimiendo una manifestación contra Pilato. El gobernador romano lo extorsiona: a cambio de su libertad le pide un informe detallado de las actividades de algunos grupos judíos.¹²¹ De esta manera Andrés sale de la cárcel y busca la forma de relacionarse con los distintos grupos con el fin de obtener la información pedida.

En sus andanzas, Andrés tiene noticias de la presencia de un predicador galileo, al que nunca puede encontrar, pero ‘siguiendo su sombra’,

118. Entre sus obras más conocidas: G. THEISSEN, *Studien zur soziologie des Urchristentum*, Tübingen, Mohr, 1979 (Versión española: *Estudios de Sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 1985); Id., *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, Fribourg (Suiza), Editions Universitaires, 1989 (Versión española: *Colorido Local y Contexto Histórico en los Evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 1997); Id., *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des urchristentum*, Gütersloh, Kaiser, 2000 (Versión española: *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca, Sígueme, 2002); Id., *Die Jesusbewegung*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 2004.

119. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia (15-4-1993)*, I, D, 1. Buenos Aires, San Pablo, 1993, 53-55.

120. G. THEISSEN, *La Sombra...*, 263-271.

121. *Ibidem*, 24-25.

recibe informaciones a través de sus discípulos y de otras personas que lo han visto y oído. A este “galileo”, que no es otro que Jesús, sólo lo podrá ver desde lejos cuando está clavado en la cruz.¹²²

Andrés, con los datos recogidos de los discípulos, y “basándose en tradiciones diferentes, tiene que reconstruir una imagen de Jesús”.¹²³ Con estas informaciones, y por el contacto con los primeros discípulos, él también llega a la fe en Cristo. Con este recurso literario G. Theissen deja establecido que no hay disociación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe: es el mismo, pero este último es el Jesús visto por los ojos de los que tienen fe.

Las cartas de Pérgamo es una novela histórica de Bruce W. Longenecker,¹²⁴ Profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de St Andrews, Escocia, y autor de valiosas publicaciones en el campo de las Sagradas Escrituras.¹²⁵ La obra se presenta como la traducción de una serie de cartas halladas en una excavación arqueológica en la ciudad de Pérgamo. Se trata de la correspondencia que Antipas, un noble romano de Pérgamo, mantuvo con dos personajes residentes en Éfeso. El primer grupo de cartas constituye la correspondencia con Calpurnio, que resulta ser el hijo de aquel Teófilo a quien Lucas dedicó su Evangelio y el libro de los Hechos. Un segundo grupo de cartas es la correspondencia con el mismo evangelista Lucas.

Antipas se interesa por las obras que Lucas escribió para el padre de Calpurnio, y termina intercambiando cartas con el mismo Lucas con el deseo de profundizar en algunos aspectos del Evangelio.¹²⁶ Por el poder transformador del Evangelio, las cartas de Lucas y el contacto con las distintas comunidades cristianas de Pérgamo, Antipas se convierte al cristianismo y llega a ser el mártir, “el testigo fiel”, nombrado en Apc 2, 13.

122. *Ibidem*, 225.

123. *Ibidem*, 121.

124. B. W. LONGENECKER, *The Lost Letters of Pergamum: A Story from the New Testament World*, Grand Rapids, Mi., Baker Academic, 2003 (Versión española: *Las Cartas de Pérgamo*, Salamanca, Sígueme, 2004).

125. Entre sus últimas publicaciones: B. W. LONGENECKER, *The triumph of Abraham's God: the transformation of identity in Galatians*, Nashville, Tn., Abingdon, 1998; Id., “Evil at Odds with Itself (Matthew 12, 22-29): Demonising Rhetoric and Deconstructive Potential in the Matthean Narrative” *BibInt* 11 (2003) 503-514; Id., “Lukan Aversion to Humps and Hollows: The case of Acts 11, 27-12, 25” *NTS* 50 (2004) 185-204; Id., *Rhetoric at the Boundaries. The Art and Theology of New Testament Chain-Link Transitions*, Waco, Tx., Baylor University Press, 2005; etc.

126. B. W. LONGENECKER, *Las Cartas...*, 39ss.

Jesús no aparece nunca en el relato, pero está siempre presente en la palabra del discípulo Lucas. Como en la novela de Theissen, también en esta obra queda claro que el Cristo de la fe es el mismo Jesús de la historia.

En las vicisitudes de la narración aparecen claramente delineadas distintas formas que adquirió el cristianismo en su encuentro con el paganismo: los que más interesados por los milagros que por las enseñanzas de Jesús elaboraron un sincretismo que los llevó finalmente de vuelta al paganismo,¹²⁷ y los que aceptaron el evangelio con todas sus exigencias.¹²⁸ También están las diferentes reacciones ante la persecución: los que permanecen fieles al mensaje del Evangelio, se enfrentan con el Imperio y terminan en el martirio; y los que ante la perspectiva de la muerte se doblegan y apostatan.¹²⁹

A través de las cartas, el lector recibe un cuidadoso comentario a varios capítulos de la obra de Lucas, y al mismo tiempo una amplísima y bien documentada información acerca de las formas de vida y pensamiento que existían en esa región del Imperio Romano en la época de la primera expansión del cristianismo, destacando especialmente la crueldad¹³⁰ y la decadencia moral. El autor pone especial cuidado en informar, en un apéndice, cuáles son los datos documentados y qué es lo que pertenece a la ficción literaria.¹³¹

6. Conclusión

Entre las obras literarias y cinematográficas que se han ocupado de temas bíblicos en esta época post-conciliar, son muy pocas las que los han abordado con total respeto a la fe de los cristianos. Y estas mismas, con muy pocas excepciones, han permanecido insensibles a los aportes que la investigación sobre esos mismos temas ha aportado en los últimos tiempos.

Son muchas más las obras que no responden al espíritu con que los fieles de todas las iglesias consideran y veneran las Sagradas Escrituras. Parecería que ante el interés que se evidencia en todas las confesiones

127. *Ibidem*, 83-86; 183.

128. *Ibidem*, 89-93.

129. *Ibidem*, 179-184.

130. *Ibidem*, 21-22; 179.

131. *Ibidem*, 189-196.

cristianas por buscar en los textos sagrados el alimento para la vida, y ante el fenómeno del retorno a las Escrituras que se manifiesta particularmente en la Iglesia Católica, en gran número de obras hubiera una reacción opuesta, una acción tendiente a despojar al texto bíblico de su sacralidad o a negar que su contenido se corresponda con la fe de los creyentes. En muchas de estas obras se utilizan los temas tomados de las Sagradas Escrituras, insuflándoles una dosis de misterio y presentando los resultados de la investigación bíblica como si estos llevaran a una confrontación con la predicación de las Iglesias. Se puede observar que en varias de ellas se habla como si el cristianismo fuera sólo la Iglesia Católica Romana, y no se mencionan las otras Iglesias.

Dentro de estos planteos, la persona de Jesús es la que ha merecido más atención en la mayoría de las obras cinematográficas y literarias de los últimos tiempos. El aspecto que más impacto ha causado entre los escritores es la diferencia de enfoques sobre la persona del Señor, que ha dado lugar a las expresiones: “Cristo de la Fe – Jesús histórico”. Los autores que han entendido estos términos como ‘distintas formas de enfocar a la misma persona’, han producido obras en las que Jesús no aparece, pero sin embargo está siempre presente en el testimonio de los creyentes (Theissen – Longenecker), y dejan claro que el Cristo de la fe no es otro que el Jesús de la historia.

Pero este no es el caso que se muestra en la mayoría de las obras contemporáneas. El Cristo de la fe y el Jesús histórico son tomados como figuras opuestas e irreconciliables. En algunas novelas que responden a los planteos de las formas más radicalizadas del feminismo, Jesucristo es sólo un personaje inventado por el machismo para suplantar una antigua divinidad femenina (M. Starbird – D. Brown). Muchas novelas y películas manifiestan el deseo de encontrar un Jesús que sea solamente hombre, sin los rasgos de la divinidad y diseñado al gusto de la época (I. Wallace – J. Neiryneck). Se dice que el Jesús Hijo de Dios es una creación de la Iglesia (D. Brown), o una exageración de los evangelistas (N. Mailer), o en el último de los casos (Saramago) un engaño que sufre el mismo Jesús por parte de un Dios cruel, deseoso de hacerlo sufrir. En otros casos, la ficción de la novela o del argumento de la película muestra que esta “nueva” imagen del Jesús sólo hombre no surge de los textos canónicos, sino que se descubre gracias al hallazgo de antiguos manuscritos o a la lectura alterada de textos ya conocidos (Messadié). Lectores y espectadores reciben el mensaje de que la verdad sobre Jesús se encuentra en las fuentes presen-

tadas por la ficción. La Iglesia Católica Romana, con la intención de establecer y perpetuar su estructura de poder, adulteró esas fuentes, y el mensaje falsificado se encuentra en las fuentes llamadas “canónicas”.

Sin embargo, el diálogo entre los expertos en la Sagrada Escritura y los que se ocupan de la literatura no está cortado. Entre los modernos métodos exegéticos han encontrado lugar los análisis retórico, narrativo y semiótico. Esto ha sido ocasión para que se establecieran prometedores contactos entre exégetas y literatos que ya han comenzado a producir frutos en publicaciones de nivel científico. En la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina se han dado importantes pasos en este sentido.¹³² Hay sobrados fundamentos para esperar que en un tiempo relativamente breve también se puedan apreciar en el orden de las obras literarias.

Al concluir este balance tan negativo, sólo queda expresar el deseo de que los literatos cristianos de este siglo, sobre las huellas de otros que los precedieron, vuelvan su mirada a la Sagrada Escritura e, iluminados por el espíritu creado por el Vaticano II, busquen en ella la fuente de inspiración para nuevas obras.

LUIS HERIBERTO RIVAS

10-12-2005

132. L. H. RIVAS, “La Biblia y la Literatura. Génesis de un encuentro”, *Teología* 81 (2003) 7-35. Organizadas por la Facultad de Teología y la Facultad de Letras de la UCA: “Jornadas de Diálogos entre Literatura, Estética y Teología” (30-31 de mayo de 2002); “II Jornadas de Diálogo entre Literatura, Estética y Teología (El Teatro)” (19-21 de octubre de 2004). El libro: C. AVENATTI Y H. SAFA (eds.) *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología* Buenos Aires, Facultad de Teología, 2003.

**GESTIONES DEL EPISCOPADO ARGENTINO
ANTE LA SANTA SEDE EN FAVOR DEL SANTUARIO
DE LUJÁN (1886).**

EL P. JORGE MARÍA SALVAIRE COMISIONADO OFICIAL

RESUMEN

En un aporte de índole histórica, el autor relata y documenta las gestiones realizadas por el lazarista José María Salvaire ante León XIII en 1886 para obtener del Papa la coronación de la imagen de la Virgen de Luján, así como diversos privilegios litúrgicos.

Palabras clave: Coronación, Virgen María, Luján, Salvaire

ABSTRACT

Within the domain of history, the author comments the documents related to the crowning of the image of St. Mary of Luján. It was the result of the visit of Father José María Salvaire to Pope Leo XIII on 1886.

Key words: Crowning, Virgin Mary, Luján, Salvaire

“... Obtuve de su Santidad todo cuanto tenía encargo de pedirle y mucho más aún. Aceptó como muestras de una extrema complacencia la ofrenda de mi libro, insistiéndome le dijera si había sido yo quien lo había escrito, y felicitándome cálidamente, al punto que supe ese día por un Prelado de Roma que iba a recibir de inmediato una carta de aprobación del Santo Padre” (Jorge María Salvaire).

Sabemos que era intención firme de monseñor Aneiros alcanzar cuanto antes la coronación pontificia de la Santa Imagen de Luján,¹ tal como el mismo lo expresa en carta a Salvaire, publicada al comienzo de la *Historia de Ntra. Sra. de Luján*: “Es asimismo un vivo deseo, que desde tiempo acaricio en mi corazón, solicitar del Soberano Pontífice, el Señor León XIII, tan amante de la Virgen María, alguno de esos privilegios u honores que acostumbra la Santa Iglesia discernir a imágenes distinguidas de la cristiandad [ante todo, la coronación]. La muy oportuna publicación de vuestro libro, en el que consagráis unas páginas tiernas a la visita que allí hizo el inmortal Pío IX, no podrá menos, así lo espero, de inclinar favorablemente hacia el objeto de mi solicitud el piadoso ánimo de Su Santidad”.²

Llegó entonces para el Arzobispo el momento de elegir al eclesiástico comisionado para efectuar los trámites respectivos. Encargo que significaba trasladarse a Roma e implementar los medios conducentes a alcanzar la necesaria audiencia con el Papa, previa petición de la gracia implorada. Pero además del comisionado, debía pensarse en la confección de la corona para la cual se pedía la bendición pontificia; y que posteriormente se colocaría sobre la cabeza de la sagrada Imagen.

1. Cf. J. G. DURÁN, “La historia de la Virgen de Luján (1855). Un libro prometido en *apremiante lance*”, en *Teología* 87 (2005) 281-330.

2. J. M. SALVAIRE, *Historia de Ntra. Sra. de Luján. Su Origen, su Santuario, su Villa, sus Milagros y su Culto*, I, XVII-XVIII (en adelante: HNSL). La coronación de imágenes de la Santísima Virgen tiene su origen, a comienzos del siglo XVII, en la ciudad de Parma (Italia); y fue promovido por el franciscano Fray Jerónimo de Forli en el marco de las impugnaciones que la devoción mariana recibía de parte de algunos predicadores reformados (acusación de idolatría). A raíz de su encendida predicación sobre las grandezas y prerrogativas de la Virgen, la ciudad juró a la Virgen como perpetua Soberana, tributándole el título de Reina de Parma. El rito consistió en colocar una magnífica corona de oro sobre la cabeza de la Imagen, ceremonia que estuvo a cargo del obispo, ante la presencia del clero, la nobleza y el pueblo fiel. De allí en más la costumbre se extendió por diversas comarcas de Italia, contándose entre sus principales promotores a Alejandro Sforza, conde de Borgonovo, quien para perpetuar el rito determinó por testamento, de 3 de julio de 1636, legar una parte considerable de su fortuna al Capítulo de San Pedro del Vaticano, con el encargo de expedir coronas de oro a favor de las imágenes más veneradas y prodigiosas de la Virgen, para que fuesen colocadas solemnemente sobre su cabeza. A tal efecto, el mismo Capítulo compuso y ordenó un cuidadoso ceremonial, todavía en uso en tiempos de Salvaire.

Al respecto, las preguntas fueron varias: ¿Cómo conseguir el material precioso para confeccionarla? ¿Encomendar su realización a algún joyero de Buenos Aires? ¿O por el contrario, dada la trascendencia del hecho, solicitarle el trabajo a algún orfebre prestigioso de Europa? ¿Cuál sería el diseño más apropiado, dadas las características de la Imagen?, etc.

Por otra parte, también estamos enterados que el encargo recayó sobre Salvaire –a juicio del Arzobispo el más indicado para afrontar el desafío–, fundamentalmente por las características de su atrayente personalidad. Un eclesiástico de profunda devoción mariana, comprometido hondamente con Luján, emprendedor, eficiente, culto y capaz de captarse simpatías de inmediato, que se desempeñaría con total eficiencia en los ambientes donde le tocara actuar. Traslado que le permitiría a éste cumplir con el deseo de un viaje a Europa, postergado en su momento y ahora hecho realidad, que lo llevaría a visitar, entre otros lugares, tres grandes capitales europeas: París, Roma y Madrid.

El momento culminante del viaje lo constituyó la audiencia personal que mantuvo con el papa León XIII, en septiembre de 1886. Circunstancia donde, tras entregarle al Pontífice un ejemplar de la *Historia de Ntra. Sra. de Luján*, obtuvo de él no sólo la bendición de la corona, hecha confeccionar en París, sino también una serie de privilegios pontificios de orden litúrgico destinados a engrandecer el Santuario de Luján. Diligencias que lo movieron al Papa a confiarle al emocionado lazarista el privilegio de coronar con sus propias manos a la Sagrada Imagen. Comedido que allí mismo consideró ser competencia propia del Arzobispo de Buenos Aires, cosa que el Pontífice consideró oportuno. Tal como luego ocurrió, en el transcurso de la gran fiesta organizada en Luján, para el 8 de mayo de 1887.

De todos estos hechos y de sus entretelones nos ocuparemos en esta ocasión. Por lo cual tendremos que volver a releer muchas de las cartas e informes ya mencionados en el artículo anterior; y agregar nueva documentación, capaz de introducir la información necesaria para reconstruir otro de los hitos fundamentales en la secular historia del Santuario de Luján: la coronación de la bendita Imagen cobijada por sus monumentales paredes. El segundo sueño dorado de Salvaire, tras la publicación de la *Historia*. El tercero será la edificación de un nuevo Santuario Nacional.

1. Al fin rumbo a Europa

Sin duda alguna la publicación de la *Historia de la Virgen de Luján*, junto a la excelente acogida que ésta tuvo entre el público culto y los devotos en general, fue el motivo fundamental para que el Arzobispo Aneiros resolviera acelerar las gestiones ante Roma para alcanzar la pronta coronación de la Imagen de Luján y tras ello, lanzar una gran campaña destinada a promover la edificación de un nuevo Santuario.

En el desarrollo de ambos proyectos Salvaire desempeñó, como ya lo sabemos, un rol capital. Convirtiéndose en los hechos no sólo en fiel intérprete de los deseos del Arzobispo, sino en diligente ejecutor de los mismos. Al punto, de poder decir que todo fue posible gracias a la férrea voluntad del abnegado lazarista y a su acendrado amor a la Virgen de Luján. Todo comenzó con su viaje a Europa, a propuesta de Monseñor Aneiros, quien lo eligió y comisionó para que en su nombre y bajo su responsabilidad llegara a los pies del papa León XIII.

Pero no era esta la primera vez que se le presentaba a Salvaire la posibilidad de volver a Europa, después su arribo al país a fines de octubre de 1871. En diciembre de 1883, gracias a la invitación de su primo Médard Philémon Salvaire (1815-1899), también lazarista, residente en Madrid, estuvo a punto de emprender nuevamente la travesía oceánica.³ La finalidad de aquel viaje respondía a necesidades bien concretas. Por una parte, la posibilidad de contar con un reparador descanso, que incluyera la visita de sus familiares en Francia y el encuentro con su primo en España; y por otra, alejarlo por un tiempo de Luján a causa de las desinteligencias que por entonces mantenía con el párroco, el P. Emilio George, y con el Visitador, el P. Jorge Révellièrre.⁴

Asimismo, la permanencia por algunos meses en Madrid constituía un destino realmente atrayente para quien necesitaba tanto del descanso como del respirar un nuevo clima comunitario. Ofreciéndole además la capital española la posibilidad nada despreciable de satisfacer sus profun-

3. Persona ya madura y de gran prestigio en la Congregación, sobre todo a nivel del gobierno central, pues se desempeñó por algunos años como secretario y luego como procurador general. Por entonces se encontraba al frente de la Iglesia de "San Luis" de Madrid, de fundación francesa, centro espiritual de gran importancia, sito en la calle Tres Cruces 8. Lugar donde fue invitado a alojarse el primo residente en la Argentina.

4. De este doloroso episodio en la vida de Salvaire, sobrellevado con admirable entereza por más de 16 años, nos ocuparemos en extenso en un próximo libro. *De los Toldos a Luján. El Padre Jorge María Salvaire Capellán y Párroco del Santuario (1876-1899)*.

das inquietudes culturales y artísticas. Por lo tanto, la iniciativa del primo pareció óptima a los ojos de los Superiores, tanto de Buenos Aires como de París. Sólo quedaba establecer la fecha de la partida, la cual se creyó conveniente concretar a comienzos o a mediados de 1884.⁵

Sin embargo, aquel primer viaje se frustró a último momento, quedando para más adelante. Por eso Salvaire fue propuesto por el Visitador, el P. Jorge Révellièrre, como integrante del equipo de lazaristas que se haría cargo de la dirección del seminario de San Juan de Cuyo.⁶ Destino que tampoco llegó a concretarse por motivos comprensibles que el mismo Salvaire esgrimió ante sus superiores, entre ellos, uno fundamental: verse obligado a abandonar la redacción y publicación de la *Historia de la Virgen*.

Dicha circunstancia hizo posible que éste permaneciera en Luján hasta el preciso momento en que el Arzobispo Aneiros, a fines de noviembre de 1885, gestionó ante el Superior General el referido viaje a Roma. Viniéndose así a cumplir el frustrado proyecto de viajar a Europa, dos años antes, si bien ahora por otra vía y con otra finalidad.

2. Los preparativos

Volvamos entonces a la introducción de este artículo y comencemos a dar contestación a las preguntas planteadas. En cuanto a la confección de la corona, se resolvió finalmente confiarle la tarea a un prestigioso orfebre de París. Motivo por el cual, Salvaire se embarcaría rumbo al puerto de Burdeos con el propósito de llegar cuanto antes a la capital francesa y así disponer del tiempo suficiente para gestionar el trabajo de fina jo-

5. Esto demuestra a las claras que, no obstante estar Salvaire trabajando afanosamente en la conclusión de los originales de la *Historia de la Virgen*, la medida se creyó oportuna, pues la situación en Luján se tornaba insostenible.

6 El seminario en cuestión fue fundado por el obispo de Cuyo, fray José Wenceslao Achával, el 31 de julio de 1874, en la ciudad de San Juan, residencia episcopal, previa dotación del gobierno nacional. Por lo tanto su creación fue contemporánea con los de Salta y Paraná. Con la institución de las diversas cátedras y el nombramiento del personal, se otorgó al establecimiento el título de "Seminario Conciliar de la Inmaculada Concepción". Los cursos se abrieron al siguiente día, 1º de agosto. Fue su primer rector provisorio el secretario del obispado, padre Rainerio J. Lugones. Para mayo de 1876 contaba con 36 alumnos, con 11 internos y buenos profesores, aspirándose a conferir grados académicos a los más capacitados. Con el tiempo la ausencia de personal idóneo motivó que el Obispo ofreciera a la Congregación de la Misión asumir la dirección. Véase: M. A. VERDAGUER, *Historia Eclesiástica de Cuyo* (Milán, 1932), II, 710-718.

yería que llevaba entre manos. Condición *sine qua non* para luego pensar en trasladarse a Roma en orden a gestionar la audiencia pontificia.

En lo referente a los materiales preciosos necesarios para la confección, se recurrió a la donación de joyas finas –realizadas en base a oro, plata, piedras preciosas, perlas, etc.–, de parte de personas piadosas dispuestas a desprenderse de ellas a favor de la Virgen. En este sentido, diversas señoras de la alta sociedad porteña y de la Villa de Luján contribuyeron generosamente al pedido, al igual que numerosos devotos anónimos, gente sencilla, quienes movidos por idénticos sentimientos se dispusieron a entregar objetos preciosos, muchos ellos recibidos en herencia de sus mayores y por ende de gran valor afectivo. A todo ello se sumaron algunos *ex votos*, en la medida que fue necesario. Está de más decir que detrás de estas donaciones, gestionadas por indicación expresa del Arzobispo, se encontró siempre la presencia entusiasta y emprendedora de Salvaire, hasta convertirse en el alma misma de esta campaña de ofrendas a favor de la futura corona de la Virgen.⁷

Una vez reunidos los materiales indispensables, se estuvo entonces en condiciones de fijar en firme la fecha para realizar el esperado viaje. Salvaire partió de Buenos Aires a fines de abril de 1886 con destino al puerto francés de Burdeos, en el vapor “Senegal”.⁸ Llevaba con él, además de sus efectos personales y la documentación que acreditaba su misión, el preciado tesoro con destino a algunos de los prestigiosos talleres de París donde se realizaría el fino trabajo de orfebrería que demandaba la confección de la corona. Y lo hizo de la manera más disimulada posible, en una pequeña valijita, que para despistar a posibles ladrones llevó en sus manos uno de sus alumnos de Luján, de apellido Achua, hasta abordar el vapor de la carrera, donde se despidieron. Así lo cuenta el mismo protagonista en el siguiente párrafo, escrito cincuenta y siete años después:

“... Que haciendo honor a la confianza que siempre me dispensó el P. Salvaire, contaré algo que muchos de mis contemporáneos ignoran. Cuando el P. Salvaire se

7. CRUZ CASAS, íntimo colaborador de Salvaire, escribe: “Aquel humilde sacerdote lanzó la idea al público y tuvo tal eco su propaganda que en tres meses llenó una pequeña valija de brillantes de grandísimo valor y piedras preciosas. La concepción y el hecho fueron rápidos; inmediatamente partió para Europa con la petición del inolvidable Arzobispo de Buenos Aires...” (*La Perla del Plata*, 1896, n. 312, 21; en adelante: LPP).

8. “Noticias marítimas. A Salir para ultramar: Senegal, vapor francés con destino a Burdeos. Carga general. Tonelaje 2030”: *La Prensa*, n. 4974, 12-05-1886, 5.

embarcó para Europa llevando las alhajas y brillantes con que hizo fabricar la hermosa y artística corona de la Virgen y la notable custodia por los principales artistas de París, fui yo quien lo acompañó hasta el vapor de la carrera, llevando en mis manos la valijita con el importante tesoro donado en parte por las Damas principales de Buenos Aires y otra parte del tesoro que guarda la Parroquia. En aquel entonces no existía aún la plaga de asaltantes que nos habrían arrojado al agua del pequeño bote para adueñarse del valioso tesoro. Al decir esto, muchos ignorarán tal vez, que en aquel entonces no existía aún el actual Puerto y que para tomar el vapor de la carrera, había que embarcarse primero en un pequeño bote y luego en un vaporcito antes de llegar al vapor de ultramar, pues éste solamente podía acercarse a unas dos leguas de la ciudad por falta de profundidad en el actual canal”.⁹

3. Súplica de los Obispos Rioplatenses

Además del material para confeccionar la corona, Salvaire portaba en su maletín importante documentación oficial y personal, indispensable para desarrollar las múltiples actividades previstas durante el viaje. El principal documento lo constituía la súplica o pedido que el episcopado rioplatense dirigía al papa León XIII solicitando diversos privilegios a favor del Santuario de Luján.¹⁰ Solicitud a la cual se unían los obispos de Uruguay y Paraguay, Inocencio María Yeregui y Juan Ponte, respectivamente.

En esta carta, fechada el 29 de abril de 1886, los preladados exponen en detalle las razones fundantes del pedido; y enumeran, a la vez, las gracias solicitadas.¹¹ En cuanto a las primeras, se reducían fundamentalmente a dos: la particular devoción de la Iglesia hacia la persona misma de la Madre de Salvador, a quien representa en variadas imágenes, le tributa especial culto y le dedica templos o santuarios a su gloriosa memoria; y el clima de creciente hostilidad al que estaba sometida la Iglesia en la Argenti-

9. C. R. ACHUA, *Recuerdos sobre el P. Jorge M. Salvaire*, en LP, 8 de mayo de 1943, 135. Muestra patente del aprecio y amistad que Salvaire experimentó por su antiguo discípulo, lo expresa el hecho de haberlo designado a Achua representante de la Parroquia de Luján y de *La Perla del Plata* en las solemnes fiestas celebradas en Roma con motivo de las bodas de plata del pontificado de León XIII.

10. Firman la carta: “† León Federico, Arzobispo de Buenos Aires; † Fr. José Wenceslao, Obispo de San Juan de Cuyo; † Fr. Juan C., Obispo de Córdoba; † José María, Obispo de Paraná; Pablo Padilla, Vicario Capitular de Salta”.

11. Texto completo en *Coronación de Ntra. Sra. de Luján. Documentos. Ceremonial. Misa y Oficios Propios de esta Solemnidad*, Buenos Aires, 1887 (en adelante: CNSL), 19-23; y L. V. VARELA, *Breve Historia de la Virgen de Luján. Su Santuario y su Culto*, Buenos Aires, 1897, 151, nota 1.

na –promovido por el liberalismo laicista operante desde las más altas esferas de la política–, cosa que de suyo reclama implementar los medios espirituales más efectivos en orden a sobrellevar las duras pruebas y ataques por los cuales atravesaba.¹²

En tal sentido, tanto el cultivo como la exteriorización pública de la devoción mariana –patrimonio entrañable del pueblo argentino–, cuanto el incremento de la peregrinaciones al Santuario de Luján, podían considerarse como medios privilegiados para contribuir a superar tan grave y profunda crisis espiritual. Cuyo único fin parecía reducirse a sembrar la incredulidad en las conciencias, apartando a las masas populares de las acendradas convicciones religiosas y morales heredadas de sus antepasados.

En cuanto al otro aspecto de la solicitud, el episcopado deseaba alcanzar del Papa dos gracias principales: por una parte la coronación de la Imagen de Luján; y, por otra, un privilegio de carácter litúrgico, consistente en restablecer, en toda la jurisdicción del Arzobispado de Buenos Aires –el Cuarto Domingo después de Pascua–, la antigua fiesta del *Patrocinio de la Beatísima Virgen María*, junto con el oficio propio que la acompaña, costumbre lamentablemente abandonada. Como veremos en su momento, Salvaire consiguió ésta y otras prerrogativas, consideradas todas ellas como delicada y particular deferencia de León XIII hacia el secular Santuario de Luján.

Del extenso texto de la carta transcribimos la parte final, donde se consigna expresamente la misión confiada al P. Salvaire y los privilegios solicitados para el Santuario, amén de la coronación de la Imagen:

“... Deseando afianzarse en estos mismos sentimientos de piedad, y levantarse a la altura de la emulación que demuestran los demás pueblos católicos en el culto de la Virgen María, la República Argentina, celosa de no perder un ápice del antiguo fervor de sus mayores, a medida que se sentía agobiada por más apremiantes an-

12. A esta altura de los acontecimientos se habían producido en el país algunos cambios ideológicos y legislativos importantes, destinados a instrumentar la creciente secularización de la sociedad argentina, en base a la aplicación de los postulados del liberalismo laicista y de la acción de la masonería. Entre ellos: el Congreso Pedagógico Internacional de Buenos Aires (1882); los debates por la enseñanza neutra (1883-1884); la suspensión y deposición de preladados por obra del gobierno civil; la expulsión del delegado apostólico, monseñor Luis Matera (1884); la ley de educación laica (1884), etc. A lo cual se sumará luego: la ley de matrimonio civil (1888); y el proyecto no sancionado de divorcio (1902). En este sentido se destacaron, en calidad de paladines de la nueva ideología, tres grandes personajes políticos de época: el presidente Julio Argentino Roca; el ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Eduardo Wilde; y el ex presidente Domingo Faustino Sarmiento. Esta obra del gobierno fue considerada por la Iglesia como intento expreso de demoler los principios cristianos que animaban a la nación misma.

gustias, trataba de instituir más frecuentes peregrinaciones, mayormente al venerable Santuario de la Bienaventurada Virgen de Luján, en cuyo materno regazo, la familia argentina encontró siempre un seguro asilo en todas las circunstancias adversas de su existencia, habiendo siempre hallado su mano invariablemente amiga y propicia.

De esta Sagrada Imagen que se venera en Luján, el R.P. don Jorge María Salvaire, sacerdote de la Congregación de la Misión, acaba de escribir la preciosa historia, que hemos determinado con sumo agrado depositar a los pies de Vuestra Santidad, por conducto del mismo autor. En este libro encontrará Vuestra Santidad muchas relaciones que llevarán una grande alegría a su piadoso corazón. Entre ellas, es dable leer y se prueba claramente que el inmortal antecesor de Vuestra Santidad, Pío IX, al ir a Chile como secretario de la legación pontificia, visitó dicho Santuario, y allí postrado ante la Imagen de la Inmaculada Virgen de Luján, *derramó sus oraciones junto con sus lágrimas*.

Todo esto, Beatísimo Padre, nos inspira con calor y nos insta para implorar humildemente de vuestra suma benignidad, se digne coronar con sus propias manos nuestra venerada Imagen de la Virgen de Luján, en testimonio de perpetuo amor, como prenda y monumento perenne de nuestra obsequiosísima piedad, siempre que Vuestra Santidad tuviera a bien comunicar a nuestro ánimo un nuevo vigor, a fin de proseguir con invicta decisión la grande labor ya iniciada de la defensa de nuestra Santa Religión.

Habiéndose además encontrado, en el archivo de la Santa Iglesia Metropolitana, un preciosísimo documento relativo a la fiesta del *Patrocinio de la Beatísima Virgen de Luján*, objeto que fue de un culto tan intenso entre nuestros antepasados, y aprovechando esta oportuna ocasión, nos hemos determinado a presentar a Vuestra Santidad esta nueva súplica, a saber: que se digne Vuestra Santidad concedernos la mencionada festividad con el oficio propio que la acompaña, para toda la extensión de la Arquidiócesis de Buenos Aires, asignando para su celebración la Dominica Cuarta después de la Resurrección, bajo el rito *doble mayor*.¹³

4. En París

Lamentablemente no disponemos de documentación específica que nos permita reconstruir en sus pormenores del paso de Salvaire por París y su viaje a Roma. Sin embargo, contamos con alguna información de importancia. En cuanto a la estadía en la primera de las ciudades mencionadas, el objetivo era doble: visitar la Casa Madre de la Congregación de la Misión, sita en la calle Rue de Sèvres 95, en orden a saludar al Padre Ge-

13. CNSL, 22-23.

neral, el P. Antonio Fiat, y a su equipo de colaboradores inmediatos (asistentes);¹⁴ y recabar la necesaria información sobre el orfebre parisino a quien confiar la confección de la corona destinada a ser llevada a Roma.

Al arribar a París debió producirle profunda tristeza el hecho de no poder encontrarse con el P. Fiat, ausente de la ciudad por aquellos días. Cosa que tampoco pudo concretar a su regreso de Roma, no obstante proponérselo antes de embarcarse en Burdeos con destino a Buenos Aires. Tengamos presente que Salvaire deseaba vivamente alcanzar esta entrevista para abrir su corazón ante la máxima autoridad de la Congregación con el propósito de informar de manera directa sobre la situación conflictiva que afrontaba en Luján (desavenencias permanentes con el párroco)¹⁵ y transmitir sus impresiones en lo referente a la marcha de la provincia vicentina del Río de la Plata.

No obstante ello, el paso por la Casa Madre no resultó del todo infructuoso, pues Salvaire tuvo la oportunidad de conversar con los colaboradores directos del Superior General. Entre ellos, el P. Julio Chevalier, primer asistente, con quien trabó una fluida y franca relación que le permitió expresarse sin reservas. Encontró en él un interlocutor abierto a escuchar y ofrecer convenientes consejos, que mucho debieron tranquilizar y reconfortar su ánimo. Asimismo, sospechamos que no desaprovechó la oportunidad para mantener cordiales y oportunas conversaciones con otra persona de suma importancia dentro del gobierno central, el P. Julio Chinchon, Superior de la Casa Madre, a quien años atrás le dirigiera desde Azul una larga carta comentándole sus primeras actividades misioneras con los indios.¹⁶

En cuanto al fabricante sobre quien recayó el delicado trabajo, la información de época se limita por lo general a reproducir esta noticia: “Apenas visitó la Casa Madre de París, Salvaire buscó y encontró en la gran capital el artífice, el platero moderno de la estirpe de Benvenuto Ce-

14. Entre el personal de la Casa Madre figuraban por entonces: Fiat, Antoine, Supérieur Général; Chevalier, Jules, 1er. Assistant; Delteil, Guillaume, 2º Assistant; Stella, Sauveur, 3º Assistant; Forestier, León, 4º Assistant; Terrasson, Vincent, Secrétaire de la Congrégation; Bettembourg, Nicolas, Procureur de la Congrégation (en Roma); y Chinchon, Jules, Assistant de la Maison (*Catalogue des Maisons et du Personnel de la Congrégation de la Mission, 1886*).

15. Ver nota 4.

16. *Lettre de M. Georges Salvaire à M. Chinchon, à Paris. Azul, frontière des Indiens, 26 Mars 1874*, en ACM, Tomo 39 (1974), 468-475. Esta carta es contestación a una escrita por el P. Chinchon, el 4 de febrero, pidiéndole a Salvaire lo mantuviera al corriente sobre la misión que los lazaristas comenzaban en el Azul.

llini, que diera forma a su ideal, combinando y enlazando aquellas ofrendas de la piedad argentina”.¹⁷ Sin embargo, es posible conocer su nombre, y aún el trámite que se siguió antes de asignarse el encargo definitivo, gracias a una referencia explícita al asunto proveniente del propio Salvaire:

“Cuando traté de emprender la fábrica de esta corona –señala–, ví primero a los dos joyeros más competentes en obras religiosas que existían en París, a saber: el Señor Poussielque–Rusand y el Señor Brunet, y les propuse un concurso para el diseño de la corona, a fin de poder elegir el proyecto que me pareciera más adecuado al objeto que me proponía. Aceptada esta propuesta, los dos artistas pusieron mano a la obra; y al cabo de pocos días, recibí cinco diferentes diseños cada cual mejor conceptuado. Después de haberlos examinado detenidamente y de haber tomado el parecer de personas autorizadas en la materia, me determiné por el diseño principal presentado por la Casa Poussielque–Rusand, al que sin embargo hube de introducir ciertas modificaciones inspiradas mayormente por el deseo de hacer campear algún simbolismo en la obra. Enseguida hice reconocer por un perito muy recomendable y clasificar una por una todas las piedras de las alhajas que se me habían confiado, a fin de no dar cabida en la fábrica de la corona sino las piedras verdaderamente preciosas”.¹⁸

Asimismo, la mención del nombre del joyero en cuestión, con el agregado del costo del encargo, figura en una crónica publicada en *La Perla del Plata* con motivo del robo de la corona, en la madrugada del 15 de septiembre de 1897, hecho que conmovió a Luján y al país entero. En uno de sus párrafos se lee:

“Las alhajas robadas son las siguientes. La principal y de mayor mérito intrínseco es la Corona bendecida por el actual Pontífice y con la que fue coronada en 1887 la Santa Imagen. Esta Corona de valor por sus prendas riquísimas y por representar el desprendimiento agradecido de los argentinos era impagable su valor. Tan artística joya había sido evaluada por el fabricante Señor Poussielgue Ruisand de París en 40.000 francos; no habiendo tenido el P. Salvaire que abonar más que la cantidad de mil francos, importe de la mano de obra, correspondiendo los otros treinta y nueve mil francos de valor aproximativo del oro y de las piedras que había lle-

17. S. ESTRADA, *La Coronación. Recuerdo del 8 de Mayo de 1887*. Suelto de “El Diario”, 12 de Mayo de 1887, 2. Las historias posteriores hablan simplemente de: “taller del joyero” (Chambón); “afamado artífice de París” (Antonio Scarella, Echevarría de Lobato Mulle); “fabricada en París” (Presas), etc.

18. CNSL, 29. La misma noticia refiere CRUZ CASAS, su estrecho colaborador: al llegar a París, “la primera obra fue llamar a concurso para idear la más bellísima forma de corona. Eligió el mejor modelo según su docto parecer y aún de personas muy competentes, y se mandó fabricar” (LPP, 1886, n. 312, 21).

vado el mismo P. Salvaire de Buenos Aires a París. El número de piedras en la Corona era de 365, entre brillantes, rubíes, zafiros, topacios, turquesas, esmeraldas, amatistas, ópalos, etc.; también se contaban 165 perlas de mucho mérito por su tamaño. La pequeña Corona veíase completamente cuajada de las mejores y avaloradas piedras...”.¹⁹

5. La espléndida corona

Los trabajos que demandó la confección de la corona se extendieron a lo largo de setenta días, colaborando en la misma un nutrido grupo de cualificados artesanos, entre los cuales se contaron: cinceladores, lapidarios, esmaltadores y engastadores.²⁰ No bien ésta salió del taller del orfebre Poussielgue–Ruisand, Salvaire se encargó de escribir de inmediato a monseñor Aneiros comunicándole la grata noticia y destacando el profundo significado que encerraban cada uno de los objetos donados para concretar su ejecución:

“... Enteramente refulgente con las numerosas y bellísimas alhajas que para su fabricación ofrecieron tan espontáneamente los devotos de Nuestra Señora de Luján, si bien esta corona es verdaderamente magnífica en su conjunto, más hermosa aún me parece cuando se la considera en sus muchos detalles, recordando con emoción cuánto importa cada una de esas alhajas. Aquí, en efecto, cada prenda que adorna esa regia diadema tiene su historia, cada brillante y diamante que se ve chispear cuenta en caracteres ígneos algún sacrificio acaso heroico, y cada piedra que matiza sus elegantes volutas es símbolo de los sentimientos más puros, más generosos o más intensos de algún corazón argentino. Y todas estas piedras preciosas, todos estos brillantes, todas estas valiosas alhajas, transformadas ahora en espléndida corona, me hablan con tan viva elocuencia de la tiernísima devoción de esas damas argentinas que tan generosamente se desprendieron de sus joyas de mayor estima para obsequiar con ellas a Nuestra Señora de Luján, que no puedo ya resistir al deseo de tentar siquiera enviar a V. E. Reverendísima una descripción (aunque muy inferior en verdad, a tan precioso objeto), de esta bella corona, de la cual la piedad de los donantes ha hecho una joya de imponderable valor y el talento del artífice una obra maestra del arte”.²¹

19. *El robo sacrilego efectuado en este Santuario. Los detalles*, en LP, n. 401, 19 de septiembre de 1897, 605. Crónica firmada con seudónimo: “Fidelis”.

20. CNSL, 29.

21. *Descripción de la Corona de Nuestra Señora de Luján*, en CNSL, 28.

La forma de la corona es imperial; y el estilo, gótico florido, muy difundido en las obras de arte del siglo XIV. El tamaño es pequeño en razón de las escasas dimensiones de la imagen de la Virgen. Motivo por el cual no se pudieron engastar en ella las piedras preciosas de mayor tamaño, sino las más pequeñas, pero al fin las más valiosas. Es toda de oro finísimo, registrado de 18 quilates. El peso total es de 500 gramos. Sus medidas son: diámetro, unos 13 centímetros, en su parte más prominente; y altura 14 centímetros, hasta la cúspide de la cruz. Compone su base una diadema, toda cuajada de finísimas filigranas que serpentean y se enroscan sobre chapas de oro. Seis volutas o arcos de esbelta curvatura se reúnen en el centro común, sobre el cual descansa un globo de lápizlázuli ceñido por dos arcos de brillantes, dominados por la cruz matizada de ambos lados con brillantes y piedras, la cual remata notablemente toda la obra.

Además, componen la corona doce piezas esmaltadas. Seis de ellas colocadas en la parte más saliente de las volutas, representando otras tantas cabezas de querubines. Los otros seis esmaltes representan diferentes escudos, distribuidos en la vanda de la diadema. Son los de la República Argentina, Pío IX, León XIII, el Arzobispo Aneiros, España y República del Uruguay. En una faja que atraviesa interiormente la corona se lee, por una parte: *Oh Maria, ora pro populo* (“¡Oh María! Ruega por tu pueblo”); y, en la otra opuesta: *Benedicida por S. S. León XIII, en 30 de septiembre de 1886*. Finalmente circunda la corona, a manera de aureola, un círculo de doce estrellas, en el centro de cada cual resplandece un hermoso brillante, así como en cada intersticio de las estrellas.²²

La indudable belleza que evidenciaba en su conjunto esta verdadera joya, llevó al Papa, en el preciso momento de tenerla entre sus manos para bendecirla, a admirarla detenidamente y a exclamar: “¡Qué bella, qué hermosa es esta corona!”.²³

6. En Castres y Madrid

Al constatar que Salvaire debió esperar setenta días para admirar por primera vez la tan deseada pieza, se nos impone la pregunta de saber qué hizo en ese lapso de tiempo tan prolongado. ¿Se quedó en París a la espe-

22. CNSL, 29-32; *Manual del Devoto de Ntra. Sra. de Luján* (Luján, 1893), 153-154; A. SCARELLA, *Historia de Nuestra Señora de Luján* (Buenos Aires, 1932), 314-31.

23. *Relación de la Audiencia concedida por su Santidad León XIII...*, en CNSL, 43.

ra que concluyera su confección? ¿Abandonó la ciudad para cumplir con otras obligaciones y trámites que le preocupaban? Al respecto, sabemos que efectivamente optó por esta segunda alternativa, invirtiendo los dos meses de espera en concretar tres aspiraciones que traía entre manos: saludar a sus familiares en Castres, encontrarse con su primo en Madrid y visitar algunas iglesias monumentales, en Francia y España, dentro del estilo gótico, que lo llevaran a inspirarse al momento de pensar las líneas arquitectónicas del futuro Santuario de Luján, cuya construcción alentaba el Arzobispo Aneiros.

Recordemos que el primitivo núcleo familiar lo constituían sus padres, Félix Salvaire y María Vázquez, y cinco hermanos: Eduardo, Pablo, Celina, Filomena y Julio.²⁴ Todos ellos radicados al sureste de Francia, en la población de Castres, antigua diócesis de Albi, en el departamento de Tarn.²⁵ La visita tenía como propósito el reencuentro con los hermanos y sus respectivas familias, tras quince años de ausencia, pues los padres habían ya fallecido: la madre antes de que él partiera con destino a Buenos Aires; y el padre en 1877, abrigando la esperanza de volver a ver a su hijo misionero en tierras americanas.²⁶

De su pueblo natal Salvaire debió pasar a territorio español con destino a Madrid, lugar de residencia del primo lazarista, Médard Philémon Salvaire, a la sazón superior de la “Iglesia de San Luis de los Franceses”, sita en el antiguo barrio de Chámbery. De esta manera cumplía con el propósito de encontrarse al fin con él, tal como éste se lo expresara en carta, año y medio antes, al momento de invitarlo a incorporarse por unos meses a esa comunidad madrileña de “paules”, apelativo con el cual se los conocía en España a los hijos de San Vicente. Atestigua este rápido paso por Madrid la fotografía que se hizo tomar en la prestigiosa casa de

24. J. G. DURÁN, *El Padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. En los orígenes de la Basílica de Luján* (Buenos Aires, 1999), 60-61.

25. “Noticias sobre la ciudad y alrededores de Castres” en F. C. ECHEVARRÍA DE LOBATO MUELLE, *El Padre Salvaire y la Basílica de Luján* (Luján, 1959), 56-58. En apéndice se incluyen fotografías del lugar.

26. De acuerdo a una vieja tradición Salvaire llevó como obsequio a su padre el poncho pampa que recibiera de regalo durante su visita a los toldos de Manuel Namuncurá allá por octubre de 1875. Incluso se asegura que envuelto en esta preciosa prenda expiró don Félix en Castres. Nos hemos ocupado de examinar esta tradición en *El Padre Salvaire y la Familia Lazos...* (o.c.), 444-450. Al respecto adelantamos que la misma resulta inverosímil desde el punto de vista cronológico, pues el padre de Salvaire falleció el 21 de diciembre de 1877, nueve años antes del reencuentro familiar que comentamos.

Fernando Debas, por entonces “Primer fotógrafo de SS. MM. y de SS. AA. la Princesa de Asturias e Infantes”, según reza la leyenda que figura al dorso de la misma.²⁷

En cambio resulta imposible documentar el tercer objetivo que perseguía con la salida de París: el visitar algunas iglesias góticas monumentales en orden a pensar el diseño del futuro templo en Luján. En este sentido, por algunas alusiones posteriores, sabemos que se trasladó –gracias a los fondos recibidos de un pequeño legado familiar– a las ciudades de Reims, Amiens, Chartres, Lyon, Burgos y Toledo, cuyas monumentales catedrales debieron servirle de fuente inspiradora, sobre todo la primera de ellas.²⁸ Asimismo, como fruto de tales visitas deben contarse las numerosas publicaciones de arte gótico –libros, enciclopedias, revistas y catálogos– que incorporó a su biblioteca personal, posiblemente compradas o encargadas durante este viaje.

7. El resto de las joyas

Antes de dejar París, rumbo a Castres y Madrid, y tras haber seleccionado con la ayuda de personas entendidas las joyas y piedras destinadas a la confección de la corona, Salvaire debió pensar y decidir sobre el destino que se le daría al resto de los objetos preciosos donados en su momento por las damas de Luján y Buenos Aires. De tal asunto también tuvo que ocuparse al regresar a París, después del viaje a España, pues alguno de los trabajos relacionados con la utilización del sobrante ya se encontraban bien encaminados; y, al mismo tiempo, restaba dar una última opinión al conjunto de los encargos encomendados a los artesanos parisinos. Al respecto, desde un comienzo, resolvió dividir el precioso sobrante en tres partes, asignándole a cada una determinada finalidad.

27. Esta es la única fotografía de Salvaire que se conserva en la actualidad con anterioridad a su nombramiento como párroco de Luján. Contaba por entonces con 39 años. La publicamos por primera vez en *El Padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos...*, 181.

28. CRUZ CASAS, estrecho colaborador de Salvaire, señala que éste “mientras se fabricaba la corona, recorrió las principales Basílicas europeas (con una pequeña herencia que recibiera de sus caros padres) para excogitar el mejor modelo que se pudiese llevar a cabo en la generosa y hospitalaria tierra argentina, que por su gran cariño la había adoptado como su segunda patria; trajo el modelo de las principales Basílicas, con todas las minuciosidades posibles” (LPP, 1896, n. 312, 21).

La primera parte fue destinada a adornar una “bella media-luna” para ser colocada a los pies de la Sagrada Imagen de Luján, en conformidad con lo que se lee en el Apocalipsis: *et luna sub pedibus ejus* (12,1); y con la tradición de la Iglesia que suele poner este símbolo a los pies de la Inmaculada Concepción. Este trabajo se encontraba en la etapa del diseño, sujeto a posibles correcciones y agregados, según se creyera oportuno y conveniente.

En el centro de la medialuna se haría grabar y esmaltar ricamente los escudos, allegados el uno al otro, de las dos Repúblicas hermanas del Plata: Argentina y Uruguay. Cumpliendo con la colocación de este último una promesa que en días muy dolorosos le hiciera a la Virgen de Luján el distinguido y fervoroso uruguayo Juan Zorrilla de San Martín.²⁹ Además, a ambos lados de los escudos, donde figurarían las piedras de mayor tamaño, serían colocadas las piedras correspondientes a los anillos pastorales de algunos obispos, entre ellos: el rico ópalo guarnecido de brillantes que durante mucho tiempo usó Monseñor Aneiros; el magnífico topacio tostado del Brasil que perteneció al primer obispo de Montevideo, monseñor Jacinto Vera, entregado por su sucesor, monseñor Inocencio María Yereguí; y la espléndida amatista rodeada de varios topacios claros, que según el donante, perteneció a un ilustre obispo argentino.

La segunda porción de piedras preciosas, incluyendo la mayor parte de las perlas ofrecidas, sería destinada a engalanar los ricos bordados que cubrirían los nuevos vestidos de la Imagen, particularmente el manto, confeccionados en finísimos géneros. Los cuales se habían comenzado a realizar en los universalmente afamados talleres de bordados de Nancy, en Lorena (Francia).

Y, finalmente, el tercer lote de piedras preciosas fue reservado para adornar el hermoso templete, en estilo gótico, cuya construcción se encontraba bastante adelantada en la reconocida *Casa de Poussielgue-Rusand*, responsable de la fabricación de la espléndida corona según ya señalamos. Este templete cumpliría una doble función: proporcionar a la Santa Imagen un digno trono y relicario donde permaneciera de ordinario en medio del antiguo Camarín, ofreciendo desde ese sitio su maternal mira-

29. Se sabe que este ilustre católico uruguayo visitó el Santuario con su familia el año anterior, 1885; y dejó estampada en el “Libro de la Virgen”, tomo 1, una poesía publicada por la LPP, 1º de noviembre de 1890, n. 43, 708-709. Es posible que en dicha ocasión le haya confiado a Salvaire alguna preocupación personal, motivo fundamental de su visita.

da a todos los fieles y peregrinos que acudieran a venerarla; y, a su vez, ofrecerle adecuada protección contra todo posible peligro de daño, fuese por el paso del tiempo o por la acción de personas mal intencionadas.³⁰

Afortunadamente los tres encargos fueron entregados a tiempo por sus fabricantes, de modo que la Virgen de Luján los pudo lucir el día de la fiesta de la coronación, el 8 de mayo de 1887. Del Santuario salió la Imagen con su nuevo y esplendoroso vestido; y con la brillante media-luna de plata a sus pies. Ambos adornos cuajados de piedras y perlas que acentuaban el carácter de Reina y Señora en el corazón de sus devotos. Mientras que la corona le fue colocada en el lugar donde se realizó la ceremonia, a unas seis cuadras del templo, habiendo ya sido colocada en su dorado templete. No sabemos si estos objetos fueron traídos por el propio Salvaire en su viaje de regreso a Buenos Aires, en noviembre de 1886, como en el caso de la corona, o si le fueron remitidos posteriormente por envío marítimo en razón de no haberse concluido para esa fecha. De todos modos, con su primorosa confección y entrega a tiempo, el satisfecho lazarista veía cumplido otro notable capítulo de sus sueños marianos.

Conviene agregar que Salvaire, antes de dejar París, debió solucionar asimismo el seguro traslado de la corona a Italia, para ponerla al abrigo de toda posibilidad de extravío o robo, teniendo en cuenta su alto valor artístico y monetario. Amén del significado afectivo que la misma encerraba para quienes habían colaborado en la fabricación, donando generosamente aquellos materiales preciosos cuya fundición o engarce permitió al experto joyero plasmarla con tanta hermosura como perfección. En este sentido, la responsabilidad de Salvaire no era menor; y el tema por cierto le preocupaba. Pero al fin consiguió solucionar el problema de la manera más adecuada posible, en virtud, como en tantas otras ocasiones, de las excelentes relaciones que sabía crearse a su alrededor no bien se presentaba y daba a conocer sus inquietudes. Pero dejemos que él mismo nos explique cómo vino a asegurarse el mencionado traslado, sin exponerse a correr riesgo alguno:

“A fin de facilitarme el seguro transporte de la corona, tanto de aquí a Roma como de Roma a Buenos Aires, el Excelentísimo Señor Embajador de Francia cerca de la Corte de Madrid, Mr. de Laboulaye y su simpático Secretario el Sr. Conde

30. CNSL, 34-35. El nicho mencionado es el mismo en que fue portada la auténtica Imagen de Luján para la “Gran Misión” de Buenos Aires de 1960. Su reproducción en L. V. VARELA, *Historia De la Virgen de Luján...*, 94; y A. SCARELLA, *Historia de Nuestra Señora de Luján* (o.c.), 278, 288, 312.

Arturo de Pont, se han dignado con su alta influencia conseguirme la franquicia de las valijas diplomáticas, tanto de Roma como de Buenos Aires, de manera que quedo desde luego sumamente tranquilo respecto a la seguridad con que esta joya de tanto valor llegará sucesivamente a sus diferentes destinos”.³¹

8. En Roma

De regreso a París, a principios de agosto de 1886, para recoger la corona de la Virgen, Salvaire dejó nuevamente la ciudad, hacia fines del mismo mes, esta vez con destino a Roma, motivo fundamental de su viaje a Europa. No bien arribó a la ciudad Eterna, tuvo que avocarse a gestionar la audiencia papal, trámite que de suyo llevaba varios días, incluso semanas.³² En este sentido, debió valerse de los consejos e influencias de sus hermanos en religión residentes en Roma,³³ particularmente el Procurador General de la Congregación de la Misión ante la Santa Sede, el padre Felipe Valentín, cuyo oficio consistía en formalizar todos los asuntos relacionados con el Vaticano. No olvidemos que Salvaire lleva un triple cometido: poner en manos del Papa un ejemplar de *Historia de la Virgen*, preciosamente encuadernado; presentarle para su bendición la corona confeccionada en París; y alcanzar de la Congregación de Ritos varios privilegios litúrgicos para el Santuario de Luján, incluidas las indulgencias de estilo.

No bien pisó Roma, el fundado temor de encontrarse con algunos inconvenientes de último momento para alcanzar la audiencia papal se vi-

31. CNSL, 35.

32. CRUZ CASAS, agrega: “Regresó a París; su obra estaba concluida, bella, hermosa, resplandeciente. Lleno de gozo y alegría partió para Roma, creyendo de fácil realización su magna empresa; allí supo que era muy difícil conseguir la coronación de María; pues allí había varios que estaban esperando hacia largos años para obtener lo mismo. Sin embargo, como llevaba la *Historia de María* prolijamente documentada, creyó que esto podría abreviarle algo el camino y sacarlo con facilidad de aquel grandísimo apuro. Efectivamente le sirvió muchísimo: presentó la historia a S. S. León XIII y a la Congregación de los Ritos y merced a este poderoso auxilio pudo salir airoso de aquel camino erizado de dificultades. Por fin llegó [a Buenos Aires] con la áurea corona, esmaltada de brillantes, bendecida por S. S. León XIII y decretada su solemne coronación y misa con oficio propio” (LPP, 1896, n. 312, 22).

33. Conformaban el personal de la Casa de Roma: Monseñor Pierre Paul Trucchi, Obispo de Forlì; Charles Bernardi, Visitador; Frédéric Marchesi, Superior; Philippe Valentín, Procurador ante la Santa Sede; Jean Mauro; Louis Vaccari; Vicent Salvucci; Félix Zualdi; Sabas Bevilacqua; Gaéтан Bici y Charles Casoni (*Catalogue... 1885, 1886*).

nieron a confirmar para su profunda inquietud. En principio el panorama se presentaba poco favorable a la iniciativa.³⁴ La mayoría de los diarios que llegaban a manos de Salvaire no cesaban de hablar de “una extrema fatiga” del Papa. Además, en círculos íntimos del Vaticano se comentaba que éste “se hallaba muy delicado de salud, que hacía mucho tiempo que no podía conciliar el sueño durante la noche”; y que los médicos le habían recomendado “evitar particularmente la fatiga de las audiencias”. Incluso, para aumentar aún más las preocupaciones en tal sentido, se sabía que varios eclesiásticos de diversas partes del mundo, que por entonces habían acudido a Roma con idéntico propósito, se habían visto obligados a regresar a sus países sin haber podido concretar el propósito de su viaje.

A esta contrariedad, al parecer insuperable, se unía otra igualmente importante. El cardenal Ludovico Jacobini, Secretario de Estado –a quien Salvaire “iba muy poderosamente recomendado”–, se hallaba en esos precisos momentos ausente de Roma; y también, según era público, se encontraba enfermo de gravedad. Razón por la cual no se tenía noticia alguna sobre su regreso.

¿A quién acudir en tales condiciones para alcanzar la tan deseada audiencia con León XIII? En este sentido, Salvaire recibió una ayuda inestimable de parte de monseñor Luis Matera, tan solo un año antes Delegado Apostólico en Buenos Aires,³⁵ quien no obstante sus acentuados achaques se dispuso a tenderle una mano para ver si el deseo se cumplía en medio de tantos sinsabores:

“Entre tanto –recuerda Salvaire–, fui a ver al Excelentísimo Señor D. Luis Matera [...], el cual se sirvió acogerme con una bondad extrema. Pero, por desgracia, encontré a Su Excelencia igualmente enferma. Hacía ya un mes que por sus achaques se veía obligado a no poder salir de su aposento. Esto no obstante, este dignísimo Prelado, movido por su devoción a Nuestra Señora de Luján y del tierno afecto que ha conservado a la República Argentina, y más particularmente a Vuestra Se-

34. *Relación de la audiencia concedida por su Santidad León XIII al Comisionado del Excelentísimo Señor Arzobispo el Presbítero Don Jorge M. Salvaire. Roma, 2 de octubre de 1886*, en CNSL, 37-47.

35. Arzobispo Titular de Irenopoli, desempeñó el cargo desde el 19 de septiembre de 1879 hasta el 14 de octubre de 1884, fecha en que se vio obligado a dejar la sede diplomática, a pedido del presidente Julio A. Roca, en razón de mantener divergencias con las autoridades políticas del momento, sobre todo en materia de educación. Cf. C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, XII, 114-134. Salvaire tuvo oportunidad de conocerlo desde esa época y estrechar con él cordiales relaciones.

ñoría Ilustrísima [monseñor Aneiros], tomó desde luego a pecho todos los objetos de mi comisión; y dirigióme en esta coyuntura con tanto acierto que, después de Dios y de María Santísima, puedo asegurar que es el Excelentísimo Señor Matera a quien debo el más completo éxito de mi cometido”.³⁶

Fue así que Salvaire obtuvo del Prelado una importante carta dirigida al sustituto de Estado, cardenal Mario Moceni, interinamente a cargo de aquella Secretaría por enfermedad del cardenal Jacobini, donde se le encarecía prestar particular atención a los motivos del largo viaje emprendido desde Buenos Aires con el fin de alcanzar una entrevista con el Sumo Pontífice.³⁷ Durante la entrevista, que transcurrió en términos de “la más simpática acogida”, Salvaire tuvo oportunidad de explicarle personalmente al Cardenal las diversas razones que lo habían traído a Roma, al mismo tiempo de poner en sus manos el documento del episcopado argentino, dirigido en tal sentido al Papa, que acreditaba fehacientemente su comisión. Además, le mostró la magnífica corona de oro destinada a la Virgen; y le obsequió una ejemplar de su *Historia*. La audiencia concluyó para tranquilidad del angustiado Salvaire en los términos más cordiales posibles, pues el Cardenal le expresó su particular apoyo al dirigirle estas afectuosas palabras:

“Puede Ud., Señor mío, contar conmigo; yo mismo tomo a mi cargo este asunto que bajo todo aspecto me parece muy interesante; va Ud. a dejarme el documento del Episcopado Argentino que yo mismo remitiré a Su Santidad; pero, entre tanto, me posesionaré bien de su contenido, y mañana sin falta enteraré al Santo Padre de cuanto ello importa; y puede Ud. estar seguro que he de conseguir a Ud. una audiencia particular y que ha de alcanzar cuanto pida a Su Santidad”.³⁸

9. Ante el Papa León XIII

Por fin la anhelada audiencia particular con León XIII tuvo lugar el jueves 30 de septiembre de 1886, a mediodía.³⁹ De la misma Salvaire de-

36. *Relación de la Audiencia concedida por su Santidad León XIII al Comisionado del Excelentísimo Señor Arzobispo, el Presbítero Don Jorge María Salvaire. Roma, 2 de octubre de 1886*, en “Coronación. Documentos. Ceremonial...”, 41.

37. Salvaire acompañó esta carta con otra dirigida por monseñor Aneiros al cardenal Moceni a fin de facilitar una entrevista.

38. *Relación de la Audiencia...*, en CNSL, 39.

39. Al respecto, Salvaire comenta: “Efectivamente, a los dos días después, recibía de un empleado del Palacio Vaticano, el billete oficial anunciándome haberme sido concedida la deseada audiencia papal, para el día jueves 30 de Septiembre, a las doce del día” (*Idem*).

jó expresa constancia en dos cartas, dirigidas respectivamente, al Arzobispo de Buenos Aires (la que venimos comentando); y al Superior General, el P. Antonio Fiat, comentándoles los pormenores del trascendente encuentro. La primera, escrita en Roma, a dos días de transcurrida la audiencia; y la segunda, en Burdeos, al momento de embarcarse de regreso a Buenos Aires.⁴⁰ Optamos por transcribir los párrafos más importantes de la primera carta por tratarse de un relato más circunstanciado; y, por tanto, de mayor interés informativo, sobre todo por incluir el extensa diálogo mantenido con León XIII. En sustancia Salvaire relata el conmovedor episodio en estos términos:

* «El día señalado, dirijime con un compañero mío al Palacio del Vaticano. Fuimos inmediatamente introducidos en el departamento del Palacio donde están situados los aposentos del Sumo Pontífice, en la ante-cámara de la Sala de las audiencias. Allí encontré ya a un corto número de personas que habían igualmente conseguido el insigne favor de una audiencia particular. En la expresión del semblante de todas esas personas, leíase que para ellas, como para mí mismo, aquellos eran unos de los momentos más solemnes de la vida. El silencio, interrumpido solo por los pasos de los camareros y de los prelados domésticos que, de un aposento transitaban para otro, y por el ruido de las alabardas y espadas de la guardia suiza y de la guardia palatina, era imponente; y la emoción que a todos los presentes dominaba era a cada momento más palpitante en cada uno de nosotros».

* «A las 12, Su Santidad entró en la Sala de las Audiencias acompañada solo de dos oficiales de su guardia personal y de un escaso número de camareros y prelados domésticos, e inmediatamente dio principio a las audiencias. Con suma rapidez, despachó su Santidad a las primeras personas que se allegaron a su sagrada Persona. A medida que se acercaba mi turno, sentía la emoción más íntima aumentar en mi corazón. La vista de las personas que salían de la presencia del Santo Padre, muchas de ellas bañados los ojos en lágrimas, no contribuían poco a avivar en mí esta impresión ineludible».

* «Llegó por fin mi turno. Entré a la Sala, teniendo en mis manos la corona de oro y llevando mi compañero el ejemplar de la *Historia de Nuestra Señora de Luján* destinado al Sumo Pontífice. Hacia el fondo de la Sala, en un trono dorado, y bajo un dosel de terciopelo, en cuyo centro brillaban las armas pontificias, estaba sencillamente sentado el Padre común de los fieles, atendiendo con expresión de sumo afecto a los oradores que me precedían inmediatamente. Consideré un momento atentamente. De estatura alta, delgado, pálido; las facciones finas, pero vivamente determinadas, los ojos chispeantes de una llama al parecer sobrenatural, deslizándose sobre sus labios descoloridos una sonrisa delicada, donde traslucían-

40. *Georges M. Salvaire à Supérieur Général, Burdeaux, 20 novembre 1886*. Archivo General de la Congregación de la Misión (Roma), Casa de Luján.

se, al propio tiempo, los sentimientos de inefable dulzura que anima su magnánimo corazón de padre y de esa apremiante tristeza que agobia su alma tan delicada, con motivo de la inicua y bárbara guerra que no cesan las sectas de hacerle al Papado y a la Santa Iglesia de Jesucristo. Tal me pareció León XIII”.

* «[...] Había llegado el gran momento para mí. Hice con el mayor respeto y convicción las tres genuflexiones determinadas por el ceremonial de las recepciones papales, y luego besé con suma veneración el pié del Vicario de Jesucristo. Entre tanto, sentí al Maestro de Cámara de Su Santidad, monseñor Della Volpe, que decía al Sumo Pontífice: “Santísimo Padre, este es el Señor D. Jorge Salvaire, misionero lazarista, que viene de Buenos Aires, comisionado por los Obispos de la República Argentina...”. – “Ah... sí... sí... dijo entonces el Santo Padre, con voz afectuosa; de Buenos Aires... de Buenos Aires... ya estoy bien enterado de este asunto... Los Obispos de esa República me piden la coronación de una sagrada imagen de la Virgen que allí se venera...”. – “Santísimo Padre, dije entonces en francés (porque su Santidad León XIII entiende y habla perfectamente el francés); vengo hasta los sagrados pies de Vuestra Santidad, a nombre del Excelentísimo Señor Arzobispo de Buenos Aires, de los Obispos Sufragáneos y del Ilustrísimo Señor Obispo de Montevideo, a implorar de su benevolencia algunas importantes gracias a favor del antiguo Santuario de Nuestra Señora de Luján de quien, con el auxilio del Cielo, me ha sido dado escribir la historia con que tengo, en este momento, el sumo honor de obsequiar a Vuestra Beatitud”. Ofrecí entonces al Santo Padre el ejemplar ricamente encuadernado de la *Historia de Nuestra Señora de Luján* que le tenía reservado; y su Santidad, tomando entre sus manos un volumen de la obra, considerólo hojeándole un momento».

* «[Tras la entrega del libro y el comentario sobre el mismo, el Papa agregó:] – “¿Y qué favores quiere Ud. que yo conceda a ese célebre Santuario de Luján?” – “Santísimo Padre, el Ilustrísimo Señor Arzobispo de Buenos Aires y los demás Obispos de la República Argentina y también el Ilustrísimo Señor Obispo de Montevideo, suplican en primer lugar a Su Santidad, se digne bendecir personalmente esta corona de oro destinada a la antigua y milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Luján”. El Sumo Pontífice tomó entonces entre sus manos la corona que le alcancé y estrechándola suavemente entre sus dedos, dijo estas propias palabras: – “¡Oh!, ¡Sí, sí... esta corona de oro para la Santísima Virgen...!, aquí la tengo, esta corona..., la toco con mis manos..., y es mi intención formal, es mi voluntad, que sea bendecida...”; y levantando sus ojos al cielo, después de un momento de silencio, exclamó: – “y yo la bendigo, en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. – “¡Amén!”, contesté desde lo más íntimo de mi corazón».

* «León XIII examinó entonces detenidamente la corona... – “¡Qué bella, dijo, que hermosa es esta corona...! ¡Ah! ¡He aquí el escudo de armas de mi antecesor Pío IX!...” – “Sí, Santísimo Padre, y allí está también el escudo de armas de V. Santidad”. – “¡Ah!, muy bien. Y ¿dónde ha sido fabricada esta preciosa joya?” – “Acabo de hacerla fabricar en París, Santísimo Padre”. – “En París, perfectamente... Y todos esos diamantes que son tantos, y esas piedras preciosas ¿cómo la has Ud. conseguido?”. – “Todas estas piedras preciosas y estos diamantes, Santísimo Padre,

han sido expresamente ofrecidos para esta corona por las damas de Buenos Aires y de Luján; pues allí es grande la devoción que profesan los argentinos a Nuestra Señora de Luján”. – “¡Muy bien, muy bien! ¡Ah! qué generosidad y qué digno desprendimiento en esas buenas damas argentinas”. – “Ahora bien, añadió su Santidad, entregándome la corona: esta corona ya está bendecida; y yo le encargo a Ud. que en mi nombre y en mi lugar la ponga sobre la cabeza de la Santa Imagen de Luján”. – “¡Ah! Santísimo Padre, dije yo, agradezco infinitamente tanto honor, pero ello es demasiado para mí; y permítame V. Santidad suplicarla se digne delegar al Excelentísimo Señor Arzobispo de Buenos Aires, para que por autoridad de V. Santidad, corone solemnemente la sagrada Imagen de Nuestra Señora de Luján”. – “Tiene Ud. razón, hijo mío... El Señor Arzobispo de Buenos Aires... (y dirigiéndose a sus camareros, agregó), pero para ello, sería necesario un *Breve*, y en este tiempo está cerrada la *Secretaría de los Breves*. – “Santísimo Padre, díjole entonces Monseñor Della Volpe, hay todavía un día, solamente mañana se cierra la Secretaría de los Breves. – “Entonces, replicó el Santo Padre, presto, presto... que se expida un *Breve* al Sr. Arzobispo de Buenos Aires en que se exprese que yo mismo he bendecido esta corona y que le delego para coronar solemnemente a esa Venerable Imagen, en mi nombre y por mi autoridad”. – “Mil gracias, Santísimo Padre”, dije yo entonces, lleno de indecible emoción, y sintiendo las lágrimas agolparse a mis ojos, al considerar que tenía ya conseguido lo más importante de mi comisión, y al ver realizados mis más constantes anhelos».⁴¹

10. Más favores pontificios

Pero no todo terminó allí, pues el afectuoso diálogo con el Papa se extendió por unos momentos más, sobre todo en razón de expresarle Salvaire que, además de la coronación, los Prelados solicitaban de él otros favores para el Santuario de Luján. A lo cual el Papa preguntó con vivo in-

41. *Relación de la Audiencia...*, en CNSL, 39-44. En la carta dirigida al Superior General, todo se reduce a transmitir la siguiente información: “Obtuve, pues, de su Santidad, muy estimado Padre, todo cuanto tenía encargo de pedirle y mucho más. Aceptó con muestras de una extrema complacencia la ofrenda mi libro, insistiéndome le dijera si había sido yo quien lo había escrito, y felicitándome cálidamente, al punto que supe ese día por un prelado de Roma que iba a recibir de inmediato una carta de aprobación del Santo Padre. También se dignó bendecir la corona que le presenté y que admiró detenidamente. Figúrese que me dijo que tenía la intención de delegarme para coronar la Santa Imagen de Luján en su nombre y por su autoridad. Me permití decirle que eso no podía ser y que le suplicaba tuviera a bien delegar al Sr. Arzobispo de Buenos Aires; a lo cual consintió de inmediato, ordenando se me enviara cuanto antes un *Breve* en ese sentido, aunque todas las Congregaciones estuviesen cerradas; y, efectivamente, al día siguiente, el Cardenal Ledokowski me enviaba el *Breve*. Tuvo a bien concederme un número considerable de indulgencias plenarias, mucho más de lo que yo le pedía, reconociéndome el título de delegado de los Obispos de la República; me autorizó hacer todos los pedidos que yo creía convenientes estaban en la intención de los prelados, tendientes al aumento del culto de Ntra. Sra. de Luján”.

terés: “– Muy bien, hijo mío, y ¿qué favores son estos?”. Fue entonces el momento en que el conmovido lazarista, presa de profunda emoción, detalló los otros dos pedidos episcopales pendientes: la institución de una fiesta solemne, de primera clase, que se intitularía *Festum Protectionis Beatae Mariae Virginis sub titulo de Lujan*, para el Cuarto Domingo después de Pascua de Resurrección; y la bendición papal *in perpetuum* en beneficio de los fieles que concurrían al Santuario en tiempos de su fiesta principal, el 8 de Mayo, día que se elegiría para efectuar la solemne coronación de la Sagrada Imagen.⁴²

A lo cual, Salvaire agregó de su parte el pedido de una especial bendición papal para un numeroso conjunto de benefactores argentinos, eclesiásticos y seculares, de quienes había recibido generosa ayuda para concretar las numerosas iniciativas en favor de la Virgen de Luján, entre ellas el viaje a Europa con todas sus magníficas consecuencias. A los cuales se agregaban otros católicos de diversos lugares de América, Francia, España y de Italia, que también lo habían apoyado en tal sentido, demostrando un profundo afecto por la Iglesia Católica y su Supremo Pastor. Sus nombres figuraban escritos en una larga lista que puso en manos del Papa, quien después de ojear la nómina, poniendo sobre ella la mano derecha, exclamó:

“–¡Oh! ¡Sí... los Obispos, los católicos de América!... Sí, hijo mío, todas esas obras y todas esas personas que aquí ahora tengo en mi mano, todas ellas en general, y cada una en particular, yo con todo mi corazón y con toda mi voluntad, las bendigo...; sí, las bendigo, a Ud. también, hijo mío, le bendigo muy particularmente, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”.⁴³

El término de la audiencia no fue menos conmovedor y afectuoso que su comienzo. Sujetándose al protocolo, Salvaire, arrodillado ante el Papa, se postró hasta poner la frente contra el suelo y luego besó uno de sus pies, experimentado la sensación que le resultaba difícil arrancarse de aquel bendito lugar, tras alcanzar todo cuanto comprendía su piadosa co-

42. A la primera petición el Papa contestó: “–Con mucho gusto, hijo mío, debe Ud. dirigirse en este sentido a la *Sagrada Congregación de los Ritos*. Y ¿qué más?”; y a la segunda: “–También, también, con tanto gusto... pero diríjase Ud. para regularizar y documentar todo esto a la *Sagrada Congregación de las Indulgencias*, y pida Ud., además, allí mismo, todos los demás favores espirituales que juzgase a bien para ese Santuario, que yo de mi parte, muy complacidamente, todo, todo, lo concedo” (*Relación de la Audiencia...*, en CNSL, 44-45).

43. *Idem*, 45-46.

misión ante la Santa Sede.⁴⁴ Pero dejemos que él mismo nos relate en detalle la despedida final, aún más emotiva que el ingreso a la audiencia particular, pues ahora se llevaba consigo todos los favores solicitados, amén de un paternal reconocimiento de su persona y de sus iniciativas por parte del afectuoso León XIII:

“Entre tanto –señala–, el Santo Padre inclinándose cariñosamente hacia mí, ofreciéndome su mano a besar, y yo olvidando acaso en ese momento las reglas del ceremonial, tomé entre las mías, estreché con afectuosa veneración y no me cansaba de cubrir de ósculos esta mano bendita que, al paso que dirigiera a la Inmaculada Virgen María unos cantos poéticos tiernísimos y más suaves que la miel, ha escrito esas gigantescas Encíclicas que iluminan para las naciones todas, con luz vivísima, el camino de la salvación social y han dado un golpe mortal a todos los embates de las sectas anticristianas”.

Y a modo de elocuente colofón del extenso relato, agrega:

“Mi audiencia había terminado. Volví a besar respetuosamente el pie de Su Santidad; y después de las acostumbradas genuflexiones, me retiré, aunque no sin profundo pesar, de la presencia del Augusto Vicario de Jesucristo, el corazón empero rebozando de admiración, de consuelo y esperanza. Tal es, Excelentísimo Señor [Arzobispo], el fiel relato de la audiencia que he tenido el insigne honor de recibir, el 30 de Septiembre, de su Santidad León XIII”.⁴⁵

11. Trámites ante las Congregaciones

Antes de dejar Roma en forma definitiva, le aguardaba a Salvaire otra tarea no menos dificultosa, dada la época del año, donde en el Vaticano las oficinas estaban cerradas por vacaciones. En este sentido debía

44 Instantes antes, le había expresado al Papa: “¡Cuántas gracias no debo yo rendir a Vuestra Santidad, por tanta bondad y benevolencia con que se ha dignado atender a mis súplicas!” (*idem*, 45).

45 *Idem*, 46. Años más tarde, Salvaire recuerda el episodio en un artículo publicado en *La Perla del Plata* en ocasión de la autorización de la Congregación de Ritos, en 1889, a la Provincia Eclesiástica de Auch (Francia), para celebrar una misa con oficio propio en honor de Nuestra Señora de Lourdes. Privilegio alcanzado para el Santuario de Luján cuatro años antes. Allí escribe, recordando la visita a León XIII, efectuada en 1886: “En aquel tiempo [en que el poderoso episcopado francés tramitaba idéntico privilegio para el Santuario de Lourdes] un humilde misionero completamente desconocido, postrábase tembloroso a los pies del augustísimo Pontífice León XIII, y poniendo entre sus manos venerandas la historia hasta entonces bien poco conocida, en verdad, en el antiguo mundo, del Santuario americano de Nuestra Señora de Luján, supli-

cumplir con las tramitaciones que le solicitara el Papa ante las Congregaciones de Ritos e Indulgencias, para así poder regresar a Buenos Aires munido de la correspondiente documentación pontificia con la cual se acreditaban debidamente las gracias concedidas al Santuario de Luján.

Ajustándose a la normativa canónica de estilo, el 1º de octubre, Salvaire presentó el pedido formal al Papa para que éste ordenara el despacho del Breve autorizando al Arzobispo de Buenos Aires –o por su defecto, a alguno de los obispos argentinos–, a coronar la Imagen de Luján. Certificó el pedido monseñor Federico della Volpe, Maestro de Cámara de Su Santidad; y tramitó el despacho en carácter de “urgente” el cardenal Lédochowski.⁴⁶ En el texto del Breve podía leerse:

“Nos hemos juzgado deber acceder a esos piadosos deseos que redundan en bien espiritual de los fieles; y en cuanto en el Señor no es dado, a ellos accedemos con gusto [...] Y cometemos a Tí, Venerable Hermano, por las presentes que puedas lícita y válidamente imponer la misma Corona a dicha Imagen de la Virgen Madre de Dios por Tí mismo, o por otro Obispo comisionado por Tí, en nuestro nombre y por nuestra autoridad, observando todo lo prescripto para el caso”.⁴⁷

En un segundo momento tuvo que ocuparse de tramitar la institución canónica de la nueva festividad en honor de la Virgen de Luján, junto con la concesión de la misa y el oficio respectivos. Al respecto, se presentaron algunos inconvenientes en relación a los términos en que había sido redactado el documento firmado por el episcopado argentino solicitando dicho privilegio, que Salvaire juzgó “conveniente y hasta indispensable” subsanar en orden a la aprobación del pedido. Durante el viaje de Buenos Aires a Burdeos, repasando –en los largos momentos de ocio que le ofrecía la travesía oceánica–, la documentación destinada a la Santa Sede, notó para su preocupación “que existía una grave contradicción entre el texto de la Misa y del Oficio propios, cuya concesión se solicitaba, y el tiempo litúrgico en que según la misma solicitud, había de solemnizarse

ca sencillamente a su Santidad, en nombre de algunos Prelados de estas apartadas regiones de Sudamérica, se digne instituir una festividad en honor de María Santísima, bajo la advocación de Luján y aprobar una misa y un oficio propio en su honor...” (LPP, 24 de agosto de 1890, n. 33, 543). A su vez, ANTONIO SCARELLA divulgó el texto de la entrevista, en forma abreviadísima y sin citar la fuente, transcribiéndolo en su *Historia...*, 304-305. También se encuentran referencias directas en *Manual del Devoto...*, 261-263.

46. *Instancia al Soberano Pontífice en solicitud del Breve autorizando la Coronación de Nuestra Señora de Luján*, en CNSL, 49-50.

47. El texto del *Breve Apostólico*, fechado el 1º de octubre de 1886, en CNSL, 51-52; y L. V. VARELA, *Breve Historia...*, 155-156.

la proyectada fiesta”. De no subsanarse a tiempo este inconveniente se seguiría “irremisiblemente” el fracaso completo de la demanda ante la Sagrada Congregación de los Ritos.

Pero ¿en qué consistía esta contradicción que cuanto antes había que subsanar? El episcopado argentino proponía a la aprobación de la Santa Sede los textos litúrgicos correspondientes a la antigua fiesta de la Inmaculada Concepción, tal como figuraban en el manuscrito contenido en los libros capitulares del Cabildo de la Iglesia Catedral de Buenos Aires, sin advertir que los mismos habían sido reemplazados por nuevos formularios promulgados por expresa indicación de Pío IX con motivo de la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción.

A juicio de Salvaire se trataba de una cuestión delicada si se pretendía alcanzar la aprobación de la festividad del *Patrocinio de Nuestra Señora de Luján* –fijándose invariablemente su celebración durante el tiempo pascual–, sin antes introducir las necesarias correcciones, acordes con las exigencias de este tiempo litúrgico. Es decir, si se presentaba el oficio tal cual venía redactado desde Buenos Aires, sin las modificaciones exigidas por las normas vigentes, era de temer que la Congregación de los Ritos –que sólo acostumbraba a enmendar, pero no refundir los textos presentados, limitándose a aprobar o rechazar lacónicamente el proyecto–, terminarse por negar la concesión del oficio, quedando así obligado el episcopado a formular una nueva instancia a favor del texto modificado; y emprender, por segunda vez, la gestión de este asunto ante la misma instancia. Motivo por el cual, Salvaire le comenta a monseñor Aneiros la preocupación que por entonces lo embargaba:

“Tenía, pues, muy fundadas razones para temer que no pudiera celebrarse esta nueva e importante festividad en honor de Nuestra Señora de Luján, en el mismo día de su coronación [prevista para el 8 de mayo del siguiente año], lo cual venía a disipar el sueño dorado de mis aspiraciones”.⁴⁸

A la presente preocupación, se unía otra, pero ésta de carácter personal. Salvaire echaba de menos la ausencia –en el texto que había de presentar a la Congregación de los Ritos–, de algunas referencias directas a la historia de la Virgen de Luján, incluido el milagro y el posterior desarrollo de su culto. Pero el deseo de remediar esta constatación chocaba de

48. *La institución de la nueva Festividad en honor de Nuestra Señora de Luján y la concesión de la Misa y del Oficio propios*, Roma, 20 de octubre de 1886, en CNSL, 55.

inmediato contra una objeción de peso: era de suyo impensable que la Congregación aprobara cualquier fragmento que procediera de la pluma del comisionado. No obstante ello, guardando la secreta esperanza que pudiera ocurrir lo contrario, se entretuvo en imaginar una o varias lecciones históricas del segundo nocturno de Maitines con el deseo de verlas insertadas en el oficio de la Virgen.

Estos intentos por encontrar una solución adecuada a ambas dificultades, misa y oficio, se le ocurrieron en los meses previos a iniciar, desde París, el viaje a Roma, con el propósito de aguardar su conveniente maduración. Pero al pisar la ciudad Eterna no pudo alejar de su mente una “viva aprensión”, acompañada de “ineludible certeza”, que sus tentativas en este sentido, resultarían frustradas. Al punto que ni siquiera se atrevía a hablar del asunto con personas competentes, no obstante tener ya una clara idea del texto de un oficio reformado y mejor armonizado con los antecedentes históricos de la Virgen de Luján.

Afortunadamente, a pocos días del arribo a Roma, Salvaire tuvo oportunidad de relacionarse “con uno de los individuos más competentes de la [Pontificia] Academia Litúrgica”, a quien comentó con toda sencillez los antecedentes del asunto, los apremios en que se encontraba y sus fundados temores que la tan deseada concesión fuese finalmente negada. Tras un fructífero intercambio de ideas sobre el tema de las enmiendas, el académico le aseguró, para su total sorpresa, “que no le parecía tan sumamente difícil proponer un nuevo proyecto de oficio enteramente reformado y recabar su concesión de la Sagrada Congregación de Ritos”. Pero ello con una condición *sine qua non*: que el Papa lo reconociera con el carácter de verdadero apoderado de los obispos argentinos, en todo lo referente al Santuario de Luján; y lo autorizara a presentarse en calidad de tal ante la Sagrada Congregación de Ritos.⁴⁹

Como lo adelantamos más arriba, el Papa, en el transcurso de la audiencia particular, colmó con suma deferencia estas expectativas, dejando así abierto el camino para que Salvaire pudiera concretar la segunda parte de su comisión.⁵⁰ Destacándose en este sentido la valiosa ayuda que le

49. *Idem*, 56.

50. Salvaire recuerda que el Papa autorizó la petición con una sola condición: “Debía, como va de suyo, conseguir un documento en forma de derecho, expedido por la correspondiente Congregación Romana, en cuya virtud quedara definitivamente instituida la nueva fiesta en honor de Nuestra Señora de Luján y canónicamente aprobado el oficio solicitado para la misma festividad” (*idem*, 57-58).

dispensó el Sustituto de Estado, monseñor Mario Mocenni, quien supo con suma afabilidad atender todos sus asuntos y perplejidades.

De allí en más era cuestión de revisar los nuevos textos que ya traía prácticamente elaborados desde París sobre el *Patrocinio de Nuestra Señora de Luján*; y que oportunamente serían presentados a consideración de la Congregación de los Ritos, en sustitución de los redactados en Buenos Aires. Para ello, Salvaire contó con el asesoramiento de “personas muy versadas en la sagrada ciencia litúrgica”, entre las cuales recuerda con particular agradecimiento a una de ellas, el padre Félix Zualdi, lazarista de la Casa de Roma, quien le prestó inestimable ayuda, según lo reconoce en el siguiente párrafo de la carta dirigida al Superior General de la Congregación de la Misión:

“Aproveché ese título [apoderado del episcopado argentino en lo tocante al Santuario de Luján] para introducir un nuevo Oficio que hacía poco con el Sr. Zualdi de Roma habíamos redactado, introduciendo una VIª lectura que refleje lo histórico del Santuario; pedí el rito de primera clase con octava; y, finalmente, la extensión de esta fiesta a las cinco Diócesis de la República Argentina. El Santo Padre me concedió todo; pero bien entendido, con la condición que nuestros pedidos fueran examinados por la Sagrada Congregación de los Ritos”.⁵¹

Pero las dificultades no terminaban con poner a punto los nuevos textos. Debían ahora ser presentados a la Congregación de los Ritos para su correspondiente aprobación. Para lo cual resultaba indispensable contar con la intervención del cardenal Bartolini, prefecto de la misma, quien para contrariedad de Salvaire se encontraba fuera de Roma, en Perusa, en razón de las vacaciones de verano. Circunstancia que obligaba a concretar a la brevedad una entrevista personal con él, en dicha ciudad o en el lugar que indicara, para así explicarle la urgencia del asunto, el cual ya contaba con la correspondiente autorización papal.

Entre tanto, se enteró que el Cardenal muy probablemente presidiría, el próximo 3 de octubre, los festejos de San Francisco en Asís, ocasión más que propicia para encontrarse con él en dicho lugar, no tan distante de Roma. Evitándose así el traslado a Perusa, siempre y cuando no se produjera algún desencuentro de último momento. Llegado ese día Salvaire partió para Asís, donde felizmente pudo encontrarse con el cardenal Bertolini, quien tras otorgarle de inmediato una audiencia particu-

51. Bordeaux, 20 de noviembre de 1886 (o.c.).

lar, lo atendió con paternal solicitud, escuchando con vivo interés el minucioso relato que aquél le hizo de la audiencia papal y de las consignas que en ésta recibió respecto a los tramites relacionados con el Santuario de Luján.

El Prelado, a su vez, tras felicitar al emocionado lazarista por el éxito alcanzado en Roma, y antes de comprometer su total apoyo e influencia ante los demás miembros de la Congregación para alcanzar la institución canónica de la referida festividad, se interesó por saber el nombre del liturgista responsable de la revisión final de los nuevos textos, como modo de asegurarse la calidad y corrección de los mismos, antes de comprometer su apoyo e influencias ante los demás miembros de la Congregación para obtener a la brevedad su aprobación canónica. Al respecto, Salvaire señala:

“Cuando he terminado mi exposición, me felicitó cariñosamente; preguntóme por el nombre de la persona que había colaborado conmigo a la redacción del nuevo texto y cuando se lo he designado [el P. Félix Zualdi, lazarista], me dijo que solo ese nombre era para él la mejor garantía del seguro éxito que podía pretender mi solicitud ante la Sagrada Congregación de Ritos”.⁵²

Y así ocurrió efectivamente. El 12 de noviembre, la Congregación examinó los pedidos y procedió a aprobarlos en su totalidad. La noticia la recibió Salvaire mediante telegrama en París, pues por esa fecha había dejado Roma con la intención de embarcarse cuanto antes para Buenos Aires. A su vez, el Papa prestó su conformidad en la audiencia del 18 de noviembre, si bien introduciendo una sola modificación: “de que el rito de la fiesta en lugar de ser de primera clase sea de segunda; esperando que pasado un cierto tiempo los Obispos pidan su elevación al rito de primera clase”.⁵³

52. *La institución de la nueva Festividad...*, en CNSL, 58-59. No obstante ello, Salvaire dispuestos a contar con el dictamen de algún otro perito en la materia, continuó el viaje a Perusa con tal fin: “Deseoso, entretanto, de dar al proyectado texto del oficio nuevas y mayores probabilidades de aprobación, de Asís pasé a Perusa con el objeto de someterlo al examen de un célebre liturgista que reside en esta ciudad, el cual me alentó igualmente, haciéndome esperar el mejor éxito ante la Sagrada Congregación de Ritos. Con esta dulce confianza regresé a Roma” (*idem*, 59).

53. *Lettre de George M. Salvaire à Supérieur Général. Bordeaux, 20 novembre 1886* (o.c.) La presente carta concluye con un pedido: que el P. Fiat tuviera la generosidad de obsequiar al Santuario de Luján un copón “lo bastante voluminoso para las peregrinaciones”, en vista a la fiesta de la coronación de la Imagen en el próximo mes de mayo. De esta manera, se contaría con todos los vasos sagrados nuevos, pues la Superiora General de la Hijas de la Caridad se había encargado de obsequiarle a Salvaire —como agradecimiento a la entrega de un ejemplar de la *Historia de la Virgen*—, “una capilla sobrecogedora: un cáliz con todos los accesorios”, faltando sólo el copón solicitado.

El respuesta de la comisión preparatoria de la Congregación de los Ritos comprendía cuatro dictámenes: 1º) Cambio en el título de la festividad, la cual en vez de ser del *Patrocinio de Nuestra Señora de Luján* (tal como lo solicitara el episcopado argentino), será única y sencillamente: *Fiesta de la Beatísima Virgen María de Luján*;⁵⁴ 2º) Fijar la fecha de celebración de la Festividad para el Cuarto Domingo después de Pascua; 3º) Con rito de segunda clase, octava, misa y oficio propios, incluida la sexta lección histórica de maitines; y 4º) Hacer extensiva la Festividad a todas las diócesis del Río de la Plata.⁵⁵

Restaba, sin embargo, una vez de regreso en Roma, enfrentar un último trámite para cumplir con todas las exigencias impuestas por León XIII: solicitar idéntica aprobación de parte de la Congregación de las Indulgencias y de las Santas Reliquias respecto a las otras gracias solicitadas. Al frente de la misma se encontraba el cardenal Juan Bautista Franzelin, jesuita, quien pasaba por uno de los mejores teólogos de época. Residía en el Colegio Pío Latinoamericano, en la antigua sede frente al Quirinal. Allí se dirigió Salvaire deseoso de entrevistarse con él, a fin de comentarle su comisión.⁵⁶

54. Sobre esta modificación, Salvaire señala: “Y la razón que dan los informantes para justificar este cambio es que el título de Patrocinio no suele concederse sino en el caso de que el Santo en cuyo honor se pretende erigir una nueva festividad, bajo el título del *Patrocinio*, tenga ya una fiesta principal. Es cierto que la Fiesta de Nuestra Señora de Luján se celebra el 8 de Diciembre; pero según los principios litúrgicos, no puede en ese día celebrarse la fiesta propia de Nuestra Señora de Luján porque la fiesta de la Inmaculada Concepción, obligatoria en todo el mundo con el Rito de 1ª clase, no admite que pueda celebrarse en ese día otra fiesta en obsequio de una advocación particular; que, por lo tanto, aunque puedan en lo venidero celebrarse como por el pasado grandes funciones en el Santuario de Luján, en obsequio de su milagrosa Patrona el día 8 de Diciembre, sin embargo, la principal y verdadera festividad de Nuestra Señora de Luján habrá de ser, en adelante, la festividad cuya institución canónica se solicita; y, por consiguiente, no hay lugar en denominarla *Fiesta del Patrocinio de Nuestra Señora de Luján*, sino puramente *Fiesta de la Beatísima Virgen de Luján*” (*La Institución de la nueva Festividad...*, en CNSL, 64).

55. Textos de las instancias (al Papa y al Cardenal Bartolini) y decreto de la Congregación (*Plurium Dioecesium*), *Idem*, 71-82.

56. Con anterioridad a esta entrevista, Salvaire tuvo que solucionar otro escollo, de los tantos que se le presentaron durante la estadía romana. Resulta que monseñor Francisco Della Volpe, Maestro de Cámara del Papa, que en todo lo había apoyado con marcada generosidad, y principal testigo de la audiencia del 30 de septiembre, “no podía [ahora] recordar con precisión las propias Indulgencias benignamente concedidas por Su Santidad”. Motivo por el cual fue necesario, antes de conversar con el cardenal Franzelin, que Salvaire formulara una nueva petición, puesta en manos de León XIII en la audiencia del 16 de octubre, por el propio monseñor Della Volpe, contando la misma con despacho favorable. De dicha aprobación recibió “testimonio escrito en forma” que puso en manos del Cardenal para así poder iniciar el respectivo trámite. Ambos textos, en *La institución de la nueva Festividad...*, en CNSL, 67-69.

El Cardenal, lo escuchó con afecto y suma atención, comprometiéndose también a apoyar el pedido en cuanto de él dependiera, no obstante encontrarse los demás miembros de la Congregación sin actividad alguna en razón de las vacaciones estivales.⁵⁷ Pero en razón de su notoria meticulosidad, vaciló varios días en despachar el rescripto confirmando canónicamente las indulgencias concedidas por el Papa. Pero finalmente terminó por rendirse ante las reiteradas instancias del perseverante lazarista. Al respecto resulta ilustrativo transcribir las palabras que le dirigió a éste, en el preciso momento de entregarle el tan anhelado documento, cuya obtención bien podía considerar una gracia particular alcanzada por la intercesión de la Virgen de Luján:⁵⁸

“Puede Ud., mi Señor, dar gracias a la Santísima Virgen María por haber conseguido este documento del modo que lo consigue; porque le aseguro que es Ella quien se lo ha proporcionado, pues por lo que a mí toca, no sé cómo se hace que yo se lo haya firmado fuera de una sesión de la Sagrada Congregación que presido. –Vea Ud. más todavía– Acabo de postergar al mismo Excelentísimo Señor Embajador de Francia cerca de la Santa Sede, que como Ud. ha recibido del Santo Padre la concesión de varias indulgencias a favor de la Iglesia de su país natal, y que deseaba llevar personalmente a sus compatriotas el documento justificativo de estas gracias, acabo, digo, de postergarle la expedición del Rescripto fehaciente, hasta que se abra de nuevo la Sagrada Congregación de Indulgencias; y Ud. no ha encontrado la menor dificultad en un caso análogo. Vea, pues, Ud. si no puede con razón dar gracias a la Santísima Virgen María, pues, créalo, es Ella quien le ha conseguido semejantes favores”.⁵⁹

¿Le restaba a Salvaire tramitar algún otro asunto antes de dejar definitivamente Roma rumbo a París? Aunque nos sorprenda, todavía faltaba uno, relacionado con la obtención de algunas reliquias importantes para el Santuario de Luján. Esta idea vino a la su mente a partir de la visita a varias iglesias romanas y comprobar que casi todos los altares importantes estaban adornados con hermosos relicarios, mientras que en el Santuario de Luján faltaban por completo, particularmente en el altar mayor y en el camarín de la Virgen.

57. Salvaire se formó una excelente impresión del Cardenal Franzelin: “... un ejemplo de virtud verdaderamente admirable, del cual he sido testigo y que me ha edificado profundamente...” (*idem*, 60).

58. Texto del rescripto, en *idem*, 68-69.

59. *Idem*, 61-62.

Con tal motivo visitó al cardenal Lucido María Parocchi, Vicario del Papa para Roma, y, por tanto, Custodio Mayor de las Sagradas Reliquias de la ciudad, solicitándole la entrega de “cuatro reliquias, cuando menos semi-insignes de santos, para el Altar mayor”. Como en las anteriores ocasiones, también en ésta, la respuesta fue favorable, a condición de presentar una petición formal en tal sentido.

El conjunto de privilegios obtenidos por Salvaire en favor del Santuario de Luján fueron conocidos en la Argentina en un primer momento –tanto por la feligresía como por la opinión pública en general–, a través sobre todo de las páginas del *Ceremonial de la Coronación*, donde se incluyó la documentación referida a la tramitación de los mismos ante la Santa Sede.⁶⁰ Asimismo, dos años más tarde, los textos se divulgaron por intermedio del *Manual del Devoto de Nuestra Señora de Luján*, escrito por el propio Salvaire y editado en 1889.⁶¹

La nómina de documentos incluidos en estas dos publicaciones es la siguiente: 1º) *Oficios litúrgicos de Nuestra Señora de Luján. Dominica IVª después de Pascua. Fiesta de la Beatísima Virgen María de Luján. Doble de segunda clase. Concedida por su Santidad, el Papa León XIII, según el decreto de la Sagrada Congregación de los Ritos, el día 18 de noviembre de año del Señor de 1886*; 2º) *Primeras Vísperas. Completas. Misa de Ntra. Sra. de Luján. Segundas Vísperas*; 3º) *Indulgencias concedidas por su Santidad León XIII a favor del Santuario de Nuestra Señora de Luján*; 4º) *De la Audiencia de Su Santidad*; 5º) *Rescripto del Eminentísimo Prefecto de la Sagrada Congregación de las Indulgencias*; y 6º) *Indulgencia Plenaria de la Coronación. Breve Apostólico de Su Santidad León XIII*.

Tras alcanzar la otorgación de tantos privilegios litúrgicos –obtenidos todos ellos gracias a la llamativa condescendencia puesta de manifiesto por el papa León XIII hacia el Santuario de Luján, amén de la bendición de la corona–, bien podía expresar Salvaire antes de abandonar Roma: ¡*Ergo, cantemos Domino et Mariae Immaculatae hymnum laudis et gratiarum actionis. Amen!*;⁶² y al momento de alejarse de Francia, pletó-

60. El título completo, como ya lo indicamos, es el siguiente: *Coronación de Ntra. Sra. de Luján. Documentos. Ceremonial. Misa y Oficios propios de esta Festividad*, Buenos Aires, Imprenta de Pablo E. Coni, 1887.

61. También fue editado por Pablo E. Coni. En la “Biblioteca del Colegio del Salvador” de Buenos Aires hemos tenido la oportunidad de consultar un ejemplar primorosamente encuadernado de la primera edición, con cantos dorados, obsequiado a esa biblioteca por una de las hijas del editor, María del Carmen Coni (576 pp.). El autor permanece todavía anónimo: “Por un Sacerdote de la Misión”.

62. *La institución de la nueva Festividad...*, en CNSL, 66.

rico el corazón de profunda satisfacción, agregar: *¡Toda mi empresa, gracias a Dios y a la Ssma. Virgen, fue coronada por el más completo éxito!*⁶³

12. Preparativos para la gran fiesta

A su regreso de Roma, concluidos los últimos trámites en París –y lamentándose de no haber alcanzado a entrevistarse con el Superior General–,⁶⁴ Salvaire se embarcó en Burdeos el 20 de noviembre de 1886, a bordo de “La Gironde”. El vapor arribó a Buenos Aires el 18 de diciembre,⁶⁵ si bien el pasaje permaneció dos días a bordo sujeto a las estrictas reglas de observación sanitaria en razón de la peste de cólera existente entonces en la capital, desde mediados de octubre, agudizada por el permanente ingreso de inmigrantes infectados provenientes de Génova, Río de Janeiro y Montevideo.⁶⁶

Tras el desembarco, es difícil seguir de cerca los pasos de Salvaire hasta principios de mayo del año siguiente, día de la coronación de la Imagen. La razón de tal limitación es bien sencilla: la documentación epistolar correspondiente a esos meses se ha perdido. Por lo tanto, no cabe otra posibilidad que utilizar la conjetura e inferir alguna información de cartas posteriores. No obstante, podemos afirmar que entre enero y abril de 1887 los preparativos de la coronación de la Imagen atrajeron su

atención de manera particular, incrementándose los desplazamientos entre Luján y Buenos Aires para organizar los actos correspondientes y ultimar los últimos detalles, pues la ceremonia se fijó para el 8 de mayo próximo, previéndose una afluencia multitudinaria de fieles, tal como luego ocurrió.

No bien Salvaire arribó a Buenos Aires, una de las primeras visitas, sino la primera, fue la realizada a monseñor Aneiros en orden a presentarle sus saludos, comunicarle el éxito de las gestiones ante la Santa Sede, entregarle en mano propia la documentación pontificia y mostrarle la preciosa corona confeccionada en París y bendecida por el Papa. No resulta difícil imaginar el clima de marcada emoción que rodeó aquel reencontro, más tratándose de personas unidas por una profunda y sincera amistad que contemplaban con íntima satisfacción y gratitud el cumplimiento de la primera parte del gran sueño alimentado por ambos respecto al Santuario de Luján.

De allí en más, el Arzobispo debió encargarse de confeccionar el programa de las ceremonias referidas a la próxima coronación de la Imagen. La fecha se fijó, como lo adelantamos, para el 8 de mayo, debiéndose encargar de la organización de las mismas el párroco de Luján, el P. Emilio George, ayudado por una comisión de colaboradores inmediatos. De este tema nos ocuparemos en un próximo artículo.

JUAN GUILLERMO DURÁN

09-06-2005

63. *Lettre de George M. Salvaire à Supérieur Général. Bordeaux, 20 novembre 1886* (o.c.). Como bien lo destaca S. ESTRADA, tanto en la obtención de la coronación como de los demás privilegios, la *Historia de la Virgen de Luján* jugó un papel decisivo: “Además de las gracias concedidas por la Santa Sede al Templo de Luján, y de las informaciones del Ordinario Argentino [arzobispo Aneiros], el libro del Padre Salvaire ha contribuido eficazmente a allanar las dificultades con que la prudencia de León XIII habría tropezado antes de conceder la coronación de la imagen de María de Luján” (*Discurso pronunciado ante la Asociación Católica de la Villa de Luján, el 8 de diciembre de 1886*, en CNSL, 149).

64. Al comienzo de la mencionada carta, escribe: “¡Cuánto he lamentado no haberle encontrado en la Casa Madre a mi regreso de Roma! ¡Y qué pena experimento al embarcarme hoy hacia Buenos Aires, sin poder recibir su bendición y contarle mi entrevista con nuestro Santo Padre, el Papa! Los favores extraordinarios que he recibido de su inefable condescendencia y las impresiones que acompañan el regreso a mi puesto de trabajo. No plugo Dios concederme este gran consuelo: ¡que se haga su voluntad!”.

65. En *La Nación*, en el detalle de bodega, se lee: “*Gironde*, ingresó el día 18...; Salvayre, 3 cajones” (n. 4928, 19 de diciembre de 1886, 2).

66. “*El Gironde en libre plática*. Es muy probable que hoy sea puesto en libre plática el paquete francés *Gironde*, de las Mensajerías Marítimas. Los pasajeros de cámara que dicho vapor conduce, desembarcarán en el acto; pero no así los de tercera, que permanecerán a bordo hasta que la comisión de inmigración tenga local en tierra” (*La Nación*, n. 4930, 20 de diciembre de 1886, 2).

LA DIMENSIÓN TRINITARIA DE LA MORAL

II. PROFUNDIZACIÓN DEL ASPECTO ÉTICO A LA LUZ DE “*DEUS CARITAS EST*”.

RESUMEN

Retomando la primera parte de este trabajo, y en clara armonía con la encíclica “*Deus Caritas Est*” [DCE], el autor se detiene a profundizar la función práctica de la caridad fraterna como *principal clave hermenéutica* en el discernimiento ético. Identifica al obrar excelente ante todo con la actuación de la autotranscendencia fraterna. En diálogo crítico con Melina, Noriega y Pérez Soba, explica la necesidad del paradigma de los actos externos propios del amor fraterno para la determinación del fin próximo del obrar, y muestra su diversa incidencia en los distintos ámbitos de la moral. A continuación, luego de resaltar la dimensión receptiva de la caridad, invita a considerar la encarnación histórica del obrar moral y propone la figura de la “autotranscendencia imperfecta”: realización del dinamismo trinitario de autotranscendencia en medio de un acto llamado a una mayor adecuación a la norma ética. En este contexto, invita a rendirse ante el misterio personal de cada ser humano, pero sosteniendo al mismo tiempo la moral objetiva que propone la Iglesia.

Palabras clave: Hermenéutica moral, obrar excelente, misericordia, discernimiento, condicionamientos, autotranscendencia imperfecta, ética normativa.

ABSTRACT

In a clear accordance with “*Deus Caritas Est*” [DCE], in this second part of an article, the author deepens into the practical role of brotherly charity as the first hermeneutical key for ethical discernment. Excellent action is identified with fraternal self-transcendence. In a critical dialogue with Melina, Noriega and Pérez Soba, the author explains that the paradigm of external acts, belonging to fraternal love, is necessary in order to determine the proximate end of acting, whose incidence on various realms of morals is shown. Later on, after stressing the receptive aspect of charity, the author invites us to consider the historical incarnation of moral acting from the point of view of “imperfect self-transcendence”, an instantiation of the trinitary act of self-transcendence within an act intending to adequate better to ethical norms. In this context, the author calls to bow in front of the personal mystery of each human being, while holding at the same time objective moral proposed by the Church.

Key Words: Moral hermeneutics, excellent acting, mercy, discernment, imperfect self-transcendence, normative ethics.

Recogiendo y sintetizando la primera parte de este artículo, destaquemos lo siguiente:

En el dinamismo *autotranscendente* del obrar humano informado por la caridad, se realiza una experiencia de cada una de las Personas divinas. La caridad es el libre exceso, fuera de lo divino, de ese dinamismo extático infinito que culmina *ad intra* en la infinita “*inclinatio*” del Espíritu Santo. Pero, puesto que la caridad tiene actos *externos propios*, dirigidos al prójimo, la caridad fraterna se convierte el gran criterio hermenéutico objetivo del obrar cristiano. Porque el dinamismo autotranscendente de la gracia, cuando se encarna en actos externos, produce ante todo actos de amor fraterno, que se convierten así en los *principales paradigmas* de este dinamismo trinitario del obrar excelente.

Benedicto XVI, comentando Mt 25, 31-46, afirma que “el amor se convierte en el criterio para la decisión definitiva sobre la valoración positiva o negativa de una vida humana” (DCE 15). A continuación avanzaremos sobre esta convicción mostrando su relevancia concreta en la ética normativa.

1. Dimensión trinitaria y obrar excelente

Es indispensable advertir que al presentar el amor como paradigma no me estoy refiriendo al acto interno principal de la caridad (la *dilectio*), sino a los actos *externos* que la manifiestan más directamente. Estos actos externos son efectos (ST II-II, 28, introd.) o actos *proprios* –no meramente imperados– de la caridad. En la introducción a ST II-II, 31, antes de detenerse en la beneficencia y la limosna, S. Tomás dice que va a hablar “*de exterioribus actibus vel effectibus caritatis*”. Luego explica que la beneficencia “non est *alia* virtus a caritate, sed nominat quendam *caritatis* actum” (ST II-II, 31, 4). Benedicto XVI, en su primera encíclica, da por sentada esa indisoluble unidad entre la virtud teologal de la caridad y los actos externos que socorren las necesidades del prójimo. Se detiene a distinguir y a conectar la caridad y la justicia, pero no la caridad y los actos del *agape* fraterno que le son propios, cuyo dinamismo consiste en “buscar cada vez más la *felicidad* del otro” (DCE 7). La estructura de la encíclica reafirma que en el seno mismo de la caridad con la que se ama a Dios se destacan los actos externos que la manifiestan y que son particularmente las obras de misericordia con el prójimo necesitado. La segunda parte de la encíclica, en la cual se aplican las cuestiones especulativas sobre la caridad expuestas en la primera parte, está completamente centrada en la actividad caritativa de la Iglesia hacia los necesitados: “El amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres” (DCE 19).

Entonces queda claro que no basta hablar sólo de los actos internos de la caridad y de los actos externos de las demás virtudes morales que la caridad puede imperar, ya que entre ambos se encuentra un *tertium quid*: los actos *externos* que son *proprios* de la caridad. Precisamente, Tomás de Aquino, ubicando los actos de la misericordia en el seno mismo de la caridad, sostenía exactamente que la misericordia es la *máxima* de las virtudes, “en cuanto a las obras *exteriores*” (ST II-II, 30, 4, ad 2), y lo explicaba de la siguiente manera:

“En sí misma la misericordia es la más grande de las virtudes, ya que a ella pertenece volcarse en otros y, más aún, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo” (ST II-II, 30, 4).

Para una adecuada comprensión de la cuestión cabe destacar que la misericordia, que busca socorrer al otro en su miseria, no se ejercita sólo en actos minúsculos, como una pequeña limosna depositada en la mano de un pobre, sino también *en un actuar eficiente que procura resolver las necesidades sociales y acrecentar la felicidad del pueblo*: en la construcción de puentes, en el saneamiento del ambiente, en la investigación científica orientada a resolver los problemas de la gente, en una lucha comunitaria por las necesidades de los más pobres, en una propuesta económica adecuada para resolver el drama del desempleo, etc. Cualquiera de estas acciones, que coopera con la construcción del Reino, realizada por amor al prójimo y buscando su bienestar, entra en el orden de la máxima de las virtudes. Así, en este empeño creativo de una lucha por la felicidad de los demás, considerando que ellos merecen *lo mejor*, se realiza el obrar *excelente*. Esta búsqueda del bien –también terreno– de los demás es lo que más espera de nosotros el Dios que ama la felicidad del ser humano, puesto que él “nos provee espléndidamente de todas las cosas *para que las disfrutemos*” (1 Tim 6, 17). Es el Padre capaz de dirigir a su criatura exhortaciones como las siguientes: “Hijo, trátate bien con lo que tengas [...] No te prives de pasarte un buen día, no dejes que se te escape un deseo legítimo” (Eclo 14, 11.14).

Para ser fieles a esa voluntad divina y rendirle un culto agradable, los creyentes estamos llamados no sólo a cumplir con las exigencias mínimas de la justicia (cf. DCE 28), sino a ejercer la función mediadora del amor procurando siempre más la felicidad ajena (Cf. DCE 7).

Para Santo Tomás, fiel a los datos bíblicos, la perfección de una auténtica obra de misericordia supera también a los actos de culto de la religión:

“No adoramos a Dios con sacrificios y dones exteriores por Él mismo, sino por nosotros y por el prójimo. Él no necesita nuestros sacrificios, pero quiere que se los ofrezcamos por nuestra devoción y para la utilidad del prójimo. Por eso la misericordia, que socorre los defectos ajenos, es el sacrificio que más le agrada, ya que causa más de cerca la utilidad del prójimo” (ST II-II, 30, 4, ad 1).

Esta importancia suprema de la misericordia reside en sus actos externos, en cuanto son actos de caridad fraterna (“socorre las deficiencias de los prójimos... atiende a las necesidades de los otros”: ST II-II, 30, 4), pero no principalmente en ese bello movimiento interno de compasión que la acompaña (“entraña dolor de la miseria ajena... regulado por la ra-

zón”: ST II-II, 30, 3). Cuando S. Tomás ubica la misericordia entre los efectos inmediatos *internos* de la caridad, antes de hablar de la beneficencia (externa), es precisamente porque la misericordia implica esa compasión interior. En este sentido limitado de movimiento interno del apetito, la misericordia no tiene una relevancia tan alta, y queda en el ámbito de las virtudes morales donde son los actos de religión los que sobresalen (cf. ST II-II, 81, 6). De los actos fraternos externos –que genéricamente llamamos “misericordia”– propios de la caridad –y por lo tanto propios del ámbito teológico– habla a partir de II-II, 31. Cuando Tomás hila tan fino, en realidad nos invita a colocar la ayuda *efectiva* al hermano, movida por la valoración teológica del otro que produce la caridad, por encima de los movimientos entrañables del apetito que no siempre pasan a la acción externa y pueden quedar en meros sentimentalismos cómodos e ineficaces. De hecho, hay una situación *objetiva* que explica la importancia central de la misericordia, y a la cual debe orientarse el dinamismo virtuoso: Dios “no necesita nuestros sacrificios” (II-II, 30, 4, ad 1), mientras los carecientes sí necesitan nuestra ayuda que “*causa más de cerca* la utilidad del prójimo” (ibid). Esto nos permite reconocer con meridiana claridad la profunda unidad de toda la realidad y del designio divino, puesto que lo que realiza en nosotros la excelencia cristiana es exactamente lo mismo que requiere la realidad externa.

San Buenaventura expresaba de otro modo esta centralidad de los actos externos de caridad fraterna para la construcción espiritual del sujeto, diciendo que, si bien Dios es el objeto más noble de amor y el origen del amor, sin embargo, “el que quiera ser perfecto amante de Dios primero (*prius*) debe ejercitarse en el amor al prójimo, así como quien quiera ser buen contemplativo primero debe ser buen activo”¹; porque “es necesario que el amor de caridad se ejercite primero en aquello *que vemos*” (ibid). Para Buenaventura, la obra de misericordia tiene un peculiar valor salvífico y es la mejor disposición para la justificación, por lo cual se dice que “si caes en una falta de la carne, sin duda serás zamarreado, pero no perecerás; y consta que se refiere a una falta mortal”.² Fiel a esta intuición fundamental afirma que la caridad fraterna es la exigencia absolutamente inexcusable de la moral cristiana y el único obrar que distingue realmente al ser humano tocado por la gracia:

1. S. BUENAVENTURA, III Sent., 27, 2, 4.

2. S. BUENAVENTURA, IV Sent., 15, 1, 2, opp. 1 (cf. ad 1).

“Aquel mandato fue de tal modo afirmado por el Señor, que en razón de su firme obligación *no puede ser dispensado* con nada [...] No fue conveniente que se lo dispensara con otra cosa, sino que todos estamos obligados *siempre* a amarnos mutuamente”.³

“La plenitud de la ley es el amor, como si dijera: Si el hombre falla, y con esto se lo *dispensa* de los otros mandamientos en razón de una necesidad, puede en el amor recuperar su razón de plenitud y perfección”.⁴

“El Espíritu Santo es amor, y aunque se da con sus dones, no hay don del cual *no se pueda separar*; únicamente del don del amor. Y aunque otras virtudes sean comunes a los buenos y a los malos, el amor a Dios y al prójimo es *exclusivo* de los buenos y santos”.⁵

Así Tomás y Buenaventura, señalando al amor fraterno como el obrar *externo* más excelente, interpretan contundentemente y recogen una ininterrumpida convicción que se inicia en la Biblia hebrea y surca toda la tradición cristiana.

2. Volver al Evangelio

Efectivamente, cuando la Palabra de Dios dice que si uno no ama al prójimo que ve, no puede amar a Dios, a quien no ve (cf. Juan 4, 20) establece una ley fundamental del discernimiento cristiano. Es el profundo realismo de la Revelación, que nos dice que Dios se “inmediatiza” en el hermano. Él se torna especialmente cercano, visible como objeto de cariño, de ternura, de compasión y de ayuda, en el hermano que vemos con nuestros ojos. Por eso, “la apertura trascendental a Dios se actúa, de hecho y necesariamente, en la mediación categorial de la imagen de Dios. El diálogo con el Tú divino se realiza ineludiblemente en el diálogo con el tú humano [...] La única garantía, la sola prueba apodíctica de que yo respondo a Dios y me comunico con él en el amor, es la relación interpersonal creada [...] Quien venera y respeta la imagen de Dios, respeta a Dios aunque no lo reconozca explícitamente [...] Porque allí donde se afirma a ese tú como valor absoluto, como fin y no como medio, se está haciendo algo no cubierto por ninguna garantía empírica”.⁶

3. S. BUENAVENTURA, *Dominica in albis*, sermo I; Qcchi IX, 289b-290.

4. S. BUENAVENTURA, *Sermo I de tempore*, dominica 17; Qcchi. IX, 420a.

5. S. BUENAVENTURA, *De septem Donis*, 6, 8.

6. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Santander, 1988, 180.

En el hermano está la permanente prolongación de la Encarnación para nosotros: “Lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, lo hicisteis a mí” (Mt 25, 40). Es muy sugestivo que en Mt 25, 31-46 el único criterio que se presenta para saber si se está o no en el camino de la salvación, son las actitudes concretas ante el hermano necesitado; es esto lo que decide si somos “benditos” o “malditos” del Padre. En el texto revelado resuenan también estas preguntas y respuestas: ¿quién es el que está en la luz?: “el que ama a su hermano”; ¿quién no tropieza?: “el que ama a su hermano” (1 Jn 2, 10); ¿quién ha pasado de la muerte a la vida?: “el que ama a su hermano” (1 Jn 3,14).

Benedicto XVI, recogiendo estas evidencias bíblicas, ha dicho que “cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios” (DCE 16), y que el amor es en el fondo la *única* luz que “ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza necesaria para vivir y actuar” (DCE 39). Por eso, el amor al prójimo como respuesta al amor primero de Dios (“el amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás”) integra para el cristiano la verdadera “*opción fundamental* de su vida” (DCE 1) y su actuación concreta en obras de misericordia es “el criterio para la decisión definitiva sobre la valoración positiva o negativa de una vida humana” (DCE 15).

Es evidente que cuando los autores del Nuevo Testamento quieren reducir a una última síntesis, a lo más esencial, el mensaje moral cristiano, nos presentan la exigencia ineludible del amor al prójimo: “Quien ama *al prójimo* ya ha cumplido la ley [...] De modo que amar es cumplir la ley entera (Rm 13, 8-10). “Toda la ley alcanza su plenitud en este *solo* precepto: amarás *a tu prójimo* como a tí mismo” (Ga 5, 14). “Si cumplís plenamente la ley real según la Escritura: ‘amarás *a tu prójimo* como a tí mismo’, obráis bien” (Sant 2, 8).

Podemos considerar todavía otros textos que no siempre son tomados en serio: “Con la misma medida con la que tratéis a los otros os tratará Dios” (Mt 7, 2). “Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo. No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados; dad y se os dará [...] Con la misma medida que uséis para los demás os medirá Dios” (Lc 6, 36-38). “Felices los misericordiosos, porque obtendrán misericordia” (Mt 5, 7).

Se afirma también que la misericordia sale triunfante en el juicio divino: “Hablad y obrad como corresponde a quienes serán juzgados por la ley de libertad. Porque tendrá un juicio sin misericordia el que no tu-

vo misericordia; pero la misericordia triunfa en el juicio” (Sant 2,12-13). En este texto, unido a su enérgico rechazo de la injusticia social (5, 4), Santiago se muestra como heredero de lo más rico de la espiritualidad judía del postexilio, que atribuía a la misericordia un especial poder salvífico: “Rompe tus pecados con obras de justicia, y tus iniquidades con misericordia para con los pobres, para que tu ventura sea larga (Dan 4,24). “La limosna libra de la muerte y purifica de todo pecado” (Tob 12,9). “Como el agua apaga el fuego llameante, la limosna perdona los pecados” (Eclo 3,30). La misma síntesis salvífica aparece recogida en 1 Pedro: “Tengan ardiente caridad unos por otros, porque la caridad cubrirá la multitud de los pecados” (1 Pe 4, 8).

Lo que expresan estos textos –de muy diversas escuelas bíblicas– es la absoluta prioridad de la “salida de sí hacia el hermano” por encima de cualquier norma moral, y como el criterio más claro para discernir acerca del camino de desarrollo cristiano en respuesta a la donación absolutamente gratuita de Dios.

Decimos entonces que la regla más determinante –aunque no la única– en el momento de hacer una opción, el criterio que define más claramente la autenticidad de la fe y de la vida cristiana, es el “salir de sí” hacia el hermano, encarnado y expresado en los actos *externos* que socorren su miseria y procuran su felicidad:

“Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos solamente de palabra ni de boca, sino con obras...” (1 Jn 3, 17-18).

“Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y uno de ustedes les dice que vayan en paz, que se calienten y se harten, pero no le dan lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está muerta en sí misma” (Sant 2, 15-17).

El *Catecismo* recoge esta convicción diciendo que “toda la ley evangélica está contenida en el mandamiento nuevo de Jesús (Jn 13, 34): amarnos *los unos a los otros* como él nos ha amado” (CCE 1970b).

Esta misma verdad penetró profundamente la mentalidad de los Padres, ejerciendo así una resistencia profética contracultural ante el individualismo hedonista pagano:

“Si, obedeciendo a Pablo y a Cristo, hay que considerar la caridad como el primer y más grande mandamiento, como el compendio de la ley y los profetas... purifiquémonos, entonces, haciendo limosna, lavemos con esta bella hierba la suciedad

y las manchas del alma.”⁷ “La limosna, reina de las virtudes, que fácilmente levanta a los hombres hasta las esferas del cielo, haciéndose nuestra mejor abogada [...] Tu limosna tiene más peso que cuantos pecados puedas haber cometido [...] Con tal precio se compra el cielo, no porque el cielo valga tan poco, sino porque es el precio asignado por la misericordia del Señor [...] La limosna rescatará tu alma.”⁸

“Acordémonos de que la limosna apaga los pecados como el agua al fuego (Eclo 3, 33)... Y así como si nos viéramos en un incendio correríamos a buscar agua para apagarlo, así, cuando de la paja de nuestra miseria se levante la llama de algún pecado, alegrémonos de que se nos presente ocasión de apagarlo por una obra de misericordia.”⁹

3. Luz para los demás valores morales

Bajo esta luz hermenéutica del primado de la misericordia han de interpretarse las demás exigencias morales. Recordemos, por ejemplo, que en Ga 5, 19-21, las “obras de la carne”, entre las que están también los pecados sexuales, se refieren principalmente a faltas contra la caridad: odios, discordias, enojos, peleas, divisiones, disensiones, envidias. Pablo, habiendo hablado sobre la nueva “libertad” cristiana con respecto a la ley, y dirigiéndose a comunidades inmersas en un ambiente pagano, percibía el peligro de tomar esa “libertad” como pretexto para excesos que se oponen directamente a una auténtica vivencia de la caridad fraterna. En aquella situación, el modo de llevar a una auténtica vivencia de la “autotranscendencia” era la insistencia en normas concretas de moralidad que garantizaran el respeto al otro y la valoración del otro como hermano y no como mero objeto de placer. También hoy, en quienes desprecian sin más la pureza, lo sexual corre el riesgo de desviarse en formas egoístas, no respetuosas del otro, e incluso inhumanas (como la prostitución) que no están al servicio de un auténtico verdadero encuentro oblativo entre las personas sino que las vuelven “mercancía” (cf. DCE 5). Entonces, las exigencias restrictivas en este orden tienen sentido como servicio a la auténtica caridad fraterna. Así, bajo la luz de la caridad, la templanza es acogida, no tanto como ausencia de actuaciones sexuales, sino como subordinación y

7. SAN GREGORIO DE NACIANZO, Discurso 14, 5. 37.

8. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De Poenitentia*, homil. 3. ; tomado de *La Reconciliación*, Buenos Aires (Lumen) 1990, 119-126.

9. SAN AGUSTÍN, *De Catech. Rudibus*, I, 22; 7ma. causa.

servicio de lo sexual a la “donación de sí” al otro. Esto vale para cualquier virtud o ley cristiana. Buenaventura lo expresaba diciendo que “algo no es más luminoso porque tenga menos oscuridad, ni algo es más bueno porque tenga menos mal [...] Más bueno se dice porque accede más a la perfección de la bondad”.¹⁰ Por eso mismo, el pecado no es tanto el deseo de cosas malas, “sino el alejarse de las cosas mejores”.¹¹ En ese contexto, la actuación de cualquiera de las virtudes, también cuando supone el dominio o la limitación de determinadas inclinaciones, debe orientarse, más que a reprimir determinadas acciones, a favorecer *un mejor acceso al dinamismo autotrascendente del amor fraterno*,¹² que es el obrar más excelente: “Puesto que la caridad es *fin* de las demás virtudes, los actos de ellas disponen *al acto de caridad*”.¹³

Esto permite recuperar en la moral la perspectiva de la primera persona (cf. VS 78), donde se integra el dinamismo intrínseco de la virtud. Por la virtud cada sujeto, a través de la complejidad de los dinamos de su obrar, más que evitar malos comportamientos u obedecer normas externas, va percibiendo por connaturalidad el bien a realizar, desarrolla sus capacidades y alcanza su verdadera plenitud.¹⁴

En la línea de todo lo dicho en este punto, debe interpretarse adecuadamente, por ejemplo, la abstención genital dentro del noviazgo, en cuanto evita la relativización y el descuido de muchos otros gestos, sencillos pero valiosos, que podrían cultivarse en orden a enriquecer la relación mutua. Es decir: el posponer una entrega genital hasta el matrimonio está también al servicio del amor, puesto que otros gestos de la relación mutua pueden ir adquiriendo un profundo valor expresivo y comunicativo que enriquecerá luego la entrega matrimonial. La búsqueda desenfrenada –y fuera de tiempo– de una relación genital, en lugar de significar una entrega total, provoca un empobrecimiento de la entrega mutua

10. S. BUENAVENTURA, II Sent, 34, Dub 3.

11. S. BUENAVENTURA, “Peccatum non est appetitus rerum malarum, sed desertio meliorum”: II Sent. 42, 2, 1, fund. 1, concl. ; cf. Brevil., 3, 1, 5.

12. El crecimiento moral no es entonces sólo una liberación de males o de pecados, sino ante todo un mayor acceso al bien, un mejor despliegue de las posibilidades de la persona bajo el impulso del Espíritu. Con otro lenguaje, podemos decir que el pecado se produce cuando “el hombre permanece por debajo de sus potencialidades” (K. DEMMER, *Christi Vestigia Sequentes*, Roma 1995, 321) con lo cual no glorifica a Dios.

13. S. BUENAVENTURA, III Sent., 27, dub 1.

14. Cf. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, 1995; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Milano, 1988.

y no expresa una auténtica inclinación hacia el otro. En este sentido, atenta contra el dinamismo autotrascendente y unitivo de la caridad, reflejo de la Trinidad.

Todas las virtudes deberían ser repensadas y replanteadas a la luz de este dinamismo trinitario de “salida de sí hacia el otro”. Aun aquellos valores morales que tradicionalmente eran concebidos de modo negativo y como actitudes meramente íntimas de los individuos, deberían asumir una orientación marcadamente *social*. La humildad, por ejemplo, tan apreciada por los grandes maestros espirituales, podría adquirir un carácter mucho más trinitario, favoreciendo mejor la realización del bien común y no una determinada perfección individual socialmente irrelevante y caracterizada por una actitud interna de retraimiento o de negación de sí que lleva a la persona a escapar de exigencias públicas y de grandes empresas sociales. Una correcta comprensión de esta virtud nos permite ver la necesidad de ejercitarla precisamente en medio del torbellino de las relaciones humanas, en la discusión, en la planificación de grandes objetivos comunitarios, en una actividad evangelizadora exigente, etc. Es una virtud que abre la mente y el corazón para escuchar a los demás con atención e interés, aceptando que ellos puedan tener una visión de la realidad más clara que la propia; implica la capacidad de decir una verdad con convicción, sin ocultarla por temor a ser rechazado, y porque percibo desde el amor que el otro es digno de escucharla; me permite luchar por algo que me parece bueno para todos aunque eso no sirva para la propia fama. Incluye también la disposición para emprender un diálogo hasta el fondo, sin el temor de quedar mal parado, porque pienso ante todo en el bien social, etc. Así enfocada y vivida, la humildad es una renuncia a sí mismo con alto impacto social: “Es hora de elevar esta humildad del orden de la piedad religiosa privada al orden de la virtud política pública”.¹⁵

Todos los grandes valores espirituales, trinitariamente vividos, tienen una profunda resonancia comunitaria, porque son “extáticos”. Están marcados por el dinamismo del amor fraterno que los orienta y los impulsa hacia las demás personas. Por eso, cualquier supuesto valor que termine provocando aislamiento, desinterés en el trabajo por los demás, o incapacidad de proyectar algo en común, no es ciertamente un valor trinitario. El contenido de cualquier virtud sólo puede ser correctamente interpretado en orden a la caridad fraterna y nunca prescindiendo de ella, por ser el princi-

15. T. DUNNE, *Spiritualità e metodo. Un'introduzione a B. Lonergan*, Padova, 2003, 272.

pal criterio hermenéutico moral. Porque al precepto del amor fraterno “como a su *fin*, quedan reducidos los demás” (ST II-II, 23, 4, ad 3).

4. Un bien para el amado: la caridad en la determinación del fin próximo

Es cierto que el amor tiene un doble objeto: las personas y *el bien* que se quiere para ellas, según una concepción aristotélica retomada por Santo Tomás: “*Amans amato bonum velit*” (CG 3, 90). El problema es que se suele identificar exclusivamente ese “bien” con los objetos de las virtudes morales (sobre todo con la templanza), olvidando que, sin negar el valor propio y la necesidad de esas virtudes, hay que situarse ante todo en el *tertium quid* que mencionamos: los actos externos propios de la misma caridad, donde el *bien* que se quiere para otro puede ser simplemente su bienestar, el alivio de su sufrimiento, que se libere de una miseria que lo agobia, que no se sienta solo en la vida, etc. Repitamos que el obrar externo excelente es, ante todo, el obrar misericordioso, por el cual, amando al otro, procuro aliviar sus miserias con mi trabajo eficiente, mi amable atención, mi servicio cercano, etc.¹⁶

En una obra reciente,¹⁷ algunos autores no mencionan este principio fundamental, y parecen sostener que sólo las virtudes morales pueden otorgar racionalidad al amor.¹⁸ Dicen que, por cuanto realizan el “bien” al cual hay que someterse para que el sujeto verdaderamente salga de sí mismo y su acción esté auténticamente finalizada a la comunión, “son *las virtudes morales* las que aseguran la racionalidad de las elecciones”.¹⁹ Es más,

16. Para evitar malos entendidos, recordemos que en la misericordia hay que distinguir: por una parte los actos externos que ella moviliza, y que son *actos propios de la caridad*, como la beneficencia (ST II-II, 31, 4: “non est *alia* virtus a caritate, sed nominat quendam *caritatis* actum”), la limosna (ibid, 32, 1) o la corrección fraterna (ibid, 33, 1); por otra parte, un movimiento del apetito espiritual, que puede ser regulado por la razón (ST II-II, 30, 3), y también una pasión, que a su vez puede ser regulada por la voluntad, por lo cual entra en el orden de la *virtud moral* (ibid, ad 4). Pero no es esto último lo que la constituye en la virtud más perfecta, sino el hecho que sus actos externos son efecto inmediato de la caridad misma. La caridad, por su parte, no tiene por regla y medida a la razón, sino a Dios mismo (ibidem, 23, 3). Las obras de misericordia, efecto inmediato de la caridad, también tienen a Dios mismo como regla, en cuanto por ellas “nos asimilamos a Él en la semejanza del obrar” (ibidem, 30, ad 3).

17. Me refiero concretamente a: L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ SOBA, *La plenitud del obrar cristiano: Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Madrid, 2001.

18. Ibidem, 190-194.

19. Ibidem, 395-398.

eliminando de un plumazo la relevancia de la *inclinatio* afectiva y efectiva hacia el prójimo, se dice solamente que “la calidad moral del actuar se verifica por la comunión con Dios creador y se realiza mediante el respeto a la verdad sobre los bienes de la persona”,²⁰ y, retomando a C. Caffarra, se sostiene que en definitiva es la ley *natural* el código de “alianza con la Sabiduría creadora”.²¹ Finalmente, si creáramos que es la caridad la que imprime a las virtudes el dinamismo de “salida de sí”, aquí se afirma en cambio que es *la virtud* (moral) la que “*capacita* al hombre para el éxtasis de sí en la comunión con Dios y el hermano a través de la acción”.²²

Si nos situamos en la perspectiva del discernimiento concreto, de este modo se termina, en la práctica, sometiendo servilmente la caridad a las virtudes morales y a la ley natural, que serían las que aseguran su autenticidad, ya que serían ellas –sin jerarquía alguna– las que realizan el “bien” que la caridad tiene como objeto.²³ Paradójicamente, destacando en teoría el primado de la caridad, pero olvidando que ésta tiene *actos externos propios* –con sus objetos propios–, establecen en la práctica del discernimiento un primado del “bien” que sólo pueden realizar las virtudes morales, subordinando de hecho la caridad a los objetos de éstas. Con este acento, no queda claro de qué manera la caridad *fraterna* es la *principal clave hermenéutica* moral, y de este modo la propuesta moral queda tristemente privada del perfume evangélico de los textos que hemos recordado atrás.

Sin embargo, estos autores hablan sobre el prójimo como “fin último de la acción”²⁴ y “término propio de un acto de amor”;²⁵ también sobre el conocimiento por connaturalidad propio del amor,²⁶ sobre el “carácter secundario” de las normas morales,²⁷ sobre la comunión fraterna,²⁸ o sobre el don de sí y la acogida del otro como “verdad última de la persona”.²⁹ Pero al decir que “el hombre espiritual es capaz de juzgar todo

20. Ibidem, 400.

21. Ibidem (La cita de C. CAFFARRA es de su obra *Vida en Cristo*, Pamplona, 1988, 106).

22. Ibidem, 411.

23. Luego veremos cómo Benedicto XV, en DCE 28b, rechaza concretamente la reducción de la caridad a la justicia, destacando los actos externos específicos de la caridad fraterna.

24. Ibidem, 198.

25. Ibidem, 384.

26. Ibidem, 77-79; 283-285.

27. Ibidem, 12.

28. Ibidem, 287-288; 330-331. 383-385.

29. Ibidem, 29.

bien concreto en la perspectiva que *la caridad le indica*”,³⁰ no explicitan suficientemente la perspectiva del amor *fraterno*, que pierde así relevancia hermenéutica.

Lo que sucede es que tiende a reducirse la perspectiva que aporta la caridad a la captación de *Dios* como fin último y a la ordenación *a Dios*, olvidando que la caridad no es sólo eso, aunque lo sea principalmente. Entre el amor a Dios y las virtudes morales ha desaparecido del planteo ético la función paradigmática del amor misericordioso que nos saca de nosotros mismos *hacia el prójimo*.

Me sitúo con gusto en el marco de la perspectiva del obrar virtuoso, que proponen estos autores, pero advierto que la función de la caridad desaparece en la práctica de los planteos morales concretos cuando se considera que sólo otorga un conocimiento connatural de Dios como *fin último* –y una orientación a él– y se afirma que no determina en modo alguno los fines próximos. Hay que afirmar que la caridad “fraterna”, en cuanto mandamiento principal que se cumple espontáneamente por la virtud de la caridad, *también* interviene en el ámbito de la acción y provee de racionalidad el discernimiento, puesto que esta virtud tiene actos externos propios, que pasan a ser *paradigmas, referencias necesarias en todo discernimiento*. Por eso la caridad, si bien reside en la voluntad, también realiza el orden de la razón interviniendo –en parte– en la determinación del fin *próximo*, objeto de la elección. El valor supremo y paradigmático de los actos *externos* propios de la caridad es lo que reconoce Tomás cuando coloca a la misericordia en la cima de las virtudes, en cuanto regula un obrar externo y así produce una semejanza con el obrar divino. En este sentido, la ordenabilidad del objeto elegido *también* depende de la caridad fraterna (aunque no de los dones del Espíritu); y la relación *intentio-electio* está garantizada *también* por la caridad fraterna, *aunque junto con la prudencia y las demás virtudes morales*. El funcionamiento adecuado de la razón práctica requiere del ejercicio de la prudencia, iluminada por los valores que propone la Palabra de Dios, y auxiliada íntimamente por los hábitos de las demás virtudes que brindan un conocimiento por connaturalidad del bien y un impulso hacia él. Pero la prudencia, para ser verdadera prudencia (cf. ST I-II, 65, 4, ad 1), requiere *sobre todo* ser iluminada por el mandamiento del amor y auxiliada por el hábito de la caridad que brinda un conocimiento por connaturalidad

30. *Ibidem*, 284. La cursiva es mía.

(*unio affectus*) no sólo de la Trinidad como fin último, sino también de la conveniencia de una determinada opción concreta con la *inclinatio* hacia la persona *del prójimo*, la cual se ejercita principalmente en esos actos externos que son efectos *proprios y directos* de la caridad. Por eso, repitamos, en el discernimiento ético las obras de misericordia son los *paradigmas de la excelencia moral* (así rescatamos la necesaria –aunque insuficiente y no exclusiva– perspectiva del “modelo” o “paradigma”).

En esta línea, estoy de acuerdo en otorgar prioridad a la perspectiva de la virtud (el obrar del sujeto), siempre que, en ese mismo marco, haya una clara *jerarquía* de las virtudes (cf. ST I-II, 66, 4-6) y un primado de la caridad *también en el orden práctico*.

Por eso cabe destacar que el *Catecismo de la Iglesia Católica* ha incorporado con contundencia la ley del amor fraterno como “regla de oro” (cita Mt 7, 12; Lc 6, 31; Tb 4, 15) en el discernimiento moral, que debe ser aplicada “*en todos los casos*” (CCE 1789; cf. 1970a), particularmente cuando “el hombre se ve a veces enfrentado con situaciones que hacen el *juicio* moral menos seguro, y la *decisión* difícil” (CCE 1787). Se destaca así una verdadera función práctica en el *juicio* y en la *decisión*. En este sentido preciso, hay una verdadera relación *concurrential* entre la caridad fraterna y las virtudes morales. Por consiguiente, también en el discernimiento que determina el fin *próximo*, objeto de la elección, la caridad ocupa el lugar excelente que siempre se le atribuyó. Si se niega este principio parece que, cuando se afronta el *discernimiento* ético, de hecho la moral deja de golpe de ser trinitaria, la caridad pierde su primado y la ley de oro ya no importa, porque la caridad fraterna no tiene relevancia alguna en el orden práctico y no parece existir jerarquía alguna entre las virtudes.

Pero si la caridad se vuelve irrelevante en la práctica del discernimiento, eso indica que algo falla en el planteo moral cristiano, el cual ha sido mutilado.

En definitiva: no rechazo la perspectiva de la primera persona ni la innegable necesidad de las virtudes morales para la racionalidad ética, pero siempre que se incluya una consideración amplia que otorgue a la caridad una clara relevancia no sólo en el orden del fin, sino también en el *discernimiento* de la razón práctica que lleva a la elección del fin próximo del obrar.

5. El criterio de la autotranscendencia fraterna en diversas racionalidades éticas

Hemos dicho que la autotranscendencia hacia el prójimo que imprime la caridad es el criterio hermenéutico fundamental. Pero también hemos afirmado que no es el *único* criterio, y que la caridad fraterna garantiza la relación *intentio-electio* junto con la prudencia y las demás virtudes morales. Interviene sólo *en parte* en la determinación del fin *próximo*, objeto de la elección. Para evitar malos entendidos y cuestionamientos razonables, hay que destacar que su importancia práctica varía de acuerdo a la cuestión moral que se deba discernir, porque incide de distintas maneras en las *diversas estructuras morales*. Hemos de reconocer que no hay una única racionalidad en la ética, porque las cuestiones sociales requieren poner en juego determinados principios que no coinciden completamente con los que se requieren en las cuestiones de la bioética, por ejemplo. Pues bien, el criterio hermenéutico de la caridad fraterna influye de diverso modo en una u otra de estas diversas racionalidades.

En primer lugar hay que decir que no resuelve todas las cuestiones prácticas, pero siempre asegura la realización del *sentido general* del obrar de la persona. Precisamente por eso la regla de oro debe aplicarse “en todos los casos” (CCE 1789). El camino de un cristiano está hecho de una multitud de decisiones diversas, pero la preocupación fundamental está en asegurar que en su vida se realice siempre la orientación básica y nuclear de su proyecto –la caridad fraterna– y que las diversas decisiones al menos *nunca contradigan* esa opción cristiana central.

a) En esta línea, cuando un individuo se pregunte por la racionalidad moral de una decisión en torno a ciertas cuestiones de bioética, podrá regirse más directamente por principios racionales de la ética normativa con una adecuada mediación científica. Pero a la hora de tomar una decisión habrá de asegurarse también que los diversos móviles que la componen no impliquen un repliegue de la persona sobre sí misma. Será necesario tener en cuenta el *contexto histórico personal* de tal decisión y procurar que –en dicho contexto existencial concreto– no esté en directa contradicción con el dinamismo autotranscendente de la caridad fraterna. Allí, el criterio hermenéutico fundamental de la caridad fraterna interviene generalmente de modo negativo, pero eso no le quita su necesidad práctica ni su centralidad en la vida moral de la persona.

b) En otros casos, el criterio fundamental interviene de un modo más positivo y más directo, como sucede en los temas de la moral social, ya que en ellos siempre se destaca la persona del otro como fin y muchas veces es necesario ir más allá de la estricta justicia. En lo que hoy llamamos “justicia social” no se pone en juego sólo la virtud de la justicia –que asegura un mínimo indispensable para la vida en sociedad– sino también la caridad con su dinamismo autotranscendente gratuito y oblativo y sus diversas expresiones de solidaridad.

Benedicto XVI sale al paso de una reducción de la caridad fraterna a la virtud moral de la justicia, que hoy suelen proponer algunos moralistas. Para ellos, los contenidos de las virtudes morales son la única expresión externa objetivable del compromiso con Dios y lo único que otorga “racionalidad” a las elecciones. El Papa, en cambio, destaca claramente la necesidad específica y bien diferenciada de los actos externos propios de la caridad, diversos de los actos de la virtud moral de la justicia:

“El amor –caritas– siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán situaciones en las que es indispensable [...] una entrañable atención personal” (DCE 28b).

Porque “la caridad es ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación” (DCE 31a), pero “con una atención que sale del corazón” (ib), con una “entrañable atención personal” (DCE 28b). También Juan Pablo II, exaltando la misericordia, sostenía que “la justicia por sí sola no es suficiente y, más aún, puede conducir a la negación y aniquilamiento de sí misma si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor *plasmarse* la vida humana en sus diversas dimensiones” (DM 12).

Esta acentuación se vuelve imperiosa hoy en día, cuando la lógica del mercado pretende estructurar también la ética normativa de los moralistas cristianos, proponiendo una suerte de “racionalidad científica” indiscutible, supuestamente indispensable para el funcionamiento de la economía. Así, la sociedad funcionaría correctamente gracias al *homo oeconomicus*, “un sujeto cuya racionalidad se concibe únicamente desde la maximización del beneficio propio [...] Su racionalidad fragmentaria desemboca en un autocentramiento prescindente de cualquier vínculo que no esté en función de sus intereses y proyectos [...] Ignorante de la alteridad, sólo puede ver su

propia imagen espejada en la idealización omnipotente de su yo”.³¹ Cuando la moral cristiana se mueve sólo en el orden de cierta “racionalidad objetiva”, prescindiendo de la luz de los criterios teológicos –sobre todo de la clave hermenéutica fundamental– corre el serio riesgo de someterse servilmente a este tipo de “racionalidad económica” simplemente porque en la práctica “funciona”, logra resultados macroeconómicos constatables, sin interesar demasiado qué consecuencias pueda tener esto en un sector importante de la población. El sujeto que orienta su vida de esa manera, y decide en consecuencia, no debería sentirse fiel a Dios amparándose en un diálogo con las ciencias y en una búsqueda de racionalidad que prescinde en la práctica del contexto de la propuesta evangélica sobre el amor fraterno. Esta claudicación ante las racionalidades economicistas lleva a la moral cristiana a privar al mundo de su necesario y específico aporte, que convence y atrae más por su hermosura y fuerza testimonial que por plegarse a determinadas propuestas “científicas”.

c) En algunas cuestiones de la moral sexual también es imperioso discernir bajo la luz directa del criterio hermenéutico central, para reconocer cómo una incapacidad para la abstinencia sexual suele implicar un avasallamiento de la libertad del cónyuge, haciendo primar el propio placer por encima de la felicidad del otro. Pero también se da el caso de una abstención sexual que contradiga la jerarquía cristiana de valores coronada por la caridad. No podemos cerrar los ojos, por ejemplo, ante la dificultad que se plantea a una mujer cuando percibe que la estabilidad familiar se pone en riesgo por someter al esposo no practicante a períodos de continencia. En ese caso, un rechazo inflexible a todo uso de preservativos haría primar el cumplimiento de una norma externa por sobre la obligación grave de cuidar la comunión amorosa y la estabilidad conyugal que exige *más directamente* la caridad.³² En estas situaciones, la aplica-

31. A. LLORENTE, “El *homo oeconomicus*, reedición del misterio de la envidia”, en SAT, *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, 2004, 211-213.

32. En esta línea F. Ortega, recogiendo un aporte de M. Bellet, se pregunta: “Es la referencia ‘jurídica’ la única posible o la más adecuada para expresar la dimensión normativa de la moral cristiana?”. Y destaca la importancia de la referencia artística: “Si toda la vida cristiana se resume en el amor, la moral sería entonces el arte de amar. Y como el amor se puede equivocar, la moral sería el arte de *amar bien*. Valga estar referencia como posibilidad de un lenguaje que, lejos de excluir lo normativo, lo incluye en una *normatividad superior*, en cuanto más expresiva de la espiritualidad y más sensible a la complejidad y al dramatismo de lo que está en juego en ciertos ámbitos de la vida humana”: F. ORTEGA, “La dimensión espiritual de la teología moral”, en FERNÁNDEZ - GALLI, *Teología y espiritualidad*, Buenos Aires, 2005, 131.

ción del criterio hermenéutico fundamental es indispensable para determinar adecuadamente la racionalidad cristiana de una elección, puesto que es lo que mejor garantiza que el deseo no se repliegue sobre sí mismo y así hace posible la realización de la dimensión trinitaria del obrar.

Esa aplicación exige que todo discernimiento se sitúe en el horizonte más amplio de una historia personal y de un proyecto de vida donde está enmarcada cada decisión. Detenerse aquí a poner ejemplos es odioso, porque fácilmente da lugar a una casuística siempre discutible. Lo importante es advertir cómo, para que una decisión se integre adecuadamente en el proceso de desarrollo humano y cristiano de una persona, deberá implicar siempre –entre otras cosas– la pregunta sobre la relación de esa decisión con el dinamismo autotranscendente del amor fraterno que estructura, como el eje central, la vida moral en su conjunto. No hay que olvidar que una decisión objetivamente correcta, en el marco de una determinada etapa de la historia personal, podría implicar un verdadero retroceso egocéntrico en un camino personal de crecimiento. Por consiguiente, en *todas* las cuestiones de la ética, *de diversas maneras*, se requiere que el discernimiento concreto de cada persona integre el principio hermenéutico fundamental de la autotranscendencia fraterna.

Mi intento de mostrar esa diversidad de aplicaciones es ciertamente pobre, impreciso y discutible, porque queda pendiente un trabajo más amplio y riguroso que se detenga a explicar, a distinguir y a comparar las *diversas* estructuras racionales al interno de la moral y a mostrar cómo interactúan en cada una de ellas los distintos criterios y los demás elementos del discernimiento.

6. La autotranscendencia en la dimensión interna del obrar

Habiendo destacado los actos *externos* propios de la caridad, hay que recordar también que el bien moral se realiza en una adecuada conjunción entre lo externo y lo interno –cargado de convicciones personales, opciones libres, motivaciones adecuadas, intenciones correctas–, de tal manera que la sola obra externa de misericordia sin el dinamismo interno del amor no tiene valor moral. Por eso mismo podemos decir que el Espíritu –en la caridad fraterna– no moviliza un desborde activista, ni tampoco una atención del corazón puesta sólo en Dios.

Es verdad que en el contexto cristiano un ejercicio del amor fraterno desligado de la relación personal y amorosa con Jesucristo sería una inaceptable mutilación y una esquizofrenia muy dañina. Si el dinamismo del amor fraterno puede realizarse también –por la gracia– en un no cristiano o en alguien que no viva en un recuerdo constante de Dios, ese no es ciertamente el ideal de plenitud y de unidad personal que brota del Evangelio y que la misma vida de la gracia reclama desde el fondo. A partir de una relación íntima y contemplativa con el Señor amante, aprendo a mirar a “la otra persona no ya sólo con mis ojos y sentimientos, sino desde la perspectiva de Jesucristo. Su amigo es mi amigo [...] Al verlo con los ojos de Cristo, puedo dar al otro mucho más que cosas externas necesarias. Puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita” (DCE 18). El Papa, citando a San Gregorio Magno, sostiene que cuando alguien está anclado en la contemplación “le será posible captar las necesidades de los demás en lo más profundo de su ser” (DCE 7).

Sin embargo, no se puede decir que la dimensión interna que alimenta los actos externos del amor fraterno sea *sólo* la relación personal *con Dios*. Hay algo más que es necesario reconocer: Del amor fundante de Dios brota en el corazón del amado un impulso interior de amor hacia Él –la *dilectio*–, pero cuando ese amor fundante toca nuestro mundo de relaciones *con los demás*, entonces surge, antes del acto externo de amor fraterno, un dinamismo amoroso *interno* orientado al hermano, y que es más importante que el movimiento emotivo de compasión de la misericordia.

Se trata precisamente de lo siguiente: de una *atención afectiva* puesta en el otro “considerándolo como uno consigo” (ST II-II, 27, 2). Esta atención amante al otro es el inicio de una verdadera “*inclinatio*” hacia su persona, a partir de la cual buscamos efectivamente su bien a través de obras externas. Esta atención *a su persona* implica también valorarlo en su bondad propia, dejándose “completar” por su riqueza, porque “el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo [...] También debe recibir” (DCE 7). Ello se advierte mejor si consideramos que, así como no puede amar a Dios, a quien no ve, quien no ama al hermano que ve (1 Jn 4, 20), *tampoco puede dejarse enriquecer por Dios quien no tiene la disposición habitual a dejarse enriquecer por los demás*. La aptitud para captar la belleza de los demás –ya que son imagen de Dios– y las distintas manifestaciones de esa belleza, es el sentido *estético* o contemplativo de la caridad, que nos permite servir al otro no por necesidad o por va-

nidad, sino “porque él es bello”. Por eso, “del amor por el cual a uno le es *grata* la otra persona depende que le dé algo *gratis*” (ST I-II, 110, 1). La palabra “caridad” agrega algo a la palabra “amor”, porque expresa que el ser amado es “caro”: “es estimado como de *alto valor*” (ibid, 26, 3). Se trata de una profundidad contemplativa *del hermano* que produce la caridad y que se vive en el encuentro con el otro, participando de la mirada de Dios sobre su persona.

Esta atención a la dimensión interna del obrar nos recuerda también que la justa defensa de la moral objetiva no es sin más la postulación de un determinado acto externo correcto como “bien moral”. El bien moral no coincide con la crasa materialidad de una acción. Ni siquiera coincide con el bien ontológico, puesto que implica siempre la actuación de la libertad histórica de la persona humana; por lo cual no es adecuado un desarrollo moral que, “deduciendo la ética de la metafísica niega la originalidad de la verdad sobre el bien”.³³ Más bien, “hemos de afirmar la autonomía epistemológica de la moral respecto de la metafísica”.³⁴ Avance-mos en esta línea para encontrar una nueva perspectiva de comprensión –más subjetiva– del lugar de la caridad en el discernimiento moral.

7. La ley detrás de las leyes

Para dar un paso más conviene volver a uno de los textos donde Santo Tomás, prescindiendo de consideraciones secundarias, es capaz de llegar al punto más elemental y nuclear de un planteo moral. Él considera la posibilidad de que, en un caso concreto, un discernimiento de las exigencias morales pueda implicar con respecto a un mismo hecho externo dos actitudes opuestas entre sí, siendo las dos moralmente buenas y respondiendo las dos a las exigencias de la naturaleza. Así, dice que la voluntad del juez que sentencia la muerte de un criminal, es buena, y está de acuerdo con la justicia. Sin embargo también es buena la voluntad contraria de la esposa o del hijo del criminal, que no aceptan esa muerte, siguiendo la inclinación de su naturaleza. Lo que resulta sumamente interesante es la fundamentación que hace Tomás de esta posibilidad de contrariar alguna exigencia moral sin ofender por ello a Dios; y es que este incumplimien-

33. L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ SOBA, *La plenitud del obrar cristiano* (cit), 26.

34. *Ibidem*, 82.

to material no implica contradecir *formalmente* el querer de Dios. Por eso, cuando uno quiere algo por inclinación natural, aunque esto se oponga *materialmente* a algo justo, sin embargo se conforma con la voluntad divina en el sentido que “quiere lo que Dios quiere que quiera”, ya que esa inclinación natural es también obra de Dios. Así, aunque quiera algo en contra de la justicia, se conforma a la voluntad divina “en el mismo motivo *formal y universal* del querer de Dios” (ST I-II, 19, 10). Queriendo *materialmente* algo a lo que me inclina la naturaleza en una situación concreta, puedo no contrariar formalmente el querer universal de Dios aunque contradiga alguna exigencia *particular* de ese querer, siempre que en general esté buscando responder a la voluntad divina: “Para que una voluntad recta quiera algún bien particular, es necesario que ese bien particular sea querido *materialmente*, pero que el bien común divino sea querido *formalmente*” (ibid). Por eso, aunque haya una divergencia con la voluntad divina en cuanto a lo que se quiere material o particularmente –opuesto sólo a una *formulación particular* de la voluntad divina–, hay una conformidad formal con la voluntad de Dios en cuanto se sigue una inclinación de la naturaleza *que también procede de Dios* (ibid).

Santo Tomás reconoce que podemos saber en general lo que Dios quiere, pero la existencia de preceptos no nos asegura saber lo que Dios quiere en particular: “*in particulare nescimus quid Deus velit*” (ibid., ad 1). Por eso puede suceder que, cuando parece que estamos contrariando el querer de Dios expresado en algún precepto o formulación, lo que sucede en realidad es que no sabemos *de qué modo concreto interactúan* las distintas exigencias morales, ni cómo –en esta situación concreta– se relacionan con el querer concreto de Dios, que es uno solo. Por eso, Tomás invita a conformarse a la voluntad de Dios *ante todo en cuanto al motivo formal* –que estructura en profundidad el bien moral– más que en cuanto al objeto material de los actos: “Más quiere lo que Dios quiere quien conforma su voluntad a la voluntad divina en cuanto a la *razón* de lo querido, que quien la conforma en cuanto a la *cosa* querida” (ibid., ad 1 b). “La especie y la forma del acto más se considera en cuanto a la *razón* del objeto que en cuanto a lo que es *material* en el objeto” (ibid., ad 2 b).

Advertimos así que una sola de las formulaciones de la ley natural no es más que una *expresión* pobre y limitada de una exigencia de la naturaleza, y esta expresión particular en palabras siempre aísla al principio moral de su contexto humano, del cual surge, lo aísla de la totalidad de la naturaleza humana en la cual esa exigencia se sitúa en relación y en armo-

nía con muchas otras exigencias. Por eso en cada acción es necesario aplicar, más que una formulación parcial, *el conjunto de la ley divina* (natural y evangélica). Pero el expresar en palabras una de las exigencias de la naturaleza humana será siempre pobre, imperfecto, impreciso, porque esa expresión en palabras quita de su *contexto* rico y complejo una exigencia que en la realidad es más completa y menos parcial de lo que alcanzan a decir esas palabras.

Entonces, en una situación concreta, no hay un conflicto objetivo de deberes. Lo que aparece en contradicción son simplemente dos “formulaciones” en palabras limitadas de las exigencias de la naturaleza. Porque en una situación determinada la naturaleza creada por el Dios bueno no puede pedir a la creatura amada dos cosas contradictorias sino una sola cosa. Esto se dice implícitamente cuando se sostiene que, en la ley natural, el ordenamiento de la razón conforme a la ley eterna tiene primacía respecto de las proposiciones normativas que lo expresan.³⁵ De ahí que en situaciones muy distintas la ley natural pueda aplicarse de modos diferentes, intentando reconocer –con sinceridad, docilidad y buena fe– cuál de las eventuales opciones responde a lo que Dios quiere que el sujeto quiera.

Pero no hay que olvidar que en la Revelación hallamos un criterio ineludible y supremo para discernir sobre la conformidad de nuestras acciones con el motivo *formal* del querer de Dios: el dinamismo del amor expresado peculiarmente en los actos propios de la caridad fraterna. Este principio de oro es el que muchas veces permite a las personas discernir ante situaciones donde diversas exigencias morales parecen contradecirse entre sí. Si aceptamos que siempre debe darse un lugar peculiar –aunque no exclusivo– *al dinamismo del amor, según el paradigma objetivo de los actos propios de la caridad*, esto exige una dinámica interna: que el prójimo sea el “verdadero fin *último* de la acción a él dirigida, amado por sí mismo y no por ser un medio para alcanzar a Dios”.³⁶ Pero esto no exige necesariamente una adhesión explícita a Dios,³⁷ aunque “es el reconocimiento, quizá *implícito y no reflejo*, de esa presencia de Dios creador en la relación interpersonal, la condición indispensable del amor auténtico a

35. Dicha primacía se expresa, por ejemplo, en la distinción entre ejercicio *directo* y ejercicio *reflejo* de la razón práctica, cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Madrid, 2000, 330.

36. J. NORIEGA BASTOS, en L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ SOBA, *La plenitud* (cit) 198.

37. El clásico “propter Deum” (amar al prójimo por Dios) indica “no la finalidad, sino el origen del amor”: *Ibidem*.

la persona del otro como otro. Sólo en la perspectiva, *al menos implícita*, de la presencia de Dios, el amor al otro es auténtico, es decir, capaz de garantizar que la intencionalidad no retorne *sobre sí misma*.³⁸

Veamos dos consecuencias prácticas de lo que hemos dicho:

a) En los aparentes conflictos de deberes se discierne otorgando prioridad a las personas. Así podemos decir, por ejemplo, que ocultar una información para evitar una masacre no es mentir, porque aunque contradiga una formulación de la ley natural (“no mentir”) no contradice la ley natural en sí misma, que en ese caso concreto exige preservar la vida de las personas de un agresor injusto. De otro modo, se estaría subordinando la vida de las personas humanas –que son fin último de la acción moral y de la “inclinación autotrascendente hacia el otro– a la obediencia servil ante una *expresión* siempre imperfecta de la ley natural.

b) La vida se simplifica, y la moral –sin perder su exigencia– se libera de esa característica de yugo pesado y legalista que suele tener para los cristianos. La propuesta moral cristiana no puede consistir en plantear la excelencia como si sólo se realizara en el cumplimiento minucioso de una suma de múltiples exigencias externas de las virtudes morales, todas absolutamente ineludibles, cargando sobre los fieles una cruz permanente. Por encima de eso, se trata ante todo de la realización del dinamismo del amor fraterno. Con meridiana claridad lo entiende Santo Tomás al decir que “la principalidad de la ley nueva está en la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe que obra *por el amor*” (ST I-II, 108, 1). Pero al explicar el *contenido* de la ley nueva de la libertad, destaca que los preceptos establecidos por Cristo y los Apóstoles son poquísimos (“*paucissima*”: ST I-II, 107, 4). Es más, citando a San Agustín sostiene que los preceptos que la Iglesia añadió posteriormente deben exigirse con moderación “*para no hacer pesada la vida a los fieles*”, convirtiendo la religión en una nueva esclavitud, cuando “la misericordia de Dios quiso que fuera *libre*” (ibid.).

8. ¿Ama y haz lo que quieras?

Este dinamismo trinitario que refleja la vida íntima de las divinas Personas, puede realizarse también en una situación *objetiva* de pecado

38. L. MELINA: *Ibidem*, 388. Las cursivas son mías. Esta captación “implícita” procede de la connaturalidad que realiza la caridad, y en definitiva es el conocimiento sabroso de la sabiduría, donde se percibe un don anterior a la propia acción que procede de la *inclinatio* del Espíritu.

siempre que, debido al peso de los condicionamientos, no sea subjetivamente culpable. Esto se deduce inmediatamente de una vieja convicción del pensamiento moral católico:

En la Escolástica hallamos una peculiar sensibilidad psicológica y una conciencia de los condicionamientos que disminuyen la imputabilidad de los actos malos. Santo Tomás reconocía que alguien puede tener la gracia y la caridad, pero no ejercitar bien alguna de las virtudes “*propter aliquas dispositiones contrarias*” (ST I-II 65, 3, ad 2). No significa que no tenga todas las virtudes, sino que no puede manifestar claramente la existencia de alguna de ellas porque el obrar exterior de esa virtud está dificultado por disposiciones contrarias: “Se dice que algunos santos no tienen algunas virtudes, en cuanto tienen dificultades en los actos de esas virtudes, aunque tengan los hábitos de todas” (ibid., ad 3). San Buenaventura exhortaba a los dirigentes de comunidades a ser pacientes, soportando las malas costumbres e imperfecciones de algunos, como la ira, la pereza, la lujuria, la gula, considerando que “no todos pueden todo”.³⁹ No puede exigirse a todos un determinado ejercicio de la virtud, ya que, “si se exige a alguien que tiene buena voluntad un ejercicio de la virtud para el cual no es capaz, se puede perder en él lo poco que tiene de bueno”.⁴⁰ Pero siempre es indispensable que la persona realice el dinamismo autotrascendente del amor, porque “quien ama al prójimo ya cumplió la ley, de manera que es fácil cumplir toda la ley. Por eso decía San Agustín: *Ama, y haz lo que quieras*”.⁴¹

Esto aparece de un modo explícito en el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

“La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psicicos o sociales” (CCE 1735).

El *Catecismo* menciona también la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, o un estado de angustia (cf. CCE 2352). Aplicando esta convicción, el *Pontificio Consejo para los Textos Legislativos* expresó que, al referirse a la situación de los divorciados vueltos a casar, sólo está hablando de “pecado grave, entendido *objetivamente*, porque el

39. “Non omnes omnia possunt”: S. BUENAVENTURA, *De Sex Aliis Seraph*. 3, 8.

40. *Ibidem*, 3, 9.

41. S. BUENAVENTURA, *Coll. in Circumcisione Domini*, 2 (Qocchi. IX, 138 b).

ministro de la Comunión *no podría juzgar de la imputabilidad subjetiva*.⁴² Igualmente, en una notificación de la *Congregación para la Doctrina de la Fe*, se sostiene que para la doctrina católica “existe una valoración perfectamente clara y firme sobre la *moralidad objetiva* de las relaciones sexuales de personas del mismo sexo”, mientras “el grado de *imputabilidad subjetiva* que esas relaciones puedan tener en cada caso concreto es una cuestión diversa, que no está aquí en discusión”.⁴³

El mismo Evangelio, que nos invita a corregir al hermano (Mt 18, 15) por su pecado (basándonos en la objetiva maldad de un acto), nos indica también que no debemos juzgar al hermano (sobre su culpabilidad o maldad subjetiva) ni condenarlo (Mt 7, 1; Lc 6, 37); y más bien nos invita a ser benévolos intentando excusarlo (Lc 23, 34) porque la medida que usemos con él se usará con nosotros (Mt 7, 2; Lc 6, 38).

No hay duda que el Magisterio católico ha asumido con claridad que un acto objetivamente malo, como es el caso de una relación premarital, o el uso de un preservativo en una relación sexual, no necesariamente lleva a perder la vida de la gracia santificante, de la cual se origina el dinamismo de la caridad. Por ello, en medio de esa actuación sexual, si no implica una culpabilidad subjetiva, puede realizarse un valor subjetivo –con densidad teológica y *trinitaria*– en la medida que sea expresión del dinamismo extático del amor que imprime la gracia santificante. Más allá de la imperfección o maldad *objetiva*, que debe ser claramente afirmada, el sujeto puede vivir esa actuación sexual con una sincera y genuina búsqueda de la felicidad del otro por encima de los propios intereses. Pero esto no supone exigir que esa búsqueda excluya completamente el deseo y el placer corpóreo, lo cual implicaría una contraposición entre *eros* y *agape* que Benedicto XVI ha rechazado de modo contundente:

“El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima; el desafío del *eros* puede considerarse superado cuando se logra esta unificación” (DCE 5). “Si se llevara al extremo ese antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana [...] Cuanto más se encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general” (DCE 7).

42. PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Declaración del 24-06-2000, punto 2a.

43. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal*, 22-02-2001, 2b.

Así dicha actuación sexual posee en este sujeto concreto un hondo contenido trinitario, *que es también una realidad moral positiva*.⁴⁴ Propongo llamarla “autotranscendencia imperfecta”.

9. La “autotranscendencia imperfecta”

Si en ese acto, aunque objetivamente no responda a la norma, la persona condicionada realmente sale de sí hacia el otro en un dinamismo de amor sincero y generoso, ese acto puede verdaderamente construir a la persona, provocar su crecimiento interior y preservarla de las inclinaciones al egocentrismo o al aislamiento. Por consiguiente, aunque parezca paradójico, el acto ejerce una función positiva en el desarrollo moral del sujeto, evitando que su deseo se repliegue sobre sí mismo. Aunque contradice objetivamente una ley moral, se inserta en una etapa de crecimiento de ese sujeto histórico que se construye a sí mismo día a día (cf. FC 34c). Esta etapa no está necesariamente marcada por el pecado, sino “por la imperfección” (CCE 2343a), cuando el sujeto histórico no está en condiciones subjetivas de obrar de otra manera ni de comprender “los valores inherentes a la norma” (cf. FC 33c), o cuando “un compromiso sincero con respecto a una norma determinada puede no llevar inmediatamente a acertar en la observancia de semejante norma”.⁴⁵ En casos como este, “ciertas conductas que no coinciden con la ley podrían contribuir positivamente al progreso moral”, porque ejercitando y alimentando un dinamismo de *autotranscendencia* –todavía imperfecta– son una “realización del valor dentro de los límites de las capacidades morales del sujeto”.⁴⁶

Hay entonces “objetivos posibles” para este sujeto condicionado, o “etapas intermedias”⁴⁷ en la realización de un valor, aunque siempre *orientadas al pleno cumplimiento de la norma*.

44. Cosa que es inobjetable si recordamos que en definitiva estamos hablando del dinamismo de autotranscendencia, inseparable de la acción de la gracia, que puede estar presente en medio de un obrar limitado por los condicionamientos.

45. B. KIELY, “La *Veritatis Splendor* y la moralidad personal”, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la “Veritatis Splendor”*, Madrid, 1994, 737.

46. G. IRRAZÁBAL, “La ley de la gradualidad como cambio de paradigma”, en *Moralia* 102/103 (2004) 173.

47. Cf. G. GATTI, “Educación moral”, en F. COMPAGNONI (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral [NDTM]*, Madrid, 1992, 514.

No se propone así una doble moral o una moral “de situación”, ya que no se niega la permanencia, más allá de toda circunstancia, de una moral objetiva (que implica el rechazo de actos intrínsecamente malos⁴⁸), la cual debe ser siempre propuesta como el ideal de una plenitud *integral* de bien moral. La ley moral en sí misma es siempre vinculante y *no tiene una gradualidad*. Por consiguiente, las etapas de crecimiento se orientan a capacitar al sujeto para poder llegar a cumplirla plenamente y “es esencial en esta dinámica educativa la *no disolución* de la ley en las coordenadas de las posibilidades históricas factibles de la libertad humana”⁴⁹. Por esto afirmo también que esa perfección subjetiva –con su aporte peculiar para el desarrollo moral de la persona–, que puede realizarse en el contexto de una no coincidencia objetiva con la ley, lleva *en sí misma* el llamado a una mayor armonía, a buscar de algún modo otras expresiones del dinamismo del amor que no contradigan el orden de la moral objetiva que el Evangelio propone.

Una etapa intermedia supone que el sujeto hace todo lo que puede para cumplir plenamente la ley moral y verdaderamente no está en condiciones de obrar sanamente de otro modo, porque su estado psicossomático no posibilita una determinada renuncia verdaderamente libre. Hoy la psicología ofrece suficientes elementos de juicio, que permiten descubrir cómo la imposición de ciertas decisiones fuera del momento adecuado puede hacer más daño que bien.⁵⁰ Por lo tanto, no es eso lo que Dios pide realmente al sujeto concreto. Recordemos que ya advertía esto Buena-ventura: “Si se exige a alguien que tiene buena voluntad un ejercicio de la virtud para el cual no es capaz, se puede perder en él lo poco que tiene de bueno”.⁵¹

48. Cf. el convincente y luminoso artículo de J. M. PALACIOS, “La esencia del formalismo ético”, en *Revista de Filosofía* IV/6 (1991) 337-340.

49. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, Barcelona, 1996, 135. Pero no se puede aceptar la postura minimalista de este autor cuando allí mismo sostiene que la obediencia a los preceptos negativos es condición previa para la gradualidad, puesto que FC 34 se refiere a la gradualidad precisamente cuando habla de las dificultades de los matrimonios para aplicar preceptos *negativos* como la no anticoncepción: *Ibidem*.

50. La posible incapacidad del sujeto invita a atender no a un hombre ideal, sino al hombre *concreto*, sin imponerle un comportamiento perfecto a golpes de voluntarismo. En esta línea, cf. lo que sobre la “proyección benigna” desarrolla B. KIELY, en *Psychology and Moral Theology*, Roma, 1987, 1-11. Hay cierta represión de las pulsiones sexuales que, en lugar de favorecer un crecimiento, frustra al sujeto y termina provocando reacciones más compulsivas y enfermizas que agravan su situación: cf. X. THÉVENOT, *Les homosexualités masculines et morale chrétienne*, París, 1985, 287; cf. también A. GUINDON, *Le développement moral*, París, 1989.

51. S. BUENAVENTURA, *De Sex Aliis Seraph*, 3, 9.

Es indispensable reflexionar entonces con una *mediación antropológica completa* que recoja los resultados probados de las ciencias en un diálogo abierto y sincero con ellas. Así, con una adecuada consideración de la dimensión *histórica* de la vida moral y una *hermenéutica* del conocimiento moral, se puede definir mejor *el contenido real de la norma para una situación concreta* y se pueden orientar mejor las decisiones prudentiales, evitando una radicalidad sin mediaciones que provoque un efecto contrario al que se pretende promover. Si el bien moral no se identifica con el bien ontológico, y supone la libertad humana, no se puede ignorar en el análisis del bien moral *la libertad históricamente condicionada*. Aunque, por el mismo hecho que la realidad histórica de alguien no es algo fijo o inmutable, toda etapa intermedia es “un momento abierto a posibles aperturas existenciales que puedan conducir también a modificar el comportamiento precedente”.⁵²

10. Misterio y realismo

Volviendo a la perspectiva trinitaria expuesta en la primera parte de este artículo, digamos que nuestra experiencia mística del Espíritu en el amor y del Hijo en la sabiduría, siendo la culminación del obrar humano, sucede en el “misterio” inaferrable del corazón humano y del sentido de la vida de cada persona humana, única e irrepitible. Juan de la Cruz, al iniciar su *Cántico Espiritual [CE]*, advierte insistentemente que nadie puede expresar los inescrutables caminos de Dios en las personas: “Cier- to, nadie lo puede, ni ellas mismas [...] Los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo decir” (CE, pról., 1). La “*via eminentiae*” debe ser aplicada también en la moral, para expresar el *desborde*, el *exceso* divino que el ser humano vislumbra en la pequeñez de su experiencia ética. En medio de las manifestaciones limitadas de las propuestas éticas hay algo infinitamente mayor, que ellas no pueden con- tener. También la necesaria purificación mística se realiza en cada uno de un modo peculiar, único, como bien lo reconoce Juan de la Cruz: “a unos en una manera y a otros en otra” (CE 14, 2). Porque Dios es siempre un mis- terio, *pero lo es también nuestra relación con él*, el inabarcable y único ca-

52. G. GATTI, “Homosexualidad”, en *NDTM*, 857.

mino que Dios hace con cada uno de nosotros, los inexplicables trayectos que Él realiza en nuestra historia personal. Hay detrás de cada experiencia de este mundo una “inmensidad admirable” que se descubre allí, pero “sin acabarse de descubrir, que aquí se llama *no sé qué*, porque no se sabe decir” (CE 7, 1). Por eso, cuando los esquemas morales y espirituales pretenden encuadrar la vida concreta de un individuo, se advierte la pequeñez e insuficiencia de sus orientaciones, que se estrellan ante el misterio del incontrolable designio de Dios para cada uno, en el cual también el mal, aun el pecado, puede ser permitido para sacar de él un bien mayor (ST III, 1, 3, ad 3).⁵³ Por eso, uno de los grandes pasos en nuestro camino espiritual y moral es tomar verdadera consciencia de lo que *no sabemos* de los designios de Dios, eso que “nadie” puede decirnos. Así nos volvemos más receptivos y confiados (CE 7, 9).

Sin embargo, si somos fieles a este mismo misterio que trasciende los esquemas preestablecidos, debemos decir también que estamos llamados a revisar permanentemente nuestras opciones imperfectas, para reconocer a tiempo cuando nos estamos clausurando en un nivel de respuesta al amor de Dios inferior a nuestras reales posibilidades, y para volver a descubrir al Dios de amor pidiendo más y *ofreciendo* más. Siempre hace falta volver a mirar a Jesús, ya que “desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su actuar” (DCE 12).

Este misterio subyacente al obrar humano, a veces es conocido sólo por Dios. Para nosotros suele ser oscuro, puesto que los elementos objetivos de discernimiento son escasos, sobre todo cuando pretendemos orientar el obrar de los demás.

La realidad de este *misterio* personal no puede ser negada, si se quiere decir toda la verdad en el orden moral. Esto nos invita a no juzgar acerca de la situación subjetiva de los demás y a respetar esas opciones provisionales de los sujetos que, siendo imperfectas, se orientan a un cumplimiento pleno de la ley.

Pero digamos también que esto no otorga elementos seguros de juicio que lleven a modificar la apreciación *objetiva* de la Iglesia sobre las exigencias morales del Evangelio para toda persona. Por consiguiente, la Iglesia tampoco está en condiciones de “aprobar” o de “excusar” situaciones de hecho, y sólo puede proponer la norma *objetiva*, el ideal del

Evangelio con *todas* sus exigencias. El fiel cristiano, por su parte, no dejará de incluir esa propuesta completa en el horizonte de su proyecto existencial.

Por otra parte, si somos realistas, no podemos ignorar que en nuestra época hipersexualizada el deseo sensible está sobreestimulado, como si fuera el modo más adecuado de satisfacer nuestras carencias más íntimas. El sujeto posmoderno es un individuo aislado en sí mismo, que tiende a realizar sus deseos en contra de todos y al arbitrio ingenuo de sus propias inclinaciones. El rechazo de toda norma, que impera hoy en el orden de la sexualidad, procede de esta deformidad individualista y está a su servicio. Por ello, el riesgo de confundir el ideal del amor con la simple utilización del otro para satisfacer los propios instintos es grave y permanente. En este sentido es cierto que una actuación sexual, en la medida en que exprese un acto extático, de amor puede ser un verdadero reflejo trinitario. Pero no podemos dejar de valorar positivamente el llamado divino a la virginidad, como signo de que es posible vivir la *inclinatio ad alterum* sin una satisfacción genital de las propias necesidades sexuales. Esto hace factible, por ejemplo, reconocer *como un verdadero llamado de Dios* la invitación a que una pareja, en determinadas circunstancias, encuentre manifestaciones de donación y de comunión que no impliquen necesariamente actuaciones genitales. Porque no hay un solo modo ni un modo necesario de vivir y expresar el dinamismo trinitario de la moral, la comunión amorosa que suscita el Espíritu.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

12-01-2006

53. Cf. S. AGUSTÍN, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, 11, 3; también CCE 311-313.

LITURGIA DE LA EUCARISTÍA.

EL ESTATUTO GENERAL DEL MISAL ROMANO PARA LA TERCERA EDICIÓN TÍPICA DE 2004

RESUMEN

El autor delinea cuatro contextos que plantean dificultades a la implementación del *Estatuto General del Misal Romano* para la liturgia de la Eucaristía en Latinoamérica. Enfatiza la categoría “Pueblo de Dios” como clave hermenéutica, y aclara que el Concilio, en la constitución *Sacrosanctum Concilium*, quiso enseñar a la Iglesia el misterio de la libertad cristiana en la aplicación verdadera e íntegra de sus disposiciones. El Concilio ni en los principios ni en lo referente a las adaptaciones quiso imponer una *rígida* uniformidad, salvo lo que afecta a la Fe o al bien de *toda* la Iglesia.

Palabras clave: Liturgia, inculturación, Concilio Vaticano II, Eucaristía

ABSTRACT

The author develops four items to show why the new Roman rules for the Eucharist Liturgy are difficult to follow in Latin America. He stresses “People of God” as a hermeneutical key. In his opinion, the II Vatican Council, in *Sacrosanctum Concilium*, intended to teach the Church the mystery of freedom in order to apply its rules. Neither in principles nor in adapting them has the Council proposed a *rigid* uniformity, excepting issues concerning Faith or the well-being of the *whole* Church.

Key words: Liturgy, inculturation, II Vatican Council, Eucharist

1. Introducción

El Papa Juan Pablo II, de feliz memoria, aprobó el 20 de abril del 2000 la 3ª edición “típica”¹ del Misal Romano, que fue publicado en latín dos años más tarde, en el 2002. La primera edición fue en 1969, inmediatamente corregida a causa de fuertes reclamos y publicada en 1970 (fecha que dan como primera quienes no fueron testigos de la polémica en 1969). La segunda edición fue en 1975. A esas tres ediciones, precede un “Estatuto (*Institutio*)² general” que presenta algunos principios y normas referidas al Misal.³ Ese Estatuto es, en principio, el mismo en las tres, aunque hay algunas variantes y agregados.

El P. Roberto Russo, profesor ordinario de Liturgia en la Facultad de Teología de la República Oriental del Uruguay, ha preparado un libro con la traducción castellana del documento y unos estudios sobre el mismo.⁴ Ese libro ha servido de base para mi propia reflexión y trabajo, y servirá a otros como aproximación y primera investigación.

Nos toca la tarea de interpretar un texto especial con algunas orientaciones doctrinales, descripciones (tipo “rúbricas”) y normas. Nos corresponde ceñirnos al tema de la “Liturgia de la Eucaristía”, es decir, a los tres elementos esenciales de la celebración de la Eucaristía en la Misa, siendo el primero la presentación de los dones, el segundo la Plegaria eucarística, y el tercero, los ritos de la comunión. Procederemos así: en primer lugar veremos las dificultades de este texto, su forma epistemológica, y los modos de interpretación; en segundo lugar, nos dedicaremos a interpretar lo que en este “Estatuto general” se refiere a la “Liturgia de la Eucaristía” (nn. 72-89); por fin, sacaremos algunas conclusiones de orden doctrinal y pastoral para la vida de la Iglesia.

1. Edición típica u oficial es la edición en latín sobre la cual deben hacerse todas las traducciones.

2. *Institutio* viene de in-statuere: de allí nuestra traducción Estatuto.

3. El objetivo de este Estatuto aparece en su n. 21: “dar lineamientos y normas”. Estatuto 2000, nn. 1, 6, 8, 9, 11, 14, 15, 21, 23, 24 y el modo de expresarse acerca de lo prohibido y permitido.

4. R. Russo, *Institución general del Misal Romano*. Tercera edición típica. Texto. Estudios. [Montevideo, Gaudí, 2004]

2. Interpretar para comprender

No se trata de “explicar”, sino de “comprender”. La comprensión encierra al proceso completo de la interpretación, mientras que la explicación desarrolla un conocimiento inicial u puede iluminar la comprensión final. La comprensión y la explicación no son enemigas, sino cautas aliadas.⁵

2.1. Las dificultades

a) La primera dificultad es el surgimiento de una conciencia histórica a nivel mundial.⁶ Somos conscientes de que existen muchas y muy diferentes culturas. Esa conciencia histórica y esas culturas están dentro mismo de cada lenguaje.⁷ Asimismo, existen grandes diferencias que separan a las culturas actuales de las antiguas. El simple gesto de besar la mesa del altar es inadmisibles en culturas distintas a la nuestra, por señalar un aspecto que parece secundario. Tal vez ayude a comprender esta diferencia de culturas cuando pensamos que a la Santa Sede se le presentan traducciones de libros litúrgicos en ochocientos idiomas. Probablemente la principal pregunta que debería hacerse ante esta dificultad es: ¿qué posibilidades hay de que haya plegarias eucarísticas alternativas a las formas típicas u oficiales, que respondan a otras culturas?⁸ ¿Qué tradiciones propias legítimas existen en las Iglesias particulares dentro de la comunión eclesial?⁹

b) La segunda dificultad es que a nivel mundial las ciencias humanas¹⁰ (diferentes de las ciencias naturales) tienen como categoría funda-

5. P. RICOEUR, *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning*, Fort Worth, Texas Christian University, 1976. ch. 4: Explanation and understanding, 71-88. Puede verse también D. W. TRACY, *Blessed rage for order. The new pluralism in theology*. Chicago, University of Chicago Press, 1975, 73-79; B. LONERGAN, *Method in theology*, New York, Seabury, 1972, 153-175.

6. B. LONERGAN, *Method in theology*, New York, Seabury, 1972, 175-235.

7. D. W. TRACY, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*. Chicago, University of Chicago, 1994, 49-50: “El lenguaje no es un instrumento que yo puedo usar o abandonar a voluntad; está siempre ahí, rodeando e invadiendo todo lo que experimento, comprendo, juzgo, decido y sobre lo que actúo. Pertenezco a mi lenguaje mucho más de lo que él me pertenece a mí y a través del lenguaje me hallo participando en esta historia particular y en esta sociedad”.

8. A. J. CHUPUNGCO, O. S. B., *Liturgies of the future. The process and methods of inculturation*, New York, Paulist Press, 1989, ch. 2: The future shape of the eucharistic celebration, 56ss.

9. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática “Lumen Gentium”*, n. 13.

10. Hay una distinción aceptada entre ciencias humanas o del espíritu (*Geisteswissenschaften*) y ciencias naturales o físicas (*Naturwissenschaften*). Ver LONERGAN, op. cit., 210; H. G. GADA-

mental el “sentido”. Por consiguiente, la interpretación en busca del sentido es una tarea imprescriptible. Las preguntas que pueden hacerse aquí son: ¿Qué sentido tiene esta nueva edición oficial del Misal Romano y su Estatuto previo, en una sociedad seriamente cambiada? ¿Qué sentido tienen estas orientaciones cuando Dios está tan poco presente en nuestras existencias de cada día y en nuestra propia conciencia, o más bien cuando nosotros estamos tan ausentes de Dios? ¿Qué sentido tiene este Estatuto cuando se manifiesta abiertamente el individualismo, la falta de sentido comunitario, la carencia de sentido de la realidad aparte de las preocupaciones privadas? ¿Qué sentido en una época de narcisismo y pragmatismo?¹¹

c) La tercera dificultad es la confusión actual sobre la teoría del conocimiento (gnoseología: ¿qué hacemos cuando conocemos?) y la epistemología (¿por qué interpretar es conocer?). Dado que la interpretación es un conocimiento particular dentro del conocimiento general, cualquier confusión sobre conocimiento redundará en la interpretación. Las preguntas que hay que hacer son: 1º. ¿Cómo llegan los autores de este texto a establecerlo? 2º. ¿Qué hay en el texto que dependa de los pre-juicios y presupuestos de sus autores? 3º. ¿Quién se beneficia con este texto?

d) La cuarta dificultad es la modernidad. ¿Qué significa esto? El hombre moderno se ha preocupado de crear su propio mundo, tratando de liberarse de la tradición y de la autoridad.¹² Así ha reinterpretado el pasado y la reinterpreta continuamente. Por eso, los autores de la antigüedad clásica grecoromana fueron retirados del pensamiento cristiano por ser paganos; la ley ha sido retirada de la moralidad y de la teología cristiana y se la ha colocado en la filosofía; la S. Escritura ha sido retirada del contexto doctrinal cristiano para ser ubicada en un contexto pre-dogmático.¹³ Las preguntas que cabe hacer aquí son: ¿cómo se transmite la Tradición católica que parece “olvidada” de los católicos actuales? ¿Cómo se da respuesta a las cuestiones religiosas y pastorales más difíciles?

MER, *Truth and Method*. Transl. revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York, Continuum, 2003², 277ss.

11. R. ROLHEISER, O. M. I., *The shattered lantern. Rediscovering a felt presence of God*. New York, Crossroad, 2001, passim. (1ª. ed. 1994).

12 Sobre la función de la autoridad y la tradición en la interpretación, puede verse GADAMER, op. cit., parte II, II, 1. B. (i) “*The rehabilitation of authority and tradition*”, 277ss

13. B. LONERGAN, op. cit., 154.

2.2. Modos de interpretación

Entre los muchos modos de interpretación, vamos a tratar de seguir el modo que proponen Hans Georg Gadamer¹⁴ y David Tracy¹⁵ y que se realiza mediante cinco pasos: primero, un conocimiento inicial de la temática; segundo, una captación de las resonancias del texto; tercero, un diálogo con el texto mismo; cuarto, una presentación a la comunidad de especialistas; quinto, el descubrimiento del texto para el bien común.¹⁶

3. Los pasos de la interpretación

3.1. Mi comprensión previa

En cuanto intérprete llego a estas normas con una cierta comprensión previa del asunto: son mis preguntas, respuestas, opiniones, experiencias, expectativas, e incluso deseos, miedos y esperanzas. Pero nadie piense que esa comprensión previa, aunque profundamente personal, es sólo personal o subjetiva. Mi comprensión de la temática está formada por la historia de estos 36 años desde el Misal de Pablo VI, que es una historia de efectos, influjos, interpretaciones que han modelado la cultura eclesial y no eclesial. La reforma litúrgica del Concilio Vaticano II había comenzado ya en 1955 con Pío XII y sus documentos, y la reforma de la Semana Santa.¹⁷ Así comenzó una historia nueva en la tradición católica y una nueva cultura, que quizás sólo podamos comprender cabalmente quienes hemos vivido la experiencia de la Iglesia preconciliar. Así mi comprensión está entrelazada de recuerdos de la tradición litúrgica antigua, y de los deseos que vivió y vive la Iglesia para la transformación del futuro. La reforma litúrgica, ni con los inventos de algunos exagerados, ni con la restricción de los abusos, pudo frenar todo un mundo

14. H. G. GADAMER, op. cit., 385ss.

15. D. W. TRACY, *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*, New York, Crossroad, 1981, 118ss.

16. O. D. SANTAGADA, “El concepto de pluralismo en *Cristianismo y Política* de Eduardo Briancesco”, en V. FERNÁNDEZ – C. GALLI (ed.) *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2003, 117 ss.

17. S. RITUUM CONGREGATIO, *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*. Decreto *Maxima Redemptionis nostrae mysteria* (16 noviembre 1955) Tours, Mame, 1956, 3.

que se echó encima de la Iglesia, y cuyas consecuencias nos tocan tan intensamente. No estamos en un puro instante, ni somos puros sujetos autónomos: somos voces de la comunidad de Cristo y al mismo tiempo de la comunidad de quienes buscan una respuesta a las preguntas más candentes de la hora.¹⁸ Aunque la tradición de la reforma litúrgica es reciente, sin embargo, es preciso interpretarla, porque no podemos huir de ella. Sea lo que fuere de lo que se ha logrado en este medio siglo de realizaciones, estamos metidos dentro de esa tradición. Y en el acto mismo de interpretar un texto podemos descubrir ciertos elementos que nos enfocan hacia lo esencial.

El texto que nos ocupa (nn. 72 a 89 del Estatuto) parece una simple descripción de elementos litúrgicos y enumeración de normas a cumplir. No es así. Hay una visión de la Iglesia, de su misión, de su jerarquía, sus laicos detrás de unos números aparentemente anodinos. Así por ejemplo, me llama tanto la atención que la noción que movió durante décadas a nuestra generación de sacerdotes y laicos para salir del individualismo y del pietismo devocional, sea mencionada entre comillas una sola vez: lo “comunitario”.¹⁹

En esa comprensión previa es de suma importancia recordar el primer gran conflicto postconciliar provocado por la publicación del primer Misal Romano de Pablo VI con su *Institutio generalis Missalis Romani*.²⁰ Propondré sólo la comparación del n. 7 de ese Estatuto con la que se publicó luego oficialmente, después de dos o tres intentos, a partir de las protestas del card. Alfredo Ottaviani, que había sido presidente de la Comisión Teológica preparatoria del Concilio Vaticano II por su cargo de Secretario de la Congregación del S. Oficio (hoy Congregación para la Doctrina de la Fe). El cardenal Ottaviani se convirtió en portavoz de quienes veían graves peligros en la implementación del Concilio. El n. 7 del Estatuto decía:

18. O. D. SANTAGADA, *Revitalizar al Pueblo católico*. Buenos Aires, Diakonía, 2004, 3-31.

19. Estatuto, n. 86 “carácter comunitario de la procesión para recibir la Eucaristía”. Puede verse todo ese movimiento en G. MICHONNEAU, *Paroisse, communauté missionnaire*, Paris, Cerf, 1949. Ver también O. D. SANTAGADA, “Las nuevas normas para la celebración de la Misa. Los grupos particulares”, en *Criterio* (1969), 582ss.; “Una liturgia para el hombre de hoy”, en *Criterio* (1969) 703.

20. *Missale Romanum ex decreto S. Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Missae. Editio Typica*. Ex Typis Polyglottis Vaticanis, 1969 - *Misal Romano reformado según los decretos del Concilio Vaticano y promulgado por S. S. Pablo VI*. 3 de abril de 1969, Madrid, etc., Editores litúrgicos, 1969.

“La Cena del Señor o Misa es el banquete sagrado o asamblea del Pueblo de Dios reunida en unidad, presidida por el sacerdote, para celebrar el memorial del Señor. Por lo cual en la asamblea local de la santa Iglesia se realiza eminentemente la promesa de Cristo: “donde hay dos o tres congregados en mi Nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mat. 18:20)”.

La principal acusación que se dirigía al Misal fue, entonces, que se quería “protestantizar” el catolicismo, quitando de él el aspecto sacrificial de la Misa, tal como había sido propuesto por el Concilio de Trento. Hubo que trabajar duramente hasta que el 18 de noviembre de 1969 se volvió a imprimir el Misal con correcciones y el famoso texto quedó reformado así:

“En la Misa o Cena del Señor, el pueblo de Dios es congregado bajo la presidencia del sacerdote, que hace presente la presencia de Cristo, para celebrar el memorial del Señor o sacrificio eucarístico. Por lo cual en la asamblea local de la santa Iglesia se realiza eminentemente la promesa de Cristo: “donde hay dos o tres reunidos en mi Nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mat. 18: 20). Pues en la celebración de la Misa en la cual se perpetúa el sacrificio de la Cruz, Cristo está realmente presente en la misma asamblea reunida en su Nombre, en la persona del ministro, en su Palabra, y substancial y permanente bajo la especies eucarísticas”.²¹

La sospecha que había sido producida con esa polémica no se acalló nunca totalmente. Es lo que se siente al leer el presente Estatuto, lleno de alusiones a la naturaleza sacrificial de la Misa. Y se extraña que no haya ninguna referencia al *Catecismo de la Iglesia Católica* que presenta a la Eucaristía de modo más completo en tres vertientes: como acción de gracias y alabanza al Padre, como memorial del sacrificio de Cristo y de su Cuerpo, como presencia de Cristo por el poder de su Palabra y de su Espíritu.²²

3.2. Resonancias

El segundo momento de la interpretación de este texto es el llamado de atención que provoca en mí. ¿Qué experiencia interior obtengo con este texto? ¿Qué resonancias aparecen en mí, en cuanto lector? ¿Qué elementos reconozco o rechazo? Mientras trato de interpretar el texto, yo

21. Estatuto de 1969, n. 7; 1975, cap. II, n. 7; 2000, n. 27.

22. CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA, II parte: *La celebración del misterio cristiano*, n. 1358. Ver nn. 1077-1419.

mismo soy interpretado por él. No puedo controlar la experiencia por más “diplomático” que quiera ser. El texto exige y provoca. Por eso, voy a analizar paso a paso los elementos de este documento, en la parte que me ha sido confiada (nn. 72-89 del Estatuto). En las primeras lecturas del texto se ven aparecer algunos temas que reclamarán mayor atención en el futuro.

a) La cuestión del Pueblo de Dios

Este tema es el más importante, porque fue el principal cambio que hubo en el Concilio Vaticano II y sigue sin ser “recibido” por muchos en la Iglesia. Se trata de la noción de “Pueblo de Dios”. Esta noción es tan central que el esquema sobre la Iglesia presentado en la primera sesión del Concilio (1962) fue rechazado por ausencia de esta noción.²³ Muchos Padres conciliares, entre ellos los card. Liénart, Koenig, Alfrink, Doepfner, Léger, Suenens, Frings, Bea, Montini, Lercaro, el patriarca Maximus IV, y los obispos Emile de Smedt (Brujas) y L. Elchinger (Strasbourg), exigieron que el esquema fuera revisado y que el capítulo sobre el Pueblo de Dios fuese antepuesto al capítulo de la Jerarquía eclesiástica, en contra de las ideas sustentadas por los Padres Conciliares de la Curia romana (card. Ottaviani, Tisserant y Staffa, el obispo Parente) y de otros lugares (card. Siri, Génova, card. Ruffini, Palermo). Fue el papa Pablo VI recién electo quien decidió que se presentase otro esquema a la discusión de los Padres Conciliares.²⁴ Así tenemos hoy en la Constitución dogmática *Lumen Gentium* el capítulo II: El Pueblo de Dios. Pero esta noción recubre a todos los miembros de la Iglesia. Por eso, antes de hablar de la Jerarquía y el ministerio, se habla del “sacerdocio común”: “*El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo*” A pesar de esta importante noción teológica para la vida de la Iglesia, se sigue hablando y escribiendo del “pueblo de Dios” como si fueran los fieles.

23. B. KLOPPENBURG O. F. M., *Concilio Vaticano II. vol. II: Primeria Sessão (set-dez. 1962)*, Petrópolis, Vozes, 1963, 230-268. El P. Kloppenburg, teólogo conciliar, presenta los debates con los textos de los Padres conciliares que tomaron la palabra. Ver también X. RYNNE (= FRANCIS XAVIER MURPHY, C.S.R.), *Letters from Vatican City. Vatican Council II (First session). Background and Debates*. New York, Farrar, Strauss, 1963, 214-235.

24. A. WENGER, *Vatican II. Chronique de la deuxième session*, Paris, Centurion, 1964, 29-30; R. KAISER, *Inside the Council. The story of Vatican II*, London, Burns and Oates, 1963, 204-206; Y. M. CONGAR O.P., *Le Concile au jour le jour. Deuxième session*. Paris, Cerf, 1964, 97.

También en el texto que estudiamos. Falta mucho trabajo de recepción del Concilio para que se ubique a los sacerdotes dentro y no fuera del “pueblo de Dios”. Puede verse esta identificación del pueblo de Dios con los laicos en este Estatuto.²⁵ El Concilio, por su parte, tiene otra perspectiva: así, por ejemplo afirma: “El Pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo... no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando “desde los obispos hasta los últimos fieles laicos”²⁶ presta su consentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres”.²⁷

b) La preocupación por la potestad sacerdotal

También aparece este tema en el Estatuto (nn. 4, 7, 72-89 *passim*). Es claro que el sacerdocio ministerial, por la potestad que posee confecciona la Eucaristía, pero no está separado del pueblo sacerdotal. Afirma el Concilio: “La distinción que el Señor estableció entre los ministros y el resto del Pueblo de Dios lleva consigo la solidaridad, ya que los pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por recíproca necesidad”.²⁸ Está muy claro que ministros y fieles son ambos el Pueblo de Dios, por eso dice “el resto del Pueblo de Dios” refiriéndose a los bautizados que no son sacerdotes. Y más adelante afirma la unidad entre ministros y fieles a causa de un vínculo de recíproca necesidad, pues los fieles necesitan a los pastores y los pastores a los fieles. Conviene tener en claro que la posesión de la potestad del ministerio sacerdotal no equivale a la “posesión del Espíritu Santo”. La posesión del Espíritu no es una cualidad inherente a la función sacerdotal. La historia de la Iglesia lo prueba fehacientemente.²⁹

25. Ver Estatuto general del Misal Romano, nn. 3, 5, 11, 12, 13, 14, 22, 27, 28, 40, 42.

26. SAN AGUSTIN, *De praedestinatione sanctorum*, 14;27, en *Patrologia Latina* (Migne) v. 44, 980.

27. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 12.

28. *Ibidem* n. 32, párr. 3.

29. G. BAREILLE, ‘Damien (saint Pierre), cardinal-évêque d’Ostie, docteur de l’Eglise’, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* IV/1 (1939), col. 40-54. Bareille, profesor de Patrología en el Instituto Católico de Toulouse, describe la época turbulenta del s. XI, en la cual una sucesión de Papas inmorales y simoníacos había desacreditado al Pontificado Romano, p. e. el caso de Benito IX, hecho Papa a los 12 años en 1032 y que duró con una vida disipada hasta 1048, y el caso de los sacerdotes en concubinato o sodomía. Las obras de S. Pedro Damiano, muy crudas en sus descripciones, se encuentran en la *Patrologia Latina* (Migne) t. 144-145.

c) La cuestión de “lo sagrado”

En esta insistencia sobre lo “sagrado”, se puede discernir la problemática actual de la pérdida del sentido de Dios, que atraviesa la sociedad contemporánea. Pero el Estatuto no lo plantea ni directa, ni indirectamente: sólo tenemos un indicio en esta insistencia por agregar el adjetivo “sagrado” en cuantas oportunidades puede.³⁰ Pero la mayor tragedia de la Iglesia Católica ha sido responder a los desafíos espirituales de la modernidad con decisiones que aparecen como autoritarias y poco iluminadas por el Espíritu Santo. Para salir al encuentro de esos retos, no es necesario apuntalar la uniformidad, en lugar de promover la búsqueda de la verdad, y el esfuerzo por encontrarla.

d) La cuestión de la “participación”

El tema de la “participación” activa, fructuosa, consciente, plena, de cuerpo y alma, ferviente, es probablemente el tema más repetido en el Estatuto³¹, pero sólo sirve para expresar mejor la naturaleza de la Iglesia: la participación no es necesaria porque la Misa “es, ante todo, acción de Cristo y por lo tanto su eficacia propia no se ve afectada por el modo de participación de los fieles”.³² Antes se había afirmado que la celebración del sacrificio eucarístico es “acción de la Iglesia universal”.³³ La norma que prohibía la celebración de la Misa por el sacerdote solo, después del Concilio, parecía indicar que la participación de la Iglesia posee algún grado de necesidad: “La celebración sin ministro no se haga *a no ser por una grave necesidad*”.³⁴ Pero ya en la segunda edición “oficial” del Misal (1975) se hace un cambio notable: “La celebración sin ministro o por lo menos algún fiel no se haga *sin causa justa y razonable*”.³⁵ Y con las mismas palabras se expresa el presente Estatuto.³⁶ Antes del Concilio, muchos sacerdotes celebraban solos y en Roma, lo siguen haciendo todavía en las pensiones eclesiásticas. Pero el mismo Estatuto parece contradecirse cuando afirma: “Toda la celebración se dispone de tal modo que lleve

a los fieles a una participación consciente, activa y plena, de cuerpo y alma, ferviente por la fe, esperanza y caridad. Así lo desea vivamente la Iglesia y *lo exige la naturaleza misma de la celebración* (subrayado nuestro). Y a esta participación tiene derecho y obligación el pueblo cristiano en virtud del Bautismo”.³⁷ Si la celebración de la Misa por su misma naturaleza “exige” la participación de los fieles, ¿cómo es posible que no sea de algún modo necesaria? ¿Por qué se cambió la “grave necesidad” para celebrar los sacerdotes sin nadie, por “una causa justa y razonable”? Son preguntas que reclaman respuesta.

e) La cuestión de la Tradición y la obsesión por el Rito romano

El tema de la Tradición surge también en el Estatuto.³⁸ Es muy relevante para la vida de la Iglesia, porque seguimos “la primitiva norma de los Santos Padres”.³⁹ La Tradición no es fija: de hecho el Estatuto afirma que “ha sido completada” la anterior por lo establecido en este texto.⁴⁰ Pero, y esto es decisivo, el Concilio Vaticano II estableció que “dentro de la comunión eclesiástica existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo inmutable el primado de la cátedra de Pedro, que preside la asamblea universal de la caridad, protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla”.⁴¹ El *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma:

“Hay que distinguir de la Tradición apostólica a las “tradiciones” teológicas, disciplinarias, litúrgicas o devocionales nacidas en el curso del tiempo en las Iglesias locales. Constituyen formas particulares bajo las cuales la gran Tradición recibe expresiones adaptadas a los diversos lugares y a las diversas épocas. A la luz de la Tradición, estas tradiciones pueden ser mantenidas, modificadas o abandonadas bajo la conducción del Magisterio de la Iglesia”.⁴²

37. Estatuto 2000, n. 18.

38. Estatuto 2000, nn. 1, 2, 6, 8, 9, 10, 15.

39. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 50.

40. Estatuto 2000, n. 6.

41. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 13. La expresión “que preside la asamblea universal de la caridad” es de SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Romanos*, prefacio. Puede verse O. D. SANTAGADA, “Imaginación y unidad de los cristianos”, en *Memoria, presencia, profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*. (ed. R. Ferrara –C. Galli), Buenos Aires, Paulinas- Facultad de Teología, 2000, 221-244, esp. 232.

42. CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA, n. 83 parr. 2.

30. Estatuto 2000, nn. 7, 16, 29, 41, 42, 43, 45, 55, 67, 75, etc.

31. Estatuto 2000, nn. 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 22, 24, 35, 36, 41, 42 etc.

32. Estatuto 2000, n. 11.

33. Estatuto 2000, n. 5.

34. Estatuto 1969, n. 211.

35. Estatuto 1975, n. 211.

36. Estatuto 2000, n. 254.

Asimismo, puntualiza mejor:

“Las diversas tradiciones litúrgicas nacieron en razón misma de la misión de la Iglesia. Las Iglesias de una misma área geográfica y cultural llegaron a celebrar el misterio de Cristo a través de expresiones particulares, culturalmente tipificadas: en la tradición del “depósito de la fe” (2 Tim. 1:14), en el simbolismo litúrgico, en la organización de la comunión fraterna, en la inteligencia teológica de los misterios, y en tipos de santidad. Así, Cristo, Luz y Salvación de todos los pueblos, mediante la vida litúrgica de una Iglesia, se manifiesta al pueblo y a la cultura a las cuales es enviada y en las cuales tiene sus raíces. La Iglesia es católica: puede integrar en su unidad, purificándolas, todas las verdaderas riquezas de las culturas”.⁴³

Y añada estas precisiones iluminadoras:

“Las tradiciones litúrgicas, o ritos, actualmente en uso en la Iglesia son el rito latino (principalmente el rito romano, pero también los ritos de algunas Iglesias locales como el rito Ambrosiano, el rito Hispánico-visigótico o los de las diversas órdenes religiosas) y los ritos Bizantino, Alejandrino o Copto, Siriaco, Armenio, Maronita y Caldeo. El Concilio, fiel a la Tradición, declara que la santa madre Iglesia concede igual derecho y honor a todos los ritos legítimamente reconocidos y quiere que en el futuro se conserven y fomenten por todos los medios”.⁴⁴

Esto trae aparejado consigo el tema de las “culturas”. El Estatuto tiene un especial aprecio por lo “antiguo”, aunque reconoce que, por ejemplo, el Misal de San Pío V, sólo había salvaguardado una tradición reciente con respecto a él.⁴⁵ Pero al Estatuto le interesan más las “tradiciones de los primeros siglos”,⁴⁶ “la más antigua tradición”.⁴⁷ Concede, al menos, que habrá que estudiar “todo el pasado de la Iglesia y todas las formas mediante las cuales su fe única se manifestó en contextos humanos y culturales tan diferentes entre sí, como las que existieron en las regiones semitas, griegas y latinas”.⁴⁸ Dado que “la Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo”⁴⁹, se puede afir-

43. *Ibidem*, n. 1202 parr. 1; n. 814, 835, 1674, y 1937. Sobre este tema se puede ver CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 23 y *Unitatis Redintegratio*, n. 4.

44. *Ibidem*, n. 1203. Ver n. 2684 sobre las distintas espiritualidades en las cuales se ha inculcado la fe en determinados ambientes humanos y su historia.

45. Estatuto 2000, n. 7.

46. *Ibidem*, n. 8.

47. *Ibidem*, n. 15.

48. *Ibidem*, n. 9. Puede verse B. NEUNHEUSER, “La romanità della nostra liturgia”, en *Euntes Docete* 24 (1971), 428-436. Si se hiciera la historia de los ritos, se encontraría que “lo antiguo” llevó cargas muy contradictorias y que hubo que hacer de 1964 a 1969 en el *Consilium ad exsequendam* una purga interna para dejar algo aceptable.

mar también que las tradiciones litúrgicas van creciendo por obra del mismo Pueblo de Dios y que no sólo las formas “antiguas”,⁵⁰ sino también otras formas que corresponden “a la índole y al genio de los pueblos”⁵¹ pueden tener cabida entre las normas y orientaciones que la Sede Apostólica manda a toda la Iglesia. De hecho, algunas de las normas de este Estatuto no se podrán aplicar en muchos lugares de la tierra. Por ejemplo, el uso de besar el altar o el evangeliario repugna a muchos católicos de la India y otros lugares. Por eso, ya en este Estatuto se hace la salvedad: “Donde el beso no coincide plenamente con las tradiciones culturales de alguna región, compete a la Conferencia de los Obispos determinar otro signo que lo reemplace, con el consentimiento de la Sede Apostólica”.⁵² Otro ejemplo es la aclamación del *Santo* para los filipinos: en su cultura no se puede repetir la misma palabra tres veces.⁵³ Quizá este amor a la “venerable antigüedad”, ha llevado a colocar en apéndice las nueve Plegarias Eucarísticas de reciente composición, para no colocarlas junto a las venerables Plegarias del Rito Romano: la Plegaria eucarística I o Canon Romano, del s. VI; la Plegaria eucarística II, que proviene de la anáfora de la Tradición Apostólica de Hipólito (s.III); la Plegaria eucarística III, que proviene de la Liturgia galicana y en parte Hispana (s. IX); y la Plegaria Eucarística IV, que está tomada de la anáfora griega de San Basilio (s. IV). Las otras nueve (dos para la Reconciliación, tres para los niños y cuatro para situaciones especiales (Suiza) son de creación reciente, 1973-1974, incluso la del Congreso eucarístico nacional de Brasil en portugués (1974), la de Zaire en idioma Lingala (1988) y la de Filipinas en idioma Tagalog (1976), estas últimas no aprobadas para el presente Misal Romano. Esa veneración por lo antiguo lleva a citar a Tertuliano, a Orígenes y Teodoro de Mopsuesta, que no son Padres de la Iglesia, sino “escritores eclesiásticos”, y evitar lo más cercano a nosotros, como Pierre Teilhard de Chardin S.I., Karl Rahner S.I., Joseh Marie Lagrange O.P., Yves Congar O.P., Aimon Roguet O.P. o Bernard Lonergan S.I.. Eso quizás tenga una explicación racional: aquellos antiguos se han convertido en

49. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, n. 8.

50. Sobre el arcaísmo como expresión del monofisismo litúrgico puede verse a L. BOUYER, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Paris, Cerf, 1962 (*Lex Orandi* 32), 15-20.

51. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, nn. 37-40.

52. Estatuto 2000, n. 273.

53. A. J. CHUPUNGO, *Liturgies of the future*, op. cit., 94.

“clásicos”,⁵⁴ y estos últimos todavía no lo son completamente. El P. Lagrange⁵⁵ vio sus tesis condenadas por san Pío X (1912) y el Papa Benito XV (1920), pero actualmente es imposible prescindir de su aguda inteligencia de las Escrituras. Esta cuestión de la Tradición y el Rito Romano impulsa al P. Chupungco⁵⁶ a formular tres preguntas: “1º. ¿La forma clásica es la forma ideal para la celebración de la Eucaristía en una Iglesia que es culturalmente pluralista? 2º. ¿Sólo debe existir un único orden de la Misa para la entera Iglesia romana? 3º. ¿Los documentos *Misal Romano* y el *Estatuto general* prevén las adaptaciones culturales del orden de la Misa?” Solamente la tercera pregunta ha recibido respuesta en el presente Estatuto que ha incorporado un capítulo entero sobre las adaptaciones que competen a los obispos y a las Conferencias de los obispos.⁵⁷ Para Chupungco la inculturación conduce lógicamente a establecer órdenes de la Misa especiales para las iglesias particulares, cuyas identidades culturales difieren radicalmente de la identidad cultural en la cual tomó forma la clásica liturgia romana. Y propone que las formas alternativas del orden romano de la Misa, tarea fenomenal para las Iglesias particulares, se atengan a tres reglas: 1º. fidelidad a la sana tradición litúrgica, 2º. sentido de creatividad atemperado por la prudencia, y 3º. respeto por la cultura de los pueblos y sus tradiciones.⁵⁸

f) La preocupación por el estilo actual que han cobrado las asambleas litúrgicas.

Estamos frente al éxodo hacia otras iglesias y religiones de los católicos que no practican regularmente, y a una carga pesadísima para los sacerdotes y laicos que deben atender parroquias de miles de fieles, dedicados a administrar sacramentos. Pero el terror de perder católicos ha llevado a algunos a cambiar por su cuenta incluso los elementos tradicionales de la celebración de la Misa. El ejemplo más notorio es el cambio cuantitativo de católicos en Guatemala y Brasil. En este último país el

54. H. G. GADAMER, *op. cit.*, 285.

55. El P. Joseph-Marie Lagrange, o. p. (1855-1938) fundó la *Ecole Biblique de Jerusalem*.

56. A. J. CHUPUNGO O. S. B., *Liturgies of the future, op. cit.*, 69.

57. Estatuto 2000, cap. IX, nn. 386-399.

58. A. J. CHUPUNGO, *op. cit.* p. 70-71. La sana tradición litúrgica se apoya en las afirmaciones del Estatuto, n. 72: “*En la Última Cena, Cristo instituyó el sacrificio y banquete pascual, por el cual el sacrificio de la Cruz se hace continuamente presente en la iglesia, cuando el sacerdote, representando a Cristo el Señor, realiza lo mismo que el Señor hizo y encomendó a sus discípulos que hicieran en memoria de El.*”

porcentaje de católicos que en 1970 era del 90% de la población, ha bajado en el 2000 a 73,9%.⁵⁹ Al preservar la identidad de la fe católica, el Estatuto presta un gran servicio a sacerdotes y fieles, porque los grupos tan variados de iglesias evangélicas, pentecostales y otras religiones usan deliberadamente muchos elementos del catolicismo en un sincretismo⁶⁰ bien meditado, porque saben que en el fondo del pueblo latinoamericano permanece un sustrato católico, una sabiduría histórica del catolicismo y la “memoria cristiana”.⁶¹ Sin embargo, en las iglesias católicas no hemos podido impedir la introducción de elementos tomados de esos grupos. Por eso, actualmente existe el fenómeno de la conversación y los saludos en nuestras iglesias, la gente más joven no ha sido formada en los gestos actuales que mantienen la tradición (como la genuflexión ante el Santísimo Sacramento reservado), el saludo de la paz provoca un desorden general al estilo de los templos evangélicos. Pero aún más, se va perdiendo el sentido de la iglesia como lugar de la oración y el encuentro silencioso con Dios. Todo esto forma el trasfondo de este Estatuto, como se ve en varias normas.⁶² Sólo en las comunidades en donde hace años se ha predicado y enseñado sobre el valor de la oración silenciosa y del respeto a la iglesia como “Casa de Dios” el Estatuto tendrá vigencia. ¿Cómo pedir eso a los mismos sacerdotes reunidos para la Misa Crismal u otras ocasiones públicas, cuando desde hace años la práctica es contraria al Estatuto? En realidad, el ejemplo anterior no es propiamente un abuso, sino el efecto de los repetidos llamados a la “cordialidad”.⁶³ Dado que los sacerdotes y laicos están, en concreto, ocupados casi todo el tiempo en la vida sacramental, no hay muchas ocasiones para manifestar esta cordialidad fuera del ámbito de las celebraciones.

59. A. ANTONIAZZI, “¿Por qué ha cambiado tanto el panorama religioso en el Brasil?”, en *Noticias de la Conferencia Nacional de los Obispos Brasileños* (CNBB), 25 noviembre 2004.

60. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 1979., n. 342, 453, 914.

61. *Ibidem*, n. 457.

62. Estatuto 2000, n. 45 párr. 2: “*Ya antes de la celebración es de alabar que se guarde silencio en la iglesia, en la sacristía y lugares adyacentes, para que todos puedan prepararse a la celebración devota y religiosamente*”; n. 82 párr. 2: “*Es conveniente que cada uno dé la paz con sobriedad solamente a quienes están más cercanos*”

63. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Líneas pastorales para la nueva evangelización* (LPNE), Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 1990, passim. ID., *Navega mar adentro*. Actualización de las Líneas pastorales para la nueva evangelización: Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 2003. n. 94: “ofrecer el rostro cordial de la Iglesia”.

g) La preocupación por detener “abusos” en algunas nociones y en la celebración de la Liturgia.

Es interesante en nuestro Estatuto la presencia de lo histórico. Estos textos de normas litúrgicas suelen ser habitualmente ahistóricos. Pero, en este caso, la mención del Concilio Vaticano, de nuestra propia época y de la Tradición, han tenido el efecto de desencadenar una visión histórica⁶⁴ que de algún modo no es sólo perspectiva de lo que sucedió antes, sino también de lo que se está gestando ahora en la actualidad. Así, cuando el texto habla de “los momentos realmente difíciles en que se ponía en crisis la fe católica acerca de la naturaleza sacrificial de la Misa, el sacerdocio ministerial y de la presencia real y permanente de Cristo bajo las especies eucarísticas”, nos está poniendo frente a conflictos graves de la época presente bien localizados en la historia y la geografía de Europa.⁶⁵ Ya en 1965 he visto en Holanda descartar como pan y vino, a las especies consagradas,⁶⁶ algo inimaginable en nuestras tierras latinoamericanas, donde la devoción a la Eucaristía marca a nuestros pueblos. Como yo he mismo he tenido ocasión de repetir varias veces, América Latina se reconoce en tres símbolos: la adoración a la Eucaristía; el amor a la Virgen María; y la veneración por el Papa. Los latinoamericanos tenemos un corazón católico que nos hace eucarísticos, marianos y romanos.⁶⁷ Por esa preocupación sobre lo que sucede en Europa, se pueden entender los *acentos* de este Estatuto. Los autores no se atrevieron a presentar los errores y abusos directamente y al recurrir a la historia, haciendo un juicio sobre lo que sucedía en el s. XVI, nos dan un indicio de lo que pretendían al escribir este Estatuto. Todo esto nos permite una comprensión diferente del Estatuto. Los autores tienen una visión “prospectiva” que entiende la tradición como una línea continua desde el pasado hacia el presente. Las concepciones de la tradición premodernas y modernas imaginan la continuidad ininterrumpida como un aspecto de cada momento de la historia tradicional, desde la época apostólica hasta la actualidad. Este

64. Estatuto 2000, nn. 7, 8, 9. .

65. J. J. VON ALLMEN ET AL., *Roles in the Liturgical Assembly. The 23rd. Liturgical Conference of Saint Serge (Paris 1976)*, New York, Pueblo, 1981. Puede verse también TH. RICHSTATTER O. F. M., “Alternative Futures for the Eucharist”, en *Alternative Futures for Worship*. vol. 3: The Eucharist., (Bernard J. Lee, S. M., ed.). Collegeville, The Liturgical Press, 1987, 117ss.

66. En la parroquia de Santa Teresita de Amsterdam.

67. O. D. SANTAGADA, *Presbíteros para América Latina*, Bogotá, Oslam, 1985., cap. 7: *Unus Christus amans Patrem: el misterio del Corazón de Jesús y el sacerdocio ministerial*, 113 ss.

modo de comprender la tradición es como la de un observador ideal que pudiese ver el comienzo de la época apostólica y mirase hacia el futuro, descubriendo en cada instante la misma continuidad. Es como imaginar la tradición desde una perspectiva *divina*, ya que sólo Dios podría ver la tradición de ese modo. Prefiero una comprensión “retrospectiva” de la tradición que configura la continuidad de la tradición desde el presente hacia el pasado. La tradición continúa mientras sea creída, por la ayuda del Espíritu Santo, en este momento y lugar. Se trata de constantes actos de fe que desde el presente nos conducen al pasado. Por eso, afirmo que lo que los autores del Estatuto ponen en el pasado como “crisis de fe”, son una trasposición hacia *antes* de lo que sucede *ahora*.⁶⁸

Hay que admitir que existen otros abusos, referidos más bien a lo más central de la fe católica con respecto a la Eucaristía, al papel de los laicos en ella, y a la presencia de Cristo en la Iglesia. Si esos abusos han entrado en América Latina, se deben a los libros y escritos de escritores europeos que han puesto en crisis muchas verdades de la fe, entre ellas las referidas a la Eucaristía y al ministerio. Por ese motivo, uno de temas centrales en los diálogos ecuménicos es la Eucaristía y el Ministerio.⁶⁹

3.3. Conversación con el texto

El tercer paso de la interpretación consiste en interactuar con el texto. Es una especie de “juego” en el sentido de Huizinga, Gadamer y Tracy.⁷⁰ Eso significa que debo emplear algún tipo de diálogo con el texto para descubrir qué experiencia me proporciona este documento. Este fenómeno del juego exige que me concentre en el tema preciso del Estatuto. Así puedo usar preguntas, ver respuestas, descubrir indicios, buscar evidencias, sentir las resonancias, en una palabra, entrar en el “mundo”

68. Sobre este tema puede verse con provecho el artículo de J. E. THIEL, “The analogy of tradition: method and theological judgment”, en *Theological Studies* 66 (2005), 358-380, esp. 369-370.

69. Pueden verse las conclusiones sobre estos temas en los diálogos con el Consejo Mundial de Iglesias, los anglicanos, metodistas, reformados, luteranos, discípulos de Cristo y los documentos del organismo doctrinal del Consejo Mundial de Iglesias, la comisión “Faith and Order” (Fe y constitución), desde 1968 a 1982 en el ENCHIRIDION OECUMENICUM (ed. Adolfo González Montes). Salamanca, P. Universidad de Salamanca, 1986. “Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis” n. 12. Passim. Otros documentos sobre estos temas pueden encontrarse en *La Documentation Catholique*.

70. J. HUIZINGA, *Homo ludens*. Buenos Aires, Emecé, 1972 (original; 1938), 19ss; H. G. GADAMER, *op. cit.*, 101; D. W. TRACY, *Plurality and Ambiguity*, *op. cit.*, 17ss.

que el Estatuto me presenta bajo la forma del presente texto. Este diálogo exigirá que acepte, en cuanto intérprete, entrar en el movimiento de ocultamiento y descubrimiento del que hablaba ya Heidegger.⁷¹ Porque quien interpreta ha sido movido por estas palabras escritas, en su carácter de persona limitada, histórica y dialogante. Y el texto, por su parte, ya no es un texto escrito, sino que cobra vida porque quien lo lee comienza a dialogar con él.

El texto que se nos ha asignado para interpretar es el que se refiere a la Liturgia de la Eucaristía y va de los nn. 72 a 89 del Estatuto. Vamos a hacer algunas preguntas a este texto.

1) La primera es: ¿qué diferencias, cambios o supresiones existen en este texto con respecto a la 2ª. edición oficial?

En la sección dedicada a la preparación de los dones:

El n. 74 tiene un agregado: “El canto siempre puede acompañar los ritos del ofertorio incluso cuando no hay procesión de dones”. Este tema del canto es muy insistente en todo el Estatuto, incluso se hace mención del canto gregoriano.⁷² Pero no se encuentran indicios sobre una distinción en la celebración de las Misas como existía antes del Concilio: Misa solemne, cantada, rezada. Ya el P. Burkhard Neunheuser O. S. B. escribía después del Concilio que no habría ya diferencia entre la Misa de Pascua y la de cualquier otro día, incluyendo las de difuntos. Llama la atención que aquí y en el n. 37b se use la palabra “ofertorio” en un rito que ha cambiado de nombre y ahora se llama “preparación de los dones”. Numerosos estudios se han dedicado a establecer que el verdadero ofertorio de la Misa se encuentra en la parte de la Plegaria eucarística denominada “oblación”, después de la “anámnesis”.⁷³ Por ese motivo, habían sucedido dos cosas con el antiguo Ordinario de la Misa: Por una parte se habían suprimido, las oraciones que existían en la Misa preconiliar y era una suerte de “oblación” de la “víctima” antes de la consagración:

Al presentar el pan:

71. M. HEIDEGGER, *The Origin of the Work of Art* (David Farrel Krell, ed.), San Francisco, Harper, 1993, 143-212, esp. 180.

72. Estatuto 2000, n. 41.

73. Contra esta interpretación se ha levantado el impresionante estudio de C. PICKSTOCK, *After Writing. On the liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998, 69-192. La doctora Pickstock es actualmente investigadora de la Universidad de Cambridge (Inglaterra).

“Suscipe sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, hanc immaculatan hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi Deo meo vivo et vero pro innumerabilibus peccatis, offensionibus et negligentis meis, et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus christianis, vivis atque defunctis: ut mihi et illis proficiat ad salutem in vitam aeternam. Amen”

Al presentar el vino:

“Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris, tuam deprecantes clementiam: ut in conspectu divinae majestatis tuae, pro nostra et totius salute cum odore suavitatis ascendat. Amen”

Y antes del “Orad hermanos”:

“Suscipe Sancta Trinitas hanc oblationem quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini nostri: et in honorem beate Mariae semper Virginis, et beati Joannis Baptistae, et sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, et istorum [se refiere a aquellos cuyas reliquias están en el altar] et omnium sanctorum: ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem: et illi pro nobis intercedere dignentur in caelis, quorum memoriam agimus in terris. Per eumdem...”

Por otra parte se había organizado un nuevo rito de preparación de los dones con bendiciones sobre el pan y el vino, con fórmulas que había que decir “en secreto”⁷⁴

El n. 75 tiene dos agregados: 1º. a la palabra “sacerdote” se agrega ahora “por causa de su sagrado ministerio”, y 2º. a la palabra “el pueblo” se agrega “en razón de su dignidad bautismal”. Esto está referido a la distinción de grado entre ordenados y laicos que siempre ha existido en la Iglesia, ya que algunos teólogos y pastoralistas en Europa han puesto en cuestión la necesidad del sacerdocio ministerial, afirmando que podría presidir la Eucaristía un laico,⁷⁵ que la misma comunidad se puede dar como “presidente” de la celebración.⁷⁶

El n. 76 se agrega que el lavado de las manos se hace “al costado del altar”.

74. En el mismo Ordinario de la Misa de 1969/1970, y ahora en el n. 141.

75. Los famosos “asistentes pastorales” de Holanda, por ejemplo.

76. CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instrucción *Redemptionis Sacramentum* sobre ciertas cosas que se deben cumplir y evitar con respecto a la S. Eucaristía. 25 marzo 2004 (aprobada por el Papa Juan Pablo II y publicada el 24 de abril), nn. 42 y 52.

En el n. 77 se agregan dos párrafos, 1º. uno sobre la conclusión de las oraciones y 2º. otro: “El pueblo, uniéndose a la súplica, hace suya la oración con la aclamación: Amen”.

En la sección destinada a la Plegaria eucarística:

El n. 78 tiene dos agregados: 1º. uno, en medio de la frase cuando se dice: “a Dios Padre por Jesucristo” se añade “*en el Espíritu Santo*”. Este primer agregado es de gran importancia, porque incorpora el elemento pneumatológico que tanto falta en nuestra concepción teológica y tanto abunda en las Iglesias orientales y ortodoxas. Por ese mismo motivo, en el n. siguiente (79) se cambia la expresión “el poder divino” por la expresión más adecuada: “*implora la fuerza del Espíritu Santo*”. 2º. otro al final: se añade el párrafo final del antiguo n. 55 (que ahora corresponde al n. 79): “La Plegaria Eucarística exige que todos la escuchen con respeto y en silencio”. El segundo agregado indica también que el silencio es un modo de participación espiritual necesario.⁷⁷

El n. 79 es una larga descripción de los elementos de la Plegaria Eucarística (acción de gracias, aclamación, epiclesis, narración de la institución y consagración, anámnesis, oblación, intercesiones y doxología final) se mantiene igual a la edición anterior (n. 55), excepto en 3 cambios: 1º. se suprime “*o recita*” antes del Santo y queda “*canta el Santo*”. 2º. Se cambia la anterior expresión “el poder divino” por una pneumatológica: “la fuerza del Espíritu Santo”. 3º. Se agrega que la aclamación de la comunidad es “*Amen*” para terminar la doxología de la Plegaria.

En la parte del Rito de la Comunión.

El n. 80 introduce los Ritos de la Comunión. En la edición anterior el n. 56 describía sucesivamente los ritos (con letras del alfabeto). Ahora son agrupados en 4 nuevos títulos que responden a una lógica interna: Oración del Señor, Rito de la Paz, Fracción del Pan eucarístico, y Comunión.

El n. 82 se refiere al rito de la paz. Hay dos cambios: 1º. en el párrafo primero en lugar de “participar de un mismo pan” ahora dice “comulgar con el Sacramento”. Se nota la preocupación de querer evitar que la Eucaristía sea confundida con una especie de “pan bendito”.⁷⁸ 2º. En el párrafo segundo se agrega: “Es conveniente que cada uno dé la paz con

sobriedad sólo a quienes están más cerca”. Aquí se ve la preocupación de evitar que la Misa se convierta en una mera reunión social.⁷⁹ El Estatuto quiere evitar todo aquello que pueda hacer confundir la celebración de la Eucaristía con una reunión “profana”, porque la Misa tiene “un sentido auténtico” explicitado por el Magisterio de la Iglesia. Con respecto al Rito de la Paz hay que referirse aquí al n. 154. El antiguo n. 112 es dividido en dos párrafos. El primero termina en “Dense fraternalmente la paz”. Y se suprime: “se manifiestan mutuamente la paz y la caridad”. El segundo párrafo comienza con “El sacerdote puede dar la paz a los ministros” y con un largo agregado:

“pero permaneciendo siempre dentro del presbiterio, para no alterar la celebración. Hará lo mismo si por una causa razonable quiere dar la paz a otros pocos fieles. Todos, según lo establecido por la Conferencia de los Obispos, se manifiestan la paz, la comunión [agregado] y la caridad. Mientras se da la paz, se puede decir: ‘La paz del Señor esté siempre contigo’, a lo que se responde: ‘Amén’.

Para el Estatuto, que el sacerdote salga del presbiterio es una “alteración” de la celebración. Esta norma encontrará mucha resistencia en los países donde en casi todas las parroquias y comunidades, el sacerdote sale del presbiterio para saludar a los laicos hasta el fondo, como sucede en la mayoría de los Estados Unidos y Canadá, así como en otras naciones. Se trata de un modo de tomar contacto con la gente y evitar la “distancia” de los sacerdotes hacia los laicos. Después de 45 años de sacerdocio y enseñanza a futuros sacerdotes, yo estoy convencido que los sacerdotes hoy no quieren mantenerse en un frío aislacionismo de su función, ni soportar esa lejanía, y, por eso, recurren a formas pastorales que tienen más en cuenta la vida humana y personal.

En este n. 154 aparece una “perla” que se repite luego en el n. 157, 165 y 243: se dice que el sacerdote “de cara al pueblo”. ¿Hasta entonces hacia donde miraba? Lo mismo sucede en el n. 158 que dice “de cara al altar” en contraposición a “de cara al pueblo” y se repite en el n. 163 y 244. Es un elemento del antiguo “*Ritus servandus*” preconiliar que ha quedado y se sigue manteniendo a pesar de las revisiones. La Constitución sobre la Liturgia fue aprobada el 4 de diciembre de 1963 y ya para el 7 de marzo de 1965 por todas partes, los altares habían sido cambiados “de cara al pueblo”, como atestigua la carta que el card. Giacomo Lerca-

77. R. Russo, *op. cit.*, 157.

78. Instrucción *Redemptiois Sacramentum*, n. 96: sobre la entrega de pan durante la Misa.

79. *Ibidem*, nn. 75-79.

ro, presidente del *Consilium ad exsequendam constitutionem de Sacra Liturgia*, dirigió a los presidentes de las Conferencias episcopales el 30 de junio de 1965.⁸⁰

El n. 83 se refiere a la Fracción del Pan Eucarístico. Hay varios cambios: 1º. comienza con un agregado: “El sacerdote parte el Pan eucarístico con ayuda, si es necesario, del diácono o del concelebrante”. 2º. Se ha suprimido una frase: “este rito no sólo tiene una finalidad práctica sino que “significa que los fieles siendo muchos... forman un solo cuerpo”. La finalidad práctica a la que hace referencia es donde se usan hostias bien grandes que deben ser partidas en numerosos pedacitos, o como se hace en las Iglesias orientales y ortodoxas, el pan eucarístico se parte con ayuda de una lanceta 3º. Se ha cambiado el “nosotros” que había en la anterior edición, por “los fieles”; y el “nos hacemos” de antes por “forman”. En efecto, la frase se leía: “El gesto de la fracción... significa que nosotros siendo muchos, por la Comunión de un solo pan de vida, nos hacemos un solo cuerpo”. Ahora, la frase es más completa, pero carece de ese matiz “personal”, tan buscado por todos desde hace casi un siglo, para evitar lo que Max Scheler llamaba el *resentiment*, y para promover lo que Lonergan llamaba el sentido de un amor que no conoce restricciones.⁸¹ Aparecen “los fieles”, entendiéndose aquí con probabilidad el sentido pleno de “todos los bautizados”, sacerdotes y laicos. 4º. Después de la palabra “Cristo” se agrega “muerto y resucitado por la salvación del mundo”, e.d. se insiste en el sentido pascual de la Eucaristía. 5º. Se agrega: “La fracción comienza después del rito de la paz, y debe ser cumplida con la debida reverencia; sin embargo no se ha de prolongar innecesariamente ni se le dará una importancia exagerada. Este rito está reservado al sacerdote y al diácono”. De este modo el texto queda así:

“El gesto de la fracción realizado por Cristo en la Última Cena, que en los tiempos apostólicos dio el nombre a toda la acción eucarística, [supresión] significa que los fieles [cambio] siendo muchos, por la Comunión de un solo pan de vida, que es Cristo muerto y resucitado por la salvación del mundo [agregado], forman [cambio] un solo cuerpo” (1 Cor. 10:17).

80. G. LERCARO, card., Lettre “Le renouveau liturgique actuel”, en *Notitiae* 1 (1965) 257-264, n. 6, y volvió a repetir en otra carta: Lettre “L’heureux développement de la réforme”, en *Notitiae* 2 (1966) 157-161, n. 6.

81. B. LONERGAN, *op. cit.*, 104-105.; M. SCHELER, *La nature de la sympathie*, 179ss.

6º. Al comenzar el 2º. párrafo, se suprime el título: “Inmixción”. Este párrafo es la unión de las letras d) y e) en la edición anterior n. 56. El rito de la “conmixción” o “inmixción” ha sido siempre importante en la celebración.⁸² 7º. Se cambia la expresión “pan consagrado” por “hostia”. 8º. Se agrega el significado del rito de conmixción: “para significar la unidad del Cuerpo y la Sangre del Señor en la obra de la salvación, es decir, del Cuerpo de Cristo Jesús viviente y glorioso”.⁸³

Comunión.

Al n. 84, le antecede un nuevo título “Comunión”. Se suprime el título anterior: “Preparación privada del sacerdote”. En el 1º. párrafo se separan los sacerdotes de los fieles.⁸⁴ El Estatuto en el n. 154 distingue claramente al sacerdote de los laicos: por eso sólo a los sacerdotes se responde “Y con tu espíritu”. Los laicos se responden “Amen”, en el saludo de la paz.

En el 2º. párrafo se añade al gesto de mostrar el Pan eucarístico: “sobre la patena o sobre el cáliz”.

En el n. 85 se agrega “tal como el mismo sacerdote está obligado a hacer”. ¿A qué abuso se referirá este agregado? Se suprime además, la mención de la nota sobre el cánón 917 acerca de la comunión de los fieles en un mismo día.

En el n. 86 hay dos supresiones y un agregado: 1º. se suprime: “y los fieles” antes de “reciben el Sacramento...”. Antes decía: “mientras el sacerdote y los fieles reciben el Sacramento comienza el canto...” Ahora se separa la comunión del sacerdote (“Mientras el sacerdote toma el Sacramento”) de la de los fieles. 2º. Al referirse al canto, se suprime “hasta el momento que parezca oportuno”. 3º. Se agrega al final un párrafo: “Procúrese que también los cantores puedan comulgar convenientemente”.

En el n. 87 se cambia la expresión “Conferencia episcopal” por “Conferencia de los obispos”

El n. 89 contiene dos agregados: 1º. comienza con un agregado: “Para completar la súplica del pueblo de Dios y para concluir todo el rito de

82. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Solemnia, Tratado II: el desarrollo ritual*, n. 438, Madrid, BAC, 1951. (ed. orig. 1948), 1007ss.

83. JUNGSMANN en *op. cit.* n. 432, p. 991 da otro significado: “para expresar la unidad del sacrificio celebrado bajo las dos especies”.

84. Como también en el Estatuto 2000, nn. 85, 88 y 89.

la Comunión”, antes de “el sacerdote...” 2º. Se agrega un párrafo sobre la oración después de la Comunión y sus tres conclusiones breves.

2) La segunda pregunta es: ¿cuáles parecen ser las preocupaciones del legislador?

Ya hemos mencionado el tema de “lo antiguo”, probablemente en el sentido de “lo clásico”. Así p.e. en el n. 73 se afirma que ya no se contribuye “como se hacía antiguamente”. Esta repetida mención a lo “antiguo”, puede ser atemperada por lo que afirma la Instrucción *Redemptio-nis Sacramentum*:⁸⁵ “De hecho, al celebrar la Eucaristía, la Iglesia pasa sin cesar de lo que es antiguo hacia lo que es nuevo: ‘haz que abandonando la corrupción del hombre viejo, nos preparemos como hombres nuevos, a participar en la gloria de tu Reino’”⁸⁶ Hay toda una línea teológica en el Misal Romano que se refiere al “antiguo poder del pecado”, la antigua idolatría, los antiguos errores, deudas, ataduras del pecado. Parece que la teología del Misal es sobre la presencia salvadora de la Gracia del Espíritu Santo que nos hace nuevos.

También hemos mencionado el tema de lo “sagrado” (n. 75). Aquí se presenta uno de los problemas fenomenales del pensamiento contemporáneo incluso dentro de la Iglesia: el de la autonomía del hombre. Lo sagrado es aquello que está separado de lo profano, por pertenecer radicalmente a Dios. Lo sagrado se ha ido reduciendo cada vez más en la sociedad contemporánea, hasta ser considerado por algunos como una supervivencia de la magia. Quienes defienden “lo sagrado” sostienen que se trata de una toma de posesión de Dios sobre su dominio que es todo el mundo. Para ellos Dios se introduce soberanamente en la historia humana haciéndola “historia sagrada” y asumiendo en ella la acción del hombre.⁸⁷ Nos encontramos en un mundo cada vez más “secularizado” y *volens nolens* alejado de la religión. El espacio de la irreligión ha crecido y con él el desprecio por lo sagrado como formas arcaicas de los “primitivos”. Mircea Eliade, el gran profesor de Chicago, se alzó contra esto en numerosos escritos.⁸⁸ Pero donde ha aparecido más este tema ha sido en

85. Estatuto 2000, n. 40.

86. *Misal Romano*, Lunes de la V semana de Cuaresma. Colecta.

87. L. BOUYER, *Dictionnaire theologique*, Sacré, 584. Ver C. CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, Madrid, Guadarrama, 1964, 25ss y 77ss. Sobre los procesos de desacralización y resacralización.

88. M. ELIADE, *The Myth of the Eternal Return*. Princeton, University of Princeton, 1954; Id., *Patterns in Comparative Religion*, London, Sheed and Ward, 1958; Id., *The Sacred and the Pro-*

el ámbito de la moral que se ha diversificado en heterónoma, autónoma y teónoma. Los mejores teólogos hubiesen preferido hablar de “cristonomía”.⁸⁹ Y alguno habla de que es preciso entender la situación del cristianismo en el mundo contemporáneo con las categorías de “autonomía” y “teonomía”.⁹⁰ Es muy difícil que se pueda solucionar el problema de la desacralización actual mediante “adjetivos” en este Estatuto. Frente a la deserción silenciosa o a la indiferencia interior de los católicos que hoy nos golpea brutalmente, ¿qué podemos hacer? El intérprete se queda perplejo ante algo que supera el mundo litúrgico.

Ya me he referido a la mención del Espíritu Santo (nn. 78 y 79). En los antiguos Padres de la Iglesia, escritores eclesiásticos y papas se encuentra un vocabulario antiguo que más se refiere a una “Binidad” que a una “Trinidad”.⁹¹ Por ese motivo, en la Iglesia Romana siempre ha existido una reticencia a hablar del Espíritu Santo. Las cosas cambiaron hacia 1957, cuando Durrwell interpretó la obra del Espíritu Santo en la resurrección de Jesús.⁹² Hoy, quizás poniendo el énfasis en la “vida espiritual”, la presencia del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia ha entrado con fuerza, y es bueno que se note en el Estatuto.

La aceptación de la índole y el genio de los pueblos (n. 82 #2): El Estatuto transforma en normas la Instrucción sobre la inculturación⁹³ y por eso, se agregan los nn. 386 a 399. El tema de la índole y genio de los pueblos aparece en general en el n. 43 y también con motivo del saludo de la paz (n. 82 párr. 2). La impresión que se tiene es que para los autores del Estatuto el trabajo de inculturación se refiere a gestos, posturas, en una palabra, los ritos. Mucho más importante es la cuestión del lenguaje. Sobre es-

fane: the Nature of Religion. New York, Harper, 1961; Id., *The Quest*. Chicago, University of Chicago, 1969; Id., *A History of Religious Ideas*, Chicago, University of Chicago, 1978.

89. Y. M. CONGAR O. P., “Réflexion et propos sur l’originalité d’une éthique chrétienne”, en *Studia Moralia* 15 (1977) 40: La teonomía del Dios viviente es simplemente la normatividad reflejada en Cristo, es decir, la cristonomía. Lo mismo afirma H. U. VON BALTHASAR, “Nueve tesis” (documento aprobado in forma generica por la Comisión Teológica Internacional, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Documentos 1969-1996, Madrid, BAC, 1998, 89-90.

90. W. KASPER, “Autonomie und Theonomie. Zur Ortbestimmung des Christentums in der modernen Welt”, en Weber-Mieth (ed.), *Anspruch der Wirklichkeit und Christlicher Glaube. Probleme und Wege christlicher Ethik heute*, Düsseldorf, 1980, 37-38.

91. G. L. PRESTIGE, *Dio nel pensiero del Padre*, Bologna, Il Mulino, 1969, 43

92. F. X. DURRWELL, *La resurrección de Jesus, mystère de salut*, Paris, Cerf, 1957, *passim*.

93. CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instrucción *Varietates Legitima*, 25 enero 1994.

to no hay indicios aquí. Ni tampoco se menciona el documento sobre traducciones litúrgicas, que provocó tantos problemas en muchas naciones.⁹⁴

3.4. Ampliar la conversación

Se requeriría ahora comenzar el diálogo con los pocos que se han interesado por un Estatuto que ni siquiera tiene promulgación oficial.⁹⁵ Ellos también han intentado descubrir algo en el texto según sus comprensiones previas de la tradición litúrgica y sus experiencias de lenguaje e historia. Ellos desafían mi propia interpretación, especialmente los que aceptan mansamente las retromarchas con respecto al Concilio Vaticano II o no están interesados en los problemas vitales de la gente. Sin embargo, mediante sus interpretaciones ellos transforman, aún sutilmente, mis propias interpretaciones.

¿Cómo se si mi interpretación es adecuada (relativamente)? Pues existen muchas y diferentes maneras de leer, que pueden estar ubicadas en algunos elementos primarios o secundarios. En el mundo clerical cuenta más *quien* lo ha editado, o sea *de dónde* proviene ese texto, que *lo que dice* o no dice. Uno debe dejar a los autores detrás del texto para dedicarse a leer el texto tal cual está, y en todo caso al autor que aparece en su visión del mundo que da todo el conjunto del texto.

Por mi parte, no puedo dejar de lado ni eliminar lo personal, ni reprimirme, porque mi Fe en Dios proviene de convicciones interiores y no de documentos eclesiásticos. La cuestión intrínseca de la verdad no puede reducirse a una cuestión extrínseca de poder. Tanto más que un documento como el presente Estatuto no presenta *los argumentos* posibles en que se basan las normas, especialmente las más conflictivas. Para quienes tenemos el don y la tarea de ayudar a nuestras Iglesias particulares, importa mucho la sinceridad humana, la apertura intelectual, la espontaneidad personal y las preguntas curiosas.

94. Idem, Instrucción *Liturgiam Authenticam*, Mayo 2001. Puede verse el eco de los países de lengua inglesa en D. W. TRAUTMAN, obispo de Erie, Pennsylvania, antiguo presidente del Comité de Liturgia de la Conferencia de los Obispos Católicos de los EE.UU. (USCCB), "The Quest for Authentic Liturgy", en *America* vol. 185 (2001), n. 12 (22 octubre) 7-11.

95. F. AROCENA, "La tercera edición típica del Missale Romanum", en *Phase* 255 (2003) 274ss.; M. AUGÉ, "Il capitolo IX dell'Institutio generalis tra adattamento ed inculturazione", en *Rivista Liturgica* 90 (2003) fasc. 4, 533ss.; M. BARBA, "La nuova Institutio Generalis del Missale Romanum", en *Rivista Liturgica* 90 (2003) fasc. 4, 513ss.; C. BRAGA, "L'editio typica tertia della Institutio generalis Missalis Romani", en *Ephemerides Liturgicae* 114 (2000) 481ss.; R. RUSSO, *op. cit.*; P. TENA, "Ante la nueva Institutio del Misal romano", en *Phase* 241 (2001) 5ss.

3.5. El bien común de la Iglesia

La intención del Estatuto parece ser "el bien común espiritual del pueblo de Dios, antes que cualquier inclinación personal o arbitraria" (n. 42). Ahora bien, hay mucho en juego en estas y otras normas litúrgicas, porque puede dañar el prestigio de la autoridad romana querer imponer una uniformidad so pretexto de unidad. ¿Cómo harán los pastores, si la gente considera absurda o "arbitraria", ajena a la realidad, la norma de dar el saludo de la paz sólo a quienes están cerca? Para muchos sacerdotes, algunas normas litúrgicas hacen alejar a los fieles y les quiebran la base económica de sus iglesias. ¿Qué pasaría si eso se trasladase a todo el mundo? Mucho tuvo que sufrir la Iglesia por su prepotencia administrativa hacia el P. Matteo Ricci S.I. en el s. XVI y principios del s. XVII⁹⁶, durante la controversia sobre los ritos chinos en el s. XVII⁹⁷, y hacia el P. Vincent Lebbe en el s. XX.⁹⁸

4. Conclusión

¿Cómo se llega a este texto? No se hace uno nuevo, porque los autores dependen de la idea de lo "ininterrumpido", que aplican a la Tradición y también a las tradiciones litúrgicas. Hubiesen hecho una obra saludable si hubiese sido el fruto de una consulta a toda la iglesia. Pero los sacerdotes ya estamos acostumbrados a esto.⁹⁹ Los que "estamos en la brecha" conocemos la profunda ignorancia del laicado, pese a tantos documentos sobre catequesis. El Estatuto ni siquiera da una pista para la transmisión de la devoción hacia la Eucaristía a los fieles, niños y grandes. Porque hay un mundo de prácticas que no pueden ser encerrados en normas. Así, p.e. hace sesenta años se enseñaba a los niños los actos de fe y de adoración que había que hacer a la elevación y a la adoración des-

96. H. BERNARD, "Le P. Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps", en *Recherches de Science Religieuse* (1938) 31-47.

97. J. BRUCKER, "Chinois (Rites)", en *Dictionnaire de Théologie Catholique* II/2 (1932), col. 2364-2391.

98. J. LECLERCO, *Vie du Père Lebbe*. Paris, Casterman, 1955.

99. Cuando apareció en 1970 el Ritual del Bautismo de la Conferencia Episcopal Argentina, se anunciaba en el prólogo que se consultaría antes de otra edición. Nunca se hizo.

pués de la Consagración eucarística. ¿En qué catecismo se enseña eso hoy? Sin las prácticas concretas no se puede transmitir la Tradición.¹⁰⁰

¿Cuáles son los presupuestos de los autores? El buen sacerdote es un hombre obediente a todo lo que venga de Roma. Pero hay cosas que Roma no conoce, p.e. el estilo barroco del catolicismo latinoamericano, porque Europa está en un momento post-cristiano. ¿Deberíamos prohibir a los fieles que dicen “Señor mío y Dios mío” en la elevación? ¿Ese acto de fe es un agregado “arbitrario” o un enriquecimiento de la comunidad? Los autores parecen desconocer la crisis sacerdotal en Europa, África y América, y el malestar frente a la crisis de la gente que ha comenzado una revolución silenciosa contra la autoridad de la Iglesia.

El espíritu centralizador de la Curia Romana reaparece aquí. El Concilio Vaticano II, por el contrario, en la constitución *Sacrosanctum Concilium* quiso enseñar a la Iglesia el misterio de la libertad cristiana¹⁰¹ en la aplicación verdadera e íntegra de sus disposiciones. El Concilio ni en los principios ni en lo referente a las adaptaciones quiso imponer una *rígida* uniformidad, salvo lo que afecta a la Fe o al bien de *toda* la Iglesia. De diversos modos y de muchas formas el Concilio pretendió que el “verdadero y auténtico espíritu litúrgico” (SC n. 37) se manifestara salvando “la unidad substancial del rito romano” (SC 38).¹⁰²

OSVALDO D. SANTAGADA

20-07-2005

100. T. S. TILLEY, *Inventing Catholic Tradition*, Maryknoll, Orbis Books, 2000, esp. p. 66ss.

101. B. NEUNHEUSER, “Constitutio de Sacra Liturgia in sacerdotali institutione”, en *Seminarium* 1 (1966) 104-115.

102. Véase la obra fundamental de Dom G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, Dacre Press, 1945, 156-207.

ALEJANDRO C. LLORENTE

LA IMPORTANCIA DE LA *FIDES QUA*.

COMENTARIO A LOS NÚMEROS 20-48 DEL *COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA*

RESUMEN

La doctrina social de la Iglesia hunde sus raíces en la experiencia del Dios cristiano. Este dato es fundamental: la formulación de la fe en un proyecto antropológico y social se nutre de una cierta experiencia de fe (*fides qua*). Aún así, no estamos ante un cuerpo doctrinal exclusivo para cristianos: sin serlo, se podrían compartir sus principios y valores. No obstante, para poder vivir estos principios y valores es necesario que la experiencia religiosa de la persona posea características similares a la experiencia del Dios cristiano.

Palabras clave: Compendio, Doctrina Social de la Iglesia, experiencia cristiana, espiritualidad, antropología social.

ABSTRACT

The Social Doctrine of the Church is rooted on the experience of the Christian God. This is basic. The faith expressed by means of a social anthropologic project lives on a certain God's experience (*fides qua*). Even so we are not facing a doctrinal body only for Christians. Its principles and fundamental values could be shared without being so. Nevertheless for living those principles and values some similarity between the general religious experience and the Christian God's experience is needed.

Key words: Compendium, Social Doctrine of the Church, Christian experience, spirituality, social anthropology

1. Introducción

La perspectiva en la cual se sitúa el reciente Compendio en su capítulo primero es una de las virtudes a destacar.¹ La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) se organiza a partir de ciertos núcleos, los “principios y valores”, que rigen el modo de articular su discurso. Una primera mirada invita a preguntarnos acerca de los motivos de la elección de esos principios y valores, y no de otros, y del modo de ordenarlos. Esto no es casual: tanto la elección de unos principios y valores como la manera de organizarlos quieren decir algo.²

La fuente inspiradora y el marco último de comprensión de los “principios y valores” se halla –en cierto modo– “más allá de ellos”, conteniéndolos y excediéndolos al mismo tiempo. Se trata del carácter vivo de la fe (*fides qua*) o lo que comúnmente se denomina “experiencia cristiana”. Cuando el Compendio enmarca el tratamiento de los temas de este modo, indica un camino que va de lo teologal a lo teológico, del acontecimiento a su formulación.³

El capítulo primero (“El designio de Dios para la humanidad”) consta de cuatro acápites: Dios (I: 20-27), Cristo (II: 28-33), la persona humana (III: 34-48) y la Iglesia (IV: 49-59), vistos como progresivo cumplimiento del designio de salvación. Este plan se origina en la creación, se plenifica en la redención operada por Jesucristo y se continúa en la historia por medio de la Iglesia vivificada por el Espíritu. Las líneas que siguen contienen unas primeras reflexiones necesitadas de mayor profundización e inspiradas en los tres primeros acápites, dejando para otra oportunidad el cuarto y último acápite (“Designio de Dios y misión de la Iglesia”).

1. Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Città del Vaticano, LEV, 2004. En adelante, CDSI.

2. Por DSI se entiende el cuerpo doctrinal formulado en los distintos pronunciamientos del magisterio de la Iglesia católica, especialmente en los documentos pontificios (cf. CDSI 8).

3. “[...] si la Nueva Evangelización pasa por un diálogo entre fe y cultura (cf. *Evangelii nuntian-di*), una Teología Moral útil a ese fin debe pasar por el cambio de eje de su reflexión teológica, lo que, hablando más técnicamente, podría expresarse como una teología hecha desde la «*fides qua*», vale decir desde la experiencia teologal de la vida cristiana que une indisolublemente las raíces y los matices humano-cristianos de toda vida humana”. E. BRIANCESCO, “¿Qué Teología Moral para el siglo XXI? Hacia una moral teologal fundamental”, en AAVV, *La Iglesia de cara al siglo XXI*, Buenos Aires, San Pablo, 1999, 153.

2. El “Compendio” comparado con “Orientaciones”: algunas notas características

El documento “Orientaciones” (30 de diciembre de 1988) es en cierto modo un punto de referencia para el Compendio, aunque tenga una envergadura y alcance distintos.⁴ Vio la luz en el contexto de un conjunto de documentos destinados a llevar adelante la renovación conciliar (cf. OT 13-18; Orientaciones 1) y dirigidos a los seminarios y facultades de teología del orbe católico. El sentido y alcance de este documento –de corte netamente epistemológico– es brindar una idea clara de la naturaleza, finalidad y de los componentes esenciales de ese *corpus* conocido como “doctrina o enseñanza social de la Iglesia”.

¿Por qué hacía falta aclarar el estatuto epistemológico de la DSI? Por una parte, por lo que ya dije. Por otra, porque se veía la necesidad de una mayor precisión en los conceptos habiendo transcurrido casi cien años de pronunciamientos magisteriales (cf. Orientaciones 1). Si bien los últimos destinatarios eran los futuros sacerdotes (y cualquier estudiante de teología), es evidente que el documento se dirige a los agentes de formación entre los que se destacan –como primeros responsables– los Obispos.

El Compendio ve la luz el 2 de abril de 2004 –casi dieciséis años después de Orientaciones– por encargo del Papa Juan Pablo II. Surge en el contexto de los desafíos evangelizadores que el nuevo milenio pone a la Iglesia (cf. CDSI 1-6). Un modo de responder a estos desafíos es la promoción de un humanismo integral y solidario acorde con la verdad y los interrogantes más profundos de la existencia humana (cf. CDSI 14-15). Para este fin, expondrá la DSI de modo completo, sistemático y sintético. Al desarrollar contenidos temáticos y pastorales, excede el carácter fundamentalmente epistemológico de Orientaciones.

Estamos ante una síntesis que se ofrece como ayuda para discernir las complejas situaciones actuales, como guía para inspirar los comportamientos y como ocasión de diálogo con todos los que desean sinceramente el bien del hombre. Para esto, presenta un cuadro de conjunto de las líneas o aspectos fundamentales de este *corpus*. Para CDSI “presentación

4. Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, Buenos Aires, Paulinas, 1989. En adelante, Orientaciones.

completa” no es sinónimo de totalidad, no pretende ser exhaustivo diciéndolo “todo”, sino de fundamentalidad: se trata de decir lo fundamental (cf. CDSI 7-10).

Empero, a diferencia de Orientaciones y especialmente de la tradición de los documentos sociales, el coro de los destinatarios se amplía. Los documentos sociales fueron explicitando cada vez más destinatarios. *Rerum novarum* (1891) se dirige a Obispos y Ordinarios del lugar. *Pacem in terris* (1963) agrega al clero, a los fieles y a todos los hombres de buena voluntad. *Populorum progressio* (1967) incorpora a los religiosos. Esta tradición se mantiene hasta *Centesimus annus* (1991). El Compendio se propone además para los hermanos de otras Iglesias y Comunidades Eclesiales –es decir todo el orbe cristiano– y para los seguidores de otras religiones. Esta explicitación (¿fruto del ecumenismo?) es una novedad (cf. CDSI 11-12).

3. La proto-experiencia de la proximidad (CDSI 20-26)

El capítulo primero se abre con una afirmación que, aunque referida a la experiencia religiosa en general, es fundamental para poder abrazar la DSI: ésta no se entiende sin una cierta experiencia originaria descrita como “la proximidad gratuita de Dios”. Esta experiencia revela algún rasgo del rostro de Dios y comporta una doble dimensión. Por una parte, Dios es percibido como “origen” de todo lo que existe, una “presencia que garantiza” –poniendo a disposición los bienes necesarios– las condiciones fundamentales de la vida humana.⁵

Por otra, es captado como “medida” de todo lo que existe: presencia que interpela respecto del uso de esos bienes y de la relación que se instaure con los otros hombres. La proximidad de Dios se traduce en proximidad con las cosas y entre los hombres. Un poco más abajo descri-

5. La misteriosa presencia garantiza la vida porque es capaz de originarla. No obstante, la idea de creación no se limita a un acto en el origen sino a un *continuum*: el poder originarla se revela en el poder cuidarla. De hecho, Israel llega a formular su fe en Dios creador a partir de la experiencia de ser llamado y protegido. Este cuidado, como se verá, supera los bienes terrenos: comprende los bienes de la gracia y la promesa de la participación en la vida eterna. Empero, el vínculo entre origen y mantenimiento puede escindirse de modo que poder originarla no signifique necesariamente garantizarla. El Dios arbitrario pensado por Calvino instituye una ruptura en el sentido de la creación y del don de la vida. Por su misterioso designio, El que creó a todos salva a unos y condena a otros: para éstos el mantenimiento no sólo no está asegurado sino, peor aún, negado de antemano. ¿No terminan siendo las riquezas el signo de un estado de inocencia (material) que muestra el fondo de una desesperación ante tamaña arbitrariedad divina?

birá ambas dimensiones relacionales como don gratuito y gestión responsable y convival del don recibido.⁶

El don no se da en una pura gratuidad vacía, por el mero darse, sino con un sentido que se convierte en medida del mismo don.⁷ Este “para algo”, regla del obrar humano, está contenido en esa experiencia primordial también llamada “intuición del Misterio”. El número 2061 del Catecismo de la Iglesia Católica trae la misma idea: la auto-revelación progresiva de Dios se traduce en una alianza con el hombre expresada en una regla o medida: el Decálogo para el AT y el Sermón de la montaña para el NT. ¿Cuál es el rasgo fundamental de esa experiencia primordial? El gesto de Dios se presenta como gesta liberadora acompañada de una promesa: Dios libera “de” una esclavitud y “para” algo (objeto de la promesa). Dios no libera simplemente para liberar.⁸

El Decálogo es cristalización de los rasgos fundamentales de lo humano del hombre. Además, siempre en el marco de la Alianza del Sinaí, está ligado a una praxis que debe regular el desarrollo de la sociedad israelítica en justicia y solidaridad. La gesta de liberación perfila un estilo de gratuidad y de compartir en la justicia expresado en dos instituciones que, más que concreciones, indican un cierto ideal a realizar: el año sabático y el año jubilar. Ambas funcionan en cierto modo como memoria y como correctivo.

Como memoria remite al gesto liberador de Dios en el principio y actualiza el acontecimiento que originó al pueblo de Israel. Este gesto, que antecede y posibilita toda respuesta humana, se hace sólo secundaria-

6. No se puede elaborar ningún proyecto social y transformarlo en programa político, si falta el fundamento de una cultura política común. Ese fundamento no es otra cosa que un sentir moral común o acuerdo de la mayoría de los ciudadanos respecto de algunos principios y valores éticos fundamentales. Asimismo, este sentir ético común no se sostiene si no se apoya en un sentido religioso. Cf. B. SORGE, *La propuesta social de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1999, 105.

7. Hay que evitar el equívoco frecuente de concebir al don como una pura gratuidad sin sentido. De ser así, el centro de la escena lo ocuparía el donante centrado de manera narcisista en su acto de dar. El beneficiario se convertiría en mera “ocasión” para lo único valioso: el dar por el dar mismo.

8. El “segundo Isaías” lee el éxodo de Egipto y el retorno del exilio de Babilonia como “nuevas creaciones” relacionadas con la creación primera de los cielos y la tierra (cf. 42,13-16; 43,16-21; 48,20-21; 51,11-12). A través de su dolorosa historia, Israel fue descubriendo cada vez con mayor claridad que la acción más propia de Dios es “salvar”, “liberar” (cf. Jer 2,27s.; 8,20; 11,12; Is. 45,17. 20. 22; 46,7). Ahora bien, salvar después de la catástrofe es “crear” ya que la ruina es la traducción histórica de la nada. Pero la actuación salvadora –creadora– de Dios tiene un horizonte: el surgimiento de unas condiciones de vida y unas relaciones humanas nuevas. Si el pueblo responde, se impulsa nuevamente la historia salvífica.

mente en función de una opresión (estructural y/o pecaminosa). Las ataduras ponen en juego algo anterior: la identidad misma de un Dios que se revela como liberador. La memoria liberadora de estas instituciones intenta encarnarse en la justicia humana de Israel, como correctiva de la misma. De este modo, se expresan dos convicciones en tensión: aunque no sea posible alcanzar la justicia perfecta, toda justicia necesita ser animada por el amor expresado como misericordia y solidaridad.⁹

4. La deutero-experiencia de la proximidad (CDSI 27-33)

La proto-experiencia acontece en el seno de una historia atravesada y distorsionada por el pecado. Esta expresa –ante todo– la ruptura del vínculo de dependencia con Dios por parte de un hombre que quiere ser medida de sí mismo. Alterar la medida es alterar el sentido del don originario: un hombre que no es medido se convierte él mismo en medida de todas las cosas. El beneficiario arrebató el lugar del donante. ¿Por qué querría el beneficiario hacer esto? Tal vez porque el gesto divino comporta para él una asimetría que no puede soportar. Este estado deudor sería el magma de todos sus intentos por fagocitar al Padre (Adán), al hermano (Caín) y a las diferencias culturales de sentido (Babel). La raíz antropológica y existencial última de esta ruptura sería la desconfianza.

Sin embargo, sólo la recepción de esta experiencia originaria posibilitará un obrar digno de lo humano del hombre. La fe es confianza, la llave que abre a la recepción del don. Sin esa llave, la puerta está cerrada. Por lo tanto, nadie debería sorprenderse de la dureza con que los sinópticos, especialmente Lucas, hablan de los “ricos”. ¿Por qué ese acento e insistencia en los riesgos de las riquezas? La avaricia y los pecados derivados de la posesión no son necesariamente los más graves. Empero, en este caso no se trataría simplemente de personas adineradas sino de algo más. El dinero poseído de tal modo que obstruye el acceso al Reino. Los ricos de los textos son el paradigma del hombre satisfecho, clausurado, autosuficiente, no necesitado. Su modo de poseer revela a un hombre que no se fía más que de sí mismo (cf. CDSI 324).¹⁰

9. Se constata un doble juego. Dios pone en juego su identidad (liberador) liberando a Israel. Asimismo, Israel pone en juego su identidad de pueblo liberado, actuando esa liberación en su seno (instituciones).

10. Cf. Mt 19,23-24; Lc 1,53; Lc 6,24-25; Lc 12, 16-21; Lc 16,19-31.

La ruptura instaurada por el hombre ante el primer gesto del obrar gratuito y misericordioso de Dios en la creación no detiene el proceso: Dios dobla la apuesta. Esa primera palabra de la creación será ahondada y transignificada por la redención en Cristo. Hay una nueva e inusitada experiencia fundante: Jesús vive y comunica su filiación. El vínculo Creador-creatura se transfigura en el vínculo Padre-Hijo. La conciencia que tiene Jesús de ser Hijo expresa la experiencia originaria de la paternidad (*Abba*) mediada por el Espíritu. La nueva experiencia de la proximidad se presenta como una relación de comunión interpersonal. La metáfora dominante es la de la familia.

Esta comunión, que se inspira en el supremo modelo trinitario, anima, purifica y eleva las relaciones humanas. En este nuevo modelo de unidad del género humano se funda en última instancia la solidaridad. Dicho en otras palabras, la experiencia de esta nueva proximidad es la que constituye en definitiva la medida de toda auténtica relación humana. La respuesta a esta experiencia se traduce en un obrar que instaura vínculos de comunión según la norma del ágape.¹¹

5. Excursus: la metáfora familiar

La adopción por parte del magisterio social de la metáfora familiar como referente para pensar las relaciones sociales obedece a distintos motivos (cf. GS 24; CDSI 213). La familia está regida por el principio de gratuidad y es lugar privilegiado para la experiencia del don. En cambio, las otras esferas de la vida obedecen fundamentalmente a otros principios: el

11. Estos vínculos parten de un concepto base que es la “pericóresis” o capacidad de dos realidades de estar una dentro de la otra sin confundirse, manteniendo cada una la propia identidad (unidas sin confusión y separadas sin división). En la Trinidad es la recíproca compenetración que se da entre las Personas divinas. La pericóresis comporta la “kénosis” o vaciamiento, un entregarse completamente (despojarse) dando existencia al otro y realizando la propia identidad. Cuando dos o más actúan kenóticamente entre sí se produce la pericóresis. Asimismo la kénosis es intrínseca a la dinámica del amor que constituye la vida de Dios: este amor es el “ágape”, un amor de pura benevolencia dirigido a constituir al otro en su alteridad. La kénosis-pericóresis es la dinámica que expresa el ágape. Cf. E. CAMBÓN, *La Trinidad modelo social*, Madrid, Ciudad Nueva, 2000, 18-25. Más adelante, Cambón destaca algunas características de este modo de vida trinitario. Es un estilo “kenótico-relacional” que consiste en ser en la medida del propio donarse: la identidad se realiza en la entrega de sí; de “unidad autónoma”: la manera de poder gestar la unidad de los participantes es promoviendo su autonomía; “de recíproca interioridad”: cada parte posee en sí la plenitud del todo; “comunitario”: en el estilo de vida trinitario todo es común. Cf. *Ibidem*, 27-54.

mercado, a la equivalencia; la institución judicial, a la igualdad y a la proporcionalidad; la amistad, a la reciprocidad; etc. En los lazos primarios o de parentesco rigen el don y la deuda. Se puede decir que lo que prima es la desproporción, no la búsqueda de equivalencia, igualdad y reciprocidad absolutas. Se trata de una primacía peculiar porque lo que circula y cómo lo hace están ligados a la constitución de los lazos e identidades dentro de la familia. La comunicación del don pone en juego la constitución de la identidad de cada miembro y de la familia como tal: lo donado condiciona el lazo. Pero, a la manera de la causalidad recursiva, el movimiento es doble: también el don es condicionado por el lazo.¹²

Los lazos familiares no están fundados en criterios de equivalencia mercantil, ni de igualdad, ni de reciprocidad entendida como una equivalencia que tarde o temprano se va a alcanzar. Esto no significa que estos criterios estén totalmente ausentes de los lazos de parentesco. En ciertos casos la presencia de otros criterios sirve para contener y encauzar los riesgos de abusos del ejercicio de la gratuidad. Aunque los miembros se vinculan en tanto familia, ese no es el único tipo de relación que los liga. A pesar de esto, los restantes criterios no son determinantes en la constitución de los lazos y las identidades. Lo que en definitiva funda la familia es la gratuidad entendida como exceso (asimetría) que engendra una deuda positiva y, a veces, mutua.¹³

Lo característico de la deuda positiva es que los lazos se asientan más sobre la voluntad de donar y transmitir que de recibir. El mayor don y la mayor respuesta que una generación puede dar a la anterior es hacer fructificar aquello que recibió. ¿Estamos ante una gratuidad sin retorno? Al contrario. El retorno cobra tal importancia que se vuelve a menudo más importante que el mismo don. Para ser más preciso, el devolver se disuelve como principio: ya no se devuelve, solamente se dona o, si se prefiere, se está siempre en tren de devolver. La diferencia entre donar y devolver deja de ser significativa. En la deuda positiva el beneficiario en lugar de devolver se convierte en donante. Se pasa de la obligación de devolver a la necesidad de dar. En este estado la deuda no se cancela nunca.

12. Cf. J. T. GODBOUT, *Le don, la dette et l'identité*, Paris, La Découverte, 2000, 11-26.

13. El concepto de deuda negativa se asocia a las relaciones mercantiles. Se trata de una deuda de la cual el deudor quiere liberarse porque constituye una dependencia peligrosa. Hay que subrayar que, más allá de este concepto mercantil, la libertad moderna es esencialmente ausencia de todo tipo de deuda. Por eso, lo que digo más arriba de la familia no siempre se cumple allí donde no se ha logrado tejer bien los lazos.

Es un estado de confianza mutua que genera una deuda sin culpa, sin inquietud, sin angustia. Se está en deuda y, al mismo tiempo, en libertad. Este estado de deuda es lo que en definitiva da valor al vínculo.¹⁴

La experiencia de la deuda positiva, por ejemplo la “deuda de existir”, se experimenta de manera privilegiada en el ámbito de los lazos primarios pero no se clausura allí: se abre a una inusitada universalidad. Aquello que se me ha dado escapa al criterio de equivalencia o reciprocidad (si A°B, entonces B°A resultando ADB), para inscribirse en un criterio de multiplicación hacia delante (si A°B, entonces B°C + D + E, etc.). Lo que invita a dar es un sentimiento hondo y vago de que se ha recibido más de lo que se ha dado: este desequilibrio mueve a convertir la deuda en donación.¹⁵

No todas las vinculaciones dentro de la vida social responden al esquema de los lazos familiares: la sociedad no es una familia en grande. La persona es multidimensional, posee distintos estratos y vínculos correspondientes a los mismos. Gratuidad, reciprocidad e interés designan diferentes capas vinculares que corresponden a diversas dimensiones y necesidades de la persona. No obstante, la adopción de la metáfora familiar para hablar de la sociedad se hace en función de recordar que ciertos núcleos duros (identidad, incondicionalidad, deuda positiva, libertad) no pueden dejar de estar presentes en los restantes modos de relación. Son aspectos constitutivos de la persona y deben ser integrados, “*mutatis mutandi*”, en el resto de las relaciones sociales. De este modo, los valores que la metáfora propone funcionarán como memoria –de lo que no puede faltar en el resto de los modos de relación social– y, eventualmente, como correctivo.¹⁶

La integración de la gratuidad en el resto de las relaciones humanas debe respetar el carácter propio y el sentido de éstas evitando confundir

14. Cf. J. T. GODBOUT, *Le don*, 35-49.

15. Sin embargo, también se da una cierta multiplicación “hacia atrás” (redundancia), es decir una suerte de devolución a “A”, aunque sin pretensión de ser estrictamente tal. Por una parte, cuando un hijo se comporta como tal (buen hijo), devuelve en cierto sentido a sus padres a su propia filiación: ellos también fueron hijos en su momento para poder ser ahora padres. Por otra, si los padres juegan su identidad en los hijos, el triunfo de éstos es en alguna medida el triunfo de aquellos; asimismo, los hijos de los hijos (nietos) son en alguna medida los hijos de los abuelos: los padres vuelven a ser padres en los hijos de sus hijos.

16. El tamaño y tipo de sociedad son determinantes. Las mega-concentraciones urbanas no son lo mismo que las pequeñas comunidades rurales en las que las relaciones sociales pueden llegar a confundirse con las familiares.

y separar. Si esto sucediera, alguno de los criterios acabará siempre por imponerse. La confusión suele convertirse en absorción de una lógica (dominante) por otra; la separación, en expulsión: la lógica que queda terminará arrogándose el privilegio de ser el único sentido posible.¹⁷

6. La medida antropológica: la proximidad (CDSI 34-43)

La revelación de la comunión trinitaria tiene consecuencias antropológicas: señala el máximo potencial de la intrínseca socialidad de la persona. Ser persona a imagen y semejanza de Dios significa existir en relación. La salvación, último sentido de la creación, es esta pro-existencia: el auténtico carácter relacional de la vida se revela en la experiencia del amor trinitario. Este carácter proyecta nueva luz sobre la identidad de la persona humana, su vocación y su destino. La realización de la persona adviene entretejiendo relaciones de amor, justicia y solidaridad con otras personas en las múltiples actividades del mundo. La persona humana está llamada a ser imagen de las personas trinitarias, a través de un tejido de comunión caracterizado por dos rasgos fundamentales: la complementariedad y la reciprocidad.¹⁸

El relato de la creación del hombre y la mujer muestra que ambos constituyen –en tanto libres e inteligentes– el “tú” de Dios. Esto es lo que GS 24 expresa cuando dice que el hombre es la única creatura que Dios quiso por sí misma. Interlocutor privilegiado y, al mismo tiempo, necesitado: sólo en la relación con su origen podrá descubrir y realizar el significado auténtico de su vida personal y social. Si el pecado es una herida profunda en la capacidad de relación, la salvación es un ahondar esa capacidad hasta llevarla a lugares insospechados. Recoge a la persona en la

17. En otro lugar me referí al problema de la hegemonía del criterio de equivalencia en las relaciones económicas. Cuando la equivalencia no deja lugar a la desproporción y no se articula con el criterio de gratuidad –rector de la metáfora familiar– la persona como tal será metamorfoseada en los roles de la economía. La división de las distintas lógicas o criterios en zonas de mutua exclusión atenta contra el proyecto de humanización del hombre. Cf. A. LLORENTE, “Algunos aspectos del pensamiento sobre el don como camino necesario de la economía. Reflexiones a la luz de *Gaudium et spes* 35”, *Teología* 87 (2005) 363-415.

18. “Recíproco” es, en una de sus acepciones, “estar dispuesto a corresponder del mismo modo a un comportamiento ajeno”: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, II, Madrid, Espasa Calpe, 1992²¹.

totalidad de su existencia (persona y social, corpórea y espiritual, histórica y trascendente) para potenciarla en orden a una pro-existencia cuya entrega –paradójicamente– no es pérdida sino consistencia ontológica.

La medida de esta relación de comunión se gesta en la experiencia de comunión con Cristo: en ella se intuyen los rasgos que caracterizan una vida vivida para la inclusión de todo el hombre y de todos los hombres. La integralidad y universalidad que marcan esta pro-existencia necesitan una pedagogía del acercamiento, de “caída de muros o barreras”, ya que supone la transformación del enemigo en prójimo y del prójimo en hermano. En esta red de relaciones complejas –que es la vida social– empeñarse firme y constantemente por el bien de todos y de cada uno significa “ser responsables unos de otros”. Esta contención responsable hace posible la experiencia originaria de cuidado y acogida en el ámbito más anónimo y vasto de la sociedad. Reproduce, aunque en grado y modo diferentes, la experiencia de la propia familia, si la hubo. Las distintas instituciones de la sociedad –según su naturaleza y característica– deben velar por la persona. Cuando las instituciones no velan, el ámbito social genera inseguridad, se convierte en espacio de supervivencia y generar ciudadanos se hace imposible.¹⁹

A manera de *ritornello*, CDSI vuelve a insistir que no puede haber renovación de las relaciones con los otros si no hay transformación de la propia persona. La medida (relaciones con los otros) es medida a su vez por la experiencia originaria de la propia metamorfosis: ésta es la condición esencial para cualquier otro cambio. Se trata de prioridad lógica y ontológica: una no puede venir sin la otra. La propia conversión, que nace de la respuesta confiada (fe) al amor antecedente y sobreabundante de Dios, consiste en entregarse total e incondicionalmente a ese amor. La confianza será el eco antropológico del don divino. El hombre acoge en su fe a Dios que se le entrega: puede confiar porque Dios ha confiado en él primero.

Esta confianza suele darse en las mediaciones de los vínculos humanos. Esto pone sobre el tapete dos cuestiones relacionadas: a través de quiénes se da y quiénes son los destinatarios de la misma. Por un lado, la

19. El tipo de respuesta comprendido en el concepto de “responsabilidad” excede largamente el marco de la propia existencia individual. La persona se dice responsable fundamentalmente en tanto miembro de una sociedad. Cf. M. P. SCARINCI, “Responsabilidad empresarial – Responsabilidad personal”, en M. PALADINO, *La responsabilidad de la empresa en la sociedad. Construyendo la sociedad desde la tarea directiva*, Buenos Aires, Ariel, 2004, 63-70.

familia es sin lugar a dudas un espacio privilegiado para la misma. No obstante, esto no significa que no pueda advenir en otros ámbitos o de otras maneras extra familiares. De hecho, para mucha gente es así. Lo que no puede faltar es el núcleo: experimentar el don de algún modo. Sin embargo, para que acontezca en otros espacios será necesario que esos lugares comuniquen algo de esa gratuidad: una justicia que rescate, un mercado que personalice, etc. De otro modo, lo que no acontece en la red de vínculos familiares difícilmente acontecerá. Por otro, la asociación a la experiencia salvadora del amor manifestado en Cristo no vale sólo para cristianos sino también para cualquier hombre de “buena voluntad”.²⁰

7. La medida cosmológica: relación las cosas (CDSI 44-48)

Para CDSI las cosas de este mundo no son meras realidades mudas, privadas de toda significación fuera de aquella que le asigne el hombre. Todo lo que no es el hombre constituye una “cierta palabra” y –como tal– posee consistencia (autonomía) propia: la realidad creada dice algo por sí misma. El mundo, lo que pertenece al ámbito infrapersonal, es también un don a ser acogido, guardado y honrado. Para el Compendio hay una respuesta en relación con las cosas que se traduce como deber de amarlas. Sin embargo, ¿se pueden amar realidades no personales? Una posible respuesta a esta pregunta es que las cosas –sin dejar de ser cosas– son en cierto sentido “más que meras cosas”. Este exceder su carácter infrahumano sólo les puede provenir de su incorporación al mundo de los hombres, es decir de su inscripción en un sentido que trascienda su pura materialidad. El hombre no es creador de sentido *ex nihilo* sino que –en cierto modo– ya lo encuentra en las cosas.²¹

Usando y gozando de las creaturas en pobreza y libertad de espíritu el hombre entra en posesión del mundo como quien no tiene nada y en

20. Esta calificación es teológica y significa –como afirma el mismo Compendio– aquellos “en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible” (CDSI 41). Por consiguiente, aunque no necesariamente lo excluya, el concepto teológico no ha de equipararse al uso corriente de “bienintencionado”. Esta participación acontece de un modo que sólo Dios conoce.

21. Siguiendo a GS 36, CDSI afirma que las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias, y de un orden regulado que el hombre debe respetar en el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. *Apostolicam actuositatem* 7, avanzando más, se inscribe en esa misma línea: la bondad natural de las realidades temporales recibe una dignidad especial por su relación con la persona humana en cuyo servicio fueron creadas.

cambio lo posee todo. En el misterio pascual el hombre vive todo como venido de Dios y dirigido a Él. La relación con las cosas es a su vez medida por su servicio u obstaculización de los vínculos de interdependencia que dignifican al hombre. La autonomía de las realidades terrenas es entonces antropo-teónoma: se inscribe en el proyecto de la trascendencia divina en la medida en que sirve al hombre. La manera de referir las cosas creadas a Dios pasa necesariamente por la mediación y la medida de la dignidad humana. Las cosas son para el hombre y el hombre es para Dios (I Cor 3,22-23). Esto las ubica en una condición de relatividad escatológica: las cosas van hacia un fin que es el cumplimiento de su destino en Dios; y teológica: ese fin supera todas las posibilidades y expectativas humanas.²²

8. Una espiritualidad de y para la DSI: la experiencia de la comunión

Fundar –como dije en la introducción– los enunciados teológico-morales (fe formulada) en una cierta experiencia de fe (fe vivida) permite también postular una espiritualidad característica de la DSI. Entiendo por “espiritualidad” una estrategia que comporta un cierto estilo o modo de vivir que surge y –al mismo tiempo– expresa la DSI. Se trata de una manera de ser en la sociedad que hunde sus raíces en este *corpus*, especialmente en sus principios y valores.

El *punto de partida* de esta espiritualidad está –como afirmo más arriba– en la experiencia originaria de un don entregado y recibido, medida y criterio de toda donación posterior. Dios se revela como Padre de los hombres llamados a devenir hermanos mediante la acogida del don de la paternidad, la filiación y la fraternidad. Este estilo de relación apunta a la comunión según el modelo de la familia. Se caracteriza por la incondicionalidad (fidelidad) y la inclusividad: integra a todos los hombres y a todo el hombre (mujer-varón; cuerpo-alma; individual-social; etc.).

22. La actividad del hombre promoverá su dignidad, si tiene en cuenta estos presupuestos. Empero, el tema es más complejo y CDSI no se extiende más. La incorporación intensiva de ciencia y tecnología dificulta la lectura de lo “previamente dado”, es decir de un sentido que oriente –aunque sea a grandes rasgos– la actividad humana. El desarrollo posibilita que el hombre dependa cada vez más de sí mismo, en un contexto de complejas e innumerables mediaciones. La cultura actual no siempre ayuda a develar el sentido de la *natura*. El tema es vasto y difícil: depende de muchas variables y excede el propósito de estas líneas.

Este modo de vivir integrando las “antinomias” o “paradojas” no está exento de tensiones. Testimonia que la entrega de sí afirma la propia identidad; que la autonomía de los sujetos refuerza la unidad del grupo; que en cada uno está en cierto sentido el resto; que la propiedad común da sentido a la propiedad individual; que la complementariedad no es pobreza sino riqueza y que cuidar al otro es cuidar de sí mismo. Se trata de una manera de construir la sociedad que suele tener en la familia su matriz primera.

Los *pilares fundamentales* de este modo de ser social y personal son los “principios y valores permanentes”, ejes básicos de la vida en sociedad, guía para edificar una vida social buena, parámetro de referencia para interpretar y valorar los fenómenos sociales. Los principios y valores son una primera articulación de la verdad y del sentido de la sociedad. A partir de ellos se pueden fijar criterios que guíen la acción social. Estos pilares traducen la experiencia originaria y constituyen una cierta orientación que parte de ella. Para B. Sorge son “una gramática ética común” que se apoya en un sentido religioso. Es decir, constituyen como una base a partir de la cual comenzar la sintaxis o articulación con sentido. Se trata de “indicaciones” que, si por una parte se inspiran en el Evangelio, por otra están plenamente de acuerdo con la recta razón y abiertas al estudio y aportes de los hombres de buena voluntad. Un suelo común del cual todos pueden partir para edificar conjuntamente.²³

La experiencia originaria necesita la ayuda de ciertos *medios* para poder actuar los principios y valores. Precisa hábitos buenos que capaciten a la persona para encarnar el espíritu que los anima. Las “virtudes” –en tanto hábitos operativos– son fuerzas dinámicas que dan vida a los principios: ponen en acto una manera concreta de vivirlos. Estas virtudes hacen realidad en el aquí y ahora ese estilo que marcan los principios. Aunque los documentos mencionan varias, cabe destacar la solidaridad: virtud cristiana y moral que reúne a la justicia y a la caridad informando los vínculos de interdependencia según el modelo de la comunión trinitaria (cf. SRS 38-40).

Asimismo, esta espiritualidad se sirve de ciertos *complementos* tales como los “consejos evangélicos” (castidad, pobreza y obediencia). Si bien pueden ser tratados como otras virtudes, prefiero abordarlos como marco

23. Cf. B. SORGE, *La propuesta social* (cit) 105-108. El texto no brinda precisiones (características, modos, etc.) respecto a lo que el autor llama “sentido religioso”.

de referencia sapiencial para el ejercicio de las virtudes y los principios. Condensan una cierta sabiduría de vivir según la prudencia del Espíritu. Custodian la medida de lo humano constantemente amenazada por la lujuria, la soberbia y la avaricia. Aunque estas desmesuras suelen adscribirse a una etapa de la vida (juventud: placer-lujuria; madurez: poder-soberbia; vejez: tener-avaricia), en realidad la cubren enteramente. Los consejos recuerdan que no todas las formas de gozar, tener y poder se traducen en maneras humanas de vivir los vínculos con el Otro, los otros, nosotros mismos y las cosas. La sabiduría de los consejos funciona como memoria y correctivo de esa misión del creyente en el marco de un proyecto de comunión.

La espiritualidad actúa un sentido respondiendo a una cierta “palabra” captada en la propia experiencia creyente. El creyente es un buscador de señales que le permiten orientarse, un rastreador del valor signifiante de la realidad. Su obrar, como respuesta a lo percibido, será dar a luz el sentido último de la creación (cf. GS 22), comportando un estilo que permita ver el sentido cristológico de todo lo que hace. Por eso, dos actitudes fundamentales en todo este proceso son el “escuchar” y el “ver”. Abordaré estas dos cuestiones y las relacionaré –de manera personal– con la obediencia y la pobreza en el contexto de una espiritualidad en clave de DSI.²⁴

9. Escuchar “eso que está ahí”: la obediencia

La obediencia proviene del verbo “*audire*”, escuchar, que junto con el prefijo “*ob*”, se puede traducir como “escuchar eso que está ahí”. Pero, ¿qué es lo que está ahí y que hay que escuchar? La pregunta nos remite nuevamente a la experiencia originaria. La actitud obediencial está relacionada con la acogida de algo que liga. La recepción de la experiencia del don no se agota en la escucha: supone más disposiciones –como el “ver”– sobre las cuales no me detengo aquí. La escucha pone en juego la cuestión del *logos*, de la palabra que se articula conformando un sentido. Por consiguiente, la obediencia remite a esa búsqueda de sentido que permita articular la propia existencia.

24. Recomiendo un artículo aparecido hace algunos años en la revista *Criterio*. Cf. E. BRIANSCO, “Apuntes para una teología moral del laicado”, *Criterio* 1941 (1985) 116-122.

El texto del encuentro de Jesús con el escriba, tal como lo narra Marcos 12, 28-34, siempre me llamó la atención. Dice así:

“Acercóse uno de los escribas que les había oído y, viendo que les había respondido muy bien, le preguntó: ¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? Jesús le contestó: El primero es: Escucha Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que éstos. Le dijo el escriba: Muy bien, Maestro; tienes razón al decir que Él es único y que no hay otro fuera de Él, y amarle con todo el corazón, con toda la inteligencia y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a si mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios. Jesús, viendo que le había contestado con sensatez, le dijo: No estás lejos del Reino de Dios. Y nadie más se atrevía ya a hacerle preguntas”.²⁵

La afirmación del escriba (“tienes razón al decir que...”), lo último que dice Jesús (“no estás lejos”) y la conclusión del texto (“ya nadie se animaba a hacerle más preguntas”) no dejan de llamar la atención. El escriba había oído el diálogo de Jesús con los saduceos.²⁶ Estos le habían preguntado acerca de quién, en la resurrección, iba a ser el marido de la mujer que se había casado sucesivamente –después de enviudar– con siete hermanos (cf. Lc 12,18-27). Dice el texto que el escriba se acercó luego de ver lo bien que había respondido a los saduceos.

Lo último que dice Jesús al escriba es “no estás lejos del Reino”. Después ya nadie se animó a preguntarle. El texto entra en un silencio. Dos cuestiones me surgen: primera, ¿por qué, si el escriba había respondido bien y con toda verdad, no le dijo que “ya” estaba en el Reino?; segunda, ¿por qué el texto entra en lo que interpreto como un profundo silencio?

Para cualquier judío de la época las dos primeras palabras de Jesús no son dos palabras cualesquiera: “escucha Israel”. Jesús responde citando la primera parte del “*Shemá*” (cf. Dt 6,4s.) que todo judío piadoso debía recitar todos los días. La conexión de estas dos palabras con lo que sigue es de capital importancia. Hace referencia tanto a la Alianza que Dios

25. Cf. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, DDB, 1975.

26. El texto utiliza el verbo griego *acúein* (oír, escuchar, percibir). El texto dice que el escriba “había oído” (así traducen el *Libro del Pueblo de Dios y la Biblia de Jerusalén*), sin mayores precisiones. ¿Se podría decir que el “oír” del escriba en el versículo 28 no fue un “escuchar”? Tal vez. Más allá de esto, es importante notar la diferencia entre “oír” y “escuchar”. La escucha supone más que la mera percepción de sonidos o articulación de palabras o fonemas. Es el oír atento que permite entrever el sentido que se esconde detrás de la literalidad.

pactó con el hombre como a la intensidad de la respuesta que Dios espera del hombre.²⁷

La antropología hebrea define al hombre en función de tres actitudes básicas: la escucha de la Palabra, el ver las maravillas de Dios y la respuesta que emerge de su corazón. Por consiguiente, el hombre será hombre en la escucha, la visión y la respuesta fiel. No obstante, la boca, que expresa lo que el oído escuchó y el ojo vio, es el órgano por excelencia que distingue al hombre de todas las demás criaturas.²⁸

El hombre termina de hacerse hombre respondiendo al sentido que lo convoca. Su responsabilidad consiste en desarrollar su capacidad para responder haciendo de su vida “*logos*”, una palabra con sentido. Cassirer firma que lo específico del hombre en cuanto tal, aquello que lo distingue propiamente de las demás especies, no es su racionalidad sino su ser “animal simbólico”. El lenguaje es el símbolo por excelencia que permite la comunicación de un sentido (*logos*) sin el cual el mundo no podría devenir un lugar habitable (*cosmos*). El supremo carácter de humanidad es la realización de un sentido en el caos que atraviesa todo lo creado (cf. Gn 1,2).²⁹

Cuando el escriba responde, omite dos palabras fundamentales que remiten al acontecimiento fundante de la alianza de Dios con su pueblo. ¿Se le pasó al estudioso de la Biblia? ¿Se trata de una omisión adrede de Marcos al darlo por supuesto? Las palabras que siguen son meras palabras si no vienen precedidas por el “*Shemá*”. Por consiguiente, la omisión no es un hecho menor. La escucha permite el acceso a la experiencia de la intimidad de Dios.

Para el autor del cuarto evangelio, el discípulo se caracteriza –entre otras cosas– por conocer la intimidad de su Maestro (cf. Jn 13,25). Este “tocar” de algún modo a Dios permite entender el sentido de la predica-

27. Cf. V. TAYLOR, *El evangelio según San Marcos*, Madrid, Cristiandad, 1979, 585-586.

28. “Mucho más importante que la «cabeza» en el antiguo testamento es el «rostro» del hombre, que siempre aparece en plural, *pānim*, lo que recuerda la variada relación (*pnb*) del hombre con su contorno. Los acontecimientos se reflejan en el ceño (así Gn 4, 5), el socio puede sentirse aludido ya por el gesto (así Gn 31, 2. 5). En el «rostro», en los *pānim*, que permiten al hombre «dirigirse» a otros, están reunidos los órganos de comunicación entre los que destacan: ojos, boca y oídos. Entre todos los órganos y miembros ¿no serán éstos los que más nos acercan a lo que constituye la esencia del hombre y a lo que lo distingue de todas las demás criaturas?”. H. V. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1975, 107.

29. Cf. E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 47-49 (especialmente 49).

ción del Maestro y funda la respuesta del discípulo. Mc 3,14 afirma que Jesús convocó a los Doce para “estar con Él”. Este es el punto de partida de todo seguimiento auténtico. Sólo estando con Él se comprende su enseñanza y se comparte su misión.

Por consiguiente, sin esa experiencia, tanto la palabra del escriba como cualquier otro discurso (teológico, ético, etc.), aún estando en la dirección adecuada: “has respondido bien”, no entra en el corazón del acontecimiento: se queda afuera. Por eso, interpreto yo, no estar lejos del Reino significa no estar aún en él.³⁰

La segunda cuestión es la del silencio. ¿Por qué nadie se animó a seguir preguntando? ¿Por qué nadie pregunta qué significa “no estás lejos del Reino”? ¿Por qué todos callan? El hecho que nadie más se anime a hablar hace entrar al texto en un profundo silencio. Si bien tenían algo para decir, no se animaron. ¿Por qué? El texto calla. ¿Se trataría de algo nuevo que sólo puede ser percibido en la medida en que es escuchado? ¿Se trataría de una nueva imagen de Dios que trae Jesús? ¿Se habrán quedado el escriba y los que oyeron la conversación en los umbrales del Nuevo Testamento?

Aunque se hable del mayor precepto de la Ley, se trata siempre de la Antigua ley. El mayor precepto veterotestamentario también debía ser transfigurado a la luz de la vida y la obra del Maestro. Pero, ¿cómo transformarlo si no se lo percibe y se lo vive en la novedad de Jesús? Tal vez sea eso nuevo que trae Jesús lo que queda fuera de la respuesta del escriba; la actitud fundamental: “escuchar al Verbo”. Aparentemente el texto sugiere que hay algo para escuchar. Es como si las palabras del escriba hubiesen perdido la Palabra que les da vida: lo que resta es un profundo silencio.³¹

La obediencia proviene de la escucha a una palabra que ha sido dicha en el seno de una experiencia originaria. Aún bajo la forma de una in-

30. La frase “no estás lejos” crea problemas a los estudiosos de la Biblia; especialmente el adverbio “lejos” (*macrán*). Taylor se inclina a considerar el Reino como una realidad presente a la que es posible acceder. Si su interpretación es correcta, el escriba está a sus puertas, está cerca de él, en el sentido que reconoce la soberanía espiritual de Dios y tiene la disposición moral y espiritual que exige el Sermón de la Montaña. Respecto del silencio final al que aludíamos, Taylor se inclina por la opinión de los que ven en el trasfondo del relato la idea del secreto mesiánico. Cf. V. TAYLOR, *El evangelio*, 589. Como se podrá notar, mi interpretación difiere de la de este autor.

31. “[...] la audición del sabio, partiendo del oído, cambia la situación total del cuerpo, así determina el oír la conducta y destino del hombre en sí (por ejemplo, Gn 3, 8-10). Por eso es un signo fundamental de sabiduría el que Salomón tenga por más importante la petición de un corazón presto a la escucha que una vida larga, riqueza, victoria u honor. «Constitutivo para la humanidad del hombre es el escuchar»”. H. W. WOLFF, *Antropología*, 109.

tuición no exenta de oscuridad, la traducción o decodificación del sentido de esa experiencia es lo que se convierte en palabra discernida y vivida. El “cómo”, el “cuándo” y el “dónde” responden a variadas circunstancias en las que no entro ahora. El seguimiento fiel a eso que se ha captado es lo que constituye la obediencia.³²

10. Ver “eso que está ahí”: la justa valoración de los bienes

Si bien el “ver” como actitud complementaria del “escuchar” pertenece al sentido de la vida en general, en este punto lo referiré a las cosas que se producen e intercambian en la economía. ¿Cuál es –desde el punto de vista de una espiritualidad de la DSI– el sentido de los bienes, objeto de la economía? ¿Qué tiene para decir el consejo de pobreza en relación con ellos? ¿Se podría decir que este consejo cumple la función de custodiar el sentido de esos bienes?

Las cosas que se producen e intercambian en la economía son bienes finitos (materiales, espirituales, culturales, etc.). Su “trascendencia” no excede –en principio– los límites de la antropología. Vistos en sí mismos, como bienes terrenos, se ubican en el nivel de la dignidad humana como tal. No estamos ante objetos cuya trascendencia (teológica) estaría en el plano de la salvación trascendente. Sin embargo, desde una mirada abarcadora de la dignidad humana se puede decir que –en tanto relacionados con ella– estos bienes atraviesan los confines de la antropología. Van más allá de un humanismo inmanente: dicen relación a una dignidad que “es más que humana” y, en este sentido, trascendente.

Por consiguiente, el “ver” en relación con estos bienes se traduce en encontrar y actuar su medida, evitando toda distorsión. Sobredimensionarlos sería concentrar en ellos una presencia que va más allá de su ser finitos; infradimensionarlos sería privarlos de toda presencia y, por ende, de significatividad. En cierta medida, el consumismo se puede entender como una doble distorsión de la mirada respecto de los bienes: simultáneamente constituye el exceso y la muerte del sentido de los mismos.

Cuando se sobrevalora un bien, proyectando en él lo que no es ni puede dar, se lo infravalora. La desmesura o exceso de sentido priva al

32. Algo sobre la fenomenología de la vocación se puede encontrar en otro artículo de cual también extraje, con leves modificaciones, la mayor parte de este apartado sobre la escucha. Cf. A. LLORENTE, “Algunas reflexiones sobre la escucha”, *Empresa* 172 (2005) 108-114.

bien de toda capacidad de decir algo. Se proyecta en él un sentido y unas promesas que exceden su realidad: se lo convierte en una falsa ilusión. Es lo que hoy se conoce como “idolatría del consumo”. La idolatría es una falsa idea de las cosas, una desproporción entre lo que la cosa es en su realidad objetiva y lo que el hombre subjetivamente le atribuye. El justo uso y apropiación de un bien supone, como actitud de base, una percepción lo más adecuada posible del mismo.³³

Los bienes no son para el hombre. Son objetos “percibidos” por el hombre y forman parte de su mundo simbólico. No los conocemos en su pura “objetividad”, en su puro carácter de cosa: se nos dan siempre mediados por nuestras percepciones. Se trata de un complejo sistema que funciona en el contexto de una historia y de una cultura. Cuando son integrados en nuestra estructura simbólica, se articulan con nuestra subjetividad y corren el riesgo de ser desvirtuados.³⁴

La historia del valor atribuido a las cosas recorre toda la Escritura. El pueblo de Israel tuvo que pasar por sucesivas purificaciones para romper el lazo que unía necesaria e indisolublemente posesión y bendición divina. Las riquezas, signo de la bendición, entran en un cono de sospecha cuando el impío goza en la abundancia y el justo no. La vida justa, aunque no rinda nada, pasa a ser el bien supremo. La riqueza deja de ser un bien indiscutible y seguro: la humildad espiritual de los pobres es un bien que garantiza la superioridad respecto de la riqueza de los impíos.³⁵

33. En el occidente capitalista, la cuestión del consumo se ha venido ligando cada vez más a la identidad de los potenciales consumidores como uno de sus principales motores. “Consumo, luego existo” es la consigna dominante. Otros poderosos motores del consumo son el deseo de seguridad, el afán de compensar cualquier tipo de sentimiento de inferioridad y el aburrimiento de tener siempre lo mismo ante la oferta incesante de nuevos productos. Cf. A. CORTINA, *Por una ética del consumo*, Madrid, Taurus, 2002, 81-84. Un poco más adelante, la autora se pregunta si este estilo de vida consumista no constituye una forma de identidad social. Cf. *Ibidem*, 98-100.

34. La distinción entre necesidades y deseos o entre falsas y verdaderas necesidades está en el corazón del consejo de pobreza. Se trata de un discernimiento no exento de dificultades. Una de las críticas al capitalismo se centró en la “creación” de falsas necesidades y deseos. Correr detrás de intentar satisfacer “todos” los deseos ha gestado un estado incesante de insatisfacción y sujetos desinteresados de la cosa pública y del resto de los individuos. Cf. A. CORTINA, *Por una ética del consumo* (cit) 157-158.

35. Cf. P. GRELOT, *El pobre*, Buenos Aires, Cuadernos Heroica, 1962, 26-31. La cuestión de la pobreza material pasó –a lo largo de los siglos– de maldición a bendición. Respecto de la riqueza, el catolicismo mantuvo siempre una actitud de cierta “reserva”, advirtiendo sobre los riesgos inherentes a la misma. Para los laicos que cumplen su misión en el mundo se mantiene la recomendación de austeridad y sobriedad. Los bienes, destinados a ser una bendición para todos, pueden convertirse en una maldición cuando son usufructuados por unos pocos.

La visión que tiene el Compendio de los bienes creados es positiva. Los bienes de la tierra son buenos porque han sido creados por Dios para servir a la dignidad humana. Esta, en su carácter trascendente, será el criterio último de verificación. Hay una bondad de origen (creación) que se convierte en bondad última o de destinación cuando su sentido es completado por la industria del hombre. CDSI no ofrece criterios para discernir “qué” y “cómo” producir, pero da indicaciones acerca del “para qué” producir: esto último rige las dos cuestiones anteriores. El producir –que culmina en el tener– está en función del ser y no al revés. Por tanto, la recomendación sobre el uso y posesión de bienes se apoya en una valoración de los mismos en directa relación con el proyecto de comunión según la medida del ágape cristiano.

11. El atrio de los gentiles

Como señalé antes, en el coro de los destinatarios del Compendio se encuentran los seguidores de otras religiones (no cristianas) y los hombres de buena voluntad. Esto significa que la doctrina social de la Iglesia podría ser acogida y vivida fuera de los muros del cristianismo. Los principios y valores que sostiene, aunque “católicos” por la confesión en que se originan y difunden, son “universales” en tanto practicables por personas no cristianas. Su carácter racional permite incluir un amplio abanico: las personas que comparten la visión antropológica y social que esos principios y valores comportan. La mediación que adopta la DSI para comunicar la verdad sobre el hombre y la sociedad podría ser articulada con otros orígenes no católicos. Como mediación, la DSI permite a los católicos o cristianos ahondar en sus valores propios y a los restantes hombres de otras religiones y de buena voluntad vivir esos valores y principios respetando su proveniencia no cristiana.³⁶

No obstante, cabe preguntarse. ¿Poseen los principios y valores permanentes una portada racional (antropológica y social) de trescientos sesenta grados? ¿Cualquier tipo de cosmovisión se podría articular con ella? La cuestión se halla, en mi opinión, en saber cuáles son las condiciones para que acontezca la experiencia fundacional del don que traté de

36. Entre las confesiones cristianas sólo la Iglesia Católica posee ese “*corpus*” conocido como DSI.

describir más arriba. Por eso, a la pregunta respondo a la vez: sí y no. Sí, porque los principios y valores son accesibles a la razón. La razón es –en cierto sentido– un principio común a todos los hombres. No, porque –para ser comprendidos y vividos– los principios y valores necesitan originarse en un tipo de experiencia particular, en un cierto suelo que no es común a cualquier cultura. La razón no es un principio abstracto, indeterminado, a-histórico. Funciona en y desde un contexto determinado. ¿Cómo podrían compartir el principio personalista aquellas culturas que no poseen la concepción “densa” de persona que caracteriza al occidente cristiano?

Los principios y valores necesitan enraizarse en una cierta experiencia que no siempre es vivida por todos, a veces ni siquiera por los mismos que se profesan católicos. Se trata de una vivencia, implícita o explícitamente teológica, que sea de tal manera que permita una resonancia antropológica y social como la que plantea CDSI. Dicho de otra manera, debe comportar una serie de características comunes a la experiencia e imagen del Dios católico: un Dios personal, creador, providente y padre.

ALEJANDRO C. LLORENTE
11-01-2005

LA PRESENCIA Y ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN MARÍA A LA LUZ DE “*REDEMPTORIS MATER*”

RESUMEN

El trabajo se aboca a la tarea de valorar aquí al Espíritu-que-obra-en-María en el seno del influjo trinitario sobre ella. Se desarrolla como un estudio de “*Redemptoris Mater*” (1987), para esclarecer la acción del Padre, la del Hijo, y la del Espíritu Santo.

Ni la santidad ni la funcionalidad de María pueden ser presentadas como autónomas del poder ni designio trinitario, ni de la mediación eclesial. Su ser y operar están insertos en el designio y presencia activa del Señor de la Redención glorificado, que envía su Espíritu para llevar su obra a la plenitud.

Palabras clave: María, Trinidad, acción trinitaria, *Redemptoris Mater*.

ABSTRACT

This paper intends to develop two concentric relationships: a) within Trinitary action, it focuses on b) the Holy Ghost acting in Mary. It studies “*Redemptoris Mater*” (1987) in order to point out the Father, Son and Holy Ghost’s action.

Neither Mary’s sanctity nor her function can be shown as independent from Trinitary power and design, or from Church mediation. Her being, as well as her operation, rest within the active presence and will of the glorified Lord, who sends his Spirit in order to fulfill his work.

Key words: Mary, Trinity, trinitary action, *Redemptoris Mater*

1. Panorama preliminar

Recordando a Juan Pablo II consideramos adecuado enfocar un aspecto fecundo y polifacético de su enseñanza: la presencia y acción del Espíritu en María. Es bien conocida la importancia que otorga a ambos en su magisterio, lo cual da sentido a la tarea de valorar aquí *al Espíritu-que-obra-en-María en el seno del influjo trinitario sobre ella*.

En este artículo se ha elaborado una explicitación de elementos doctrinarios en su reflexión más concentrada sobre la persona y misión de María, la encíclica *Redemptoris Mater* (1987).

La relación del Espíritu con María es un valor propio de *Redemptoris Mater* (se menciona unas cuarenta veces).¹ Esta tematización manifiesta profunda consonancia con la tendencia actual de la Pneumatología y la Mariología, afectas a meditar en la vinculación pneumático-mariana. Tal tendencia, al destacar la riqueza de su mutua comunicación, contribuye a explicitar su incidencia en la historia de la salvación y en la vida actual de los cristianos. A la hora de la Nueva Evangelización, creemos oportuno reavivar la conciencia sobre esta tan caudalosa verdad de la Teología y del culto.

La figura de María está enraizada en la vida trinitaria: “El influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres [...] dimana del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo [...] Este saludable influjo está mantenido por el Espíritu Santo” (RMa 38).

El influjo particular de la Tercera Persona es fundamental tanto para la santidad como para la mediación marianas, ya que desde el principio cobra vigencia, iniciando la maternidad divina y llevándola a su culminación al sostener la solicitud maternal de unir a los hombres con el Hijo Salvador.

La Trinidad toda obra en y por esta Mujer, elegida y preparada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de quienes recibe la existencia y gracia para su respuesta y misión personal en la vida de Cristo y la Iglesia. La agraciada y libre respuesta de la Virgen a los dones y a la vocación recibida es otro valor permanente del documento. Ambos elementos, divino y humano, los entrelaza el Papa al mostrar a María según sus cualidades y eficacia singulares en la obra del Dios Trino.

1. El punto que se ha privilegiado se encuentra más específicamente tratado en la tercera parte del documento, bajo el título “*La mediación materna*” (nn. 38-47). El Papa reasume y potencia los elementos desarrollados en las partes precedentes de la Encíclica: I- “*María en el misterio de Cristo*” y II- “*La Madre de Dios en el centro de la Iglesia peregrina*”.

En este escrito he querido destacar el influjo trinitario del que deriva y que explica a María, según el documento, el cual se pronuncia en forma constante sobre la vigencia de las Personas divinas en la vida histórica y escatológica de la Virgen: “María [...] es aquella que el Padre ha elegido como madre de su Hijo en la Encarnación, y junto con el Padre la ha elegido el Hijo, confiándola eternamente al Espíritu de santidad.” (RMa 8).

A partir de este texto desgranaré lo tocante a las Tres Personas y María, subrayando su relación con el Espíritu.

2. María en el designio de Dios Padre

El Padre es la fuente primordial de la presencia de María en la historia. Su amor creador y paterno se concreta en la Encarnación del Hijo para mediar la redención del pecado y la adopción filial. Dios dispuso que el hombre contribuya a tal reparación y vivificación con el aporte de su actitud obediencial. Su sabiduría infinita y su amor de Alianza se revelan de manera irrepetible en la elección y preparación de la Virgen Nazarena. La complacencia y arte divinos la introducen en su economía, edificando la creatura que con más esplendor e intimidad está comprometida en su designio gratificante (cf. RMa 38,39,46).

María vive unida al Padre por vínculos filiales y obedienciales singulares. Por el beneplácito con que el Señor dispone asociarla a su designio sempiterno, la llama con predilección, la trae a la vida, le dirige su palabra y le pide una libre entrega para introducir en la Redención el aporte femenino. El colma a ésta, su amada criatura, de eminentes dones, convocándola y dotándola para poder contribuir activa y ejemplarmente en la universal bendición que restaura la filiación de las demás creaturas (cf. RMa 39,46). Con una dignidad especial participa en esa universal bendición: su existencia toda está como surgiendo del Amor que une al Padre con el Hijo: María está ónticamente inserta en el dinamismo trinitario y económico.²

El tiempo de concretar la predestinación amorosa de hacernos hijos (cf. Ef 1,3-11), de traer al mundo la vida eterna, se cumple por la vía sublime de la Encarnación (cf. RM 39,46), y se inicia cuando el ángel reve-

2. Cf. G. GARCÍA LLATA, “La encíclica *Redemptoris Mater*. Una primera aproximación”, en *Lumen* xxxiv (1987/3-4) 197-198.

la la voluntad de Dios en la Anunciación (cf. Lc.1,26-38). La aceptación virginal-esponsal de la “esclava del Señor” (Lc 1,31) permite el cumplimiento de la iniciativa paterna. La maternidad divina es el resultado del darse de Dios, que por su misericordia ha prometido, preparado y enviado al Hijo y a su Madre: “Antes que nadie, Dios mismo, el eterno Padre, se entregó a la Virgen de Nazareth dándole su propio Hijo en el misterio de la Encarnación”.³

Así se inserta María en la única mediación de Cristo (RMa 39). Dios se confía a ella, contando con su ministerio libre y activo (cf. RMa 46).

El Padre eterno, finalmente, otorga el Espíritu Santo a su hija, la Madre de su Unigénito, para participarle la filiación adoptiva, la plenitud de gracia y la maternidad divina, que se extiende luego a la maternidad sobre la Iglesia, en la cual el Paráclito también actúa sosteniéndola.⁴

3. La Madre de Dios Hijo encarnado

“Hay un sólo Dios, y también un sólo Mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús” (1 Tm 2,5). Toda la historia de la salvación tiene modalidad de Alianza: Dios toma el compromiso humano como parte del pacto y lo constituye un factor eficaz de la restauración. Esto no resta peso a la unicidad de la mediación de Jesús, ni a su necesidad absoluta: la perfección del ser participado no añade perfección a la fuente de la participación.⁵ En esta línea de inclusión creatural está María. La mediación materna participa y depende de la del Hijo, dimanando de la superabundancia de sus méritos. Es la suya una “mediación *en* Cristo” (RMa 38).

A nivel ontológico su maternidad se refiere a la unión de las dos naturalezas en la Persona del Verbo (cf. RMa 39), y a nivel existencial, es su Madre biológica, nutricia, educadora y la “compañera singularmente generosa” desde Belén hasta su Última Venida.⁶ La incidencia principal del Hijo sobre María es la maternidad divina, que la introduce en el orden hi-

postático (cf. RMa 39), y la maternidad espiritual, que la hace instrumento de su universal eficacia salvífica.⁷

En forma virginal-esponsal María consiente a participar en la Redención, y por su entrega se compromete en la vida del Hijo encarnado con total apertura a su persona y misión (cf. RMa 39). Jesucristo, en su concreción de la iniciativa paterna, se encarna mediante la maternidad de María y la prepara-asocia a su empresa mediadora. Él participa a su Madre los méritos pascales y la transforma en medianera de los bienes de la gracia, en la prolongación de su Encarnación en la Iglesia. Ella recorre un camino de fe hasta la Cruz y Pentecostés, mientras va llenándose de caridad hacia su Hijo y hacia los redimidos por él. Vive una comunión plena con él, asociada singularmente a su amor y poder sacerdotal, para la restauración de la vida sobrenatural (cf. RMa 39).

María es entregada por Jesús a la naciente Iglesia, fruto de su Pascua, para que su acción se extienda en la historia hasta cumplirse todos los efectos de la Redención (cf. RMa 40). Queda unida a la Iglesia de modo íntimo, constitutivo, por su inicial maternidad y por la maternidad que mira a los hijos de Dios (cf. RMa 42). Esta fase se origina en la Cruz (cf. Jn19,26-27) y culmina en la plenitud escatológica del Reino. Para ello, la que fue redimida de un modo eminente, es exaltada en su Asunción y constituida Reina, en una semejanza participada y sublime con el Señor y Rey de la gloria, vencedor del pecado y de la muerte, “Primogénito de muchos hermanos” (Rm 8,29), fuente y dador de toda vida (cf. RMa 41,44). Desde el Cielo, vive cooperando al nacimiento y desarrollo de la vida divina en los miembros de su Hijo Redentor (cf. RMa 47).

Desde los acontecimientos de la Encarnación y la Pascua queda de manifiesto hasta qué punto Dios se reveló-entregó al hombre (cf. RMa 51). Es María la “Madre Soberana del Redentor”, la Mujer que dio la naturaleza humana a su propio Creador, que vino por su Hijo a socorrer al “pueblo caído, que sucumbe y lucha por levantarse” (cf. RMa 52,47). En su Pueblo, ella tiene la misión de orientar a todos hacia él con un permanente “Haced lo que El os diga” (Jn 2,5), acercando a “la inescrutable riqueza de Cristo” (Ef 3,8). En Jesús está el origen tanto de la maternidad en la gracia

3. Cf. F. OCÁRIZ, “María y la Trinidad”, en *Scripta Theologica* 20(1988/2-3) 772.

4. Cf. *ibidem*, 772-775, 780-782.

5. Cf. C. Pozo, “La mediación materna de la sierva del señor en el ámbito de la única mediación de Cristo”, en *Seminarium* 38 (1987) 567-571. Cf. J. ESQUERDA BIFET, “La mediación materna de María. Aspectos específicos de la encíclica *Redemptoris Mater*”, en *Ephemerides Mariologiae* 40 (1989) 239.

6. D. BERTETTO, “María en el magisterio de Juan Pablo II”, en *Scripta Theologica* 20 (1988/1) 133-137.

7. Cf. C. Pozo (cit) 567-571.

cuanto del personalismo de la relación materno-filial entre María y los creyentes (cf. RMa 44,45). Asimismo, en los méritos y en la universalidad de su Redención nace y se sustenta la eficiencia materna (cf. RMa 40).

4. El Espíritu Santo en las fases de la vida de María

El Espíritu es fuente de la especial santidad y fecundidad de María:

“(…) el influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres [...] está mantenido por el Espíritu Santo, quien, igual que cubrió con su sombra a la Virgen María comenzando en ella la maternidad divina, mantiene así continuamente su solitud hacia los hermanos de su Hijo” (RM 38).

El Espíritu la santifica haciéndola hija de Dios y “llena de gracia” (Lc 1,28). Es éste el modo eminente con que participa de la bendición universal divina (cf. Ef 1,3-11). Recibe del Espíritu el impulso a una disponibilidad íntegra hacia la voluntad paterna, y por su obediencia de fe y el fecundante dinamismo divino, deviene Madre del Salvador, la “Nueva Eva”.

En la Anunciación, consiente libremente a ser Madre del Hijo de Dios (cf. RMa 39). Acepta su palabra con fe y engendra por la eficacia del Espíritu, quien hace de su condición virginal –como total donación al Señor, receptiva de su voluntad– la fuente de una inefable fecundidad (cf. RMa 43): “Engendró en la tierra al mismo Hijo del Padre, sin conocer varón, cubierta con la sombra del Espíritu Santo” (RMa 42).

Jesús es engendrado en la actual economía gracias a la confiada espera mariana en la acción eficaz de la palabra dada por Dios (cf. RMa 42,44). Este es un tema tratado por el Papa en la encíclica *Dominum et Vivificantem*: el Espíritu, que sobre el cuerpo virginal de María dio principio a la maternidad divina, hizo primero su corazón receptivo a la autocomunicación de Dios, la cual, con el humanarse del Verbo Hijo, alcanza su cumbre en la historia de la creación y redención (cf. DV 50-51).

Por el Espíritu operante en ella conservando su virginidad –que es donación de la persona al Señor, en fe y caridad– queda convertida en Madre, de modo que se manifieste que ese Hijo suyo es Hijo del Dios Altísimo. Su virginidad-maternal es signo e instrumento de que el engendrado en su seno es el Verbo, consubstancial al Padre y al Espíritu, y es hombre, consubstancial a la humanidad. Esta realidad es fruto singular

del Espíritu, que ejerce su misión al servicio de la Encarnación y Redención (cf. RMa 42,43).

El Espíritu hace su obra en María durante toda su vida. Conserva y aumenta su fe, esperanza y caridad (cf. RMa 44), la acompaña con su fuerza y luz en toda situación. El documento subraya la incidencia pneumática en las virtudes teologales de la Virgen durante el desenvolvimiento de su vida histórica, especialmente al pie de la Cruz y cuando ora junto a los discípulos en Pentecostés (cf. RMa 42, 44). La nueva maternidad de María es su perenne función, aceptada como herencia sublime de la voluntad del Señor al entregar el Espíritu en la Cruz (cf. Jn 19,30) y efectivizada al descender el Paráclito (cf. Hch 1,14; 2,1-4), cuyo advenimiento inaugura para ella su potencia y alcance universales (cf. RMa 45).

Asunta al Cielo, obtiene del Santificador el sostén para mantener el cuidado de sus hijos por su mediación de toda gracia.⁸ El don recibido junto con la Iglesia en Pentecostés, ella lo implora para suscitar en la historia a los nuevos hijos de Dios (cf. RMa 44). La “*caridad materna*” se extiende a los hermanos de Cristo, a cuya generación y educación coopera según la medida del don del Espíritu para cada uno (cf. RMa 45). Por eso la Iglesia, cuya misión es engendrar y alimentar a los cristianos mediante una maternidad en el Espíritu, puede ver en la Santísima Virgen su modelo y ayuda (cf. RMa 44).

Ya desde la Encarnación comienza a constituirse el organismo sacramental de la salvación, la Iglesia, al engendrarse su Cabeza por la potencia del Espíritu y a la cual fuimos originariamente incorporados en la muerte de Jesús y en Pentecostés. Encontramos una insondable unidad entre el Espíritu y la Virgen-Madre, llena de fe y caridad, contemplativa e implorante en su oración (cf. RMa 38). En la Encarnación, la Cruz y Pentecostés –acontecimientos y misterios centrales de nuestra fe– el poder vivificante divino y la actitud creyente humana quedan asociados intrínsecamente.

Esta Mujer cobra un verdadero protagonismo, pues, por la obra del Espíritu en la Encarnación, está presente en la entrada de Cristo en la historia, al comenzar “la plenitud de los tiempos” (Ga 4,4). Ejerce un silencioso protagonismo al ser compañera fiel del Hijo Salvador durante su vida histórica, especialmente en el momento de su Sacrificio redentor. Su protagonismo se acrecienta en Pentecostés (cf. RMa 49). Y finalmente, es

8. Cf. G. GARCÍA LLATA, “La encíclica *Redemptoris Mater*. Una primera aproximación”, en *Lumen* xxxiv (1987/3-4) 197-198.

protagónica al ejercer su mediación materna hasta la perfección escatológica del Reino (cf. RMa 49).

De este modo se aprecia la completa fontalidad de la santidad y fecundidad mariana en la acción pneumática divina: toda su existencia –desde antes de la Anunciación y luego de la Asunción– está como rodeada y envuelta por El.⁹ Ella resulta totalmente indisociable del Espíritu que le infunde su vida: la maternidad de María se realiza siempre “en” el Espíritu Santo y gracias a su propia entrega creyente (cf. RMa 43). El Paráclito es, pues, el origen y sustento de las dos fases de su maternidad: biológica y de gracia (cf. RMa 38,42,43.44).

5. Consecuencias de una fe acertada en la relación del Espíritu y María

Es fundamental para comprender la mediación materna de María, el considerar la misión y acción propias de la Tercera Persona, a la que se encuentra permanentemente unida, inhabitando y obrando en y por ella, a lo largo de su vida terrena y celestial. Ella participa en la misión divina del Santificador para contribuir con la redención de Cristo en todas sus fases.

La doctrina de RM es punto de referencia integral para la interpretación de María a la luz del misterio trinitario, especialmente pneumatológico. Tal interpretación puede provenir del ámbito de la espiritualidad, la Mariología, la reflexión y la pastoral, el movimiento ecuménico, etc. La referencia a estos planteos, en continuidad con el aporte pneumatológico-mariológico conciliar y postconciliar, promueve un beneficioso equilibrio, sin minimizar ni exagerar en ningún orden la fe en la mediación mariana, sin desorientarla del culto debido a Dios y a Jesucristo Mediador.

Se requiere también interpretar en clave eclesiológica la mediación materna para darle acertada ubicación, pues la acción de la Madre “toda santa” se desarrolla en el seno de la misión salvífica de la Iglesia. De hecho, la devoción por María en ocasiones suplanta la praxis sacramental, totalizando la práctica religiosa de los creyentes, debiendo, por el contrario, ser vía de acceso al culto litúrgico es decir, a la recepción de la gracia sacramental.

Un cierto falseamiento se produce a veces en la piedad y literatura espiritual acerca de la relación entre la función mediadora mariana y la del

Espíritu Santificador. Se confunden a veces sus atribuciones salvíficas, que son sólo *análogas* en ambos, como por ejemplo, ser camino para la unión con Cristo, abogar o interceder ante el Señor, ser protección, defensa y consuelo ante los diversos males, mediar la petición y obtención de la gracia del Redentor, etc. Esta suerte de sustitución constituye una seria problemática en la reflexión teológica y la praxis pastoral actual, que buscan renovar la espiritualidad mariana, con una justa orientación trinitaria, cristológica y eclesial. Tal reorientación procede del impulso inicial del Concilio Vaticano II, con el señero capítulo VIII de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, y de esta encíclica *Marialis Cultus*, que en 1974 presentó Pablo VI.¹⁰ Las reflexiones de la encíclica contribuyen a impedir la confusión de roles del Paráclito y de María en la fe de los fieles.

6. Valoración conclusiva de conjunto

Al acabar el presente escrito sobre la relación pneumático-mariana en el seno de la acción trinitaria, según la reflexión que se desarrolla en RM, queremos destacar algunos valores especiales del pensamiento de Juan Pablo II. La Encíclica enriquece con apreciaciones numerosas y profundas estas temáticas dilectas de la Teología post-conciliar. En su desarrollo del tema trinitario en general y del pneumatológico en particular, vemos una real intensificación de la doctrina de *Lumen Gentium* y de *Marialis Cultus*.

La doctrina de *Redemptoris Mater* tiene una doble orientación o aplicación. Detenta un sentido vertical, ya que es una concepción trinitaria, cristológica y pneumatológica, y un sentido horizontal, pues es eclesiológica, histórica y antropológica. Nada parece quedar desatendido en el documento.

Las antedichas orientaciones se relacionan, a su vez, con dos aspectos de la realidad de María: el soteriológico y el doxológico. Por el primero, ella está protagónicamente inserta en el misterio salvífico de Cristo y la Iglesia. Por el segundo, manifiesta en el esplendor de su santidad la armonía de la gracia con la respuesta humana, para gloria de la Trinidad. Ambos aspectos son complementarios: el soteriológico, por ser de índole

9. Cf. R. LAURENTIN, *Un año de gracia con María*, Barcelona, 1988, 166-167.

10. Cf. S. DE FIORES, “Recuperación pneumática de la mariología”, en *María en la teología contemporánea*, Salamanca, 1991, 265-271, 275.

le funcional, y el doxológico, de índole laudatoria. La Trinidad, Cristo, la Iglesia, la historia, la antropología, quedan iluminados desde su multifacética relación con María.

Por último, cabe destacar como propiedad del planteo del Papa las dimensiones ontológica y funcional de la persona y acción marianas, inseparables entre sí y con respecto al influjo trinitario. Hemos destacado la específica incidencia del Espíritu en el marco del consorcio de la Trinidad con María. La cualificación que Dios le confiere por gracia eminente y singular, sumada a su respuesta, se revelan en su santidad y mediación. Estas manifiestan el amor y poder divinos, y la insertan en la economía salvífica. Lo funcional y doxológico de María responden al ser que natural y sobrenaturalmente posee por su consorcio con la Trinidad.

Tal radicación trinitaria es fundamento tanto de su recepción responsable de los dones y vocación, como de la determinación concreta de la sabiduría y la libertad divina que predestina y sostiene a esta “Mujer” para su particular colaboración en la adopción filial. La hija dilecta y Madre divino-eclesial, es signo e instrumento excelente de la Alianza.

El Espíritu del Padre y del Hijo santifica, dispone, inicia, acompaña, y sostiene su doble fecundidad. La presencia del Espíritu en su existencia, es un rasgo esencial de la presentación de la figura mariana, pues la acción pneumático-divina la sitúa protagónicamente en la plenitud del despliegue salvífico-santificante de Dios, hasta la plenitud del Reino. Es Madre espiritual porque su eficacia instrumental comunica la virtud fecundante del Espíritu en los redimidos.

Resulta claro que en *Redemptoris Mater* aparece la figura materna y mediadora de María con una nobleza y proyección extraordinarias gracias a su afincamiento en la acción trinitaria. María surge del misterio intradivino y, pasando por la Encarnación y la Pascua, se proyecta a partir de Pentecostés al tiempo de la Iglesia y a su dimensión escatológica.

Ni la santidad ni la funcionalidad de María pueden ser presentadas como autónomas del poder ni del designio trinitario, ni de la mediación eclesial. Su ser y operar están insertos en el designio y presencia activa del Señor de la Redención glorificado, que envía su Espíritu para llevar su obra a la plenitud.

SILVIA RODRÍGUEZ QUIROGA
12-10-2005

LA FACULTAD DE TEOLOGÍA AYER Y HOY

La Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) cumple 90 años y se encamina hacia su Centenario en 2015. Me referiré a ella en perspectiva histórica articulando los dos momentos de mi presentación según la estructura tridimensional del tiempo. Quiero recordar con gratitud el pasado, espacio de experiencia y memoria; asumir con responsabilidad el presente, ámbito de iniciativa y acción; afrontar con esperanza el futuro, horizonte de espera y proyecto. Lo hago confiando en Cristo, el Señor de la historia, “*el mismo ayer, hoy y siempre*” (Hb 13,8)”, y por eso, el Señor de la historia de nuestra Facultad.

1. Del pasado al presente

1) El 23 de diciembre de 1915, respondiendo al pedido de los Obispos argentinos en su Carta colectiva del 16 de enero de ese año, el Papa Benedicto XV erigió la *Facultad de Teología* en el *Seminario Mayor de Buenos Aires* –junto con una Facultad de Filosofía– dándole el título de *pontificia*. El Breve *Divinum Praeceptum* expresa que la creó “de modo perpetuo” para que “los jóvenes, que son la esperanza de la Iglesia”, pudieran recibir los grados académicos –bachillerato, licencia y laurea– en nombre de la Santa Sede, como sucedía en las facultades romanas, concediendo ese privilegio al Arzobispo de Buenos Aires.¹

2) Si en nuestra América se dictó teología desde el siglo XVI y en el territorio de nuestro país funcionó la Universidad de Córdoba desde el

1. BENEDICTO XV, “Breve Apostólico *Divinum Praeceptum*”, 23 de diciembre de 1915.

siglo XVII, en Buenos Aires los seminaristas de la diócesis del Río de la Plata –luego arquidiócesis de Buenos Aires– estudiaron hasta 1767 en el Colegio de San Ignacio de la *Compañía de Jesús*. En 1772, luego de la expulsión de los jesuitas, aquel fue convertido en el Real Colegio de San Carlos, en el que se formaron importantes clérigos de nuestra historia. El *Seminario de la Inmaculada Concepción*, que se remonta a 1622, atravesó muchas etapas en los períodos colonial e independiente. En 1857 halló su sede en el edificio de *Regina Martyrum* y allí funcionó hasta 1899, cuando fue trasladado a Villa Devoto. Aquí y en toda América Latina no se mantuvo la teología en las universidades secularizadas y aquella se recluyó en los seminarios creados por el Concilio de Trento y reorganizados en los estados nacionales. Esto integró los estudios en la formación sacerdotal pero afectó el desarrollo de una teología científica capaz de dialogar con la cultura. En la Argentina no se dicta teología en facultades, institutos o cátedras de universidades nacionales mientras que en Italia, Alemania, Estados Unidos y otros países hay facultades de teología en universidades estatales y privadas no confesionales.

3) En el siglo XX se consolidó la renovación intelectual impulsada por León XIII, en especial con su Encíclica *Aeterni Patris* (1878) que proclamó a Santo Tomás de Aquino *Doctor Común*. En ese contexto los Obispos argentinos acogieron la propuesta hecha por el art. 697 del *Concilio Plenario Latinoamericano* (1899, Roma) para crear facultades de teología en universidades católicas o en seminarios sacerdotales. En la misma década en la que funcionó la primera universidad católica del país (1910-1920), reducida a una Facultad de Derecho, se erigió la Facultad de Teología en el Seminario de Buenos Aires. De 1915 a 1960 ambas instituciones hermanas de Villa Devoto fueron regidas por los beneméritos Padres de la *Compañía de Jesús*. La Facultad se guió por la *Ratio studiorum* de la Compañía y entre sus profesores se destacaron jesuitas como G. Rinsche –también Rector–, A. Ennis, J. Rosanas, L. Castellani, H. Achával, I. Quiles, Pérez Acosta, H. Benítez, M. Mercader, J. Adúriz.

4) Si hace poco dividí la historia de estos noventa años en cinco etapas,² aquí destaco sólo *dos grandes períodos* que abarcan cuarenta cinco años cada uno: 1915-1960 y 1960-2005. En 1931 la Facultad comenzó a tener dos sedes porque la Compañía de Jesús inauguró el *Colegio Máximo de San Miguel*, que en 2006 cumplirá 75 años. Allí trasladó la Facul-

tad de Filosofía y creó la segunda sede de Teología, que con el tiempo se independizó y se integró en la Universidad del Salvador. Es la otra Facultad teológica que hay en la Argentina, a la que estamos muy unidos por vínculos de fraternidad y colaboración. En 1931 Pío XI promulgó la Constitución *Deus Scientiarum Dominus* y nuestra Facultad reformó estatutos y planes. Aprobados en 1932, recién el 8 de diciembre de 1944 Pío XII aprobó la erección definitiva.

5) En las décadas siguientes ocurrió *un cambio muy relevante* que simbolizo en tres fechas: 1957, 1960, 1965. “Con el apoyo de la Compañía de Jesús y la anuencia del arzobispo de Buenos Aires, el clero de la Arquidiócesis fue asumiendo progresivamente la enseñanza y el gobierno de la Facultad, hasta quedar ésta completamente a cargo del mismo en 1960”.³ Un pionero fue el actual Cardenal J. Mejía, quien en 1951 fue el primer presbítero diocesano que ingresó a enseñar en el cuatrienio teológico y dictó la cátedra de Antiguo Testamento hasta 1977. Hubo otros que dieron cursos filosóficos y teológicos: J. Sepich, J. Biturro, J. Sol, M. Mascialino, A. Carballo. La transición decisiva se dio entre 1957 y 1960, guiada sabiamente por el P. Moyano SJ, último Rector jesuita (1956-1960). En 1957 ingresó el primer grupo de profesores del clero secular que cubrió varias cátedras. Entre ellos estaban R. Ferrara, L. Gera, C. Giaquinta y R. Nolasco, a los que se agregaron después otros diocesanos como R. Tello, P. Geltman, E. Briancesco, y religiosos como D. Basso y J. Novak. Se dio una *reorganización institucional* que, con el tiempo, equivalió a una *refundación académica*, porque esa generación de profesores, a la que se fueron integrando otros, dio a la institución su perfil singular, su nivel académico y su merecido prestigio. De ese grupo hoy sólo dicta clases Mons. Ferrara, nombrado profesor el 6 de marzo de 1957. Es el más antiguo profesor de la UCA, fundada por el Episcopado el 7 de marzo de 1958 y en camino a su Cincuentenario.

6) Para entender la relación de la Facultad con el Seminario y la Universidad hay que tener en cuenta dos hechos sucedidos en 1960. En ese año asumió E. Pironio como el *primer Rector* del Seminario que venía del clero secular a reemplazar a los Jesuitas. Como la jefatura de ambas instituciones recaía sobre la misma persona él fue el *último “Presidente” (praeses)* de la Facultad, que delegó las tareas académicas en un *Prefecto de Estudios*. Ese cargo, que cumplió Gera de 1957 a 1961, recayó sobre

2. C. M. GALLI, “La Facultad de Teología cumple noventa años”, *UCA Actualidad* 69 (2005) 7-10.

3. FACULTAD DE TEOLOGÍA, *Estatutos de la Facultad de Teología* (aprobados el 14-1-2004), Introducción I.

Ferrara de 1961 a 1965. El otro hecho sucedió el 16 de junio de 1960: la *Universidad Católica* fue reconocida como *Pontificia* por el decreto *Catholici Populi Argentinae*, en el que se incorporó a la preexistente Facultad de Teología “con sede en el Seminario Pontificio” como la primera de sus facultades. Esa asunción fue el punto de partida de un largo proceso de integración que llega hasta el presente. Una consecuencia de esa inserción fue nombrar un Decano para pasar a un régimen acorde a la Universidad. En 1964 el Claustro de profesores eligió una terna y después de la aprobación por las autoridades de la UCA y la concesión del *Nihil obstat* por la Santa Sede, el Cardenal A. Caggiano nombró al Pbro. Dr. L. Gera como primer Decano. Asumió el 9 de marzo de 1965, meses antes de la clausura solemne del Concilio Vaticano II, que fue el 8 de diciembre de ese año.

7) Aquella transición es paralela al Concilio Vaticano II (1962-1965), el acontecimiento más importante de la Iglesia del siglo XX, signo de renovación de la teología y “brújula” para navegar en el océano del tercer milenio. A partir de 1965 y hasta 1990 la Facultad se valió con sus propios recursos humanos y económicos y se renovó según las enseñanzas conciliares y directrices posconciliares. Entre las turbulencias de la década de los setenta se realizó la etapa constitucional de reelaboración de los Estatutos a la luz de las *nuevas normas* romanas dictadas en 1968 para las Facultades eclesíásticas, especialmente las relativas a los estudios de los *tres ciclos* de Bachillerato, Licenciatura y Doctorado y a la *colegialidad* que distingue a su Consejo Académico de los Consejos directivos de las otras Facultades de la UCA (24-2-1970). En 1975 se precisó mejor nuestra dependencia del Episcopado Argentino y la integración *pleno iure* en la UCA. La llamada *Commissione ristretta*, constituida por el Gran Canciller Cardenal J. C. Aramburu (14-10-1976) e integrada por representantes del Episcopado, la Universidad y la Facultad, acordó el procedimiento para designar a nuestros profesores ordinarios y puso las bases para nuestras futuras relaciones con dos Institutos de la Universidad: el de *Cultura y Extensión Universitaria* y el de *Integración del Saber*. De este trabajo resultó un nuevo texto de nuestros Estatutos (15-5-78). Luego de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* de Juan Pablo II (15-4-1979), que nos rige, hubo una nueva revisión de los Estatutos aprobada el 15 de diciembre de 1982.⁴

4. R. FERRARA, “Nuestra Facultad en la coyuntura y en su tradición”, *Teología* 79 (2002) 169-179.

En los años noventa, por iniciativa del Decano A. Zecca (1990-1996), se comienzan a revisar los planes de estudios, proceso que se completó en el Decanato de R. Ferrara (1996-2002), quien además impulsó la actualización de los Estatutos para asumir las normas más recientes. El nuevo texto, de 115 artículos, fue aprobado por la Congregación para la Educación Católica el 14 de enero de 2004. De 1965 a 2005 la Facultad fue guiada sabiamente por importantes decanos, la mayoría de los cuales gobernaron durante dos períodos consecutivos: L. Gera, L. Villalba, C. Giaquinta, L. Gera, J. C. Maccarone, A. Zecca, R. Ferrara.

8) *La Facultad se repensó a la luz de la eclesiología del Concilio Vaticano II para servir a todo el Pueblo de Dios*. Entonces abrió sus puertas a quienes querían una educación teológica universitaria de la fe –varones y mujeres, sacerdotes, religiosos y laicos– más allá de los candidatos a las órdenes sagradas, en cuya formación intelectual tiene una responsabilidad especial. Para eso afianzó el nivel de sus profesores y cursos, organizó su Biblioteca, mejoró su Revista *Teología* creada en 1962, contribuyó mediante muchos cursos y conferencias de sus docentes a difundir la teología en el país, y colaboró a pensar, decir y escribir la teología en lengua española con una tonada argentina. Quienes cursamos entre 1974 y 1980 tuvimos, entre otros, a profesores como J. Mejía, L. Rivas, A. Levoratti, C. Giaquinta, J. Maccarone, R. García, J. Novak, R. Baztán, J. Durán, R. Ferrara, G. Podestá, J. Rovai, L. Gera, R. Tello, E. Karlic, E. Briancesco, D. Basso, O. Santagada, R. Braun, J. Arancibia, N. Dellaferrera, P. Sudar, A. Marino, H. Aguer, J. Mollaghan, R. Nolasco, E. Barcelón, E. Ferreras, E. Mai, G. Farrell, J. Duhourq, J. Arch, J. Leardi, V. Pinto, J. Scannone, V. Marangoni, F. Storni, J. Biturro, M. Irigoyen, F. Leocata, C. Balzer, N. Corona, H. Del Bosco, N. Auza.

En ese tiempo se gestó el *estilo integrador* de nuestra incipiente tradición teológica que aúna lo clásico y lo moderno, lo científico y lo pastoral, lo plural y particular en lo unitario y universal de la fe de la Iglesia, como lo atestiguan *Teología* y las publicaciones institucionales. De 1979 a 1985, en los últimos decanatos de Gera, hubo una gran expansión que alcanzó en 1985 el pico de 600 alumnos gracias al crecimiento vocacional de esas dos décadas. Es difícil precisar el número exacto de familias religiosas femeninas y masculinas asistentes en aquel tiempo.

9) Una historia completa de la Facultad deberá incluir *historias de vida* de tantos sacerdotes, consagrados y laicos que estudiaron en sus aulas. Baste pensar que de 1915 a 2005 se ordenaron para esta Arquidióce-

sis y para diócesis del país y de otras naciones de América Latina casi 1500 sacerdotes formados en el Seminario de Buenos Aires, muchos de los cuales, sobre todo desde 1948, obtuvieron grados académicos en la Facultad.⁵ Y no puedo contar la inmensa cantidad de religiosos ordenados que también son exalumnos. Podríamos enumerar muchos sacerdotes ilustres que estudiaron aquí, algunos de los cuales obtuvieron los máximos títulos académicos. Para poner algunos ejemplos: entre los obispos consagrados desde 1915 obtuvieron aquí algún grado académico ochenta obispos, entre los que están E. Rau, E. di Pasquo, G. Bolatti, J. Carreras, C. Cafferata, A. Aguirre, J. J. Iriarte, V. Zaspé, M. Serra, E. Ognénovich, C. Giaquinta, C. Galán, H. Bózzoli, R. Bufano, J. Laguna, D. Castagna, J. Casaretto, L. Villalba, J. M. Arancedo, y muchos otros más, incluyendo a los ordenados en los últimos quince años. Lo mismo se puede decir de obispos bolivianos, paraguayos y brasileños, por ejemplo del Arzobispo emérito de Asunción F. Benítez y del ex Presidente de la Conferencia Episcopal Brasileña J. Chemello. Por lo que hace a nuestra Universidad cabe recordar que en Devoto obtuvo los doctorados canónicos en filosofía y en teología O. N. Derisi, fundador y primer rector emérito de la UCA; y también obtuvo grados académicos E. Mirás, secretario académico de la UCA durante años y ex Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, de la que en 2005 forman parte unos treinta obispos que estudiaron y/o enseñaron en esta Facultad. También son exalumnos los tres preladados argentinos que están en altos cargos en la Santa Sede: el Cardenal J. Mejía y los arzobispos L. Sandri y M. Sánchez Sorondo.

Entre los graduados hay muchísimos sacerdotes que han dado sus vidas a Dios y a su Pueblo animados por la caridad pastoral al frente de las parroquias o en otras instituciones pastorales. Para evocar algunos presbíteros cuyas labores apostólicas e intelectuales tuvieron gran repercusión pública, recuerdo sólo a los exalumnos M. Moledo, J. Sepich, R. Trotta, R. Carboni, E. Larumbe, P. Luchía Puig, L. Etcheverry Boneo, O. Ganchegui, H. Mandrioni, H. Moreno, J. Olmedo, A. Trusso, J. Segade, J. Castagnet, E. Nardoni, A. Albisetti, J. Erro, L. Esteva, E. Riamonde, J. Vernazza, J. Capellaro, D. Keegan, H. Oglietti, G. Alás, C. Mugica, H. Botán... Me he limitado *ex profeso* a algunos ordenados antes de 1960, en la primera mitad de los noventa años de vida académica.

5. M. POLI, "El Seminario en el siglo XX", en SEMINARIO METROPOLITANO DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN, *Apacienten el rebaño de Dios. Libro del Centenario del Seminario de Villa Devoto*, Buenos Aires, 1999, 43-55.

2. Del presente al futuro

1) La Facultad de Teología, bien común de la Iglesia Católica en la Argentina, tiene –según el art. 2 de sus Estatutos– la misión de *investigar, enseñar y difundir la ciencia teológica* al servicio del Pueblo de Dios. Junto con sus tareas permanentes de investigación y docencia, que cumple a través de sus actividades académicas ordinarias, colabora con la *extensión* del conocimiento de la fe y presta con su aporte específico un *servicio* a las iglesias particulares.

2) Nuestro claustro tiene ochenta y cinco *profesores* –aunque no todos enseñen todos los años– distribuidos en categorías según estabilidad, cargo y dedicación. Cuarenta y ocho son *doctores*, lo que configura la proporción más alta en toda la UCA. Salvo cuatro docentes, los restantes treinta y tres son licenciados en teología (título de postgrado), filosofía u otras disciplinas. En 2003 hice una reforma estructural creando departamentos y multiplicando cátedras, las que hasta entonces eran diez. Aquí las *cátedras* son unidades de investigación, docencia, extensión y servicio que reúnen varias asignaturas y profesores bajo la dirección de un titular. Las cátedras y los profesores están organizados en siete *departamentos* conducidos por sus directores: Sagrada Escritura, Teología Dogmática, Teología Moral, Teología Pastoral, Historia de la Iglesia, Filosofía y Humanidades. El cuerpo docente se caracteriza no sólo por su nivel académico sino también por su profundo *sentido de Iglesia y su adhesión al Magisterio*, lo que se verifica en cursos, publicaciones, asesorías y tantos servicios a las iglesias particulares, la Conferencia Episcopal Argentina y la Iglesia universal. Un objetivo presente es mejorar el trabajo en equipo en las cátedras y los departamentos.

3) La Facultad tiene mucha experiencia en *investigación*, incentivada por mi predecesor, un investigador en teología y filosofía con prestigio internacional. El nivel puede apreciarse, por ejemplo, por la calidad y cantidad de publicaciones de los profesores, o por las tesis de doctorado aprobadas desde 1965 y las disertaciones de licenciatura aprobadas desde 1980. No me extendiendo en las áreas de investigación, publicaciones, revista y biblioteca. Pero observo que este decanato estimula a elevar el nivel académico de la institución mediante la investigación de sus profesores. En la Carta que acompañó el Decreto que confirmaba mi nombramiento, la Congregación para la Educación Católica me auguró "*una fecunda labor académico-científica al servicio de la Facultad*". El cultivo de la teología a nivel uni-

versitario en una Facultad eclesiástica y pontificia nos distingue tanto de un centro no universitario de estudios teológicos –diocesano o religioso– como de un instituto terciario o universitario de teología reconocido sólo a nivel civil.

4) La *enseñanza* de la teología es el segundo de nuestros fines. En 2005 tenemos unos cuatrocientos ochenta *alumnos*, lo que es un número alto para una Facultad de Teología de América. Cerca de trescientos cursan la carrera de grado, el Bachillerato en Teología, cuyo plan de estudios, modificado en 1996, dura seis años y equivale a una licenciatura civil, título que el bachiller puede completar cumpliendo otros requisitos. Un grupo menor cursa el Profesorado universitario en Teología, con un plan de cuatro años desde 1998. Hay cinco Licenciaturas especializadas que suponen el Bachillerato, requieren dos años más de cursos y culminan con una disertación presentada ante un tribunal. Son carreras de postgrado equivalentes a las maestrías estipuladas por la *Ley de Educación Superior*. Tienen unos ciento veinte alumnos, muchos de ellos sacerdotes de distintas diócesis y familias religiosas. El grado máximo del Doctorado, reconocido hace décadas por el *Ministerio de Educación*, tiene quince inscriptos. Su alto nivel fue confirmado en 2001 por la acreditación realizada por la *Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CO-NEAU)*. En el plano docente procuramos integrar mejor los contenidos a nivel disciplinar e interdisciplinar; relacionar las dimensiones científica, espiritual y pastoral de la teología; fortalecer las instancias de apoyo pedagógico como el servicio de tutorías y las innovaciones didácticas.

5) La Facultad, para ser una *verdadera comunidad eclesial universitaria*, debe asumir el desafío que Juan Pablo II planteó a toda la Iglesia: ser “*casa y escuela de comunión*” (NMI 43). En cuanto *eclesial* debe crecer como una comunidad teológica, religiosa, filial, fraterna, cordial y solidaria. En cuanto *académica* debe mejorar su calidad educativa para investigar, enseñar y extender la teología católica en un nivel de excelencia universitaria. Hoy debemos *buscar y comunicar la verdad de la fe en el cultivo universitario de la teología en el seno de una comunión en el amor eclesial*. Para eso se viene creciendo en el sentido de pertenencia comunitaria y en el fomento de los vínculos entre autoridades, profesores, alumnos, empleados, graduados y amigos. Los *alumnos y alumnas* pertenecen a una Facultad latinoamericana que reúne una gran variedad de personas, vocaciones, carismas, comunidades, diócesis, situaciones y culturas que provienen de diferentes provincias argentinas y de más de veinte países de

distintos continentes. Esto es una *rica expresión de la comunión católica* y una preciosa experiencia formativa. En un mundo globalizado y en un país fragmentado *debemos aprovechar este don para forjar una teología, una espiritualidad y una pastoral de comunión*. Nuestra Facultad debe ser, en pequeña escala, una *imagen viva de la Iglesia: Familia de familias, Comunidad de comunidades, Pueblo de pueblos*.⁶

6) Al servicio de esa comunión se viene desarrollando una *política de diálogo abierto* para escuchar a todos e impulsar un *vivo intercambio* para consolidar la obra realizada. El centro de ese diálogo son las reuniones del *Consejo Académico* y de sus comisiones. El *Consejo* es el órgano colegiado que, según el art. 13 de nuestros *Estatutos*, ejerce el gobierno inmediato de la Facultad junto con el Decano, a quien elige en una terna para que sea designado por el Gran Canciller y aprobado por la Santa Sede. El Consejo tiene más competencias que el Decano, a quien le cabe la función ejecutiva. Por otra parte, hemos impulsado una serie de consultas y encuentros periódicos con los profesores, los alumnos de todas las carreras y los superiores y superiores de los seminarios y casas de formación religiosa. Esta política, incorporada en el *Plan de actividades anuales*, nos permite recoger apreciaciones, críticas y propuestas para mejorar la calidad educativa. Esta experiencia de diálogo y revisión fue muy útil cuando en 2003, con toda la UCA, tuvimos la *Evaluación Externa* de la CO-NEAU. La Facultad está comprometida en avanzar en procesos de planeamiento y evaluación.

Para seguir adelante debemos ampliar el ejercicio de la corresponsabilidad de todos y cada uno por el bien común. Nos guía la exhortación de san Benito en su *Regla* cuando habla del orden de la comunidad: *iuniores diligere, seniores venerare* (cap. 63). Queremos promover la caridad entre todos los miembros de la Facultad, tanto un amor de dilección y ternura hacia los *jóvenes*, como un amor de respeto y veneración hacia los *mayores*. Por eso una línea operativa en marcha es fomentar la participación de los *alumnos* en los procesos académicos y su organización activa en el *Centro de Estudiantes de la Facultad de Teología (CEFAT)*. Otra política académica en marcha es el reconocimiento a los profesores de las generaciones *mayores* que han entregado su vida a la teología y a la Facultad, mediante libros y actos de homenaje.

6. C. M. GALLI, “La teología como ciencia, sabiduría y profecía. Palabras en el inicio del Decanato 2002”, *Teología* 79 (2002) 181-192; “*In dulcedine societatis quaerere veritatem*”, *Teología* 80 (2002) 113-133.

7) Esa *voluntad de comunión* nos mueve a promover la colaboración con las instituciones que envían sus alumnos a la Facultad –diócesis, seminarios, congregaciones, movimientos e institutos, con los otros centros teológicos que hay en el país, en especial la *Facultad de Teología de la Compañía de Jesús*; con la *Sociedad Argentina de Teología*; con las iglesias de los países hermanos, entre los cuales la Facultad fomenta una “Red de Facultades, Institutos y Sociedades de Teología del Cono Sur”; y, animada de espíritu ecuménico e interreligioso, con el *Instituto Universitario ISEDET* y con el *Seminario Rabínico Latinoamericano*.

8) Al mismo tiempo, la Facultad debe, “dentro de su función específica, prestar su *servicio* a las Iglesias particulares y a la Iglesia universal en toda la labor evangelizadora” (Estatutos art. 2/3). Desde su *función específica de extensión y servicio* ella colabora con las iglesias diocesanas y con la *Conferencia Episcopal Argentina* a través de sus cursos de extensión y de sus publicaciones. Acompaña y supervisa a los *nueve Institutos Afiliados* que, por un convenio de afiliación, preparan alumnos para recibir nuestro grado canónico de bachiller en teología. Son el Instituto de Teología de la Universidad Católica del Paraguay; los seminarios diocesanos de Córdoba, San Isidro, Morón, Paraná, Rosario, Mendoza, Tucumán; y el Centro de Estudios Institucionales de la Orden de los Predicadores. Pero también presta sus servicios con otras tareas: dictando cursos en diócesis e instituciones para ayudar a la formación inicial y permanente de sacerdotes y agentes pastorales; ayudando a preparar informes, responder consultas y elaborar documentos, como el texto pastoral *Denles ustedes de comer* para el Congreso Eucarístico Nacional de 2004;⁷ organizando reuniones de estudio para docentes como las Jornadas bianuales de Historia de la Iglesia o los Encuentros anuales de Teología Pastoral; asesorando organismos episcopales y pastorales de carácter diocesano, nacional, latinoamericano y universal. Si atendemos sólo a la *Comisión Episcopal de Fe y Cultura* se nota que la mitad de sus peritos –permanentes, consultores y censores– son profesores de esta Facultad.

9) La Facultad se ha desarrollado en una *compleja trama relacional*. Por un lado se fue independizando del Seminario de Buenos Aires para encaminarse a una creciente aunque relativa autonomía, porque son instituciones hermanas, la sede de la Facultad se encuentra en el Seminario y

comparten el patrimonio de la Biblioteca con más de 60.000 volúmenes. Por otro lado, ella pasó de una pronunciada marginación a una lenta pero progresiva integración en la vida de la *Universidad Católica Argentina*. Ese proceso fue lento y sufrió dificultades y tensiones pero pudo encauzarse por la prudencia de obispos, rectores y decanos. Hubo un punto de inflexión en la gestión de Mons. A. Zecca (1990-1996) quien completó un proceso de integración económica en la UCA con el apoyo del Gran Canciller Cardenal A. Quarracino y del Rector P. D. Basso OP, lo que puso las bases para el despliegue académico posterior. Luego Mons. R. Ferrara (1996-2002), además de fomentar nuevas políticas que mejoraron la investigación, docencia, extensión y publicaciones, tuvo una presencia relevante en la UCA. Desde entonces buscamos gestar, como se refleja en la *Exposición “90 años de la Facultad de Teología”*, formas de colaboración con otras unidades académicas. Se sabe que nuestra Facultad enseña teología sólo en Villa Devoto y que en el resto de la UCA la formación humanística y cristiana depende de las facultades y del *Instituto de Cultura y Extensión Universitaria* (ICEU). Desde hace un tiempo colaboramos con el ICEU para que haya más profesores con los grados académicos correspondientes.

10) Esta integración irá encontrando un equilibrio en el que la necesaria *participación* como Facultad de la *Universidad* mantenga nuestra legítima *singularidad* como Facultad *eclesiástica*. En ambos aspectos se ha avanzado pero todavía hay mucho por hacer para que suceda lo que escribía Mons. Derisi a los veinticinco años de la fundación de la UCA. Decía que nuestra Facultad “tiene que llegar a ser, con el tiempo, la más importante de la Universidad y convertirse en el testimonio vivo de la integración del saber sapiencial de la Verdad revelada de la Teología con todos los demás sectores del saber humano de la Universidad”.⁸ Nuestra plena inserción en la UCA, vista como *universitas studiorum*, nos ayudará a dar y recibir de otras disciplinas mediante nuevas formas de *intercambio de saberes* acordes al actual desarrollo científico en favor de un nuevo humanismo. Deseamos intensificar la colaboración con sus facultades humanísticas y con sus institutos de investigación y formación.

7. IX CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, *Denles ustedes de comer*, Conferencia Episcopal Argentina, 2003.

8. O. DERISI, *La Universidad Católica en el recuerdo. A los veinticinco años de su fundación*, Universitas, Buenos Aires, 1983, 57-58.

11) Hay muchas cosas más para contar sobre el presente de la Facultad, las prioridades para el trienio de este decanato y los proyectos a mediano plazo. Me limito a decir que la celebración de los noventa años en Villa Devoto y en Puerto Madero nos ayuda a adquirir una mayor conciencia histórica, agradecer la herencia de otras generaciones y repensar nuestra misión ante los nuevos desafíos. Recordamos el pasado para mejorar el presente e imaginar el futuro. Con esta celebración iniciamos varios proyectos: preparar una historia documentada de la Facultad, crear una zona de patrimonio histórico con el Seminario, mejorar el Anticuario de nuestra Biblioteca, releer el itinerario para renovar nuestra identidad institucional, hacer un intercambio abierto sobre el perfil de la Facultad hacia el *Bicentenario* de nuestra patria, preparar la celebración del *Centenario* mediante una novena de años que fije prioridades en la actividad académica ordinaria y brinde aportes a la Iglesia y a la cultura. Toda la experiencia del pasado se concentra en la conciencia del presente. Desde el siglo XIII la universidad es la institución más adecuada para estudiar la teología como saber sapiencial, científico y profético. Desde 1915 esta Facultad ha recorrido un largo camino y ha prestado su servicio formativo en la convulsionada Argentina del siglo XX. En el inicio del tercer milenio quiere mejorar el cumplimiento de su misión caminando hacia el futuro de su primer Centenario.

Nuestra Facultad de Teología, bajo el patrocinio de la *Inmaculada Concepción*, invoca a la *Pura y Limpia Concepción de Luján*, confiando en que la Madre de Dios, Madre del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina, sea para todos *la estrella de la nueva evangelización*.

Nos alientan las palabras que nos dirigió el papa Benedicto XVI, quien nos invita a seguir siendo “lugar de viva irradiación de conocimiento teológico”.

CARLOS MARÍA GALLI
15-11-2005

CRÓNICA DE LA FACULTAD 2005¹

Inauguración del año académico

El 7 de marzo se dio inicio al ciclo lectivo de 2005 con una celebración eucarística en la Parroquia de la Inmaculada Concepción de Villa Devoto. La ceremonia fue presidida por Mons. Joaquín M. Sucunza, Obispo auxiliar y Vicario General de la Arquidiócesis de Buenos Aires. Posteriormente en el Aula Magna tuvo lugar el Acto Académico, en el cual el Sr. Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Carlos M. Galli, y el Sr. Vicedecano, Pbro. Dr. Víctor M. Fernández, expusieron sobre la marcha y los objetivos de la Facultad para el presente año, refiriéndose especialmente a los actos por los 90 años de la Facultad. El discurso inaugural del Decano, cuyo título fue “*Nuestra facultad de teología en perspectiva histórica: desde su origen (1915) y hacia su centenario (2015)*”, fue publicado en *Teología* 88 (2005) 667-698.

Colación de grados de la Universidad

El 11 de julio se realizó la cuadragésima tercera Colación de Grados Académicos de la Universidad presidida por Su Emcia. Rvma. el Sr. Cardenal Jorge Mario Bergoglio S.I. Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Nuestros alumnos Mauricio Tavella, Esteban Sacchi, Francisco De Chiara, Santiago Ramos y Carlos Fernández Fandiño recibieron el Diploma de Honor y Martín Durán Christian recibió la Medalla de Oro.

1. Confeccionada por Pablo René Etchebehere.

Colación de grados de la Facultad

Continuando una nueva vinculación con los graduados, el 14 de octubre, víspera de la conmemoración de Santa Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia, se llevó a cabo en el Seminario Metropolitano de Villa Devoto, la segunda colación de grados de nuestra Facultad. El acto fue presidido por el Rector de la UCA, Mons. Dr. Alfredo Zecca y el Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Carlos M. Galli, contando también con la presencia de otras autoridades. Fueron convocados los egresados del Bachillerato, Profesorado, Licenciatura y Doctorado a partir del año 2000. El Sr. Decano finalizó la ceremonia enmarcando el acto dentro de los festejos por el nonagésimo aniversario de la Facultad.

Licenciados en Teología

Obtuvieron el grado de Licenciado en Teología:

- ALBÓNIGA Luis Damián: “ El concepto de virtud en la perspectiva de la primera persona según Giuseppe Abbá” (Director: Pbro. Dr. Gustavo Irrazábal).

- PONZA Carlos Oscar: “Los inicios del Monasterio de las Catalinas en Córdoba (1613-1625) a la luz del manuscrito “Historia del Monasterio Senense de la ciudad de Córdoba en la Provincia del Tucumán” (Director: R.P. Lic. Ricardo Corleto).

- CUDA Emilce Fabiana: “Hacia una reconstrucción del concepto de democracia en el magisterio pontificio, desde el análisis de una selección de documentos, interpretados a la luz de la evolución histórica del pensamiento político” (Director: Pbro. Dr. Gustavo Irrazábal).

- ESPARAFITA Fabián Oscar: “ El gran Sacramento de la Iniciación Cristiana” (Director Pbro. Dr. Carlos Castro).

- GIMÉNEZ Walter Fabián: “La misericordia como dimensión de la caridad pastoral y su lugar en la formación inicial” (Director: Pbro. Dr. Víctor Fernández).

- ROBLES SEGOVIA Osvaldo: “El atributo “Imagen de Dios” y la carta a los Colosenses 1,15” (Director: Pbro. Lic. Luis Rivas).

- GIARDINO Roberto Gustavo: “La Cristología de las celebraciones del Triduo Pascual. La celebración como lenguaje teológico en el diá-

logo con “La cuestión del lenguaje” (Director: Pbro. Dr. Marcelo González).

- ALBELDA Ricardo Ramón: “Hans Küng: la teología desde un acto de confianza razonable. Una reducción humanístico-pragmática de la fe cristiana” (Director: Mons. Dr. Antonio Marino).

- PELLEGRINO Juan Carlos: “El Bautismo y el Misterio Pascual. Un acercamiento a la luz del “Catecismo de la Iglesia Católica” y del pensamiento teológico de Dionisio Borobio” (Director: Pbro. Lic. Gerardo Söding).

- FORCHIERI Matías: “El protagonismo de los jóvenes en la realización del Reino de Dios en la Historia. Un diálogo con Ignacio Ellacuría” (Director: Pbro. Dr. Marcelo González).

- MARTÍN Sergio: “La concepción dinámico-celebrativa de los sacramentos y el ministerio presbiteral en Dionisio Borobio” (Director: Pbro. Dr. Carlos Galli).

Doctor en Teología

- PAPANICOLAU Jorge Julián: “Elementos para la elaboración de una cristología cósmica integral, y un aporte singular: la cosmovisión cristocéntrica de Máximo el Confesor” (Director: Pbro. Dr. Lucio Florio). El tribunal estuvo integrado por: Mons. Dr. Ricardo Ferrara, Mons. Dr. Antonio Marino, Pbro. Dr. Abel Fernández Lois y el Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Carlos Galli

Vida académica

Promoción e incorporación de profesores

Se reincorpó a nuestro claustro el Pbro. Dr. Juan Bautista Ramírez y se incorporó el Rev. P. Dr. Luis Liberti S.V.D, ambos en la categoría de Interinos Adjuntos.

Fue promovido a la categoría de Ordinario Titular el Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández; y a la categoría de Interino Adjunto el Pbro. Dr. Pablo Etchepareborda y la Lic. Virginia Courrèges.

Publicaciones

2005 fue un año rico en publicaciones.

Se publicó la obra *La palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica* (Editorial San Benito).

También otra obra colectiva que contiene un aporte original, con el título *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las disciplinas teológicas* (Editorial San Pablo).

Como colaboración con la profundización y difusión del documento *Navega Mar Adentro*, vio la luz una obra publicada por la Oficina del libro de la CEA, titulada: *Comentario a Navega Mar Adentro. Profundización teológica y perspectivas pastorales*.

Finalmente, se publicó una obra internacional para celebrar los setenta y cinco años de Mons. Ferrara, que contiene colaboraciones muy variadas y de alto nivel, con el título: *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*.

Homenajes

En el marco de los actos por el 90° aniversario de la Facultad, el 4 de octubre se brindó homenaje a nuestro Profesor y Ex Decano, Mons. Dr. Ricardo Ferrara, con la presentación de la obra colectiva *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*. Luego de la apertura del acto por el Sr. Decano Carlos Galli se refirieron a la obra el Pbro. Dr. Carlos Castro y Mons. Dr. Lucio Gera. Cerró el acto Mons. Dr. Ricardo Ferrara.

Actividades de nuestros profesores:

Presentaciones de libros

En el marco de la 31° Feria del Libro, la Facultad de Teología y Ediciones Sígueme presentaron, el 22 de abril, la obra *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* de Mons. Ricardo Ferrara. Se refirieron a esta obra que es el fruto de 30 años de investigación y docencia, Mons. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo –Obispo de San Martín–, Mons. Dr. Lucio Gera y Pbro. Dr. Carlos Galli.

El 2 de mayo se presentaron las obras *Teología y espiritualidad* de varios autores y bajo la dirección del Pbro. Dr. Carlos Galli y Pbro. Dr. Víctor Fernández, de quien es la autoría del otro libro titulado *Teología espiritual encarnada*. Se refirieron a ambas obras la Dra. Alcira Sodor, el Pbro Lic. Gerardo Söding, junto a las autoridades de la Facultad.

El 5 de mayo en la Sala José Hernández de la Feria del Libro la Editorial San Benito presentó la obra de Mons. Lic. Luis H. Rivas *El Evangelio de San Juan. Introducción. Teología. Comentario*.

Mons. Enrique Angelelli, Pastor que evangeliza promoviendo integralmente al hombre: Intérprete teológico pastoral del Concilio vaticano II y de los Documentos Finales de Medellín es el título de la tesis doctoral –defendida en nuestra Facultad– del Rev. P. Dr. Luis Liberti S.V.D., que publicó la Editorial Guadalupe.

El Director del Departamento de Historia de la Iglesia, Mons. Juan Guillermo Durán, viajó a Roma el 29 de mayo pasado para participar en la primera reunión plenaria 2005 del “Pontificio Comité de Ciencias Históricas”, del cual es miembro; y, a la vez, para asistir al Seminario de Estudio por los 50° años de fundación de dicho Comité: *Ricerche e questioni aperte di storia del cristianesimo nella seconda metà del Novecento*. El mismo se desarrolló en el Aula del Colegio Teutónico de Santa Maria in Camposanto, los días 3 y 4 de junio.

Nombramiento

Mons. Dr. Ricardo Ferrara, quien fuera Decano de nuestra Facultad, fue nombrado miembro de la Comisión Teológica Internacional. Profesor ordinario titular desde 1957, especialista en teología dogmática y filosofía de la religión, es el segundo argentino que participa en la Comisión. Anteriormente había sido miembro Mons. Dr. Lucio Gera, también Decano y profesor de la Facultad.

Mons. Ferrara es, también, socio correspondiente de la Pontificia Academia “Santo Tomás de Aquino” por el período 2002-2011.

Investigación

Dentro del marco del *Instituto de Investigaciones Teológicas* (ININTE), destacamos las investigaciones que realizaron los profesores con “dedicación a tiempo completo” de nuestra Facultad, durante el año académico 2005.

Ricardo A. Ferrara expuso su trabajo *Lo sagrado, la filosofía y la verdadera religión según San Agustín* en el marco de Vª Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino (Academia de Ciencias, Vaticano), consagrada al tema *Lo sagrado. Fenomenología, filosofía, teología, mística y cultura de lo sagrado*.

Luis H. Rivas ha publicado los siguientes artículos: “La dimensión espiritual de la Sagrada Escritura. La *lectio divina*” en V. M. FERNÁNDEZ – C. M. GALLI (dirs.) *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, Buenos Aires, San Pablo; también “Presentación del documento de la Pontificia Comisión Bíblica «El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia crisiana»”, en V. M. FERNÁNDEZ – C. M. GALLI (dirs.) *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, Buenos Aires, San Benito; “La investigación sobre el Jesús histórico («Third Quest»)” en V. M. FERNÁNDEZ – C. M. GALLI (dirs.) *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*; “El «don de Dios» ofrecido a la Samaritana (Jn 4, 1-42)” en AAVV, *Gratuidad, Justicia y Reciprocidad. Dimensiones de una teología del don*, Buenos Aires, San Benito, 2005. Y en la *Revista Bíblica* el artículo “Justicia y amor. Fundamen-

tos Bíblicos”. Y fruto de su docencia publicó la obra *El Evangelio de Juan. Introducción. Teología. Comentario*, Buenos Aires, San Benito, 2005; 476 págs.

Juan G. Durán ha preparado la edición de las siguientes obras: *Namuncurá y Zeballos. El Archivo del Cacicazgo de Salinas Grandes* (420 pp.); *Viejas historias de la Frontera. Indios, soldados y cautivos, 1873-1882* (590 pp.); *De los Toldos a Luján. El Padre Jorge María Salvaire en el Santuario de Luján(1876-1899)*; y *Páginas inolvidables del Luján-Mariano. El P. Jorge María Salvare y la Virgen de Luján*.

Eduardo Briancesco trabajó sobre el tema *¿Qué es la subjetividad agustiniana? Para leer mejor las “Confesiones”* con el dictado de 8 lecciones en el II Seminario de Fenomenología organizado por la Facultad de Filosofía UCA, 4-5 noviembre 2005 y ha publicado “Entre el kairós y el instante ¿qué tiempo para la esperanza?” en *Escritos de Filosofía*; como también “El enigma de «Turandot» de Puccini. Redescubrir «Turandot»” en *Criterio* (2310) 2005.

La investigación de Marcelo González tiene como título *Procesos culturales y vida pastoral*. Se trata de una investigación en el campo de la teología pastoral, en diálogo con las ciencias sociales, en particular con la sociología. Busca detectar los principales procesos culturales emergentes en orden a relevarlos, discernirlos y hacerlos dialogar con la vida eclesial. Ha publicado en la revista *Vida Pastoral* los siguientes artículos: “Estar vivos/as. Una preocupación epocal existencial de fondo (I)”; “América Latina: insistencias, inexistencias, y repensamientos”, como también “América Latina ¿Mutación religiosa?” y “Dinámicas del Vaticano II y vida eclesial contemporánea (I)”. En la revista *Teología* publicó “Temas y estilos emergentes en la teología contemporánea. Un análisis a partir del itinerario «sintomático» de David Tracy”. El Pbro. González ha publicado también el libro *Reflexión teológica y sociedad argentina (1962-2000). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, EDUCC, Córdoba 2005.

Luis M. Baliña centró su investigación en el tema de la Hermenéutica, participando en los meses de enero y febrero en cursos dictados por

Mauricio Beuchot en la UNAM de México. Participó del Coloquio de Pensamiento Español y Latinoamericano, convocado por la Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile, para presentar el trabajo *Ortega y Gasset y las hemiplejías argentinas*. Entre sus publicaciones señalamos: “Una mirada desde el costado humano de la relación filosofía-espiritualidad en Teología y Espiritualidad” en C. M. GALLI - V. M. FERNÁNDEZ, (dirs.), Buenos Aires, San Pablo, 2005. “Proximidad y Distancia. La participación en el Comentario al De Causis. Una lectura desde la Hermenéutica Analógica en Dios es Espíritu, Luz y Amor”, *Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2005.

Difusión internacional

Con el apoyo de la Fundación Teología y Cultura: “Cardenal A. Quarracino”, se cumplimentó la primera etapa de un proyecto de difusión internacional de nuestras publicaciones y de las tesis doctorales de nuestros alumnos, además de nuestra revista “Teología”. De este modo, se llegó con nuestras obras a numerosas Facultades, bibliotecas y centros de estudios teológicos de América y de Europa, en orden a dar a conocer nuestro pensamiento teológico más allá de las fronteras de nuestro país.

Celebrando los noventa años hacia el centenario

La Facultad de Teología, creada por Benedicto XV en 1915, celebra sus noventa años de servicio a la Teología en Argentina. Esta alegría fue compartida en varios actos que intentaron responder a diversos intereses pero que tuvieron un hito fundamental como hilo conductor: el Concilio Vaticano II, del cual el 8 de diciembre se celebraron los cuarenta años de su clausura solemne y del inicio de su recepción. Entre los muchos actos organizados queremos resaltar los siguientes:

Del 9 de noviembre al 4 de diciembre se organizó la exposición permanente “90 años de la Facultad de Teología” en el Pabellón de las Bellas

Artes en Puerto Madero. Curada por la directora del Pabellón Lic. Cecilia Cavanagh y por Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, la muestra ofreció al público objetos religiosos, orfebrería, arte sagrado colonial y moderno como también una selección del patrimonio bibliográfico del Siglo XVI y XVII de nuestra biblioteca.

En el mismo pabellón se ofrecieron diversos paneles y conferencias:

Junto con la Facultad de Derecho Canónico se organizó el panel formado por Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, Mons. Dr. Carmelo Giacinta y Pbro. Dr. Carlos Galli con el tema *La Facultad de Teología en perspectiva histórica y en su renovación conciliar: pasado y presente*.

Con el Instituto de Cultura y Extensión Universitaria y bajo el título *Iglesia, laicado y Teología. A cuarenta años del Concilio Vaticano II* expusieron los egresados laicos de nuestra Facultad; entre ellos Dra. Virginia Azcuy, Dr. Jorge Papanicolau, Dr. Miguel de Asúa, Lic. Catalina Della Role, Lic. Jorge Fazzari y Gabriela Cargnel.

Héctor Schenone expuso sobre *La iconografía de la Inmaculada Concepción, Patrona de la Facultad, en Argentina*.

La Teología, las Letras y las Artes. A cuarenta años de Gaudium et Spes y a cien años del nacimiento de Hans Urs von Balthasar fue el tema sobre el que disertaron la Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo, Pbro. Dr. Lucio Florio y Pbro. Dr. Fernando Ortega, director del Instituto para la Integración del Saber.

Conjuntamente con el Instituto de Espiritualidad y Acción Pastoral de la Universidad, Mons. Luis Rivas expuso con el título *Nuevas interpretaciones de la Biblia en recientes obras literarias* diversas visiones de Jesucristo en la cultura.

Ciclo de Conciertos Corales: Se pudo apreciar, bajo la dirección de la Profa. Luppi, el repertorio del Coro Uca de la Cátedra de Coro II de la Facultad de Artes y Ciencias Musicales. Y con la dirección del Prof. Claudio Morla se pudo disfrutar el concierto del Coro “El viento del oeste”.

El martes 8 de noviembre el Centro de Estudiantes de la Facultad de Teología organizó un acto celebrativo con motivo de los 90 años de la Facultad.

Por último, en el Pabellón se pudo ver el video institucional preparado por el Instituto de Comunicación Social, Periodismo y Publicidad de la Universidad.

Cursos

Durante los meses de abril a mayo tuvo lugar, en la sede de la Facultad, el Curso Abierto de Reflexión Teológica, Espiritual y Pastoral con el tema *El encuentro con Jesucristo en sus variadas presencias. Celebrando los 40 años del Concilio Vaticano II y los 90 años de nuestra Facultad.*

El programa fue el siguiente:

Jesucristo, el Espíritu, la Iglesia y el hombre en el Concilio Vaticano II. Pbro. Dr. Carlos Galli.

La presencia de Jesús en la comunidad y ministerios. Pbro. Dr. José Caamaño

La presencia de Jesús en la Liturgia y en la piedad del pueblo fiel. Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández.

La presencia de Jesús en la Eucaristía. Mons. Dr. Antonio Marino.

La presencia de Jesús en la Palabra. Mons. Lic. Luis Rivas

La presencia de Jesús en los acontecimientos de la vida y de la historia. Pbro. Dr. Marcelo González.

La presencia de Jesús en los pobres y sufrientes. Dra. Virginia Azcuy.

Seminarios intercátedras

El Instituto de Investigaciones Teológicas de la Facultad de Teología propone en estos seminarios una instancia de actualización para los docentes, a cargo de profesores de distintos departamentos de la Facultad. Esta propuesta se sitúa en el marco de la celebración de los 90 años

de esta Facultad y de los 40 años de la clausura del Concilio Vaticano II. Este año el seminario tuvo el siguiente programa

Teología fundamental-dogmática, a cargo del Pbro. Dr. Marcelo González con la exposición sobre *“Las grandes líneas de la teología norteamericana contemporánea”*.

Teología moral, con el tema *“Perspectivas actuales de la teología moral fundamental”* por los Pbro. Drs. Gustavo Irrazábal y Alejandro Llorente.

Sagrada Escritura, con el panel formado por el Rev. P. Aldo Ranieri S.D.B., el Rev. P. Gabriel Nápole O.P., y el Pbro. Felipe Doldán, quienes expusieron sobre *“El misterio del tiempo en las Escrituras. Planteos interdisciplinarios y perspectivas pastorales”*.

La última exposición estuvo a cargo de Mons. Dr. Ricardo Ferrara con el título *“Aportes de Paul Ricoeur a la teología”*, y tuvo como reactivos a la Dra. Marie France Begué y al Dr. Néstor Corona.

Jornadas y encuentros

El 7 de junio se realizó la Jornada anual del Claustro Docente “Lenguajes sobre Dios para el mundo actual” con una triple finalidad: científica, pastoral e institucional. Esta jornada tuvo como expositores a la Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo, Rev. P. Aldo Ranieri S.B.D., Mons. Ricardo Ferrara y Rev. P. Jorge Seibold S.I.

Con el objetivo de brindar herramientas que mejoren la tarea docente en nuestra Facultad, se organizaron dos encuentros sobre motivación en la enseñanza superior, para profesores y formadores. El primer encuentro tuvo lugar el 14 de septiembre y estuvo a cargo de la Dra. Elvira Suñer. El segundo se realizó el 12 de octubre y tuvo como expositor al Dr. Claudio García Pintos.

El 1° de junio el Centro de Estudiantes de la Facultad organizó una Jornada Estudiantil en conmemoración de los 40 años del Concilio Vaticano II. Por la mañana hubo dos conferencias: la primera a cargo del Pbro Lic. Gerardo Söding con el título “El espíritu del Concilio”; y la segunda fue de la Dra. Virginia Azcuy quien se refirió a la “Recepción y actualización del Concilio. Una mirada desde Latinoamérica y Argentina”.

Por la tarde y luego del trabajo en talleres se presenció un video conferencia de Mons. Dr. Lucio Gera.

La Facultad de Teología y la Fundación para la Teología y la Cultura “Card. Antonio Quarracino” junto con la Comisión Episcopal de Ecumenismo, relaciones con el Judaísmo, el Islam y las Religiones (CEERJIR) organizaron, el 14 de julio, la conferencia abierta *El Cristianismo y las religiones. A 40 años de la Declaración Nostra Aetate del Concilio Vaticano II*, de Mons. Dr. Piero Coda, Vicedecano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Lateranense y Presidente de la Asociación Teológica Italiana.

Al día siguiente Mons. Piero Coda animó en la sede de nuestra Facultad un encuentro entre Obispos y teólogos católicos, con el objetivo de favorecer el intercambio entre unos y otros al servicio de la fe del Pueblo de Dios. El tema tratado fue *El servicio de la Teología en la Iglesia actual*, y se encaminó bajo dos perspectivas: la misión del teólogo ante los desafíos de la cultura y la relación entre los obispos y teólogos en la comunión eclesial. El encuentro se enriqueció luego con las preguntas y comentarios con el disertante.

Sociedad Argentina de Teología

Del 18 al 21 de julio se realizó en la Falda (Córdoba) la XXIV Semana Argentina de Teología, la cual lo hizo bajo el tema: *A 40 años del Concilio Vaticano II: recepción y actualidad*.

El desarrollo del tema se realizó en un itinerario de cuatro momentos

1. *Ponencia inaugural* a cargo de Mons. Dr. Piero Coda.
2. *La Sagrada Escritura a partir de la Constitución Dei Verbum* a cargo de un panel bíblico en el que participaron Dr. Aldo Ranieri S.D.B., Lic. F. Albistur S.J., Dr. Tomás Castellarín y Lic. Gabriel Mestre.
3. *La Iglesia a partir de la Constitución Lumen Gentium* con el aporte de dos panelistas Dr. Carlos Schickendantz y Dr. Carlos Galli con el comentario de Dr. Jorge Scampini O.P.
4. “Ecos” del Concilio Vaticano II en la teología a cargo de Mons. Piero Coda desde la perspectiva europea y Dr. Marcelo González desde la perspectiva argentina.

Como es habitual en estas jornadas se realizaron encuentros de intercambios, reuniones por áreas y exposiciones libres.

Biblioteca

En noviembre la Biblioteca montó, como parte de la exposición sobre los 90 años de la Facultad, una muestra con obras de los siglos XVI-XVIII pertenecientes al rico acervo del “Fondo Histórico” de la Facultad y del Seminario Metropolitano. Con esta exposición, la Biblioteca ha querido dar inicio al “Proyecto Patrimonio Histórico” que procurará acondicionar un espacio apto para la conservación y puesta en valor de este patrimonio. Para ello se ha destinado un sector del edificio del Seminario Metropolitano –que cumplió 100 años desde su inauguración en 1899– con el fin de albergar este repositorio que quiere estar al servicio de la memoria agradecida de la Iglesia. El proyecto comienza en el 2005, cuando la Facultad de Teología cumple 90 años. Estaría en la mitad de su realización cuando el Seminario cumpla 110 años y se desearía que estuviera completado para el 2015 en el 1er. Centenario de nuestra Institución.