

# TEOLOGÍA

*Walter Kasper: La Iglesia en el mundo de hoy. Sobre las posibilidades de una enseñanza eclesial en un mundo pluralista • Josefina Llach: No hay fe sin justicia. No hay justicia sin fe • Carlos M. Galli: Evangelización, cultura y teología. El aporte de J. C. Scannone a una teología inculturada • Mario E. Sacchi: La prueba de la infinitud de Dios • Efraín U. Bischoff: El periodismo cordobés y la década del 80 • Crónica de la Facultad • Notas bibliográficas • Índice del tomo XXVIII.*

# TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XXVIII - Nº 28

Año 1991: 2º semestre

---

## SUMARIO

<i>Walter Kasper</i> : La Iglesia en el mundo de hoy. Sobre las posibilidades de una enseñanza eclesial en un mundo pluralista .....	147
<i>Josefina Llach</i> : No hay fe sin justicia. No hay justicia sin fe ..	161
<i>Carlos M. Galli</i> : Evangelización, cultura y teología. El aporte de J. C. Scannone a una teología inculturada .....	189
<i>Mario Sacchi</i> : La prueba de la infinitud de Dios .....	203
<i>Efraín U. Bischoff</i> : El periodismo cordobés y la década del 80 .....	223
<i>Crónica de la Facultad</i> .....	253
<i>Notas bibliográficas</i> .....	261
<i>Indice del tomo XXVIII</i> .....	271

# “LA IGLESIA EN EL MUNDO DE HOY” SOBRE LAS POSIBILIDADES DE UNA ENSEÑANZA ECLESIAL EN UN MUNDO PLURALISTA\*

## 1. “*Gaudium et Spes*”, testimonio de un despertar

Con el Concilio Vaticano II la Iglesia se ha abierto al mundo. El testimonio más llamativo de esta apertura es la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

En múltiples aspectos es este texto un “hecho nuevo”. El habla no sólo a los fieles católicos, ni siquiera sólo a los cristianos, sino que se dirige “a todos los hombres sin más, con la intención de presentar cómo entiende el Concilio la presencia y el actuar de la Iglesia en el mundo de hoy” (GS, 2).

Lo que la Constitución Pastoral señala es, por tanto, la estructura del diálogo con el mundo. La Constitución no sólo habla *sobre el mundo actual*, sino que habla directamente “*al mundo de hoy*”. La primera intención de la Constitución Pastoral no es con esto *criticar* y rechazar como *erróneas* ciertas concepciones del mundo y sus distintos desarrollos. En una clara antítesis del *Syllabus* de Pío IX quedan tonos de delimitación y rechazos totalmente fuera de lugar.

Los padres conciliares están preocupados en presentar y fundamentar positivamente la propia visión de la Iglesia y del mundo. Ningún concilio se ha dirigido anteriormente al mundo con expresiones tan claras y detalladas como lo ha hecho la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II.

Lo nuevo de la Constitución Pastoral radica menos en la suma de sus enunciados que en el espíritu que habla en ella. Está movida por la visión de una cooperación comprensiva de mundo e Iglesia para la construcción de un mundo mejor. Desde el texto nos sopla verdaderamente un arrastrante optimismo: Si Iglesia y mundo construyeran juntos para un futuro mejor, entonces parecerían abrirse prodigiosas y pujantes posibilidades.

\* Conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la U.C.A., el 7-10-91, en el transcurso de su reciente visita a la Argentina.

Ex profeso hablan los padres conciliares no de Iglesia y mundo de hoy, sino de la Iglesia *en* el mundo de hoy. Ellos quieren con ello poner en claro que no entendieron la relación entre ambos como un frente a frente de dos magnitudes cerradas en sí. Más bien la alegría y la esperanza, la tristeza y la angustia del hombre de hoy son también alegría, esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo (*GS*, 1).

La Iglesia es Iglesia en el mundo y para el mundo, aunque su origen y su ser no son del mundo. Como signo e instrumento de la salvación —así dice la Constitución— la Iglesia no sólo comunica la vida divina al hombre, sino que además difunde sobre el universo, en cierto modo, el reflejo de su luz, sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad, y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos. La Iglesia cree que de esta manera, por medio de sus hijos y por medio de toda la comunidad, puede ofrecer una gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre y a su historia (*GS*, 40).

La Constitución Pastoral es el primer texto del Concilio que se expresa decididamente en cuestiones para las cuales no bastan las respuestas con categorías y conceptos teológicos solamente. El Concilio quiere dar consignas concretas para la praxis moral. Tales consignas concretas, sin embargo, no se pueden apartar abstractamente y sin más de los principios teológicos generales. Ellas presuponen más bien un juicio sobre la situación concreta, en la que los principios generales deben ser traducidos. Para el enjuiciamiento de las concretas situaciones personales, culturales, sociales y políticas la Iglesia no tiene una especial autoridad espiritual y competencia. Ella depende aquí de la experiencia humana, del juicio humano y de las correspondientes ciencias humanas.

El Concilio no temió apoyarse en tales conocimientos de tipo profano. Tampoco temió tomar posición en cuestiones que están sujetas al cambio de los tiempos y de las circunstancias. Quizá la grandeza de *Gaudium et Spes* radica en que la Iglesia con este texto no evadió los problemas. La rica herencia, que el Concilio nos dejó con la Constitución Pastoral espera, sin embargo, todavía ulteriores desarrollos. *Gaudium et Spes* requiere nuevas formas de recepción.

En lo sucesivo quiero citar algunas reflexiones de los desafíos ante los que nos coloca hoy la Constitución Pastoral. Su recepción nos ofrece tanto problemas metódicos como objetivos para solucionar. Quiero en estas reflexiones —tanto como pueda— poner el punto grávido en la situación latinoamericana. Pues cada vez más se

desplaza el punto central de las Iglesias fuera de Europa hacia las Iglesias en el hemisferio sur. Finalizando este siglo un 70% de todos los católicos vivirán en los países en desarrollo; y sólo un 30% en Europa y EE.UU. Antes de entrar a hablar de los problemas y nuevos desafíos, hago, no obstante, un pequeño esbozo de la historia de la recepción de *Gaudium et Spes* hasta hoy: la opción por los pobres.

## 2. La "opción por los pobres" como recepción latinoamericana de la Constitución Pastoral

En *Gaudium et Spes* el espíritu del Concilio Vaticano II ha encontrado su más clara expresión. Después de terminado el Concilio el texto fue visto, pues, como su propio legado. El impulso, que brotó de la Constitución Pastoral, fue poderoso.

En *Europa* trajo un viento fresco, que introdujo a través de las ventanas abiertas un eufórica tendencia de arranque. Aquí fue determinante la impresión que había dejado el reconocimiento de la propia legalidad del mundo y de la mutua penetración de la Iglesia y mundo. El Concilio había dado evidentemente una respuesta a los apremiantes problemas de la creciente secularización y de la excluyente diferenciación de los ámbitos de la vida. Ella captó positivamente los procesos de libertad de los nuevos tiempos en forma autónoma. En este sentido la Constitución Pastoral es tenida por la generalidad como liberadora.

En *Latinoamérica* se encontraron sus enunciados en una muy distinta situación. Aquí no era la avanzante secularización el problema principal, sino la pobreza que clama al cielo y la pesada dependencia de la mayor parte de la población latinoamericana. Ya en tiempos preconciliares vio el CELAM (fundado en 1955) en la miseria de estos hombres un desafío que no podía pasar por alto. El Vaticano II, especialmente la Constitución Pastoral, provocó en la Iglesia de Latinoamérica un fuerte impulso.

En la *II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano*, en Medellín, se encontró una clara opción: la opción por los pobres. Los obispos reunidos quisieron hacer propias las alegrías y esperanzas, tristezas y angustias especiales de los pobres y oprimidos de Latinoamérica. A la luz del Vaticano II se pusieron en marcha "para ir en búsqueda de una presencia nueva y más intensiva de la Iglesia en esta transformación de Latinoamérica". La palabra clave que esta II Conferencia del Celam acuñó fue *liberación*. La cuestión fundamental era: ¿qué significa ser cristiano en un mundo de oprimidos? Aquí se dio

la respuesta: sólo podemos ser cristianos en una forma liberadora. El "mundo" en el que la Iglesia —según las expresiones del Concilio— debía estar presente es para Medellín el mundo de los pobres. El servicio que debe prestar la Iglesia a los pobres es la liberación de la dependencia económica, política y cultural.

Podemos reconocer en Medellín a un "fruto temprano y único del Concilio" (O. Nogler). Lo extraño de este fruto radica entre otras cosas en que en esta Conferencia se produjo un cambio de perspectiva. La Iglesia en Latinoamérica no se entiende sólo como Iglesia *para* los pobres, sino como Iglesia *con* los pobres y *de los mismos* pobres. El avergonzado pueblo latinoamericano debía ser el supremo portador de la praxis y reflexión de la Iglesia.

La *III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano*, en Puebla, adhirió sistemáticamente a esta perspectiva. Habla conscientemente de una *opción preferencial* por los pobres. *El Documento de Puebla* no entiende esta opción como excluyente, sino como incluyente. Donde no se dé el caso, esta opción entra rápidamente en conflicto con la universalidad del mandamiento cristiano del amor y de la misión universal de la Iglesia.

Con el cambio de perspectiva que se produjo en Medellín y Puebla, nace una nueva teología: *la teología de la liberación*. Desarrolla una visión de una Iglesia renovada por el espíritu de las bienaventuranzas del Evangelio, de una Iglesia que liberada ella misma de estructuras incrustadas, actúe liberando en el servicio de los hombres. En este sentido la teología de la liberación es un auténtico fruto del Concilio Vaticano II. No sólo como visión, sino también en su formal concepción metódica contiene metódicamente, sustancialmente e institucionalmente una plenitud de importantes impulsos. Con su apoyo en la experiencia y captación reflexiva del campo histórico-político, socio-económico y cultural-religioso de Latinoamérica, responde al deseo del Concilio de escrutar los signos de los tiempos.

En su Carta *Octogesimo adveniens* de 1971 el Papa Pablo VI afirmó y exhortó expresamente a una recepción creativa y contextualizada de las declaraciones magisteriales en cuestiones de costumbres: "Frente a la diversidad de situación nos es difícil decir una palabra válida para todos y presentar una solución válida para todos. No es pues nuestro anhelo ni nuestra tarea. Le corresponde a las comunidades cristianas analizar objetivamente la situación propia de su tierra, iluminarla a la luz de la palabra imperecedera del Evangelio, presentar reflexiones fundamentales para su juicio y para la actividad en sintonía con la doctrina social de la Iglesia, tal como ella

fue trabajada a lo largo de la historia de la Iglesia y especialmente en la era industrial. A estas comunidades cristianas les corresponde, junto con los obispos comprometidos y con los otros hermanos cristianos, así como también con todos los hombres de buena voluntad, juzgar las posibilidades libremente mostradas y el compromiso para llevar adelante los cambios sociales, políticos y económicos, que en muchos casos son urgentes e imprescindibles”.

Tanto hay que valorar la teología de la liberación como fundamental y creativa, como que ella ciertamente es también expresión de hasta ahora insolubles problemas, que se nos presentan en los géneros literarios de la Constitución Pastoral. Estos problemas están presentes en las muy distintas modalidades de la teología de la liberación y en variadas formas. Quiero entrar a considerar dos puntos: el problema metódico del análisis de la situación; y la cuestión de la función de la Iglesia en la mira de un desarrollo humano del mundo.

### *3. Cuestiones metodológicas*

El Concilio llamó a la exploración de los “signos de los tiempos” y él mismo nombró estos signos para su tiempo. Sin embargo, no dio, al menos no está explícito, criterios fundamentales para el análisis de una situación concreta. Este desiderato no se ha concretado hasta hoy en forma satisfactoria. El conflicto creado por el subsidio del análisis marxista de la sociedad de algunos representantes de la teología de la liberación ha llamado la atención de modo particular sobre esta cuestión.

Si la teología quiere tomar postura en las cuestiones sociales, entonces debe depender ante todo de los análisis de la sociedad y de las ciencias sociales. Esto es indiscutible. En cuestión queda simplemente saber que “status” y que “compromiso” le corresponden a estos análisis profanos en el ámbito de la ciencia de la fe. Queda en cuestión, ante todo, si ellos pueden llegar a ser premisas de la teología misma. El problema es apremiante principalmente si un cierto análisis se vuelve una cuestión casi única y fundamental de la teología. La cuestión se agudiza en lo que toca al análisis marxista de la sociedad.

Los reparos se ponen, ante todo, porque con el análisis marxista también se introducen en la teología, como premisas irreflexivas, ideologismos marxistas. Ciertamente los que recomiendan el análisis marxista creen posible un claro discernimiento entre marxismo como ciencia y marxismo como ideología. Esta posibilidad es reconocible en principio. Se puede, además, conceder que el análisis marxista ha

ayudado a conocer ciertas ilaciones sociales y económicas. Sin embargo, sería ingenuo no querer ver la relación interna entre el análisis marxista y la ideología marxista. Ya la descripción de la realidad social y económica contiene decisiones antropológicas fundamentales. No se debería hablar, por eso, al menos no tan naturalmente, del carácter científico del análisis, como aparece tan a menudo. El marxismo ha fallado en puntos esenciales, según lo indica el súbito colapso, del así llamado real socialismo existente en el Centro y Este de Europa, en forma sorpresiva.

Una aceptación acrítica de las categorías marxistas no sólo procede acientíficamente. Crea, además, la cuestión de cómo se piensan juntamente las premisas antropológicas del análisis de la sociedad y la comprensión cristiana de la persona. Un criterio decisivo para la aplicabilidad teológica de una teoría científica para el esclarecimiento de la situación del hombre en el mundo, me parece que es compatible con la imagen cristiana del hombre. Tal compatibilidad no está dada en el análisis marxista de la sociedad. Según Marx el hombre se hace en la producción social de bienes lo que él es. El individuo llega a ser visto sólo como parte de un ser colectivo y de estructuras sociales abarcativas, pero no como persona única, dotado de una dignidad que le da, no la sociedad, sino Dios. Este modo de ser define ya el análisis de relaciones sociales. Se podría decir que la imagen marxista del hombre es el *Kontinuum* entre la ciencia marxista y la ideología marxista.

La imagen cristiana del hombre, de la dignidad de cada hombre dada por Dios, y el principio que se desprende de ello en la doctrina social católica, de que la persona humana tiene la primacía ante toda estructura, puede tener en una analogía social un efecto más purificante y positivamente avanzado. Al mismo tiempo la captación cristiana del hombre mismo, que encuentra su especial expresión en los principios de la doctrina social católica, es un punto especial de partida, un análisis conveniente de la situación del hombre en el mundo.

Por lo cual me parece importante puntualizar que el subsidio de la teología en los resultados de las ciencias no teológicas pueda tener sólo un carácter "instrumental". La teología debe probar críticamente los resultados. Esto significa, que el último y decisivo criterio de verdad finalmente puede ser sólo un criterio teológico.

Por último, se trata del carácter teológico de la Teología, que antes de hablar de lo que podemos y debemos hacer, tiene que atestiguar lo que Dios es antes para nosotros y lo que por nosotros ha hecho. La primera fuente de la teología no es, pues, un análisis como

siempre, estructurado sociológicamente. La primera fuente es la Palabra de Dios, en la Escritura y en la Tradición. En la interpretación de esta Palabra no se trata primariamente de nuestra praxis, sino primero de lo que Dios es y Dios hace. Donde no se respeta este principio, se corre el peligro de que terminemos con una nueva legalidad, de la que el Evangelio de la Gracia precisamente nos quiere liberar.

Un segundo punto central de discusión en la historia de los efectos de *Gaudium et Spes* es la cuestión de la tarea específica y la competencia de la Iglesia en vistas a un desarrollo humano del mundo. En especial la relación entre la fe de la Iglesia y la decisión política, ocupa el centro de los intereses.

Un juicio sobre esta cuestión debe brotar de la inseparable unidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo. En el amor al prójimo se hace palpable y experimentable históricamente el amor a Dios. El servicio por los más pequeños es servicio al mismo Señor (Mt 25, 31-46). Desde los principios de la Iglesia se concretó el espíritu de la caridad cristiana en servicio diaconal a los hombres necesitados; y desde temprano este servicio tomó formas institucionales. La diaconía es, junto al martirio y a la liturgia, un constitutivo del ser esencial de la Iglesia.

La Constitución Pastoral ayudó esencialmente al desarrollo del entendimiento de la diaconía eclesial. No solo acercó el carácter diaconal de la Iglesia de forma más clara a la conciencia, sino que extendió al mismo tiempo la comprensión de la diaconía a la dimensión de una diaconía "política". Se incluyen aquí las múltiples expresiones políticamente relevantes y actuales de *Gaudium et Spes*, que ponen en claro que la caridad cristiana debe concretarse en el trabajo responsable y en la suerte común de los cristianos en las áreas de la economía, política y cultura.

Estas expresiones recibieron una alta consideración en la historia de la recepción de *Gaudium et Spes* en Latinoamérica. Los documentos de Medellín y Puebla remiten en sus denuncias de situaciones de injusticia en Latinoamérica expresamente a ella. Además, el Episcopado Latinoamericano se cuidó de presentar la opción por los pobres como una opción política entendida en sentido estrecho. La misión salvadora de la Iglesia tiene una dimensión social y política tal que debe cuidar que no quede anulada la diferencia entre Historia de la salvación e Historia profana.

A causa de la Revelación, la Iglesia tiene en cuestiones políticas competencia doctrinal, siempre y cuando se trate de cuestiones de costumbres. La Iglesia tiene, así —como enseña el último Concilio—,

la tarea y el derecho de poner bajo un juicio moral los asuntos políticos, cuando así lo reclaman los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas (GS, 76).

En razón de esta competencia ejerce ella, en cierto modo, un "servicio de guardiana". A la Iglesia se le ha encomendado, por el anuncio del Evangelio, el llamado de los hombres a la conversión. La función es en primer lugar la de "la formación de la conciencia". En la aceptación de esta tarea la Iglesia se cuida de identificarse con ciertos partidos y tendencias políticas. Ella tiene una posición autónoma. Hablando en general, se puede formular el principio: cuanto menos se identifica la Iglesia con el mundo, tanto más libremente puede dirigirse al mundo; y tanto más convencedor puede presentar su plan de salvación.

#### 4. *Cuestiones de contenido y nuevos desafíos*

Lo que dificulta la recepción de *Gaudium et Spes* es el hecho de que el documento se explayó más en cuestiones temporales que otros textos conciliares. Las dificultades metodológicas que surgen de esto se precipitan también en cuestiones objetivas. Los cambios de la situación histórica hacen necesario buscar respuestas en el espíritu del Concilio y a la luz de los principios que se correspondan a la situación cambiante. La recepción de la Constitución Pastoral en su espíritu debe ser tal que capte los nuevos signos de los tiempos y los interprete a la luz del Evangelio.

El mundo en el que la Iglesia debe estar hoy presente ha cambiado en muchos aspectos frente al mundo de los años sesenta.

1) Uno de los cambios más claros es la crisis de la idea de desarrollo. En la confianza puesta en el desarrollo de la humanidad el Concilio Vaticano II es hasta cierto punto un hijo de su tiempo. Este optimismo no se refiere solamente al desarrollo del espíritu del hombre y de la sociedad humana. También en perspectivas económicas el Concilio toma la idea desarrollista.

Hoy la idea desarrollista entró en una profunda crisis. Los límites del crecimiento se vuelven en todas partes una realidad concreta y palpable. Para un juicio del proceso económico y tecnológico la idea de desarrollo se reveló como desorientadora. A la Iglesia latinoamericana se le ahorró aquí una frustración, pues ella había señalado tempranamente su duda sobre la idea desarrollista. Pero, por otro lado, la teoría de la dependencia demostró que, en tanto excluyente y abarcante, era insuficiente. Sin duda hay escandalosas

dependencias de las naciones industrializadas de Norteamérica y del oeste de Europa.

Pero existen también causas internas de la pobreza en el llamado tercer mundo.

El mundo es muy complicado como para poner todo en un único nominador. Hoy día la situación económica mundial se ha agudizado. La situación mundial debe ser por ello nuevamente descrita, y a la luz del Evangelio nuevamente enjuiciada. Además, en comparación con las expresiones de *Gaudium et Spes* hay que llevar la descripción de la situación a una perspectiva menos centrada en Europa. Así el juicio moral de la situación es hoy más difícil. Sin embargo, la Iglesia no puede cohibirse y debe ofrecer ayudas morales orientativas a la situación económica del mundo. El Papa ha puesto indicadores en sus encíclicas sociales.

La mirada sobre el desarrollo racional de la humanidad es hoy más escéptica. El irracionalismo trae actualmente y lamentablemente nuevos frutos salvajes en Europa y en Latinoamérica. La Iglesia recibe este irracionalismo ante todo en el despertar de las sectas. En una autocrítica debemos postular que en el enorme crecimiento de las sectas se muestran las necesidades esencialmente religiosas que no hemos sabido satisfacer. Este postulado da, al mismo tiempo, un mentís a la tesis iluminista de una secularización en constante avance y desarrollo. El hombre es abierto e inextirpablemente religioso. También en esta perspectiva hay que describir de nuevo la situación y emitir un nuevo juicio ante los signos de nuestro tiempo. La Iglesia está desafiada a ocuparse del problema de las sectas como "un pagaré descubierto de la Iglesia", como la Conferencia Episcopal Brasileña lo ha llamado, y a emprender un discernimiento de espíritus.

La crisis de la idea de progreso y desarrollo se muestra finalmente en la cuestión por la paz del mundo. Vivimos —así dice muy bien el Concilio— en un tiempo en el que el mundo se hace más consciente de su unidad y en el que la humanidad, por el comercio y la economía mundial, por la prensa y la radiodifusión, por la amenaza de guerra y el anhelo de paz, cada vez se siente ligada a una unidad de destino. Más claramente reconocemos hoy que por el estrechamiento del mundo se aumenta al mismo tiempo el potencial de conflicto. Nacen nuevos conflictos de nacionalidades y de pueblos. El poder con que este desenvolvimiento se lleva adelante, muestra que aún estamos lejos de un orden pacífico justo.

Así las tendencias actuales confirman el significado y la actualidad de la Constitución Pastoral. Ellas muestran también que, como señala el documento final del *Sínodo Extraordinario de Obispos de*

1985, "los signos de nuestro tiempo son en parte distintos a aquellos durante la época del Concilio: angustias y vejaciones han aumentado. En todo el mundo crecen hoy el hambre, la opresión, la injusticia y la guerra, la tortura, el terrorismo y otras formas de poder". El Sínodo de Obispos llama por eso a una "nueva y más profunda reflexión teológica, en la que se expliciten los signos a la luz del Evangelio". Además indica la urgencia de una teología de la Cruz y de la Resurrección.

2) Otro signo de nuestro tiempo es el fracaso del real-socialismo existente; y con él, la crisis, más bien el colapso, de la ideología marxista. El Papa Juan Pablo II dedica a este cambio en el centro y este de Europa todo un capítulo de su encíclica social *Centesimus Annus* (1991). Este viraje tiene distintas causas. La ineficiencia del sistema económico socialista, la falta de respeto de los derechos humanos y la sed del hombre por la libertad, así como la ignorancia de las particularidades nacionales y culturales; y, ante todo y sobre todo, el equívoco antropológico del marxismo, su desconocimiento de la dignidad personal de cada hombre y la inextirpable predisposición religiosa de los hombres. No en vano la Iglesia, y en especial el Papa Juan Pablo II, tienen una participación esencial en este cambio de 1989.

Lo que dejó atrás el socialismo comunista es, junto a la bancarrota económica, un espeluznante vacío espiritual; y la destrucción de muchos valores humanos fundamentales en el corazón de los hombres.

Los acontecimientos en los países del Este y Centro de Europa tienen significación mundial. De ellos resultan consecuencias positivas y negativas, con las cuales se encuentra la humanidad entera. No sólo ha cambiado el mapa político y militar, sino también la situación espiritual. Las Iglesias en Europa están frente al desafío de llenar el vacío espiritual con una nueva evangelización, y así devolverle a Europa su alma cristiana.

La caída del marxismo es también un importante indicador para la búsqueda de una auténtica teoría y práctica de la liberación. En esta perspectiva, y no sólo en ésta, son significativos los acontecimientos del Este y Centro de Europa también para la Iglesia latinoamericana. Ellos refuerzan a aquellos que reconocieron e hicieron válido el valor positivo de una auténtica teología cristiana de la liberación integral del hombre; y ellos son una advertencia para aquellos que buscaron concretar la opción por los pobres en una síntesis entre marxismo y cristianismo.

Teología e Iglesia están puestas en todo el mundo ante un desafío: mostrar más claramente lo específico de la liberación cristia-

na. Esto es posible solamente cuando se toma conciencia no solo de la miseria física, sino también de la miseria metafísica del hombre, o sea, la finitud y la necesidad de redención de la liberación del hombre. Si se hace esto entonces la liberación cristiana no se deja trasladar inmediatamente a la ética y a la política. El resultado sería contrario a la liberación cristiana, a saber, una nueva justicia en obras y un nuevo pensar en rendimiento. La liberación cristiana está por ello anclada con ambos pies *en* el mundo porque precisamente ello no es *de* este mundo.

Ello es como la libertad que Cristo nos ha obtenido (*Gál 5, 1*), un regalo de la gracia. El accionar de Dios precede entonces a nuestro obrar. Nuestro obrar es primero alabanza y gratitud al accionar liberador de Dios, luego también compromiso liberador para la justicia y la paz. Solamente si nos ponemos a reflexionar de nuevo sobre este *Spezifikum* de la liberación cristiana podremos hacer valer la cuestión de la liberación cristiana en la situación actual. Si la Iglesia quiere hacer eficaz lo propio de la libertad cristiana en la actual situación, entonces también debe prevenir sobre el malentendido liberacionismo de la liberación.

Por otro lado, el liberalismo no es de ningún modo la respuesta a la nueva situación después del cambio en el Centro y Este de Europa. La sociedad libre del oeste a pesar de todos los grandes logros está amenazada desde sus raíces. Esto se muestra no sólo en la erosión de valores y metas alcanzados, sino también en las múltiples formas de egoísmo personal y social. La opción eclesial por los pobres debe ser para los ricos de este mundo una espina en la carne. En todo reconocimiento del derecho a la propiedad privada la Iglesia debe concientizar sobre la suerte común de los bienes de este mundo. Aquí corresponde también que ella no permita dejar de lado, tanto el exigir un sistema económico mundial, como también un sistema económico que posibilite a los que trabajan, disfrutar el fruto de su trabajo. La doctrina social de la Iglesia, como ella ha actualizado en *Centesimus Annus*, tiene una máxima significación actual en la nueva situación.

3) En cuanto a los problemas ante los cuales toma posición la Constitución Pastoral se suma otro. Un signo de nuestro tiempo, que en épocas del Concilio apenas afloraba en la conciencia de los hombres, es la problemática ecológica. Estuvimos mucho tiempo atrapados por el error de que el hombre podía disponer a su arbitrio y provecho propio de las fuentes de la tierra. Así las manipuló sin responsabilidad y ha arruinado su medio ambiente natural sin más. El hombre está a punto de despojarse a sí mismo y a sus co-creaturas de las fuentes de la vida. Como particularmente amenazante es

considerada por los científicos la peligrosa catástrofe climatológica, que entre otras cosas, es causada por el desmonte desconsiderado de las selvas amazónicas. La Iglesia reconoce en el mundo la creación de Dios; ella sabe que le ha sido regalada a los hombres para que la cuiden y la trabajen, no para que la exploten irracionalmente. Pues como creación de Dios, la tierra, las plantas, los animales, tienen su propio valor que nosotros los hombres debemos respetar. Debemos aprender nuevamente de la naturaleza la actitud de respeto. Así podrá la Iglesia, sobre la base de su fe en la creación, apelar a la conciencia de los hombres sobre las profundas causas de la destrucción del medio ambiente, dar orientaciones morales para la formación de dicha conciencia y promover un nuevo pensar y actuar, que permita usar con responsabilidad de los bienes de la creación.

### *Conclusión*

Estas pocas referencias puedan servir para poner en claro que los desafíos a la Iglesia desde el Concilio más bien han crecido. La situación interna y externa, en la cual debe darse la recepción de la Constitución Pastoral ha cambiado profundamente.

Para terminar quisiera aún indicar otro problema que se le plantea a la Iglesia y a la teología en esta situación. Al final la evangelización tiene sólo un tema: el anuncio del venidero reino de Dios; y la teología lo mismo: Dios y todo lo otro, en tanto tenga una relación con Dios (Tomás de Aquino).

De la cuestión de Dios se trata al final también hoy. El Concilio ha dicho en *Gaudium et Spes* algo esencial y también algo nuevo al respecto. La situación cambiante es para nosotros un desafío, en total fidelidad frente a la tradición atestiguada por el Concilio: avanzar sobre los simples textos conciliares y desplegar el mensaje del Evangelio de Dios y la salvación, que es el mismo, en su significado para el hombre y el mundo.

Nosotros hablamos y nos lamentamos muchísimo de nosotros mismos y de la Iglesia. La Iglesia, sin embargo, no se hará más creíble, si habla de sí misma, sino sólo si habla de la cuestión, por la que ella existe: Dios como la Salvación del mundo.

La actual crisis debe ser para nosotros un desafío para que nos concentremos en el despliegue de nuestra original tarea. Estoy seguro, de que si hablamos así del Dios de Jesucristo, estaremos bien cerca del hombre y de su mundo; y podremos ayudarlo prácticamente a salir de la pobreza y de la necesidad de la que nadie pueda redimirlo. Sólo

el anuncio de Dios puede, al mismo tiempo, liberar las fuerzas que son necesarias para sacar a la humanidad de su pesada crisis en la que actualmente se encuentra; y puede despertar la esperanza contra toda esperanza, una esperanza que consuele y libere para la acción. Sin esta esperanza nadie puede vivir. "Gaudium et Spes", alegría y esperanza, que debemos regalar a un mundo sumido en la tristeza y la angustia: Este es nuestro cometido cristiano.

*Walter Kasper*  
OBISPO DE ROTTENBURG

# NO HAY FE SIN JUSTICIA. NO HAY JUSTICIA SIN FE

## APUNTES SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA RELACION ENTRE FE Y JUSTICIA EN EL PENSAMIENTO DE JUAN PABLO II

No hay duda que en el Magisterio de Juan Pablo II estos dos términos: fe y justicia, aparecen en abundancia. También es cierto que una primera escucha, o una somera lectura de su obra, nos permiten encontrarlos fácilmente emparentados.

En estos apuntes intentamos buscar cuál es el término que une la fe con la justicia y la justicia con la fe, en el pensamiento de Juan Pablo II. Y vamos a proponer, desde el principio, que ese "tercer término" es en realidad un término doble, que le permite hacer un acceso a la vez filosófico y teológico a la relación entre la fe y la justicia. Lo expresamos así:

*1. La trascendencia de la persona humana es lo único que puede promover y garantizar una justicia social que sea a la vez verdadera y duradera.*

*2. La trascendencia de la persona humana sólo puede fundarse y realizarse plenamente desde la fe en Cristo Jesús.*

O sea que ese "término unitivo" es la trascendencia de la persona humana que solamente se da "en Cristo". Vamos entonces a tratar de mostrar cómo se desarrolla este tema en su pensamiento, para poder reconocer como suyo, y descubrir algo del dinamismo que encierra, tanto para la teología como para la pastoral.

### *1. La trascendencia de la persona humana*

Este término, "trascendencia", aplicado a la persona humana, tiene en Juan Pablo II, y en su obra anterior como Karol Wojtyła, una pluralidad de sentidos. Vamos a recorrer los más importantes, teniendo en cuenta que todos ellos no se oponen sino que se complementan. Cuando en *Centesimus Annus* explica que "el error fundamental del socialismo es de carácter antropológico", profundiza en el concepto de persona, y en un párrafo breve sintetiza muchos de aquellos elementos:

“El ateísmo del que aquí se habla tiene estrecha relación con el racionalismo iluminista, que concibe la realidad humana y social del hombre de manera mecanicista. Se niega de este modo la intuición última acerca de la verdadera grandeza del hombre, su trascendencia respecto al mundo material, la contradicción que él siente en su corazón entre el deseo de una plenitud de bien y la propia incapacidad para conseguirlo y sobre todo, la necesidad de salvación que de ahí se deriva (CA 13).

El texto tiene su importancia, sobre todo por su cualidad de sintetizar el concepto que estudiamos, y también de hacerlo en forma ascendente: nos recuerda el famoso texto de *Populorum Progressio*, de Pablo VI, donde aquel inolvidable Papa, nos decía, también siguiendo un movimiento ascendente, cómo el auténtico desarrollo está en “pasar de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas” (20-21). Y las enumeraba. Aquí también, Juan Pablo II enumera una serie de elementos que explican la trascendencia de la persona. No vamos a analizarlo ahora, sino que lo iremos utilizando a lo largo de la exposición. Muy sintéticamente ese número dice que el socialismo se equivoca porque tiene un concepto equivocado de la persona. Y la equivocación nace de que es ateo. O sea que el Papa dice: el socialismo no cree en Dios y por eso no cree en el hombre. No conoce al hombre porque no conoce a Dios.

No dice el texto explícitamente de qué tipo de error se trata. Desde luego que es error filosófico, teológico, antropológico. No dice explícitamente si es error sociológico, o socio-económico. Pero desde luego que da a entender que ese error, de orden antropológico, incide en el ordenamiento de la sociedad, o su desorden. El contexto del texto hace bajar esa afirmación sobre “el error” al campo de las relaciones familiares, laborales, jurídicas... y por tanto a lo concreto. Vemos desde ahora que para el Papa la justicia social hay que tratarla desde la persona. Parte de la persona, pero no reduce su planteo a los individuos, sino que lo que pase con la persona repercute en la sociedad, lo que pasa en la sociedad repercute en la persona y también es consecuencia de lo que pasa con las personas. O sea: no se puede hacer sociología sin un “background” no solamente filosófico sino también teológico. Por lo menos no se hará una sociología suficientemente consistente.

*Pero:* esto no es sacralizar. No sacraliza, aunque algunas afirmaciones pueden malentenderse en ese sentido. Dejará a las ciencias humanas su propia autonomía. Pero quiere darles el suelo sobre el

cual se puedan edificar con cierta solidez. Y también una cierta luz que sea siempre instancia de discernimiento de los medios y los fines de las ciencias.

O sea que para hablar del socialismo se pone en el lugar de la persona, hace una impostación personalista del tema. Con raíces teológicas desde luego, ya veremos por qué. Vamos ahora a analizar esos elementos que suponen el concepto de “trascendencia de la persona humana”.

1.1. *La autonomía*: la persona es trascendente porque decide sobre sí misma, y desde sí misma. El concepto de persona supone un centro interior de decisión, de elección. La persona no actúa como tal cuando actúa “mecánicamente”. El hombre no es un puro manojito de instintos, que se rige por el mecanismo de estímulo-respuesta, sino que entre el estímulo y la respuesta está lo que llamamos “decisión” y que supone la instancia personal: supone que la persona es no sólo ni principalmente movida, sino que se mueve.

Antes de ser Papa, Karol Wojtyła reflexionó abundantemente sobre este tema, y podemos decir que fue central en su pensamiento, característico suyo, el fundar la trascendencia de la persona en la autodeterminación. En “Persona y acción”<sup>1</sup>, su obra filosófica central, desarrolla la diferencia entre “actuar” y “ocurrir” (pág. 76): entre lo que la persona hace, y aquello que le ocurre a la persona. Hace la diferencia para basar fenomenológicamente la “epifanía” de la persona en el “actuar” en cuanto opuesto a “ocurrir”. Me manifiesto como persona cuando realizo un acto libre; no, en cambio, cuando me ocurre algo.

En la misma obra afirma que “la experiencia del ‘yo quiero’ revela la trascendencia de la persona en acción” (pág. 130). La persona no se reduce: ni a su sola actividad, ni a aquello que la lleva a actuar, sino que está detrás del “yo quiero” (que, por cierto, es muy diferente del modernísimo “yo tengo ganas”).

Volvamos entonces al magisterio actual. Ahora, Juan Pablo II se refiere en este sentido a “la intuición última acerca de la verdadera grandeza del hombre, su trascendencia respecto al mundo material”; sobre todo en este sentido: en que no es una máquina, y que por lo tanto no se lo puede tratar, ni a él ni a sus relaciones, como una máquina. Aquí usa entonces la imagen de la máquina, para hablar de la autonomía de la persona, que es forma esencial de su trascendencia.

Más adelante, en la misma encíclica, se va a referir a la relación entre autonomía y totalitarismo:

<sup>1</sup> Wojtyła, Karol, *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982.

“El totalitarismo nace de la negación de la verdad en sentido objetivo. Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres; los intereses de clase, grupo o Nación, los contraponen inevitablemente unos a otros. Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás. Entonces, el hombre es respetado solamente en la medida en que es posible instrumentalizarlo para que se afirme en su egoísmo. La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, y, por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la Nación o el Estado” (CA 49 c).

El párrafo es denso y está lleno de contenidos. Hay que reconocer, desde el principio, que aquí hay por lo menos dos sentidos, o dos elementos de la “trascendencia de la persona humana”. Un sentido es que la persona se funda en una “verdad trascendente”. Vemos que el Papa vuelve a un tema que ya vimos: Dios funda la dignidad humana. La verdad interior de la humanidad se funda en una realidad trascendente, Dios, que “contagia” su trascendencia a la persona: ésta, entonces, no es lo que cada uno piensa o siente, sino lo que responde al plan de Dios.

Esta trascendencia objetiva de la persona, garantiza su trascendencia subjetiva. Queremos decir que, porque la persona tiene una verdad objetiva fundada en lo que Dios proyecta, por eso mismo la persona no puede ser alienada, no puede ser instrumentalizada como una cosa. La verdad objetiva asegura la posibilidad de decidir sobre sí misma, de conservar su espacio propio en el conjunto de las relaciones y las vicisitudes humanas. El ser humano no puede ser el mismo aislado de Quien le da un suelo absoluto. Esta objetivación de su ser, dada, recibida de Dios, independiente de su voluntad y que sin embargo, tiene que ser libremente aceptada por él mismo, es lo que hace posible que se autodetermine. Y lo que por eso mismo lo preserva de ser avasallado por los demás, o por los sistemas.

Parece demasiado idealista. Pero no, lo que el Papa quiere decir es que la autonomía del hombre, en lo que se expresa su trascendencia,

sólo puede ser asegurada por “una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad”. Es algo que él repite: teocentrismo y antropocentrismo no se oponen, sino que son concéntricos (cfr. DM 1).

1.2. Sin embargo afirmar que la trascendencia se da en la autonomía no conduce a una visión individualista. Porque el segundo elemento de este concepto de “trascendencia de la persona humana” es que “el hombre... se realiza plenamente en la *entrega sincera de sí mismo a los demás*” (GS 24). El hombre es trascendente en cuanto que sale de sí, en cuanto que se entrega, y en cuanto que en esto consiste como persona:

“En efecto, es mediante la propia donación libre como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo (cf. GS 24) y esta donación es posible gracias a la esencial ‘capacidad de trascendencia’ de la persona humana. El hombre no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto, ni a falsas utopías. En cuanto persona, puede darse a otra persona o a otras personas y, por último, a Dios, que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación (GS 41). Se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios. Está alienada una sociedad que, en sus formas de organización social, de producción y de consumo, hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana” (CA 41).

El hombre tiene “capacidad de trascendencia”. No sólo no se basta a sí mismo, sino que está llamado a salir de sí; y esto no por pobreza solamente, sino por riqueza. El hombre puede elegir libremente la comunión con otras personas, está llamado a dar y recibir, pero también a darse gratuitamente, que es en lo que realiza privilegiadamente su trascendencia.

Enseguida el Papa, que en la encíclica está hablando de la “cuestión social”, traslada la afirmación filosófico-antropológica, a la vida social. Y saca dos consecuencias. Una, que esta trascendencia la persona no la realiza sobre todo pensando, sino sobre todo amando. No le basta a la persona dedicarse a proyectos abstractos, sino que en todo cuanto piensa o hace busca, conciente o inconcien-

temente, un encuentro interpersonal. En otros lugares hablará Juan Pablo II del amor.

La segunda consecuencia es que el ordenamiento de la sociedad se vuelve in-humano cuando entorpece la donación de la persona: acá hay palos directos a la sociedad liberal en cuanto individualista, y a la llamada "sociedad de consumo". Es otro momento en el que su visión del hombre juzga directamente los comportamientos sociales, y aun los sistemas.

El mismo texto vuelve a recordarnos aquel texto de *Populorum Progressio*. Porque, sin desprestigiar al pensamiento, pone el trascenderse de la persona en una gradación: primero el darse a una persona, luego el darse a varias —lo que más adelante llama "solidaridad", y que hace ver que no basta para trascenderse la relación de dos—, y como culminación el entregarse a Dios, "que es el autor de su ser, y el único que puede acoger plenamente su donación". Dios termina siendo siempre el suelo, el fundamento, sin el cual no sólo no hay autonomía realizable (1.1.), sino tampoco habrá plenitud en la donación (1.2.). En estos dos elementos de la trascendencia de la persona, que son del todo humanos, y justificables desde la verdad interior de la humanidad, el Papa plantea que Dios no sólo no está ausente de esa verdad interior, que resulta autónoma y como privativa del hombre, sino que es quien la garantiza y la explica. También aquél en quien culmina su realización.

1.3. Decir trascendencia de la persona significa también, y es sobre lo que lo anterior alcanzará su plenitud, significa *relación a Dios*. Esto, aun inconcientemente, aun cuando el hombre no se dé perfecta cuenta.

Creemos que hay una frase del Concilio, muy citada por Juan Pablo II, que expresa su convicción más profunda, más inalienable sobre la trascendencia de la persona. Es la que dice: "el hombre, única criatura a la cual Dios ha querido por sí misma" (y no "para sí mismo" como traduce la edición de *Redemptor Hominis* de Ediciones Paulinas; el Concilio dice "propter seipsam —creatura— voluerit"): por ejemplo, en las dos encíclicas que hemos tomado como ejes de este trabajo: *Redemptor Hominis*, 13; *Centesimus Annus*, 11.

En primer lugar, que el hombre es querido por Dios. Es objeto de la predilección de Dios, del amor de Dios. Dios es el sujeto que elige querer al hombre. Esto hace trascendente a su criatura: el sujeto que lo elige.

Pero más todavía, la manera como es querido: "por sí mismo". También las plantas, los valles y las flores son queridos por Dios. También los animales y todo lo creado. Pero lo que identifica a la trascendencia del hombre es este ser querido "por sí mismo". El

“propter” indica finalidad. El hombre es un fin para Dios. Esto es lo que hace trascendente su dignidad. Dios vuelca su amor sobre nosotros no para otra cosa, no con otro objeto sino el de ser “objetos” de ese amor. Su amor descansa en nosotros. Y eso es lo que nos hace sujetos. Aun cuando pareciera que el hombre no responde, o que no puede responder, al llamado de Dios, aun cuando la persona tenga éxito o cuando fracase, en todo momento, y bajo cualquier condicionamiento, es querida, porque es querida “por sí misma”. El amor de Dios, la intención de Dios, se desborda sobre el hombre y allí se detiene. Es decir, no sobre “el hombre”, sino sobre cada hombre y cada mujer, es decir, sobre cada persona: “precisamente cada hombre, el hombre más concreto, el más real... cada uno de los cuatro mil millones de hombres vivientes sobre nuestro planeta, desde el momento en que es concebido en el seno de la madre” (RE 13; cfr. CA 53 a).

Esta concepción del hombre querido por sí mismo, es el núcleo de la concepción del Papa sobre la trascendencia de la persona. Con todo lo que valora el trabajo, sin embargo, para él, “aparte de los derechos que el hombre adquiere con su propio trabajo, hay otros derechos que no proceden de ninguna obra realizada por él, sino de su dignidad esencial de persona” (CA 11).

Esta realidad se expresa a distintos niveles. En el origen del hombre, en cuanto imagen y semejanza de Dios: “el hombre en su única e irreplicable realidad humana, en la que permanece intacta la imagen y semejanza con Dios mismo” (RH 13). En cuanto creado por Dios y parecido a Dios. Este texto del Génesis sabemos que es muy repetido por el Papa, y que inspira continuamente su pensamiento (por ejemplo, CA 11).

El ser imagen y semejanza de Dios se despliega en un proyecto para el hombre, proyecto que Juan Pablo II deduce del hecho que Dios quiere al hombre por sí mismo. Justamente es así como justifica la injerencia de la Iglesia en las cuestiones sociales:

“En los últimos cien años la Iglesia ha manifestado repetidas veces su pensamiento, siguiendo de cerca la continua evolución de la cuestión social, y esto no lo ha hecho ciertamente para recuperar privilegios del pasado o para imponer su propia concepción. Su única finalidad ha sido la atención y la responsabilidad hacia el hombre, confiado a ella por Cristo mismo, hacia este hombre, que, como el Concilio Vaticano II recuerda, es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la participación en la salvación eterna” (CA 53).

La continua preocupación de Dios hacia el hombre, el hecho de que Dios escriba sobre la historia del hombre, esto hace a la dignidad de este último, a su trascendencia. Esto no interrumpe su autonomía, pero le plantea cuestiones, entra en diálogo con ella, lo cual constituye el “diálogo de la salvación”. Se puede decir que esto es también núcleo de esa trascendencia: que Dios se sienta a hablar con el hombre; como vimos anteriormente: “precisamente en la respuesta a la llamada de Dios, implícita en el ser de las cosas, es donde el hombre se hace conciente de su trascendente dignidad”. En otros textos, Juan Pablo II habla de otros modos o medios donde resuena la llamada de Dios, como su mismo corazón, siguiendo también aquí a *Gaudium et Spes* (16).

Y siguiendo este camino de hacerse sujeto el hombre por su relación con Dios, y especialmente de hacerse sujeto trascendente por esa misma relación, se llega en un movimiento circular, a recoger el valor de la “salida de sí”, de la entrega. Si es verdad, como vimos antes, que (siguiendo también a *Gaudium et Spes* 24) el hombre se trasciende al entregarse, y así realiza su propia humanidad, ahora llegamos a empalmar ese movimiento de salida de sí con esta fundamentación teológica de su dignidad. Y el Papa dirá entonces que, si es cierto que “el hombre encuentra su propia plenitud en la entrega sincera de sí mismo a los demás”, este movimiento tiene su plenitud en la entrega a Dios:

“El hombre no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto, ni a falsas utopías. En cuanto persona, puede darse a otra persona o a otras persona y, por último, a Dios, que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación” (CA 41; donde se cita también a GS 41).

Resumiendo, podemos decir que “la negación de Dios priva de su fundamento a la persona” (CA 13), en ese doble sentido:

- a) porque la persona se hace tal en cuanto que es “querida por sí misma” por ese Tú absoluto que es Dios. Este es un fundamento que ningún condicionamiento, ninguna otra persona o circunstancia puede quitar a la persona. Ni siquiera el pecado, ni siquiera su propia libertad. Dios sigue queriendo “por sí mismo” al pecador, al que intenta autodestruirse. Es un fundamento ontológico: que constituye a la persona en su núcleo irreductible.
- b) porque la persona “alcanza su plenitud” en la entrega de sí misma a los demás; a todos, y en el grado mayor, en la entrega a Dios. Este

es un fundamento dinámico, que crecerá o menguará, que constituye a la persona en llamada por Dios, en interpelada, en dialogante.

En esta visión tan positiva, sin embargo, aparecen dos condicionantes que “claman” la venida de Cristo, que abren a la misma humanidad a la inserción de Dios en la historia.

Por un lado es el pecado, la ruptura, la frustración del proyecto de Dios. Juan Pablo II entiende a Cristo desde una encarnación precedida por el pecado. No entra en disquisiciones sobre si se hubiera o no encarnado sin el pecado; pero para el Papa, Jesús es sobre todo el Redentor: de ahí el nombre, el tema y las primeras palabras de su primera encíclica: Redentor del hombre:

“Se niega —en el ateísmo relacionado con el racionalismo iluminista— de este modo la intuición última acerca de la verdadera grandeza del hombre, su trascendencia respecto al mundo material, la contradicción que él siente en su corazón entre el deseo de una plenitud de bien y la propia incapacidad para conseguirlo y sobre todo, la necesidad de salvación que de ahí se deriva” (CA 13).

Está entonces este vacío, esta contradicción con su propia dignidad, esta clausura, que queda en el hombre ante el pecado, ante el mal. Es una primera vía de acceso para el Señor que viene.

La otra vía de entrada de Cristo en la historia del hombre es lo lejos que le queda Dios al hombre. Lo fácilmente que Dios se constituye más en una idea que en una persona. Lo fácilmente que su Palabra, hecha promesa de venida, resuena lejana y deja de escucharse. Lo fácilmente que Dios sigue siendo *no más* que un modelo, inalcanzable por cierto, para el hombre: más algo a imitar que alguien con quien tratar. Otra cosa será cuando el Verbo se haga carne.

1.4. La consecuencia de la trascendencia de la persona humana es considerar que ella es, en su núcleo, en su corazón: *inalienable, inviolable, irreductible*.

Lo es en cuanto “querida por sí misma” por Dios. Y lo es más en cuanto va respondiendo con su autodonación libre a Dios y a los demás.

Esta irreductibilidad de la persona, que es la consecuencia de que ella es trascendente, es tratada por Juan Pablo II de diversas maneras. Es por eso que ni los sistemas, ni los estados, ni el trabajo en sentido objetivo, ni las ideologías, pueden alienar a la persona de su ser “ella misma”. Así, por ejemplo:

“Es necesario iluminar, desde la concepción cristiana, el concepto de alienación, descubriendo en él la inversión entre los medios y los fines: el hombre, cuando no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro, se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y de establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres, para lo cual fue creado por Dios” (CA 41).

El invertir medios y fines significa para el Papa relacionarse con las personas como medios, y justamente, como veíamos, la persona es irreductible, es trascendente, en cuanto “amada por sí misma”. Por eso hay palabras que denuncian concretamente la violación del corazón de la persona, cuando no también de su cuerpo, de sus afectos, de su psicología: palabras como “usar” al otro, “instrumentalizar”, “manipular” (cfr. por ejemplo: el mismo n. 41).

Todo el magisterio social de Juan Pablo II pretende iluminar las condiciones de la sociedad con la potente luz de la dignidad trascendente de la persona. Y a la inversa, denunciar todas las situaciones que atentan contra esa dignidad irreductible.

Las denuncias, por lo que veíamos antes, son bipolares: por un lado quieren resguardar la singularidad de cada uno, su núcleo que no puede ser desparramado o violentado por nada ni por nadie. Y por otro quieren seguir abriendo al hombre a la solidaridad, criticando “las soluciones permisivas o consumísticas, las cuales con diversos pretextos tratan de convencerlo de su independencia de toda ley y de Dios mismo, encerrándolo en un egoísmo que termina por perjudicarlo a él y a los demás” (CA 55).

## *2. Cristo y la trascendencia de la persona*

Como decíamos, y como podemos constatar a lo largo de su Magisterio, para Juan Pablo II, Cristo es sobre todo el Redentor. Y tiene de la redención un concepto eminentemente positivo, en el que ve más los beneficios que supone para el hombre el ser redimido, su elevación, que el modo cómo esto sucede.

“Jesucristo es el verdadero bien del hombre” (CA 29).

Esta afirmación indica que Jesucristo es un bien común para la humanidad, es, más aún, el bien común, por excelencia de la huma-

nidad. Cristo no puede, entonces, ser arrancado de la humanidad, sin que ésta quede amputada, atrofiada.

Jesús es pertenencia común de la humanidad. Pero a la vez, la humanidad es pertenencia de Cristo. La humanidad necesita mirar a Cristo para comprenderse (cfr. GS 22, 41):

“Ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo. Este estupor justifica la misión de la Iglesia en el mundo, incluso, y quizás aún más, en ‘el mundo contemporáneo’. Este estupor y al mismo tiempo persuasión y certeza que en su raíz profunda es la certeza de la fe, pero que de modo escondido y misterioso vivifica todo aspecto del humanismo auténtico, está estrechamente vinculado con Cristo. El determina también su puesto, su —por así decirlo— particular derecho de ciudadanía en la historia del hombre y de la humanidad” (RH 10).

Jesucristo como bien del hombre y el hombre como bien que pertenece a Cristo. Vimos anteriormente que Dios se interesa por *cada uno* y llega a *cada uno*. Pero también a *todos*. Para el Papa Jesucristo no es un asunto privado, de cada uno en particular, sino que es un bien de la humanidad, de todos en común. El mismo es quien permite comprender los alcances sociales de la fe, ya que se relaciona con la humanidad como pueblo o conjunto de pueblos: no solamente con los individuos sino también con las personas en cuanto que forman sociedades, familias, pueblos, y una sola humanidad.

Esto indica que la solidaridad de todos los hombres también se basa en que todos son “de Cristo” y en que Cristo es “de todos”. Cristo es un derecho de los pueblos. Alguien que todos los pueblos tienen derecho que les sea anunciado. Pero Cristo no es alguien a imponer. El está sellado por su Espíritu en el corazón de cada persona de buena voluntad, aun cuando ella no sea conciente de esto que la sella, de este amor y esta forma que permanecen en silencio, en el mayor respeto hacia la libertad de la persona. El, por su lado, sigue siendo la Palabra que espera ser anunciada, escuchada y respondida.

Si el hombre ya es “de Cristo” por la creación, lo es especialmente por la redención. La redención se relaciona especialmente con la dignidad humana y su trascendencia, ya que es aquello que rescata la dignidad trascendente, la repara:

“La Iglesia que no cesa de contemplar el conjunto del misterio de Cristo, sabe con toda la certeza de la fe que la Redención llevada a cabo por medio de la Cruz, ha vuelto a dar definitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia en el mundo, sentido que había perdido en gran medida a causa del pecado. Por esta razón la redención se ha cumplido en el misterio pascual que a través de la cruz y la muerte conduce a la resurrección” (RH 10).

En este sentido el pecado cumple una función positiva en la trascendencia de la persona: muestra la grandeza del amor de Dios, la consistencia de ese amor que ha creado al hombre-digno-trascendente; y que cuando éste se ha enlodado, va a rescatarlo porque no había mal capaz de destruir la consistencia de esa opción divina por el hombre. Esa fidelidad hizo permanecer la dignidad trascendente que ese amor “por ella misma” había creado. En “Dives in Misericordia” el Papa expone la coherencia de la redención como una muestra de la fidelidad del Padre a sí mismo, que no puede negar cosa tan grande y firme como había creado. Cosa grande y firme en su pasmosa debilidad: grandeza que no se autojustifica ni se autosostiene, sino que sigue siendo siempre recibida de ese amor creador y recreador, y que por tanto encuentra su verdad más profunda en la digna pequeñez del hijo. A esta fidelidad del Padre a sí mismo en el Hijo, en los hombres-hijos que él creó, y que estos ya no pueden destruir en sí mismos, el Papa la llama “justicia absoluta” (DM). Y lo decimos aquí:

- porque es justicia que va a marcar la justicia humana: por ejemplo, en el mostrar que esta justicia culmina en un acto de misericordia, y no podría plenificarse sin la misericordia.
- porque es muestra de lo más asombroso de la dignidad trascendente de la persona, que consiste en este amor del Padre que no se echa atrás ante el intento de autodestrucción de su criatura, sino que se desborda: “Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único para que todo el que cree en él no muera, sino que tenga vida eterna” (Jn 3,16).

Vamos a mirar cómo el Papa relaciona, en esta perspectiva, la trascendencia de la persona con Cristo.

2.1. *En Cristo se cumple la vocación del hombre*, Decir que el hombre es una vocación significa reconocer que está en camino, que realiza su ser progresivamente, en una historia en la que tienen su papel: ese amor de Dios, su llamada, las respuestas del hombre, el bien y el mal, la gracia y el pecado. El Papa remarca que este camino del

hombre está totalmente marcado por el paso de Cristo, que va rescatando la libertad del hombre con sus negaciones.

a) *Porque el hombre está unido a Cristo.* Juan Pablo II cita numerosas veces GS 22: "Cristo está unido, en cierto modo, a todo hombre" (por ejemplo: RH 10, 14). Esta es una unión que toca el mismo ser del hombre, independientemente de su libertad. El hombre, "en cierto modo" ya *es-en-Cristo*. Sin embargo, esta unión tiene que afianzarse, realizarse cada vez más personal y profundamente. Y ese es el cometido de la Iglesia: ayudar a que esta unión se afiance y se realice:

"El cometido fundamental de la Iglesia en todas las épocas y particularmente en la nuestra es dirigir la mirada del hombre, orientar la conciencia y la experiencia de toda la humanidad hacia el misterio de Cristo, ayudar a todos los hombres a tener familiaridad con la profundidad de la Redención, que se realiza en Cristo Jesús. Al mismo tiempo (no 'contemporáneamente', como dice la traducción más utilizada) se toca también la más profunda obra del hombre, la esfera -queremos decir— de los corazones humanos, de las conciencias humanas y de las vicisitudes humanas" (RH 10).

Por eso es una unión dinámica, que tiende a progresar aunque también puede debilitarse. Y una unión que, como veíamos anteriormente, toca no sólo a cada persona individualmente considerada, sino a las personas en cuanto unidas por diversos vínculos.

b) *Porque al hombre se lo conoce en Cristo.* En esto, Juan Pablo II sigue otro texto del mismo *Gaudium et Spes* 22: "El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado".

Si Cristo es garantía de la dignidad de la persona, es porque en él podemos descubrir realmente quiénes somos.

"En Cristo y por Cristo, Dios se ha revelado plenamente a la humanidad y se ha acercado definitivamente a ella, y al mismo tiempo, en Cristo y por Cristo el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia" (RH 11).

El hombre es objeto de revelación. Es parte del misterio. Ninguna ciencia humana podrá desvelar completamente su misterio. Es

objeto de fe. Por eso la Iglesia tiene que constituirse en "signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana" (GS 76; cfr. RH 13, CA 55); ya que sin la revelación no sé bien quién soy, ni quién es el otro, mi hermano. No sé tampoco qué hacer con mi pecado, con los conflictos. Y no se podrá construir una ciencia del todo completa del hombre sin esa luz que el Evangelio tiene el deber de brindar a la cultura.

"La Iglesia conoce el 'sentido del hombre' gracias a la Revelación divina. 'Para conocer al hombre, el hombre verdadero, el hombre integral, hay que conocer a Dios', decía Pablo VI, citando a continuación a Santa Catalina de Siena, que en una oración expresaba la misma idea: "En la naturaleza divina, Deidad eterna, conoceré la naturaleza mía" (7-12-65).

Por eso, la antropología cristiana es en realidad un capítulo de la teología y, por esa misma razón, la doctrina social de la Iglesia, preocupándose del hombre, interesándose por él y por su modo de comportarse en el mundo, "pertenec... al campo de la teología y especialmente de la teología moral" (SRS 41). La dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana" (CA 55).

Además de confirmar lo que veíamos, que al hombre lo descubrimos en Cristo, este texto nos aclara que el Evangelio, para el Papa, no ilumina solamente al hombre en cuanto individuo, o solamente los aspectos espirituales de la persona, sino que nos es necesario para valorar justamente "los actuales problemas de la convivencia humana". En esto Juan Pablo II va más allá que *Gaudium et Spes*, en la letra por lo menos, ya que no, quizás en el espíritu de la Constitución.

c) *Porque el hombre participa de Cristo*. El hecho de que el hombre esté unido a Cristo, y que Cristo ilumine su identidad, este hecho se desarrolla en el participar de Cristo.

El hombre participa del *ser* de Cristo. El hombre es salvado desde la Encarnación, y por la Encarnación. El Papa, en todo su pensamiento, insiste en el valor salvífico de la Encarnación, en que la Redención se realiza de esta manera particular, que es a través de un Dios encarnado.

Esto hace que el ser del hombre quede marcado por lo divino, por el hecho de que uno de los suyos es Dios. La Encarnación, en el pensamiento de Juan Pablo II, indica que Dios no solamente se ha

unido a la humanidad en general, ni que solamente se ha encarnado en la humanidad particular de Jesús, sino que todo hombre y toda mujer participan de alguna manera de la divinidad de Jesús<sup>2</sup>. Ya que "Cristo, en cierta manera, se ha unido a todo hombre":

"Esta unión de Cristo con el hombre es en sí misma un misterio, del que nace el 'hombre nuevo' (2Pe 1,4), llamado a participar en la vida de Dios, creado nuevamente en Cristo, en la plenitud de la gracia y la verdad" (RH 18).

Cada hombre participa del ser de Cristo: la unión de Cristo con cada uno, no es algo puramente afectivo, sino que "deja" algo en la criatura:

"esta dignidad que todo hombre ha alcanzado y puede alcanzar continuamente en Cristo, que es la dignidad de la gracia de adopción divina y también dignidad de la verdad interior de la humanidad" (RH 11).

A la vez, esta gracia de la adopción, supone participar también del *acto* de Cristo. Es gracia que tiene su propio dinamismo, y que se va a insertar en el actuar del hombre. Así continúa el texto citado más arriba, de RH 18:

"La unión de Cristo con el hombre es la fuerza y la fuente de la fuerza, según la incisiva expresión de San Juan en el prólogo de su Evangelio: 'Dios dióles poder de venir a ser hijos' (Jn 2,23). Esta es la fuerza que transforma interiormente al hombre, como principio de una vida nueva que no se desvanece y no pasa, sino que dura hasta la vida eterna. Esta vida, prometida y dada a cada hombre por el Padre en Jesucristo, Hijo eterno y unigénito, encarnado y nacido 'al llegar la plenitud de los tiempos' (Gál 4,4) de la Virgen María, es el final cumplimiento de la vocación del hombre. Es de algún modo cumplimiento de la 'suerte' que desde la eternidad Dios le ha preparado. Esta 'suerte divina' se hace camino, por encima de todos los enigmas, incógnitas, tortuosidades, curvas de la 'suerte humana' en el mundo temporal" (RH 18).

<sup>2</sup> cfr. Boasso, Fernando, *El rostro descubierto del misterio del hombre*, Ed. Guadalupe, BA, 1989, págs. 153-154.

La unión de Cristo con el hombre hace que el hombre se inserte en la realidad de Cristo, como Cristo se inserta en la realidad humana. Esta inserción, es planteada como una nueva creación, que tiene su fuerza propia, para desplegarse, a través de la acción humana "en el mundo temporal". La vida dada a compartir por Dios al hombre, a partir de la encarnación, no consiste en algo intimista, sino que desde el corazón del hombre influye en la "suerte" del hombre. A través de estos actos humanos que participan de Cristo, la "suerte divina" se va abriendo camino en la "suerte temporal" del hombre. Lo que empieza como vocación se despliega primero como unión de Cristo con el hombre, y luego como fuerza y transformación de la acción humana dándole un alcance trascendente.

## *2.2. Participar en la entrega de Cristo*

Juan Pablo II otorga un papel principal al participar del acto de Cristo que consiste en su entrega al Padre por los hombres. El hombre, cuya dignidad es trascendente, puede dar libremente a sus actos un "alcance mayor" cuando se une al misterio de Cristo, y entrega su vida por los demás:

"Para que se ejercite la justicia y tengan éxito los esfuerzos de los hombres para establecerla, es necesario el don de la gracia que viene de Dios. Por medio de ella, en colaboración con la libertad de los hombres, se alcanza la misteriosa presencia de Dios en la historia que es la Providencia.

La experiencia de novedad vivida en el seguimiento de Cristo exige que sea comunicada a los demás hombres en la realidad concreta de sus dificultades y luchas, problemas y desafíos, para que sean iluminadas y hechas más humanas por la luz de la fe" (CA 59).

El hecho de la participación en el acto de Cristo es lo que da a la obra del hombre un alcance trascendente. Es "la fuerza y la fuente de la fuerza" y a la vez, es la luz con la que contamos "para que sean iluminadas y hechas más humanas por la luz de la fe". Es que Cristo "da al hombre su luz y su fuerza para que pueda responder a su máxima vocación" (RH 14; GS 10).

Esta participación en el acto de Cristo es la misión de la Iglesia. La Iglesia existe para continuar a Cristo, para hacerlo presente en la

historia, para ir haciendo más trascendente la dignidad de la persona. Juan Pablo II habla por eso frecuentemente de la participación de la Iglesia en el triple oficio de Cristo. En el número 18 de *Redemptor Hominis*, afirma que la misión de la Iglesia consiste en cuidar la vocación del hombre, en servir su dignidad trascendente. Y el texto termina diciendo:

“La Iglesia de nuestro tiempo —época particularmente hambrienta de Espíritu, porque está hambrienta de justicia, de paz, de amor, de bondad, de fortaleza, de responsabilidad, de dignidad humana— debe concentrarse y reunirse en torno a ese misterio (de la Redención) encontrando en él la luz y la fuerza indispensable para la propia misión...

La Iglesia cumple este ministerio suyo, participando en el ‘triple oficio’ que es propio de su mismo Maestro y Redentor... Cuando nos hacemos concientes de la participación en la triple misión de Cristo... nos hacemos también más concientes de aquello a lo que debe servir toda la Iglesia, como sociedad y comunidad del Pueblo de Dios sobre la tierra, comprendiendo asimismo cuál debe ser la participación de cada uno de nosotros en esta misión y servicio” (RH 18).

El hombre, participando de Cristo, se hace profeta. Responsable de vivir y de comunicar la verdad (RH 19).

Participando de Cristo, el hombre se hace sacerdote. Se entrega con Cristo al Padre, entregándose a todos, en especial a los más pequeños. Y esta ofrenda se hace verdaderamente trascendente en la Eucaristía (RH 20).

La vocación cristiana se cumple, en fin, en el reinar que consiste en servir, a ejemplo de Cristo “que no vino a ser servido sino a servir y a dar su vida”. Reinar sobre uno mismo, y servir al prójimo (RH 21).

Estas acciones son participación de la de Cristo, sirven al hombre, dan a sus actos valor trascendente, promueven el bien eterno y temporal de los hermanos. En definitiva es Cristo Profeta, Sacerdote y Rey el que signe transformando el mundo a través de la Iglesia, es decir, a través de todos los que, en su Espíritu, participan de su actividad redentora. Cumplida en la Pascua de una vez para siempre. Pero que sigue realizándose en la acción de las personas que están unidas a El. La construcción del mundo es también efecto del valor trascendente de los que, hechos profetas, sacerdotes y reyes por

el bautismo, con su actividad van llevando a su plenitud la propia vocación humana. Esta doctrina sobre la triple misión el Papa la descubre como llena de virtualidades para explicar y para dinamizar la misión de la Iglesia, también en cuanto a la dignificación del hombre y a la construcción del mundo.

Lo que sobre todo interesa remarcar es que esta triple participación en la misión de Cristo hace al hombre, no sólo receptor de la trascendencia que sólo puede venir de Dios, sino su sujeto y su comunicador. De esta manera, la acción por la justicia que es expresión de la propia fe va construyendo el Reino entre los hombres, ya que no es obra aisladamente humana, sino, como decimos, "trascendente".

Esta trascendencia de la mirada y de la acción del hombre entre los otros hombres, tiene su "sacramento" privilegiado en la actividad que intenta solidarizarse con los más pobres. Esta específica acción "cristiana" muestra más que otras la presencia de Cristo entre los hombres, y el hecho de que él es actor y receptor de la obra del hombre. La obra de la justicia que es promovida por la fe resulta más exactamente humana y trascendente porque puede reconocer en el pobre a Cristo, y por eso a alguien que supera cualquier condicionamiento que pudiera rebajar su dignidad y su valor. En el pobre se hace diáfana la persona, se manifiesta esa "verdad interior" de la humanidad que no encuentra en último término justificación más consistente que el de ser "amada por sí misma" y "unida a Cristo":

"El amor por el hombre, y en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia. Esta nunca podrá realizarse plenamente si los hombres no reconocen en el necesitado, que pide ayuda para su vida, no a alguien inoportuno o como si fuera una carga, sino la ocasión de un bien en sí, la posibilidad de una riqueza mayor" (CA 59).

El énfasis está puesto en: el pobre, que es bien-en-sí, porque refleja a Cristo, y no por ningún otro motivo. No podría haber un motivo mayor que esto, en lo cual consiste la trascendencia de la persona humana. Y la particularidad de la concepción del Papa está en que Cristo se hace también actuante en favor del desposeído, en toda acción que, participando de la Suya, actúa la Iglesia. La entrega de quien participa de la entrega de Jesús, es generadora de trascendencia, en la propia persona y en los demás.

*2.3. Porque la trascendencia de la persona, fundada en Cristo, se juega de manera particular en el plano de las relaciones sociales.*

Al principio del trabajo apuntamos algunos elementos, que aquí vamos a recoger brevemente. Como veíamos recién: el hombre que, filosóficamente considerado, se trasciende en la autodonación a los demás (CA 41); el hombre que, ya mirado y hecho nuevo en Cristo, alcanza su trascendencia en la unión con Jesús, pero también en la participación profunda en su acto de entrega, de amor al Padre por los hombres. Este hombre no guarda su trascendencia en lo profundo del corazón, ni la vive solamente en la intimidad de la oración, sino que la hace y la agranda en la construcción de relaciones más fraternas:

“Esta doctrina (social) encuadra el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio a Cristo Salvador. Asimismo viene a ser una fuente de unidad y de paz frente a los conflictos que surgen inevitablemente en el sector socioeconómico. De esta manera se pueden vivir las nuevas situaciones, sin degradar la dignidad trascendente de la persona humana ni en sí mismos ni en los adversarios” (CA 5).

En esto consiste lo más original del énfasis puesto por el Papa en su Magisterio Social. En hacer de éste, no una consecuencia de la ley natural, sino del Evangelio<sup>3</sup>. Y esto, no solamente porque el Evangelio es “modelo”, “tipo” de lo que todos los hombres estamos llamados a ser. Sino, más profundamente, por la relación de Cristo con la humanidad y con cada hombre. Relación que constituye al hombre en un ser trascendente. Con una trascendencia recibida de esa relación con Cristo, una trascendencia que “no procede de ninguna obra realizada por él, sino de su dignidad esencial de persona” (cfr. CA 11). Y con una trascendencia recibida también a través de la propia acción que participa del acto de entrega de Cristo:

“Es mediante la propia donación libre como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo (cf GS 24) y esta donación es posible gracias a la esencial ‘capacidad de trascendencia’ de la persona humana. El hombre no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto, ni a falsas utopías. En cuanto persona, puede darse a otra persona o a otras personas, y, por último, a Dios, que es el autor de su ser y el único

<sup>3</sup> cfr. Boasso, Fernando, *Evolución y coronación de la Doctrina Social de la Iglesia*, CIAS, XXXVIII, 385, agosto 1989, págs. 327-334.

que puede acoger plenamente su donación (cfr. GS 41). Se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios. Está alienada una sociedad que, en sus formas de organización social, de producción y de consumo, hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana" (CA 41).

El hombre puede construir un mundo auténticamente humano, porque participa, también en su acción intramundana, de la actividad trascendente de Cristo. Y así promueve su propia trascendencia, y la de los demás.

### 3. *Persona y justicia*

Vamos a ver, ya brevemente, algunos temas a través de los cuales Juan Pablo II vincula la trascendencia de la persona con la justicia social. Algunos de ellos, veremos, son mediaciones conceptuales, que le permiten expresar de qué manera influye en la sociedad el hecho de que la persona sea trascendente.

3.1. Todo el bien de la sociedad *sale de la persona*. Todo el mal también. En ese núcleo irreductible de la persona, que a él le gusta llamar "corazón", se juega el bienestar o el malestar social; entendemos estos términos en su sentido profundo. Cuando habla de los errores del socialismo, que "considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social", dice:

"El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social, mediante tal decisión" (CA 13).

Aquí vemos que la libertad de la persona es la que en último término determina las relaciones sociales. Ya habíamos citado lo que dice un poco después:

"La negación de Dios priva de su fundamento a la persona, y consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona" (ibid).

Para el Papa la persona es el centro de la sociedad, y son personas, actuando en cuanto tales, las que arman el tejido social, y las que por lo tanto determinan su sentido: mejor o peor, positivo o negativo, humanizador o deshumanizante.

Quizás en otra época para hablar del orden social se hubiera apelado: o a la ley natural, o al deber de seguir los mandamientos. En cambio Juan Pablo II discierne el orden social desde la antropología teológica: desde un concepto que no es principalmente moral, sino teológico en primer lugar, y desde allí filosófico: el concepto de persona. Con suficiente arraigo filosófico como para permitir el diálogo con todos los hombres de buena voluntad, sin necesariamente explicitar siempre el nombre de Jesucristo.

En *Reconciliatio et Poenitentia*, el Papa trata el tema del mal social y del pecado social. Habla de relaciones perversas entre las comunidades humanas, y las ejemplifica con la lucha de clases, o la "contraposición obstinada en bloques de naciones". Y dice:

"En ambos casos, puede uno preguntarse si se puede atribuir a alguien la responsabilidad moral de estos males, y por tanto, el pecado. Ahora bien, se debe pues admitir que realidades y situaciones, como las señaladas, en su modo de generalizarse y hasta agigantarse como hechos sociales, se convierten casi siempre en anónimas, así como son complejas y no siempre identificables sus causas. Por consiguiente, si se habla de pecado social, aquí la expresión tiene un significado evidentemente analógico.

En todo caso, hablar de pecados sociales, aunque sea en sentido analógico, no debe inducir a nadie a disminuir la responsabilidad de los individuos, sino que quiere ser una llamada a las conciencias..." (RP 16).

Vemos que, aun en estos casos en los que parece difícil o imposible individualizar la "causa primera" de un desorden social, el Papa quiere salvar la responsabilidad de las personas, que es la única con suficiente trascendencia como para determinar dichos males. Por eso:

"La Iglesia, cuando habla de *situaciones* de pecado o denuncia como *pecados sociales* determinadas situaciones o comportamientos colectivos de grupos sociales más o menos amplios, o hasta de enteras naciones y bloques de naciones, sabe y proclama que estos casos de pecado social son el fruto, la acumulación y la concentración de muchos pecados personales (ibid).

El origen del entramado social reside en la libertad de las personas. Aunque a su vez, este conjunto de relaciones influye en las personas mismas, favoreciendo o dificultando su realización, promoviendo o desafiando la dignidad personal. Lo que rescata como principio primero es esa trascendencia del hombre, aunque ésta es a su vez cuestionada o formada por las relaciones con los demás, y los sistemas de relaciones: pero nunca determinada extrínsecamente (cfr. SRS 36-38).

3.2. *La solidaridad* es otro concepto que ayuda a comprender y expresar la relación de la fe con la justicia.

“La *solidaridad* nos ayuda a ver al ‘otro’ —*persona, pueblo o nación*—, no como un instrumento cualquiera para explotar a poco coste su capacidad de trabajo y resistencia física, abandonándolo cuando ya no sirve, sino como un ‘semejante’ nuestro, una ‘ayuda’ (cfr. Gn 2, 18-20), para hacerlo partícipe, como nosotros, del banquete de la vida al que todos los hombres son igualmente invitados por Dios. De aquí la importancia de despertar la *conciencia religiosa* de los hombres y de los pueblos” (SRS 39).

La solidaridad aquí es tratada como la base común de humanidad, que nos permite reconocer en los demás una parte nuestra, a “semejantes”, a personas. Y por eso no manipulables, no instrumentalizables. La solidaridad está dada por el común origen y el destino común, por la misma dignidad que todos participamos, y que nos hace trascendentes y capaces de trascendencia.

Ahora bien, aquí, como en tantos lugares, el Papa encuentra el fundamento de la solidaridad, es decir, el fundamento de por qué todo “otro” es sujeto de derechos, de respeto, de trascendencia, en Dios. El busca siempre esta garantía última de la dignidad de *cada uno*—sea cual sea su situación o su pecado.

3.3. Por el mismo camino llega a hablar del *trabajo en sentido subjetivo*, tema que desarrolló en una de sus primeras encíclicas, *Laborem Exercens*. Este concepto alude a la cualidad propiamente humana del trabajo, que lo distingue de todo otro tipo de producción que no suponga el implicarse alguien en ella. Como sería lo que hace una máquina. El Papa, para hablar del trabajo, distingue entre:

- la actividad,
- el producto,
- el sujeto que la realiza.

Y entre estos tres elementos privilegia al sujeto en cuanto actuando sobre la creación. Lo que hace respetable al trabajo, lo que le da un valor trascendente, es:

- el hecho de que lo realiza una persona, libremente.
- el que en esta actividad la persona se realiza, porque sale de sí, y domina la naturaleza.
- el que a través del trabajo la naturaleza es humanizada.

En los tres elementos está presente la persona en su trascendencia; lo que le lleva a concluir:

“En fin de cuentas, la *finalidad del trabajo*, de cualquier trabajo realizado por el hombre —aunque fuera el trabajo ‘más corriente’, más monótono en la escala del modo común de valorar, e incluso el que más margina— permanece siempre el hombre mismo” (LE 6; cfr. 9).

3.4. La *subjetividad de la sociedad* es otro término acuñado por Juan Pablo II, que quiere expresar la presencia de la trascendencia de la persona humana en lo propiamente social. Un concepto que había sido adelantado en *Sollicitudo Rei Socialis*, y que está más precisado en *Centesimus Annus*:

“De la concepción cristiana de la persona se sigue necesariamente una justa visión de la sociedad. Según la *Rerum Novarum* y la doctrina social de la Iglesia, la socialidad del hombre no se agota en el Estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común. Es a esto a lo que he llamado ‘subjetividad de la sociedad’ la cual, junto con la subjetividad del individuo, ha sido anulada por el socialismo real” (CA 13; cfr. SRS 15, 28).

Creemos que el Papa se refiere a aquellos espacios sociales en los que el hombre puede relacionarse libremente con otros hombres, y no tanto con sistemas o estructuras ya hechas. La subjetividad de la sociedad es todo lo más que se quiere rescatar de la trascendencia de la persona en la complicada vida moderna, que nos obliga muchas veces a relacionarnos más con cosas, o con papeles, o con formularios, o con leyes, o con burocracias, que con las personas. Es una feliz

expresión, que rescata a la persona del anonimato, y de lo que le hace ser más una consumidora o un objeto de cualquier tipo, que una persona.

Es también un esfuerzo para no reducir las relaciones personales a relaciones de a dos, o la trascendencia de la persona a una concepción individualista.

Subjetividad de la sociedad son los grupos en los que la persona se realiza como tal, en su trascendencia, y esto de manera evidente; grupos que ponen en juego la libertad, la subjetividad de las personas. Son los grupos que, con propiedad, se pueden llamar *comunidades*:

“Además de la familia, desarrollan funciones primarias y ponen en marcha estructuras específicas de solidaridad, otras sociedades intermedias. Efectivamente, éstas maduran como verdaderas comunidades de personas y refuerzan el tejido social, impidiendo que caiga en el anonimato y en una masificación impersonal, bastante frecuente por desgracia en la sociedad moderna. En medio de esa múltiple interacción de las relaciones vive la persona y crece la ‘subjetividad de la sociedad’. El individuo hoy día queda sofocado con frecuencia entre los dos polos del Estado y del mercado...” (CA 49).

Como vemos, el Papa no defiende estas comunidades básicamente “porque responden a la ley natural” sino porque refuerzan la trascendencia de la persona, la realizan, no individualísticamente, sino “en la entrega sincera de sí mismo a los demás”. No es subjetividad de la sociedad todo lo que sofoca a la persona. Aquí nombra al Estado y al mercado, no porque estos sean malos, ni siquiera porque estos sean intrínsecamente incompletos, sino porque en las condiciones actuales de la sociedad, ambos tienden a disminuir el ser y la realización libre y solidaria de las personas.

#### 4. *El anuncio de la misericordia*

No seríamos justos con el pensamiento global del Papa en estas materias, si no hablamos de la misericordia. Que para él es uno de los lugares donde con más evidencia se muestra la particular luz y la específica fuerza con las que el Evangelio configura la vida social.

No vamos a analizar propiamente el tema, sino simplemente a anunciarlo. Para Juan Pablo II, la justicia social no puede ser mirada

adecuadamente, ni realizada con verdad, si no se deja iluminar por la misericordia<sup>4</sup>. La razón que da primeramente es que en la búsqueda de la justicia se da casi siempre un abuso, que consiste en intentar la aniquilación del enemigo. Aunque esto no tendría que ocurrir, porque la justicia “tiende por naturaleza a establecer la igualdad y la equiparación entre las partes en conflicto”. Pero:

“La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a *esa forma más profunda que es el amor* plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones” (DM 12).

Nos parece, y adelantamos la hipótesis, a la luz de todo el discurso de Juan Pablo II en la encíclica, que lo que diferencia a ambas virtudes es lo siguiente:

- la justicia busca dar a cada uno lo que le es propio, ya sea material o espiritual. Se refiere, por lo tanto, a algo que es de la persona, más que a la persona misma.
- la misericordia, en cambio, *sólo tiene en cuenta a la persona en sí misma*, en su valor trascendente que, como vimos, está dado porque es amada por sí misma, no por cualquier otro motivo propio o externo a ella<sup>4</sup>.

La misericordia, entonces, busca en la relación humana rescatar el bien que es la persona misma. No tiende, sin embargo, a aplastarla, sino que “extrae el bien de todas las formas de mal”, es decir, promueve la respuesta libre de la persona. Por eso es siempre una relación de cierta igualdad, de dos subjetividades, no de sujeto a objeto. Esto, empezando por el Padre, que espera paciente y confiadamente la vuelta del hijo: no lo obliga a esta vuelta, pero su recuerdo promueve la vuelta, promueve el restituirse la persona a la verdad sobre sí misma. La misericordia suscita la respuesta libre del otro, en quien sabe que permanece “algo” que no ha sido destruido, que es su misma trascendencia de persona. La justicia en cambio, espera que se le devuelva el bien perdido, lo que fue sustraído: es una relación que quiere volver al equilibrio perdido, sin referirse en primera instancia al corazón de la persona, sino a “lo que le corresponde”.

En fin, la misericordia pone en los conflictos esa “cuota de trascendencia”, de humanidad, sin la cual difícil será que nos enten-

<sup>4</sup> cfr. *Ibid.*, SEDOI, 74, 1984.

damos unos a otros: tiene que estar siempre presente en la manera evangélica de encarar los conflictos. Lo más genuino del Evangelio busca también abrirse camino en los sistemas y en las legislaciones.

### 5. Algunas conclusiones

Hemos tratado de descubrir, en el magisterio de Juan Pablo II, estos dos términos: fe en Jesucristo —trascendencia de la persona, como los que permiten de la mejor manera vincular la fe con la justicia. Son muchas las conclusiones, algunas de valor pastoral, que se podrían sacar de este recorrido. Sólo queremos apuntar brevemente algunas:

- No basta con una ética puramente racional para iluminar lo que significa y los cauces de la justicia social. La doctrina social de la Iglesia parte del Evangelio.
- La Iglesia no puede reducir su misión a la doctrina moral, sino que, justamente para que ésta sea válida, necesita anunciar a Jesucristo.
- Este anuncio tiene que respetar la libertad de las personas y de los pueblos. La Iglesia no puede callar el Evangelio, pero tampoco lo puede imponer de ninguna de las maneras.
- No basta tampoco un anuncio persona a persona. Los pueblos mismos están llamados a relacionarse *desde su subjetividad libre* con Jesucristo. El Magisterio del Papa creemos que es un ejemplo de cómo esto puede hacerse sin recurrir a los medios no válidos ni lícitos de la cristiandad. Pero es una reflexión que está por hacerse.
- Que todo hombre esté en cierta manera unido a Cristo, no equivale a decir que no está unido a Cristo quien no lo conoce.
- La instancia de la aceptación libre de su mensaje y de su persona no puede ser saltada de ninguna manera.
- Una fe en Cristo que no se despliega en relaciones humanas justas y misericordiosas, y que no es capaz de reflejarse en un orden social que respete y promueva la dignidad del hombre, es, por lo menos, débil; es incompleta, tiende a volatilizarse. La fe, por su misma naturaleza, muestra su calidad en la calidad de las relaciones humanas que anima.
- Una justicia social no inspirada por la fe, cae fácilmente en la menor valoración de la persona, sobre todo de los más débiles de la sociedad, que es en quienes se muestra nuestra clarividencia para descubrir su trascendencia. Es una justicia sin suficiente fundamento que garantice el atender a los requerimientos de la dignidad

humana. Y una justicia que, llena de buena voluntad pero falta de inspiración antropológica, más fácilmente desviará la atención de la trascendencia de la persona.

—La fe en Cristo Jesús puede animar la justicia de los hombres a través de la evangelización de la cultura, sin que necesariamente tenga que ver reconocida concientemente por todos los hombres que la viven. Pero todo hombre está llamado y tiene el derecho de encontrarse personalmente con Jesús. Y también cada pueblo, porque:

“El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones” (GS 45).

*Josefina Llach a.c.i.*

## EVANGELIZACION, CULTURA Y TEOLOGIA. EL APORTE DE J. C. SCANNONE A UNA TEOLOGIA INCULTURADA

“Así se verá con más claridad por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos...” (AG 22).

Ya que el P. Scannone es buen conocedor de P. Ricoeur quisiera enmarcar estas reflexiones, al presentar una obra que refleja su pensamiento<sup>1</sup>, con el *lenguaje del testimonio*. Conocí a J. C. Scannone en la Cuarta Semana Académica organizada por las Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San Miguel en 1973. Aquel encuentro estaba dedicado al tema *Dependencia cultural y Creación de Cultura en América Latina*<sup>2</sup>. Si la memoria no me falla, era el primer encuentro en la Argentina, de carácter filosófico-teológico, dedicado a la cuestión de la cultura y con dimensión latinoamericana.

A lo largo de estas dos décadas he leído casi todos sus artículos, aparecidos en numerosas revistas, por lo cual el contenido del libro que me corresponde introducir me es familiar. Aunque recién a partir de 1986, a raíz de una invitación que él me hiciera para integrar un grupo de reflexión interdisciplinar en un proyecto internacional sobre *Doctrina Social de la Iglesia en América Latina*, comenzamos a tratarnos personalmente, a dialogar intelectualmente y a trabajar mancomunadamente.

<sup>1</sup> Esta nota bibliográfica transcribe y amplía la presentación oral del libro *Evangelización, Cultura y Teología* hecha el 20-11-1990 en el Salón Auditorio de la Cámara de Diputados de la Nación, en el acto organizado por Editorial Guadalupe y en el que el P. J. Seibold, SJ presentó el volumen *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Esta nota se publica, por expreso pedido, simultáneamente en STROMATA y TEOLOGIA.

<sup>2</sup> Cf. STROMATA 30 (1974) 1/2. Para ver las ponencias que animaron esa semana cf. J. J. Llach, B. Meliá, A. Roa Bastos, E. Dussel, L. Gera *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Bonum, Enfoques Latinoamericanos, N° 5, Buenos Aires, 1974.

## 1. Presentación de la obra

Me toca presentar el t. II *Evangelización, Cultura y Teología*<sup>3</sup>, que es el segundo de una trilogía. Por lo cual quisiera decir algo, aunque sea breve, del conjunto de la obra, y de los vínculos del t. II, más teológico-pastoral, con el t. I<sup>4</sup>, más social, y con el t. III, más filosófico<sup>5</sup>. El P. Scannone ya hizo una primera recopilación de artículos, dentro de la misma temática, en un libro que tiene unos 15 años titulado *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos a una teología de la liberación*<sup>6</sup>. En este tiempo ha seguido madurando su pensamiento en el interior del camino teológico-pastoral que la Iglesia latinoamericana ha ido recorriendo en las dos últimas décadas, y que lo tiene no sólo como un lúcido intérprete sino también como un actor protagónico. Ahora reúne la mayoría de los trabajos escritos en estos tres lustros alrededor de *tres núcleos temáticos*: la misión social de la Iglesia, la evangelización de la cultura y la filosofía latinoamericana.

Si bien cada uno de los tomos es autónomo y se puede leer con independencia del resto, hay una profunda *coherencia* entre los tres, dada por el doble horizonte cristiano y latinoamericano que enmarca la reflexión. Me permito tomar la conocida expresión de Blondel — autor a quien estudié en su tesis doctoral<sup>7</sup>— citada al final del t. III<sup>8</sup>, que dice “viviendo en cristiano, pensar como filósofo”. Scannone la completa diciendo “viviendo en cristiano latinoamericano (a saber, en cristiano y en latinoamericano) pensar como filósofo”, y podríamos agregar, *mutatis mutandis*, “pensar como teólogo y como pastor”, subrayando el *doble arraigo*—eclesial y cultural— de su pensar. Hay una *unidad profunda* entre los tres tomos, que proviene del estilo del pensar y que se verifica diversamente tanto en lo filosófico, cuando el

<sup>3</sup> J. C. Scannone, SJ *Evangelización, Cultura y Teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 286 págs. Desde ahora ECT.

<sup>4</sup> J. C. Scannone, *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Cristiandad/Guadalupe, Madrid/Buenos Aires, 1987. Desde ahora TL.

<sup>5</sup> J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990. Desde ahora NPP.

<sup>6</sup> J. C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1976. Con escritos publicados entre 1972 y 1974, luego de la presentación general (Cap. 1), tenía dos partes que reunían respectivamente los “aportes teológicos” (Caps. 2-5) y los “aportes filosóficos” (Caps. 6-8).

<sup>7</sup> J. C. Scannone, *Sein und Inkarnation, Zum ontologischen Hintergrund des Frühschriften M. Blondels*, München, Freiburg, 1968.

<sup>8</sup> NPP 247.

autor piensa respetando plenamente la autonomía racional propia de esa disciplina, como en lo teológico, cuando procede buscando una unión “inconfusa e indivisa” entre la razón y la fe, según el modelo de la cristología de Calcedonia, que él ya había trabajado desde sus primeros escritos sobre fe y política a partir de 1972<sup>9</sup>.

La unidad de la obra viene también dada por las introducciones de los tres libros, donde Scannone apunta algunas *claves especulativas*<sup>10</sup> para entender un texto que recopila y ordena —con bastante rigor lógico— artículos escritos entre 1975 y 1987. Estas “claves” permiten comprender la matriz filosófica del pensamiento —donde se destacan temas como el *modelo calcedónico* que une y distingue niveles de la realidad, la interpretación blondeliana de *la acción*, el carácter de sujeto propio del *pueblo como “nosotros”* ético-histórico, el uso de una *analéctica* en la que la analogía asume y supera a la dialéctica, la *teoría del método* de Lonergan, una comprensión antropológica e histórica de la *cultura*, el valor del *símbolo* a la luz de Ricoeur, etc.— que el autor pone al servicio, como un instrumento, de la reflexión teológica, pastoral y social. Este factor influye sin duda para lograr la “unidad de pensamiento que recorre toda la obra”<sup>11</sup>.

El *tomo II* está destinado a pensar las problemáticas de la evangelización, la cultura y la teología en su interrelación. Las tres partes del texto —que organizan 14 capítulos de variado origen y estructura— son *Evangelización de la cultura en América Latina*<sup>12</sup>, *Religiosidad Popular y Evangelización de la Cultura*<sup>13</sup> y *Cultura, Religión del Pueblo y Teología inculturada*<sup>14</sup>. Los temas de la evan-

<sup>9</sup> J. C. Scannone, *El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación* en CIAS 211 (1972), 5-20.

<sup>10</sup> TL 15-18, ECT 9-11, NPP 9-12.

<sup>11</sup> NPP 12.

<sup>12</sup> ECT 13-122. Comprende el planteo del tema con los caps. 1, *Hacia una pastoral de la cultura*; y 2, *Evangelización de la cultura en América Latina: el Documento de Puebla* y los intentos de respuesta con los caps. 3, *Evangelización de la cultura, liberación y cultura popular*; 4, *Ethos y Sociedad en América Latina: Perspectivas sistemático-pastorales*; 5, *Pastoral de la cultura hoy en América Latina*; y 6, *Vida religiosa y evangelización de la cultura*.

<sup>13</sup> ECT 123-176, incluye los caps. 7, *Evangelización de la cultura y religiosidad latinoamericana*; 8, *Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina*; 9, *Enfoques teológicos-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular*; y 10, *La no-creencia en Argentina y en América Latina*.

<sup>14</sup> ECT 177-127, contiene los caps. 11, *Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica*; 12, *Sabiduría popular y teología inculturada*; 13, *Realidad social, pastoral y teología: “pueblo” y “popular” en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica argentinas*; y 14, *Religiosidad popular, sabiduría del pueblo y teología popular*.

gelización de la cultura y de la teología inculturada están mediados —Scannone es filósofo y en él la categoría de *mediación* es central— por el tema de la *religiosidad* popular, con la sabiduría que contiene, que es por un lado el fruto de la primera evangelización inculturada en la cultura latinoamericana (relación de la segunda con la primera parte) y, por otro, el humus donde se enraiza una reflexión teológica inculturada en la cultura de nuestro pueblo latinoamericano y argentino (relación de la segunda con la tercera parte). La dimensión religiosa del hombre/pueblo es la mediación fundamental entre el Evangelio y la cultura<sup>15</sup> que, al ser evangelizada, se vuelve el lugar hermenéutico tanto para la interpretación de la historia como para la reflexión teológica y la acción pastoral<sup>16</sup>. Se advierte con nitidez que para el autor la religión popular no es un tema más sino una realidad central y que la segunda parte funciona como un *eslabón*<sup>17</sup> y una *conexión*<sup>18</sup> que articula las otras partes el tomo. “El (mismo) *título* del libro desea insinuar esa mediación que se da entre evangelización y teología. Y, aunque —para no complicarlo— en el título se omite la mención explícita de la religiosidad popular, ella está implicada en el concepto de cultura que ha sido evangelizada y desde la cual se piensa teológicamente, pues la evangelización de la cultura se hace ante todo a partir de su dimensión religiosa (la del sentido último de la vida)”<sup>19</sup>.

## 2. La corriente argentina

Desde aquí se podría ver la relación que este tomo segundo tiene con los otros dos, particularmente con el primero, con el que guarda una coherente continuidad. Ya en el tomo I y especialmente en su primer capítulo, que consigna un trabajo que se ha hecho famoso a la hora de presentar la teología de la liberación, tanto en América Latina como en Europa<sup>20</sup>, el pensador jesuita mencionaba cuatro grandes *líneas* en la teología latinoamericana, según un “desde dónde” o “lugar hermenéutico” distinto: desde la praxis pastoral de la Iglesia, desde la praxis de grupos revolucionarios, desde la praxis histórica de los

<sup>15</sup> Cf. ECT 125.

<sup>16</sup> Cf. ECT 179.

<sup>17</sup> ECT 9.

<sup>18</sup> ECT 125.

<sup>19</sup> ECT 9.

<sup>20</sup> TL 21-80, *La teología de la liberación: Caracterización, corrientes, etapas*. El trabajo apareció como artículo en STROMATA 38 (1982), 3-40 y fue reproducido en revistas, libros y diccionarios.

pobres y oprimidos, desde la praxis de los pueblos latinoamericanos. Allí Scannone caracteriza breve y profundamente la cuarta corriente que hace *teología desde la praxis* —cultural, religiosa, histórica— de los pueblos latinoamericanos<sup>21</sup> y que refleja la reflexión teológico—pastoral iniciada en la Argentina y en el Cono Sur a partir del trabajo de la COEPAL en la década del 60 y cuyo exponente más conocido ha sido y es L. Gera<sup>22</sup>. Como hiciera ya en sus primeros trabajos de los años 70, cuando distinguía básicamente dos líneas-fuerza en nuestra teología<sup>23</sup>, Scannone expone identificándose con esta perspectiva que asume, desde la teología, la cultura y la religiosidad populares latinoamericanas y que presenta diferencias, enfoques y acentos que la identifican como “una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación”<sup>24</sup>, mereciendo por eso variados nombres identificatorios<sup>25</sup>.

El t. II “intenta profundizar en la cuarta corriente de la teología de la liberación”<sup>26</sup> desarrollando sus mejores ideas con claridad y riqueza, con un notable esfuerzo tanto de *fidelidad* como de *apertura*. Scannone asume, prolonga y enriquece esta línea de pensamiento a la que adhiere expresamente y hace propia, al referirse varias veces a lo que llama “mi óptica propia” o “mi perspectiva propia”. Al presentar el aporte más antiguo, dice que ya entonces —1975— sus reflexiones no eran meramente personales sino que “ellas se inspiraban en *las reflexiones teológico-pastorales iniciadas en la Argentina* por la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), al ritmo de su interpretación del capítulo de ‘Gaudium et Spes’ sobre la cultura, línea que había influido ya en el Documento del Episcopado Argentino sobre Pastoral Popular (1969) y, ulteriormente, en el Sínodo de 1974, a través de su convergencia con otros aportes provenientes de América Latina y de varias regiones del Tercer Mundo. Después, las elaboraciones del Sínodo fueron recogidas y coronadas por la ‘Evangelii Nuntiandi’, que a su vez realimentó la reflexión latinoamericana y argentina antes

<sup>21</sup> TL 61-66.

<sup>22</sup> Ya en TL 61 lo llama “el más conspicuo representante” de esta línea teológica.

<sup>23</sup> J. C. Scannone, *Teología, cultura popular y discernimiento*, en CIAS 237 (1974), 5-11.

<sup>24</sup> G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima, 1980, 377, citado en EC 254. Para la autocomprensión, en términos similares, del grupo generador de la inspiración inicial de esta corriente; cf. Equipo Argentino de Pastoral, *El pueblo de América Latina es una realidad cultural*, en VV. AA., *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Colección Pastoral Popular 5, Paulinas, Bogotá, 1973, 58-59.

<sup>25</sup> En TL 62 Scannone recuerda las denominaciones de “teología del pueblo”, “teología liberadora en lo cultural” y “teología de la pastoral popular”.

<sup>26</sup> ECT 10.

mencionada. Esta llegó a contribuir más tarde fuertemente a la plasmación de los capítulos 'Evangelización de la Cultura' y 'Evangelización y Religiosidad Popular' del Documento de Puebla (1979)<sup>27</sup>.

Más adelante explicita "la perspectiva desde la cual estamos escribiendo, y muchas de nuestras apreciaciones y valoraciones hechas hasta ahora, fueron llevadas al plano de la reflexión teológica por la que podemos llamar *teología de la pastoral popular*, cuyo principal representante es sin duda L. Gera"<sup>28</sup>. Y cuando expone distintas interpretaciones de la religión del pueblo confiesa que lo hace "desde mi óptica particular, fuertemente influenciada por lo que el pastoralista chileno Joaquín Alliende llama *escuela argentina*, con respecto a la pastoral popular"<sup>29</sup>. Esta autoidentificación se hace presente en los diferentes capítulos del libro, ante distintos temas, como ya se insinuaba en el libro I. De allí que hay una coherencia en el modo de interpretar y valorar el documento de Puebla<sup>30</sup>, o lo que son realidades como la evangelización de la cultura<sup>31</sup>, la religiosidad popular<sup>32</sup>, e incluso la no-creencia, contracara de la fe y la religión<sup>33</sup>.

La exposición de este pensamiento, que el autor asume fielmente y enriquece creadoramente, es hecha con una notable actitud de apertura para *integrar*, en la medida de lo posible, riquezas de las otras corrientes de la teología latinoamericana, especialmente de la tercera que denomina "teología desde la praxis histórica" y que está simbolizada en G. Gutiérrez<sup>34</sup>. Esta voluntad por asimilar todo lo que es asimilable y por alcanzar una "*asunción superadora*"<sup>35</sup> de otras ópticas y perspectivas, sin pretender una tercera posición intermedia<sup>36</sup>, ha sido fecunda en promover, con colaboraciones de distinto nivel y con énfasis complementarios, "el aporte universal de la teología latinoamericana en los últimos años (que) puede quizás condensarse en dos conceptos: *liberación y religión popular*"<sup>37</sup>. En este

<sup>27</sup> ECT 16.

<sup>28</sup> ECT 254.

<sup>29</sup> ECT 156.

<sup>30</sup> Cf. ECT 52-57.

<sup>31</sup> Cf. ECT 103-108.

<sup>32</sup> Cf. ECT 164-167.

<sup>33</sup> Cf. ECT 172-174.

<sup>34</sup> Cf. TL 57-61.

<sup>35</sup> ECT 105.

<sup>36</sup> "No propugnamos una tercera posición intermedia, sino una teología de la liberación y de la evangelización de la cultura según las orientaciones de la Iglesia, que tenga una concepción *integral* de lo que significan *liberación y cultura*, sin reduccionismos economicistas o espiritualistas, ni énfasis unilaterales" (ECT 105, nota 17).

<sup>37</sup> ECT 179.

modo de proceder se nota su alma de discípulo de San Ignacio, que se esfuerza por hacer un *discernimiento* de las gracias y las tentaciones de ambas líneas en la gran corriente de vida de la Iglesia latinoamericana. El mejor ejemplo de esta actitud se halla en su ponencia al Congreso Internacional de Teología *Evangelización de la Cultura e Inculcación del Evangelio*<sup>38</sup> titulada *Pastoral de la Cultura hoy en América Latina*<sup>39</sup> donde discierne finamente los “aportes y tentaciones de las teologías de la liberación”<sup>40</sup> y los “aportes y tentaciones de la teología de la evangelización de la cultura”<sup>41</sup>. Scannone no se cansa de insistir en la *complementación* de la evangelización de la cultura desde la piedad popular y de la pastoral liberadora desde la opción por los pobres, frente a falsas alternativas excluyentes que suscitan divisiones teológicas y pastorales<sup>42</sup>.

Ambas cualidades de fidelidad creadora y de apertura integradora se manifiestan especialmente en el cap. 13 dedicado a exponer el *caso argentino*<sup>43</sup> en el marco de la compleja relación entre la realidad social, la praxis pastoral y la reflexión teológica. Allí distingue cuatro niveles de análisis que juegan en la comprensión que la escuela argentina tiene del “pueblo”: 1) las realidades socio-históricas mismas, incluyendo el hecho del catolicismo popular y su revalorización; 2) los aportes a su interpretación dados por las ciencias humanas y sociales (especialmente la historia, la sociología —incluyendo la religiosa— y la antropología cultural); 3) las experiencias prácticas de la pastoral popular que desde el Concilio intentan responder a aquellas realidades e incorporar de algún modo estas interpretaciones; 4) la reflexión teológica que acompaña, asume, conceptualiza y pretende orientar aquella praxis pastoral. E inmediatamente confiesa: “Tal diferenciación se hace necesaria para la clarificación y la exposición, pero somos concientes de que la interrelación entre esas cuatro instancias no sólo se dio en la gestación misma de la escuela argentina, sino que *subyace a nuestra comprensión de la misma y de las realidades* a las que pretende responder”<sup>44</sup>. Y en la instancia teológica, cuando bucea el sentido de pueblo y pueblo de Dios en *dirección*

<sup>38</sup> STROMATA 51 (1985) 3/4.

<sup>39</sup> Cf. ECT 94-116 o STROMATA 51 (1985) 3/4 355-376.

<sup>40</sup> ECT 99-103.

<sup>41</sup> ECT 103-108.

<sup>42</sup> ECT 39/40, 58, 59, 72, 105, 139, 141, 221-225, 266.

<sup>43</sup> Aparecido originalmente con el título *Interrelación de realidad social, pastoral y teología. El caso de “pueblo” y “popular” en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina*, en MEDELLIN 49 (1987), 3-17.

<sup>44</sup> ECT 246.

*eclesiológica* afina su espíritu de discernimiento y asimilación para notar las convergencias y divergencias de nuestra corriente con otras concepciones latinoamericanas<sup>45</sup>.

Cercano al propósito e inspirado en el esquema de este artículo-capítulo elaboró posteriormente S. Politi su medulosa investigación sobre la génesis de *la teología del pueblo*, mostrando la búsqueda argentina de una teología latinoamericana centrada en la opción por el pueblo, creyente y pobre, que amplía históricamente lo sugerido por Scannone y de la cual ya se ha publicado una síntesis<sup>46</sup>. Los estudios de ambos, que representan distintas generaciones y acentos dentro de la corriente argentina, insisten en el rol fundamental —teórico y práctico— cumplido por el capítulo *Pastoral Popular* del documento de S. Miguel que llamaba a evangelizar “desde el Pueblo”<sup>47</sup>. Aquel texto, fruto, símbolo y programa de este movimiento que desea *actuar pastoralmente y pensar teológicamente* a partir de la fe y la historia del Pueblo de Dios encarnado en la realidad viva del pueblo argentino, todavía permanece vigente como una promesa incumplida<sup>48</sup>.

### 3. *Hacia una teología inculturada*

Muchos de los temas que aparecen en este volumen —como los de pueblo, ethos cultural, religiosidad popular, fe y cultura, opción por los pobres, modernidad— han sido tratados y son conocidos con detalle entre nosotros. Por eso sólo quiero destacar el aporte de Scannone a la realización de una *teología inculturada*, señalando el proyecto general, la cuestión del método y algunos ejemplos.

La voluntad de avanzar en el camino de la inculturación de la teología responde a un pedido expreso del Concilio Vaticano II, que adquiere una elocuencia notable en aquel texto de *Ad Gentes* 22, que es para todos nosotros, también para Scannone, un texto progra-

<sup>45</sup> ECT 254-262.

<sup>46</sup> S. Politi, *La “teología del pueblo”, Génesis y Perspectivas*, en NUEVAS VOCES 3 (1990), 1-22.

<sup>47</sup> Declaración del Episcopado Argentino *Sobre la adaptación a la realidad actual del país de las Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Paulinas, Buenos Aires, 1969, VI: Pastoral Popular, 39.

<sup>48</sup> A más de 20 años, cf. L. Gera *San Miguel: una promesa escondida* en VOCES 17 (1990), 6-20.

mático<sup>49</sup>. Allí se nos dice, al hablar de los bienes culturales que asumen las iglesias particulares y que enriquecen al Pueblo de Dios, que “para conseguir este propósito es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva aquella consideración teológica que someta a *nueva* investigación, a la luz de la Tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la Sagrada Escritura y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos...”<sup>50</sup>. En este esfuerzo por hacer teología, es decir, por *llevar la fe a la inteligencia y la inteligencia a la fe*, a partir de la filosofía y de la sabiduría popular, Scannone traza esta secuencia: en la cultura la religiosidad, en la religiosidad la sabiduría, en la sabiduría un “logos” que puede ser asumido por la teología en una reflexión inculturada. Se advierte el lugar mediador que tiene *la sabiduría* —que expresa sentidos y valores en símbolos, representaciones y testimonios— entre la religión (popular) y la teología (inculturada): “Según la manera de ver que iremos desarrollando, la sabiduría popular puede hacer de *mediación* entre la religión del pueblo y una teología inculturada según el orden siguiente: religión del pueblo, sabiduría popular, teología inculturada”<sup>51</sup>. En el último capítulo del libro dirá de esta mediación sapiencial, respecto de los otros dos términos, que es “el *vínculo orgánico* entre ambas”<sup>52</sup>.

Esto significa concebir a la cultura<sup>53</sup>, a la religiosidad<sup>54</sup> y a la sabiduría<sup>55</sup> populares, esto es, del Pueblo de Dios encarnado en un pueblo, como “el *lugar hermenéutico* de una teología inculturada, es decir, como lugar de reflexión, interpretación y conocimiento crítico del mensaje cristiano, porque es lugar privilegiado de su vivencia, de su práctica y de su conocimiento sapiencial”<sup>56</sup>. Scannone, que comprende al lugar hermenéutico como el “lugar o *desde dónde ético, cultural y/o social*

<sup>49</sup> La cita de AG 22 preside uno de los artículos mejor logrados, que reelabora una ponencia en la Quinta Semana Académica de S. Miguel en 1974, aparecido en STROMATA 32 (1976) 253-287, donde Scannone rescata el sentido humanista y cristiano de la vida presente en la historia y en la sabiduría de nuestro pueblo Cf. *Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica* en ECT 183-217.

<sup>50</sup> Ad Gentes Nº 22.

<sup>51</sup> ECT 180.

<sup>52</sup> ECT 263. La misma idea expresaba en *Religión del Pueblo y Teología* en CIAS 274 (1978), 10-21.

<sup>53</sup> Ya Scannone comprendía en 1974, a “la cultura popular como lugar hermenéutico” (*Teología...* 11).

<sup>54</sup> Cf. ECT 179.

<sup>55</sup> Cf. ECT 211.

<sup>56</sup> ECT 180/181.

que abre un horizonte de comprensión y una determinada perspectiva de interpretación<sup>57</sup> precisa con cuidado a la hora de hablar de sabiduría *teologal* y de reflexión *teológica*, que “ese lugar hermenéutico o desde dónde de la reflexión que proponemos es nuestro *pueblo fiel* en cuanto incultura su fe en su cultura y religiosidad populares, y en su experiencia histórica nacional<sup>58</sup>. El proyecto de una teología inculturada pretende así “*recoger en concepto* teológico esa sabiduría popular (de hecho nuclearmente cristiana), como mediación para comprender inculturadamente la misma fe, también en el nivel de la teología como ciencia<sup>59</sup>. La sabiduría cristiana inculturada en el “ethos” cultural de nuestro pueblo en cuanto es sabiduría posee una *racionalidad* propia, en cuanto cristiana esa racionalidad o ese “logos” es *teologal* y en cuanto culturalmente situada o determinada en un pueblo está *inculturada* y es *popular*. Scannone propone asumir —articulada, reflexiva y críticamente— el *potencial teologizador*<sup>60</sup> de esa racionalidad sapiencial en la ciencia teológica. De este modo el concreto pueblo de Dios, que por su “*sensus fidei fidelium*” es sujeto de fe y de religión cristiana se convierte en “sujeto de sabiduría teologal<sup>61</sup> e incluso —análoga y mediatamente— en “sujeto de teología popular<sup>62</sup>”.

El camino a esta “*inteligencia inculturada de la fe*”<sup>63</sup>, que respeta tanto la *universalidad* de la fe (y de la razón) como la *tradición* eclesial y el *enraizamiento* cultural, requiere la afinación de un instrumental metodológico, epistemológico y hermenéutico. Por esto Scannone, que ya hiciera aportes interesantes a la cuestión del *método* en la teología de la liberación<sup>64</sup> y en la doctrina social de la Iglesia<sup>65</sup>, esboza una articulación metodológica que conforma un esquema “*tridimensional*”<sup>66</sup> donde tanto la sabiduría popular como la teología científica beben y están normadas por la fe del Pueblo de Dios, discernida por el Magisterio. Una teología inculturada debe tener siempre en cuenta esta triple instancia: la fe eclesial, en sus testimonios pasados y

<sup>57</sup> ECT 149.

<sup>58</sup> ECT 213-214.

<sup>59</sup> ECT 257.

<sup>60</sup> En ECT 270 Scannone cita esta expresión de J. Sobrino construida en analogía con la frase poblana que habla del “potencial evangelizador de los pobres” (DP 1147).

<sup>61</sup> ECT 214.

<sup>62</sup> ECT 276. Por eso Scannone dice que en este plano “tiene la teología un sujeto colectivo: la comunidad creyente” (ECT 232).

<sup>63</sup> ECT 181.

<sup>64</sup> J. C. Scannone, *El método de la teología de la liberación*, en THEOLOGICA XAVERIANA 34 (1984) 369-389, parcialmente asumido en TL 28-53.

<sup>65</sup> TL 219-223 y 232-243.

<sup>66</sup> ECT 274.

presentes; el servicio de la enseñanza magisterial y la labor propia del teólogo, en busca de un “intercambio mutuo de saberes específicos”<sup>67</sup> y pensando análogamente “la cuestión de la unidad del sujeto de teología popular y teología científica”<sup>68</sup>. Se trata así de recoger, en el nivel propio de la teología como *ciencia* de la fe, la riqueza de expresiones creyentes inculturadas del Pueblo de Dios, que configura —en sentido amplio— la teología como *sabiduría* cristiana de la vida. Para eso el autor hace tomar conciencia de la importancia que tiene “la mediación de conocimientos prácticos como son el religioso, el poético y el político, así como las interpretaciones reflexivas no científicas (pastorales, políticas, literarias o artísticas) de ellos, *en las que el pueblo se autorreconoce*”<sup>69</sup>.

Se percibe claramente que, buscando los caminos para que la fe llegue a la inteligencia teológica recogiendo las expresiones culturales de la fe popular latinoamericana, Scannone sigue el ejemplo poblano que inaugura esta *metodología teológica*, “una de las características originales del Documento de Puebla”<sup>70</sup>. Puebla nos entrega no sólo la base criteriológica<sup>71</sup> e histórica<sup>72</sup> para esta teología latinoamericana sino también una primera elaboración de temas cristológicos, eclesiológicos y mariológicos<sup>73</sup>. Scannone, atendiendo a las tres instancias, sugiere algunas *pistas* interesantes para la hermenéutica teológica<sup>74</sup> y para la inculturación de la eclesiología<sup>75</sup>, la cristología<sup>76</sup> y la antropología<sup>77</sup>. Además, avanza proponiendo ejemplos de *lectura teológica* de la historia nacional<sup>78</sup> y de obras culturales de la sabiduría popular,

<sup>67</sup> ECT 274.

<sup>68</sup> ECT 276-277.

<sup>69</sup> ECT 233.

<sup>70</sup> R. Ferrara, *Verdad sobre Jesucristo y Verdad sobre el hombre en el Documento de Puebla*, en SEDOI 39 (1979), 7.

<sup>71</sup> Al fundamentar la evangelización (y análogamente podríamos decirlo de todo discurso de la fe) en la triple instancia de la fe del Pueblo, el magisterio eclesial y el servicio teológico (cf. DP 373-375).

<sup>72</sup> Al describir y valorar la sabiduría cristiana presente en la religiosidad popular latinoamericana (cf. DP 448 y 454).

<sup>73</sup> Cf. para la cristología DP 171-172 y 216, la eclesiología DP 221, 232, 238-240, y la mariología DP 282-285 y 303.

<sup>74</sup> ECT 213-217, 232-234 y 273-277. Scannone sugiere 7 aportes que da la teología (implícita) de la sabiduría popular a la labor científica del teólogo profesional (cf. ECT 275-277).

<sup>75</sup> ECT 235-237 y 254-262.

<sup>76</sup> ECT 237-239.

<sup>77</sup> ECT 195-210, a partir del “humanismo social abierto a la trascendencia” (ECT 196) que encuentra en el sentido cristiano de nuestro pueblo.

<sup>78</sup> ECT 184-210 y 213.

como son la creación poética del Martín Fierro<sup>79</sup> y la celebración ritual del Tinkunaco<sup>80</sup>.

Para el autor, que ya hace años requería la *tarea* de “reinterpretar y releer las riquezas de nuestra fe teniendo como lugar hermenéutico la praxis y la cultura populares latinoamericanas”<sup>81</sup>, queda aún mucho por hacer. Afirma que “estamos todavía lejos de haber asumido teológicamente toda la riqueza humana y cristiana de la sabiduría y de la religiosidad populares latinoamericanas, de su ‘síntesis vital’ de lo ‘divino y lo humano’, y de su correspondiente conocimiento sapiencial. La tarea de ir elaborando una teología inculturada que tome la sabiduría popular como lugar hermenéutico permanece *abierta*. De este modo se dará a la Iglesia universal y a su inteligencia de la fe un aporte específico de nuestro ámbito socio-cultural”<sup>82</sup>. Incluso está en buena medida pendiente recorrer este camino de inculturación para que la misma teología de la liberación sea realmente *latinoamericana y universal*, y no simplemente “una teología de la liberación cosmopolita de cáscara latinoamericana”<sup>83</sup>, como afirmamos en otra ocasión<sup>84</sup>.

La relación con el t. III está levemente insinuada en este volumen. Así como la sabiduría popular, en cuanto es expresión de una fe inculturada, es el *lugar hermenéutico* para una reflexión *teológica* dotada de una “universalidad situada”<sup>85</sup>, también lo es —en la medida en que hay en ella un “logos” que da el sentido de la vida con validez humana universal— para una reflexión *filosófica* inculturada. En sus propias palabras “la problemática de la sabiduría popular (que forma el núcleo de la religiosidad y la cultura populares latinoamericanas) no es sólo una de las “claves” más importantes de la obra que estamos introduciendo, sino también lo será de la tercera: *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Allí se la considerará

<sup>79</sup> Así en el tomo I su ensayo titulado *Poesía popular y teología. Contribución del “Martín Fierro” a una teología de la liberación*, cf. TL 133-144.

<sup>80</sup> En el tomo II aparece como apéndice a un artículo un breve texto que no se había publicado aún en español sobre *El Niño Jesús Alcalde: una “teología política” en símbolos*, cf. ECT 239-243.

<sup>81</sup> *Teología...* 24.

<sup>82</sup> ECT 239.

<sup>83</sup> G. Farrell, *Breve reflexión pastoral sobre teología de la liberación*, en VV. AA., *Evangelización y Liberación*, IV Semana de la Sociedad Argentina de Teología (SAT), Paulinas, Buenos Aires, 1988, 227.

<sup>84</sup> C. Galli, *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia hoy en STROMATA 46* (1990), 187-203.

<sup>85</sup> ECT 225.

filosóficamente, mientras que ahora la perspectiva será teológica<sup>86</sup>. Este “filosofar a partir de la sabiduría popular latinoamericana”<sup>87</sup> es otra tarea abierta “en orden a constituir una filosofía inculturada en América Latina y a usarla para una teología especulativa inculturada”<sup>88</sup>.

#### 4. Autoconciencia teológica y pastoral

Este libro nos aporta la madurez de un rico pensamiento filosófico y teológico, resultado de una laboriosidad expresada en muchos trabajos, y de una gran coherencia, incluso con artículos que no entran en esta recopilación<sup>89</sup>. Nos da una *primera síntesis*, a pesar de sus límites y repeticiones, de lo que llamaríamos *la fecundidad de la corriente argentina* en los últimos 25 años, de la cual el P. Scannone es un gran exponente. Junto con el mencionado trabajo de Politi forma un par de *importantes aportes teológicos recientes*—uno más histórico y otro más sistemático— que nos ayudan a revalorizar la incipiente teología propia, en un espíritu abierto a lo latinoamericano y lo universal.

*Evangelización, Cultura y Teología* es un texto que merece ser leído por los agentes pastorales y por los cientistas sociales interesados en actuar y pensar a partir de lo nuestro. Nos permite recuperar *la memoria histórica* y conocer—en una lúcida expresión— *nuestra breve y humilde tradición teológica*. De este modo Scannone nos ayuda a crecer en autoconciencia eclesial, teológica y pastoral, a la vez que difunde este pensamiento hacia adentro y hacia afuera. Estando un tiempo en Alemania conversé con teólogos alemanes, belgas, franceses, españoles e italianos, y algunos de ellos—como W. Kasper en Tubinga, E. Brito en Lovaina, G. Colombo en Milán— me manifestaron conocer esta línea peculiar de la teología latinoamericana gracias a los artículos del P. Scannone aparecidos en revista de lengua francesa y alemana.

Si en la teología de la liberación el mismo Scannone ha hablado de una “segunda generación” de teólogos<sup>90</sup> y otros, posteriormente, de

<sup>86</sup> ECT 10.

<sup>87</sup> NPP 9.

<sup>88</sup> NPP 248.

<sup>89</sup> Por ej., tomando las dos fechas extremas, cf. *Culture populaire, Pastorale et Théologie* en LUMEN VITAE 32 (1977), 21-38 y *El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana* en STROMATA 44 (1988) 3/4, 475-487.

<sup>90</sup> TL 66-67.

una tercera e incluso una cuarta, podríamos con todo derecho hablar, en la corriente argentina, de una primera generación formada por los teólogos de la COEPAL, en la que se inserta Scannone enriqueciéndola y continuándola en una segunda generación vernácula. En la medida en que otros más jóvenes mantengamos viva la memoria y actualicemos sabiamente sus intuiciones originales, en una reflexión inculturada atenta a los nuevos signos de los tiempos, iremos conformando *nuevas generaciones teológicas* al servicio de la fe del Pueblo de Dios que peregrina en nuestra historia.

En el horizonte del Quinto Centenario y de la Cuarta Conferencia y en el marco de las "Líneas Pastorales" que rescatan explícitamente las perspectivas abiertas por S. Miguel<sup>91</sup>, esta "humilde contribución a la *nueva evangelización*"<sup>92</sup> nos ayuda a recuperar el pasado, iluminar el presente y proyectar el futuro. Por todo esto merece nuestra felicitación y agradecimiento.

*Carlos M. Galli*

<sup>91</sup> Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización*, CEA, Buenos Aires, 1990, N° 32 y 59.

<sup>92</sup> ECT 11.

# LA PRUEBA DE LA INFINIDAD DE DIOS A TRAVÉS DE UN ARGUMENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

## 1. *La problemática de un pasaje de la Summa contra Gentiles*

Una lectura superficial de los textos de Santo Tomás de Aquino puede redundar en la confusión y en el desconcierto de quien renuncie a tomar las precauciones reclamadas por la inteligencia de una especulación tan densa y sintética como la testada en la literatura del Doctor Angélico. Este riesgo se acrecienta en aquellas circunstancias en que los textos analizados encierran una dosis elevada de complejidad, sobre todo cuando se trata de pasajes donde convergen múltiples ingredientes teóricos cuya suposición está tácita en las argumentaciones de Santo Tomás, mas cuya explicitación requiere la memoria de un vasto arsenal de doctrinas desarrolladas en muchos otros lugares de la obra aquiniana. Es lo que acontece con un breve párrafo del primer libro de la *Summa contra Gentiles* capaz de llenar de desazón al más avezado estudioso del legado tomista, pues dicho párrafo, a primera vista, parece desentonar muy fuertemente con algunas de las más renombradas sentencias del maestro dominicano del siglo XIII.

El párrafo en cuestión integra el trámite discursivo de un capítulo dedicado a probar que Dios es infinito. En él, Santo Tomás expresa que el entendimiento humano está habilitado a extender su intelección al infinito, hecho que se pone al descubierto al verificarse que la virtud de nuestra potencia intelectual excede la magnitud cuantitativa de las cosas inteligibles finitas, ya que podemos conocer un objeto cuantitativamente mayor que cualquier objeto cuya magnitud sea finita; así, el intelecto del hombre puede arribar a la intelección de una cantidad siempre superior a cualquier cantidad determinada en su finitud. Por tal motivo, dice Santo Tomás, es menester que haya alguna cosa inteligible infinita; de lo contrario, el orden del entendimiento a un objeto infinito quedaría obstruido por la frustración palmaria que se seguiría de su referencia potencial a algo desprovisto de una entidad verdaderamente infinita. Por tanto, debe

haber alguna cosa inteligible infinita a la que corresponda ser la entidad máxima entre todas las cosas. Y esta entidad suprema es lo que llamamos *Dios*. Dios, en consecuencia, es infinito<sup>1</sup>.

Obviamente, nos hallamos frente a un texto plagado de dificultades. Todas las cláusulas que lo componen encubren sendas y frondosas problemáticas que, a su turno, demandaron de Santo Tomás ingentes esfuerzos para resolverlas. Por si ello no bastara, también es digno de puntualizarse que las soluciones aportadas por el Doctor Común al respecto le exigieron el desbaratamiento de diversos errores entremezclados con las opiniones que acerca de estos asuntos le cupo revisar. Pero no hemos de negar que el párrafo de la *Summa contra Gentiles* recién reseñado, no obstante su encuadramiento dentro de un esquema científico cuyos fundamentos se encuentran esparcidos a lo largo de numerosas obras de Santo Tomás, es proclive a suscitar la impresión de habernos topado con un raciocinio aparentemente incompatible con ciertas tesis capitales del Aquinatense.

En efecto: el texto que acabamos de recordar presenta al menos tres rasgos que suenan discordantes con otras tantas teorías de Santo Tomás. En primer lugar, la afirmación del orden del intelecto humano hacia un inteligible infinito podría dar a entender que nuestro doctor habría dejado a un lado su doctrina permanente del objeto formal de la potencia aprehensiva inmaterial del alma del hombre, sea este objeto la esencia de las cosas materiales, a la cual se remite a la manera de su objeto formal propio, sea el ente en su más universal razón de ente, que es el objeto formal adecuado a todo intelecto. En segundo lugar, el texto aludido hace sospechar que, a partir de la afirmación de un objeto infinito puesto ante la mirada de nuestro entendimiento, surgiría la posibilidad de deducir apodócticamente que hay algo infinito a lo cual le concernería ser la máxima entidad, de donde cabe preguntarnos si este proceder raciocinante no implica una demostración de Dios adicional a las célebres cinco vías. En tercer lugar, por fin, no nos es fácil sustraernos a la reminiscencia del famoso argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury cuando observamos el recurso de Santo Tomás a un objeto inteligible infinito del

<sup>1</sup> "Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. Et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus" (*Summ. c. Gent. I 43 n. 10*).

cual se desprendería la necesidad de un infinito actual *in rerum natura*, lo que no sería congruente con la consabida crítica tomista al planteo del arzobispo benedictino.

Apretado y escueto, el parágrafo de la *Summa contra Gentiles* no permite despegar desde sí mismo las incógnitas que trae aparejadas. Su comprensión nos impele a interpretarlo a la luz del contexto general de las especulaciones de Santo Tomás donde se vinculan entre sí sus concepciones del intelecto humano, del infinito, de las pruebas de Dios y de la formulación anselmiana del argumento ontológico. Es lo que intentaremos llevar a cabo a renglón seguido.

## 2. *Intellectus noster cognoscit quodammodo infinitum*

Está fuera de toda discusión que Santo Tomás estableció la índole del objeto de nuestro entendimiento en función de dos principios abundantemente encarecidos en el conjunto de sus versaciones gnoseológicas: por una parte, el enderezamiento del intelecto hacia su objeto depende de su condición actual de capacidad intelectual de un alma sustancialmente unida al cuerpo material; por otra, los objetos que nuestra mente puede aprehender en las cosas a cuyo conocimiento naturalmente se ordena no son inteligibles en acto, sino en potencia. Pero el entender, que es el acto del inteligente en cuanto tal, es igualmente un acto del todo inmaterial, de donde el ejercicio humano de este acto recaba paralelamente una doble superación de la materia. Desde el punto de vista subjetivo, nuestro intelecto se ordena al conocimiento de sus objetos sin que su inteligencia emerja como acto de ninguna potencia orgánica. Al mismo tiempo, desde el punto de vista objetivo, el acto de captación de sus inteligibles le obliga a abstraerlos de las condiciones materiales individuantes con las que se hallan comprometidos fuera de nuestra alma, que es la misión reservada al entendimiento agente<sup>2</sup>.

La superación intelectual de la materia, sin embargo, no significa que, al entender, la substancia de nuestro entendimiento abrogue su pertenencia óptica a un alma que es la forma del cuerpo humano, ni que sus operaciones se emancipen por completo de la vitalidad sensitiva enraizada en nuestro organismo animado. De ahí que la noética de Santo Tomás no guarde ningún parentesco con ese *ange-*

<sup>2</sup>Para todo esto, consúltese S. ADAMCZYK, *De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam Sancti Thomae Aquinatis*, Romae 1933 (= *Analecta Gregoriana* II).

lismo justicieramente enrostrado a Descartes por Maritain, con el cual no sólo se introdujo una grave crisis histórica en la teoría del conocimiento intelectual, sino que, además, se inició la tendencia a ver en el hombre un ente radicalmente resquebrajado en su ser<sup>3</sup>. Para el Aquinate, a la inversa, la inmaterialidad positiva de la substancia espiritual del intelecto humano y de su acto aprehensivo no desmiente en modo alguno dos datos de los que no es lícito prescindir en ningún examen de la percepción intelectual del hombre: uno, que nuestra intelección, teniendo su origen en el conocimiento sensorial, siempre ha de conservar una atadura extrínseca a la información empírica; el otro, que la abstracción de las especies impresas por la acción del entendimiento agente nunca implica una remoción de la composición hilemórfica de las cosas del mundo natural. Por lo incumbente al objeto de nuestro intelecto, esto quiere decir que, si bien la materia se yergue como el reducto de la incognoscibilidad, y particularmente de la ininteligibilidad, la existencia de esta materia en los entes corpóreos y en la misma naturaleza humana marca un condicionamiento constante de la intelección del hombre, a tal grado que todo nuestro entender, a la postre, es una suerte de obrar esquivando la materia o, si gusta, remontando su impenetrable oscuridad.

El modo humano de entender las cosas, por ende, denota que nuestro conocimiento intelectual está situado al nivel ínfimo de la intelectualidad, pues no es el entender esencialmente subsistente de un intelecto cuyo acto es eternamente idéntico a su substancia, lo que sólo conviene a Dios, ni tampoco es el acto absolutamente independizado de todo nexo con una sensación precedente, como ocurre con la inteligencia de las creaturas espirituales separadas. Es por ello que Santo Tomás debió encarar una aporía inevitable en la inspección de la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano: ¿puede nuestro intelecto conocer el infinito? La respuesta a esta pregunta es intrincada, porque a nadie escapa que a un entendimiento colocado en el plano más bajo de la intelectualidad no ha de serle nada sencillo alcanzar la inteligencia de un infinito que se brinda de antemano como algo inabordable.

Es indudable que la prevención inicial de Santo Tomás con respecto al conocimiento humano del infinito estuvo signada por la actitud de Aristóteles relativa a nuestra capacidad de aprehender una cosa en sí misma infinita. Según el Filósofo, lo infinito, en cuan-

<sup>3</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Trois réformateurs. Luther. Descartes. Rousseau*, Paris 1925 (= *Le Roseau d'Or. Oeuvres et Chroniques I*), pp. 75-128; et ID. *Le songe de Descartes*, ibi 1932, *passim*.

to infinito, nos es desconocido<sup>4</sup>. ¿Por qué? Porque nuestro intelecto no puede entender algo carente de toda determinación, ya sea en el campo de la cantidad como en el de la cualidad. Esto equivaldría a la sinrazón de un conocimiento de algo que no existe en modo alguno entre las cosas de nuestra experiencia, lo que es imposible, dice Santo Tomás, en la medida en que todo lo que nuestro intelecto aprehende es una cosa dotada de un *quid* al cual no son ajenas sus determinaciones propias en el orden de su dimensión cuantitativa o en el de su naturaleza específica<sup>5</sup>. Si podemos conocer alguna cosa que se evada de estas determinaciones predicamentales, tal conocimiento deberá sostenerse en el conocimiento de algo de suyo coartado por la finitud inherente a las entidades que se dividen en los diez predicamentos o categorías de la metafísica aristotélica.

Ahora bien: todas las cosas del mundo de nuestra experiencia — más aún, todas las cosas creadas —, son finitas. Ya desde los comienzos de su carrera universitaria, Santo Tomás aseveraba esto mismo bajo el amparo de una de sus tesis metafísicas predilectas. Puesto que la virtud y la potencia de cualquier cosa se siguen de los atributos de su esencia, es imposible que de una esencia finita se sigan virtudes y potencias infinitas, toda vez que es imposible que una esencia creada sea infinita, “eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo”<sup>6</sup>. Más enfáticamente todavía, Santo Tomás proclama que toda creatura es *simpliciter finita*<sup>7</sup>. Si alguna razón avala la mención de una cierta infinidad en las cosas creadas, estamos obligados a detectar en ello un *infinitum secundum quid*, como sucede en las creaturas corpóreas, “[quae] habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam

<sup>4</sup>Cfr. *Phys.* A 4: 187 b 7-13.

<sup>5</sup>“Omne infinitum est ignotum, secundum quod est infinitum. Et [Aristoteles] exponit quare dicit *secundum quod est infinitum*; quia si est infinitum secundum multitudinem vel magnitudinem, erit ignotum secundum quantitatem; si autem est infinitum secundum speciem, puta quod constituatur ex infinitis secundum speciem diversis, tunc erit ignotum secundum qualitatem. Et huius ratio est, quia id quod est notum apud intellectum, comprehenditur ab ipso quantum ad omnia quae ipsius sunt; quod non potest contingere in aliquo infinito” (*In I Phys.*, lect. 9, n. 7). Cfr. *In IV Sent.* dist. 49 q. 2 a. 1 obi. 12a; *Quodlib. III* q. 2 a. 1 resp.; *De verit.* q. 2 a. 9 obi. 8a; *Summ. c. Gent.* II 38 nn. 6-7; *Summ. theol.* I q. 12 a. 1 obi. 2a et ad 2um, I q. 14 a. 12 obi. 1a, I q. 86 a. 2 sed contra. Vide etiam *Summ. theol.* Suppl. q. 92 a. 1 ad 12um.

<sup>6</sup>*In I Sent.* dist. 43 q. 1 a. 2 resp.

<sup>7</sup>“Omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit” (*Summ. theol.* I q. 50 a. 2 ad 4um). Cfr. *In II Sent.* dist. 2 q. 1 a. 1 obi. 6a; *De verit.* q. 20 a. 4 obi. 3a et ad lum, q. 29 a. 3 sed contra 1; et *Summ. c. Gent.* I 43 n. 12.

in qua recipitur"<sup>8</sup>. Conforme a esta posición, el entendimiento humano, aun siendo lo más perfecto entre todas las cosas de este mundo creadas por Dios, también es finito según su esencia, habida cuenta que toda substancia creada lo es sin ninguna excepción<sup>9</sup>.

Finito según su substancia, el intelecto del hombre, empero, es infinito *secundum quid*. ¿En qué sentido? En tanto su *virtus essendi*, que es finita por hallarse recibida en un sujeto causado y compuesto, no puede impedir que su *virtus agendi* preserve una limitación proporcionada a la potencia pasiva de la esencia realmente distinta del acto por el cual el ente humano tiene ser; mas esto no excluye que la capacidad cognoscitiva de nuestro entendimiento se extienda de alguna manera hacia un objeto infinito. Santo Tomás ha indicado esta extensión al infinito de la potencia aprehensiva de la mente humana interponiendo invariablemente el atenuante consignado por el adverbio *quodammodo* para marcar la intangibilidad de la finitud de su substancia: "Intellectus quodammodo cognoscit infinita"<sup>10</sup>. De hecho, el entendimiento del hombre no puede tener un conocimiento actual ni habitual de un objeto infinito. Su extensión a un inteligible infinito se da sólo potencialmente<sup>11</sup>. Esto también puede exponerse diciendo que el intelecto, al conocer de un modo inmaterial, puede conocer lo infinito, pero no según el modo de ser del objeto infinito, sino *quasi finite*, en cuanto lo que en sí mismo es infinito es cognoscible finitamente por el entendimiento del cognoscente creado<sup>12</sup>.

Santo Tomás admitió que el enderezamiento relativo y potencial de nuestro intelecto a un objeto infinito no comporta que podamos comprender lo infinito en tanto infinito: "Infinitum non comprehendi-

<sup>8</sup> *Summ. theol.* I q. 50 a. 2 ad 4um. Sobre la distinción entre el infinito *simpliciter* y *secundum quid*, vide *In I Sent.* dist. 39 q. 1 a. 3 ad 3um; dist. 43 q. 1 a. 1 resp. et a. 2 ad 4um; *In De causis*, prop. 16a.; *Quodlib. III* q. 2 a. 1 resp.; *Resp. ad mag. Io. Vercell. de art. CVIII*, ad 8lum et 10lum; *Summ. c. Gent.* II 16 n. 8; *Summ. theol.* I q. 7 a. 2 resp. et ad lum et 3um, q. 12 a. 1 ad 2um, III q. 10 a. 3 ad 2um et 3um.

<sup>9</sup> "Intellectus noster [est] finitus secundum suam naturam" (*De verit.* q. 2 a. 2 ad 6um). "Omnis autem substantia intellectualis creata est finita" (*In Evang. Ioannis*, cap. 1, lect. 11).

<sup>10</sup> *De verit.* q. 2 a. 9 resp. "Intellectus noster potest quodammodo intelligere infinita [...] Quodammodo [intellectus] est virtutis infinitae" (*In I Sent.* dist. 39 q. 1 a. 3 resp.). Cfr. *In I Sent.* dist. 43 q. 1 a. 2 ad 4um, et *In De causis*, prop. 16a.

<sup>11</sup> "Nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum" (*Summ. theol.* I q. 86 a. 2 resp.). Cfr. *Comp. theol.* I 133 et *Summ. theol.*, loc. cit., ad 4um.

<sup>12</sup> "Sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter, et multa unite, ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finite, ut sic ea quae sunt in seipsis infinita, sint intellectui cognoscentis finita" (*Summ. theol.* III q. 10 a. 3 ad lum).

tur a finito"<sup>13</sup>. En el fondo, el orden del entendimiento humano al infinito es aquello que Fabro denominó "amplitud formal infinita", a saber: su capacidad de recibir intencionalmente la semejanza representativa de todas las cosas inteligibles, como si en el *speculum* de nuestra alma pudiera reflejarse la pintura del universo en su totalidad, que es el modo por el cual el conocimiento del hombre se aproxima al conocimiento infinito de Dios, bien que de una manera debilísima y enormemente distante de la perfección imparangonable del acto intelectual del *ipsum intelligere subsistens*<sup>14</sup>. Pero es evidente que nuestro conocimiento intelectual del infinito no solamente es finito por acaecer *ad modum recipientis*, cual la esencia finita del entendimiento humano, sino también porque recae sobre un objeto infinito en potencia. En la respuesta a una consulta arrimada por Juan de Vercelli, Santo Tomás resume su enseñanza escribiendo que la *habitus ad infinitum* de la potencia pasiva creada no involucra la reducción de tal potencia a un término que sea en sí mismo *simpliciter* infinito<sup>15</sup>. De ahí una consecuencia inexorable: "Intellectus creatus potest cognoscere infinita in potentia"<sup>16</sup>. Por más que nuestro entendimiento se halle en potencia con respecto a un número infinito de especies inteligibles, el número de especies inteligibles inmanentes al intelecto actualizado por la recepción intencional de sus objetos conocidos en acto siempre es limitado y finito<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> *Summ. theol.* III q. 10 a. 1 resp. "Intellectus discurrens per rem, non potest comprehendere rem infinitam" (*In I Sent.* dist. 39 q. 1 a. 3 ad 5um). "Virtus finita non potest adaequare in sua operatione obiectum infinitum" (*Summ. c. Gent.* III 55 n. 3). "Infinitas singularium non potest ratione humana comprehendere" (*Summ. theol.* II-II q. 47 a. 3 ad 2um).

<sup>14</sup> Cfr. C. FABRO C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 3a. ed., Torino 1963 (= *Studi Superiori*), pp. 299. Acerca de esta teoría de Fabro nos hemos ocupado en el artículo *Peregrinatio intellectus in mundo: "Divus Thomas" (Placentiae) LXXX (1977) 13-16*.

<sup>15</sup> "Potentia importat respectum ad possibile: unde potentia passiva creaturae dicitur infinita, secundum quod ad infinita se habet: sicut potentia materiae primae se habet ad infinitas formas et figuras, et continuum est divisibile in infinitum; et similiter intellectus possibilis se habet ad infinitas species intelligibiles. Nec propter hoc sequitur quod aliquid creatum sit infinitum simpliciter, sed infinitum in potentia tantum" (*Resp. ad mag. Io. Vercell. de art. CVIII*, ad 8lum).

<sup>16</sup> *De verit.* q. 2 a. 9 sed contra 3.

<sup>17</sup> "Species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, et non infinitas species esse in intellectu nostro" (*Summ. theol.* I q. 86 a. 2 ad 3um). "Id ad quod est in potentia intellectus noster est eius perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. Species autem huiusmodi sunt infinitae" (*Summ. c. Gent.* I 69 n. 9). "Intellectus noster [est] cognoscitivus infinitorum in potentia" (*Ibid.* n. 10).

Nuestro orden intelectual hacia un objeto infinito se aprecia con claridad en la dirección de la mente a la intelección de los universales. Santo Tomás nos dejó un florilegio de enunciados donde se patentiza dicho orden al ser en potencia que las cosas inteligibles poseen en el *universale in praedicando* o *in essendo*. Así, la capacidad aprehensiva del entendimiento o de la razón es infinita *secundum quid* al poder percibir la infinidad potencial plasmada en un objeto constituido por la predicabilidad universal de infinitos inferiores<sup>18</sup>. Esta precisión del infinito en potencia involucrado en el *universale in praedicando* corrobora el distanciamiento de Santo Tomás en relación con el nominalismo y con el conceptualismo, que no aceptan la existencia de ningún universal *in rebus*, ni siquiera potencial, no menos que con todo realismo exagerado que pretenda hacer del *universale in essendo* algo actualmente existente fuera del alma y, por tanto, empujado a poner también un infinito en acto en las cosas que nuestro intelecto tiene por objeto<sup>19</sup>.

Al compulsar esta doctrina con el párrafo del primer libro de la *Summa contra Gentiles* colacionado al comienzo de nuestro artículo, nos percatamos que en ningún momento tal párrafo insinúa la intelección humana de un infinito en acto, sino que allí tan sólo se defiende la capacidad o potencia del entendimiento del hombre para adecuarse a un objeto excedente de la finitud cuantitativa de las cosas inteligibles. Por eso no hay motivos para ver en dicho texto un conflicto teórico con las constantes gnoseológicas de la filosofía tomista. La extensión de la potencia intelectual a un objeto infinito no significa que el infinito en acto se convierta en la forma actualizante del entendimiento posible, pues la información de este cognoscente finito por las especies expresas no elimina la distinción real entre su potencia cognoscitiva y el acto intelectual, ni las semejanzas entendidas en acto son en sí mismas infinitas según su *esse intentionale* de representaciones formales de las cosas conocidas.

<sup>18</sup> "Ratio quodammodo est virtutis infinitae, in quantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Vnde infinitum aliquo modo sumptum, est proportionatum rationi. Nam et universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, in quantum in potentia continet infinita singularia" (*Summ. theol.* I-II q. 30 a. 4 ad 2um). Cfr. *In I Sent.* dist. 39 q. 1 a. 3 resp.; *De verit.* q. 2 a. 9 resp.; *Summ. theol.* I q. 7 a. 2 obi. 2a et ad 2um, I q. 14 a. 12 resp., I q. 86 a. 2 resp. et III q. 10 a. 3 ad 2um.

<sup>19</sup>Sobre la tesis tomista de los universales y su discrepancia con todas las formas de nominalismo, conceptualismo y realismo exagerado, véase la monografía de J. A. CASAUBON, *Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales*, Buenos Aires 1984, de la cual dimos una recensión en "Sapientia" XLVI (1991) 79-80.

### 3. ¿Sexta vía?

La segunda cuestión campeante en el párrafo de la *Summa contra Gentiles* que reclama nuestra atención estriba en su presunto tenor de demostración de Dios, lo que propendería a otorgar al argumento de ese texto el carácter de una sexta vía añadible a aquéllas cinco donde Santo Tomás comprimió su renombrada apodíctica *ad probandum Deum esse*. Debemos pasar revista a esta argumentación, entonces, para cerciorarnos si hay derecho a tenerla por una vía distinta de los cinco procedimientos demostrativos resumidos en la *Suma de teología*<sup>20</sup>.

Santo Tomás parte de la premisa de la extensión al infinito en la actividad intelectual de nuestro entendimiento. Acabamos de ver que el intelecto humano conoce en cierta manera (*quodammodo*) lo infinito, pero la infinidad de la capacidad intelectual para extenderse hacia un objeto infinito es relativa (*secundum quid*) y, a la postre, no lo conocemos ni actual ni habitualmente, sino sólo en un sentido potencial (*in potentia tantum*). La intelección de los *universalia in praedicando* es un ejemplo cabal de este orden del entendimiento del hombre hacia el infinito. Por este costado, la inteligencia potencialmente infinita de nuestro intelecto está suficientemente garantizada: no hay de antemano ninguna limitación objetiva que cercene la capacidad de la mente del hombre para adecuarse a la inteligibilidad de todo lo inteligible. No es otra cosa lo que propugna el Doctor Angélico al decir que nuestro entendimiento siempre puede entender algo mayor a cualquier cantidad finita: cualquiera sea una cantidad finita sobre la cual volquemos nuestra intelección, ningún obstáculo sofrena nuestra capacidad de pensar una cantidad aun superior. La inteligencia de las entidades algebraicas denuncia la posibilidad intelectual de esta extensión al infinito, pues si bien la especie de cada número es finita en razón de hallarse medida por la unidad, las especies de los números son infinitas<sup>21</sup>. Una locución de San Agustín

<sup>20</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 2 a. 3 resp.

<sup>21</sup> "Nulla autem species numeri est infinita: quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum" (*Summ. theol.* I q. 7 a. 4 resp.). Attamen: "Numerorum species infinitae sunt" (*Summ. c. Gent.* I 69 n. 9). Cfr. *In I Sent.* dist. 19 q. 3 a. 1 ad 2um; dist. 39 q. 1 a. 3 obi. 2a, resp. et ad 2um; dist. 43 q. 1 a. 1 obi. 2a et ad 2um; *In II Sent.* dist. 37 q. 4 a. 2 ad 5um; *Quodlib. III* q. 2 a. 1 resp.; *Quodlib. IX* q. 1 a. 1 resp.; *De verit.* q. 2 a. 9 sed contra 1; *De potent.* q. 1 a. 2 resp.; *Summ. c. Gent.* I 20 n. 3, I 43 n. 3, I 69 nn. 12 et 15, III 60 n. 4; *Summ. theol.* I q. 7 a. 3 obi. 1a et ad lum; I q. 7 a. 4 obi. 1a-2a, resp. et ad lum-2um; I q. 10 a. 3 ad 3um; I q. 14 a. 12 sed contra et ad 3um; I q. 53 a. 2 resp.; I q. 86 a. 2 obi. 2a et ad 2um; I-II q. 1 a. 4 obi. 2a et ad 2um, et passim.

de Hipona describe con exactitud la infinidad de las especies de los números que en sí mismos son específicamente finitos: "Infinitorum numerorum nullus sit numerus"<sup>22</sup>. No existe, consecuentemente, un número respecto del cual no pueda pensarse otro mayor.

Fijado este principio, Santo Tomás emite un juicio donde reposa la clave de todo su argumento: en virtud de su potencia cognoscitiva, nuestro entendimiento se extiende al infinito, mas el orden intelectual a tal infinito se frustraría de no haber alguna cosa inteligible infinita. ¿Cómo podría el intelecto humano apuntar al infinito si de ningún modo hubiese algo en sí mismo infinito? De no haber una cosa inteligible infinita, la capacidad de ordenarse a la intelección de lo infinito sería un dechado de inutilidad en la mente del hombre, porque ello delataría que le ha sido suministrada una virtud superflua y jamás coronable en su perfección propia, que es la inteligencia o el acto de entender aquellos objetos a los cuales debe su especificación como potencia. Pero la naturaleza no solamente no produce nada en vano, sino que tampoco instituye cosas anticipadamente condenadas a fracasar en el obrar para el que fueron hechas. Santo Tomás desechó de cuajo toda connivencia con el ocasionalismo<sup>23</sup>.

El problema de la extensión de nuestro intelecto a un objeto inteligible infinito emerge cuando nos interrogamos acerca del estatuto óntico de este objeto. No sería extraño que muchos piensen que bastaría la mera posibilidad lógica de un inteligible para satisfacer la objetividad requerida por el entendimiento humano. Mas no es así, y esto por dos razones. Una, porque algo puramente posible instalado en una dimensión lógica no tiene la fuerza necesaria para fundar el orden del intelecto hacia sus objetos, como que el *possibile logicum* es algo objetivamente posterior y subsidiario de aquello que constituye *proprie et per se* el inteligible primario de nuestra potencia cognoscitiva inmaterial. La otra razón reside en que la mente del hombre puede ordenarse a la inteligencia de un inteligible infinito que no

<sup>22</sup> *De civ. Dei* XII 18: PL XLI 368. Santo Tomás cita esta ingeniosa declaración agustiniana en las cuestiones ordinarias *De verit.* q. 2 a. 9 sed contra 1, y en la *Summ. theol.* I q. 14 a. 12 sed contra.

<sup>23</sup> El rechazo tomista del ocasionalismo es indudable: "Virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per esas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur: cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius: sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae" (*Summ. theol.* I q. 105 a. 5 resp.). Cfr. J. DE FINANCE S. I., *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, 2e. éd., Rome 1960, pp. 217-230.

reviste un carácter formalmente lógico, cual el infinito matemático, cuya entidad no coincide con la del ente de razón de segunda intención, pudiendo ordenarse aun a la aprehensión de un objeto infinito que no es ni lógico ni matemático, ya que nuestro entendimiento, aunque no conozca ni actual ni habitualmente un infinito en acto, conserva intacta su condición de potencia ordenada a la intelección de un objeto tal. La cuestión, luego, nos conmina a plantear esta disyuntiva: ¿hay o no hay un infinito en acto *in rerum natura* que sea en sí mismo inteligible?

En el texto de la *Summa contra Gentiles*, Santo Tomás dice que, en efecto, debe haber alguna cosa inteligible infinita. Esta cosa ha de ser igualmente el ente supremo. Ambas afirmaciones se apoyan en dos datos: la imposibilidad de la frustración esencial de una potencia intelectual virtualmente infinita, que no puede estar despojada de objeto, y la identidad del infinito en acto y la *res maxima*. El primer dato ya fue oportunamente iluminado por las explicaciones precedentes. El segundo, en cambio, merece una elucidación que devele por qué el infinito en acto es el ente supremo y, además, por qué esta cosa es substancialmente inteligible.

El Aquinate abrigaba la certeza de que la infinidad en acto, no pudiendo predicarse de ninguna cosa cuyo ser esté realmente compuesto con su esencia o recibido en un sujeto, sólo conviene a un ente absolutamente simple en el cual la perfección suma de su naturaleza implique su identidad con el mismo ser subsistente. De ahí que un ente tal sea considerado como la *res maxima*: nada hay mayor *in linea entis* que una cosa cuya esencia sea el ser y, si su infinidad se toma de su *esse non receptum in aliquo*, tampoco puede haber nada mayor que su propia infinidad. En pocas palabras: es imposible que haya algo mayor que el infinito en acto de un ente que subsiste en razón de su esencia, pues su infinidad substancial no puede ser superada por ninguna otra cosa infinita. Que esta infinidad esencial es propia del ente supremo, se infiere sin trabas de la imposibilidad de un infinito mayor que el mismo infinito absoluto: *Infinito enim non est aliquid maius in illo ordine quo est infinitum*, anuncia Santo Tomás<sup>24</sup>. Pero ésta es la infinidad de Dios, porque de ninguna creatura no es dable predicar infinidad alguna equiparable a la de una esencia que es acto puro<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> *Quodlib. IX* q. 1 a. 1 ad obi. un.

<sup>25</sup> Cfr. *In I Sent.* dist. 43 q. 1 a. 1 resp. et a. 2 resp.; *In II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 5 sed contra 6 et ad 4um in contr.; *Comp. theol.* I 3; *Quodlib. III* q. 2 a. 1 resp.; *Quodlib. X* q. 2 a. 1 resp.; *De verit.* q. 2 a. 9 resp. et q. 20 a. 4 sed contra 2; *De potent.* q. 1 a. 2 resp.; *Summ. c. Gent.* I 43 nn. 3 et 8, I 69 nn. 6-7, II 26 n. 3, III 54 n. 13; *Summ. theol.* I q. 7 a. 2 sed contra, III q. 10 a. 3 ad 2um et 3um.

Dios, *res maxima*, es infinito según su esencia, lo que no conviene a ningún otro ente. Su infinidad, con todo, no es considerada privativamente, a la manera de toda infinidad tomada en un sentido cuantitativo. Inversamente, la infinidad divina se toma en un sentido enteramente negativo, pues Dios es infinito en cuanto su naturaleza no es ningún término limitativo, potencial o coartante del ser que ella es en plena identidad con su acto eterno e inmutable. En esto Santo Tomás fue asaz enérgico: "Illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia eius infinita est, et bonitas eius, et quidquid aliud de eo dicitur"<sup>26</sup>. Mas el infinito divino así concebido no es solamente la *res maxima*, el ente supremo, sino también la cosa máximamente inteligible *quoad se*. Santo Tomás lo afirma por razón de la infinidad *negative sumpta* de Dios: mientras el infinito *privative sumptum* se funda en la infinidad potencial de la materia, el infinito *negative acceptum*, abismalmente distanciado de tal materia, es intrínseca y esencialmente inteligible en virtud de la inteligibilidad perfectísima de su inmaterialidad<sup>27</sup>. En la *Summa contra Gentiles* hay un texto donde la inteligibilidad esencial de Dios es directamente aparejada a su infinidad *negative sumpta*, toda vez que le cabe ser *quasi forma per se subsistens*, esto es, un ente al que es completamente ajena toda limitación dependiente de un principio material, y que, en consonancia con ello, forzosamente es el ente en sí mismo máximamente inteligible<sup>28</sup>.

El infinito en acto máximamente inteligible *quoad se* es Dios. ¿Quiere decir esto que podemos deducir apodícticamente que hay un Dios mediante el argumento *ex extensione intellectus humani in infinitum*? Santo Tomás no incluyó este argumento entre las demostraciones de Dios compendiadas en la *Suma de teología*. Pero la ausencia

<sup>26</sup> *In I Sent.* dist. 43 q. 1 a. 1 resp.

<sup>27</sup> "Infinitum privative dictum, est ignotum, in quantum est huiusmodi; quia dicitur per remotionem complementi, a quo est cognitio rei; unde infinitum reducitur ad materiam subiectam privationi [...] Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiae terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam; unde infinitum hoc modo de se maxime est cognoscibile; et hoc modo infinitus est Deus" (*In IV Sent.* dist. 49 q. 2 a. 1 ad 12um). "Sicut autem [Deus] secundum suam naturam est maxime ens; ita et secundum se est maxime intelligibilis" (*Ibid.* ad 13um).

<sup>28</sup> "Non enim [Deus] dicitur infinitus privative, sicut quantitas. Huiusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum: quia est quasi materia carens forma, quae est cognitionis principium. Sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens non limitatam per materiam recipientem. Vnde quod sic infinitum est, maxime cognoscibile est secundum se" (*Summ. c. Gent.* III 54 n. 13).

de tal razonamiento en su obra maestra no se debió a un olvido ni tampoco a una elección arbitraria de otros expedientes probatorios excluyentes del que venimos de reseñar. ¿Qué valor tiene, pues, el mentado argumento de la *Summa contra Gentiles*?

Desde ya, el argumento que estamos estudiando no puede tenerse por una sexta vía. Dos razones nos mueven a descartar su adscripción a un trámite apodíctico asimilable a los procedimientos de los cuales derivan las auténticas cinco vías explícitamente desenvueltas por Santo Tomás. La primera razón estriba en que el argumento de la *Summa contra Gentiles* supone una verdad que no nos es inmediatamente evidente y que, por eso mismo, pide ser demostrada, i. e., que en Dios se identifican realmente su esencia y su ser. En efecto: Santo Tomás ha demostrado que la infinitud se atribuye a Dios en virtud de la subsistencia de su ser. Cuando el Aquinatense se aplicó a probar que Dios es infinito, el recurso a la identidad de su ser y de su esencia se le exhibió como algo irremisible: "Puesto que el ser divino no es un ser recibido en algo [= en un sujeto], sino que él mismo es su ser subsistente, como arriba se ha esclarecido [= *Summ. theol.* I q. 3 a. 4 resp.], es manifiesto que el mismo Dios es infinito y perfecto"<sup>29</sup>. De ahí que la referencia a algo infinito, en cuanto sea *maxime ens*, importe suponer el atributo de la simplicidad divina. Pero los atributos de Dios nos remiten a su esencia o quiddidad: un *quid* cuyo conocimiento, hasta donde nos sea posible obtenerlo, preexige saber *utrum Deus sit*<sup>30</sup>. Consiguientemente, la deducción de la infinitud de Dios solicita la demostración antecedente de la identidad del ser y la naturaleza de la deidad y ésta, a su vez, la prueba de que Dios es. La segunda razón por la cual desestimamos que el argumento de la *Summa contra Gentiles* sea una genuina vía *ad probandum Deum esse* la extraemos de otra verdad supuesta en ese razonamiento: que a un ente le cabe ser *maxime ens*; mas la prueba de tal entidad suprema, que todos llaman *Dios*, no es otra cosa que lo demostrado en la cuarta vía tomista: "Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia"<sup>31</sup>. Estas dos razones nos disuaden de sindicar al argumento de

<sup>29</sup> *Summ. theol.* I q. 7 a. 1 resp.

<sup>30</sup> "Primum enim quod oportet intelligi de aliquo est an sit" (*Summ. theol.* I q. 2 a. 2 sed contra). "Quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est" (*Ibid.* ad 2um).

<sup>31</sup> *Summ. theol.* I q. 2 a. 3 resp. Cfr. C. FABRO C. P. S., *Il fondamento metafisico della "IV Via"*: "Doctor Communis" XVIII (1965) 49-70, reproducido más tarde en *ID. L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967 (= Cultura XXXII), pp. 255-271.

la *Summa contra Gentiles* como una vía adicional a las cinco indicadas como tales por Santo Tomás<sup>32</sup>.

#### 4. Anselmo y Tomás

Tal como se adelantó, el raciocinio de la *Summa contra Gentiles* parece trasuntar una cierta proximidad con el argumento rotulado *ontológico* que heredamos de San Anselmo. La aproximación del esquema tomista al argumento anselmiano estaría alentada por la afirmación de algo máximamente ente *in rebus* que se seguiría de la afirmación previa de un inteligible infinito, como si Santo Tomás hubiera concluido que debe haber un ente divino por el hecho mismo de que haya un objeto inteligible infinito por encima del cual no hay ningún otro inteligible mayor, ya que nada puede ser mayor que el mismo infinito. La vecindad del razonamiento aquiniano con el argumento de San Anselmo se confirmaría en el párrafo inmediatamente posterior del texto de la *Summa contra Gentiles* donde Santo Tomás dice que no podemos conocer nada mayor que Dios, de modo que, al poder conocer algo mayor que todo ente finito, podemos conocer que Dios es infinito<sup>33</sup>.

Todos quienes están al tanto del trámite histórico de la filosofía y de la teología de la Edad Media consentirán que estas inflexiones de la *Summa contra Gentiles* invitan a retrotraer la memoria al argumento de San Anselmo. Cada vez que un autor acude a los auspicios de un razonamiento sustentado en el portento inteligible de *aliquid quo maius nihil cogitari potest*, la evocación de la tesis anselmiana se ofrece impostergable, sobre todo cuando la objetividad de dicho inteligible es usufructuada para inferir la existencia *in rerum natura* de lo máximamente pensable. San Anselmo no titubeó al afirmar con firmeza la logicidad de tal inferencia: "Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari

<sup>32</sup>No está de más recordar que el Ferrariense, el comentador por excelencia de la *Summa contra Gentiles*, tampoco vio en el argumento analizado un razonamiento formalmente judicativo o resolutorio: "Veruntamen ista rationem persuasivam puto, non demonstrativam" (*In I Summ. c. Gent.*, cap. 43 n. VIII, ed. Leonina, t. XIII, p. 127b).

<sup>33</sup>"Effectus non potest extendi ultra suam causam. Intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa. Non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius Deo. Si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquatur Deum finitum non esse" (*Summ. c. Gent.* I 43 n. 11).

non valet, et in intellectu et in re"<sup>34</sup>. Pero, por otra parte, consta que Santo Tomás ha sido uno de los críticos más severos de la transposición de los órdenes lógico y entitativo imbricada en el argumento anselmiano. ¿Cómo entender, pues, el texto de la *Summa contra Gentiles* que destila una sugestiva familiaridad con este argumento?

No sin razón, los contactos de la especulación tomista con el argumento de San Anselmo han promovido el interés de los investigadores del legado teológico y filosófico de la escolástica medieval<sup>35</sup>. En ese particular, contamos con siete textos de Santo Tomás que nos ilustran acerca de su hermenéutica de la tesis anselmiana.

En su comentario al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Santo Tomás propone una interpretación del argumento de San Anselmo concentrada en la organización lógica del pensamiento del arzobispo de Canterbury. Según el Doctor Angélico, el raciocinio de San Anselmo debe concebirse en estos términos: una vez entendido Dios, no es posible saber qué es negándose simultáneamente que es, por cuanto el conocimiento de su naturaleza supone dar por averiguado que Dios es; pero esta verdad no implica que alguien no pueda negar o pensar que Dios no es, como que puede pensar que no hay nada en torno de lo cual no pueda pensarse algo mayor. Por eso, dice Santo Tomás, el argumento anselmiano fue construido a partir de una suposición: "quod supponatur aliquid esse quo maius cogitari non potest"<sup>36</sup>. La importancia de esta interpretación de Santo Tomás consiste, entonces, en recalcar que la existencia de un *maximum cogitabile* es un supuesto; mas un supuesto, al fin y al cabo, que, de no

<sup>34</sup> *Proslog. 2: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, ed. iter. a F. S. Schmitt O. S. B., Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, t. I, vol. I, p. 102. Cfr. F. S. SCHMITT O. S. B., *Der ontologische Gottesbeweis Anselms*: "Theologische Revue" XXXII (1933) 217-223; ID. *Der ontologische Gottesbeweis und Anselm*, apud *Analecta Anselmiana*, hrsg. von F. S. Schmitt O. S. B., Frankfurt am Main 1972, Band III, S. 81-94; E. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*: "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age" IX (1934) 5-51; M. CAPPUYNS O. S. B., *L'argument de saint Anselme*: "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" VI (1934) 313-330; A. KOLPING, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes*, Bonn 1939 (= Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie 7); et D. P. HENRY, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford 1967, pp. 142-150.

<sup>35</sup> Descuellan en tal aspecto H. DEGL'INNOCENTI O. P., *Argumentum S. Anselmi pro Dei existentia iudicatum a S. Thoma*: "Aquinas" V (1962) 149-169; E. L. MASCALL, *Faith and Reason: Anselm and Aquinas*: "Journal of Theological Studies" XIV (1963) 67-90; y K. FLASCH, *Die Beurteilung des anselmianischen Arguments bei Thomas von Aquin*, apud *Analecta Anselmiana*, hrsg. von H. Kohlenberger, Frankfurt am Main 1975, Band IV/1, S. 111-125.

<sup>36</sup> *In I Sent.* dist. 3 q. 1 a. 2 ad 4um.

ser evidente, debe demostrarse en una instancia teórica anterior al argumento en debate.

La exposición de Santo Tomás sobre el tratado *De Trinitate* de Boecio transita por otro camino. Aquí Santo Tomás no examina la coherencia lógica del argumento de San Anselmo, sino que se empeña en la defensa de una enseñanza metafísica y teológica del maestro benedictino a la cual adhiere complacientemente: es evidentiísimo en sí mismo que Dios es, porque en El su esencia es su ser, por más que esto no sea evidente para nosotros; no obstante, decimos que tenemos un conocimiento innato de Dios en la medida en que podemos percibir fácilmente que Dios es si nos consagramos a sacar las conclusiones virtualmente precontenidas en los principios de la inteligencia insitos en la naturaleza de nuestra potencia intelectual<sup>37</sup>. En este texto, Santo Tomás no incursiona en el argumento anselmiano que supone un *maximum cogitabile*, ya que solamente enfoca la cuestión de si Dios es inmediatamente evidente *quoad nos* o si necesitamos probar que es. Por cierto, la necesidad de esta demostración excluye lo primero, en lo cual el Aquinate no hubiera disentido con San Anselmo si éste hubiese restringido su pronunciamiento a la evidencia de Dios *quoad se*.

Una objeción inserta en la redacción de las disputas *De veritate* reza así: "Dios es aquello de lo cual no puede pensarse algo mayor, como dice Anselmo. Pero aquello de lo cual no puede pensarse que no es, es mayor que aquello que puede pensarse que no es. Luego, no puede pensarse que Dios no es"<sup>38</sup>. A ello Santo Tomás responde diciendo que la objeción sería procedente "si esset ex parte ipsius [= Dei]", que no es *per se notum quoad nos*; mas, si tenemos a la vista que el hombre es deficiente en el conocimiento de lo evidentiísimo *quoad se*, comprenderemos por qué puede pensarse que Dios no es. Empero, expresa Santo Tomás, si bien puede pensarse que Dios no es, esto no quita que El sea el *maximum cogitabile*<sup>39</sup>. El nudo gordiano de la respuesta tomista, por ende, es éste: aunque Dios sea algo de lo cual

<sup>37</sup> "Deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est suum esse —et hoc modo loquitur Anselmus— non autem nobis qui eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus" (*In Boeth. De Trinit. q. 1 a. 3 ad 6um*).

<sup>38</sup> *De verit.*, q. 10 a. 12 obi. 2a.

<sup>39</sup> "Ratio illa procederet, si esset ex parte ipsius, quod non est per se notum; nunc autem quod potest cogitari non esse, est ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quae sunt in se notissima. Vnde hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit id quo maius cogitari non possit" (*De verit.* q. 10 a. 12 ad 2um).

no pueda pensarse nada mayor, puede pensarse que no es, pues el argumento anselmiano no prueba que el *maximum cogitabile* se dé *in re* como un correlato indispensable del ser pensable que podría poseer en el intelecto de un cogitante finito.

En el cuerpo del mismo artículo de las cuestiones *De veritate*, Santo Tomás había encarado el problema planteado por San Anselmo al decir que, en la intimidad de su mente, nadie puede pensar que no hay un Dios, por lo que el ente divino sería evidente para nosotros. Conocido es que este problema deviene de la significación de los nombres y de las nociones intelectuales, lo que sobrepujaría la evidencia de las cosas significadas por los conceptos inmanentes al entendimiento humano. Pero, en este caso, Santo Tomás distingue nuevamente entre la evidencia *quoad se* y la evidencia *quoad nos*. Concede a San Anselmo que su doctrina es parcialmente verdadera (*quantum ad aliquid*) si se la constriñe a la evidencia de algo *per se notum quoad se*: "Para que algo sea evidente en sí mismo no se requiere otra cosa que la pertenencia del predicado a la razón del sujeto, de manera que el sujeto no pueda ser pensado sin que aparezca el predicado a él inherente. Mas, para que eso sea evidente con respecto a nosotros, debe sernos conocida la razón del sujeto en la cual se incluye el predicado". Ahora bien: puesto que la quiddidad de Dios no nos es evidente, el ser de Dios, que es su quiddidad o su esencia, tampoco lo es. En este punto, Santo Tomás se mantiene vigilante de las condiciones terrenales de nuestro entender actual, porque en otro sentido sí cabe decir que Dios es evidentísimo ante el intelecto humano, a saber: en la visión gloriosa de los bienaventurados, donde la esencia divina posee más evidencia que la poseída por el principio de contradicción en nuestra inteligencia de peregrinos y viadores<sup>40</sup>.

Uno de los textos más elocuentes de Santo Tomás en relación con el argumento de San Anselmo se halla registrado en la *Summa contra Gentiles*. Según el Doctor Común, algunos han creído que con este nombre *Dios* entendemos algo acerca de lo cual no puede pensarse nada mayor. El concepto de esto que no admite nada mayor en el orden de lo pensable se forma en el intelecto de quien oye y entiende el nombre *Dios*, con lo que en su mente ya se inscribe la noticia de que Dios es. Aquéllos que así opinan suponen que hay ahí algo más que una *intentio intellecta*, algo más que una notificación intelectual; suponen que a este concepto debe corresponder un ente fuera del

<sup>40</sup>"In patria, ubi essentiam eius [= Dei] videbimus, multo erit nobis amplius per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul vera" (*De verit*, q. 10 a. 12 resp.).

alma, de lo cual seguiríase que "[id] quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est". Sin embargo, en la concepción de algo divino va implícito que no pueda haber nada mayor que Dios, de donde habría necesidad de concluir la evidencia inmediata de que Dios es<sup>41</sup>. Pero esta opinión es refutada sin demora. La base de la crítica de Santo Tomás es la misma que había esgrimido en las cuestiones disputadas *De veritate*: el conocimiento de la significación nominal de la voz *Dios* no comporta para nosotros la evidencia de que Dios sea. No todos dan por evidente que Dios sea aquello pensable como lo máximo, por más que entre éstos haya quienes admiten que Dios es, como ocurre con los partidarios del panteísmo, para los cuales la deidad es una cosa mundana. Mas, aun en el caso en que unánimemente se admitiera que no puede pensarse nada mayor que Dios, esto pensable no tiene por qué darse *in rerum natura*, pues lo pensable, en tanto pensable, existe sólo en la mente pensante. De ahí también que aquello de lo cual no pueda pensarse nada mayor no pase de ser una intención mental: "Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconueniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura"<sup>42</sup>. Tal vez ésta sea la más contundente de todas las confutaciones que Santo Tomás dirigió contra el argumento de San Anselmo.

El último de los textos que hemos de mencionar es vastamente conocido. Santo Tomás lo ha reportado en la *Suma de teología*. En el fondo, no es más que una forma más abreviada del precedente: "Aquél que oye este nombre *Dios* quizás no entienda que signifique algo de lo cual no pueda pensarse nada mayor, ya que algunos creyeron que Dios es cuerpo. Pero, dado que alguien entienda que con este nombre *Dios* se signifique lo dicho, o sea, algo de lo cual no puede pensarse nada mayor, de ahí no se sigue, no obstante, que entienda que lo significado por ese nombre sea en la naturaleza de las cosas, sino sólo en la aprehensión del intelecto. Tampoco puede argüirse que sea en las cosas, a no ser que en las cosas haya algo de lo cual no pueda pensarse nada mayor, lo que no es admitido por quienes niegan a Dios"<sup>43</sup>.

Estos siete textos de Santo Tomás nos conducen a una conclusión que estimamos justificada: el párrafo de la *Summa contra Gentiles* que busca probar la infinidad de Dios por el orden del entendimiento humano hacia un infinito inteligible no es desautorizado por la

<sup>41</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.* I 10 n. 2.

<sup>42</sup> *Summ. c. Gent.* I 11 n. 2.

<sup>43</sup> *Summ. theol.* I q. 2 a. 1 ad 2um.

refutación tomista del argumento de San Anselmo. Por la misma causa, también es preciso descartar que la cercanía lexicográfica de aquel párrafo con las oraciones de este argumento deba ser considerada como una reivindicación más o menos velada de la doctrina anselmiana.

Al margen del carácter persuasivo y no demostrativo del razonamiento de la *Summa contra Gentiles*, oportunamente señalado por el Ferrariense, existe una diferencia medular entre el *maximum cogitabile* del argumento de San Anselmo y el recurso de Santo Tomás a la extensión de nuestro entendimiento a un objeto inteligible infinito: mientras aquello concebible como *aliquid quo maius nihil cogitari potest* redundaría, según Anselmo, en la evidencia inmediata de Dios, el razonamiento de Santo Tomás no está destinado a probar que Dios es, sino a probar que Dios es infinito, lo cual presupone que Dios sea, y esto, que Dios es, necesita ser demostrado con prelación a la afirmación de la infinitud divina.

En la *Summa contra Gentiles*, además, el Doctor Angélico no echó mano a ninguna transpolación entre el orden lógico de lo pensable y el orden entitativo de lo que es *in rerum natura*, por cuanto la extensión de la potencia intelectual del hombre a un inteligible infinito está efectivamente fundada en una verdad metafísica que merece subrayarse: la substancia infinita de Dios es tanto el agente de nuestro entendimiento cuanto la causa final de toda intelección humana, como que es la verdad suma y primera en cuya inteligencia anhela vacar imperecederamente toda creatura intelectual<sup>44</sup>.

## 5. Breve colofón

El estudio del párrafo de la *Summa contra Gentiles* que nos ha ocupado a lo largo de estas páginas nos estimula a concluir lo siguiente: 1º) Santo Tomás arribó a la afirmación de la infinitud de Dios a través de un raciocinio justamente calificado como *persuasivo* por el Ferrariense, pudiendo advertirse que este procedimiento no ha

<sup>44</sup> De ahí la solemnidad con que Santo Tomás amalgamó el orden del intelecto a la verdad infinita, la inteligibilidad absoluta de la esencia de Dios y el misterio de la encarnación del Verbo: "Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina sapientia carne inducta se venisse in mundum testatur, dicens, Ioan. XVIII 37: *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*" (*Summ. c. Gent. I 1 n. 4*).

sido utilizado en los textos paralelos donde el Doctor Angélico demostró resolutoriamente que el ente divino es infinito en su esencia. 2º) El razonamiento de Santo Tomás no implica ninguna modificación de su teoría acerca del conocimiento del infinito por parte del intelecto humano: nuestro entendimiento no conoce ni actual ni habitualmente lo infinito, sino sólo en potencia. 3º) El argumento de la *Summa contra Gentiles* no es una vía adicional que pruebe que Dios es, sino que supone su demostración mediante otros trámites racionales, suponiendo también que la esencia de Dios es su ser. Y 4º) En ese lugar no solamente no hay mudanza alguna del criterio tomista con respecto al argumento del *Proslogion* de San Anselmo, sino que se reitera la oposición de Santo Tomás a todo ontologismo que proponga la evidencia inmediata de Dios ante el intelecto del hombre.

Como ocurre con muchos otros pasajes de la literatura de Santo Tomás, y muy especialmente con los libros de la *Summa contra Gentiles* —una obra cuya redacción estuvo condicionada por el afán apostólico que la inspiró: la predicación de la fe cristiana entre los musulmanes—, la necesidad de interpretarlos dentro de la unidad del contexto de la especulación aquiniana es inexcusable.

*Mario Enrique Sacchi*

## EL PERIODISMO CORDOBES Y LA DECADA DEL 80

“Córdoba sufre la tiranía de un gran enemigo: el fanatismo. Lo señalo a las iras de la juventud universitaria. Es preciso denunciarlo al pueblo, combatirlo, aniquilarlo”<sup>1</sup>. Ese alarido de guerra estremece el espíritu de la juventud universitaria de Córdoba, cuando pisa el umbral de la década de 1880. Lo ha lanzado Carlos M. Bouquet, ministro de Gobierno durante el mandato del doctor Antonio del Viso. Traduce el rumbo ideológico seguido por las autoridades y que en los miembros del Club de la Juventud Universitaria, “causa la impresión de un toque de clarín”, en el recuerdo de Ramón J. Cárcano. Y no podía subrayar mejor el estado de ánimo: “todos nos lanzamos a buscar enemigos”.

El ambiente cordobés se inficiona con aquel olor de pólvora gruesa. No es una irrupción repentina, pero sí violenta. Las ideas que el liberalismo ha venido sembrando en el seno de la sociedad, están alimentadas por un largo proceso. Muchas son las manifestaciones que desde la revolución del 27 de abril de 1852 —remedo del 3 de febrero de ese mismo año, con el derrumbe del gobierno de don Juan Manuel de Rosas junto al Palomar de Caseros— y con la desaparición de don Manuel López de la primera magistratura, denuncian un vehemente deseo de cambio. Asoman sus intentos más firmes en el campo político, toman carácter de alegatos jurídicos en algunas tesis universitarias e intentan ganar la conciencia del pueblo a través de las hojas periodísticas. En ciertas épocas, la estrategia se juega simultáneamente en esos terrenos a la vez. No obstante, queremos en este ensayo, hacer las apuntes promovidas en la prensa, sin que ello nos exima de anotar, de paso, la valoración de manifestaciones aparecidas en otros sectores, todos ellos unidos entre sí por los ligamentos interesados en el triunfo de uno u otro bando.

<sup>1</sup> Ramón J. Cárcano, “Mis primeros ochenta años”, Buenos Aires, 1944, pág. 53.

*"...Diga buenas palabras..."*

Las innovaciones con anhelos de una reforma profunda en la dinámica de las instituciones cordobesas, aparecen en la superficie del gobierno del doctor Antonio del Viso, que asumió sus funciones el 17 de mayo de 1877. El grupo que le rodea en la administración siente por él hondo respeto. Colabora sin reticencias. Varias de sus figuras se dejan arrebatar por la intemperancia. No es lo que recomienda el general Julio Argentino Roca que con paciente dedicación va armando el camino que le llevará a la Presidencia de la República en 1880. Aquel desprejuiciado consejo que le dará a su concuñado Miguel Juárez Celman, desde Río Cuarto, cuando años antes es jefe de la comandancia en el sur cordobés, define rotundamente su accionar: "...Diga buenas palabras y ahorque enseguida..."<sup>2</sup>.

En el otro agrupamiento, con una responsabilidad secular en lo religioso, se mira con creciente alarma lo que acontece. Pero a pesar de tenerse la certidumbre que las nuevas ideas avanzan incontenibles, algunos cometen la ingenuidad de creer que estando entre ellas podrán servir de vallado. El tiempo, quitados todos los escrúpulos después de comenzada la década, demostrará que los dispuestos a no dejarse doblegar, aun demostrando iracundia, estaban en lo cierto. El doctor Manuel D. Pizarro, figura expectable del bastión católico, sufrió la pesadumbre de tener que apartarse del gabinete del general Roca, cuando tuvo la seguridad que su presencia de nada serviría para el arrollador de las ideas liberales desde el gobierno nacional, unidas a actitudes de inequívoca raíz antirreligiosa, aunque sus autores insistieran en negarlo.

Al emprenderse el tránsito del mencionado decenio, la nación está dominada por una gran inquietud política y por una tremenda zozobra espiritual. Nadie lo ignora ni nadie quiere ocultarlo. La federalización de Buenos Aires será una de las chispas para hacer estallar el polvorín. Sin embargo, hay otros ingredientes que pugnan también por desatar el turbión. De todo ello es escaparate el periodismo argentino. Dentro de él, las páginas que se editan en Córdoba ocupan un lugar de preeminencia. Hay plumas avezadas y pensamientos altivos que están vibrando en las columnas de la prensa mediterránea. Se leen sus artículos con meditación.

Hay dos títulos que tienen acreditada una trayectoria singularmente afirmativa. Basta con nombrarlos —"El Eco de Córdoba" y "El

<sup>2</sup> Ricardo Sáenz-Hayes, "Ramón J. Cárcano", Buenos Aires, 1960, pág. 54.

Progreso”— para advertir la jerarquía con que han dado bases a su prestigio. Don Ignacio Vélez es el director del primero. La hoja ha nacido el 13 de setiembre de 1862. Posee arrestos indeclinables para la defensa de las viejas pragmáticas. Su vigor católico le hace erigir como un baluarte de altivoceos sinceras y vitales. En política, “El Eco de Córdoba” pudo hacer, en ciertos trances, algunas concesiones. En materia religiosa, no. Junto a su hermano Ignacio encontrábase el doctor Luis Vélez, que ocupó relevantes cargos en la política de muchos años, tanto en el orden nacional como en el provincial. Perteneciente al autonomismo, entregóse luego a la actividad del Partido Liberal Nacionalista y desde allí se mostró contrario a Juárez Celman y a Roca. Desde luego, el diario estuvo también en esa corriente y sus artículos reflejaron muchas veces, con áspero decir, el sentimiento de animadversión que engendraban aquellos personajes a los círculos del catolicismo cordobés.

Precisamente, “El Eco de Córdoba” fue uno de los diarios de Córdoba que sufrió las contundencias de los enfrentamientos de los grupos políticos en los comienzos de la década. Fue el 26 de febrero de 1880, cuando estalló una revolución en contra del gobierno del doctor Antonio del Viso. Se encontraba éste en el salón alto del edificio del Cabildo, cuando reventaron los primeros tiros. Estos fueron disparados con algún acierto, en tanto que un grupo insurgente salió dando fuertes voces de insulto al gobierno, desde el local de la imprenta del periódico “El Pueblo Libre”, que se encontraba ubicado en una casa ubicada enfrente de la plaza mayor, sobre el norte.

La revuelta fue apagada a poco de iniciarse, pero dejó varios muertos. La valentía de quien la encabezaba, Lisandro Olmos, no alcanzó a dominar los elementos con que contaba el gobierno. La represión, a cargo de los oficialistas, adquirió inusitado ensañamiento. Los exaltados penetraron en la imprenta de “El Eco de Córdoba” y deshicieron las máquinas, en tanto que el director escapaba saltando tapias<sup>3</sup>. Tal circunstancia, como así también de sufrir “El Pueblo” los ataques de los gubernistas, lo que fue el prólogo de su terminación poco tiempo más tarde, forjaron para Córdoba una imagen que se miró con evidente alarma.

<sup>3</sup> Juan José Vélez, “La revolución del 80. El empastelamiento de “El Eco de Córdoba”, en: “La Voz del Interior”, Córdoba, 9, 10, 21 y 22 de octubre de 1942.

— Nazario F. Sánchez, “El 50 aniversario de una revolución a pleno sol”, en: “Los Principios”, Córdoba, 26 de febrero de 1930.

— Pablo Lascano, “Siluetas contemporáneas”, Buenos Aires, 1889, pág. 328.

— Efraín U. Bischoff, “Historia de la Provincia de Córdoba”, Buenos Aires, 1969, tomo II, pág. 215.

*"El Eco de Córdoba"*

No era la primera vez que "El Pueblo Libre" se encontraba en situación tan riesgosa. Hemos recordado en otra oportunidad<sup>4</sup>, que esas columnas fueron acusadas por el Ministro de Gobierno, doctor Miguel Juárez Celman, el 18 de noviembre de 1879 ante el Agente Fiscal porque traían "hace algún tiempo preocupada a la atención pública, con el lenguaje procaz e injurioso con que tratan a los más altos poderes del Estado"<sup>5</sup>. Otras publicaciones, entre ellas el periódico de caricaturas "El Jaspe", sufrieron las disposiciones gubernativas, que finalmente se encaminaron a dictar una ley, el 16 de diciembre de 1879, por la cual "sólo es lícito censurar por la prensa y en términos decorosos, a los magistrados y personas públicas, imputándoles faltas o delitos cuyo castigo interese a la sociedad"<sup>6</sup>.

Aquella disposición provocó un enjambre de críticas advirtiéndose que se estaba en pleno cercenamiento de la libertad de prensa, pero la ley se mantuvo. Desde luego que producido el episodio revolucionario de febrero de 1880, las autoridades gubernativas, por medio de la justicia, y sus partidarios por la acción directa, se dedicaron a cerrar el paso a toda publicación que apareciera como una opositora desembozada del gobierno. Frente a semejantes perspectivas, "El Pueblo Libre" no tardó en desaparecer definitivamente.

"El Eco de Córdoba", con bastante penuria, pudo recomponerse del saqueo realizado en su taller de impresión. Los diarios de Buenos Aires se ocuparon de la cuestión, y "La Nación" fue categórica al asegurar en un editorial: "Córdoba es hoy la piedra de escándalo de toda la República"<sup>7</sup>. Se recalca en otros pasajes del artículo la falta de acción policial en contra de los depredadores, cuyo vandalismo alcanzó asimismo a una pequeña imprenta donde se publicaban las páginas de un periódico de caricaturas titulado "El Huáscar"<sup>8</sup>.

El amargo trance pasado en aquella circunstancia por "El Eco de Córdoba" y en el que salvóse milagrosamente su director, don Ignacio Vélez, no fue único por esa época. Sin embargo, esas columnas se

<sup>4</sup> Efraín U. Bischoff, "El periodismo cordobés durante la presidencia de Avellaneda" (inérita).

<sup>5</sup> Compilación de leyes y decretos de la Provincia de Córdoba, Córdoba, 1879, tomo VII, pág. 183.

<sup>6</sup> Compilación de leyes y decretos de la Provincia de Córdoba, Córdoba, 1879, tomo VII, pág. 140.

<sup>7</sup> "La Nación", Buenos Aires, 10 de marzo de 1880.

<sup>8</sup> Alfredo Díaz de Molina, "La oligarquía argentina", Buenos Aires, 1976, tomo I, pág. 233.

mostraron valientes. En los años que siguieron, no arrió su pabellón hasta que sus fuerzas se sintieron agotadas seis años más tarde y el 30 de mayo de 1886 clausuraba sus páginas. Un hondo escepticismo recorrió la nervadura de ellas, que no era sino un reflejo del dolor que dominaba a su fundador y director don Ignacio Vélez. En una ciudad que se ufanaba en ser de raíz fuertemente católica, se dejaba desaparecer al diario que le había defendido. En esa encrucijada, no hubo el auxilio necesario. Cuando más, algún responso le ayudó a bien morir.

El fundador de esa hoja apenas si sobreviviría cuatro años. El 11 de febrero de 1890 moría en Cosquín. Dejó la herencia de su accionar ennoblecido por las más altas virtudes ciudadanas. A uno de sus hijos, diría en sus horas finales: "Si andando el tiempo te sientes inclinado al periodismo, donde sólo se recogen sinsabores y apenas si se gana para el sustento diario, pero en cambio se goza de los inefables consuelos de bregar por los sagrados intereses de la Religión y de la Patria, toma la pluma que te dejo por herencia y escribe"<sup>9</sup>. La lucha haría otra de sus víctimas. Córdoba miraba, casi sin arrepentimiento, desaparecer uno de los diarios que durante un cuarto de siglo había dado lustre a su nombre en el país.

### *Tirando parejo...*

"El Progreso" era, ideológicamente, la antítesis del diario de los Vélez. No en vano había aparecido el 7 de setiembre de 1867 y declarado tajantemente en su editorial primero que llegaba a luchar "por una causa política que era la de la Constitución, por la extinción de esa filoxera social que se llama fanatismo religioso...". Era Ramón Gil Navarro quien lo fundaba, y, de inclinación auténticamente federalista, fue el general Justo José de Urquiza quien le ayudó. Como tantos otros diarios de esos tiempos, en varias ocasiones sufrió el desmantelamiento de su imprenta por acción de aquellos que sentían el aguijón de su prédica. Cuando en cierta oportunidad, el

<sup>9</sup> Ignacio Garzón, "Ignacio Vélez y El Eco de Córdoba", en: "Revista de la Universidad Nacional de Córdoba", Córdoba, 1915, tomo I, pág. 200.

— "El liberalismo y El Eco de Córdoba", en: "El Interior", Córdoba, 30 de diciembre de 1884.

— "Reflejos del pasado. El centenario de El Eco de Córdoba", en: "La Nación", Buenos Aires, 13 de setiembre de 1962.

— Juan José Vélez, "Cosas de Córdoba. Recuerdos de la infancia", en: "Los Principios", Córdoba, 3 de julio de 1910.

coronel Lucio V. Mansilla le solicitara a Urquiza que suspendiera la subvención que el gobierno de la Confederación tenía acordada a "El Progreso", aquel reflexionó en una carta dirigida el 13 de agosto de 1869, al doctor Antonio Zareo: "...Un diario de oposición no debe preocupar a ningún gobierno que marche por la senda del bien, ajustando sus actos a las prescripciones de la Constitución y de las Leyes. Al contrario, si alguna satisfacción puede sentir un gobernante con orgullo, es el ver aparecer en su país la libertad de pensamiento..."

Con la consigna de la defensa del federalismo y de impulsar la "inmigración, colonización y explotación del país por la industria nacional y extranjera", "El Progreso" estaba en aquellos años con la experiencia de un largo recorrido y de haber capeado muchos y difíciles avatares políticos. El gobierno provincial le entregaría una subvención, en junio de 1880. Era la recompensa de haber el diario sostenido la triunfante candidatura del doctor Miguel Juárez Celman para la primera magistratura provincial, a la que llegó el 17 de mayo de aquel año. Don Ramón Gil Navarro, tres años después, era senador de la provincia. En representación del departamento Punilla, llegó a ese cuerpo legislativo en 1882 y falleció durante su gestión el 26 de julio de 1883<sup>10</sup>. La muerte del fundador, era irreparable para el diario. Los acontecimientos posteriores lo probarían. Ramón Gil Navarro fue un espíritu indomeñable frente a las vicisitudes que a otro lo hubieran vencido. El demostró su garra de luchador y se mantuvo consecuente con sus principios<sup>11</sup>.

Mientras se desarrollaban acontecimientos que encendieron el ánimo de los cordobeses, como fueron aquellos de los choques de la autoridad civil con la jerarquía eclesiástica, y en tanto "El Progreso" se convertía en un denodado propagandista de las reformas impulsadas por el general Roca desde el gobierno nacional y el doctor Juárez Celman desde el provincial, asumió la dirección de la publicación don

<sup>10</sup> Arturo Torres, "El setenta aniversario de la Cámara de Senadores de la Provincia de Córdoba", Córdoba, 1941, pág. 39.

— "Se vende la imprenta de El Progreso", en: "El Progreso", Córdoba, 19 de marzo de 1884.

<sup>11</sup> Efraín U. Bischoff, "Ramón Gil Navarro. Un hombre del interior", en: "Boletín de la Junta de Estudios Históricos de Catamarca", Catamarca, 1973.

— Joaquín V. González, "Ramón Gil Navarro", en: "El Periódico", Córdoba, 5 de agosto de 1883.

— Nazario F. Sánchez, "Doctor Ramón Gil Navarro. En el centenario del natalicio", en: "Los Principios", Córdoba, 17 de enero de 1928.

— Nazario F. Sánchez, "Hombres y episodios de Córdoba", Córdoba, 1928, pág. 167.

Javier Lazcano Colodrero, catedrático brillante del Colegio de Monserrat, intelectual de fuste, y que teniendo como secretarios de redacción a Julio B. Lezama y Joaquín V. González, dio una mayor virulencia liberal a las columnas y volcó su mayor brío a combatir al sector católico.

Los días de “El Progreso” no aparecían como muy promisorios. El 1 de noviembre de 1883 habíase iniciado la nueva dirección y el 30 de marzo de 1884 cerraba su itinerario aquella publicación. Aquel diario al que si faltaba la tinta, el fundador “lo hubiera impreso con su sangre”, según declarara, caía en horas muy agitadas. “...Un veterano de las luchas de la prensa va a desaparecer de la lista para siempre, después de haber derramado en torno suyo el germen de sus ideas...” aseguró en su último editorial y en verdad que su existencia significó un espléndido capítulo de la prensa del interior de la república.

*“...Se acabó don Benjamín...”*

Los gobiernos que durante esa década del 80 actuaron en el manejo de la administración provincial de Córdoba, todos ellos surgidos por empuje del autonomismo nacional, encontraron en otro de los grandes diarios actuantes en ese tiempo uno de los defensores más aguerridos. Era “El Interior”. Nació pocos días después de haber asumido el gobierno el doctor Miguel Juárez Celman. El 20 de junio de 1880 dio su primer vagido, siendo su fundador Benjamín Posse. De él David Peña dijo que poseía “el aticismo volteriano y sarcástico de Lucio V. López y de Eduardo Wilde y el matiz definitivo de Vélez, para no salir de las comparaciones argentinas”<sup>12</sup>.

En verdad que ese diario debió nacer en otras manos, a estar por lo referido, muchos años después, por Antonio Rodríguez del Busto, que dejó la impronta de su espíritu batallador en la política y el periodismo y que, a pesar de ser español, sintióse profundamente adherido a los problemas de la Argentina y de Córdoba. Expresó que “algunos meses antes de concluir su período gubernativo (Antonio del Viso), me comprometió a fundar con él, el día que él dejase el gobierno, un diario que redactaríamos ambos. Fundar un diario con el cual dirigiría la opinión, ésa era su meta...”. Agrega que en los prolegómenos de lo que constituía una empresa muy grata para ambos, Rodríguez del Busto propuso se titulara “El Interior” y en días en que se

<sup>12</sup> David Peña, “Benjamín Posse”, en: “Atlántida”, Buenos Aires, 1911.

estaba en la adquisición de un taller tipográfico, Del Viso fue designado senador nacional, con lo cual el proyecto cambió de rumbo y fue a manos de Benjamín Posse<sup>13</sup>.

El propio Rodríguez del Busto relata que aceptada la candidatura a senador nacional por Del Viso, ofreció el título de la publicación al doctor Miguel Juárez Celman, quién también estaba en trance de fundar una publicación periodística para apoyo de su gobierno dirigida por Posse. Al día siguiente de aparecer, las autoridades provinciales dispusieron que desde el 1 del mes siguiente, tanto "El Interior" al igual que "El Progreso" recibieran una subvención de 76 pesos fuertes mensuales, obligándose a publicar los documentos oficiales.

Así emprendió su andar "El Interior", cuyo oficialismo no ocultó nunca. Por el contrario, hacía gala de él. Su director, Benjamín Posse, lo hemos puntualizado, tenía el temperamento a propósito para esa época del periodismo argentino. León Rebollo Paz ha recordado en reciente artículo la definición que de Posse hiciera el doctor José Figueroa Alcorta, que en su mocedad participó de la redacción, al afirmar que era "cáustico, incisivo, mordaz, y con frecuencia se "le iba la mano" en la apreciación de conductas y en la valoración de los hombres<sup>14</sup>. Venido de su tierra tucumana, se adaptó de inmediato a Córdoba, con muchas de cuyas figuras destacadas se encontraba vinculado. Dio sablazos a diestra y siniestra, y puesto en la pelea no ahorró calificativos quemantes para sus adversarios, que, desde luego, los tenía en cantidad en el lado católico. La réplica no se hizo esperar, y hasta la ironía mordiente de "La Carcajada" hizo blanco en él, cuando le designaron catedrático en el Colegio de Monserrat. Era una manera de darle un decente modo de vida al amigo que sobrellevaría la carga de la redacción periodística. Y "La Carcajada", aludiendo al sueldo que ganaría, expresábale que no se hiciera el sordo y le remitiera algo "a esta pobre que no tiene quién se acuerde de ella sino para ajustarle las cuarenta"<sup>15</sup>. Ninguna pulla hizo mella en su temple de combatiente. Al marcharse en 1881 para residir en la Capital

<sup>13</sup> Antonio Rodríguez del Busto, "Campo Neutral", en: "La Patria", Córdoba, 7 de mayo de 1894.

— Efraín U. Bischoff, "Cómo nació y murió El Interior", en: "La Nación", Buenos Aires, 16 de enero de 1977.

<sup>14</sup> "Aniversario", en: "El Interior", Córdoba, 20 de junio de 1884.

— Juan José de Soiza Reilly, "Reportaje al doctor José Figueroa Alcorta", en: "Caras y Caretas", Buenos Aires, 13 de setiembre de 1930.

— León Rebollo Paz, "Benjamín Posse, un periodista de raza", en: "La Nación", Buenos Aires, 14 de marzo de 1976.

<sup>15</sup> "La Carcajada", Córdoba, 6 de marzo de 1881.

Federal, siempre demostrando ser roquista por sobre todo, fundó "El Fígaro". Sarmiento le atacó y como le gustara, al decir de Carmelo M. Bonet, "poner overo al enemigo"<sup>16</sup>, no le ahorró proyectiles como para tumbarlo. No pudo hacerlo el brioso sanjuanino y con sus críticas causó disgustos a su gran amigo José Posse, tío del aludido. Pero Sarmiento no era de los que escondían el rebenque cuando tenía que dar el latigazo, y sin duda se habrá sonreído ante los desfuegos del viejo provinciano y entrecerrado, tal vez, con expresión socarrona aquellos "grandes ojos saltones y con expresión triste", que solían achisparse en medio de las polémicas<sup>17</sup>. Nacido en Monteros, Tucumán, en 1852, murió en Buenos Aires, el 13 de octubre de 1889. Pocos días después, "La Carcajada" no se detuvo ni ante el hecho irreparable, y le endilgó una cuarteta: "...Se acabó don Benjamín / fundador del "Interior" / rogado por él porque fue / una cosa superior..."<sup>18</sup>.

### *Las bravas polémicas*

Posse supo a la distancia de los triunfos, las frustraciones y arremetidas del diario cordobés. En alguna oportunidad, regresó a la casa de la calle Rivera Indarte 8, donde estaba la redacción y el taller tipográfico, que había pertenecido al gobierno provincial y fue adquirido por los doctores Ramón J. Cárcano y José del Viso, en 1884, y siguió tirando el diario, en horas de la tarde, hasta su finalización varios años más tarde<sup>19</sup>.

La publicación, después de la dirección de Posse, fue a manos de Pablo Lazcano, un santiagueño talentoso, de pluma pulcra y severa, como lo demostró en el cincelado de sus "Siluetas contemporáneas", y a él le siguieron Ramón J. Cárcano y José del Viso, siendo solamente éste último en 1886, Rufino Varela Ortiz, Angel F. Avalos, José Figueroa Alcorta, Ponciano Vivanco, Antonio Rodríguez del Busto y finalmente Evaristo Carriego, el abuelo del poeta del mismo nombre, y en poder del cual desapareció "El Interior".

Fue un grupo de redactores de jerarquía. Se trataban los temas con profundidad y vocacional empeño. Recorrer las páginas es encon-

<sup>16</sup> Carmelo M. Bonet, "Sarmiento, hombre de letras", en: "Nosotros", Buenos Aires, 1938, pág. 171.

<sup>17</sup> Mariano de Vedia, "Conversando con Benjamín Posse", en: "Caras y caretas", Buenos Aires, 15 de marzo de 1930.

<sup>18</sup> "La Carcajada", Córdoba, 20 de octubre de 1889.

<sup>19</sup> "Compilación de leyes y decretos de la provincia de Córdoba", Córdoba, 1880, tomo XVIII y IX, pág. 86.

trarnos con una Córdoba en pleno desarrollo, con un acento distinto al que en muchas ocasiones se le pintó. El diario puso sus energías, con habilidad y decisión, para dar soporte a proyectos lanzados en el gobierno cordobés y con los cuales ciudad y provincia adquirieron prestancia y progreso. La construcción del dique San Roque, el primitivo; la sede principal del Banco de la Provincia de Córdoba, el parque General Las Heras, el palacio legislativo, el trazado del parque Crisol, actual Sarmiento, y muchas otras obras de esa época fueron objeto de una intensa propaganda en "El Interior". Era la voz del gobierno y por serlo soportó las críticas aceradas de sus adversarios.

Cuando las finanzas estaban haciendo agua por los cuatro costados, "El Interior" fue conducido por el doctor Carriego, un entrerriano de alto coturno en la política y en las letras. Conocía la situación agónica del diario, pero puso al servicio de éste todo su coraje civil. Con la revolución de 1890, y caído el gobierno de don Marcos N. Juárez, en la provincia, y el de su hermano Miguel, en la nación, los recursos para el mantenimiento oficial de la publicación quedaron cortados. A los pocos días, el 13 de agosto de aquel año, Carriego asumió la conducción. No alcanzó a sobrevivir un mes más, pero fue un remolino de polémica. El 11 de setiembre de 1890, se publicó aquel célebre artículo demostrativo del espíritu de Carriego: "La última palabra", donde pintaba gráficamente la situación: "Ya no queda nada por hacer; esto ha concluido. Me encuentro sitiado por los indios, con los recursos agotados, con la guarnición desmoralizada; no hay resistencia posible".

Como "El Interior" anunciara que al salir a la calle su postrera edición se hacían disparos de bombas, otro colega: "El Debate", dirigido precisamente por Rodríguez del Busto que también había sido director de la publicación que terminaba, argumentó exaltando las ideas liberales que habían sido sustento de su existencia, y aludió al estallido de las bombas de estruendo: "Vida triste y muerte alegre. Ha vivido haciendo ruido y quiere morir de igual modo, quemando pólvora en salvas"<sup>20</sup>. Fue el diario uno de los auténticos representantes de la prensa liberal de la década, apasionado y tenso, inquietantemente picante cuando se trataba de zurrar al enemigo y de brillo literario como pocos al exponer temas de esa índole. Toda la "élite"

<sup>20</sup> "El Debate", Córdoba, 11 de setiembre de 1890.

— Efraín U. Bischoff, "El abuelo de Carrieguito", en: "La Nación", Buenos Aires, 29 de febrero de 1976.

— Emilio F. Sánchez, "Las tertulias en lo del doctor Evaristo Carriego", en: "Los Principios", y en "Del pasado cordobés en la vida argentina", Córdoba, 1968, pág. 232.

política de ese tiempo pasó por sus columnas y las utilizó para fomentar el avance de Córdoba y el éxito de sus ideas.

Pocas veces se ha asistido en Córdoba a polémicas tan vibrantes en la palestra del periodismo, como las que protagonizaron "El Interior", "El Eco de Córdoba" y "El Progreso", y donde intervino asimismo "La Prensa Católica", del que hemos de ocuparnos seguidamente. La controversia fue muchas veces al rojo vivo. No se pidió cuartel ni se dio reposo al enemigo. Y éste respondió con igual ardor. "El Porvenir", valga el ejemplo, dirá refiriéndose a un diario liberal de 1887: "...Se comprende entonces que el cinismo y la hipocresía sean los rasgos salientes de las elucubraciones de dicha publicación..."<sup>21</sup>.

### *Duelos periodísticos*

El 1 de agosto de 1880 apareció un periódico que poseía el ímpetu desbordante de su fundador, el presbítero Luis Fernando Falorni. Desde luego que llegaba enarbolando su prédica religiosa. De origen italiano, había nacido en Florencia, tomó el hábito franciscano en su juventud y cuando llegó a Córdoba pasó a establecerse en Punilla y posteriormente en la Villa del Totoral. Captó la simpatía de los paisanos con sus sermones pintorescos y corren muchas anécdotas de cómo —al mejor estilo brocheriano— sabía atraer a las gentes sencillas de la campaña.

De temperamento insurgente, de adjetivos chocantes, Luis Fernando Falorni sufrió en más de un trance el rechazo de sus notas dirigidas al gobierno, en especial durante el mandato del doctor Del Viso. Pero el sacerdote no se amilanaba. Volvía a estar en la lisa al día siguiente. La acción de la Masonería en Córdoba le sacaba de toda prudencia. Arremetía con fogosidad impresionante. No obstante, era hombre de estudio, al punto de haber sido propuesto por el obispo de Córdoba, fray Mamerto Esquiú, para la cátedra de hermenéutica sagrada e historia eclesiástica, en la Facultad de Teología, que, en 1881, tuvo tan fugaz presencia en la Universidad Nacional de Córdoba<sup>22</sup>.

Instalada la imprenta en calle Jujuy al 37, "La Prensa Católica" se lanzó a su actividad periodística, que desde 1883 se convirtió en pregón cotidiano, con la misma decisión violenta de su director. Ya

<sup>21</sup> "El Porvenir", Córdoba, 27 de febrero de 1887.

<sup>22</sup> Luis Roberto Altamira, "El Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Loreto", Córdoba, 1943, pág. 344.

había prevenido “La Carcajada” al anunciarse la aparición del periódico, que si venía a “sostener razones de conciencia, sombreros verdes, colas rapadas y otras cosas por el estilo del órgano de San Roque”, iba a tener en sus columnas un contendor, se puso de manifiesto enseguida. No otra cosa pasó con “El Interior” y “El Progreso”. La prédica era apasionada y no se detenía ante ningún adversario, a pesar de las muchas veces que el obispo Esquiú le reclamó prudencia. Pero no había muros de contención para él, y en cierta ocasión llegó a exclamar que la república se encontraba “usurpada por caudillos irresponsables, por camarillas de explotadores, por logias de sectarios y por el personalismo corrupto de intransigentes audaces”<sup>23</sup>. Ese lenguaje era correspondido por los colegas adversarios y la prensa de Córdoba hervía en aquellos días en los que tal enfrentamiento ideológico mantenía alterados a todos los círculos de la provincia.

No hubo para Falorni ninguna recomendación válida de mesura. Desde la iniciación de “La Prensa Católica” se mostró agresivo y temperamental. No perdió nunca el instante propicio para el ataque y, sobre todo, cuando en el comienzo de la polémica religiosa, el Vicario Capítular, monseñor Uladislao Castellano, prohibió a los feligreses que leyeran “El Interior”, “El Progreso” y “La Carcajada”, el 15 de octubre de 1880, y la reacción fue impresionante, siendo “La Prensa Católica” uno de los blancos más visibles para los disparos de fuego graneado que hicieron los liberales.

Una hoja suelta anunció el 2 de diciembre de 1887, la desaparición de “La Prensa Católica”, cuando había pasado ya un tanto el valor de la controversia. Pero Falorni hallábase fatigado de tanto ajeteo. Había sufrido acusaciones ante la justicia, por el doctor Gil Smith, siendo condenado a pagar cien pesos de multa<sup>24</sup> y Falorni, a su vez, había acusado a “El Interior” por la mofa que de él hacía. En aquella fecha cerró el diario y en abril de 1888, tras haber sufrido un personal ataque por José de la Quintana, en plena calle central de la ciudad, se fue a Rosario. Quería editar allí nuevamente las páginas de su publicación. No lo hizo, pero dio a conocer “El Lábaro” y colaboró con otras páginas. Luego de haber sido clérigo durante muchos años, reingresó a la orden franciscana. Refugióse en el convento de San Lorenzo. Allí falleció el 20 de abril de 1910<sup>25</sup>. Quedaba en Córdoba el

<sup>23</sup> Agustín Rivero Astengo, “Juárez Celman”, Buenos Aires, 1944, pág. 359.

<sup>24</sup> Archivo Histórico de Córdoba, Criminales, año 1885, legajo 477, expediente 14.  
— “El Eco de Córdoba”, Córdoba, 15 de setiembre de 1886.

<sup>25</sup> “Los Principios”, Córdoba, 22 de abril de 1910.

— Audino Rodríguez y Olmos, “Héroes sin fama”, Córdoba, 1965.

recuerdo de su personalidad briosa, de sus debates ardorosos y de sus enfrentamientos, aun personales, como aquel que sostuvo en 1885 con M. Borón-Dubard, profesor del Monserrat y gran figura de la masonería, con quien se batió en publicaciones periodísticas.

Fue aquel tiempo, uno de los más ardientes en el periodismo cordobés. Nadie librábase de ser rozado por la ira o por los aletazos de la tormenta, y como se ha comentado, la Iglesia se sintió atacada muchas veces con palabra indecorosa. La réplica del gobernador del Obispado tuvo también su fuerza, y “a la audacia, opone la entereza; a los desbordes de la impiedad, la claridad del magisterio”<sup>26</sup>.

En medio de esa borrasca, Falorni fue uno de los más encarnizados luchadores por los fueros religiosos. Y sus desafueros urticantes sirvieron hasta al propio presidente de la república, el general Julio A. Roca, para largar sus párrafos hirientes, en las cartas enviadas al gobernador cordobés Juárez Celman, calificando de “energúmenos” a Uladislado Castellano y a Falorni y de haberle salido “más frailuno y fanático de lo que me imaginaba”, su ministro del interior doctor Manuel D. Pizarro, y al que reemplazaría por el doctor Eduardo Wilde, con el que cumplió su campaña de difusión laica en todos los planos institucionales. Los agravios desataban nuevos insultos. Y nadie parecía tener deseos de medir su contestación...

### *El hachazo y la sonrisa*

Hemos mencionado a “La Carcajada” y tal periódico es, indudablemente, un singular exponente de la prensa cordobesa del 80. Ese periódico “joco-serio y de costumbres”, como se autocalificaba, que llegó a la existencia proclamando que para él “no hay cosa que valga una carcajada echada de todo corazón”, había aparecido el 19 de marzo de 1871. Su fundador, Armengol Tecera, estuvo desde su niñez vinculado a la actividad tipográfica, y fue de los fundadores de la Sociedad que en aquel año agrupó a quienes estaban en los talleres de imprenta.

Su conversación poseía una inclinación chispeante que se reflejó en las páginas del periódico. “La factura graciosa, el lenguaje de directa alusión en solfa a las cosas que acontecían en el ámbito cordobés, el epigrama satírico, no fueron abandonados por Tecera durante toda la existencia del periódico, que recibió en más de una

<sup>26</sup> Francisco Compañy, “El Vicario Clara”, Buenos Aires, 1955, pág. 247.

ocasión la andanada de quienes se sentían molestos con sus bromas y fue llevado hasta los tribunales judiciales”<sup>27</sup>, lo que no impidió que volviera inmediatamente a la carga con sus alfilerazos.

“La Carcajada” mantiene una postura a lo largo de tantos años de andanza. Como lo prometió desde su iniciación, no dejó de brindar su sonrisa y aun los asuntos más serios fueron tratados con buen humor, pero es indudable que debajo de él se agitaba una sátira capaz de dejar en descubierto todos los errores y las falencias del adversario. Las páginas exponían siempre con ánimo de debate, y cuando en la década del 80 se agudiza la cuestión religiosa, el periódico hace gala de estar siempre vigilante para atajar el paso al contrincante. No descendía a la torpeza en el calificativo, pero dejaba ardiendo la piel del sujeto aludido en sus artículos. No tenía inconveniente en criticar a quienes aunque pertenecían a instituciones religiosas andaban “como perros y gatos”, o decirle al obispo Esquiú que no vendiera los ricos muebles que le habían regalado para hacer un nuevo altar a Santa Rosa de Lima en la Catedral, sino que invirtiera esos fondos en “un hospital o el asilo de mendigos, que es donde verdaderamente hacen falta”. Además anotaba que “La Prensa Católica” estaba “como un tigre en contra de la masonería, pues es a éste a quien le atribuye la culpa de los descabros que vienen sufriendo las ideas de los falsos representantes de Dios...”<sup>28</sup>.

La lectura de “La Carcajada” fue prohibida a los fieles católicos por el Vicario Capitular, pero no hay dudas que los cordobeses siguieron gozando con las chuscadas de don Armengol Tecera, que pasó en algunas épocas muchas zozobras económicas para sostener la regular salida del periódico, en tanto que en otras gozó de ciertos favores oficiales. Apareció regularmente hasta fines del siglo pasado y con algunas intermitencias alcanzó a 1905. Cuatro años después —5 de setiembre de 1909— fallecía su fundador y principal redactor. Dejó en las páginas aquellas una rica cantera de aproximación a la Córdoba popular y a un genuino humorismo de tierra adentro, retozón y agudo.

### *Literatura y política*

Mientras los órganos de prensa que hemos mencionado dedicábase a las especulaciones de orden político y religioso, y a mantener

<sup>27</sup> Archivo Histórico de Córdoba, Criminales, año 1884, legajo 461, expediente 6.

— Efraín U. Bischoff, “Historia del periodismo en Córdoba” (inédita).

— “Fundación de La Carcajada”, en: “La Carcajada”, Córdoba, 25 de noviembre de 1887.

<sup>28</sup> Ana María Iturrioz y Carolina Carreño, “Controversia periodística en Córdoba, 1880-1890”, Córdoba, 1976, pág. 54.

a sus lectores en el meollo de la actualidad nuestra y la del país, y especialmente el acontecer de Buenos Aires, otras manifestaciones del periodismo pueden ser recogidas en aquel primer lustro de la década del 80. Es así que, incluso, algunas llegaban con el arrastre del decenio anterior, como en el caso de "El Pensamiento", órgano de la Sociedad Literaria "Deán Funes", fundada en 1878.

Ramón J. Cárcano ha recordado en sus decidoras evocaciones cómo surgió aquella entidad, apoyada por el rector de la Universidad, doctor Manuel Lucero<sup>29</sup>, que siempre miró con simpatía a aquella muchachada universitaria "un poco romántica y sentimental". Allí se encontraban J. González del Solar, Roberto Torres, José Figueroa Alcorta, Indalecio Figueroa, Luis Santillán Vélez y otros, y como desahogo para sus iniciativas apareció el 18 de mayo de 1879 la mencionada publicación. Pero duró pocos años, puesto que desde el comienzo de la década muchos de sus redactores estuvieron comprometidos en tareas gubernativas y políticas que les quitaron tiempo para aquel menester. "El Pensamiento" tuvo también la colaboración de Félix T. Garzón, Guillermo Torres, Clementina del Viso, Celestina Funes y en sus veinte número se agruparon —como lo declara Cárcano— "los versos, acrósticos, sonetos, epitalamios y odas. Es desesperante la fiebre del mal verso y del peor soneto".

Casi como con disposición de hacer la competencia a "La Carcajada", apareció en setiembre de 1880, un periodiquín que no pudo volar mucho. "El tal loro —se decía de él— parece de la sierra, pues lo que habla es un tono y estilo muy allende las cumbres"<sup>30</sup>. Y, como siempre, el periódico de Tecera anunciaría, pocos años después, la aparición de otra publicación de similares características, el 11 de octubre de 1885. Se trataba de "La Avispa", pidiéndole "a la vez que, cuando fleche, haga doler", sin dudas que tanto como en sus columnas lo hacía con los personajes de Córdoba.

"El Salamanquino" terció en la prensa de la ciudad, en mayo de 1881, teniendo el propósito de ofrecer semanalmente caricaturas de gente actuante en la capital cordobesa y, según "El Interior" aquellas columnas estaban redactadas "con altura, con chispa y con muy sano criterio", pero apenas si duraron unos meses. Al año siguiente, en 1882, vio la luz "La Actualidad", que al decir de uno de sus colegas era "de poca monta" y su eco debió ser muy pasajero.

Dos jóvenes rosarinos, Servando A. y Federico Gallegos, que por aquel tiempo se encontraban en Córdoba cursando sus estudios

<sup>29</sup> Ramón J. Cárcano, "Mis primeros ochenta años", Buenos Aires, 1943, pág. 45.

<sup>30</sup> "La Carcajada", Córdoba, 26 de setiembre de 1880.

universitarios, tuvieron la iniciativa de publicar "El Periódico", semanario en el que, además de las consiguientes litografías hechas por Carlos Armanino, que fue el primer artista de esa naturaleza que llegó a Córdoba y desarrolló una intensa labor<sup>31</sup>, se reunían numerosas expresiones literarias. El 15 de julio de 1883 brindó su primera entrega, con la portada mostrando el rostro del gobernador don Gregorio I. Gavier, al que siguió la segunda con el del doctor Miguel Juárez Celman y después otras personalidades. "El Periódico" se mantuvo dentro de la misma tesitura y las dificultades fueron muchas. Con todo, alcanzó hasta mediados de 1884, solicitó apoyo a las autoridades y lo encontró de modo muy mezquino, con lo que debió cerrar su trayectoria<sup>32</sup>.

Varias otras fueron las expresiones, de índole diversa, que animaron el periodismo cordobés de 1884. El 25 de mayo aparecía "El Universitario", con noticias de ese ámbito, en tanto que el 6 de abril de aquel año aparecía "Los 20 años", que, según algunas informaciones, fue orientado por José Figueroa Alcorta, debiendo aparecer mensualmente y con "lectura variada al estilo de Figaro de Buenos Aires" según "El Interior". Al aparecer, jactanciosamente, debía haber producido "gran alboroto entre las niñas y jóvenes"<sup>33</sup>. Ese mismo escozor y aspaviento habrá producido, pero entre los católicos, otra publicación titulada "Sol de Córdoba, pues era órgano de la logia masónica que funcionaba en nuestra ciudad. El 25 de abril, el vicario capitular monseñor Gerónimo L. Clara expidió su siempre recordada carta pastoral, en la que prohibía la lectura de diversos periódicos de la ciudad, y decía categóricamente que les estaba negado a los fieles leer el "nuevo semanario titulado "El Sol de Córdoba", que es de un carácter francamente impío y masónico"<sup>34</sup>. Por cierto, que avanzó la publicación durante algún tiempo, con gran regocijo de los círculos anticatólicos y verdadero espanto de los pertenecientes a las cofradías.

Grenón da noticia de haber sido Agustín San Millán quien en 1884 dio a conocer el periódico "La Opinión", pero su presencia resulta dudosa, en tanto que no lo es "El avisador comercial" que en las máquinas de la imprenta de los hermanos Villafañe salió el 1 de noviembre de ese mencionado año. Estaba "dedicado exclusivamente

<sup>31</sup> Juan Pedro Grenón, "La primera litografía cordobesa", Córdoba, 1963, pág. 20.

<sup>32</sup> Efraín U. Bischoff, "Dos rosarinos en Córdoba", en: "Res Gesta", Rosario, enero-junio de 1980.

<sup>33</sup> Armando Carrel, "José Figueroa Alcorta", en: "La República", Córdoba, 16 de marzo de 1892.

<sup>34</sup> Gerónimo E. Clara, "Carta Pastoral", Córdoba, 1884, pág. 12.

para publicar avisos y dar noticias comerciales”, pero no tuvo mayor incidencia en el panorama periodístico, a pesar de encontrarse en esos años Córdoba en un permanente despertar de la industria y de las actividades del comercio.

Párrafo aparte merece “La Conciencia Pública”. El 1 de diciembre de 1884 apareció ese periódico cuyo carácter era político y noticioso. Llegaba a los lectores en horas de la tarde y la sede de la redacción estaba ubicada en calle Independencia 28, y la dirección la ejerció Armengol Tecera. Es evidente que las páginas aludidas no siempre estuvieron de acuerdo con la política oficial, en especial durante el gobierno de Gregorio I. Gavier, a partir de 1883, lo que trajo como consecuencia, una acusación tribunalicia<sup>35</sup>. Desde luego que no constituía tal situación una novedad, puesto que muchos fueron los periódicos a los cuales se les acusó ante los estrados de la justicia, y no pocos debieron pagar severamente su actitud de ser fieles a sus consignas o, en ciertas ocasiones, de dejarse llevar por los arrebatos de la pasión partidista. La impaciencia, por otra parte, llevó a ciertos zaheridos por la crítica periodística a tomarse la revancha por sus propias manos, lo que trajo siempre desagradables consecuencias. No era entonces una profesión nada tranquila la de ser periodista, y, especialmente en publicaciones que deslizaban sus comentarios por el campo político. Bofetadas, bastonazos y hasta balas, actuaron como elementos de réplica a un suelto periodístico hiriente, o se llegaba al empastelamiento de la imprenta, tratando de callar la voz de la prensa.

“La Conciencia Pública” pasó por muchos instantes teñidos de dramatismo. Su vida se extendió por varios años, desapareciendo por épocas y viviendo los altibajos de una situación política que no siempre le favoreció.

#### *“El Rayo” y otros títulos*

En el inicio del mes de setiembre de 1885 salió “Mefistófeles”, bajo la dirección del doctor Luis F. Posse y administración de David Linares. En pleno centro de la ciudad, calle 9 de Julio 8, estaba ubicada su redacción, indicándose que sus páginas iban a tratar asuntos políticos y de actualidad. Durante casi dos años cumplió su cometido, en medio de acusaciones y juicios de imprenta que empen-

<sup>35</sup> Archivo Histórico de Córdoba, Criminales, año 1886, legajo 489, expediente 9.

dieron quienes se sintieron ofendidos por algunos de sus artículos. Su modo de actuar era francamente desaprensivo, por lo que no podía ser otra su trayectoria, y no se equivocó un colega cuando al anunciar su aparición, con buen humor, anticipó que “a juzgar por su programa, el nuevo colega viene con ganas de estirar las venas y hacerle unos tiritos al primero que le moje la oreja”.

En aquellas palabras se estaba vaticinando una inquietante actividad y anotábase como posible contendor a “La Montaña” un periódico bisemanal que salió el 27 de febrero de 1885 y dirigió el doctor Tristán Almada, un flamante abogado que llegaría a destacarse en las lides parlamentarias, y de quien se recordarian sus contemporáneos las “improvisaciones correctas, ardorosas y convincentes”<sup>36</sup>, conque se distinguió en su acción pública. Organó del Partido Autonomista Nacional, “La Montaña”, ilustró muchas de sus páginas con caricaturas de los personajes destacados de esos días, realizadas por el dibujante Chamartín, que llegó entonces de Montevideo. Pero el periódico apenas si aguantó unos pocos meses.

No otro destino tuvo, el semanario “La Lira”, dirigido por Melciades V. Echagüe y José A. del Prado, que apareció dominicalmente desde octubre de 1885, y que sirvió para exhibir los escarceos literarios de quienes querían conquistar fama en esa actividad intelectual. También dominguero, y contemporáneo, fue “El Rayo”, que representante del Club Independiente, disfrazó con su centellante presencia literaria sus connotaciones políticas, y sus exposiciones le acarrearón disgustos tales que terminó por clausurar sus páginas un año más tarde. Pasó entonces a titularse “El Tribuno”, el que duró poco tiempo y, como había acontecido con su antecesor, su desaparición fue mirada con “complacencia por las hojas oficiales”.

En junio de 1885 aparecieron dos páginas periodísticas que realizaron muy poco recorrido. En el día inicial de ese mes asomó el diario “La Epoca”, dirigido por José Figueroa Alcorta y cuya campaña se orientó a sostener la candidatura del doctor Juárez Celman para la presidencia de la república y de don Ambrosio Olmos a la gobernación de Córdoba. Hojas de pequeño tamaño y de cuatro anchas columnas, en Deán Funes 25 estaba su sede, y alcanzado el objetivo desapareció a los pocos meses. También en ese mes de junio, dirigido por Tristán Ocampo, salió “El Mercurio” que creyendo encontrar soporte en el comercio insistió en su prédica progresista, pero con escaso éxito.

<sup>36</sup> Armando Carrel, “Tristán Almada”, en: “La República”, Córdoba, 8 de marzo de 1892.

Hacia el mes de agosto de 1885 nació "La Propaganda", título que había utilizado diez años antes José Vélez para otra publicación periodística en Córdoba. La juventud estudiosa formó un club cuyo presidente era Joaquín V. González, quien asumió asimismo la dirección del periódico. En su redacción intervinieron, como en la institución que le sostuvo, Alejandro Centeno, Angel F. Avalos, Mariano Orgaz Montes, Adán Quiroga, Indalecio Figueroa, Rafael Tagle, Emilio Achával y otros. Hoja eminentemente agitada por los vientos políticos, apoyó la candidatura de don Ambrosio Olmos para gobernador, y siendo éste triunfante en los comicios del 22 de noviembre de ese año de 1885, bien pronto la publicación dio por concluida su ejecutoria<sup>37</sup>. Como habrá de advertirse, tanto "La Epoca" como "La Propaganda" respondían a un mismo fin político, pero a distintos núcleos.

En setiembre de 1885, el 2, inició su itinerario "La Provincia", como órgano del Club Córdoba y aunque "sus artículos han sido leídos con agrado por todas las personas sensatas", según afirmó otro órgano de la prensa cordobesa, cayó sin pena ni gloria poco después. En tanto el ambiente político de Córdoba se aquietaba un poco, pues el Partido Autonomista Nacional hacía elegir en el Colegio Electoral reunido el 17 de enero de 1886, a su candidato don Ambrosio Olmos, quien asumió sus funciones gubernativas el 17 de mayo siguiente, varias eran las publicaciones de índole científica y literaria que continuaban apareciendo, difundiendo su contenido de indudable jerarquía. No otra cosa puede asegurarse del "Boletín de la Academia Nacional de Ciencias" que iniciado en 1875 ha continuado hasta el presente, recogiendo artículos de extraordinario valor en la consideración de asuntos técnicos y científicos. Ya el año anterior, 1884, había aparecido por la imprenta de "El Interior", en noviembre, la publicación titulada "Anales de la Universidad de Córdoba, y cuyo director fue don José Díaz Rodríguez que por muchos años desempeñó la secretaría general de la casa de estudios. El Consejo Superior de la Universidad dispuso su aparición y sus números fueron recibidos con beneplácito en los centros culturales, encargándose de ser sus difusores don Angel Padilla, en San Miguel de Tucumán; don Fermín de la Colina, en La Rioja; doctor Carlos Luna, en Corrientes; doctor Misael Hernández, en Paraná; don Luis G. Pintos, en Santiago del Estero, etcétera. Sin embargo, "Anales" sufrió el ahogo del presupuesto magro que para su prosecución se dispuso y apenas si alcanzó a dos entregas.

<sup>37</sup> Angel F. Avalos, "Pensamiento y acción", Córdoba, 1910.

Un alto valor profesional como lo fue el ingeniero Carlos A. Casaffousth, asumió la responsabilidad de dirigir "La Tribuna Científica", aparecida el 17 de abril de 1885 y con intención de ser quincenal, y sólo alcanzó a subsistir poco menos de un año, como tampoco había tenido mayor vida la "Revista de Filosofía y Ciencias sociales" aparecida tiempo antes, redactada por Pedro Reynal O'Connor. No puede ufanarse mucho la Córdoba universitaria de aquel tiempo con relación a la protección que brindaba a publicaciones de esta naturaleza, porque debemos acotar que también los "Anales de la Sociedad de Estudiantes de Medicina", en 1881, tuvo fugaz trayectoria. Mejor suerte había tenido el doctor H. Weyemberg, uno de los sabios alemanes llegados a la Universidad de Córdoba, quien en 1878 dio a las prensas de "El Eco de Córdoba", el llamado "Periódico Zoológico", órgano de la Sociedad Zoológica Argentina, y que fue sostenido con denodado esfuerzo económico, puesto que, como en todos los tiempos, los impresores reclamaban sin hesitar el pago de la tarea, sin importarles la obra cultural y sus proyecciones, lo que, debemos justificarlos, desde su ángulo de acción no siempre se conjugaban con el reclamo que hacían los operarios del taller tipográfico de sus haberes... También así murió la "Revista de Educación", nacida el 1 de abril de 1885, y "La Voz de los Estudiantes", aparecida el 27 de abril de 1886.

### *Vislumbra el porvenir*

Fue el año 1886 de intensa actividad en las publicaciones cordobesas, a pesar de los diversos trastornos políticos y de una epidemia que hizo poner las armas en pabellón a más de un grupo de animosos periodistas. Precisamente, el 1 de mayo había aparecido "El Album de Córdoba", de carácter literario y de costumbres. Semanalmente llegaba a sus lectores, quebrantándose su regularidad en setiembre por la razón antes aludida. Luego de una breve reaparición, suspendióse a comienzos de diciembre hasta marzo del año siguiente, "época en que probablemente estarán de vuelta las familias que hoy han salido por razón de la epidemia"; como comentaba otra hoja. Reiniciada la marcha, alcanzó hasta 1888.

"La Revista de Córdoba", teniendo como directores a Camilo Rodríguez, Ponciano Vivanco y Adán Quiroga, comenzó su accionar el 1 de agosto de 1886, siendo secretario de redacción Angel F. Avalos. El lema era "difundir las ciencias poniendo sus verdades al alcance de todos, es buscar el perfeccionamiento de la sociedad desarrollando la

inteligencia de los individuos que la forman". Figuras de la intelectualidad cordobesa colaboraron, pero corta fue su trayectoria.

Además de haber desaparecido en aquel año de 1886, una publicación especializada como fue "El Agricultor Industrial", vocero del Centro Industrial Argentino, y que fundada en 1879 fue dirigida por Alberto Ortiz, dos acontecimientos de envergadura ocurren en el periodismo de nuestra provincia. En tanto que lamentábase la desaparición de "El Eco de Córdoba", acaecida en mayo de 1886, un grupo de políticos e intelectuales de esta capital se dispuso a dar nueva existencia al título aquel, que, indudablemente, poseía consagración en el país entero y podía repercutir favorablemente en la difusión de una nueva publicación.

El 1 de setiembre, y argumentando existir la "necesidad de un diario de la mañana", se daba a conocer el "Eco de Córdoba". "Al adoptar para nuestro diario el título de 'Eco de Córdoba', que usó una publicación anterior, nos hemos preguntado: si esto importaba usurpar un derecho conquistado en el camino de las letras, en el terreno de la política, en el escenario social, o bajo alguna que constituyera propiedad". El propio articulista se responde reflexivamente y ayudándose en su propósito, sosteniendo que no era el espíritu cordobés el que había acompañado a la anterior publicación, lo cual no dejaba de ser una peregrina afirmación. Expresaba luego que "Córdoba marcha a pasos rápidos en el camino del progreso; que su vida hoy, más que política es económica, porque los factores que actúan en su existencia no se reducen a sus elementos propios, sino que entran también como fuerzas impulsivas los vínculos que el contacto diario nos hace estrechar con los pueblos que nos rodean".

Un hombre de empresa, Benjamín Domínguez, asumió la dirección, en tanto que la administración quedaba a cargo de Silvano T. López y entre sus redactores actuaba Ramón Brandán, largamente relacionado luego con el diarismo cordobés. A los pocos días, el 28 de setiembre, inició su actuación como co-director Javier Lazcano Colodrero, profesor monserratense y brillante hombre de letras. Pero en diciembre, Antonio Rodríguez del Busto y José Figueroa Alcorta asumen la dirección, siendo reemplazados luego por Tomás Caveda y Omar.

Como bien habrá de comprenderse, al subrayar la publicación que "El Eco de Córdoba" de los Vélez "jamás vinculó su acción con el progreso de este pueblo, sino que su vida fue consagrada al servicio de intereses privados", penetraba en el terreno de otras ambiciones y a sabiendas trataba de lapidar a la desaparecida tribuna periodística, la que es osado negar tuviera siempre una personalidad al servicio de

la ciudad cordobesa. Sólo justificase aquella apreciación, por el espíritu sectario que animó a algunos de sus organizadores, no debiendo olvidarse que defensor denodado del catolicismo, "El Eco de Córdoba" era reemplazado por este "Eco de Córdoba", algunos de cuyos dirigentes pertenecieron a la masonería y otros se caracterizaron por su combatiente vigor antirreligioso.

Inclinóse aquel diario por la política juarista, y el 18 de abril de 1890 cerró sus páginas. En ellas recogió mucho de la actividad del club "El Panal", forjado por don Marcos N. Juárez el 10 de enero de 1887 y que constituyóse en el centro gravitante de la política de esos años. "Eco de Córdoba" clausurábase casi en las vísperas de la revolución de los cívicos y el derrumbe del régimen de los Juárez, luego de haberse cansado de batir el parche y sembrar alabanzas a voleo a todos los personajes "chaludos" que formaban la corte del gobernador, rivalizando en ello con "El Interior". Su muerte se produjo casi en el umbral de la aparición de "Los Estados", otro baluarte periodístico del Partido Autonomista Nacional, y del que hablaremos<sup>38</sup>.

Antes de aludir a otro de los acontecimientos periodísticos de aquel año de 1886, y que dejó hondas huellas en el historial cordobés, digamos que "Don Juan sin miedo" fue otra de las manifestaciones que podemos recordar en el quehacer de la prensa. El 8 de enero de 1886 vio la luz ese periódico de caricaturas, de tinte opositor y que, por ello mismo, sacaba partido ridiculizando a las imágenes del oficialismo. Fue efímera su existencia. No podía ser de otro modo. En los comienzos del siguiente mes de febrero, clausuró su trayectoria. "La Carcajada" no perdió oportunidad. El 7 de ese mes, afirmó jaraneando sobre las cenizas del periódico: "Paró la pata, nuestro colega el sin miedo; Don Juan cantó ya para el carnero". Un responso muy al modo de don Armengol Tecera.

### *Jacinto Roque Ríos*

Todo un capítulo del periodismo cordobés, con proyecciones en el del interior, y con una fecunda dignidad en defensa de los principios espirituales más profundos, fue iniciado con la aparición de "El

<sup>38</sup> Agustín Pacheco (Efraín U. Bischoff), "Periodismo cordobés de 1890", en: "Los Principios", Córdoba, 12 de junio de 1945.

— Manuel López Cepeda, "Marcos Juárez", "Su vida y su tiempo", Córdoba, 1962.

— Efraín U. Bischoff, "1890 en Córdoba", en: "Historia", Revista, Buenos Aires, marzo de 1944, tomo II, número 3, pág. 194.

Porvenir", diario católico de la mañana. Puso su acento doctrinario y su rango intelectual con el ánimo defensivo de lo que constituía uno de los blasones de la ciudad, su religiosidad. No en vano surgió como iniciativa de un núcleo de católicos que vieron con alarma morir las páginas de "El Eco de Córdoba", en aquel año de 1886. El presbítero Jacinto Roque Ríos asumió la dirección y el 24 de setiembre salió el primer número, con un definido programa, debatiendo todos los problemas sociales, políticos y religiosos de su época, desde el ángulo de crítica y de estudio.

Para definir aquella tribuna periodística, acaso ninguna palabra mejor que la de otro diario, "La Libertad", al acercarse al ocaso: "Fundado en 1886 por una pléyade de hombres distinguidos entre los que se encontraban el doctor Garro, íntegro ciudadano y sincero católico; aquel doctor Ríos, que descollaba por entonces en el clero y en la generación de su tiempo; aquel doctor Morcillo, que fue expulsado de su puesto público por la firmeza de sus convicciones; aquel doctor Moyano que fue asaltado en su propia casa por haber denunciado en la prensa los grandes desfalcos bancarios y por algunos otros hombres de menor importancia; fundado decíamos por esos hombres para levantar y sostener al lado de la católica la bandera de la reacción política contra los avances del fuerte régimen que tuvo su punto culminante en la gobernación de Juárez, entró de lleno y con brío a desempeñar su misión"<sup>39</sup>.

En realidad así fue. "El Porvenir" se batió denodadamente contra el gobierno, y adhirió a los propósitos políticos de la "Unión Cívica", pero cuando en las horas anteriores a la revolución del 90, se inclinó por preconizar la solución de los males del país sin necesidad de llegar a la violencia, sufrió algunas deserciones. Pero el doctor Ríos continuó su accionar junto al presbítero Agapito Nogueira, Manuel E. Río, Luis Achával, Segundo Dutari Rodríguez y otros. Aquel sacerdote que sentía hondamente la misión de la prensa y que terminó siendo el apóstol de toda una generación, hizo de su modestia un escudo y de su sacrificio una lección.

"El Porvenir" —hemos indicado en otra evocación— arremetió gallardamente contra el gobierno juarista, al que reputaba una herencia roquista aumentada en sus errores liberales. Por su prédica recibía de "El Interior" el bastonero de llamarlo "El Por-morir" y sin quedarse atrás replicaba que tal manifestación conocíase muy bien por haber salido de las páginas de "El Inferior"<sup>40</sup>. Pero el diario no pudo

<sup>39</sup> "La Libertad", Córdoba, 28 de febrero de 1894.

<sup>40</sup> Efraín U. Bischoff, "El periodismo cordobés en la presidencia de Roca" (inédita).

librarse de muchos sinsabores, sobrellevados con gran entereza por el núcleo que le sostenía y redactaba. El 2 de agosto de 1892, el presbítero Ríos, cuando desempeñaba su banca de diputado nacional, falleció repentinamente. La publicación sintió dolorosamente su ausencia<sup>41</sup>. Se inició allí su declinación, hasta cerrar sus páginas el 28 de febrero de 1894.

### *Un negro pícaro*

En los últimos años de la década del 80<sup>a</sup> otras expresiones del periodismo cordobés aparecieron con variada suerte. "La bandiera italiana" constituyó una novedad por ser sostenido por un grupo de peninsulares, como antes lo había sido, aunque por poco tiempo, "El Risneglio". Gregorio de Vita lo dirigió, y desde mediados de 1887 alcanzó hasta fines de enero de 1888. Por su parte, el Centro Comercial e Industrial publicó un periódico quincenal que desde mediados de setiembre de 1887 se prolongó por algún tiempo. El domingo 2 de octubre de ese año, fundóse "El Escolar Ilustrado", revista quincenal, muy servicial para alumnos y maestros, escrita por Tobías Garzón, y que desapareció en febrero de 1889, al ausentarse su sostenedor para radicarse en Río Cuarto.

A una pasajera publicación de 1887, titulada "La carta" se relaciona el nombre de José Figueroa Alcorta, mientras aparecían, algunos de ellos con fugaces destellos de meteoro, páginas literarias. En una de tales manifestaciones, "El Destello", nacida el 9 de octubre de 1887, actuaron Francisco S. Giménez y José M. Aguilar, dejando éste luego su lugar a Ramón Gómez, y obteniendo la cooperación de reconocidos hombres de letras. Igual suerte le cupo a "Primeras hojas", que orientó el aludido Aguilar desde el 24 de agosto de 1889, por escaso tiempo y como reflejo del "Centro Literario Gervasio Méndez", formado bajo la advocación del poeta entrerriano que soportaba una cruel dolencia en Buenos Aires. El 27 de junio anterior había nacido esa institución y el periódico terminó a comienzos de 1890. Un "Diablo a cuatro", citado por Grenón<sup>42</sup> completa la nómina

<sup>41</sup> Discursos del homenaje a Jacinto Roque Ríos, "Los Principios", Córdoba, 22 de agosto de 1930.

— Manuel E. Río, "El doctor Jacinto R. Ríos", en: "Los Principios", Córdoba, 1 de agosto de 1915.

— Efraín U. Bischoff, "Jacinto R. Ríos, apóstol de una generación", Conf. Ateneo Frasati, Córdoba, 1952.

<sup>42</sup> Juan Pedro Grenón, "Medio siglo de periodismo cordobés", Córdoba, 1968.

— C. Galván Moreno, "El periodismo argentino", Buenos Aires, 1944.

de publicaciones de ese año 1889, sin que hayamos podido encontrar otras referencias a esta última. Quedaría por mencionar "El Negro Sinforoso", "Semanario liberal, político, chichón y literario", nacido en 1889. Con mucho más atrevimiento y sin atadura en el desenfado, utilizaba un idioma parecido al de "La Carcajada". Y advertía lo siguiente en frontispicio: "Asoma las narices los domingos" anotando luego: "Por correspondencia y dinero entenderse con el director don José M. Pizarro. Por explicaciones y palizas entenderse con el editor don Casildo Noriega".

Gracioso, audaz y realmente atractivo para conocer muchos de los entretelones de una Córdoba que aún se ruborizaba cuando los mozalbetes espiaban desde el "Café del Plata" que las damas jóvenes alzarán el ruedo de su vestido para subir al "tramway" "Colonia San Vicente", "El Negro Sinforoso" tuvo inconvenientes a granel. Muchas veces tuvo que rendir cuentas picantes ante los tribunales y él, que era "cívico radical hasta la grasa", se enfrentó con los autonomistas en bravías trenzadas pues no dejaba de echar en cara lo que se gestaba con "las sanguijuelas del presupuesto". Cuando a fines del siglo anterior, José María Pizarro se trasladó a Rosario, allá fue también "El Negro Sinforoso", que subsistió por varios años, convirtiéndose en "radical intransigente". Pero aún allí seguía publicando "Crónicas de Córdoba", largando sus lancetazos, y descubriendo a los que saliendo del Club Social, y abandonando en sus saraos la compañía de las damas que lucían aderezos de brillantes traídos de París, se iban calle Rivera Indarte arriba hasta el viejo barrio de "las siete vueltas", a pasar ratos muy alegres entre "gavilanes y palomitas" en bailongos que escandalizaban "al pagre Agapito", clara alusión del R. Agapito Nogueira, que fuera director del diario "Los Principios"<sup>43</sup>.

### *Hacia el interior...*

La década del 80 cerrábase con una "Revista de la Policía", aparecida el 1 de setiembre de 1889, con dirección del doctor Julio Rodríguez de la Torre, y asuntos vinculados con la institución guardiana del orden. Colaboraron algunos profesores universitarios como el doctor Cornelio Moyano Gacitúa, Félix T. Garzón, y también Benjamín Barros, José Manuel Álvarez, Miguel Rodríguez de la Torre, Ponciano Vivanco, Antolín Torres, y mucho más, pero su itinerario fue breve.

<sup>43</sup>Efraín U. Bischoff, "El Negro Sinforoso", en: "La Capital", Rosario, 7 de octubre de 1978.

Con la iniciación de 1890, el ambiente político se encrespó de modo muy visible, la crisis apretaba, los "cívicos" seguían conspirando, en las salas del Club "El Panal" continuaba la gente situacionista danzando a los sones de las mejores orquestas y aunque en los círculos gubernativos la preocupación crecía, no se encontró el remedio para atajar la asonada revolucionaria que estalló en Buenos Aires, en el mes de julio. Aquella alteración, que alcanzó también a Córdoba, produjo el consiguiente desajuste en el periodismo. Murió el diario "El Interior", como hemos relatado, y la caída del gobernador Marcos N. Juárez arrastró al diario "Los Estados", que bajo la dirección de Carlos Roldán Vergés, joven y exaltado, apareció el 1 de julio de aquel año y terminó el 18 de agosto, en vísperas de la renuncia del primer mandatario.

La nueva situación daría motivo para que naciera "La Libertad", el 5 de octubre, que mantendría por muchos años la figura combatiente del doctor Pedro C. Molina y el 25 de ese mes, "La Constitución", como un desfogue del doctor Evaristo Carriego, que acababa de ver morir en sus manos "El Interior". Antonio Rodríguez del Busto arremetió con "El Debate", desde el 20 de agosto y apenas por dos meses, mientras hacían el gasto de la tiranía mordaz "El Negro Sinfonoso", "La Avispa", "La Picota" y otras páginas de sobresaltada vida.

Una rápida síntesis de lo acontecido en materia periodística en el interior de la provincia, nos lleva a recordar que alcanzó la década del 80, "La Voz de Río Cuarto", que fundara el 22 de agosto de 1875, el ilustrado israelita Simón Ostwald, amigo de Avellaneda y de Roca, que ofreció en la ciudad sureña una de las expresiones más importantes, no solamente en cuanto a la presentación tipográfica, sino sobre todo por el contenido noticioso y literario. En aquella misma localidad apareció "La Rueda", el 12 de octubre de 1889, dirigido por Eufasio López, cayendo también con el aluvión juarista el 16 de setiembre de 1890, cuando ya el 12 de enero de ese año, habíase comenzado a publicar "El Pueblo", que duró cinco años. La vena humorística la hinchó "La Piola"<sup>44</sup>, en tanto que "El Comercial", desde la segunda quincena de noviembre de 1887, trató de aglutinar manifestaciones de esa orientación.

En Villa María registróse un hecho singular: la aparición de un periódico editado mediante el calcomanógrafo, sistema poco antes inventado en Paraná por un farmacéutico, R. Mora, y que sirvió para

<sup>44</sup> Chañilao (Joaquín Bustamante), "Nace un imperio", Río Cuarto, 1962.

que se lanzara el primer ejemplar de "El Sol", y muchas otras entregas hasta la adquisición de una imprenta. Fue su fundador Lucio Capdevila, el padre del poeta Arturo Capdevila, el 29 de enero de 1882, mostrándose airadamente anticlerical, colaborando Amado J. Ceballos, Celestina Funes, Mauro Capdevila y otros<sup>45</sup>, y propendió al progreso de aquella ciudad en forma elocuente. En los primeros días de 1883 salió "La Verdad", dirigido por el presbítero Eleuterio Mercado, y hacia 1887, "Las brisas del Tercero", manejado por un grupo juvenil que formaban Pío R. Ceballos, Manuel M. Ponferrada, Vicente Bascoy y otros. Cabe consignar que tanto de este periódico, como del anterior, la mayoría de sus redactores residían en la población de Villa Nueva, río Tercero de por medio, como se sabe, con Villa María. Hacia 1890, apareció "El Progreso", dirigido por V. Tarruella, un semanario que luego pasó a otra propiedad, la de Benedicto González y Juan F. Bessares<sup>46</sup>. Y debemos acotar que "La Verdad" finalizó su estadía en Villa María al cabo de un año, pues su impresor, Facundo Tecera, se trasladó a Villa del Rosario y allí reeditó su periódico, bajo el lema: "Dilige homines, interficite errores. Amad, hombres; condenad el error"<sup>47</sup>, sirviendo de permanente incentivo al progreso de la comarca.

En la región de Traslasierra, Víctor Barrionuevo Imposti argumenta que "posiblemente 'La Luz' ha sido el primer periódico, pero acaso en 1884 no haya sido el único, pues hubo aquel año 'periódicos', es decir, no sólo uno"<sup>48</sup>. Era un semanario de 4 a 6 páginas, escrito a mano, en papel oficio, en ejemplar único dominguero, y sus probables redactores fueron Vicente Ocampo y José María Domínguez. Tenemos noticias asimismo que en Villa María, en 1887 apareció "El Iris", y en 1889, posiblemente en Cosquín, "El defensor de Punilla", semanario<sup>49</sup>.

Lo probable es que hojas volanderas, escritas a mano, hayan aparecido en otras localidades del interior, pero será muy difícil encontrar su rastro. Valga para esa afirmación la simple y curiosa referencia que hizo en cierto artículo el presbítero Agapito Nogueira,

<sup>45</sup> "El Sol. Reproducción facsimilar del primer periódico de la ciudad de Villa María. 1882-1967", Biblioteca "Bernardino Rivadavia", Villa María, 1967.

— Antonio Larbos (Antonio Sobral), "...en el alba de nuestra prensa amaneció El Sol". En revista "Asociación Española de Socorros Mutuos de Villa María y Villa Nueva", Villa María, 1932.

— Juan M. Pereyra, "El primer periódico de Villa María", Villa María, 1932.

<sup>46</sup> Juan M. Pereyra, "El primer periódico de Villa María", Villa María, 1932.

<sup>47</sup> Vidal Ferreyra Videla, "Breve aporte a la historia del periodismo cordobés", Buenos Aires, 1944.

<sup>48</sup> Víctor Barrionuevo Imposti, "Historia de Villa Dolores", pág. 108, Villa Dolores, 1942.

<sup>49</sup> "El Porvenir", Córdoba, 19 de setiembre de 1889.

al decir: "En las vacaciones del 87 al 90, se 'publicaron' en Anisacate, residencia veraniega entonces del Seminario de Nuestra Señora de Loreto, cuatro periódicos: 'El Eco de Anisacate', de Segundo Dutari Rodríguez; 'El Sol de Mayo', de S. Cabrera Bustos; 'El Serrucho' de Arturo Cabrera y 'El Moscardón', de un servidor de lo que esto leen"<sup>60</sup>. De todos ellos, los que no continuaron la carrera eclesiástica, entraron en las lides del periodismo cordobés, y algunos en ambas cosas a la vez, perfilándose como plumas de fuste y espíritus brillantes en la defensa de sus ideas.

### *Colofón*

Pocos tramos en la historia cordobesa, desde que apareció en ella el periodismo, en 1823, fue de tanta actividad de él como aquel iniciado en 1880 y continuado a través de toda la década. No hay dudas, en otros decenios la modernización de los talleres gráficos, la distinta estructura de las páginas, la organización más ágil de las empresas, revelaron un incremento innegable en los alcances de las tiradas de los periódicos y diarios cordobeses. Empero, debe rescatarse para el lapso aludido un provechoso y trascendente accionar en los componentes de las redacciones, que bien puede resistir la comparación con las de mayor jerarquía y experiencia que actuaron en el periodismo de Córdoba en sus días de mayor vitalidad y valor. Muchos de los actuantes en esa circunstancia histórica, impusieron su personalidad en otros planos de la vida nacional y sus nombres se han salvado del olvido con innegable fuerza creadora, por severidad de su temperamento y la ática actitud de sus plumas. Enriquecieron así las columnas del periodismo mediterráneo con los chispazos de su talento y, a su vez, tuvieron en él la pedana en donde se adiestraron para lanzarse a la conquista de más brillantes logros.

Deben tenerse en cuenta los factores presionantes en ese tiempo cuando se trataba del nacimiento de las hojas periodísticas. Por lo general, fue la pasión política o el fervor literario, los que alentaron a los propulsores. En uno y otro caso, la formación de núcleos de una misma tendencia ideológica o cultural sirvió de basamento al iniciar la difusión masiva de sus propósitos. Una entraña de idealismo pudo advertirse en todas las dedicaciones de esa índole. No podía buscarse en ellas ventaja material. No pocas veces, la prosperidad de un diario

<sup>60</sup> Agapito Nogueira, "La fundación de Los Principios", en: "Los Principios", Córdoba, 22 de abril de 1954.

dependía del amparo gubernista y corrió pareja suerte con su benefactor, en el triunfo y en la derrota. La publicación opositora corría los peores riesgos. Estos implicaban el cierre violento de la imprenta, por empastelamiento de sus tipos, o la prisión de sus redactores, todo lo cual servía reiterativamente para probar el arrojo y la resistencia de quienes habíanse injertado en la aventura de mantener un periódico.

Por lo general, el resultado era poder vanagloriarse con el triunfo de un candidato a las altas posiciones políticas, y de tener magras ganancias o de superar las angustias económicas mediante la ayuda de los "amigos de la causa". La publicidad comercial sirvió solamente de estímulo en la emergencia y apenas para disimular las constantes apreturas. Bueno es puntualizar, que el gremio de los tipógrafos y de otros agentes intervinientes en la realización y circulación de las publicaciones periódicas, participaba, casi por lo general, en el mismo afán partidista de los redactores, o integraban simplemente los planteles de los talleres gráficos de la ciudad.

Los conflictos laborales estuvieron ausentes en aquella época que estudiamos, por lo menos con las características que tuvieron a partir de 1890. La "Sociedad Tipográfica", fundada el 15 de mayo de 1871<sup>51</sup>, tuvo más bien un carácter mutualista y no incidió en la frontal y agresiva presencia de peticiones de aumentos de salarios y que podrían haberse formulado. Hay que tener en cuenta que dicha entidad, en "su composición social, a pesar de ser una sociedad por oficio, estaba integrada por patrones y obreros, hallándose los dos niveles perfectamente diferenciados"<sup>52</sup>. La debilidad financiera que adoleció la "Sociedad Tipográfica", que en sus mejores instantes llegó a tener alrededor de 70 asociados, siguió aumentando, al punto que en 1887 terminó por incorporarse a la institución denominada "Unión y Progreso" y con ello desapareció prácticamente<sup>53</sup>.

No hubo entonces agrupación de periodistas en defensa de sus intereses, y apenas si por iniciativa tomada en unión con los directores, se disponían acciones que muchas veces resultaron insólitas, ya que desconocíase la obligatoriedad del descanso semanal. Por ello no pudo menos de llamar la atención que "El Porvenir" anunciara el 20

<sup>51</sup> Efraín U. Bischoff, "Sociedad Tipográfica", en: "Los Principios", Córdoba, 11 de marzo de 1946.

<sup>52</sup> Hilda Iparraguirre y Ofelia Pianetto, "La organización de la clase obrera en Córdoba. 1870-1895", Córdoba, 1971, pág. 31.

<sup>53</sup> Hilda Iparraguirre y Ofelia Pianetto, "La organización de la clase obrera en Córdoba. 1870-1895", Córdoba, 1971, pág. 30.

— Archivo "Unión y Progreso", Libro "Sociedad Tipográfica", Córdoba, 1874-1882.

de febrero de 1887, que los cronistas de ese diario católico habían resuelto no trabajar los días de carnaval, "por lo que desde ese domingo hasta el miércoles no concurrirían a la redacción"...

La influencia del periodismo en los diversos sectores cordobeses fue incuestionable. La difusión de los valores, la crítica sañuda del adversario político, la discrepancia ideológica, la incipiente actividad sindical donde ya comenzábase a notar una agitación que se acrecentaría desde la década siguiente, el relumbrón de los oropeles sociales y todas las iniciativas que propugnaron el progreso de Córdoba, en los más variados órdenes, quedaron registrados en las columnas periódicas de esa época. Y en ellas, no pocas veces, se escribió un editorial con ánimo de voltear un ministro y se desjarretó para siempre algún falso prestigio. Claro está que en el juego de esa estrategia peligrosa, donde no siempre el valor de la libertad de prensa reconocía un prudente límite, se llegó hasta el agravio personal y al ultraje, con la consiguiente respuesta airada en los tribunales de la justicia. Hubo asimismo acondicionamiento del ánimo del hombre público a sentirse atacado desde la prensa, pero debió tener siempre los nervios bien templados para evitar caer en la trampa del contrincante, que le punzaba para que se irritara. Valía, pues, bien el consejo decorado de cervantina paciencia, dado por Juárez Celman al Ministro Wilde, en 1885: "No haga caso de la jauría. Cuando ladran los perros es porque se va galopando". Pero lo grave es que algunos mastines llegaron a dar dentelladas como para arrancar pedazos de la dignidad del atacado.

La importancia del periodismo de Córdoba en el decenio de 1880 queda patentizada en la atención con que, sobre todo cuando las grandes luchas políticas y religiosas, se escuchó la palabra de los principales voceros. Y así como la sugerencia de "El Interior", para el vicepresidente de Juárez Celman debía ser un porteño, y fue Carlos Pellegrini, el país entero se puso tenso cuando el Padre Luis Fernando Falorni escribió en su diario "La Prensa Católica": "Vienen días terribles para la República!..." y sobrevinieron desórdenes dramáticos. Como un autor lo ha calificado, "el diarismo de entonces era bravo y temerario. Recogía en sus páginas los más terribles cargos con tal que éstos causaran sensación o produjeran la sonrisa irónica del lector"<sup>64</sup>. Pero hay que tener la seguridad histórica, que con mandobles y con halagos, con la sensatez y aun con el desborde, contribuyó vitalmente al engrandecimiento de Córdoba.

*Efrain U. Bischoff*

<sup>64</sup> Agustín Rivero Astengo, "Juárez Celman", Buenos Aires, 1944, pág. 254.

# CRONICA DE LA FACULTAD

## *I. Cuestiones académicas*

1. *Inauguración del año académico 1991*: el 11 de marzo pasado tuvo lugar la inauguración del Año Académico 1991, con una Santa Misa concelebrada, presidida por el Gran Canciller de la U.C.A., S. E. Rvma. Mons. Antonio Quarracino. Participaron de la misma Profesores, Superiores de Comunidad y Casas de Formación Religiosa, y los estudiantes de la Facultad de Teología.

2. *Conferencias*: durante el año 1991 se dictaron en la Facultad de Teología, organizadas por la misma, las siguientes conferencias:

—“*Evangelio y cultura: ayer y hoy*”, a cargo de Mons. Pietro Rossano, Rector de la Universidad Lateranense, el 8 de abril.

—“*La tarea del teólogo ante la crisis de la evangelización*”, dictada por el R.P. Ghislain Lafont SB, el 11 de abril.

—“*La Iglesia en el mundo de hoy. Sobre las posibilidades de la enseñanza eclesial en un mundo pluralista*”, pronunciada por Mons. Walter Kasper, Obispo de Rottenburg, el 7 de octubre pasado.

—Auspiciado por la Facultad de Teología y organizado por el Arzobispado de Buenos Aires, el R.P. Carlos Ignacio González SJ, dictó un curso para el clero de Buenos Aires, del 15 al 18 de julio sobre “*La cristología en el momento actual*”.

—Auspiciada por la Facultad de Teología de la UCA junto con la Facultad de Teología de San Miguel, el R.P. Carlos Ignacio González SJ, dio una conferencia sobre “*Cristo y el hombre de hoy*”.

3. *Jornadas estudiantiles*: el 2 y 3 de octubre, organizadas por el Centro de Estudiantes de la Facultad de Teología, se realizaron las Jornadas Estudiantiles, en donde se trató *El papel del teólogo en América Latina*. La clase inaugural estuvo a cargo de Mons. Lucio Gera, trabajándose luego en comisiones. Se clausuraron las jornadas con una Santa Misa concelebrada presidida por el Pbro. Dr. Alfredo Zecca.

4. *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII)*: se editó el II tomo de la *Monumenta Catechetica Hispano-*

*mericana* de nuestro profesor Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán. La presentación de dicha obra tuvo lugar el 18 de junio de 1991, en el Aula Magna de la Universidad Católica Argentina, auspiciada por la Facultad de Teología de dicha Universidad, la Comisión del V Centenario de la Evangelización de América y la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. En este acto se refirieron a la obra S.E. Rvma. Mons. Antonio Quarracino, Arzobispo de Buenos Aires y Gran Canciller de la UCA; Mons. Guillermo Blanco, Rector de la UCA y el Pbro. Lic. Mario Aurelio Poli.

## ***II. Colación de grados***

El 8 de julio de 1991 tuvo lugar la vigésima novena Colación de Grados Académicos de la Pontificia Universidad Católica Argentina, en la que se entregaron a alumnos de la Facultad las siguientes distinciones:

*Medalla de Oro:* Claudio Roberto Bollini

*Diploma de Honor:* Gustavo Luis Agazzi, Juan Alberto de Aguirre, Marcelo Osvaldo Falcon, Martín Esteban García Aguirre, Adolfo Luciano Losada, Sigfrido Maximiliano Moroder, Jorge Rogelio Romero, Claudio Omar Uassouf.

## ***III. Ciclo de Licenciatura: cursos y seminarios***

### *Seminarios*

Seminario de Historia de la Iglesia en América Latina. Pbro. Dr. Juan G. Durán: *Los Padres franciscanos de Río IV y la evangelización de los ranqueles.*

Seminario anual de Teología Dogmática. Pbro. Dr. Gustavo Podestá.

Seminario de Antiguo Testamento. Pbro. Lic. Felipe Doldan: *Teología del 2. Isaías partiendo del texto hebreo.*

### *Cursos*

*Método para la planificación, programación y evaluación pastoral.* Ing. Antonio Constantino Alvarez.

*Interpretación pastoral de la Historia Latinoamericana y Argentina hasta el 1er. Concilio Plenario.* Dr. Néstor T. Auza.

*Método Teológico I: Hermenéutica Bíblica.* Pbro. Lic. Sergio Briglia.

*Metodología Histórica.* Pbro. Dr. Juan G. Durán.

*Teología Patristica.* R.P. Dr. Luis Glinka.

*Geografía y arqueología de Tierra Santa.* R.P. Lic. Enrique Lapadula.

*Trabajo y sindicalismo a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia.* Lic. Juan Pedro Lumerman.

*Método Teológico II: Introducción a la Suma Teológica.* Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone.

*Cuestiones médicas y psicológicas relacionadas con la persona y la familia.* Dr. Julio Maffei.

*Teología espiritual.* R.P. Julio Meinvielle.

*Doctrina Social de la Iglesia.* Pbro. Lic. Carlos Accaputo.

*Literatura Intertestamentaria.* Dr. Ricardo Pietrantonio.

*Las parábolas propias de San Lucas.* R.P. Horacio Lona.

*La evangelización del mundo Nahuatl, México (siglo XVI).* Pbro. Dr. Fernando Gil.

*La historia deuteronomista.* Pbro. Lic. Felipe Doldan.

*Freud y el psicoanálisis.* Pbro. Dr. Jorge Biturro.

*Testimonio y martirio.* Pbro. Lic. Juan C. Maccarone.

*Pastoral familiar.* Pbro. Lic. Antonio Valiño.

*Ministerio de la celebración del culto cristiano.* Pbro. Lic. José L. Duhourq.

*Discernimiento de la voluntad de Dios.* R.P. Juan C. Meinvielle.

## **V. Estadística**

Alumnos del Ciclo Básico: 264

Alumnos de Licenciatura: 110

Alumnos de Doctorado: 8

Alumnos del Año Pastoral: 23

Total general: 405

## ***Alocución del Arzobispo de Buenos Aires y Gran Canciller de la U.C.A., S. E. Rvma. Mons. Antonio Quarracino en la inauguración del Año Académico 1991***

Séame permitido tener ante todo en cuenta a los alumnos seminaristas, si bien con la pretensión de pensar que mis considera-

ciones pueden también —*mutatis mutandis*— dirigirse al alumnado laico de la Facultad.

El tríptico, o las tres áreas de la formación sacerdotal, tiene vigencia permanente: la *formación espiritual*, la *humana* y la *intelectual*. Son como las tres fuerzas que configuran el ser y la tarea del apóstol del Señor, del sacerdote católico.

Al comenzar este nuevo año escolar recordemos algunas referencias, sin duda muchas veces señaladas, pertenecientes a la tercera área.

Comencemos por reafirmar que lo más importante en el sacerdote es que sea hombre de Dios, un hombre en el que las virtudes teologales sean realidades vividas y protuberantes, un hombre en cuya alma y existencia se den cita las virtudes cristianas y en quien el espíritu de oración y el seguimiento de Cristo empalman con la donación generosa y permanente a la Iglesia en favor de sus hermanos.

Esto es lo fundamental, que debe ser considerado como una suerte de tronco en el que se insertan ramas que, vivificadas por él, integran la personalidad total del sacerdote. Me refiero a la formación humana y a la intelectual.

En cuanto a la primera, un viejo formador de seminario la sintetizaba en una frase muy simple, pero cuyo contenido ocuparía mucho tiempo y espacio explicitar. Les decía a los seminaristas, y pensando en su futuro sacerdotal: "¡Si no son santos sean por lo menos buenas personas!".

En esa al parecer superficial calificación estaban incluidas la prudencia, la sensatez, el buen juicio, la gratitud, el equilibrio, la capacidad de diálogo, la caballerosidad, la lealtad, el respeto, la veracidad, la comprensión, la nobleza y la gallardía.

¡Cuántas veces los esfuerzos pastorales de un sacerdote, sus desvelos, sacrificios, esfuerzos y oraciones chocan con el fracaso por las fallas de su formación humana!

En cuanto a la formación intelectual, en la que ahora nos detendremos algo más, quiero adelantar una especie de anticipo. Son unas palabras de *San Bernardo* en uno de sus sermones. Dicen así:

*"Hay algunos que quieren saber con el fin solamente de saber y es torpe curiosidad. Hay quienes quieren saber para ser ellos conocidos, y es torpe vanidad. Hay quienes quieren saber para vender su ciencia, por ejemplo, por dinero, por honores y es torpe ganancia. Pero hay quienes quieren saber por edificar (para salvar) y esto es caridad."*

El formador de la comunidad, el consejero de las conciencias, el predicador de la verdad, el esclarecedor de las dudas e iluminador de

la ignorancia, el transmisor y maestro del mensaje y de la sacra doctrina —y todo esto es el sacerdote— no puede sino ser formado intelectualmente lo más seria y profundamente posible. Lo que antecede tiene siempre vigencia y valor; diría que hoy, más.

En estos tiempos de relativismo doctrinal y moral, de un predominio, por no decir dominio, del sentimentalismo pasajero, de lo emocional, del rechazo de lo permanente por lo situacional, del vaciamiento de los principios y rechazo de la tradición (y ello fuera y dentro de la Iglesia), en tiempos así, es cuando más la formación sacerdotal, por supuesto la espiritual, pero también la intelectual, debe ser sólida, seria y firme.

A aquél que en un seminario, no toma en serio su formación intelectual o le resta importancia, hay que ayudarlo a convencerse seriamente que ha emprendido un camino equivocado.

Quiero salir al paso a dos posibles cuestiones. La primera es la afirmación de que el sacerdote diocesano no necesita una formación intelectual como la que estoy delineando. A ello respondo que es verdad que, salvo en casos determinados (razones de docencia, claras vocaciones al estudio, por ejemplo), el sacerdote secular no es el hombre de la especialización, y de la total dedicación al estudio.

Pero precisamente por estar como si dijéramos en las líneas de fuego de la actividad permanente y en contacto con la pluriforme comunidad de los hombres, debe saber pensar, juzgar y actuar, todos los días, sin apartarse de los principios, de las verdades, de las líneas justas.

Por consiguiente, no será un especialista, pero poseerá el hábito de la lectura y de la reflexión y se someterá pastoralmente a una verdadera formación permanente.

Otra objeción: ¡la pastoral es lo primordial! En los tiempos actuales, quizás esa postura arranca de una equivocada interpretación de aquello que se dijo en los tiempos del Vaticano II: "El Concilio no es doctrinal, sino pastoral". ¿Quién se atrevería a afirmar que en los textos conciliares no hay doctrina en todos y en cada uno de ellos?

Recuérdese que no hay una seria pastoral sin fundamentación teológica. Siempre creí sinceramente, que aquello de la ortodoxia y la ortopraxis era un abuso de las palabras o desinteligencia de las mismas.

Me permito referirles una anécdota. Hace un par de años, el Secretariado para los no Creyentes, al cual yo pertenecía, convocó a una reunión a sus miembros y a otros obispos y sacerdotes para hablar sobre la no creencia en el mundo.

Estaban representados unos 40 países. El último expositor era el Cardenal Daneels y al presentar la situación en Bélgica, aludió al

descenso intelectual en la formación de los sacerdotes, como un motivo del crecimiento de la no-creencia...

Mi experiencia me dice que en algunos casos puede ser que lo intelectual sea un escapismo del trabajo pastoral directo, pero en los últimos tiempos creo que muchas veces la preeminencia de lo pastoral ha sido una excusa para disminuir o dejar de lado una seria formación intelectual.

Es indiscutible que la teología (toda ella) tiene un rigor científico y un estatuto propedéutico, pero posee por su propia naturaleza *-scientia Dei-* ciertas características que más bien llamaría exigencias o por lo menos condiciones.

En primer lugar el estudio de la teología debería ser fuente y motivo de vida y de oración. Hace poco leí, esta frase que me agradó: "La clase de teología es una comunidad viva de creyentes que, ayudada por un testigo especialmente capacitado, realiza un esfuerzo para entender mejor su fe".

Uno este pensamiento a un bello párrafo del documento de la Congregación para la Educación Católica, sobre *La formación teológica a los futuros sacerdotes* (22-II-1976): ... "Cuando se trata de la transmisión, no de un simple saber sino de una tradición de fe, como en el caso de la tradición cristiana, es insustituible el contacto con un maestro, el cual es, al mismo tiempo, testigo de esta fe que ha iluminado y transformado su vida. La enseñanza se convierte así en conversación del teólogo creyente y orante, en el cual coinciden la inteligencia del misterio y la intimidad de vida con este mismo misterio". (Me pregunto de paso, si esto que se dice del maestro de la teología, no vale también para el catequista, para el predicador, en síntesis del sacerdote, hombre de la palabra).

Es sabido que la enseñanza escolar no excluye el estudio personal. En ocasiones hay alumnos que culpan a los profesores de ciertas fallas que no son sino consecuencias de la ausencia del esfuerzo y estudio personal.

Aquí deseo dejar expresado bien claramente dos puntos: primero, mi aprecio hondo y alta valorización al trabajo y preparación de los profesores y formadores del seminario y de la Facultad. Sé bien que es una tarea cansadora, sacrificada y pocas veces reconocida.

Pero siento y afirmo que es tarea vital de la Iglesia Arquidiocesana. Ojalá que los estudiantes estuvieran profundamente convencidos de esto y su respuesta, hecha con gratitud y afecto, fuera la entrega generosa a la obra formadora de quienes generosa y sacrificadamente se entregan a ellos. Y Dios quiera que cada vez más el pueblo fiel y el clero todo viera y considerara al Seminario y a la Facultad no

como una preocupación y tarea del Pastor y de un grupo de sacerdotes, sino como una realidad amada, cuidada y venerada por toda la Iglesia de la Arquidiócesis.

Un segundo punto es una sugerencia, más bien un pedido. Tanto a profesores como alumnos, lo encierro en dos palabras: *sean exigentes*. No cedan a la reinante tendencia al facilismo, a la superficialidad, a la antigua ley del menor esfuerzo.

Exigencia del profesor para con el alumno, exigencia del alumno para consigo mismo.

Si en los tiempos actuales hay que señalar en todos los institutos educativos y formadores (y el Seminario y la Facultad, lo son) una voz de orden, es precisamente la de la exigencia.

Sin ella no habrá excelencia, ni en el orden espiritual, ni intelectual, ni humano. Esa excelencia que no es sinónimo de soberbia o vanidad, pero cuyo contrario es la mediocridad, la chatura y la ramplonería.

Ciertamente los ejes o los arbotantes de la formación intelectual del sacerdote son la filosofía y la teología, pero no hay que olvidar que su servicio pastoral y su predicación, están dirigidas a hombres concretos de una determinada época, es decir con una determinada cultura.

Aparte del propio enriquecimiento personal el sacerdote tiene que conocer los rasgos o pistas fundamentales de la sociedad y de la cultura en las que él está viviendo y actuando, como también del patrimonio cultural de la humanidad y de su patria.

No bajaré a detalles, pero quiero al menos citar los llamados estudios humanísticos, de los que tan desprovista está nuestra época, la historia, la literatura, las artes plásticas, la música y añado algunas nociones de las ciencias modernas y de la economía.

Les deseo a todos un año sereno y fecundo, e imploro para todos profesores y alumnos, la luz y la fuerza del Espíritu Santo.

*Antonio Quarracino*  
ARZOBISPO DE BUENOS AIRES

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

GARUTI, Adriano, *Il Papa Patriarca D'Occidente?*, Studio storico dottrinale, "Collectio Antoniana" (2), E.F.B., Bologna, 1990, 280 págs.

La obra reproduce una serie de artículos del autor sobre el *Patriarca de Occidente* publicados en los últimos años en la revista *Antonianum* y ahora reunidos, con retoques redaccionales y actualización bibliográfica, en un volumen unitario en razón de su interés eclesiológico y ecuménico.

El libro consta de una breve Introducción y cinco capítulos, de los cuales los primeros cuatro son de carácter histórico y dedicados a seguir el origen y recepción del título de *Patriarca de Occidente* en la tradición teológica occidental: su origen en el oriente patristico y su lenta introducción en occidente desde el siglo VII hasta los siglos XVI-XVII (Cap. I); el patriarcado romano en el pensamiento de Emanuel Schelstrate (Cap. II); el patriarcado de occidente en los debates del Vaticano I (Cap. III); finalmente, su debate en el Vaticano II (Cap. IV). El

último capítulo (V), en cambio, es de neto corte doctrinal. La conclusión recoge en forma breve pero bien precisa los frutos de la investigación: el título y la función de Patriarca de Occidente atribuidos al Obispo de Roma parecen carecer de fundamento tanto histórico como doctrinal. Resulta oportuna una última observación en esta aproximación global a la estructura de la obra: la perspectiva doctrinal está en el trasfondo de toda la reflexión. Por sólo citar algunos ejemplos, el pensamiento de Pedro Bohier (págs. 48-49) y el de Nicolás de Cusa (págs. 51-52) es evaluado no sólo desde la historia sino, también, desde la doctrina, y no otra cosa sucede con Emanuel Schelstrate (+ 1692) al que se le dedica un entero capítulo (Cf. págs. 133-138).

La Introducción, en su brevedad, plantea el problema decisivo: en la actual discusión eclesiológica y, particularmente, ecuménica se ve, con frecuencia, cuestionado el principio del Primado como concreto ejercicio de un poder de jurisdicción, el cual constituye el más grave obstáculo para

la tarea ecuménica. En busca de una solución al mismo, no faltan teólogos que proponen distinguir el oficio primacial —entendido no como competencia jurídica sino sólo como servicio— de la función patriarcal que, también, debería ser redimensionada coexistiendo, en el mismo rango, no solamente con los antiguos Patriarcas de Oriente sino, aun, con nuevos Patriarcas de las Iglesias Reformadas y de la Comunión Anglicana. En este contexto otros llegan, bien que tímidamente, a insinuar la idea de Patriarcados autónomos de las Iglesias asiáticas y africanas. No es difícil percibir que en la base de tales propuestas subyace la idea de una dirección colegial de la Iglesia en la línea del principio sinodal del primer milenio así como que, ello mismo, toca principios doctrinales de no poca importancia en la tradición dogmática occidental. De ahí el carácter necesariamente doctrinal de este estudio y su interés y actualidad. Es de advertir, sin embargo, que el autor al dar a su obra un título interrogativo quiere expresamente renunciar a toda pretensión de decir una palabra definitiva sobre el argumento dejando espacio a la confrontación "nella fiducia che almeno sollevi il dubbio su tesi proposte forse con eccessiva certezza" (Pref.).

El capítulo I, "Origen y recepción del título" (págs. 21-70) releva su origen oriental, como expre-

sión de una organización eclesial inspirada en el modelo civil (pág. 22) y de una eclesiología que pone el acento en la iglesia local y en la comunión de las iglesias garantizada por el principio de la sinodalidad y la conciliaridad (pág. 26). En esta perspectiva, no sorprende que Roma sea considerada sede patriarcal y su obispo, Patriarca de Occidente y que se plantee, entre Roma y Oriente, la cuestión del número de las sedes patriarcales (triarquía o pentarquía) y su orden de precedencia. El autor muestra el total rechazo en occidente de este título hasta el siglo VI (pág. 34) pero en un proceso que arranca en el siglo VII y culmina en los siglos XVI-XVII, el patriarcado del Papa sobre occidente va siendo lentamente aceptado sin que ello signifique, sin embargo, que se acepte, sin más, la concepción oriental de la iglesia y, sobre todo, de la "Communio" eclesiástica. La lectura del capítulo deja en claro el tema de fondo de la tensión oriente-occidente en torno a la atribución de este título al Sumo Pontífice: el primado y su jurisdicción.

El capítulo II está dedicado al análisis del pensamiento de Emanuel Schelstrate por un doble motivo: este teólogo cierra el período de plena aceptación del título (s. XVI-XVII) y parece ser el primero en tratar esta doctrina en una disertación específica (pág. 71). El texto está dividido en dos secciones: la primera (pág. 74-

100) aborda el contexto histórico-doctrinal no sólo en el pensamiento católico sino, aun, en sus implicaciones protestantes (calvinismo, anglicanismo) y la segunda (págs. 101-132) el pensamiento de Schelstrate en los diversos aspectos que hacen al nudo de la cuestión: el mismo título, su efectivo ejercicio, el Papa como Pastor de la Iglesia universal. Después de este prolijo análisis el autor concluye, sin embargo, que no obstante los esfuerzos apologéticos de Schelstrate, motivados por el contexto histórico-doctrinal del tiempo (pág. 137) y orientados a mostrar la conciliabilidad entre patriarcado y primado, en realidad sus demostraciones son débiles en cuanto a su cualidad intrínseca (pág. 133) y, en cierto sentido, superfluas.

Con el capítulo III se salta al Vaticano I que es examinado en su fase preparatoria (págs. 140-143) y conciliar (págs. 144-174). El autor destaca que el argumento no fue directamente tratado, lo que constituye un hecho relevante que muestra hasta qué punto esta idea era ajena a la mentalidad de los Padres Conciliares, porque muy bien podría haberse esperado una clarificación al respecto en los debates previos a la definición del primado (pág. 175). Más aún, fue categóricamente excluida toda forma de "pentarquía" entendida como coparticipación de los cinco Patriarcas — comprendido el de Roma — en el

gobierno de la Iglesia, aunque sólo se redujera al campo disciplinar. En consecuencia, el Obispo de Roma no es considerado Patriarca de Occidente sino Pastor de la Iglesia Universal y, si asocia a su misión de modo particular a los Patriarcas orientales, lo hace participándoles su suprema autoridad (pág. 176).

Al examen del tema en el Vaticano II está dedicado el capítulo IV que guarda, como el anterior, una estructura bipartita: la fase preparatoria (págs. 179-184) y la fase conciliar (págs. 184-216). El autor señala al comienzo del capítulo que se propone examinar, siempre desde el punto de vista histórico, si y cómo la cuestión fue afrontada en el concilio y responde que, al igual que el Vaticano I el Vaticano II no trata específicamente el tema por lo que no se puede hablar de una doctrina conciliar al respecto (pág. 178). Ello no impide, sin embargo, que el argumento aparezca una y otra vez en algunos decretos como "Orientalium ecclesiarum" y "Unitatis redintegratio" en el marco de preocupaciones ecuménicas y, a propósito de las diversas expresiones de la colegialidad episcopal, en el decreto "Christus Dominus" y en la misma "Lumen Gentium" (págs. 184-185). A partir de una clara opción metodológica la cuestión no es abordada con criterios cronológicos o sistemáticos sino tratada en referencia a la discusión de cada uno de los res-

pectivos esquemas (pág. 185). La conclusión, luego de este exhaustivo recorrido de los textos y de su génesis, deja en claro que una cosa son las discusiones y otra los textos. Las discusiones reflejan una mayor presencia del tema respecto al Vaticano I (pág. 216) y, aun manteniendo substancialmente la doctrina del primado, el carácter puramente honorífico y secundario del título y, finalmente, la no equiparación entre Roma y las restantes Sedes Patriarcales, muestran no sólo una mayor aceptación del mismo sino hasta su reiterado y explícito reclamo sin que falten, en algunos, críticas respecto al carácter sólo oriental de la institución patriarcal defendida por otros y sugerencias acerca de la conveniencia de no confundir en la misma persona el rol patriarcal y el primacial, así como de instituir también en occidente diversos patriarcados (pág. 217). En los textos conciliares, en cambio, la cuestión del Patriarcado de Occidente no está presente y el examen de las respuestas a enmiendas y modos de la comisión de ecumenismo y, muy particularmente, de la de Iglesias orientales, confirma que el Vaticano II no quiso pronunciarse sobre ella sino sólo sobre los patriarcas orientales siendo muy significativo —así el autor— el hecho que se afirme que la institución patriarcal en la práctica hoy se encuentra sólo en Oriente (págs. 218-219). Otra conclusión puede de-

ducirse del análisis del Decreto *Christus Dominus* y del capítulo III de *Lumen Gentium*: la analogía —no la equiparación o igualdad— entre las Conferencias Episcopales y los Patriarcados. En tal sentido, subraya Garuti, la institución patriarcal halla su símil occidental en las Conferencias Episcopales y no en el Patriarcado del Obispo de Roma (pág. 220). Dicha institución es un bien de la Iglesia universal, pero no entra necesariamente en la estructura de toda la Iglesia (pág. 221).

El último capítulo (V) es, como se dijo, de carácter doctrinal y se propone considerar la cuestión a la luz de la definición sobre el Primado del Papa del Vaticano I, retomada por el Vaticano II (Cf. L.G. n. 22) (pág. 225). La conclusión, examinados los principios doctrinales, es clara: No hay, en la persona del Papa, ejercicio alguno de poderes patriarcales sino sólo primaciales que son, de suyo, universales. Se puede, sí, hablar de una doble modalidad de ejercicio del primado: directo e inmediato en occidente, indirecto y mediato —naturalmente sólo en términos de ámbito— en oriente. La única distinción posible y real es aquella entre poderes episcopales del Papa en su Iglesia particular de Roma y poderes primaciales sobre la Iglesia universal. Es totalmente inadmisibles, en consecuencia, una potestad "supraepiscopal" intermedia, como

sería la patriarcal (pág. 266). Los Patriarcados en Oriente son de derecho eclesiástico (pág. 265) y una forma de ejercicio de la colegialidad que, en occidente, halla su símil en las Conferencias episcopales (pág. 267).

El P. Garuti aborda en este libro, en el que hay que destacar la claridad de exposición y la abundancia y calidad de documentación, un tema indudablemente actual, controvertido y difícil: el equilibrio entre primado y colegialidad. Bien que la cuestión no sea planteada en estos explícitos términos de eso se trata, en el fondo. La obra constituye, sin duda, una valiosa contribución que, sin pretensiones de definitividad, suscitará al menos la duda sobre tesis propuestas tal vez con excesiva certeza. Después de todo, es lo que Garuti se propuso al escribirla.

*Alfredo Horacio Zecca*

REY, Bernard, *Jesucristo*, Bilbao, Mensajero, 1989, 133 págs.  
Título original "Jesus le Christ".

El autor, acreditado por numerosos ensayos cristológicos previos, se ha propuesto en esta pequeña obra "llevar la fe cristiana a su Centro, a Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, muerto y resucitado, salvación ofrecida a todo hombre", "hacer que se oiga esta Palabra dentro de la cultura de

los hombres de nuestros días a fin de que cada uno pueda discernir en ella la respuesta más justa susceptible de aplicarse a su propia búsqueda de sentido y de salvación" (conclusión). La exposición está organizada en tres partes, respectivamente dedicadas a las tres dimensiones fundamentales del acontecimiento Jesucristo: la histórica (Jesús), la ontológica (Hijo de Dios), y la salvífica (Cristo).

Se detiene la primera parte en el estudio de la experiencia pascual de los apóstoles, desde la cual leen su convivencia junto a Jesús. En pocas líneas se trazan con gran claridad los rasgos estructurales del "kerygma". El acontecimiento pascual ampliado a todo el conjunto de la vida de Jesús, es situado en el marco de la historia de la salvación, dentro del designio creador y salvador de Dios, y los acontecimientos históricos leídos dentro de la dimensión trinitaria del evento. Al tiempo de las promesas (I), sigue el tiempo de Jesús (II), a cuyo fracaso responde el Padre con la resurrección (III), de la cual harán experiencia y darán testimonio los discípulos.

La segunda parte está dedicada a la dimensión ontológica e intenta percibir cómo se fue descubriendo y expresando, a lo largo de toda la historia del cristianismo, la identidad de Jesús, reconocido como Hijo eterno de Dios. La Iglesia fue elaborando en for-

ma progresiva su fe en la divinidad de Jesús, ya arraigada en la experiencia pascual (I); la explicación de la misma culmina en los grandes concilios cristológicos desde Nicea hasta Constantino-pla III. La expresión eclesial de la fe será contestada principalmente en dos momentos importantes: la Reforma y el Racionalismo. La cristología contemporánea, intenta nuevos caminos en su testimonio referente a Jesús, Hijo de Dios.

La dimensión salvífica es el tema de la tercera parte La Iglesia nace de la experiencia de la Pascua, que es esencialmente experiencia de salvación, y que sigue siendo el crisol de su investigación. La investigación se desarrolla entorno a tres términos como claves de comprensión de una diversidad de aspectos: reconciliación (I), redención (II) y revelación (III).

En la conclusión abre el autor la pregunta: "¿cómo nos es posible encontrar la fe en Cristo, a nosotros que no lo hemos visto ni oído? Y propone siete maneras mediante las cuales El garantiza su presencia en la vida del creyente: la Escritura, la predicación, los sacramentos, la Iglesia, los ministerios, la oración y todo rostro humano.

Cuatro "anejos" cierran la obra: 1. Para mí, ¿quién es Cristo?; 2. La humanidad de Cristo y la salvación; 3. Formular la salvación con palabras nuestras; 4. Je-

sucristo, un sentido a nuestro camino.

A lo largo de las páginas se evidencia el intento pedagógico del autor: volver inteligible la fe en Jesucristo al hombre de hoy. Para lo cual ha debido realizar el notable esfuerzo de simplificarse en la presentación de temas detrás de los cuales hay mucha información y reflexión. Además de los anejos mencionados, distintas notas y cuadros fuera de texto atestiguan de este propósito. En este difícil arte del sabio que se allana, nos encontramos, por momentos, ante páginas notables por su concisión, equilibrio y belleza.

La presentación sintética de los temas, mediante una prosa que fluye fácil, no deja de suscitar, sin embargo, diversas perplejidades ante afirmaciones que juzgamos menos afortunadas, o que dejan cierta ambigüedad interpretativa en el tratamiento de temas arduos y que son, no obstante, de importancia vital para el creyente. Así, por ejemplo, no creemos que acerca de la resurrección y de las apariciones, lo expuesto recoja todo el contenido de la fe de la Iglesia. Aquí la perplejidad surge, no tanto por lo que se dice, cuanto por lo que se calla. No vemos una noción clara de resurrección: "Esperará (Jesús) su resurrección al 'tercer día', es decir el día en que Dios resucitará a todos los justos y, al proceder así, esperará que su obra le sobrevivirá, como lo atesti-

guan las palabras y los gestos de la última cena" (pág. 29). Se habla de la resurrección de Cristo como real y, en un sentido peculiar, como histórica, en cuanto atañe al destino del hombre histórico de Nazaret. Pero en ningún momento vemos afirmada la continuidad (si bien en otro estado muy diferente) del cuerpo de Jesús y no sólo de la persona. La secuencia de afirmaciones en pág. 34 da pie para interpretar que Jesús *resucita en su cuerpo eclesial*. ¿No supone el lenguaje de la resurrección algo más que "la entrada de Jesús en el mundo de Dios"? El "estar vivo" ¿dice todo el misterio de la resurrección? Ni tampoco vemos afirmada la objetividad de las apariciones del resucitado.

Personalmente nos inclinaremos a introducir distinciones en las afirmaciones hechas sobre la pasibilidad de Dios, para las cuales se busca un fundamento en el documento de la Comisión Teológica Internacional (1981). Este último, no se identifica tan simplemente con las opiniones del teólogo que es invocado para interpretar los asertos sobre la pasibilidad de Dios. Ni tampoco me parece tan claro que la "teología clásica" (¿cuál?) separaba, sin más, creación, encarnación y salvación (pág. 73).

Percibimos una contradicción entre lo afirmado con acierto sobre el sentido del grito de abandono de Cristo en la cruz, incompatible con la interpretación luterana

del castigo y la cólera divina (pág. 98 s), y lo dicho en el "anejo 2", donde se intenta demostrar que para Lutero la cruz es manifestación del amor del Padre; se reproduce allí la cita de Lienhard, intérprete del reformador, quien presenta a Cristo, en el drama de la salvación, "afrentando la cólera del Padre" y soportando "la ira de Dios" (pág. 118 s).

En cuanto a la versión castellana, presenta varias oscuridades e imperfecciones, anacolutos, lapsus tipográficos y ortográficos, y ultrajes a la sintaxis.

*Antonio Marino*

PLANTINGA, Alvin, *Does god have a nature?*, Marquette, University Press, 1980.\*

El autor, profesor de filosofía del Calvin College, desarrolla en este libro el problema de la naturaleza de Dios. En el capítulo introductorio lo plantea claramente: parecería que el "reino de los objetos abstractos" (para usar sus mismas palabras), el "panteón Platónico" de universales, propiedades, números, mundos posibles, etc., fuera incompatible con la idea de la absoluta soberanía y "aseidad" divina.

Es natural pensar estas cosas abstractas como perpetuas, sin principio ni fin. Si es así: ¿las creó Dios? ¿Dependen de El? ¿Pero cómo puede ser que algo cuya no-existencia es imposible, dependa

de algo para su existencia? ¿Están estas cosas, su existencia, fuera del control de Dios? ¿Y qué sucede con las propiedades divinas? ¿Son necesarias para que Dios sea como es?

Estas preguntas, que él mismo reconoce suenan extrañas a nuestros oídos, son de crucial importancia para un hondo conocimiento de lo que significa que Dios sea el primer ser del universo.

Plantinga trata el tema en cinco capítulos:

- I. La posibilidad de plantearse la pregunta (refutando la postura agnóstica de Kant o Kaufman).
- II. La respuesta que da Santo Tomás de Aquino: Dios es idéntico con su naturaleza. Esto implica la simplicidad de Dios que Plantinga pondrá en duda.
- III. La postura nominalista que niega que haya alguna naturaleza que Dios pueda tener.
- IV. La respuesta cartesiana que elimina la posibilidad de que Dios tenga alguna propiedad esencial.
- V. Finalmente su postura que sería: Dios tiene una naturaleza la cual no es idéntica con El.

Plantinga va desarrollando estos temas de manera clara, honesta, sincera. Tratando de dar cada paso con el rigor de la lógica matemática. Sin embargo, después de arribar a la conclusión de que ninguna de las respuestas

analizadas es satisfactoria (la kantiana, la tomista, la nominalista y la cartesiana) y cuando le toca el turno de intentar una respuesta, se queda en las preguntas, dejando abiertos innumerables interrogantes que hacen pensar en un futuro desarrollo de su postura en estudios posteriores.

*Hernán Bonsembiante*

\* En su número de agosto de 1991, el *International Journal for Philosophy of Religion* nos informa sobre estas investigaciones en curso. La Biblioteca de la Facultad recibió las obras, y comenzamos a informar sobre ellas.

SULPICIO SEVERO, *Vida de S. Martín de Tours* (Intr. Enrique Contreras y trad. Pablo Saenz), Victoria (Buenos Aires), ECUAM, 1990, XXXVI, 35 págs.

Es necesario aclarar previamente que este muy buen trabajo da más de lo que promete, puesto que no sólo se traduce aquí la *Vita Martini* (pág. 1-25), sino también tres cartas: a *Eusebio* (pág. 25-28), al *diácono Aurelio* (pág. 28-31) y a *Básula* (pág. 32-35). La introducción estudia vida, obra y personalidad de Sulpicio, y en especial la *Vita Martini*. Importante es una bibliografía de orientación, que informa sobre ediciones, traducciones y estudios acerca del tema. La versión del P. Pablo Saenz fue hecha a partir del texto editado

por J. Fontaine (SCh 133, Paris 1967), aunque también tomó en cuenta la de J. W. Smit (*Vite dei Santi* 4, Fondazione Lorenzo Valla, Verona 1975). Son eficaz complemento una cronología y una geografía martinianas; tampoco puede omitirse mencionar la pulcra impresión ni la bella ilustración de cubierta (San Martín partiendo la capa, según una obra procedente del museo diocesano de Rottenburg, de 1440), donde se leen las palabras, algo modificada la ortografía, de Sulpicio en la *Vita* 3,3: *Martinus adhuc catechumenus hac veste me contextit.*

Raul Lavalle

Mesianismo y Escatología, *Estudios en memoria del Prof. Dr. Luis Arnaldich Perot*, Salamanca, Universidad Pontificia, 269 págs.

Con motivo del fallecimiento de fray Luis Arnaldich, la Universidad Pontificia de Salamanca decidió publicar un libro en su homenaje, para cuya tarea invitó a importantes estudiosos dedicados a temáticas afines a las investigaciones del fraile franciscano citado.

Como introducción a la obra se dedican dos hojas a rescatar el casi centenar de publicaciones de Arnaldich, a cuyo conocimiento intelectual tuvimos la suerte de acercarnos hace más de dos décadas en sus investigaciones sobre

el "origen del mundo y del hombre según la Biblia", "la Comunidad de Qumrán cuando el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto" y luego su importante "La Biblia y la evolución" en el entonces actualizadísimo y novedoso trabajo sobre la evolución desde el punto de vista cristiano por Crusfont, Meléndez y Aguirre para la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) en 1966 y que utilizamos para nuestra preparación en Antropología física y etnografía.

Una biografía breve del padre Arnaldich, debida a la pluma de Gabriel Pérez, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, inaugura el volumen.

Uno de los trabajos más importantes fue redactado por Manuel García Cordero, autor de una reciente "La Biblia y el Cercano Oriente" (BAC), dedicado a estudiar la temática "Del mesianismo a la escatología en el Antiguo Testamento" (págs. 15/59).

Otra aporte significativo se debió a la pluma del padre J. Coppens —conocido por sus trabajos en Lovaina sobre el mesianismo real— que en esta ocasión se dedicó a "Un nouvel essai d'interprétation de Is. 7-14/17 (págs. 85/8).

Martin Delcor —cuyos estudios apocalípticos son mundialmente reconocidos— aportó un trabajo sobre "Le festin d'immortalité sur la Montagne de Sion à

l'ère eschatologique en Is. 15, 6/9 à la lumière de la littérature ugaritique" (págs. 89/98).

Entre los autores españoles merecen especial referencia J. Alonso Díaz —especializado en los ciclos históricos romanos— con una interesante ponencia sobre "El Mesías y la realización de la justicia escatológica" (págs. 61/84), J. L. Espinel, autor de "El Mesianismo escatológico de Jesús desde sus acciones proféticas" (pág. 99/127) y el muy sugerente ensayo de L. Turrado sobre el controvertido "tema escatológico en el pensamiento de San Pablo" (pág. 129/61).

De no menor interés, aunque quizás más específicos y teológicos son los tres trabajos restantes, que concluyen con un trabajo de homenaje a Arnaldich, realizada por Serafio de Ausejo, O.F.M. sobre "La nueva versión del Pentateuco por el P. Luis Arnaldich" (pág. 267/8).

En síntesis, se trata de un valioso aporte en lengua española a temas tan controvertidos y poco difundidos como el Mesías y los tiempos futuros, últimamente algo alejados de la investigación histórico-teológica.

*Florencio Hubeñak*

## INDICE DEL TOMO VIGESIMO OCTAVO

(1991)

<i>Efraín U. Bischoff</i> : Las lágrimas de Brochero .....	111
<i>Idem</i> : El periodismo cordobés y la década del 80 .....	223
<i>Nelson C. Dellaferrera</i> : Un caso de nulidad matrimonial en el siglo XVIII .....	97
<i>Carlos M. Galli</i> : Evangelización, cultura y teología. El aporte de J. C. Scannone a una teología inculturada .....	189
<i>Iris Gori</i> : Arte y evangelización desde la colonia hasta la época independiente .....	49
<i>Amalia Gramajo</i> : Las devociones marianas en el Antiguo Tucumán .....	33
<i>Carlos I. Heredia</i> : Argentinos rumbo a los altares. En particular: el Cura Brochero .....	123
<i>Walter Kasper</i> : La Iglesia en el mundo de hoy. Sobre las posibilidades de una enseñanza eclesial en un mundo pluralista .....	147
<i>Josefina Llach</i> : No hay fe sin justicia. No hay justicia sin fe ..	161
<i>Mónica Patricia Martini</i> : Una recepción superficial de la Ilustración cristiana en la Córdoba de las postrimerías coloniales. Examen de la obra literaria de Cristóbal de Aguilar .....	83
<i>Susana Martos</i> : III Encuentro Nacional de Profesores e Investigadores de Historia de la Iglesia (Córdoba) .....	7
<i>Ignacio Pérez del Viso</i> : Lo Maravilloso en Ruiz de Montoya ....	23
<i>Daisy Ripodas Ardanaz</i> : Una versión literaria de la familia regulada de Fr. Antonio Arbiol en la Córdoba finicolonial: el teatro y los diálogos de Cristóbal de Aguilar .....	69
<i>Mario Sacchi</i> : La prueba de la infinitud de Dios .....	203
<i>Juan Carlos Zuretti</i> : Un precursor de los derechos humanos en el Tucumán del siglo XVI: El padre Diego de Torres Bollo S.J. ....	13
<i>Crónica de la Facultad</i> .....	253
<i>Libros recibidos</i> .....	137
<i>Notas bibliográficas</i> .....	131 y 261
<i>Indice del tomo XXVIII</i> .....	271