revista
TEOLOGÍA

ISSN 0328-1396

Tomo XLV • N° 95 • Abril 2008

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

Concordia 4422 (C1419AOH) - Buenos Aires - República Argentina
teologia@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

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

En todos los casos se respeta el juicio del Consejo de Redacción y la opinión de algún miembro del Consejo Asesor Internacional, que actuará como evaluador externo, acercando su parecer de forma escrita u oral.

Al final de cada ejemplar se detallan las "Instrucciones a los colaboradores", que contienen normas informáticas y criterios redaccionales que se han de respetar en toda contribución.

Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en *Teología* son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de reproducir los artículos enteros en otros medios impresos y/o electrónicos.

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

Esta revista es indizada por el CAYCIT (CONICET) y evaluada en el nivel 1 del Catálogo **LATINDEX**. Además, está registrada en formato electrónico en la base de datos del proyecto DIALNET (dialnet.unirioja.es).

Director

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

Secretaria de redacción

Virginia R. Azcuy
Profesora de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Consejo de Redacción

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

Juan C. Scannone
Rector de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel.

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

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

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

Jorge A. Scampini
Profesor de Teología del Centro de Estudios de Filosofía y Teología de la Orden de Predicadores, UNSTA.

Consejo Asesor Internacional

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

Con las debidas licencias
Registro de la propiedad intelectual nº 1390488
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable:
Facultad de Teología

Dirección y Administración:
Concordia 4422
C1419AOH - Buenos Aires
Tel. (011) 4501-6428
Fax (011) 4501-6748
revista_teologia@uca.edu.ar
ptucho@arnet.com.ar

Suscripción 2008
Argentina: $ 50
Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: U$S 22
América: U$S 28
Resto del mundo: U$S 35

Enviar cheques a la orden de:
"Fundación Universidad Católica Argentina"

TEOLOGÍA

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

Tomo XLV • N° 95 • Abril 2008

SUMARIO

Nota del Director 7

Jorge Cardenal Mejía
Las Biblias completas II 11

Juan Carlos Scannone S.I.
La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado 39

Carlos Ignacio Casale Rolle
El análisis de la vida religiosa al interior de las primeras lecciones de Friburgo de Martin Heidegger 53

Juan Guillermo Durán
Ceferino Namuncurá.
La promesa de una vocación misionera para la Patagonia (1886-1905) 69

Luis Heriberto Rivas
"Para que tengan vida..." 91

Víctor Manuel Fernández
Tiempo de llorar para seguir esperando.
Lamentaciones 3 en su contexto 111

Rabino Abraham Skorka
Algunas apreciaciones acerca de Lamentaciones 3 123

Graciela Maturo
Rodolfo Kusch: la búsqueda del sí-mismo
a través del encuentro con el otro 133

Alejandro C. Llorente
Aproximaciones a la virtud de la solidaridad desde
Populorum progressio y *Sollicitudo rei socialis* 143

Carlos Schickendantz
Cambio estructural de la Iglesia como
tarea y oportunidad 159

Virginia R. Azcuy
I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas . . 195

Crónica de la Facultad 2007 205

Notas Bibliográficas 221

Instrucciones para los colaboradores 235

NOTA DEL DIRECTOR

EL GRUPO JUDÍO CRISTIANO DE ESTUDIOS BÍBLICOS

En mayo de 2006, la Confraternidad Argentina Judeo Cristiana organizó un Simposio para que los cristianos reflexionáramos acerca de la *Shoah* y sus consecuencias para la vida y la teología en América Latina. En los debates suscitados entonces surgió la propuesta de iniciar un grupo bíblico conformado por biblistas católicos, protestantes y judíos, dando lugar a una mayor comunicación entre la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA), el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) y el Seminario Rabínico Latinoamericano. Por eso, en aquel Simposio iniciamos las conversaciones para crear un espacio estable y constante de diálogo exegético.

En la exposición que hice en aquel Simposio invité a considerar al mismo tiempo la relación dialéctica entre los dos Testamentos tomados *en su conjunto*, y la complementación entre las dos lecturas –judía y cristiana– *de los diversos textos* de la Biblia hebrea. Advertíamos así que el modelo de la "complementación irreductible" se convierte en un criterio general indispensable.[1] A su luz habría que entender cualquier otro modelo de relación entre judaísmo y cristianismo. Su valor está en que permite afirmar la fecundidad siempre actual del judaísmo, dejando espacio también para sus frutos cristianos.

En esta lectura judía cristiana de la Biblia hebrea podemos encontrar algunas claves teológicas que, desde la fe judeocristiana, no dejen lugar pa-

1. Cuestión desarrollada en mis artículos: "La *complémentarité irréductible*. L´ herméneutique biblique après la *Shoah*", *Nouvelle Revue Théologique* 128/4, Bruxelles, 2006; "¿Qué modificar en la interpretación bíblica después de la Shoah?", *Criterio* 2312, Buenos Aires, 2006; "Un marco para la hermenéutica bíblica después de la Shoá", en CAJC, *Holocausto –Shoá–*, Buenos Aires, Claretiana, 2007, 71-86.

ra que pueda repetirse la *Shoah*. Creo que básicamente, más que repensar la doctrina sobre Dios mismo, se trata de recoger el mensaje bíblico sobre la responsabilidad de los seres humanos con respecto a los demás, sobre la dignidad sagrada de cada ser humano, sobre la centralidad del amor respetuoso de toda persona como exigencia ética fundamental. Dado que lo que sucedió en la *Shoah* fue un uso indebido del poder y de la inteligencia humana, hay que destacar los límites del poder humano, que debe someterse a la fuente de ese poder, que es Dios y sus designios. Es el Dios que pregunta: "¿Dónde está tu hermano?". Es el Dios que, así como a Moisés, nos convoca para ser mediadores para la liberación de su pueblo. Es el Dios que rechaza la oración de los que tienen las manos llenas de sangre. Es, en definitiva, el Dios que cuando otorga poder a un ser humano lo hace sólo para que ese poder sea utilizado a favor de la vida del prójimo.

Los judíos, por su fuerte tradición anti idolátrica, y no sólo por lo que han sufrido, suelen ser muy sensibles ante todo riesgo de abuso de poder, ante todo falso mesianismo, ante cualquier forma de idolatría de las personas que les otorgue atribuciones sin límites ni controles. Al mismo tiempo, los religiosos judíos en Argentina se destacan por una prédica donde se resaltan bellamente las consecuencias sociales y civiles de la fe. Judíos y cristianos coincidimos en esta lectura bíblica básica, y por eso nos sentimos llamados a responder a nuestro único Dios trabajando juntos por la vida, la justicia y la libertad en nuestra sociedad, en orden a preparar el camino a la plenitud mesiánica que anhelamos.

Pero no tenemos por qué separar ese compromiso común, de nuestra lectura de la Biblia. Argentina, y particularmente Buenos Aires, tiene una población judía importante –en Buenos Aires viven más de 200.000 judíos–, caracterizada por su nivel cultural, su creatividad y su espíritu emprendedor. El Seminario Rabínico Latinoamericano congrega a los mejores especialistas. Al mismo tiempo, en Buenos Aires y alrededores hay varios centros de estudios cristianos de primer nivel: hay dos facultades católicas de Teología que tienen alto prestigio: la de la UCA y la de los jesuitas. Los protestantes tienen el también prestigioso ISEDET, por no mencionar otros centros de pensamiento y docencia teológica. Tenemos todo lo necesario como para desarrollar un diálogo bíblico y teológico que nos enriquezca a todos. Sabiendo que entre una lectura judía y una lectura cristiana hay una "complementación irreductible", podemos estudiar juntos la Biblia hebrea con profundidad religiosa y nivel científico, e iluminarnos mutuamente.

El grupo bíblico propuesto en aquel Simposio fue creado, y viene reuniéndose desde hace un año y medio. Hasta diciembre de 2007 estuvo conformado por los rabinos Abraham Skorka, Adrián Herbst y Ariel Korob,[2] por el pastor René Krüger, por los sacerdotes Aldo Ranieri, Felipe Doldán, Gabriel Nápole, Hugo Safa, y por mí que actúo como secretario. El grupo se ha reunido cinco veces en la Facultad de Teología, con el objetivo de estudiar el capítulo 3 del libro de las Lamentaciones. Fue elegido porque responde al período más trágico de la historia bíblica que permite establecer puntos de contacto con la reflexión acerca de la *Shoah*. Sobre todo porque obliga a preguntarse acerca de la fidelidad de YHWH a su Alianza, por su modo de intervenir en la historia y sobre otras cuestiones de gran densidad teológica.

Las reuniones siempre han tenido un espacio de diálogo más espontáneo y libre, y un momento más sistemático, considerando aspectos literarios, históricos, semánticos o teológicos del texto. Puesto que en el Simposio se pidió que el grupo procurara divulgar los resultados de su investigación, creemos que esta primera fase del trabajo nos permite publicar dos primeros artículos. En próximos números de esta revista publicaremos otros trabajos que están en preparación y que se someterán a la discusión grupal, además de algunas conclusiones acerca de cuestiones debatidas en torno a Lam.

Han pasado muchos años después del camino abierto por *Nostra Aetate*. Creemos que este empeño de estudio comunitario de las Escrituras es un modo privilegiado de encuentro entre judíos y cristianos, que nos enriquece enormemente, más allá de lo que pueda plasmarse en una publicación. Se trata de un camino largo y lento, pero que muestra ante todo que el encuentro y el diálogo sincero son realmente posibles.

2. Compartimos con la comunidad judía su profundo dolor por el fallecimiento de Ariel en febrero de este año. Su presencia amable y sus constantes deseos de aprender y dialogar eran un precioso aporte que todos valoramos.

JORGE CARDENAL MEJÍA

LAS BIBLIAS COMPLETAS II

RESUMEN

Como segunda parte de un estudio publicado en 2007, el autor nos presenta el desarrollo de las Biblias Completas en el Occidente latino. Una atención especial recibe la personalidad y la obra de Casiodoro. Luego, sigue la historia con los monjes ingleses: Wearmouth y Jarrow; se hace una mención a las Biblias españolas; se estudia el período de Carlomagno y las Biblias carolingias; para finalizar con una nota acerca de las Biblias ilustradas.

Palabras clave: Biblias Completas, Casiodoro, Wearmouth y Jarrow, Carlomagno.

ABSTRACT

As Part II of a 2007 article, the Author introduces us to the development of Complete Bibles in Latin Occident. A particular attention is given to Casiodorus. The history goes on to English monks, Wearmouth and Jarrow, Spanish Bibles are mentioned as well as Charles the Great and the Carolingian Bibles, ending with a note on illustrated Bibles

Key Words: Complete Bibles, Casiodorus,Wearmouth and Jarrow, Charles the Great.

Después del momento, que se puede llamar culminante, de las grandes Biblias unciales de los siglos cuarto y quinto, que estudiamos en el primer artículo, se abre un paréntesis de varios decenios. En realidad, casi un siglo. Y la historia continuará en el Occidente latino. En el Oriente bizantino, como ya se ha explicado en una nota del primer artículo,[1] no

1. En: *Teología* 92 (2007) 77-104, nota 1.

habrá hasta mucho más tarde, otras Biblias completas. Aquí se inserta la personalidad y la obra del gran Casiodoro.

1. Casiodoro

Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator, como lo presenta, con todos sus nombres y su título, la Patrología Latina de J. P. Migne, en el primer tomo[2] de los dos que contienen sus obras, cubre con su historia personal y su actividad pública y privada, la mayor parte del siglo sexto: c. 490-580.[3] Murió, en efecto, casi centenario. Pertenece a esa categoría de grandes personajes,[4] de cultura romana y latina, pero convertidos al cristianismo o ya de familia cristiana, que sirven conscientemente de puente entre la antigüedad clásica y el imperio en su ocaso, y los nuevos pueblos que toman su lugar. Casiodoro, como Boecio, pero con mejor suerte, no teme servir los reyes ostrogodos, incluso como ministro, arrianos como eran, hasta que resuelve seguir su vocación personal y se retira a su propiedad en Calabria, en lo que hoy es Squillace, y funda allí un monasterio, al cual da el nombre significativo de "Vivarium", en relación con un vivero de peces, que él mismo menciona, destinado entre otras cosas, a la alimentación del monasterio. Preside su propia fundación, como un monje más. Y la dedica sobre todo al estudio, a la lectura y meditación de la Sagrada Escritura, y consiguientemente, con gran visión de la necesidad suya y de la Iglesia de su tiempo, a la preparación y copia de ediciones completas de la Biblia. Entretanto, ha escrito ya, entre Ravenna y Constantinopla, donde es mandado, todavía en su función oficial, después de la caída de Ravenna a los bizantinos, por el general Belisario, su comentario a los Salmos: "Commenta Psalterii" o "Expositio in Psalterium".[5] Esto demuestra ya su preocupación por la Sagrada Escritura.

Ante todo, sin embargo, hay que reconocer en él el origen de aquello que después constituirá durante siglos parte importante, por no decir esencial, del "labora" de las comunidades monásticas, junto al "ora". Y es el trabajo, paciente y difícil, de copista de manuscritos. Si los monjes del "Vivarium" hacen muchas otras cosas, como corresponde a una comunidad autosuficiente, Casiodoro no deja de afirmar que prefiere ciertamente, la copia de manuscritos, y de los manuscritos bíblicos, en cuanto es, según él, una vocación, diríamos ahora, pastoral, y al límite, mística. Testigo de esto es el notable pasaje de las "Institutiones" cuyo título completo ilumina el contenido: "De Institutione divinarum litterarum", que cito a continuación (cap. XXX): "Ego tamen fateor votum meum, quod inter vos, quaecumque possunt labore corporeo compleri, antiquariorum mihi studia (si tamen veraciter scribant) non immerito plus placere: quod et mentem suam relegendo Scripturas divinas salubriter instruant, et divina praecpta scribendo, longe lateque disseminent. Felix intentio, laudanda sedulitas, manu hominibus praedicare, digitis linguas aperire, salutem mortalibus tacitam dare, et contra diaboli subreptiones illicitas calamo atramentoque pugnare. Tot enim vulnera Satanas accipit quot antiquarius Domini verba describit. Uno itaque loco situs, operis sui disseminatione per diversas provincias vadit; in locis sanctis legitur labor ipsius, audiunt populi, unde se a prava voluntate convertant et Domino pura mente deserviant....Verba caelestia multiplicat homo, et quadan signficatione comprobabili –si fas est dicere– tribus digitis scribitur, quod virtus sanctae Trinitatis effatur. O spectaculum bene considerantibus gloriosum! Arundine currente verba caelestia describuntur, et unde diabolus caput in Domini passione fecit percuti, inde eius calliditas posset extingui… Accedit etiam laudibus eorum, quod factum Domini aliquo modo videntur imitari, quod legem suam –sicut figuraliter sit dictum– Omnipotentis digiti operatione conscripsit...".[6] De aquí nacen los "scriptoria" de los siglos siguientes, con su sentido espiritual y místico, como lo demuestra entre tantos otros, el ejemplo de los monjes ingleses, que serán el tema de la segunda parte de este artículo. Y se comprende también mejor el

2. PL 69 y 70 que reproducen la edición crítica del maurino J. Gareth del siglo 17 (Rouen 1679). La edición crítica reciente es la de R. A. B. Mynors, *Cassiodori Senatoris Institutiones* (Oxford 1937). Hay una versión en inglés de L. W. Jones, *An Introduction to Divine and Human Readings*, New York 1946. En PL 69, 422 comienza la publicación de las obras con unos *Prolegomena* y la vida del autor.

3. Hay más de un libro escrito sobre Casiodoro vida y obras. La entrada correspondiente en Otto Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur* (IV, Freiburg im Breisgau 1932, 264-278) es, como siempre completa, y confiable, si bien no menciona extrañamente su trabajo de editor de la Biblia, con la bibliografía hasta esa fecha. Para la bibliografía posterior cf. el artículo de Harporn, citado más adelante.

4. San Paulino de Nola es uno, de la gran familia de los Anicii. Y por supuesto el mismo Boecio, remitido por su rey (Teodorico) al juicio del Senado por haber tomado la defensa de un colega, injustamente acusado de sedición. El Senado lo condena a muerte, condena ejecutada después de un largo intervalo, en 524, que él aprovecha, como sabemos, para escribir el "De Consolatione Philosophiae". Se lo venera como santo en el Martirologio Romano, el 23 de octubre. Uno no puede menos de compararlo con Santo Tomás Moro. En vida y en muerte.

5. PL 70, 9-1056.

6. PL 70, 1144. Los "antiquarii" son ciertamente los copistas.

sentido de la miniatura que describe el juicio particular de aquel monje, cuya suerte eterna es resuelta porque en la balanza que pesa sus obras, el mayor peso corresponde al considerable manuscrito por él copiado.[7] No cabe duda, además, conforme al lenguaje usado, que el primer contenido de la labor del copista es la copia de la Sagrada Escritura. Pienso también, aunque no se trata por cierto de la Biblia, en aquella frase de la introducción a la edición monumental de Vivès de las obras de Francisco Suárez S. J.: "non sanguinis sed atramenti vectigal dedit". El escribir con pluma y tinta es comparable al derramamiento de sangre en el martirio.

La copia, entonces, ante todo de los libros sagrados; lo más perfecta posible.[8] Pero esto supone que se dispone de una colección de manuscritos para ser copiados. O sea, en otros términos, de una biblioteca. Justamente, Casiodoro dedica buena parte de sus "Institutiones" a la descripción de una biblioteca ideal, que tenga el lugar, como se pueda, de la escuela de ciencias sagradas que él hubiera querido fundar en Roma, de acuerdo con el papa Agapito, según el modelo de la escuela famosa de Alejandría, y de la escuela, todavía activa en su tiempo, de Nisibis en Siria. Fue imposible realizar el proyecto, dice, por las continuas guerras que asolaban Italia. Pero, por lo menos, a falta de la institución académica, los libros están y el maestro sería, obviamente, él mismo.[9] Aquí se puede ver ya, no menos que en el "scriptorium" recién aludido, el punto de partida de la biblioteca considerada como componente esencial y necesario de una comunidad monástica. Y quizás, todavía, el principio de las posteriores escuelas monásticas.

Así se nos ofrece el contexto de la gran obra de Casiodoro en el terreno de la difusión de la Biblia; primero para sus monjes, y luego, para todos aquellos, a quienes la labor de los copistas pudiera llegar. Y sin duda llegó, como veremos, bastante lejos, al extremo límite del mundo conocido entonces.

7. En el f. 1 de una copia de las "Etymologiae" de San Isidoro de Sevilla, del 1160-65, conservada en Munich, Bayerische Staatsbibliothek (Clm. 13031). Reproducción en C. R. Dodwell, *The Pictorial Arts of the West 800-1200* (Yale University Press 1993, 41, fig. 27). El relato paralelo en la "Historia ecclesiastica" de Orderico Vitalis: el monje pecador, de quien el diablo hace contar en el jucio todas las letras que ha copiado para comprobar que sus pecados superan su obra de copista: a la cuenta falta todavía una letra, pero el Señor le concede volver a la tierra para completar la cuenta (cf. allí mismo 42).

8. Por esta razón, Casiodoro se preocupa de la "ortographia", no sólo en el cap. XXX de las "Institutiones" (PL 70, 1144-1146) sino en un libro especial: "De Orthographia" (ib. 1239-1270) escrito cuando había llegado a la venerable edad de los 93 años (ib. 7; 1241).

9. Todo esto es el tema de la "Praefatio" de las Instituciones: PL 70, 1105-7.

Casiodoro menciona al menos tres copias de la Biblia completa, Antiguo y Nuevo Testamento, a disposición suya y de sus monjes. Una de ellas es referida (Inst. V)[10] a propósito de la memoria colosal de Dídimo el Ciego, quien, a pesar de su ceguera, podía decir en qué lugar preciso de la Biblia se encontraba lo que citaba. En ese ejemplar de la Biblia obra suya, Casiodoro había reproducido –"depicta subtiliter lineamentis propriis"–, siguiendo al mismo Dídimo, "tabernaculum templumque Domini", imagen del cielo. Viene entonces la descripción de la copia: "in pandecte Latino corporis grandioris competenter aptavi". La referencia, como se ve, es indirecta, pero no menos precisa. Había una "pandecte" en latín, de dimensiones notables –"corporis grandioris"– y además al menos con una o dos ilustraciones. "Pandecte" es un término griego que conocemos sobre todo por su uso como título, transcrito en latín, y en plural, para designar la gran obra jurídica del emperador Justiniano –o realizada bajo su inspiración–: las "Pandectas". En singular, originalmente significa, como sustantivo del verbo "pan-dejo" –"recibir" con el prefijo de totalidad–: algo que contiene todo. Optima designación para la Biblia completa. Había entonces, en la biblioteca del "Vivarium" un códice de gran tamaño que contenía toda la Biblia en latín, presumiblemente en la versión –o corrección– de San Jerónimo. Respecto de este códice, Casiodoro usa, al mencionar las ilustraciones, la primera persona: "aptavi", como si fuera obra suya. Sin duda, no solamente las ilustraciones, sino toda la obra. No ciertamente porque él fuera el autor de la copia o de las imágenes, sino porque estaba al origen de la misma. Primera Biblia completa, en la versión latina, que aparece en relación con él. La misma Biblia completa es mencionada en el comentario suyo al Salterio, siempre a propósito de las imágenes del tabernáculo –el santuario del desierto en el Éxodo, Levítico y Números– y el templo de Jerusalén. El texto dice así: (Expositio in Psalterium LXXXVI vers. 1):[11] "Nos enim et tabernaculum, quod ejus imago primitus fuit, et templum ipsum fecimus pingi, et in corpore pandectae nostrae grandioris fecimus collocari; quatenus quod Scripturae divinae textus de ipsis eloquitur, oculis redditum clarius panderetur".[12] La afirmación

10. En Mynors 23, ll. 5ss.

11. PL 70, 618.

12. James A. Halporn, en un artículo innecesariamente agresivo, publicado en *Révue Bénédictine* 89 (1980) 290-300. "Pandectes, Pandecta and the Cassiodorian Commentary on the Psalms" presenta así el mismo texto críticamente corregido (ib. 294): "Nos enim et tabernaculum, quod eius imago primitus fuit, et templum ipsum fecimus pingi et in pandecte nostro corpore grandiore elegimus collocare". La corrección digna de nota y posiblemente exacta es la atribución de "corpus" a grandior y no a "pandecta".

es prácticamente la misma del texto de las "Institutiones", sobre todo si se tiene en cuenta la corrección aquí presentada en nota: una Biblia completa, de dimensiones considerables, en la versión latina, aunque aquí la primera persona de Casiodoro expresa su intervención autoritaria: "fecimus pingi...fecimus collocari" –o en el texto críticamente corregido: "elegimus collocare"–. Llama, sin embargo, la atención la insistencia de Casiodoro en la doble ilustración y sobre esto convendrá volver más adelante. Y se la menciona nuevamente siempre en las "Institutiones" (cap. XIV)[13] con esta doble nueva indicación. "Tertia vero divisio[14] est inter alias in codice grandiore littera clariore conscripto, qui habet quaterniones nonaginta quinque, in quo septuaginta interpretum translatio Veteris Testamenti in libris quadraginta quattuor continetur. Cui subiuncti sunt Novi Testamenti libri viginti sex, fiuntque simul libri septuaginta".

Una segunda Biblia completa, siempre en latín, aparece en el cap. XII[15] de las "Institutiones" donde se habla de la obra de San Jerónimo: "Hunc auten pandectem propter copiam lectionis minutiore manu in senionibus quinquaginta tribus aestimavimus conscribendum, ut quod lectio copiosa tetendit scripturae densitas adunata contraheret". Así, los cuarenta y nueve libros de los dos Testamentos –22 del Primero y 27 del Nuevo–,[16] copiados con un tipo de letra minúscula –o quizás la que los paleógrafos llaman: semi-uncial– forma otra pandecta. La diferencia de ésta respecto de la anterior sería, por una parte, el tipo de escritura, y por la otra, el contenido, limitado –si los términos son exactos–[17] al Antiguo Testamento, a los libros traducidos por Jerónimo. Faltarían entonces, los deuterocanónicos –o algunos de ellos, para que la suma corresponda a 22–, comprendidos en cambio en la primera pandecta. Esta sería, si no me equivoco, la lectura correcta de este texto de Casiodoro. Por otra parte, resulta difícil admitir que hubiera, en su biblioteca, una Biblia, calificada

13. PL 70, 1125 (Mynors 40, ll. 5s.)

14. La "tertia divisio", según el contexto, es la división de los libros de la Biblia allí expuesta, después de la de Jerónimo (c. XII) y Agustín (c. XIII). No resulta claro, sin embargo, por qué en la división de Agustín, en "De Doctrina christiana" los libros de la Biblia serían setenta y uno, según Casiodoro, mientras en la "tertia divisio" suya son solamente setenta.

15. PL 70, 1124 (Mynors p. 37, ll. 30ss).

16. Notar la diferencia con las dos sumas anteriores, referidas en la nota 14.

17. Casiodoro dice, en efecto (ib.): "... unde factum est ut (Jerónimo) omnes libros Veteris Testamenti diligenti cura in Latinum sermonem de Hebreo fonte transfunderet, et ad viginti duarum litterarum modum qui apud Hebreos manet competenter adduceret". Jerónimo no tradujo ("transvertit") todos los libros que llamamos hoy deuterocanónicos.

además de "pandecte", que no contuviera todos los libros, ya entonces, sin ninguna duda, considerados canónicos en la Iglesia universal.[18] Pero así parece que era.

Sea como fuere, la actividad editorial de Casiodoro en campo bíblico, no se acaba aquí. Quizás porque consideraba sus "pandectes" difíciles de manejar cotidianamente,[19] preparó o hizo preparar, otra copia completa de la Escritura en latín, distribuida en nueve códices: "Sed quoniam sacras litteras in novem codicibus ...Domino dante collegimus" (Inst. Cap. XI),[20] que él mismo frecuentaba, a pesar de su edad: "Quos ego cunctos novem codices auctoritatis divinae –ut senex potui– sub collatioone priscorum codicum, amicis ante me legentibus, sedula lectione transivi" (ib. Praefatio).[21] Y, según este mismo texto, los nueve códices comprendían también, o más bien eran acompañados, por los "introductoribus et paene cum omnibus Latinis expositoribus suis" (ib.). Por consiguiente, una especie de Biblia comentada por los Padres latinos, algunos de los cuales son citados, en relación precisamente con su labor sobre la Biblia, en los capítulos de las "Institutiones". Los nueve códices se han vuelto famosos, superando todas las barreras históricas, si, como se suele pensar, son aquellos mismos representados en el armario que los contenía, en la extraordinaria ilustración que abre, hasta el día de hoy, el Codex Amiatinus, varias veces reproducida.[22] En ella se ve el armario, sus puertas abiertas, con su serie de códices, contra la pared del fondo, y frente a él, sentado en un escabel, el escriba en acto de copiar otro códice, a partir de un ejemplar puesto delante de él. Según la actual inscripción, que provendría de Beda el venerable, el escriba sería Esdras. Se dice allí: "Codicibus sacris hostile clade perustis/Esdra Do (=Deo) fervens hoc reparavit opus". Alusión clara, por una parte, a la obra del Esdras bíblico, restaurador de la Ley, y por otra, al contenido del armario, que, con ayuda de los rayos ultravioletas, habría sido posible descifrar, leyendo los tí-

18. Entre los autores que consulto, sólo J. Gribomont identifica el contenido de esta *pandecta* como se lo expone en el texto; cf. su artículo "Cassiodore et la transmission de l'héritage biblique ancien", en *Le monde latin antique et la Bible,* Paris, Beauchesne, 1985, 143-155, especialmente 146.

19. Como se verá después, el *codex Amiatinus*, copia inglesa de unas de las "pandectas" de Casiodoro, pesa 34 kgms.

20. PL 70, 1123; Mynors 41, ll. 6ss.

21. PL 70, 1109.

22. Por ejemplo, en la cubierta anterior de "Early Medieval Art" de Lawrence Nees (*Oxford History of Art*, Oxford University Press 2006), y, con la foto entera de la página del *Amiatinus* donde actualmente se la ve, en 165, fig. 93.

tulos de los códices, ilegibles al ojo desnudo, si bien era de suponer que contuvieran los libros bíblicos en el orden que el mismo Casiodoro describe en los capítulos I a IX de las "Institutiones". Es cierto que la Biblia, contenida en el Codex Amiatinus, hoy en la Biblioteca Laurenciana en Florencia, es copia, quizás directa, de una de las "pandectes" de Casiodoro, según explicaremos en el apartado siguiente. Pero no es claro, en cambio, que la notable ilustración sea a su vez copia de alguna que ilustrara la pandecta en cuestión, y que, por consiguiente, que el escriba representado fuera originalmente el mismo Casiodoro, figurado como Esdras. La inscripción, como ya he dicho, viene de Beda el venerable (673-735), o sea, del siglo séptimo tardío o principios del octavo. Y es difícil pensar, por otra parte, que Casiodoro se hubiera representado a sí mismo,[23] quien, además, no era necesariamente el escriba o copista de sus Biblias. Pero la imagen podría muy bien haberse inspirado, cuando se redactaba la copia inglesa, de las citas de las "Institutiones" recién transcritas. Igualmente, nos da una idea gráfica de los "armarios", más de una vez nombrados en la "Institutiones", donde se contenía la biblioteca del "Vivarium" y de su contenido.[24] En uno de ellos –el octavo– se encontraría la cuarta "pandecte" de Casiodoro, el texto griego de la Sagrada Escritura. El nos dice, en efecto, en el c. XIV de las "Institutiones",[25] después de citar el texto de Agustín en "De Doctrina christiana"[26] sobre la autoridad de la Biblia griega, como fuente de corrección para los códices latinos: "...ideoque vobis et Graecum pandectem reliqui comprehensum in libris septuaginta quinque, qui continet quaterniones ..., in armario supradicto octavo, ubi et alios Graecos diversis opusculis necessario congregavi...".[27]

23. No obstante, compruebo que la mayoría de los autores que consulto sobre el tema, atribuyen la imagen al mismo Casiodoro: cf. entre otros RICHARD MARSDEN, «"Ask what I am called": The Anglo Saxon and their Bibles» en JOHN SHARPE AND KIMBERLEY VAN KAMPEN (eds.) "The Bible as Book. The Manuscript Tradition" (The British Library and Oak Knoll Press, London, 1998) 145-176, esp. 152. Lo mismo BONIFATIUS FISCHER "Codex Amiatinus und Cassiodorus" (*Biblische Zeitschrift NF* 6 [1962] 57-79, esp. 70: "Man sollte wirklich nicht mehr zweifeln dass wir hier das Titelbild des Codex grandior vor uns haben").

24. En el texto que será examinado enseguida (*Inst*. C. XIII; PL 70, 1126; Mynors 41, ll. 8) se menciona el "armario supradicto octavo", que aparece ya en 1121 (cap. VIII) con la interesante precisión: "ubi sunt codices Graeci congregati".

25. PL 70, 1126 (Mynors 41, ll. 5ss).

26 La cita de San Agustín no es literal; cf. PL 34 46 (*De Doctrina Christiana* II 15): "Latini ergo... codices Veteris Testamenti, si necesse fuerit, graecorum auctoritate emendandi sunt...". Casiodoro añade: "codices... Novique Testamenti", que no está en el original.

27. La PL *ubi supra* tiene el número de los "quaterniones": noventa. El texto crítico de Mynors informa que es sólo un códice del siglo 12 a indicar este número, que él por consiguiente, deja en blanco.

Uno querría saber cuál era esta "pandecte" griega de Casiodoro con sus 75 libros, cinco más que la pandecta latina del mismo capítulo XIV y en qué relación estaba con los grandes códices griegos, por todos conocidos, y examinados en nuestro primer artículo.[28] Por otra parte, que Casiodoro tenía acceso a la literatura patrística en esa lengua consta de varios capítulos de las "Institutiones", donde además nos informa que, para facilitar la lectura de los textos griegos a quienes no conocen ya esa lengua, ha hecho traducir algunos de esos textos, por medio de un cierto Epifanio, amigo suyo, y otros por un tal Mutianus, al latín.[29]

Uno se asombra y queda edificado de la capacidad de trabajo de este hombre, venerable anciano casi centenario, que quiere dejar a su comunidad, y seguramente, por medio de ellos, a la Iglesia, semejante tesoro bibliográfico bíblico, patrístico, histórico –Flavio Josefo aparece en su lista– y doctrinal –porque están también los concilios–, en una época de desorden y conflictos, donde todo amenazaba ruina. Merece toda nuestra gratitud y nuestra admiración. Contaba sin duda, con considerables medios, incluso financieros, que le permitían hacer lo que nadie había logrado por mucho tiempo y no se hará todavía por bastante tiempo más. Gracias a Dios, misteriosamente, porque nunca sabremos por qué vías, su herencia pudo ser parcialmente recogida, si no por otros, por los monjes ingleses de Wearmouth y Jarrow, a quienes ahora dirigimos nuestra atención.

2. Los monjes ingleses: Wearmouth y Jarrow

En realidad, no se supo hasta 1886, y eso gracias a Giovanni Battista de Rossi,[30] que era ante todo un gran epigrafista, que hubiera habido alguna conexión entre Casiodoro y su obra en el "Vivarium" al final del siglo séptimo y estos dos monasterios ingleses, en la costa de Northumbria –el noreste de Inglaterra–. Fue él, en efecto, quien, examinando aten-

28. Citado supra nota 1.

29. Así cap. V (PL 70, 115 (Mynors 22, ll. 2ss.): "In quo libro Dydimum expositorem in Graeca lingua repperimus, qui ab amico nostro viro disertissimo Epiphanio in Latinum sermonem diligentisime Domino iuvante translatus est". Lo mismo en el cap. XI. Mutianus aparece en el c. VIII (PL 70, 1120), también él "vis disertissimus", traductor de San Juan Crisóstomo, siempre por cuenta de Casiodoro.

30. "La Bibbia offerta de Ceolfrido Abbate al Sepolcro di San Pietro" en *Al Sommo Pontefice Leone XIII. Omaggiio giubilare della Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vaticano 1886, 1-22.

tamente la inscripción puesta al frente del Codex Amiatinus, tesoro de la Laurenciana de Florencia,[31] descubre que ésta había sido manipulada.

Se sabía desde siempre que este precioso códice venido de la abadía cisterciense de San Salvatore en el Monte Amiata, en Toscana, cuando la secularización de los monasterios, con el resto de la biblioteca monástica, a la Laurenciana, contenía la copia completa más antigua conocida de un texto muy afín a la Vulgata y por eso, era apreciado por los especialistas en crítica textual. Pero, conforme a la inscripción en el fol. 1v, según como se la lee ahora, el volumen era considerado de origen italiano. Se mencionan allí la abadía del Salvador y un "Petrus Langobardorum". Solo que, incluso en la fotografía de la cual dispongo,[32] se nota que, por lo menos, las dos palabras "Petrus Langobardorum" (línea 5) no son originales sino escritas sobre un texto anterior. Y es posible sospechar lo mismo de "caenobium" en la línea 1 y "Salvatoris" en la línea 2. El gran mérito de De Rossi fue descifrar la primera escritura del palimpsesto y leer, en lugar de "Petrus Langobardorum": "Ceolfridus Anglorum", lo cual además, combinaba mucho mejor con el tenor de la línea siguiente: "extremis de finib(us) abbas".

Porque "Ceolfridus abbas", escrito Ceolfrith en la lengua original –y en inglés actual–, era bien conocido por los escritos de Beda el venerable y venía verdaderamente de los "extremis finibus" del mundo como se lo conocía entonces; es decir, de las islas inglesas. Precisamente del doble monasterio de Wearmouth y Jarrow, comunidades gemelas, una dedicada a San Pedro y la otra a San Pablo. De Ceolfrith (642-716) existen amplias referencias en la obra de su contemporáneo y monje de su comunidad, Beda el venerable "Vita quinque sanctorum abbatum".[33] Una de ellas nos dice que Ceolfridus, consciente de la importancia de la biblioteca para el monasterio, según el mismo San Benito, procuró para ella "tres pandectes novae translationis, ad unum vetustae traslationis quem de Roma attulerat, ipse super adjungeret, quorum unum secum Romam rediens secum inter alia pro munere assumpsit, duos utrique monasterio reliquit."[34] Más adelante Beda nos cuenta que su abad, habiendo renunciado a su cargo, emprende

31. Donde tiene la sigla Ms Amiatino 1.

32. Publicada, por ejemplo, en CHRISTOPHER DE HAMEL, *A History of Illuminated Manuscripts*, Londres, Phaidon Press, 1986, 19, fig. 9. El volumen se distingue por sus magníficas reproducciones de manuscritos.

33. PL 94, 711ss.

34. Ib. 725.

un nuevo viaje a Roma, con lo que llevaba de homenaje para el papa, incluida una de las pandectas: "ad limina beatorum apostolorum tendens, priusquam illo pervenisset, tactus infirmitate supremum diem clausit" en "Lingonas" o sea Langres en –lo que hoy es– Francia.[35]

De esta notable información se aprenden varias cosas. La primera es que Wearmouth-Jarrow contaba ya con una pandecta, que el mismo Ceolfrith había traído de Roma. El y su colega monje Benedict Biscop, según Beda, viajaban a Roma con cierta frecuencia, para traer de allí lo que los monasterios necesitaban.[36] Y, se puede añadir, para acentuar de este modo la comunión con la sede de Pedro, frente a las tendencias autonomistas de la vieja tradición céltica, finalmente resueltas con el favor de todos, en el famoso sínodo de Whitby, en Pentecostés 664.[37] Una de las cosas traídas de Roma, y ésta con valor altamente simbólico, era una pandecta, copiada después tres veces en los dos monasterios, con el tiempo, la dedicación y probablemente el esfuerzo de estudio, que esto presupone. Pero se trataba de la Sagrada Escritura.

Que una de las pandectas fuera destinada a Roma, no deja de llamar la atención. ¿La condición de la pandecta cedida a Ceolfrith era que una copia de la misma volviera al punto de partida? ¿O bien, si la iniciativa fue de los mismos monjes ingleses, era una manera de demostrar que ellos "in extremis finibus" eran capaces de realizar semejantes obras? Nunca lo sabremos. Queda el hecho que la pandecta nunca llegó a Roma. En cambio, luego de algún otro desconocido pasaje, acabó en la abadía del Monte Amiata y de allí fue a Florencia, donde ahora la encontramos.

Ahora bien, nadie duda que la pandecta original, copiada en Wearmouth-Jarrow, era una de las pandectas de Casiodoro, el "codex grandior".

¿Cuáles son las razones de esta convicción, que, no puede por desgracia ser comprobada por una comparación de ambos textos, ya que no

35. Ib. 729.

36. Es el testimonio de Beda, monje de Jarrow y contemporáneo de ambos; cf. la "Vita quinque sanctorum abbatum" (I PL 94, 716-7): "Benedictus (Biscop) Oceano tramisso Galliam petens... Et ut ea quoque quae nec in Gallia quidem reperiri valebat, Romanis e finibus Ecclesiae suae provisor impiger... quarta illo... profectione completa, mulitpliciore quam prius spiritualium mercium fenore cumulatus rediit. Primo quod innumerabilem librorum omnis generis copiam apportavit...".

37. No es el caso de extenderse aquí sobre la situación peculiar del catolicismo en Inglaterra e Irlanda en ese período remoto. Se puede leer una buena síntesis reciente de esa historia en: MICHELLE P. BROWN, *The Lindisfarne Gospels. Society Spirituality and the Scribe*, University of Toronto Press, 2003, "The Genesis of the Lindisfarne Gospels", 20ss. Es el volumen de acompañamiento a la publicación del *facsimile* de este estupendo manuscrito. La fuente antigua es siempre Beda el Venerable: "Historia Ecclesiastica gentis Anglorum" (PL 95, 23ss.).

poseemos el texto mismo de la pandecta "grandior" de Casiodoro? La razón decisiva es sobre todo ésta: son las ilustraciones del Codex Amiatinus, las que corresponden, al menos en parte, a las que ciertamente decoraban el "codex grandior" de Casiodoro. Dejamos de lado la más famosa, examinada más arriba: Esdras, sentado frente al armario con los nueve códices, mientras copia otro sobre sus rodillas: me cuesta creer que, como dije antes, Casiodoro, discreto y modesto como era, se hubiera representado a sí mismo como Esdras. Y no era, como ya he dicho, el copista de sus libros. En todo caso, no consta en ninguna parte que esta ilustración figurara en ninguna de las pandectas de Casiodoro. Suponer que estaba allí es entrar en un círculo vicioso: anticipar lo que se debe demostrar. Pero hay por suerte otras dos ilustraciones, también mencionadas más arriba. Que estas ilustraciones habían llegado a Wearmouth-Jarrow consta por Beda, quien las menciona dos veces; en "De Tabernaculo et vasis eius" (cap. XII)[38] y en "De Templo Salomonis" (cap. XVI),[39] atribuyéndolas explícitamente a Casiodoro. "...quomodo in pictura Cassiodori senatoris, cujus ipse in explanatione Psalmorum meminit..."; "Haec (se refiere al atrio exterior del Templo), ut in pictura Cassiodori reperimus distincta…". Y la ilustración del Tabernáculo se la ve hoy reproducida en el Codex Amiatinus ff. 2v y 3r,[40] sin duda a partir de la pandecta del "codex grandior", la cual entonces había llegado a los "extremi fines" del mundo europeo. Queda todavía por ver por qué camino.

El texto del Codex Amiatinus es ciertamente el de la Vulgata jeronimiana, al menos en una de sus formas, como se lo podía copiar en el siglo séptimo. El "codex grandior" de Casiodoro contenía, en cambio, según hemos explicado más arriba, la corrección, obra siempre de Jerónimo, del texto latino anterior –la llamada "vetus latina"–, al cual él tenía acceso, a partir del griego de los Setenta. Y esto, tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento. El Amiatinus, en cambio, presenta un texto próximo a lo que hoy llamamos la Vulgata.[41] La consecuencia es que ese códice no

38. PL 91, 454.

39. Ib. 775.

40. Fotografía del dibujo del Tabernáculo en "Forme e Modelli della Tradizione Manoscritta della Bibbia" a cura di Paolo Cherubini (Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica. Città del Vaticano 2005) tav. 9.

41. Las afiliaciones del texto del *Amiatinus*, para cada libro, han sido estudiadas por Bonifatius Fischer, cit. n. 23, 74ss., esp. 79s. "5. Man hat in Jarrow das Material bewusst redigiert. Man war imstande gute Texte zu erkennen und als Vorlage zu wählen. Wo man schlechte Texte zur

fue realizado como una copia servil del "codex grandior", sino que es obra de un verdadero trabajo crítico, a partir de otros manuscritos, de los cuales se disponía en Wearmouth-Jarrow, además del códice de Casiodoro. Y uno se pregunta, entonces: ¿no habría llegado también a los dos monasterios ingleses, gracias a la actividad intensa y a los múltiples viajes de Benedict Biscop y de Ceolfrith, también la otra pandecta de Casiodoro, aquélla que contenía precisamente la versión propia jeronimana y que describíamos más arriba? ¿Y por qué no los "novem codices", como más de un autor presupone? Si pudo llegar una obra ¿por qué no llegarían las otras? La cuestión que se plantea, anunciada más arriba, es el camino que estos manuscritos habrían seguido del "Vivarium" a Nortumbria.

Seguramente, ni Biscop ni Ceolfrith llegaron nunca a Squillace, donde el monasterio de Casiodoro probablemente ya no existía. Iban ante todo a Roma, pasando por las Galias y el norte de Italia. Ceolfrith dejaría sus restos mortales en Langres, como se ha dicho más arriba. La hipótesis más satisfactoria es que lo que se pudo salvar de la obra monumental de Casiodoro haya tomado el camino de Roma, y que los abades ingleses la hayan encontrado allí y reconocido en su propio valor, sin duda asistidos por alguien que sabía de qué se trataba.[42] Por eso, sugería más arriba que el hecho de que Ceolfrith partiera para Roma con el códice que hoy llamamos Amiatinus, con la intención de ofrecerlo en homenaje al papa, podría tener también como motivo el que la cesión del manuscrito casiodoriano no haya sido enteramente gratuita sino unida a la condición de recibir los propietarios o depositarios romanos una copia conforme cuando se pudiera.

A esta altura no será quizás superfluo dar una idea de lo que ese códice representa desde el punto de vista material –o si se quiere, cuantitativo– a fin de apreciar mejor la entidad de la obra realizada por los monjes de los dos monasterios ingleses, en esa época y ese lugar remoto y de los recursos de los cuales han debido ciertamente disponer para llevarla a cabo.

Verfügung standen, versuchte man diese irgendwie zu verbessern... Dieses Korrigieren am biblischen Text steht in Zusammenhang mit den Kommentieren des hl. Beda , der ja zur Zeit in Jarrow Mönch war...".

42. La Biblioteca hoy llamada Vaticana o Apostólica existía ya desde el primer milenio, como consta en el *Liber Pontificalis* y como he querido ilustrar, con las correspondientes citas, en mi artículo: "I Cardinali Bibliotecari Origine Storia Funzione" en el volumen "I Cardinale Bibliotecari di Santa Romana Chiesa. La Quadreria della Biblioteca Apostolica Vaticana " de JORGE CARD. MEJÍA - CHRISTINE GRAFINGER - BARBARA JATTA (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006) 2-31.

El Amiatino comprende hoy en su único volumen 1030 folios, o sea, 2060 páginas de 480 x 340 mms. en pergamino, que corresponden, según el cálculo que se hace, a 1550 cueros de cordero, lo cual a su vez supone la disponibilidad de unos 515 animales. Un verdadero rebaño. El manuscrito se presenta además decorado con tres ilustraciones –la imagen de Esdras, ya mencionada, los esquemas del Tabernáculo y del Templo y el Cristo en majestad–.[43] El peso total –como ya he notado– es de 34 kgs. Renuncio a hacer el cálculo de las horas de trabajo de copia que esta obra habrá requerido, de parte de los monjes dedicados a este tipo de trabajo –que no eran todos–,[44] quienes además, alternaban el servicio del "scriptorium" con el culto divino, de día y de noche. Y, como se verá enseguida, el Amiatinus no era el único códice por ellos producido.

Hemos hablado, en efecto, de tres pandectas, siguiendo el texto mismo de Beda. "tres pandectae novae traslationis", ordenadas por el abad Ceolfrith, según el modelo de la traída por él de Roma. Una es ciertamente el Amiatinus, milagrosamente conservado, contra la injuria de los tiempos y de las personas. ¿Qué fue de las otras dos? La pregunta parecería superflua, cuando se aprecia en su verdadera medida, el hecho de la conservación de una. Y es verdad: de ninguna de ellas se sabía nada, hasta hace muy poco. Hasta que, de nuevo milagrosamente, empiezan a aparecer fragmentos de lo que podría ser una de las otras dos. Los primeros que se encuentran y son reconocidos como tales, habían sido utilizados como parte de una encuadernación de un libro cualquiera en una librería de Newcastle –Inglaterra–. El feliz descubridor, canónigo de la catedral –anglicana– de Durham, consultados los paleógrafos, donó sus páginas a la British Library, donde ahora están (Add. Ms. 37777; 45025). Son once hojas del tercer libro de los Reyes –en nuestras ediciones: 2 Sam.–. Esto era en 1889.[45] Después aparecen otros fragmentos: en 1982 una hoja del Eclesiástico, usado como cubierta para contener otros papeles en una propiedad hoy del National Trust inglés, también en la British Library (Loan Ms. 81). Y todavía otros fragmentos, reusados en un cartulario de

43. Los datos vienen de Nees, cit., 165-6.

44. Cf. por ejemplo MICHELLE P. BROWN en "The Lindisfarne Gospels" (cit. nota 35) p. 40: Tres clases de monjes. La primera: los "seniores" dedicados al servicio religioso y a la copia de manuscritos bíblicos, considerado parte del mismo servicio, sin duda. Luego, los monjes que hacen los trabajos manuales. Por fin, los "juniores" novicios y pupilos. Michelle P. Brown cita como fuente (nota 60) la "Vita" del Abad Adomnan del monasterio céltico de Iona.

45. Como algunas de estas hojas habían servido para envolver documentos de la familia Middleton, se las llama las "Middleton leaves".

la ciudad de Worcester (BL Add Ms 46204). Christopher de Hamel se pregunta, al referir de estos descubrimientos, si un pequeño fragmento –"no mayor que una tarjeta postal"– que contiene trozos de 1Mac 6 y 7, no podría pertenecer al mismo manuscrito: se leen allí dos variantes textuales, que hasta ahora aparecen solamente en el mismo libro en el Codex Amiatinus.[46]

¿Cómo se hizo para reconocer en estos fragmentos, alguna parte de una de las pandectas de Ceolfrith, hasta entonces tenidas por perdidas? Se vio ante todo que la escritura era la misma que la del codex Amiatinus –la bella uncial italiana de la época–, que la disposición del texto era "per cola et comata", es decir, por líneas de sentido, como ya Casiodoro a la zaga de Jerónimo, había escrito de su pandecta,[47] elegantemente distribuidas, y además las dimensiones de las hojas conservadas completas –480 x 340 mms.– correspondían a las del Amiatinus. Si el fragmento de 1 Mac reproduce la variante que se encuentra hasta ahora solamente aquí, se tendría una confirmación más. La hojas y fragmentos, conservados en cubiertas de encuadernaciones o en otros usos secundarios, nos habrían brindado inesperadamente –y casi diría, sin merecerlo– el acceso a otra de las pandectas inglesas del siglo séptimo o principios del octavo, que podíamos dar definitivamente por perdidas. Los especialistas mencionan, a este propósito, a título de posible referencia histórica, que la tradición local, en Worcester, había retenido que una vieja Biblia, producida en Roma, había sido donada, en el siglo octavo tardío, a la correspondiente catedral, por el rey Offa de Mercia, una de cuyas hijas había contraído matrimonio con un miembro de la casa real de Nortumbria: la Biblia en cuestión, entonces, no vendría de Roma, si no en última instancia, y sería más bien una de las pandectas de Ceolfrith, producida precisamente en Nortumbria. Un dato tenue, que registro en atención a la autoridad de los que lo proponen.[48]

46. Christopher de Hamel "Illuminated Manuscripts", cit., p. 21. Con una espléndida fotografía del fragmento del Eccli. en fig. 11 No dispongo por el momento de más detalles sobre el fragmento de 1 Mac. Una no menos espléndida reproducción de dos hojas del libro 3 de los Reyes en "In the Beginning...", Catálogo de la Exposición de manuscritos bíblicos en Washington, Freer Gallery, 2006) pl. 41.

47. *Inst., Praefatio* (PL 70, 1109. "Illum quoque credimus commonendum, sanctum Hyeronimum... colis et commatibus translationem suam, sicut hodie legitur, distinxisse. Quod nos quoque tanti viri auctoritate commoniti, sequendum esse judicavimus". Los manuscritos de las obras de Jerónimo en el "Vivarium" conservaban entonces todavía la disposición jeronimiana de esos libros.

48. En último lugar, Michelle P. Brown (MPB) en la ficha correspondiente a la entrada de las "Middleton leaves" en el Catálogo de la Exposición de Washington, cit. (p. 280).

Wearmouth-Jarrow no eran ciertamente los únicos monasterios ingleses célebres por la copia de manuscritos. No es el caso de pasar otros en reseña, en vista de que el tema principal de estos artículos son las Biblias completas. Con todo, una breve referencia a otro monasterio de la misma zona y a la obra que lo ha hecho famoso para siempre, ayuda a situar mejor, si cabe, los dos recién citados. Es la abadía de Lindisfarne, pequeña isla, accesible desde la costa, sólo durante la marea baja, creado poco antes de los dos que ya conocemos y destruido por los vikingos invasores en el curso del siglo noveno, aunque parte al menos de la comunidad logra salvarse y emigrar a lugares más seguros y finalmente a Durham.

Este monasterio ha visto su nombre unido desde el principio a un precioso códice, hoy en la British Library (Cotton ms. Nero D.IV): el Evangeliario de Lindisfarne. Este libro espléndido, que, aún visto en su facsímile,[49] nos deja todavía estupefactos por la calidad de su escritura, sus artificios caligráficos y sus valiosas ilustraciones, ilumina nuestras pandectas recién examinadas por dos motivos.

El primero es el hecho, que parece indiscutible, de la persona de su autor. Este sería un monje de Lindisfarne,[50] único responsable de escritura y decoración, lo cual ya nos impresiona. Pero impresiona mucho más cuando se aprende que ese monje fue elegido primero abad y después obispo del obispado del mismo nombre y del cual el monasterio era el centro, y que, durante el ejercicio de esos ministerios, continuó la composición de su manuscrito hasta concluirlo. Esto significa, no solamente que él, cuyo nombre es Eadfrith, era capaz de hacer varias cosas a la vez y hacerlas bien,[51] sino que consideraba su labor de copia como parte de su servicio monástico, abacial y finalmente episcopal, lo cual nos permite tocar casi con la mano el valor atribuido entonces, por esos monjes, al

49. El facsímile más reciente es obra de la Faksimile Verlag de Lucerna (2003) con el volumen de acompañamiento de Michelle P. Brown, citado más arriba varias veces.

50. Conocemos su nombe y su obra por un colofón posterior (mitad del siglo 10) del Evangeliario, obra del sacerdote (Aldred) que introdujo en el texto entre líneas la traducción del latín al inglés antiguo: "Eadfrith, obispo de la Iglesia de Lindisfarne, escribió originalmente este libro...". El mismo texto nombra también al encuadernador: Ethelwald, sucesor de Eadfrith en la sede de Lindisfarne, y –para que nadie falte– al orfebre que decoró la encuadernación: Billfrith el ermitaño. Eadfrith ocupa la sede de 698 a su muerte en 721. Es por consiguiente, más o menos contemporáneo de Beda y de los dos abades de Wearmouth-Jarrow nombrados más arriba. Amplia discusión sobre la autenticidad y confiabilidad del colofón, no admitida por todos, en: Michelle P. Brown, (cit. nota 35) 90-104.

51. Michelle P. Brown (cit. nota 49) dice (p. 40) proverbialmente a propósito de Eadfrith: "if you want something done, ask a busy person!".

trabajo de copia de manuscritos bíblicos. Era parte, y no ciertamente, secundaria, de un ministerio. Y en el caso del Evangeliario de Lindisfarne, nos dice el colofón citado en nota, la composición del libro está en relación con el culto de San Cuthbert fundador del monasterio.[52] Además, y éste es el segundo motivo de aducir este ejemplo, exactamente como las pandectas de Wearmouth-Jarrow y muchos otros manuscritos bíblicos –evangeliarios, sobre todo: el Libro de Durrow, el de Kells y el de Armagh–, las Islas Británicas, prácticamente el fin del mundo conocido entonces –los "extremi fines" de la dedicación del Amiatino–, evangelizadas no hacía tanto y en parte todavía paganas, eran ya capaces de contribuir a su vez a la misión evangelizadora de la Iglesia con estas espléndidas copias de la Sagrada Escritura, parciales algunas –pero de qué nivel– y otras completas, como nuestras pandectas. El hecho merece ser subrayado, especialmente cuando se tiene en cuenta que los mismos monjes, siguiendo su vocación de la "peregrinatio pro Christo", se trasladaban al continente y allí se dedicaban a la evangelización de los nuevos pueblos aparecidos en el horizonte europeo, a veces a precio de la propia vida. Basta pensar a Willibrord de Utrecht y Bonifacio de Fulda.[53] Pero hay muchos otros.

2.1. Nota sobre las Biblias españolas

Antes de pasar al examen del nuevo período que relaciona la producción de Biblias completas con el proyecto religioso y cultural de Carlomagno y sus asesores, y confiere a esta producción un contexto histórico y geográfico bien definido, querría al menos mencionar, por deber de integridad, las Biblias españolas, conservadas completas o conocidas por fragmentos, que datan más o menos de la misma época de las pandectas

52. El libro fue puesto junto a su sarcófago, conservado hasta hoy, dentro del cual se puso en cambio el pequeño evangeliario del mismo Santo que él usaba para su predicación y su piedad personal. También conservado.

53. Una carta de Bonifacio prueba la asociación de las dos vocaciones: la de copistas y la de misioneros. El se dirije a la abadesa del monasterio femenino de Minster-on-Thames, Eadburgh, rogándole que, después de su primer envío de libros, prepare para él una copia de las cartas de San Pablo, escrita en letras de oro –que le envía él mismo para ello–, a fin de impresionar a los candidatos a la conversión al cristianismo. Y por la respuesta de Bonifacio sabemos que Eadburgh hizo lo que se le pedía. Las cartas de Bonifacio han sido publicadas en la colección *English Historical Documents* de D. WHITELOCK, Londres 1979, 811-812 (nn. 172-173), que Michelle P. Brown cita a este propósito; cf. "Predicando con la penna" en PAOLO CHERUBINI (a cura di) "Forme e Modelli...", cit., 65.

inglesas. En cuanto puedo saber, esta producción de Biblias es un fenómeno aislado e independiente de las corrientes hasta ahora estudiadas, pero que no es lícito ignorar.

Me remito sobre todo al notable estudio de Paolo Cherubini en el volumen por él publicado y citado ya en este estudio.[54]

Según esto, por lo menos tres Biblias completas o en fragmentos, procederían del siglo octavo o principios del noveno, contemporáneas así de las pandectas inglesas. La primera que hay que citar es sin duda, la preciosa Biblia de la Abadía de Cava dei Tirreni –cerca de Nápoles– donde lleva en su archivo el n. 1., la cual, sin embargo, es ciertamente de origen español, según los paleógrafos, a causa de su tipo de escritura, y se la identifica con una Biblia ofrecida en homenaje a la catedral de Oviedo por el rey Alfonso II en 812. Quedó, por lo visto, siempre incompleta. Carece por completo de ilustraciones –como por lo demás las Biblias españolas más antiguas, por cuanto es posible saber– pero ostenta páginas coloreadas en violeta o en azul con la escritura en tinta blanca y –a veces– dispuesta en forma de cruz. Bella y elegante decoración abstracta, apreciable incluso hoy.[55]

Se citan otras dos pandectas. Una es un palimpsesto, conservado en el Archivo de la catedral de León (n. 15), donde la escritura superior reproduce la "Historia Eclesiástica" de Eusebio de Cesarea en la versión de Rufino, mientras de la inferior quedan fragmentos bastante considerables de la Biblia latina en la versión de la Vulgata, además de una copia de la "Lex romana visigotorum". La escritura, según los especialistas, sería una semi-uncial del siglo séptimo, anterior, por consiguiente, a la conquista árabe de la península, en tiempo de los reyes visigodos, y a esto apuntaría la copia de la "Lex" recién mencionada.[56] Si la fecha del siglo séptimo fuera segura –pero la certeza, en tema paleográfico, la experiencia enseña, es un ideal inalcanzable–, esta pandecta precedería las pandectas inglesas. La otra, bien conservada, en cambio, sería posterior a las inglesas. Es el Codex Legionensis (León, Archivo de la Catedral 16) del año 920, con

54. "Forme e modelli...", "Le Bibbie spagnole in visigotica" (109-173) con el útil Catálogo (148ss.).

55. Reproducción del f. 122r en el Catálogo de la Exposición "I Vangeli dei Popoli" (Biblioteca Apostolica Vaticana 2000) n. 26, con la ficha de Paolo Cherubini.

56. La información viene de Paolo Cherubini, n. 15 (p. 155). Más completo que la referenzia rápida de St. Pisano –en el Catálogo de la Exposición "I Vangeli...", cit., 31-35–, quien fecha el manuscrito en el siglo octavo.

ilustraciones.[57] Y a ésta sigue una más, siempre en León (Colegiata de San Isidoro 2)[58] del año 960, también ilustrada. Pero ya estamos en la época postcarolingia y las pandectas no son más una novedad.

Pero, a juzgar por lo que compruebo, tampoco lo habrían sido en los siglos seis al nueve en España. Paolo Cherubini,[59] en su lista, que parece exhaustiva, enumera todavía dos series de fragmentos conservados, que vendrían, no de copias de libros separados, sino de verdaderas Biblias, Antiguo y Nuevo Testamento. El grupo de fragmentos más interesante se conserva[60] en la biblioteca del Monasterio del Escorial, cerca de Madrid (Real Biblioteca de San Lorenzo R. II 18: partes de Nm Dt Jos Ju), que datarían del siglo séptimo o –según algunos– todavía del sexto. Otros fragmentos conducen a Biblias del siglo noveno –los de Lleida–. Todos estos ejemplares presentan el texto en principio de la Vulgata jeronimiana.

Semejante abundancia de Biblias completas en España, mientras son desconocidas en los territorios del Imperio Romano germánico, en lo que ahora es Francia, y, si no fuera por Casiodoro, también en Italia y con la sola excepción en Europa occidental, de Inglaterra del norte –y esto en dependencia de Casiodoro, como se ha visto–, parece requerir alguna explicación en la medida de lo posible. Los motivos de sorpresa son sobre todo dos. El primero, general, es la disponibilidad de modelos previos y, en todo caso, de los recursos para emprender semejante obra, quizás no en una sola parte de la península hispánica sino aparentemente en más de una. Esto nos revela ciertamente la vitalidad de la Iglesia española en tiempos de los reyes visigodos –primero arrianos, después católicos–, que ya la bien conocida serie de concilios toletanos de ese tiempo, nos podía sugerir. Y, por otra parte, como aduce Stephen Pisano,[61] la Vulgata, o parte de ella, había sido conocida en España aún en época del mismo Jerónimo.[62] Con to-

57. Cherubini, cit. n. 15, 154.

58. Ib., n. 16, 155.

59. Cf. Paolo Cherubini, cit. nn. 9 15 18 19, 53ss.

60. Cherubini nota (supra n. 9), no sin cierta nostalgia, ya que es el único de los códices de edad visigoda todavía presente en España. Los demás han tomado diferentes caminos, como se ha dicho recién del *Codex Cavensis* (en Cava dei Tierrni), o fueron lamentablemente destruídos en guerras.

61. En su nota en el Catálogo de la Exposición "I Vangeli...", cit., pp. 31-35, esp. p. 35.

62. Ib. La referencia es a dos cartas del mismo (*Ep*. 71 y 75) donde él cuenta que un corresponsal español (Luciano Betico) le ha mandado escribas para transcribir sus textos y llevarlos a España. Para el texto de estas cartas cf. PL 22, 671: "Canonem Hebraicae veritatis, excepto Octateucho, quem nunc in manibus habeo, pueris tuis et notariis dedi describendum..."; ib. 688: "Quo ille desiderio opuscula nostra flagitavit, et misis sex notariis, quaecumque ab adulescentia

do esto, otro motivo de admiración es que, a partir de la primera mitad del siglo octavo, España se encuentra ante la presión tremenda del Islam, que ocupa ya el norte de África y que después ocupa toda la península, menos una franja bajo los Pirineos.[63] Las Biblias, y otros textos bíblicos de los siglos octavo y noveno, a la par que procede lentamente la reconquista y se van creando los nuevos reinos hispánicos, han sido copiados y decorados en este clima. Prueba de la conciencia arraigada del valor de la Palabra de Dios, de su absoluta necesidad para la vida de la Iglesia y para la evangelización.[64] Este es, sin duda, el contexto histórico de más de una de las pandectas conservadas y quizás de algunas otras perdidas.

3. Carlomagno y las Biblias carolingias

Con Carlomagno (747-814) comienza, en más de un sentido, una nueva época. El era probablemente analfabeto y todavía "bárbaro", si a esta palabra se atribuye una connotación no necesariamente peyorativa, sino simplemente la constatación de la carencia de un cierto tipo de educación: en este caso, la clásica, heredada, así sea desde lejos, de la cultura romana o latina. Justamente, su gran mérito es el de haber percibido netamente el valor de esa herencia y a la vez, el gran peligro de un corte radical con ella, no para reproducirla tal cual, sino más bien para adaptarla a las nuevas circunstancias y enraizarla casi literalmente, en los nuevos pueblos que formaban su enorme abigarrado imperio.[65] Era además, o debía ser un factor poderoso de unidad. Aquí se inserta precisamente el hecho bastante insólito, para quien mira las cosas desde nuestra perspectiva, de la resurrección del Imperio, con el correspondiente título imperial, y ya antes del título "Patricius Romanorum". Ciertamente, Carlomagno no fue tomado de sorpresa cuando León III, a quien había prácticamente reinstalado en su sede, lo coronó emperador la noche de Navidad del 800, sacralizando así para los siglos venideros, con alternas consecuencias, la dignidad imperial.

Carlomagno proyectaba su programa cultural en todas direcciones: la reforma de la Iglesia, la reforma de los monasterios, la restauración de las letras, la corrección del calendario, la copia y la iluminación de manuscritos, la producción artística, el culto de las imágenes, y hasta el texto de la Sagrada Escritura.[66] Había creado o hecho crear escuelas de varios tipos, incluidos laboratorios artísticos –y ciertamente un "scriptorium"– en su palacio de Aachen/Aix-la-Chapelle y en otras de sus residencias. Y se había rodeado de una pléyade de ilustres personajes, que formaban su corte y que, para acentuar su carácter a la vez tradicional y sacro, se decoraban con nombres bíblicos o clásicos.[67] Varios de ellos nos son bien conocidos: Einhard su biógrafo, Alcuino, monje inglés de York, Teodulfo visigodo español; ambos buenos poetas por cierto, en latín.[68] A los dos últimos nombres están vinculadas en primer término las pandectas de época carolingia.

Porque a Carlomagno preocupaba también la unidad y sobre todo la confiabilidad del texto bíblico, que entonces era solamente la Vulgata, pero transmitida y diversificada en varias direcciones. A la unidad de la liturgia, que también interesaba a Carlomagno, correspondía la unidad y la seguridad del texto bíblico. Se trataba, por lo tanto, en un verdadero sentido, de un nuevo principio. No solamente copiar, eventualmente, lo ya existente, sino examinar, juzgar, seleccionar y editar nuevamente. Alcuino –muere en 804– tenía tras de sí la experiencia de los monasterios in-

nostra usque in prasens tempus dictavimus...". Si estas copias llegaron a Luciano, se podría haber dispuesto en España, al menos en la Bética –o sea, en el sur–, de buena parte de la traducción de Jerónimo.

63. Se puede ver por ejemplo, en ROSAMOND MCKITTERICK, *Atlas of the Medieval World*, Oxford 2004, 55, el mapa con la extensión de la conquista musulmana y el progreso de la renovada presencia cristiana.

64. Algunos de estos textos tienen, como nota Cherubini, notas en lengua árabe. Cf. Cherubini cit. n. 4 (el *Codex Cavensis*, 150; n. 15, el palimpsesto de León, 155).

65. La extensión del imperio se puede apreciar en "Atlas of the Medieval World", cit., mapa en 38-39.

66. De lo cual son testimonio sus "Capitularia": dos especialmente: la "Admonitio generalis" o "Capitulare ecclesiasticum" (789) (PL 97, 150-184). Se suele citar el n. 71: "... Et ut scholae legentiuim puerorum fiant. Psalmos, notas, cantus, computum, grammaticam per singula monasteria et episcopia, et libros catholicos bene emendatos, quia saepe dum bene aliqui Deum rogare cupiunt, sed per inemendatos libros male rogant...".También la "Encyclica de litteris colendis". Buena presentación de la política cultural de Carlomagno en: CHRISTOF STIEGEMANN UND MATTHIAS WEMHOFF, 799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit, Catálogo de la Exposición "Karl der Grosse und Papst Leo III in Paderborn" (Paderborn, 1999) vol. 2: art. de ROSAMUND MCKITTERICK, "Die Karolingische Renovatio" (668-685 con admirables reproduccioones de documentos y amplia bibliografía).

67 Cf. por ejemplo C. R. DODWELL, cit., p. 47: «The nicknames current in the Carolingian court also demonstrate the trend; on the one hand, Alcuin was known as "Flaccus" –o sea, el poeta Q. Horacio Flaco– and Angilbert as "Homer", and on the other Charlemagne was dubbed "David" and Einhard "Bezaleel"». La Biblia y los clásicos. Angilbert era otro de sus consejeros.

68 A Teodulfo debemos el himno que se canta hasta hoy en la liturgia latina del domingo de Ramos. "Gloria laus et honor tibi sit, Rex Christe Redemptor". A Alcuino un himno que todavía se recita dos veces por semana en la "Liturgia horarum" renovada, en el Oficio de Vísperas (*feria II hebdomadae II, feria II hebdomadae IV*): "Luminis fons, lux et origo lucis...".

gleses, Teodulfo (750/60-821) la de los editores españoles. Pero ahora se miraba a la difusión lo más amplia posible, con la multiplicación de los ejemplares y la posible distribución, directa o indirecta, en las dimensiones del imperio. Hacía falta, entonces, una infraestructura, además de los recursos materiales y en relación con ellos. Ni Wearmouth-Jarrow ni Lindisfarne la había tenido, al menos con la misma amplitud. Alcuino disponía del monasterio de San Martín en Tours del cual fue hecho abad y Teodulfo, primero abad de Fleury, luego creado obispo y después arzobispo de Orleans, disponía de lo que esta posición suponía. Y ambos gozaban del apoyo imperial y del acceso a todos sus recursos.

Por esta vía, no sólo se producen las ediciones bíblicas asociadas a los nombres de los dos personajes, sino que se crean verdaderas escuelas, y en realidad, una verdadera tradición de Biblias completas, que no se interrumpe de aquí en adelante nunca más. Si fuera posible hacer estadísticas comparativas entre la producción de Biblias completas en Occidente, antes y después de Carlomagno, el resultado sería impresionante. Y sin duda, no eran solamente Biblias completas lo que se producía.

Echemos primero una mirada a dos ejemplares conservados de Biblias completas, uno en relación con Alcuino, el otro con Teodulfo.

Alcuino producía, en la tradición de las pandectas inglesas, que seguramente alguna había podido ver en su patria, la Biblia en un solo volumen. Su principal esfuerzo editorial se concentraba en las correcciones gramaticales y en la exacta trascripción de cada palabra, dada la penosa situación que se podía constatar, acerca del lenguaje y el tenor de la copia, en muchos manuscritos anteriores. Su monasterio, se dice, gracias a la infraestructura disponible de la cual se hablaba más arriba, podía editar hasta tres pandectas cada año. Las hojas que se han salvado de la destrucción de una de ellas,[69] dan una idea del esplendor de esas copias. Se lo puede apreciar gracias a la reproducción publicada en el catálogo de la Exposición "In the Begininng...", ya citado varias veces.[70] Se advierte a simple vista la calidad de la escritura en dos columnas que, aparte la inicial –P de Paulus– en escritura monumental, y las primeras palabras en uncial, es una minúscula elegante y extremamente clara. Esta escritura minúscula

69. Recuperadas, como otras veces, de la encuadernación de un incunable editado en Alemania.

70. N. 43 (p. 281); la mejor reproducción –con gran aumento– en p. 177: Principio de la Carta a los Romanos: notar la magnífica inicial (P) con decoración floreal y abstracta. El ms. se encuentra en el J. Paul Getty Museum en Los Angeles (USA) (83. Ms. 50) y procede de la colección Ludwig, adquirida a su tiempo por este museo. Otros restos en otras colecciones.

también pertenece a las reformas carolingias. Se la llama por eso "minúscula carolingia". Mediante su uso general se intentaba mejorar la apariencia y facilitar la lectura de los manuscritos bíblicos y litúrgicos, ante la proliferación de copias confusas y al límite ilegibles. La Biblia –toda ella o libros que fueran parte de ella– debe ser copiada de manera digna del texto que contiene. Este tipo de escritura se impuso casi universalmente en el tiempo y en el espacio, al menos en Occidente, aunque subsistían la escritura visigótica –en España–, la "insular" –en las Islas británicas– y la beneventana –en el sur de Italia–, hasta que se impone la escritura gótica. Cuando los primeros humanistas la conocieron en los manuscritos a ellos llegados, más allá de los textos en la escritura gótica, creyeron que venía de la antigüedad clásica y así se la consagró definitivamente. Se dice que nuestros tipos actuales –incluso en el PC– vienen de ella. Al tenor de la Biblia de Alcuino se debe también que se impusiera en Occidente, y pasara a formar parte de la Vulgata, el Salterio jeronimiano, llamado por eso Galicano, que responde a la corrección que él hizo del Salterio de los Setenta.[71]

Del trabajo de Teodulfo quedan, en cambio, volúmenes completos: seis, según parece. El se proponía hacer una verdadera operación crítica, en relación al texto[72] de la Vulgata que había conocido en España, y que a lo mejor había traído consigo trasladado a su nuevo destino. Y, según los casos, un sistema de referencias remite a sus fuentes, incluso a Alcuino y al texto español recién mencionado –"span"–, cuando no a la "hebraica veritas". Se puede ver, en el Catálogo de la Exposición de Paderborn citado aquí mismo en nota,[73] la reproducción de una página de una de esas Biblias: en tres columnas con la minúscula carolingia, recién descrita. Una vez más, se admira la calidad de esta copia. Copia que, sin embargo, carece del todo de decoraciones; incluso las iniciales son solamente más grandes y en rojo, como la primera inicial de cada frase. Otras copias de la Biblia de Teodulfo (París, Le Puy) están, en cambio, decoradas,[74] pe-

71. El Salterio "iuxta Hebraeos" igualmente siguió siendo copiado, junto al otro, y publicado, incluso en la edición crítica de la *Vulgata* de Robertus Weber, "Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem" (Stuttgart, Würtembergische Bibelanstalt, 1969) Tomo I, pp. 767ss. en páginas alternas con el Galicano.

72. Es el texto que los especialistas llaman: "español mixto" ("Mixed Spanish").

73. Cf. Band 2, cit. n. XI. 22. La Biblia en cuestión está en Stuttgart (Wurtembergische Landbibliotek HB II 16). El f. reproducido es el 175v: final de la 1 Cor, con los "capitula" (en escritura distinta) y el principio de 2 Cor.

74. Como se puede ver en la ilustración del artículo de F. Ronig en el Catálogo cit. "Bemerkungen zur Bibelreform in der Zeit Karls der Grossen", Band 3, pp. 711-717 (Abb. 1 una página de los Cánones eusebianos en el manuscrito Paris Bibl. Nat. lat. 9380 fol. 252v).

ro carecen de imágenes figuradas. Lo mismo vale de las copias –o fragmentos– de la recensión de Alcuino. Enseguida, sin embargo, el "scriptorium" de Alcuino, bajo sus sucesores en el abaciato –Fridugisio y Viviano–, comienza a producir la serie de Biblias decoradas e ilustradas, también con figuración humana, que hasta hoy nos deslumbran. Mencionemos solamente dos: la Biblia Moutier-Grandval en la British Library en Londres y la Biblia de San Pablo "fuori le mura" en Roma, ambas íntegra y se puede decir, milagrosamente, conservadas.[75] Los especialistas, aquí y en los otros "scriptoria", distinguen varias escuelas de decoración, sea para las pandectas sea para copias de libros separados, como Evangeliarios y Salterios.[76] Y esto ya no se interrumpe más. Incluso, después de Gutenberg y de sus Biblias impresas. Testigo esa obra de arte absoluta que es la Biblia de Federico de Montefeltro, del final del siglo quince, cuarenta años después de la Biblia de Gutenberg, manuscrita e ilustrada.[77]

Conviene detenerse un momento en el hecho de la ausencia en las Biblias completas publicadas por Alcuino y Teodulfo, sin perjuicio de que, al final de este apartado, dedique una nota especial al tema de las ilustraciones bíblicas en la antigüedad; o sea, durante el primer tiempo de las copias de la Escritura. Porque es sabido que Teodulfo, y seguramente por él aconsejado, Carlomagno, eran radicalmente opuestos a las imágenes; es decir, a la figuración de los personajes sacros, hasta el punto de oponerse a la decisión del Concilio segundo de Nicea (787), que al contrario, las admite y aprueba, poniendo así término, al menos por el momento, a la controversia iconoclasta. Teodulfo expresa su opinión en los "Libri carolini", tenidos hoy por obra suya –o de Alcuino–, aunque presentada como obra del mismo –futuro– emperador.[78] Carlomagno convoca en 794 un sínodo

75. Sobre estos dos ejemplares de Biblias ilustradas, cf. DODWELL, cit., 66-71 (fig. nn. 53-55).

76. Se podría citar toda una serie, supuesto que la proporción de las copias de estos libros bíblicos es considerablemente superior a las de las Biblias completas. Elijo dos: Evangeliario: Lorsch en la Biblioteca Apostólica Vaticana (mitad del manuscirto y cubierta posterior en marfil; la otra mitad en el Bathyaneum de Alba Julia en Rumania, la cubierta anterior en la British Library) Facsímile de la Faksimil Verlag Luzern. Salterio: el llamado "de Utrecht" (Utrecht University Library MS 32): es el famoso Salterio con dibujos lineares, que se proponen hacer visible el contenido de cada salmo y a veces de cada versículo con personajes en acción en todo el ancho de la página (Dodwell, cit., 64-66; ff. 50-51). Facsímile en "Codices selecti LXXV" Graz 1984.

77. En la Biblioteca Apostólica Vaticana. Facsímile digno del original en: Franco Cosimo Panini (Modena 2005/6).

78. Así la presentan los manuscritos, cf. PL 98, 999ss.; el título en 999-1000: "Incipit Opus illustrissimi ecc. Viri Caroli nutu Dei Regis Francorum... contra Synodum quae in partibus Greciae pro adorandis imaginibus stolide sive arroganter gesta est" (el Concilio de Nicea: notar los adjetivos). El escrito debió ser leído en el sínodo de Frankfurt del cual se habla en el texto. Por suerte, no lo fue.

de obispos y abades en Frankfort en contrapunto con las decisiones de Nicea. El papa Adriano I, manda dos legados, pero sobre todo, con extremo cuidado, escribe a Carlomango, sin ceder en nada, haciéndole presente el valor y el sentido de cuanto fuera declarado por Nicea y confirmado por él en un sínodo romano.[79] Uno se pregunta de dónde procedía semejante oposición, por suerte rápidamente superada, como se ve ya en los ejemplares de la Biblia recién mencionados y en muchos otros, también procedentes de los "scriptoria" imperiales, aunque más bien posteriores al mismo Carlomagno. ¿Era quizás la herencia de la tradición hispánica de Teodulfo, ya que, como se ha notado más arriba, las primeras Biblias de ese origen conservadas, eran anicónicas? ¿Esto era a su vez, consecuencia del severo decreto del Concilio de Elvira contra las imágenes?[80] Dejo por ahora, la cuestión en suspenso, para volver sobre ella, así sea de manera sintética en la nota recién anunciada. En todo caso, se comprueba que la crisis fue dejada atrás en poco tiempo, a Dios gracias.

Conviene todavía citar, por la especial importancia que tiene, la edición de la Biblia de otro de los colaboradores de Carlomagno: Maudramno abad de Corbie. Es –o era– una Biblia monumental en doce tomos. La primera edición presentada de este modo, si se hace abstracción de los nueve tomos del armario de Casiodoro. De ellos quedan solamente cinco, y fragmentos. Y se distingue todavía por el rigor y la elegancia de su "minúscula carolingia", si no el primer ejemplar de esa escritura, ciertamente uno de los primeros.[81] Pero ésta no es ya una "pandecta": toda la Escritura en un solo volumen. Es así ajena a nuestra historia.

De aquí en adelante, las Biblias completas pasan, de ser una excepción, a ser la manera normal de presentación de la Sagrada Escritura, como se verá en el tercer artículo de esta serie.

3.1. Nota sobre las Biblias ilustradas

Notábamos recién, a propósito de Teodulfo de Orléans, sus reservas frente a las ilustraciones en su edición de la Escritura. Admitía las deco-

79. La carta del papa en ib. 1247-1292. Parte del problema se debe a una mediocre traducción de griego al latín de las Actas de Nicea II, donde no se distinguía, como en el original, entre "proskynesis" y "latreia", usando para ambos "adoratio". Parte del problema, pero sin duda, no todo.

80. Cf. n. XXXVI: "Placuit picturas in ecclesia esse non debere; ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur" (J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Florentiae 1759) col. 11. El Concilio de Elvira sería del 305.

81. Sobre las Biblias carolingias es útil leer el largo erudito artículo de Massimiliano Bassetti en "Forme e Modelli...", cit. "Le Bibble Imperiali d'età carolingia e ottoniana" (275-279, esp. II, 187-230).

raciones, sin duda, como se puede ver en la reproducción citada más arriba, de los Cánones eusebianos en una de sus ediciones. Pero la dificultad eran las figuraciones humanas y sobre todo las figuraciones sacras.

Es verdad que existe, desde muy antiguo, una tendencia anicónica en la Iglesia, sea de Oriente u Occidente, como se puede ver ya en Epifanio de Salamina, quien no teme destruir las imágenes sacras que encuentra en su camino, como él mismo refiere a Juan de Jerusalén, arzobispo de la diócesis donde ocurre el episodio[82] y de la cual él mismo procedía. También Eusebio de Cesarea tenía dificultades con las imágenes, como se ve en su carta a Constancia, hermana del emperador Constantino, cuyo deseo de tener una imagen de Cristo es criticado por él.[83] Y Gregorio el Grande debe explicar pacientemente a Serenus de Marsella, quien también se sentía obligado a destruir las imágenes que encontraba en las iglesias, cuál era en la tradición eclesial el sentido de las mismas imágenes; y esto más de una vez: por lo visto, Serenus parecía incorregible.[84] Y en la misma época de Teodulfo, otros obispos –como Claudio de Turín–[85] se declaraban contra las figuraciones sacras.

Esto no obstante, hay copias de la Escritura, hasta donde nuestros testimonios pueden llegar, perfectamente ilustradas. Y esto, incluso en las

82. Es la carta traducida por Jerónimo en PL 22, 526s. Uno puede preguntarse por qué Jerónimo traduce esta carta, aunque es verdad que sus relaciones con Juan de Jerusalén no eran precisamente cordiales. No era opuesto a las imágenes en los manuscritos bíblicos, de los cuales critica sin embargo, el lujo excesivo de algunos ejemplares. Cf. su carta a Laeta (PL 22, 875; *epist*. 107, 12): "Pro gemmis et serico divinos codices amet in quibus non auri et pellis Babylonicae vermiculata pictura, sed ad fidem placeat emendata et erudita distinctio", y en otra carta a Eustaquio (ib. 92): "... inficitur membrana colore purpureo, aurum liquescit in litteris, gemmis codices vestiuntur; et nudus ante fores earum Christus moritur". El tema vuelve otras veces; cf. los dos prólogos a Job. Epifanio escribe tres tratados contra las imágenes, conocidos por fragmentos, y deja consignada en su testamento la prohibición severa de exponer imágenes en las iglesias de su comunidad; cf. por ejemplo J. QUASTEN, "Initiation aux Pères de l'Eglise" (traduction de l'anglais par J. Laporte, Paris, Éditions du Cerf, 1963) tomo 3, 540-558, esp. 548ss.

83. El texto publicado en PG 20, 1545-49. Fragmentos en las actas del Segundo Concilio de Nicea, citados en la refutación de Nicéforo de Constantinopla. Sus expresiones son ciertamente muy duras: "Num audivisti unquam in Ecclesia tale quid (imágenes de Cristo) vel ipsa, vel etiam ab alio? Nonne per totum orbem terrarum haecce profligata sunt et procul ab Eclesiis expulsa, et nobis solum non licere tale quid facere, apud omnes divulgatum est?" (versión latina en la misma PG ib.).

84. Cf. las dos cartas en PL 77, 1027s. (libro IX, *epist*. 105): "... quatenus et litterarum nescii habuerint unde scientiam historiae colligerent..."; ib. 1028s. (libro XI, *epist*. 13): "... Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa etiam ignorantes vident qud sequi debeant; in ipsa legunt qui litteras nesciunt".

85. Cf. el tratado contra él de Jonás de Orléans, pero dirigido en realidad contra su predecesor, es decir, Teodulfo. Agobardo de Lyon escribe un "Liber de imaginibus" también contrario a las imágenes. Y habría habido un sínodo en París, en tiempos de Ludovico Pío hijo y sucesor de Carlomagno (824), contra las imágenes.

que podían estar destinadas al uso litúrgico. No me consta que ningún manuscrito bíblico haya sido destruido por contener miniaturas. No se trata del templo, pero es la Palabra de Dios, que merece igual o mayor respeto.

Quiero aquí limitarme a referir sobre todo dos copias, de la mayor antigüedad. Una viene de Occidente y data de principios del siglo quinto o finales del cuarto. Son los fragmentos, que se llaman de Quedlinburg, de la ciudad de Alemania donde fueron encontrados en una encuadernación o en la custodia de algún otro escrito, como entonces se hacía, para aprovechar el pergamino.[86] El texto es la "Vetus latina" en la versión usada en Italia –"itala"–, de los libros de Samuel y de los Reyes. Los fragmentos ilustran episodios de la vida de Saúl y de su conflicto con Samuel, pero también la construcción del templo de Jerusalén.[87] Construidos en forma de cuadros de lectura continuada: izquierda-derecha y arriba-abajo, con sentido también de la luz y las sombras. Es la época de Sixto III (432-440) y de los mosaicos de Santa María Mayor, con cuyo estilo figurativo las miniaturas de los fragmentos guardan, según los especialistas, una verdadera afinidad. El arte cristiano, a esta altura, ya está en plena posesión de sus recursos expresivos.

Un ejemplo así de Occidente, del siglo anterior a Casiodoro, cuyas pandectas –o una de ellas– contenía las miniaturas, hoy conocidas por la copia conservada en el Codex Amiatinus, una de las cuales era la "Majestas Domini", representación del Señor, mencionada más arriba.

Para Oriente, habría la dificultad de la elección. Se puede citar el Génesis de Viena, manuscrito de lujo en pergamino teñido de púrpura, escrito con letras de oro y plata, abundantemente ilustrado con 192 miniaturas, de las cuales se han salvado 48. En ellas aparecen, por ejemplo, los patriarcas: Jacob, cuando anuncia su testamento a sus hijos y Noé con los suyos, cuando concluido el diluvio entra en la alianza con el Señor, bajo el arco iris[88] y se ilustra también el diluvio con las víctimas sumergidas por las aguas. Es el siglo sexto, la misma época del Codex Purpureus Ro-

86. Hemos encontrado ya otro caso más arriba. La práctica nos parece hoy bárbara, y lo es, pero así se nos han salvado restos de manuscritos, que, de otro modo, nunca hubiéramos conocido.

87. Reproducción en L. Nees, cit., fig. 57. Los fragmentos están ahora en Berlín (Staatsbibliothek zu Berlin, Handschriftabteilung MS theol. lat. fol 485).

88. Las reproducciones en INGO WALTHER - NORBERT WOLF, "Masterpieces of Illumination" (Köln, Taschen, 2003) 58-61. El manuscrito está en Viena (Osterreichische Nationalbibliothek Codex Vindobonensis theol. graec. 31).

ssanensis[89] también ilustrado, y del Evangeliario de Rabbula, de origen sirio, fechado exactamente en 586, donde se ve una figuración del Señor Jesús[90] crucificado. Y ya aquí los códices figurados abundan, como el Codex Sinopensis de París[91] y el Ashburnam Pentateuch[92] de origen español o nordafricano. Habremos cubierto así todo el Mediterráneo.

Las miniaturas en las copias de los libros sacros sirven sin duda para la mejor inteligencia del texto: una función entonces hermenéutica; aparte del servicio a los "iletrados", al cual alude Gregorio el Grande para las imágenes en los lugares de culto. Pero también y esto debe ser subrayado, se las crea y se las pone en esas páginas, para que la Palabra de Dios sea dignamente presentada, con los recursos del arte y la expresión de la belleza, lo cual no es seguramente superfluo, a pesar de las críticas de Jerónimo. De hecho, los especialistas afirman que la afirmación y la evolución de la pintura en ámbito cristiano, se limita, en estos primeros siglos, después de las pinturas catacumbales,[93] a la ilustración de manuscritos, sobre todo bíblicos, y en realidad, gracias a ellos, se la conoce mejor.

De esto no se vuelve ya atrás, no obstante las alternativas de tiempos y culturas, y la humana incorregible incoherencia. Y es ciertamente parte integrante de nuestro respeto, amor y, en realidad, culto a la Palabra de Dios, cuyas copias son, de este modo, vehículo de la belleza y se transforman en obras de arte.

89. En Rossano Calabro (Museo dell´Arcivescovado).

90. Expuesto en la Exposición "I Vangeli...", Catálogo cit., N. 10. Se lo conserva en la Biblioteca Laurenciana de Florencia Plut I 56. Es una de las figuraciones más antiguas del Señor crucificado.

91. Bibliothèque Nationale Suppl. gr. 1286.

92. Allí mismo Ms. nouv. acq. lat. 2334.

93. Sin olvidar por cierto, el notable episodio del lugar de culto en Dura Europos, anterior a 256 –fecha de la conquista persa– con sus pinturas murales de contenido bíblico.

JUAN CARLOS SCANNONE S.I.

LA PRAXIS HISTÓRICA: DISCERNIMIENTO DE LO REALMENTE POSIBLE EN LO QUE ESTÁ SIENDO DADO[1]

RESUMEN

En continuidad con un estudio sobre el acontecimiento y la acción histórica considerados como "texto" según Paul Ricoeur, presentado en unas Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica, el autor anticipa una reflexión relacionada con su libro *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, de próxima aparición. El intento "en borrador" tratará de interpretar el sentido de la acción como un texto escrito –siguiendo a Ricoeur– y también discernir en la praxis, como en un texto, lo realmente posible y deseable alternativo, en lo que está siendo dado –expresión, tomada de Jean-Luc Marion–.

Palabras clave: praxis histórica, acción, discernimiento, América Latina.

ABSTRACT

Following a paper he read at a meeting on Phenomenology and Hermeneutics (held in Santa Fe and Paraná), the Author anticipates his next book *Historical action and passion, a philosophical discernment*. He understands events and historical actions as "texts", according to P. Ricoeur. His attempt is to discern, in praxis, as if it were a text, –within that what is being given, in Jean-Luc Marion's words– what is possible from what is desirable.

Key Words: Historical praxis, action, discernment, Latin America.

1. Exposición del autor en las 5as. Jornadas Nacionales del Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe y Paraná: "Verdad e Historia. Lo dado, lo posible, lo imposible", 2-3 noviembre 2007.

Lo que voy a proponer en este trabajo lo presento como entre signos de interrogación, pues no solamente está sujeto a la discusión, como cualquier otra exposición, sino que, además, se trata de una propuesta hecha con "temor y temblor" y como en borrador. De alguna manera es la continuación de mi estudio sobre el acontecimiento y la acción histórica considerados como "texto" según Paul Ricoeur, tenida en unas Jornadas anteriores de Fenomenología y Hermenéutica (Santa Fe-Paraná).[2] Además, da nuevos pasos con respecto a mi libro que aparecerá próximamente en Barcelona, Anthropos, que he titulado: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*.

En dichas Jornadas anteriores, los trabajos de Ricoeur que entonces comenté, daban mayor seguridad a mis afirmaciones. Ahora estoy más a la intemperie, pues no sólo se tratará de *interpretar* el sentido de la acción como un texto escrito –siguiendo las indicaciones de Ricoeur–, sino también de *discernir* en la praxis –la acción y la pasión históricas– como en un texto, lo *realmente* posible y *deseable* alternativo, en lo que *está siendo dado*. A propósito uso esa última expresión, tomada de Jean-Luc Marion, vinculo mi propuesta sobre todo con la mencionada teoría y otras aportaciones de Ricoeur, y no dejo de evocar a Maurice Blondel y su "lógica de la acción", cuando me refiero a ésta y a las alternativas de opción positiva o negativa. Nadie podrá dudar que los dos primeros autores pertenecen al ámbito de la fenomenología y la hermenéutica; pues bien, también Blondel –en su obra *L'Action* (de 1893)– plantea una *fenomenología* propia, que Henri Duméry ha comparado –con razón– a la husserliana, porque el maestro de Aix suspende –es decir, pone entre paréntesis– y posterga la afirmación ontológica a fin de indagar el *sentido* de la acción, y de responder a su pregunta inicial: "¿la vida humana tiene un sentido y el hombre tiene una destinación?" –en francés: "*destinée*", no "*destin*"–.[3]

2. Cf. "Acontecimiento-sentido-acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica. Aplicaciones al acontecer argentino actual", *Stromata* 59 (2003) 273-288. En las Actas del *World Congress Jesuits and Philosophy* (Frankfurt a.M., agosto 30 - setiembre 4, 2007) se publicará mi artículo: "La filosofía y el discernimiento de los riesgos y oportunidades de la globalización para la misión de la Compañía de Jesús: la perspectiva de los pobres", que antecede a las presentes reflexiones.

3. Cf. *Les premiers écrits de Maurice Blondel: L´Action (1893). Essai d´une critique de la vie et d´une science de la pratique*, PUF, 1950, VII. Entre las obras de H. Duméry, ver: *Critique et Religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, 1963.

Pero ahora no se trata sólo del sentido, sino también del discernimiento de posibilidades reales en la praxis histórica, a saber, de lo *posible* en lo que está *dado* y se está *dando*.

En una primera parte resumiré la comprensión ricoeuriana del acontecer histórico como un "texto" al cual se le puede aplicar la hermenéutica correspondiente (1). En segundo lugar me preguntaré si –en lo *dado*– *aparece* o se fenomenaliza lo realmente *posible* (2.1), cómo puedo *discernir* cuáles de esos posibles son auténticamente *propios* del agente personal, grupal o colectivo de la acción, es decir, cuáles le son *apropiados y apropiables* para su mayor *humanización* (2.2), y cómo –a partir de dicho discernimiento crítico y positivo– pueden plantearse *proyectos históricos* alternativos y abiertos (2.3). Finalmente presentaré una breve conclusión (3).

1. La teoría ricoeuriana del texto y la interpretación de la acción

Para Ricoeur la historia y la acción socio-histórica operan como un *texto*, pues configuran *sentido*, se "inscriben" en el curso de los acontecimientos y van dejando huellas no sólo en la memoria y la reputación de personas y pueblos, sino también en documentos y monumentos, imprimiendo así su "sello" y produciendo efectos en la realidad, etc. Por ello dicho autor considera que a su interpretación se le puede aplicar la metodología de la *hermenéutica* de los textos.[4]

Según Ricoeur lo proprio del discurso *escrito* es que se *autonomiza* con respecto a su autor y sus intenciones, a sus destinatarios inmediatos y aun su mundo circundante. Pues bien, él estima que lo mismo sucede con la historia y la praxis histórica, que una vez acontecidas tienen una cierta autonomía de sentido que puede ser releído en otros contextos, como pasa, por ejemplo, con las distintas relecturas históricas, políticas, literarias y filosóficas de la Revolución Francesa, el descubrimiento de América, nuestra Revolución de Mayo, etc., etc., o con las relecturas tanto intra como extrabíblicas del Éxodo.

Además, como en los textos, el *sentido* de los acontecimientos implica no sólo el momento estrictamente *semántico*, es decir, el contenido

4. Cf. P. Ricoeur, *Du texte à l´action. Essais d´herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, en especial: "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte", 183-211, y "Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire", 161-182.

proposicional que puedo exponer –sea narrativa, sea teóricamente–, sino también el momento *pragmático*, a saber, la *fuerza* ilocucionaria y aun perlocucionaria correspondiente.

Para su hermenéutica Ricoeur recurre –como en los textos escritos– a la dialéctica entre la *comprensión* y la *explicación*. Pues la primera comprensión del "texto" de la acción e interacción históricas es más bien conjetural. Ahora bien, aunque no hay métodos para hacer buenas y acertadas conjeturas, sí lo hay para *validarlas* o no, mediante explicaciones de distinto tipo –aun proporcionadas por las ciencias humanas y sociales–, explicaciones más o menos probables, por ejemplo, a través de indicios y contraindicios, como se opera en cuestiones jurídicas o policiales. Así se hace posible llegar a un grado sólido de certeza que, sin embargo, sigue abierta al "conflicto de las interpretaciones".

Aún más, una segunda comprensión de los acontecimientos históricos –ya no conjetural, sino mediada por la explicación– implica asimismo una *semántica profunda* que, más allá de las estructuras sociales y culturales, llega hasta cuestiones *límite* hondamente humanas: hasta realidades y actitudes referidas a la vida y la muerte, el bien y el mal, la justicia y la injusticia, la libertad y la opresión, la dignidad de las personas o su conculcación. Son cuestiones que atañen sobre todo a la filosofía, en especial, a la antropología y la ética social.

Pues bien, así como los textos escritos abren al lector lo que Ricoeur llama el "*mundo del texto*", es decir un universo de *posibilidades* reales de apropiación del sentido y de su realización efectiva, lo mismo sucede con el texto de la historia y de las acciones y pasiones históricas, sobre todo a partir de su semántica profunda. Pues le despliegan al intérprete –en cuanto es también agente y paciente– un mundo de nuevas posibilidades y de alternativas de acción. Aún más, Ricoeur llega a decir que dicho "mundo del texto" –así como el de los acontecimientos, "inscritos" en el curso de la historia y de nuestra historia– nos hacen descubrir nuestras "posibilidades *las más propias*". Y eso exige discernimiento.

2. ¿Cómo aparecen las posibilidades ante la libertad histórica?

2.1. El antes y el después de la acción con sentido

Como ya lo dije, según Ricoeur tanto los textos como los acontecimientos como textos nos abren un mundo de posibilidades reales que nos

podemos apropiar y llevar a la práctica. Aplicando la eidética ricoeuriana, se trata de lo involuntario en lo voluntario,[5] es decir, de motivos y mociones que llevan a la libertad –de individuos, grupos y aun naciones– a decidirse y actuar, cuando consentimos o no consentimos a esas motivaciones. Pues aun la omisión es una acción, como lo decía Blondel en la Segunda Parte de su tesis doctoral: no querer es ya *querer* no querer.[6]

A esos motivos alternativos los consideramos como realmente posibles, porque ante ellos experimentamos –como lo afirma el mismo Ricoeur– nuestro *poder de actuar* y *de hacer*,[7] tanto por la *fuerza* motora del "posible" hecho motivo que nos mueve, como por nuestra capacidad de libre *iniciativa*.

Claro está que, según Blondel, nuestra acción en el mundo, ya sea por la resistencia de éste, ya sea por la interacción con otros, aunque modifique la realidad y nuestra realidad, con todo se queda más acá o va más allá que nuestra intención. Ello no quita que, aun *antes* de la opción, se trate de posibles realizables, aunque nunca totalmente, y que, *después* de la opción se dé un *más* de ser –del o de los agentes y de las cosas transformadas– o, por el contrario, una *privación positiva*, es decir, un *menos* de ser en los agentes y en el mundo. Blondel, inspirado en Aristóteles pero reinterpretándolo, los llama, respectivamente, *éxis* y *stérêsis*.[8] Según el mismo autor, se trata de la *sanción* positiva o negativa que le es dada a la libertad, cuando lo querido coincide con el dinamismo profundo del querer, o, por el contrario, lo contradice en una mentira vivida. Pero la voluntad queriente –Tomás de Aquino hablaría del apetito natural, Lévinas del *Désir* o de la idea de infinito en nosotros, y Marion del "Llamado" anónimo que nos constituye como respuesta o "responsorio"–,[9] trascendiendo siempre a lo querido, *juzga* a la voluntad querida, sancionándola,

5. Cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l´involontaire*, Paris, Aubier Éd. Montaigne, 1949.

6. Cf. M. BLONDEL, op. cit., pp. 23-42.

7. Se trata de un tema recurrente en RICOEUR; entre otros muchos textos cf. su obra: *Parcours de la reconnaisance. Trois études*, Paris, Gallimard, 2005; sobre la iniciativa cf. id.: "L'initiative", en: *Du texte à l´action*, 261-277.

8. Ver, además de *L´Action (1893)*, M. BLONDEL, "Principe élémentaire d'une logique de la vie morale", *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1956, 123-147. Sobre la lógica de la privación: cf. S. D'AGOSTINO, "Privation positive", en: M. LECLERC (ed.), *Blondel entre L´Action et la Trilogie*, Bruxelles, Lessius, 2003, 212-225.

9. Aludo, respectivamente, a: TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, Iª Iiae; E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l´exteriorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; y J.-L. MARION, *Étant donné. Essai sur une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.

al mismo tiempo que la trasciende, es decir, que pasa más allá, en apertura hacia el don del ser. Por ello, el mismo Blondel afirma en *L'Action (1893)* que la mortificación es la experiencia metafísica, porque, al vaciarse la libertad de su autocentramiento, ese vacío o nada es colmado por el don que le adviene "de arriba", es decir, gratuitamente desde la altura ética y metafísica del Dios trascendente y/o de los otros (Lévinas).

Al final de la primera parte de este trabajo dije que la consideración y apropiación de los "posibles los más propios" exige discernimiento. Ahora se añade otra razón más para pedirlo: la constatación que, en el dinamismo de la voluntad no sólo se dan moción y obligación *antes* de la opción, sino también una *sanción* –al mismo tiempo inmanente y trascendente– *después* de la acción, según que ésta *con*-cuerde o no con el deseo radical de la voluntad y con el don que ésta es y que ella recibe y puede recibir en sobreabundancia. Ahora no se trata sólo de juzgar el proyecto total de vida –sea existencial, sea histórico–: luego diré más abajo que ha de operar no como ídolo ideológico sino como símbolo. Aquí se trata del discernimiento del *próximo paso* a seguir en su puesta en práctica: "*lucerna pedibus*" –luz para los pies que avanzan– o conocimiento "*prospectivo*".[10] Pues, según el poeta, "se hace camino al andar" (Antonio Machado).

2.2. De la interpretación al discernimiento

Cuando Ricoeur distingue –en el conflicto de las interpretaciones– entre las científico-sociales y las ideológicas, afirma que las primeras suponen una suficiente *distanciación crítica* de los *intereses* subjetivos del científico.[11] Lévinas habla del "*des-intér-essement*" que libra de la ideologización.[12]

Pues bien, Bernard Lonergan se refiere, en ese contexto, a la oposición dialéctica de *posiciones* y *contraposiciones*, cuyo discernimiento acertado supone las *conversiones* ética y afectiva al amor desinteresado de la verdad y el bien. Por ello afirma la importancia de la decisión –la cuarta

10. Cf. M. Blondel, "Le Point de départ de la recherche philosophique", *Annales de Philosophie Chrétienne* 151 (1905-1906) 337-360, y 152 (1906) 225-249, reeditado en: id., *Oeuvres complètes. La philosophie de l´action et la crise moderniste*. Texte établi et présenté par Claude Troisfontaines, t. II, Paris, PUF, 1997.

11. Cf. P. Ricoeur, "Science et idéologie", en: *Du texte à l´action*, 303-331.

12. Cf. E. Lévinas, "Idéologie et Idéalisme", en: id., *De Dieu qui vient à l´idée*, Paris, Vrin, 1982, 17-33.

operación intencional después de la experiencia, el "*insight*" y el juicio– para su teoría del método de toda ciencia que implique un momento hermenéutico, como son la teología, la filosofía y las ciencias del hombre, la sociedad, la cultura y la historia. Por consiguiente, se da en él la necesidad de una especialización funcional que discierna entre posiciones y contraposiciones: Lonergan la denomina *dialéctica*.[13] Recordemos que ya Aristóteles, hablando del conocimiento práctico (ético y político), ponía como condición ineludible el *apetito recto*, es decir, libre de "afecciones desordenadas", para elegir e interpretar *prudentemente*. La última expresión entre comillas es de Ignacio de Loyola, quien –siguiendo la tradición espiritual cristiana–, acentúa la necesidad de salir del "propio amor, querer e interés",[14] para lograr un sincero discernimiento. No que la liberación de dichas afecciones forme parte de la fundamentación argumentativa teórica, sino que es su *condición pragmática*: condición necesaria, aunque no suficiente.

Pues las pasiones del tener, del poder y del valer –como lo enseña Ricoeur siguiendo a los "maestros de la sospecha" (Freud, Marx, Nietzsche)–, si se desordenan, pueden llevar a ilusiones y racionalizaciones ideológicas, aun en interpretaciones que se pretenden científicas. De ahí la necesidad del discernimiento crítico, para el cual dicho filósofo francés usa como criterio antropológico la "imaginación de inocencia",[15] tanto en el orden *semántico* de los contenidos proposicionales como en el *pragmático* de la "disposición de ánimo" fundamental (*Grundstimmung*), que corresponde al mencionado apetito recto aristotélico.

Un ejemplo de dicha imaginación referida al hecho de la globalización es la utopía propuesta por Juan Pablo II de una globalización *de y en la solidaridad* (cf. EiA 55). La expresión "*en* solidaridad" apunta más a las actitudes existenciales de los agentes –personas, grupos o pueblos– y el "*de* la solidaridad" puede interpretarse también de los contenidos, por ejemplo, la "*cultura*" y las "*estructuras* de solidaridad" de las que habla el mismo Papa. Y, si tomamos el ejemplo de los ejercicios ignacianos, el *discernimiento* de los afectos o "temples de ánimo" y de los proyectos de vida y convivencia, se realiza a la luz de la contemplación de la vida de Cris-

13. Cf. B. J. F. Lonergan, *Method in Theology*, New York, Herder and Herder, 1972, cap. 10.

14. Cf. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales* Nº 189.

15. Sobre la crítica de las ilusiones cf. P. Ricoeur, "La critique de la religion et le langage de la foi", *Bulletin du Centre Protestant d´Études* 16 (1964) 5-16; sobre la "imaginación de inocencia" cf. id.: *Finitude et culpabilité. I: L´homme faillible*, Paris, Aubier, 1960.

to, la Virgen y/o los santos, del Reino de Dios que se espera, etc. Por consiguiente corresponden a la "imaginación de inocencia" ricoeuriana.

Según mi opinión –en el nivel filosófico– la "imaginación de inocencia" opera de dos maneras el discenimiento ético-histórico: por un lado, *negativa y críticamente*, ayudando a detectar lo *anti-humano* presente en la historia, por ejemplo, en el hecho actual de la globalización y en actitudes sociales que lo acompañan (a). Y, por otro lado, en forma *positiva*, descubriendo en los mismos –tanto semántica como pragmáticamente– "*gérmenes*" alternativos *de mayor humanidad* (b). En otro lenguaje, se puede hablar, respectivamente, de los desórdenes y *riesgos* ético-sociales y de las *oportunidades* reales –ya incoadas–, de su superación, que se están dando en la actualidad histórica. Porque ya están incoadas, se las puede denominar posibilidades *reales*. Más aún, según lo expresado al fin del punto anterior (2.1) la elección positiva se confirma, y dichas semillas de humanización se muestran más claramente, cuando ellas implican un "*más*" de ser y de bien, un crecimiento ontológico y moral en el o los agentes después de la opción existencial o histórica (b').

(a) En el primer caso la "imaginación de inocencia" opera *contrafácticamente*, semejante a la idea de lo perfecto en Descartes, que permite captar –a su luz– lo imperfecto en cuanto tal. Claro está que, más que de una idea, se trata de un "deseo natural" de perfección, que se proyecta en dicha "imaginación" en cuanto *ideal* de inocencia, y –*ex contrario*– ayuda a discernir lo deshumanizante tanto de la realidad histórica como de las actitudes o "temples de ánimo" (*Stimmungen*) sociales que se le oponen. Recuerdo que más arriba hablé de la "voluntad queriente" blondeliana y su convergencia con otras interpretaciones filosóficas del mismo fenómeno. Según mi opinión, en la percepción contrafáctica se conjuga el conocimiento teórico que explica por qué se trata de algo ofensivo a la dignidad humana, con un conocimiento afectivo "por connaturalidad" (Tomás de Aquino) con lo humano en cuanto tal, a partir de dicho deseo e imaginación de inocencia.

(b) Eso se nota quizás más claramente en el discernimiento positivo. Así es como, a la luz de la "imaginación de inocencia", se pueden lograr dos cosas: 1) en primer lugar, discernir si la disposición fundamental (*Grundstimmung*) del intérprete es recta, es decir, abierta a la verdad y el bien, 2) y, en segundo término, descubrir –en la realidad social e histórica– "*semillas*" y/o *posibilidades reales* de mayor humanización, es decir, fenómenos sociales *emergentes* que estén directamente orientados hacia

dicha imaginación y que se co-rrespondan con la recién mencionada intencionalidad fundamental. Anteriormente hablé de la convergencia entre el (acto de) querer ("voluntad queriente") y lo querido ("voluntad querida") según Blondel, aunque el primero sobrepase al segundo, en una especie de "ya sí, aunque todavía no" –si usamos la metáfora temporal–, o de "más allá" en y a través del "en", si empleamos la espacial. Así es como, para Lévinas, el "*in*" del Infinito se traduce al mismo tiempo como "no" (*no* finito) y como "en" –*en* lo finito, trascendiéndolo–.

(b') El discernimiento de esos gérmenes positivos se confirma cuando en ellos se da una inesperada *sobreabundancia* de humanidad (vida y libertad), sobre todo si ella es dada en circunstancias de muerte y opresión. Pues son signo de la asombrosa *creatividad* humana –preferentemente de los desposeidos y excluidos– y, para el creyente, también de la acción *creadora* y *creativamente* concurrente de Dios, fuente última de toda indeducible *novedad* histórica.[16]

Con ese "exceso" o sobreabundancia, se trata de fenómenos *saturados* de donación o, más bien –si aceptamos con Marion "la banalidad de los fenómenos saturados"–, del carácter de saturado que pueden tener los fenómenos si se les presta una adecuada atención contemplativa.[17] Como ya quedó dicho, para Blondel se trata del exceso (*surcroît*) de ser y vida que se da en el "después" de las opciones positivas.[18]

Como ejemplos pueden nombrarse fenómenos positivos que se están dando como la otra cara del hecho actual de la globalización, en cuanto respuesta a su "individualismo competitivo" y/o a la exclusión que ella provoca con frecuencia. Me refiero a acontecimientos como son la *emergencia de la sociedad civil* en cuanto distinta del mercado y del Estado, en búsqueda de intereses universalizables (Adela Cortina) y ejerciendo un "nuevo modo de hacer política" (Daniel García Delgado), es decir, de

16. Una excelente relectura filosófica (y teológica) de la doctrina clásica del *concurso* divino con la libertad humana la da Karl Rahner en: K. RAHNER-P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1961, 13-90, en especial, 55-78.

17. Sobre dicha banalidad, cf. J.-L. MARION, "La banalité de la saturation", en: id.: *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, 143-182; sobre los fenómenos saturados, en general, además de id.: *Étant donné*, op. cit., también cf. id.: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001. Asimismo, ver mi artículo: "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", *Stromata* 61 (2005) 1-15.

18. Sobre el "*surcroît*" en Blondel –que, según mi opinión, muy probablemente influyó en el mismo Marion–, cf. J.-L. MARION, "La conversion de la volonté selon *L´Action*", en: *Maurice Blondel: Une dramatique de la modernité*, Actes du colloque Maurice Blondel, Aix-en-Provence, mars 1989, publié sous la direction du Prof. Dominique Folscheid, Paris, PUF, 1990, 154-165.

búsqueda social del bien común;[19] o bien a la "*irrupción de los pobres*" (Gustavo Gutiérrez) en la conciencia y la sociedad –como hecho de más vida y libertad tanto para ellos como para quienes por ellos optan–,[20] los *nuevos movimientos sociales* –como el ecologista, el feminista, el de las etnias aborígenes, etc.–, el "*nuevo mestizaje cultural*" que se está dando en los barrios de grandes ciudades latinoamericanas entre componentes tradicionales, modernos y postmodernos de un nuevo *imaginario cultural*,[21] etc. Se trata de acontecimientos que están siendo dados, y son –al menos en cuanto acontecimientos– fenómenos saturados, en los que, aunque ambiguos como todo hecho histórico, con todo se pueden fácilmente discernir semillas y anticipos, posibilidades reales de mayor humanización, *si y en cuanto* están rectamente orientados hacia el bien y el bien común.[22] Precisamente así –siendo dados a los agentes que comparten esta intencionalidad y temple de ánimo– aparecen como fenómenos saturados de sobreabundante donación de posibilidades reales positivas.

De ahí que un *lugar hermenéutico preferencial* –aunque no el único– de discernimiento, son los que Ignacio Ellacuría solía llamar "pobres *con* espíritu", a saber, los pobres reales que, además, son también "pobres *de* espíritu". Pues, el tener espíritu de pobre les brinda la disposición afectiva o "temple de ánimo" pragmática y hermenéuticamente apropiado para un discernimiento recto. Y, por otro lado, su lugar social de pobres, con tal que se dé –como condición *necesaria*– la actitud existencial arriba mencionada, facilita y reasegura una *óptica más universal y más situada*. Porque, sin los privilegios del tener, del poder y del saber, dejan aparecer

19. Ver mi trabajo: "El comunitarismo como alternativa viable", en: Mons. L. M. de Almeida (et al.), *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996, 195-241; sobre la sociedad civil en el nivel universal cf. J. Cohen-A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.)-London, The MIT Press, 1992.

20. Cf. J. C. Scannone - M. Perine, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, Bonum, 1993.

21. Sobre el "segundo mestizaje cultural" cf. P. Trigo, *La cultura del barrio*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello-Centro Gumilla, 2004. Acerca de las tres determinaciones del imaginario cultural actual en América Latina, ver varios trabajos de Jorge R. Seibold, entre ellos: id., "Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano. La problemática actual de los valores ante el desafío de la regionalización y el impacto de la globalización", en: J. C. Scannone-V. Santuc (comp.), *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Buenos Aires, Bonum, 1999, 463-511.

22. Sobre esos fenómenos ver mi op. cit.: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, IIª Parte, donde asumo varios artículos míos anteriores, entre ellos: "La globalización como hecho e ideología", en especial: 2ª parte, en: J. C. Scannone (et al.), *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires, San Pablo, 1999, 253-316.

más fácilmente lo *humano en cuanto tal*; y –en no pocos casos– también lo *comunitario y común* del estilo de vida del propio pueblo. Pues se trasparenta mejor la integralidad de todo hombre y mujer desde los últimos y más despojados, a quienes sólo les queda lo que es *común* a todos, sobre todo su carácter de humanidad y su dignidad humana.[23]

2.3. "Puesta en intriga" y narración de un futuro alternativo

Para Ricoeur la operación de "puesta en intriga"[24] reúne y configura en unidad de sentido (narrativo) lo disperso y fortuito del tiempo cronológico, humanizándolo. Así da la base imaginativa (esquematismo) para interpretar conceptualmente la historia, en una especie de esquematismo narrativo o "*conversio ad phantasmata*" narrativo –al que acompaña pragmáticamente el "esquematismo afectivo" correspondiente–.[25]

Como en el caso del símbolo, también la "puesta en intriga" se refiere a la realidad y expresa su "verdad metafórica", en cuanto al mismo tiempo la descubre y la "inventa" (¡*invenire*!), interpretando su sentido y refiriéndolo a la efectividad histórica. Pero su validez interpretativa y la verdad de su interpretación no son positivísticamente unívocas, sino simbólicas y *analógicas*, dando cabida a otras interpretaciones válidas que no le sean contradictorias.

Cuando la "puesta en intriga" se refiere al pasado o al presente, los configura según una determinada comprensión abierta de la historia o, respectivamente, de la actualidad histórica. Si se refiere al futuro –o al presente, en cuanto permanece esencialmente abierto al porvenir–, la narración de futuro se transforma entonces en *proyecto, existencial o histórico*. Con todo, si esa interpretación se absolutiza y exclusiviza, se hace *ilusoria e ideológica*.

23. Ver mi intervención en el VII Congreso de Filosofía Intercultural (UNGS, San Miguel, setiembre 2007): "Las víctimas históricas como lugar de lo universal inculturado y de una filosofía intercultural", *Stromata* 63 (2007) 201-206.

24. Sobre esa noción ricoeuriana clave (inspirada en la de "*mythos*" de la *Poética* de Aristóteles), ver las referencias correspondientes a la voz: "*intrigue (mise en)*", en el índice temático de: P. Ricoeur, *Temps et récit* (3 tomos), Paris, Seuil, 1983, 84-85.

25. Sobre la interrelación entre el "esquematismo" en Kant, Heidegger y Ricoeur, y la "conversio ad phantasmata" en Tomás de Aquino, ver: R. Ippoliti, *Santo Tomás de Aquino y Paul Ricoeur en diálogo. La imaginación y la afectividad humana. ¿Es posible una filosofía desde, por y en los afectos?*, San Rafael, Kyrios, 2004. Sobre los esquematismos afectivos, cf. P. Ricoeur, "The metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling", en: Sh. Sacks (ed.), *On Metaphor*, Chicago and London (USA), The University of Chicago Press, 1980, 141-157.

Pues bien, así como la metáfora es fruto –para Ricoeur– de una *transgresión semántica* de un primer sentido literal en otro metafórico, el cual sólo *en, a través y más allá* del primero dice su sentido inédito y su verdad trascendente,[26] del mismo modo la "puesta en intriga" de una narración de futuro posible –y aun más la de un futuro utópico–, como no puede no usar sino los materiales positivos de lo ya acaecido, aunque quizás negándolos y siempre trascendiéndolos, dirá lo inédito, imprevisible y nuevo (sentido simbólico) sólo *en, a través y más allá* de aquellos materiales (sentido literal), refiriéndose a una realidad posible futura, en una especie de verdad metafórica. Por ello, no se trata de un sentido unívoco que hay que tratar de efectivizar tal cual, a raja tabla –así el proyecto y la utopía se hacen ideológicamente opresores y creadores de víctimas–, sino de un sentido abierto a un abanico plural de interpretaciones no contradictorias que, todas, se refieren a la realización efectiva de una mayor humanización y justicia, pero ahora imprevisible en sus determinaciones concretas.

Como se dijo, esas diferentes hermenéuticas válidas no han de ser intrínsecamente contradictorias –en su núcleo significativo, aunque puedan serlo en aspectos secundarios–, de modo que constituyan una "familia de interpretaciones", caracterizada por una especie de analógico "parecido de familia" ("*Familienähnlichkeit*": Ludwig Wittgenstein). Cuando se trata de proyectos históricos, puede dar lugar entonces a una colaboración entre proyectos políticos distintos, aunque nuclearmente convergentes, y a políticas de Estado consensuadas entre distintos partidos políticos.

Con todo, así *no* intento de ninguna manera plantear –sino regulativamente– la efectivización *definitiva y plena* de la justicia en la historia, pues se trataría del "Reino de Dios" en la tierra. Sin embargo, es posible ir realizándola, al menos *parcial y provisoriamente*, en servicio de las víctimas. Vale la pena trabajar y luchar por ello, aunque nunca se logre plenamente en este mundo.

Además, en el presente contexto se trata también de que "mueran los *ídolos*" –ideologías y utopías fechitizadas–, a fin de que "vivan los *símbolos*" (Ricoeur), es decir, para que *vivan* "puestas en intriga" narrativamente configurativas de un futuro alternativo más humano, abierto a siempre nuevas posibilidades de mayor justicia y solidaridad, y *mueran* los proyectos históricos –sociales, económicos, políticos, culturales...– opresores del hombre. Tales "puestas en intriga" operarán entonces como "esquematismos" imaginativo-afectivos de una liberación *realmente posible*.

Según Enrique Dussel, las nuevas estructuras sociales que puedan ser el fruto de dichos proyectos históricos alternativos, a su vez tenderán a esclerotizarse, cerrarse y así "fetichizarse", creando de nuevo víctimas, de modo que la historia de liberación permanecerá siempre escatológicamente abierta.[27]

Por otro lado, como "una golondrina no hace verano" (Aristóteles), la rectitud del discernimiento no se confirma en un solo acto de elección, sino en un *proceso* de decisiones y acciones que llevan tiempo de maduración, en el cual va aconteciendo la autorrealización humana de los agentes –personales o colectivos–, gracias al "*más*" de ser, vida, justicia y libertad que son consecuencia de opciones fundamentales que luego se van explicitando en numerosas elecciones particulares que las concretizan. Se trata, entonces, de procesos dinámicos de mayor humanización o, por el contrario, de un creciente "absurdo social" ("*social surd*": Bernard Lonergan). La constatación de tales procesos ayuda al discernimiento y va o no confirmando su rectitud hacia el fin último –imaginado por la "imaginación de inocencia"–, nunca alcanzado en esta tierra; pero que puede darse provisoria, parcial y anticipatoriamente, según la dialéctica mencionada más arriba, del "ya sí, pero todavía no".

3. Breve conclusión

Por lo tanto, la filosofía puede y debe contribuir a un discernimiento de la acción y pasión históricas consideradas como un "texto" que se presta a la interpretación y al juicio históricos, a fin de guiar un quehacer ético-social e histórico responsable y humanizador, interpretando filosóficamente el método de la JOC: ver, juzgar, actuar.[28]

26. Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, 1975. Rubén Ippoliti, en su obra recién citada, aplica la transgresión semántica de Ricoeur a los esquematismos afectivos de los que este mismo habla; ello me inspiró para aplicarla a la "puesta en intriga" en narraciones de futuro.

27. Cf. E. Dussel, *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

28. A esa propuesta, Jean Ladrière la consideró un nuevo modo de plantear la filosofía de la historia, cf. id., "Filosofía de la acción histórica", *Stromata* 55 (1999) 319-324. En el ámbito de la fe, dicho método constituye –según Juan XXIII (MM 216)– el de la doctrina social de la Iglesia.

El discernimiento –realizado a la luz de "la imaginación de inocencia"– incluye, en primer lugar, la *crítica* de lo anti-humano que se está dando, tanto en las configuraciones históricas y en la actual figura histórica en su conjunto, como también en las disposiciones afectivas o temples de ánimo de los agentes, pacientes e intérpretes de la praxis histórica.

Y, en segundo lugar, dicho discernimiento implica asimismo el descubrir los "*fermentos*" históricos de novedad alternativa que ya están siendo dados, no sólo *objetivamente* en la presente figura histórico-cultural, sino también *subjetivamente* en dichas actitudes fundamentales, especialmente si se da una *sobreabundancia* de donación de *más* ser, vida y libertad o, por lo contrario, un "absurdo social" de privación positiva y de muerte.

En todos esos casos la filosofía puede y debe servirse de las aportaciones de las *ciencias humanas y sociales*, tanto para la crítica de las ilusiones como para el estudio de los condicionamientos históricos de la libertad de hombres, grupos y pueblos, y también para los caminos prácticos de su superación. Por consiguiente, usa esos aportes como *mediaciones* intrínsecas, no sólo *antes* de la elección recta –en cuanto mediaciones *interpretativas y teóricas* para el diagnóstico–, sino también, *después* de ésta –en cuanto mediaciones *comunicativas y estratégicas* de transformación–.

Pero es la filosofía misma quien practica un juicio de discernimiento *ético-histórico* a la luz de una comprensión antropológico-social no reductiva, discerniendo primero las contribuciones de las ciencias que va a utilizar como mediaciones, y, segundo, el mismo *acontecer histórico y la acción* que se ha de emprender para su mayor humanización.

Sola la filosofía no basta, pero sí es necesaria para que las distintas ciencias *integren* sus diferentes aportes según una comprensión *radical, integral y crítica* del hombre y de su praxis –acción y pasión– histórica(s). Por su parte, el creyente no podrá prescindir de su fe –y, consecuentemente, de la teología– para dicho discernimiento histórico-social. Pero aun así, no podrá dejar de lado el momento *antropológico y ético*, es decir, el aporte –al menos implícitamente– *filosófico*.

CARLOS IGNACIO CASALE ROLLE

EL ANÁLISIS DE LA VIDA RELIGIOSA AL INTERIOR DE LAS PRIMERAS LECCIONES DE FRIBURGO DE MARTIN HEIDEGGER

Breve aproximación desde la teología[1]

RESUMEN

Con ocasión de la publicación de las primeras lecciones de Friburgo de Martin Heidegger y del volumen sesenta de las obras completas dedicadas a la fenomenología de la vida religiosa, han florecido las lecturas teológicas sobre el autor. El autor de este artículo realiza una presentación temática y bibliográfica de esta discusión, y luego enuncia algunos desafíos que surgen desde el campo de la teología.

Palabras clave: Martin Heidegger, Primeras lecciones de Friburgo, filosofía y teología.

ABSTRACT

After the edition of Martin Heidegger's first Freiburg lessons, and that of vol. 60 of his Complete Works, dealing with phenomenology of religious life, several theological readings on Heidegger have appeared. The Author introduces them from a thematic and bibliographic point of view, and points out some challenges envisaged from the field of Theology.

Key Words: Martin Heidegger, first Freiburg lessons, Philosophy, Theology

1. Esta investigación se ha llevado a cabo gracias a un proyecto financiado por FONDECYT (Chile) 2007-2008 (n. 1071047): "El análisis fenomenológico de la vida fáctica del joven Heidegger en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) como desafío a la teología actual".

En los últimos diez años, sobre todo desde la publicación íntegra de las primeras lecciones de Friburgo de Martin Heidegger, y en especial del volumen sesenta de las obras completas dedicadas a la fenomenología de la vida religiosa, los estudios sobre las ideas "teológicas" que el autor desarrolla en esos años son cada vez más abundantes.[2] Nuestra intención es presentar una aproximación temática y bibliográfica a esta discusión para, finalmente, exponer algunos desafíos que nos surgen desde la teología.

En las siguientes reflexiones queremos así *destacar* el lugar que ocupa el análisis fenomenológico de la vida religiosa, en especial de las cartas de Pablo y de Agustín, al interior de las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) las que anticipan lo que será su obra fundamental *Ser y tiempo*.[3] Para ello hemos elegido algunos de los aspectos subyacentes a la interpretación existencial del tiempo que propone el filósofo de Friburgo. De este modo, pretendemos mostrar cómo el cristianismo primitivo es interpretado por el método heideggeriano y qué *apertura* (*disclosing*) produce al teólogo esta hermenéutica.

Creemos, que más allá de todas las limitaciones que implica la óptica de Heidegger en relación al tema Dios –lo divino, la religión, el cristianismo, etc.– su pensar nos hace preguntarnos una vez más por las bases *–v gr*. la seguridad– de nuestro método para captar lo propio del Dios judeo-cristiano y de la fe desde categorías y "visiones del mundo", que no pocas veces se han disociado de las capas originales de la revelación. Estas capas nos hablan de un Dios que *acontece* en la historia y la temporalidad del hombre, frente a lo cual éste es tocado en todas las dimensiones de su *ser.* Y, por ello, sólo puede ser un Dios *divino* aquel que se muestra en la ambigüedad de la vida, más allá de toda tentación *cosificadora* y manipuladora que implique seguridad.[4]

Es importante señalar para lo que viene, que en estas lecciones el joven Heidegger considera al cristianismo como un "paradigma"[5] de un co-

2. Las obras de Heidegger se citan sin nombrar al autor. Se usará la sigla GA para referirse a sus obras completas.

3. Cf. J. L. Rodríguez, "Anticipación de la ontología de Ser y tiempo en los primeros escritos como docente de Martin Heidegger, *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* 24 (1997), 179-208; M. Jung, *Phänomenologie der Religion* y *Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919-1923*, en: D. Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, 2003, 8-21.

4. Muy importante es el artículo de I. M. Fehér, *Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers*, en: D. Barbarić (ed.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis-Sage-Geviert*, Würzburg, 2007, 163-191; cf. además S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Pisa, 2006.

5. Para la idea de "paradigma" cf. P. Stagi, *Der faktische Gott*, Würzburg, 2007, 95-115.294ss; es interesante cuando este autor señala: "Das Philosophieren ist der *Vollzug des Lebens*, so dass

nocer hermenéutico-fenomenológico, que pretende entender la vida fáctica –auténtica misión de la filosofía–[6] a través de un conocer no teorético.[7]

1. Existencia y *kairós*

Una parte de la crítica a la tradición por parte de Heidegger ha consistido en sacar a la luz que el modo habitual y dominante de dirigirse a los objetos es estético-visual. Esta posición revela además una postura fundamental del pensamiento de este autor. La forma más alta de conocimiento, según esto, era la contemplación, el disfrute de la presencia del objeto en cuestión. Otro de los aspectos que el filósofo alemán empezará criticando a Agustín[8] y acabará extendiendo a gran parte de la filoso-

die Trennung zwischen der Systematik und der Geschichte nach Heideggers Denken nicht möglich ist. Das Christentums ist daher nicht nur das *historische Paradigma* der Akzentuierung des faktischen Lebens in der Selbstwelt, sondern auch das *systematische Paradigma* einer solchen Akzentuierung" (300); ver también M. Jung, *Phänomenologie der Religion*, 11-13; D. Kaegi, "Die Religion in den Grenzen der bloßen Existenz. Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21", *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1996) 134ss.137. J. Adrián señala que el objeto de los análisis religiosos de Heidegger en estas primeras lecciones de Friburgo en referencia a Pablo, tienen como objeto mostrar el modo cómo la facticidad de la vida se articula en las primeras comunidades cristianas. Esta aproximación en clave fenomenológica a esta experiencia proporcionará a Heidegger una parte importante del arsenal conceptual que forma la conciencia de la caída, de la culpa, de la angustia, del mundo etc., que son determinaciones de la existencia que Heidegger reincorpora a *Ser y tiempo* (cf. *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, Barcelona, 2000).

6. Como bien lo señala M. Berciano: "Heidegger quiere desde el comienzo de su camino del pensar una renovación radical de la filosofía; y considera ésta desde la perspectiva del mundo de la vida, de un mundo que es histórico, que está en el acaecer histórico y es temporal. Es en este mundo donde se da la comprensión de la realidad por un Dasein que también es histórico y fáctico" (*La revolución filosófica de Martín Heidegger*, Madrid, 2001, 19). En el mismo Heidegger leemos una tesis fundamental, que la filosofía tiene la tarea de mantener la facticidad de la vida y de fortalecer la facticidad del *Dasein*, por lo que la filosofía como experiencia fáctica de la vida necesita un motivo, en el cual permanezca el ocuparse de la misma experiencia fáctica de la vida, lo que el autor llama "experiencia filosófica fundamental" (cf. *Zur Bestimmung der Philosophie*, [GA 56/57], Frankfurt, 1987, 174).

7. Cf. A. Vigo, *Heidegger – Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)*, en: H. Vetter-M. Flatscher, *Hermeneutische Phänomenologie-phänomenologische Hermeneutik,* Frankfurt, 2005, 241-269; H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Frankfurt, ²2006, sobre todo 200ss; G. Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers´s formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg, 1997.

8. Así por ejemplo Y. Meessen ha señalado muy bien: "En effet, comme l´explique Heidegger, la réponse à la question *wo* appelle à situer Dieu dans un lieu spécifique et, de la sorte, à le positionner comme objet du 'voir' (*Sehen*). De plus, cette conception objective de Dieu rapprochée de la dialectique *uti/frui*, qui s´établit sur la distinction néo-platonicienne entre le visible et l´invisible. Les choses visibles sont á utiliser (*uti*) en vue del´unique et souverain bien, invisible, dont on peut seul jouir

fía posterior es la concepción del tiempo que está implícita en lo anterior, donde el presente ha asumido el mando de un modo injustificado en su opinión.

En el proyecto filosófico heideggeriano, la concepción cristiana, paulina –y luterana– del ser acaba por desplazar la interpretación griega del ser y, con ello, la metafísica occidental se vuelve crítica. En opinión del joven Heidegger, el pensamiento griego, desde sus comienzos, se habría orientado hacia el modelo del *ver*.[9] Los griegos concibieron el pensar como ver y, en consecuencia, pensaron el ser como presencia en el sentido del "estar-a-la-vista" (*vorhanden*). El ser así entendido está presente "en" el tiempo, pero sólo desde uno de sus modos, el presente. Es claro que desde esta concepción no se puede dar plena cuenta de la facticidad y temporalidad de la vida ni de la experiencia cristiana originaria del tiempo, volcada hacia el futuro. Un pensar que funciona como ver y piensa el ser como ser-a-la-vista tiende a objetivar, a fijar su atención en los contenidos representables, a no ver el tiempo sino como presente y deviene inhábil para captar la vida en su ejecución, en su despliegue temporal e histórico. En una palabra, los griegos y con ellos la entera metafísica occidental pensaron el ser en el tiempo, mientras que Heidegger cree que hay que pensarlo como tiempo. Los griegos olvidaron el tiempo y este olvido está en la raíz de aquel otro olvido que Heidegger achacará a la entera tradición metafísica: el olvido del ser.

En los cursos de religión reunidos en el volumen *Fenomenología de la vida religiosa*,[10] hay una contraposición entre lo que aparece como el tiempo kairológico y el cronológico. Heidegger entiende el segundo como el que admite una cierta disponibilidad, como el tiempo objetivable del que se puede obtener algún tipo de representación. A esta forma, la habitual y cotidiana, la que proporcionan los relojes y los calendarios, enfrenta la noción paulina de kairós, entendido como un momento no objetivable ni disponible que lo hace peculiar. Como bien señala M. Bercia-

(*frui*). Heidegger rejette ce système de hiérarchisation des valeurs où les biens sont comparés à Dieu comme *summum bonum*. Jouir de la contemplation de Dieu (*fruitio dei*) revient à renoncer à l´inquiétude qui caractérise l´expérience de vie du croyant. De là à suggérer qu´Augustin s´établit dans le quiétisme, il n´y qu´un pas" («De la facticité à la métaphysique: Heidegger a-t-il bien lu Augustin?», *Nouvelle Revue Théologique* 128 [2006] 49-50).

9. Más adelante en *Ser y tiempo* § 36 hablará de "merkwürdigen Vorrang des 'Sehens'".

10. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, (GA 60), Frankfurt, 1995 (las lecciones reunidas en este volumen se encuentran traducidas al español en dos obras, *Introducción a la fenomenología de la religión,* Madrid, 2005 y *Estudios de mística medieval,* Madrid, 1997).

no: "Lo presenta [καιρός] como diferente a χρόνος, cosa que ya aparece en la cita de Pablo [1 Tes 5, 1-2], y lo traduce por instante (Augenblick). Esto mismo se vuelve a repetir más adelante, donde aparece una vez más el término, escribiendo Augenblick en cursiva: Sobre el tiempo e instante (uso lingüístico bíblico no casual; la caracterización expresiva del cuándo; no un cuándo objetivo indiferente; καιρός decisivo [GA 60])'. Heidegger deja claro que se refiere al καιρός neotestamentario, que éste no es un mero tiempo o καιρός que no es mero tiempo objetivo indiferente. Pero sí es temporal, en el sentido de que se da en el tiempo, en la sucesión. No se trata de un αἰών atemporal".[11]

Para aclarar las dos dimensiones con algo más de precisión, es conveniente analizar las actitudes ante la vida que Heidegger describió en el análisis de los textos de Pablo, que nuestro autor toma como paradigma de la experiencia de la "vida" –tema fundamental de esos años del pensar heideggeriano– en el cristianismo primitivo.[12]

Por una parte, nos encontramos con aquellos que pensaban que la venida del Señor es algo que ofrece una cierta seguridad, aunque no se sepa a ciencia cierta cuándo va a acontecer. Este grupo de personas estarían viviendo su vida bajo el domino de un tiempo cronológico para Heidegger. Por otro lado, había comunidades que permanecían constantemente alerta, a la espera, sin intentar en ningún momento aventurar cuando sucedería un acontecimiento de este tipo. Su actitud consistía en vivir intensamente en esa circunstancia, caracterizada fundamentalmente por la incertidumbre y la aflicción. Para Heidegger, la temporalidad que están viviendo es muy distinta a la anterior y la denomina kairológica para establecer la distancia correspondiente. El kairós no es una propiedad determinada de un acontecimiento futuro, sino que colorea de manera general todo un conjunto de comportamientos, determina un modo de vivir relacionándose con Dios y le ofrece un talante, una textura especial a la vi-

11. *Filosofía heideggerriana y* καιρός, *Naturaleza y Gracia* 2-3 (2004) 447. Y en la misma página agrega: "El término καιρός se refiere en todo este contexto al momento de la parusía... Heidegger repite una y otra vez que este καιρός no se rige por el tiempo objetivo, no tiene fecha; depende sólo de Dios y vendrá como el ladrón en la noche".

12. La expresión "paradigma" la ocupa el mismo Heidegger en GA 58, 61; cf. P. Stagi, *Der faktische Gott*, sobre todo el capítulo seis, 195-243; J. Van Bauren, *Martin Heidegger, Martin Luther*: en: J. Van Buren-Th. Kisiel (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, New York, 1994, 159-174; L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo 1916-1927*, Napoli, 2001, sobre todo, 84-93; A. Corti, *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Würzburg, 2006, sobre todo el capítulo cuarto (112-140).

vencia del tiempo ante la inminencia de algo decisivo para el conjunto de la existencia.[13] En vez de jugar con el convencimiento de que la venida del Señor va a tener lugar en algún momento (lo que da pie a vivir sin tenerla plenamente en cuenta, como si fuese algo para lo que sin duda llegará su tiempo, pero que no tiene ninguna virtualidad en el presente), la vida dominada por el *kairós* incide en el carácter de principiante continuo del creyente que espera. Cuando Pablo dice "pues hemos sido salvados en la esperanza. Ahora bien, el don esperado *que se ve* ya no es un don esperado, pues *¿quién puede esperar lo que ya está viendo?*" (Rom 8,24), está sacando a la luz la separación entre las modalidades del tiempo a las que Heidegger alude. Los que viven con la esperanza de la venida, pero de algún modo la atisban y se relajan, han desfigurado lo propio de la situación. Como bien señala Th. Kisiel, la *parousía* se desenmarca del sentido griego clásico de la *presencia* para designar el fenómeno de la reaparición de Cristo, que sugiere la espera de un inminente y próximo futuro evento, con lo que la estructura de la experiencia de la esperanza cristiana se vincula con un sentido relacional, desligado de toda comprensión objetiva y cuantitativa del tiempo como medición.[14] Así, Pablo anuncia el momento del retorno de Cristo al margen de cualquier determinación *cronológica* del tiempo. En cambio, los que vivencian cada instante intensamente en la esperanza inobjetivable han puesto en juego en ello su existencia, ya que quedan implicados todos los actos de su vida.

De esta forma, el significado cristiano de la escatología se ha transformado de la expectación ante un acontecimiento futuro en la presencia

13. Cf. M. JUNG, *Phänomenologie der Religion*, 12-13; J. ADRIÁN, "Heidegger y el concepto de tiempo", *Éndoxa* 11 (1999) 211-226; PH. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la penseé de Martin Heidegger*, Paris, 2001, 183-184; G. FADINI, "Temporalità escatologica. San Pablo nella lettura di Heidegger", *Studia Patavina* 50 (2003) 357-375, especialmente 367ss; C. A. CORTI, "Das Selbst als religiöses Motiv bei Martin Heidegger", *Theologie und Glaube* 96 (2006) 324-338, en especial 331ss; M. BOSS, "Tillich, Heidegger et la question du cairos", *Études théologiques et religieuses* 76 (2001) 47-59; A. ARDOVINO, *Heidegger esistenza ed effettività*, Milano, 1998, 85-112. Al respecto P. STAGI describe bien la idea de *kairós* cuando señala: "Paulus bezeichnet die Zeit nicht mehr als in der Bedeutung der griechischen Philosophie, die die Zeit auf die unweltlichen Tendenzen des Lebens begründet hat, sondern als, was mit *Augenblick* übersetzten werden kann. Die Zeit wird... von dem Augenblick her definiert, in dem sich die versprochene Wiederkehr Christi für den Menschen ereignet. Der Augenblick wird also zum Maß der Zeit, die sich als kontinuierliche Reihe nicht enfaltet, sondern plötzlich auftrit: sie ereignet sich" (*Der faktische Gott*, 225, ver 226ss).

14. Cf. *The Genesis of Heidegger´s Being and Time*, Berkeley, 1993, 185; ver también A. FABRIS, *L´ "ermeneutica della fatticità" nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, en: F. VOLPI (ed.), *Guida a Heidegger,* Roma, 1997, 89ss.

ante Dios.[15] En este sentido, el tiempo auténtico es fruto de la síntesis entre pasado (necesidad) y futuro (posibilidad) en el *instante* presente. A diferencia de la filosofía griega, que concibe lo eterno como algo pasado que ha de ser recordado, y del judaísmo, que ve lo eterno en la distancia de un futuro que ha de ser anticipado, el cristianismo unifica estos dos factores en la noción del *kairós* de la *parousía* que tiene lugar en la "plenitud de los tiempos" (Gal 4, 4). Por consiguiente el *kairós* –el instante de la salvación– pone ante el filo de la navaja, ante la decisión. Las determinaciones kairológicas no calculan ni dominan el tiempo; por su referencia al futuro llevan consigo más bien la amenaza, pertenecen a la historia de la *realización* de la vida, que no puede ser objetivada. Según Heidegger, la experiencia de la vida es fáctica e histórica, porque ve la estructura dominante de la vida en el sentido de la realización (*Vollzug*) y no en el contenido (*Gehalt*).[16] El prescindir de una historia apocalíptica y de una datación final refuerza, si cabe, esa radical orientación hacia la vida fáctica. El kairós obliga a replegarse sobre la historicidad de cada uno y asumir la responsabilidad de las decisiones, pues en cada momento yace la posibilidad del momento escatológico –a diferencia de los desgraciados "inmortales" de Borges–. En cambio, en la visión quietística y estática de la vita beata el movimiento de temporalización de la relación entre el creyente y Dios queda deshistorizado y mitologizado a nivel de una eternidad inmutable, una eternidad que acaba por traducirse en la solidificación del presente como lo señala Heidegger en *Ser y tiempo*. Esta experiencia kairológica básica de la temporalidad cristiana, ajena a la metafísica de la presencia, como la formula San Pablo en Romanos 8,18-25.

De este modo, como bien señala R. Rodríguez a modo de síntesis de lo recién señalado por nosotros, lo esencial de la idea de la segunda venida de Cristo radica:

> "en que la venida de Cristo no es un dato que pudiera comprobarse: carece de todo contenido histórico, de todo carácter o señal que pueda objetivarla; igualmente de fecha o fijación temporal determinada; San Pablo lo rechaza explícitamente. Sin embargo, es el punto decisivo de la vida cristiana, radicalmente constituida por un puro estar a la espera de un momento oportuno inobjetivable. Este puro «estar a la espera de» pertenece al sentido mismo de la realización de la vida cristiana tal co-

15. Cf. GA 60, 94-108; J. GREISCH, *L´abre de vie et l´abre du savoir,* Paris, 2000, 204ss.
16. Cf. GA 60, 61.104.112.150; J. GREISCH, *L´abre,* 199ss

mo ella misma se vive y no se identifica con los contenidos concretos que ésta toma en el curso de su propia gestación: ideas, acciones, prácticas litúrgicas, etc.".[17]

Estos últimos rasgos tuvieron una fiel traducción en la descripción general de la actitud que ha de dominar el movimiento hermenéutico –lo que Heidegger llamaba anteriormente el estar filosóficamente despierto–. En el semestre de verano de 1923 se puede leer lo siguiente: "la hermenéutica misma permanece como algo irrelevante en tanto que no está 'ahí' el estar despierto para la facticidad que aquella debe madurar; todo hablar *sobre ello* es una mala comprensión general de sí misma".[18] Paralelamente al modo de vida de los primeros cristianos, consistente en estar despiertos, atentos y alerta para la venida del Señor que acontecerá de un modo súbito, y en permanecer en esa situación sin reflexionar sobre ella sino viviéndola, el hermeneuta también se tiene que apoyar en una actitud existencial que él mismo no funda, sino que le viene dada. Una de sus tareas prioritarias consistirá en conservarla, repitiéndola sin desvirtuarla. Como pertinazmente señala P. Stagi, la fenomenología debe volver a encontrar la *cercanía* hacia la historicidad y la vida.[19]

Entre las influencias que Heidegger recibió para adaptar las modalidades temporales que encontró en las cartas de Pablo al proyecto más general de crítica de la tradición está Kierkegaard.[20] Este autor consideraba que el tiempo auténtico no es el objetivo –el cronológico en la versión de Heidegger–, sino el subjetivo. Con esta distinción intentaba hacer justi-

17. *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, 1998, 34.

18. "Die Hermeneutik selbst bleibt so lange, als das Wachsein für die Faktizität, das sie zeitigen soll, nicht "da" ist, unwichtig; alles Reden *darüber* ist grundsätzliches Mißverstehen ihrer Selbst" (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*,[GA 63], Frankfurt, 1988, 20).

19. "Die Phänomenologie soll die *Nähe* zur Geschichtlichkeit und zum Leben wieder finden; sie soll ˈdie Grundhaltung des lebendigen Mitgehens mit dem echten Sinn des Lebens, das verstehenden Sicheinfügens, des Überwindens des Zwistes im Sinne seines Steigerns durch die humilitas animiˈ (*Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Frankfurt, 1992, 23) beinhalten" (*Der faktische Gott*, 302); cf. H. Birault, *De l´être du divin et des dieux*, Paris, 2005, 297-383.

20. Cf. H. Birault, *De l´être du divin*, 461-483; E. E. Popkes, muestra muy bien las analogías entre la exégesis que realiza Heidegger de Pablo y algunos motivos que el filósofo alemán encuentra en Kierkegaard (ver "Phänomenologie frühchristlichen Lebens. Exegetische Anmerkungen zu Heideggers Auslegung paulinischer Briefe", *Kerygma und Dogma* 52 [2006], 263-286, sobre todo 282ss); ver también J. D. Caputo, *Heidegger and Theology*, en: C. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, 1993, 280ss, quien afirma: "As Kierkegaard had said a century earlier, the discovery of time and history was Judeo-Christian one –as was, we may add, the *kairos*, the appointed time, the 'moment' (*Augenblick*) of truth and decision in *Being and Time* (§ 67a) – and *kerygmatik* conceptions of human existence that he had learned from Christianity in the first place and that were quite alien to the Greeks" (208).

cia a la dimensión existencial en la que lo vivido *no es* en ningún caso un punto abstracto, aislado de los que le preceden y de los que se sucederán, sino una síntesis de pasado y de futuro en el presente, en lo actual. Kierkegaard llamó la atención sobre el hecho de que a lo largo de la historia de la filosofía hay una tendencia constante a pasar por alto este rasgo personal del tiempo. Esto se complementaba por otro lado con la reducción de la temporalidad de la vida a una de sus dimensiones, el presente.[21] Desde Platón, donde hay una búsqueda y un anhelo por la presencia perdida, hasta Hegel, autor en el que Kierkegaard ve una esperanza de la presencia prometida, la historia de la metafísica aparecía como la repetición continua de esta tendencia. Esta postura que Jaspers matiza y Heidegger recoge acaba sosteniendo que el tiempo de la actitud estética propia de la metafísica pasa por alto la dimensión personal. En la tradición, el tiempo termina colapsado en el presente, pero Kierkegaard no interpreta este hecho en la línea de un interés por lo actual, sino como el embarrancamiento en la presencia constante, como si el movimiento propio de la vida se hubiese borrado.

2. Tiempo y *fruitio dei*

Con los datos del punto precedente es posible centrar la atención en el segundo curso de religión. En él la crítica a la reflexión agustiniana del tiempo se puede analizar a partir del concepto de la *fruitio dei*.[22] Heidegger toma esta actitud como un paradigma, como un modo general de pensar en el que hay implícita una concepción que atribuirá también a otras muchas propuestas a lo largo de la historia de la filosofía.[23] Si Dios ha si-

21. Cf. J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington, 1987, 12ss.34ss.

22. Cf. L. Savarino, *Heidegger*, 104-108; F. Frank, *Heidegger et le christianisme*, Paris, 2004, 125-133. Ph. Capelle ubica a la *fruitio Dei* entre las "figuras históricas del olvido del ser: "... Augustin a abandonné le programme théologique lié a la facticité de la vie chrétienne et s´est introduit dans le cadre métaphysique où 'penser' est identifié au 'voir', á l´acte de 'vision'. Si, pour li, Dieu est l´ 'être-présent continuel', c´est relativement à ce cadre où l´ être et le Dieu sont pensés ensemble comme 'être-constamment-sous-les-yeux'. La contemplation comme acte suprême dit ainsi l´appartenance de la théologie chrétienne á la tradition métaphysique grecque" (*Philosophie*, 57, ver también 184-187).

23. Cf. Ph. Capelle, "Katholizismus", "Protentastismus" und "Religion" im Denken Martin Heideggers, en: Heidegger und die Anfänge seines Denkens, *Heidegger Jahrbuch* 1 (2004) 361-364: "Das Streben nach der Ruhe in Gott, dem summum bonum, entreißt das faktische Leben on-

do considerado como el bien supremo, verdadero y bello, como una *incommutabilis substantia*,[24] entonces no sólo se está haciendo de él un objeto, sino que además se le dota de una consistencia temporal continuamente presente e inalterable –en este sentido, Heidegger deconstruye la tríada escolástica medieval del *summum ens*, de la contemplación y de la presencia, tomando inicialmente partido por el cristianismo primitivo y su tríada alternativa del *Deus absconditus*, de la fe y del tiempo kairológico, para finalmente reinscribir esta tríada en su proyecto ontológico del mundo, *Dasein* y temporalidad–.[25] Esta es la conclusión a la que llega Heidegger desde el convencimiento de que en el modo de pensar agustiniano –cuyos efectos llegan hasta la actualidad– se introdujo una versión particular de la *ousia* griega que destacaba únicamente una de sus direcciones, la de la presencia constante.[26] De esta manera, en el caso del obispo de Hipona, Heidegger considera inadecuadas tanto la aplicación de la noción de Dios a manera de bien y ente supremos como la distinción entre las cosas visibles –destinadas al uso (*uti*)– y las invisibles –reservadas al disfrute (*frui*)–, en cuanto que establece una escala jerárquica de entes que están presentes y a la mano. El problema surge entonces del hecho mismo de establecer una escala de valores coronada por Dios como bien supremo. Esta actitud valorativa conduce a un quietismo que, ignorando

tologisch-zeitlichen Beunruhigung. Im Grunde wirft Heidegger Augustinus vor, er habe ein zeitloses Gedächtnis gedacht und dessen Vollzugsrichtungen zugunsten einer unwandelbaren Beständigkeit preisgegeben" (363).

24. El texto completo en el que Heidegger menciona este concepto es el siguiente: "Deus lux: el objeto más alto y la claridad auténtica más elevada -'saber'. Deus dilectio: existir auténtico. Deus summum bonum: el bien más alto, objeto de la valoración. Deus incommutabilis substantia: ¡Búsqueda cognoscitiva de consistencia! Existir en sí mismo, sentido derivado de sustancia. Deus summa pulchritudo: consideración gozosa de la máxima belleza" (GA 60, 257.154). ("Deus lux: höchster Gegenstand und höchste Eigenhelligkeit - 'Wissen'. Deus dilectio: eigentliches Existieren. Deus summum bonum: höchstes Gut; Gegenstand des Wertens. Deus incommutabilis substantia: erkennenden Bestandsuchens! In sich selbst Bestehen, abgeleiteter Substanzsinn. Deus summa pulchritudo: höchste Schönheit genußhaften Betrachtens"). Cf. también J. Van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington, 1994, 158ss.

25. Cf. J. Van Buren, *The Young Heidegger*, 157.

26. Cf. P. Stagi, *Der faktische Gott*, 247-292; M. Berciano, Heidegger: interpretación fenomenológica de Agustin, Confesiones, Libro X, *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* 25 (1998) 251-271; Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger´s "Being and Time",* 229ss.233.236. En otro escrito Kisiel sostiene que la identificación completa de la *ousia* griega con la presencia constante fue para Heidegger un *Geistesblitz* que incluso permite hablar de un antes y un después de 1923, el momento en el que la equivalencia quedó establecida definitivamente (cf. *Introduction*, en: *Reading Heidegger from the Start,* 4; ver también J. Van Buren, *The young Heidegger,* 35.190.196.225; J. D. Caputo, *Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factical Life and the Categories of the Heart*, en: *Reading Heidegger from the Start*, 328).

la esencia movilidad de la vida fáctica, busca a Dios como descanso. Así, Agustín piensa todavía desde la inquietud del corazón, que forma parte de la vida fáctica, pero su insistencia en el quietismo de la *fruitio Dei* acaba por falsear la experiencia cristiana originaria, vaciándola de su contenido histórico y temporal.[27] En sus importantes reflexiones, J. Van Buren señala que de esta manera, por ejemplo, el contenido histórico de la segunda venida de Cristo se observa desde la noción griega de lo divino, entendido como presencia a la mano, ser absoluto en el orden jerárquico-teológico del ser. De ese modo, la relación que se establece entre creyente y Dios acaba por ajustarse a la noción del *theion* como primera causa y pensamiento de pensamiento[28] –con su habitual agudeza Ricoeur se refiere a un Dios excesivamente interpretado en clave teísta: "[se trata] de una divinidad más eminente que vigilante, bienaventurada como el espacio, pero no patética como el Dios de Israel, implicado en la historia de la Alianza",[29] y más adelante continúa reflexionando sobre la diferencia "entre un Dios 'patético' que busca al hombre, y la noción griega de un 'divino' (*theion*) el cual, más que una persona, es un Principio, un Fundamento, un Orden".[30] Precisamente, el error de la metafísica radica en pensar el ser como constante ser presente y, por ende, no poder dar satisfacción a la temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica. Este puro pensamiento carece de toda emoción y sentimiento religioso, que también caracteriza la relación teórico-contemplativa de lo divino, adquiere la fisonomía de un constante ser en acto, de una pura presencia a la mano. A través de la adición de este repertorio conceptual, Agustín y otros pensadores patrísticos inician el camino de la implantación del neoplatonismo y aristotelismo, consolidada después por la escolástica.

27. Como bien subraya L. Savarino: "... Heidegger insiste sul peculiare senso estetico della fruizione di Deo, che riconnotte esplicitamente con la tradizione della metafisica neoplatonica... L´idea della fruizione sembra irrimediablemente legata a un atteggiamento de tipo teoretico che guarda alla vita come a una totalità 'semplicemente presente'... La vita viene privata di quella costitutiva motilità e inquietudine che sono caratteristiche dell´effetività: gli ideali greci della quiete e dell´ autarchia penetrano all´interno dell´esperienza cristiana... La presta di une visione di Dio caratterizzata dal punto da vista del contenuto, che sta alla base della *fruitio dei*, è dunque in contrasto con l´inquietudine e l´angoscia della vita effettiva descitte nel X Libro delle *Confessioni*" (*Heidegger*, 105).

28. Cf. *Martin Heidegger. Martin Luther*, en: J. Van Buren-Th. Kisiel (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, 165ss.

29. *Lectures*, vol. 3, Paris, 1994, 180.

30. Ibid., 184.

3. Preguntas abiertas

La aproximación que aquí hemos esbozado de la fenomenología de la vida religiosa al interior de las primeras lecciones de Friburgo, nos ha señalado que no se trata tanto de una fenomenología de la religión a la usanza clásica –que el mismo Heidegger critica como restrictiva–, sino de una fenomenología de la vida fáctica basada en experiencias religiosas fundacionales de la vida fáctica cristiana definida, como por ejemplo en el caso de Pablo,[31] por la tribulación ante la venida del Mesías. Aquí no se trata –ello requeriría de un amplio estudio– de interpretar y criticar a Heidegger desde la ciencia exegética (Pablo) o la patrística (Agustín) sino, como por ejemplo lo hace Bultmann,[32] de interrogarse por las preguntas que suscita, que abre a la existencia, el modo que tiene este filósofo de acercarse a la experiencia de la revelación que narran los textos sagrados: ¿qué apertura de sentido y significado de los textos teológicos produce el método fenomenológico-hermenéutico heideggeriano, sobre todo cuando lo que se pone en cuestión es la misma existencia entendida como "vida fáctica"?[33] Y se pueden agregar las siguientes peguntas: ¿cómo comparecen ante nosotros los textos bíblicos y los eventos ahí narrados cuando se pasa de una tranquila y no cuestionada idea de *ousia*, a una "destrucción" de ésta?, ¿y qué sucede cuando aquel término clave de la metafísica se piensa ahora desde el tiempo, la historicidad y la vida fáctica?, ¿qué consecuencias tiene para el método y discurso teológico la incorporación radical de la dimensión kairológica del tiempo para su hermenéutica?

Así, más que "conclusiones", la lectura de Heidegger nos deja abiertas preguntas al quehacer teológico, muchas de ellas no exentas de críticas,[34] de las cuales aquí sólo queremos señalar una. Si la "entrada" de

31. Cf. G. Figal, *Phänomenologie der religiösen Erfahrung*, en: M. Enders – H. Zaborowski (eds.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg, 2004, 177.

32. Cf. *Autobiographische Bemerkungen Rudols Bultmanns*, en: B. Jaspert (ed.), *K. Barth-R. Bultmann –Briefwechsel 1911-1966*, Zürich ²1994, 302-311.

33. Cf. Ch. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, 2005.

34. De la lectura de los mismos textos de Heidegger se insinúa que la experiencia originaria de lo divino, que es don y es gracia, parece la experiencia fundamental, sin la cual los fenómenos analizados por este filósofo, como la nueva visión de la vida, la espera, la tribulación, el *kairós,* la venida final, etc., no tendrían importancia ni sentido. Así resulta, por ejemplo, en el caso del *kairós.* En el Nuevo Testamento, *kairós* es tiempo oportuno por la acción salvífica de Dios en la historia. Con la plenitud de los tiempos llega el reino de Dios, instaurando un tiempo nuevo con un contenido de salvación. Este sentido tiene también el *kairós* en Pablo. En la Carta a los Tesalonicenses, la expresión acerca de los tiempos y momentos se refiere a la segunda venida del Señor. Pero Pablo afirma también que estamos ya en un tiempo de salvación. Y como un *kairós* considera también la vuelta de Cristo, porque trae la salvación. Si se desliga de la idea de Dios y del misterio de Cristo, el *kairós* queda reducido a la existencia humana e histórica; a una existencia humana e histórica, que es precisamente la que afirma Heidegger; pero que no coincide con la existencia religiosa de Pablo o de la comunidad primitiva, aunque en ambos casos se acentúe la temporalidad y la espera. La espera de la comunidad no es sólo espera temporal, sino verdadera esperanza. El *kairós* esperado es Dios mismo. Parece indispensable considerar esa experiencia originaria y ver qué lugar se le deja en la fenomenología. Heidegger nos pone en guardia para no hacer de la realidad de Dios un objeto o un principio metafísico. Esto estaría aún dentro del momento de la destrucción fenomenológica. Por otra parte, dicha experiencia sobrepasa toda comprensión y toda expresión. Heidegger reconoce esto cuando afirma los límites de la fenomenología y dice que la comprensión última sólo puede ser dada en la genuina vivencia religiosa; y cuando afirma que el mismo Pablo, que tiene una profunda vivencia, tiene que recurrir, para expresarla, a los medios insuficientes que tiene a disposición. ¿Qué hace entonces Heidegger? Dice que Pablo no encuentra otra cosa que signos en la comunidad. Pero ¿signos de qué? Signos para su propia seguridad, signos de la autenticidad de su propia existencia. Pero la experiencia originaria de Dios desaparece del horizonte en el análisis fenomenológico heideggeriano. El fenómeno, o los fenómenos concretos de la experiencia religiosa que analiza Heidegger son reales, pero quedan desligados de lo que les da el sentido más fundamental. La existencia religiosa que presenta Heidegger se queda sin orientación. ¿Cabe aún otra opción entre la consideración metafísica de lo divino y el prescindir de ello? Creemos que sí. Ante todo, pensamos que hablar de "metafísica" sin más distinciones constituye una simplificación. En general, si en el fenómeno religioso aparece una experiencia fundamental de lo divino, del misterio etc., que sostiene y da un sentido a todos los fenómenos concretos, esta experiencia no debería desaparecer del horizonte fenomenológico, aunque sobrepase toda comprensión y conceptualización. De otro modo la fenomenología religiosa se quedaría en la superficie (cf. el excelente libro de M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar*, Madrid, 1999 y la obra de J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 2006). Algo así le pasa a Heidegger con la fenomenología de la vida religiosa en Pablo o en la comunidad cristiana primitiva –lo que se puede extender, *mutatis mutandis,* a los otros testigos de la fe que analiza en el volumen sesenta de sus obras completas. Los fenómenos que descubre son reales e interesantes para una consideración de la existencia humana, pero no llegan al fondo de la existencia religiosa de Pablo.

Dios al mundo ha de ser interpretada por el teólogo a partir de la revelación, se debe ejercitar por ello un especial espíritu para respetar lo *divino* de ese acontecimiento, de ese evento, a lo que nos aproximamos sólo cuando abandonamos toda seguridad teorética que pretenda "tener a la mano" a Dios en el marco del *chronos.*

Examinemos brevemente las consecuencias de una asimilación de la idea de tiempo kairológico en la teología desde las pistas que entregó, a modo de *disclosing*, lo antes planteado por nosotros en referencia a Heidegger.

Una de las revoluciones que el cristianismo supuso para la noción del tiempo consiste en esto: que la eternidad *(aion)* "viene a visitar el tiempo *(chronos)".* Es aquí donde interviene la noción de *kairós.* En el

lenguaje cristiano, el *kairós* es ese tiempo "vertical", por el que la eternidad viene a insertarse ya en nuestro tiempo, a hacerle una visita, a llamar a su puerta (¡tiempo de adviento!). Es interesante notar que el *kairós* esperado es Dios mismo, como expresa en algún caso Filón de Alejandría: "¿Cuál es el momento oportuno *(ποῖον καιρόν)* que indicas, maestro el más admirable? ¿No es sólo aquel que no puede ser indicado por la generación? Pues el verdadero momento oportuno *(ἀληθὴς καιρός)* sería él mismo (Dios), sol de oriente, origen de todas las cosas, buen hacedor y tiempo oportuno *(εὐκαιρία)* de la tierra, del cielo, de las naturalezas intermedias, así como de todos los animales y plantas".[35] Y poco después afirma el mismo autor que, "los que dicen que los momentos oportunos son las estaciones del año, no usan los nombres en el sentido principal".[36] Los textos latinos –por ejemplo, en la liturgia– traducen esta palabra por: *tempus acceptabile, tempus favorabile, tempus opportunum.* El *kairós* es el tiempo de la visitación del tiempo por la eternidad. Esta expresión se emplea sobre todo para designar el momento de la encarnación *(Ecce nunc tempus acceptabile),* la venida de la gracia, el tiempo de la salvación, los signos de Dios –los "signos de los tiempos"–, la venida del reino aquí y ahora entre nosotros, el tiempo en que Cristo va a recibir la gloria de su Padre y el tiempo de la última visitación, el de la parusía, al que ya hemos aludido extensamente más arriba.

El tiempo de nuestra temporalidad queda entonces atravesado por flechas de eternidad, por tiempos fuertes de Dios y por momentos de impulso del hombre hacia su destino. El "instante", el *Augenblick* con el que Heidegger traduce *kairós,* es el tiempo feliz, dichoso, "oportuno" (Is 49,8), bienvenido, el instante repentino de gracia y de favor que viene de arriba, el tiempo de cruce con la eternidad, en donde el tiempo de Dios (el Eterno) llega a nosotros.

Esto significa que ese tiempo de Dios está ya en parte entre nosotros (cf. Mt 12, 28: el reino de Dios ha venido a alcanzarnos, a "tocarnos"). Nuestro *hodie,* nuestro "ahora", es un tiempo que tiene ya un valor de eternidad y de destino. Está atravesado de instantes *(kairoi)* en los que la eternidad se mezcla ya con el tiempo: la encarnación, la resurrección, la gracia, etc., pero lo mismo ocurre con cualquier gesto de nuestra vida fáctica de amor, de caridad y de justicia, de liberación, de cariño y compasión,

35. *De mutatione nominum,* 264.

36. Ibid., 266.

gestos que hemos puesto nosotros, pero en los que se encuentra Dios (cf. Mt 25, 14-30). De manera que, como le sucedió a Zaqueo, el Señor puede anunciarnos a nosotros en el gesto que hemos hecho una presencia de la eternidad: "Hoy ha llegado la salvación a esta casa" (Lc 19, 9).

La eternidad no arranca al hombre de su tiempo ni de sus deberes.[37] ¿No es ella misma una manera de comprender el tiempo? Porque ¿es tan seguro que el tiempo pueda comprenderse sólo y por sí mismo? ¿No habrá quizás, en el fondo, más que una sola temporalidad, la que se va desgranando poco a poco y "según las estaciones": tiempo – instante – eternidad?

La eternidad, ¿no es acaso la profecía del tiempo, lo que el instante *(kairós),* el *tiempo favorable,* viene a revelar? Así, para nosotros, el tiempo y la eternidad se intersignifican. Heidegger subraya con insistencia en sus comentarios a las cartas de Pablo que engañarse sobre el instante sería fallar en la experiencia crucial, en la que como señala Kierkegaard, "el tiempo corta constantemente a la eternidad, en la que la eternidad penetra constantemente en el tiempo".

La eternidad no viene pues a contradecir al tiempo. ¿Acaso nuestro ser no es un puente entre el tiempo y la eternidad? Nuestro destino nos lo jugamos todos juntos. Por tanto, ¿es tan seguro el hecho de que una concepción que rechaza la eternidad de todo su peso y su derecho a la aventura humana?[38] La encarnación, para nosotros, es un índice de que ocurre todo lo contrario. El tiempo se abre entonces a la eternidad, pero también la eternidad se abre al tiempo. Si el Verbo de Dios, según la expresión de san Bernardo, es desde la eternidad, desde su en-sí divino, el *Verbum incarnandum,* el Verbo cuyo destino es venir en el tiempo, ¿qué luz arroja todo esto sobre lo que es la eternidad? Una eternidad que se interesa ella misma por el tiempo. Dios posee el tiempo en plenitud y nosotros mismos poseemos ya algo de la eternidad, no ya para destruir nuestro tiempo, sino para decir su sentido infinito.

¿Es tan verdadero que el sentido del hombre no se lee más que en un *Da-sein* (Heidegger)? Un *Jenseits-sein, un más allá del ser,* ¿no puede constituir también un lugar de su lectura? La eternidad solemniza al tiempo, lo marca con una señal irrefutable. *Signaturn est super nos lumen vultus tui, Domine:* la luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras frentes (Sal 4, 7).

37. Gran parte de la obra de J. Noemi, ha insistido en este punto, por ejemplo *El mundo. Creación y promesa de Dios,* Santiago, 1997.

38 Cf. la reciente encíclica de Benedicto XVI *Spe salvi*.

JUAN GUILLERMO DURÁN

CEFERINO NAMUNCURÁ
LA PROMESA DE UNA VOCACIÓN MISIONERA PARA LA PATAGONIA (1886-1905)

RESUMEN

El presente artículo busca poner de manifiesto algunas líneas históricas que convergen en la vida del Beato Ceferino Namuncurá, recientemente beatificado en Chimpay. A través de ellas se posibilita conocer el horizonte evangelizador que acompañó su vida y las razones que llevaron al Beato a seguir la vocación religiosa y sacerdotal. Su figura es una voz clamorosa que interpela hoy a la Iglesia Argentina, llamándola a comprometerse con mayor ardor en la misión evangelizadora, particularmente con las comunidades aborígenes presentes en diversas regiones del país.

Palabras clave: Ceferino Namuncurá, vocación misionera, beatificación, Patagonia.

ABSTRACT

Ceferino Namuncurá, whose beatification took place recently in Chimpay, is introduced from the point of view of some historical trends. They allow us to know how his life was lived within an evangelization frame, as well as the reasons he found for his religious and priestly vocation. His voice challenges Argentine Church to a new commitment on its mission, especially towards aboriginal communities living in several places of this country.

Key Words: Ceferino Namuncurá, mission, beatification, Patagonia

En la vida del Beato Ceferino Namuncurá, a quien hoy tributamos merecido homenaje en esta Parroquia de San Carlos Borromeo y Basílica de María Auxiliadora –tras su reciente beatificación en Chimpay–, convergen algunas líneas históricas que quisiera poner de manifiesto.[1]

1. En cuanto a la redacción, el presente artículo conserva en buena parte la forma de alocución histórica oral tal como la pronunció el autor en el homenaje al Beato Ceferino Namuncurá

Líneas que permiten comprender el horizonte evangelizador que enmarcó su vida desde el primer contacto con los salesianos;[2] y las razones últimas que lo llevaron a abrazar con llamativo ardor la vocación religiosa y sacerdotal, como donación personal a Dios, en beneficio de sus hermanos de raza. Propósito que lo llevó a escribir con firme convicción desde Turín: *… Yo me parece me quedaré en Italia a concluir mis estudios y después volveré para allá, a la Patagonia, para hacer misiones a los míos…*[3]

Los protagonistas remotos son, por un lado, dos grandes caciques mapuches, en territorio argentino: Juan Calfucurá (1790-1873) y Manuel Namuncurá (1811-1908), abuelo y padre respectivamente de Ceferino; y, por el otro lado, Don Juan Bosco (1815-1888) y Don Juan Cagliero (1838-1926), las dos grandes figuras salesianas que, sumadas a la de Domingo Savio (1842-1857), más influyeron en la espiritualidad del joven mapuche.[4]

organizado por los salesianos en la Parroquia San Carlos Borromeo y Basílica María Auxiliadora (Buenos Aires), el viernes 16 de noviembre de 2007.

2. Para trazarlas me inspiro en *Ceferino Namuncurá*, folleto salesiano anónimo, publicado por Librería Don Bosco, Buenos Aires, 1955. La bibliografía "ceferiana" es ya abundante, al punto que pueden consultarse varias biografías, unas más completas y documentadas que otras, por lo que se impone la comparación: M. GALVEZ, *El Santito de la Toldería. La vida perfecta de Ceferino Namuncurá*, Buenos Aires, 1947 (con estudio introductorio y notas explicativas de Néstor A. Noriega, se publicó en la Biblioteca del Maestro, Rosario, 1967); L. CASTANO, *Zeffirino Namuncurá, il principino delle Ande*, Asti, 1946 (traducción castellana: *Agonía y sublimación de una raza. Ceferino Namuncurá. El lirio de las pampas*, Buenos Aires, 1968); P. GIACOMINI, *Ceferino Namuncurá, su vida en anécdotas*, Buenos Aires, 1955; A. D. YGOBONE, *Ceferino Namuncurá, redentor de su raza de bronce*, Buenos Aires, 1968; R. A. ENTRAIGAS, *El Mancebo de la tierra*, Buenos Aires, 1971; E. GONZÁLEZ, *Ceferino. Misionero de su pueblo*, Buenos Aires, 1977; H. BARATTA, *Galería de exalumnos que han desfilado por el Colegio Pío IX*, Buenos Aires, 1985; E. BARASICH, *Mensaje de un joven mapuche*, Bahía Blanca, 1986; R. NOCETI, *La sangre de la tierra. Nueva misión de Ceferino Namuncurá*, Rosario, 2000; y V. MARTÍNEZ TORRENS, *Ceferino Namuncurá. Vida, escritos e imágenes*, Bahía Blanca, 2007, libro en homenaje a la beatificación (trilingüe: castellano, italiano, inglés), por cierto el acercamiento bio–bibliográfico de mayor valor informativo. Entre las obras poéticas, figuran: N. LOTUS, *Namuncurá. Cuadros líricos*, Buenos Aires, 1924; N. A. NORIEGA, *Poemas del indio santo*, Rosario, 1956; y E. ALBANO, *Namuncurá. Cantata para coro, solista, recitante y orquesta, con poesía de Raúl Entraigas*, Buenos Aires, 1962.

3. *Carta al P. Ismael Salvioni, director y párroco de Conesa (Río Negro)*, en L. J. PEDEMONTE, *Cartas y escritos de Ceferino Namuncurá*, Buenos Aires, 1949.

4. Entre las principales fuentes documentales referidas a Ceferino Namuncurá, se cuentan las siguientes: *Manuscritos de Ceferino*. Archivo Histórico Salesiano de la Patagonia Norte (Bahía Blanca)= AHSPN; L. J. PEDEMONTE, *Ceferino Namuncurá. Testimonios*, Buenos Aires, 1943; *Cartas y escritos de Ceferino Namuncurá*, Buenos Aires, 1949; Idem, *Testimonios*, pro manuscrito, Buenos Aires, 1942; *Misiones de la Patagonia*, AHSPN; *Obra de Don Bosco en la Patagonia*, AHSPN; *Positio Super Causae Introductione S. D. Zepherini Namuncurá*, Roma, Tipografía Guerra e Belli, 1968; *Peculiaris Congresssus Super Virtutibus S. D. Zepherini Namuncurá*, Roma, Tipografía Guerra e Belli, 1971.

1. Entre Salinas Grandes y Turín

Los puntos de donde arrancan estas líneas, que con el correr de los años se harán convergentes en territorio argentino, son: el cuartel general de la dinastía de los Piedras en Salinas Grandes –en las proximidades de la actual ciudad pampeana de Gral. Acha–, y el cuartel general de la Obra Salesiana en Valdocco–Turín. En la presentación de los acontecimientos procedo por fechas paralelas para así poner en evidencia las correspondencias o convergencias históricas que me interesan remarcar.

En 1848, el cacique mapuche Juan Calfucurá ("Piedra Azul"), proveniente de la Araucanía chilena, perteneciente a la dinastía de los Piedras ("Curá"), se instala definitivamente con sus huestes en Salinas Grandes, en las proximidades de la actual ciudad pampeana de Macachín, dando lugar a la aparición de un gran centro de poder indígena, cuya hegemonía se prolongará por varios, haciendo sentir su temible presencia a lo largo de toda la frontera con el entonces estado de Buenos Aires, desde las poblaciones de 25 de Mayo a Carmen de Patagones.[5]

En ese mismo año, Don Bosco, rodeado de sus niños, señala en un mapamundi las extremidades australes de América y exclama: *¡Ah, si tuviera sacerdotes a mi disposición! Los enviaría a la Patagonia y a la Tierra del Fuego a evangelizar indígenas… Pienso que son uno de los lugares más abandonados de la tierra*.[6] Repitiendo a menudo expresiones equivalentes, que desde 1869, cuando aprobaron en Roma su congregación, se convierten en vehementes deseos que intentará cristalizar de algún modo, pues fueron avivados por la problemática misionera que se despierta en torno al concilio Vaticano I.[7] Esta preocupación obsesiva terminará por estallar en sus célebres sueños o representaciones oníricas.[8]

2. Dos embajadas significativas

En 1854, Calfucurá despacha desde Salinas Grandes una embajada al presidente Justo José de Urquiza, con destino a la ciudad entrerriana de

5. Véase J. O. SULÉ, *Rosas y sus relaciones con los indios*, Buenos Aires 2003, caps. VII–X.

6. *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco* (=MB), tomos III, 363, 546; VI, 106; X, 55.

7. Véase P. STELLA, *Don Bosco nella storia de la religiosità cattólica*, Roma, 1959, I, 167. En este sentido fue decisiva la presencia de tantos obispos, misioneros en tierras lejanas.

8. Una primera aproximación al tema, en J. E. BELZA, *Sueños Patagónicos*, Buenos Aires 1982.

Paraná, sede por entonces del gobierno nacional. La preside su tercer hijo, Namuncurá ("Pie o Garrón de Piedra"), respetado cacique, diplomático y guerrero, que cuenta con unos 43 años, del cual Manuel Gálvez dice que: "era bajo, fornido, de anchos hombros, cara cuadrada, boca muy ancha, labios delgados, pómulos salientes, ojos chicos y algo oblicuos y ceño duro", mezcla de fiereza y bondad.[9]

Don Bosco, por entonces, recibe también una embajada, pero ésta del cielo, respecto del porvenir de unos de sus hijos más queridos: Juan Cagliero, de diez y seis años de edad, en trance de muerte a consecuencia del cólera que aquel año afectaba a amplios sectores de la población de Turín, pues los alumnos del Oratorio se prestaban generosamente a la asistencia de los enfermos, contrayendo algunos de ellos el terrible flagelo.

Llamado Don Bosco para administrarle el viático, al entrar en el cuarto del enfermo, tiene esta visión premonitoria:[10] *Apareció una hermosísima paloma, que irradiaba destellos vivísimos. Sostenía en el pico un ramo de olivo. Revoloteaba sobre el enfermo, le rozó los labios con las hojas, y lo dejó caer sobre la cabeza del muchazo. Luego desapareció.* Don Bosco se repuso del primer impacto y avanzó al centro de la habitación. Pero lo arrebató otra incompresible escena. Desaparecen las paredes e innumerables indígenas miran al enfermo como pidiéndole socorro: *Surgieron en torno al lecho una multitud de salvajes con miradas ansiosas sobre el muchacho… Sobresalían dos hombrotes, uno parduzco de aspecto feroz; y otro bronceado, esbelto y de apostura guerrera. Pero con cierto aire de bondad, se inclinaba sobre el moribundo…* Estupefacto se negó a administrarle al enfermo los últimos sacramentos: –*Sería mejor para ti*, dijo a Cagliero, *que fueras ahora mismo al paraíso; pero tienes mucho que hacer. Serás sacerdote, y después irás lejos, muy lejos*.[11]

Por el momento, Don Bosco no entiende quiénes son esos hombres: más tarde comprenderá que son los aborígenes de la Patagonia y de la Tierra del Fuego. El representante de la Patagonia, bien podría ser nuestro Namuncurá, el padre de Ceferino, cuyas señas concuerdan con la descripción de Manuel Gálvez; y que en este año de 1854 fue bautizado en

9. *El Santito de la Toldería* (o.c), 59-60. Estos rasgos los confirma la fotografía del cacique tomada en su visita a Buenos Aires, junto con algunos de sus familiares, en 1884. Véase V. Martinez Torrens, *Ceferino Namuncurá. Vida, escritos e imágenes*, 13, 25.

10. J. E. Belza, no la carátula como "sueño patagónico" sino como fantasía que aparentemente excedió el marco del ensueño nocturno, o.c, 38-39.

11. MB, V, 109.

Paraná, con el nombre de Manuel, tomado del santoral del día, teniendo por padrino el propio general Justo José de Urquiza. Al mismo tiempo, juró fidelidad a la Constitución de la Confederación Argentina y fue espléndidamente obsequiado, como amigo de su padrino y partidario de su política.[12]

¿Quién hubiera imaginado que a Cagliero –ese adolescente de 16 años, más tarde misionero y obispo–, con el andar del tiempo le tocaría en suerte el confirmar y dar la primera comunión al anciano Namuncurá de 91 años de edad? ¡Los caminos del Señor son admirables y van tejiendo el nacimiento y la vida cristiana del Beato Ceferino, recibida toda ella de manos salesianas!

3. El sueño de la región salvaje desconocida

El año 1872 marca el tiempo de los grandes malones sobre poblaciones y estancias, contándose veinte y siete sólo en la provincia de Buenos Aires. Estas invasiones, cuidadosamente planificadas, con la participación de indígenas chilenos y refugiados blancos, siembran por doquier el infortunio y la desesperación, producto del masivo robo de las de haciendas, el incendio de las casas y el cautiverio de numerosas personas, sobre todo mujeres y niños, llevados a las lejanas tolderías, más allá del mítico Carhué. Y paradójicamente es el año de la batalla campal de San Carlos de Bolivar, en que declina el astro fulgurante de Calfucurá –vencido por el general Ignacio Rivas–, quien muere a poco de esta derrota, después de haber reinado en las pampas por treinta y ocho años consecutivos.[13]

Este es el año de los sueños geográficos de Don Bosco sobre una región salvaje desconocida –parábola luego identificada con la Patagonia–, quien los narró por primera vez en 1876, al papa Pío IX; y luego lo recontó en forma privada y sucesiva a varios jóvenes salesianos.[14] Allí ve de

12. Véase A. A. Clifton Goldney, *El Cacique Namuncurá. El último soberano de la Pampa*, Buenos Aires 1956, 61, notas 95 y 96; y M. Hux , *Caciques Huilliches y Salineros*, Buenos Aires, 2004, 206-207.

13. Véase M. Hux , o.c, 83-189.

14. En esta misma línea, le siguen el sueño del 29 de agosto de 1883 acerca *de la América Meridional*, entraña y centro de las exploraciones geográficas; el del 31 de enero de 1881, relativo a *las vocaciones eclesiásticas para las misiones de Africa y América*; el del 2 de julio de 1885, descripción del *porvenir de las misiones;* y, por último, el del 9 de abril de 1886, tocante *al futuro de la Congregación Salesiana*. Véase MB.; XVI, 385; XVII, 299, 643; XVIII, 71.

antemano a sus misioneros evangelizando a indígenas, que sostienen luchas con los europeos, se abalanzan sobre religiosos de otras órdenes religiosas y terminaban deponiendo su animosidad:

> Me pareció hallarme –dijo Don Bosco– en una región salvaje, absolutamente desconocida. Una llanura inmensa, completamente inculta, en la que no se distinguen colinas, ni elevaciones. Sólo en los más remotos confines se perfilan montañas abruptas. La recorrían multitudes de personas. Casi desnudas, de altura y contextura extraordinaria, aspecto feroz, cabellos largos e hirsutos, cutis bronceado y oscuro, protegidos tan solo por amplios mantos de pieles, pendientes sobre los hombros. Estaban armados de una especie de lanza y lazo. Estas turbas, esparcidas aquí y allá, representaban escenas diversas: unos corrían cazando fieras; otros marchaban con trozos de carne sanguinolenta ensartada en lanzas. Por aquí luchaban entre sí: por allá peleaban contra soldados vestidos a la europea. El campo aparecía sombrado de cadáveres. Yo temblaba, cuando de pronto ví entrar por el confín a misioneros de diferentes órdenes… No alcancé a reconocer ninguno… Los salvajes cayeron sobre ellos… y los liquidaron a todos… Estaba pensando cómo convertirlos, cuando advertí en lontananza un nuevo grupo de misioneros… Yo volví a temblar. Vienen a hacerse matar… Me acerqué. Eran clérigos y sacerdotes salesianos… Quise detenerlos…, cuando noté que su aparición provocaba alegría entre los salvajes. Bajaron las armas, depusieron su ferocidad y acogieron a los misioneros con muestras de cortesía. Este sueño lo tuve hace cuatro o cinco años y me produjo fuerte impresión… No comprendí bien el significado, pero advertí que se trataba de misioneros extranjeros.[15]

En efecto, en el caso de nuestro país, las crónicas registran el paso esporádico de los franciscanos y dominicos por Tierra del Fuego (1768 y 1792); y especialmente la presencia de los mártires jesuitas patagónicos en la zona de Nahuel Huapí (1669-1700), si bien ninguno de ellos murió despedazado: Mascardi fue víctima de las flechas y porras; Laguna o Vander Meeren y Guglielmo, sucumbieron envenenados. No obstante ello, sólo de manera metafórica, puede decirse que su sangre salpicó de rojo los lagos de la cordillera andina que los recuerdan.

Nombres a los cuales deben sumarse los de otros jesuitas procedentes también de Chile, que cruzaron la cordillera andina con idénticos propósitos misionales –Rosales, Zúñiga, Kleffert, Elguea y Güell, entre 1650 y 1686–, que sobrevivieron ilesos. Al igual que los encargados de recorrer el litoral atlántico con fines de simple exploración geográfica –Quiroga, Cardiel y Strobel–, allá por 1746.

15. MB, X, 54. El sueño tiene lugar al momento que Don Bosco inicia conversaciones con el cardenal Alejandro Bernabé, prefecto de la Congregación de Propaganda Fide, para encargarse de alguna misión apostólica en lejanas tierras, sin pensar absolutamente en la Patagonia. Al punto de sostener: "Al principio los creí africanos de Etiopía..., por sugerencias de monseñor Camboni...Después con más estudio abandoné la idea y pensé en Hong Kong, sobre todo cuando vino a Turín monseñor Raimondi...Otros informes me hicieron pensar en Australia..., tanto que hice estudiar inglés al padre Bologna y al clérigo Chirino...También se habló de la India...hasta 1874".

A esta lista debe agregarse un episodio contemporáneo al mencionado sueño de Don Bosco, protagonizado por el P. Jorge María Salvaire, sacerdote de la Congregación de la Misión (lazarista), quien de visita en los toldos de Manuel Namuncurá, en noviembre de 1875, sí corrió peligro cierto de muerte, salvándose milagrosamente gracias a la intercesión de Ntra. Sra. de Luján.[16]

Al mismo tiempo, hay que tener presente que en 1874, Don Bosco pudo mantener algunas conversaciones con Juan Bautista Gazzolo, cónsul argentino en Savona; y a la luz de las descripciones e imágenes del diplomático, descubrió definitivamente la Patagonia, cosa que le permitió interpretar por vez primera con seguridad el sueño que hasta hacía poco no se animaba a narrar. Proponiéndose de allí en más pensar seriamente en la evangelización de aquella inmensa región sudamericana.[17]

4. Los ojos puestos en la Patagonia

Al llegar el año 1875, las distancias se acortan. Namuncurá, que ha sucedido en el mando de Salinas Grandes a Calfucurá, organiza el gran malón sobre Azul y las poblaciones vecinas –Olavarría, Tapalqué, Benito Juárez–. De allí en más declinará su estrella y se esforzará por firmar tratados de paz con el Gobierno Nacional en busca de garantías que le aseguren la supervivencia de la tribu.[18]

En este mismo año, zarpa de Génova la primera expedición de los misioneros salesianos, destinada por Don Bosco a la evangelización de la Pampa, la Patagonia y Tierra del Fuego. Al frente figura el P. Juan Caglie-

16. Véase J. G. DURÁN, *El Padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes. En los orígenes de la Basílica de Luján*, Buenos Aires, 1999.

17. J. E. BELZA, o.c, 24-25.

18. Una panorámica detallada sobre esta cuestión, J. G. DURÁN en, *Estudio Introductorio* al inédito de Estanislao Zeballos, "Episodios en los territorios del Sur (18979)", Buenos Aires, 2004, 31-148; y *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, Buenos Aires, 2006, cap. VI.

ro, téologo y músico de 37 años de edad, al que acompañan los sacerdotes Jose Fagnano, Juan Bautista Baccino, Valentín Cassini y Domingo Tomatis, todos menores que el jefe de la expedición, cuatro coadjutores y un seminarista. Llegan a Buenos Aires el 14 de diciembre.[19] Las convergencias históricas que señalamos terminan por plasmarse en la realidad argentina. Los salesianos se encuentran ya en la provincia limítrofe a los dominios de Namuncurá.

Fue así que en 1879 se produce el encuentro histórico entre los primeros hijos de Don Bosco y la realidad indígena soñada por él. Los misioneros Santiago Costamagna y Luis Botta acompañan al Ejército Expedicionario, al mando del general Julio Argentino Roca, y, mientras marchan en dirección al Río Negro, tienen el primer contacto con los "hombrotes" presentes en la ya lejana fantasía sobre la superación de la muerte del colegial Cagliero.

El P. Costamagna, el 27 de abril de 1879, escribe a Don Bosco: *Los salesianos finalmente han llegado en medio de los habitantes del desierto, entre los indios pampas…;* y agrega*: ¡No es sueño; ya es realidad!*[20] De esta manera se inician los albores misionales patagónicos: el traspaso de la misión indígena de los lazaristas a los salesianos, la misión de Carmen de Patagones –la puerta de la Patagonia– y las grandes excursiones del P. Domingo Melanesio por los faldeos cordilleranos.[21]

5. Los primeros contactos con Namuncurá

Pasan algunos años y el aluvión de noticias patagónicas llegan paulatinamente a Don Bosco, que el 29 de agosto de 1883, víspera de la fiesta de Santa Rosa de Lima, tiene el célebre *Sueño Americano*, el más largo y detallado.[22] En un momento del mismo, el misterioso joven con quien

19. En la organización de este primer viaje intervinieron activamente el cónsul argentino en Savona, Juan Bautiosta Gazzolo, el arzobispo de Buenos Aires, Federico León Aneiros y el párroco de San Nicolás de los Arroyos, Pedro Bartolomé Cecarelli. Hay que tener presente que llegan a Buenos Aires con el fin inmediato de fundar un colegio en San Nicolás de los Arroyos y una residencia capitalina. Pero el celo apostólico de Don Bosco, puesto de manifiesto en la correspondencia, no para hasta encontrar finalmente el camino a la Patagonia, hasta alcanzar el Estrecho de Magallanes. Véase C. Bruno, *Los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en la Argentina*, Buenos Aires, 1981-1984, I, 39-61.

20. Carta publicada en el diario *La América del Sur*, Buenos Aires, 10 y 11 de julio de 1879.

21. C. Bruno, o.c, 245-307.

22. MB, XVI, 385. Lo transcribe J. E. Belza, o.c, 116-135.

dialoga Don Bosco en medio de una sala imaginaria situada en América del Sur, le dice: *–Ahí, ¿qué hay? Y me indicaba un punto del panorama. –Al occidente observo altísimas montañas y al oriente, el mar…* El joven amigo prosiguió*: –Estas montañas son como un borde, como un confín. Hasta aquí y hasta allá se extiende la mies ofrecida a los salesianos. Hay millares y millones de habitantes que esperan ayuda, que esperan la fe. Estas montañas eran la Cordillera de los Andes; y el mar, el océano Atlántico. –¿Cómo hacer?, continué yo ¿Cómo podremos conducir tantos pueblos al redil de Jesucristo?*

Y cuando contempló toda la riqueza patagónica, preguntó azorado, demostrando exclusivamente su preocupación misionera: *–¿Qué significa todo esto? – Lo que está en potencia*, le respondieron, *se hará realidad. En el futuro los salvajes serán tan dóciles que se presentarán espontáneamente a recibir instrucción religiosa, cultura y comercio*. Y termina el relato del sueño con consideraciones plenas de fe religiosa y optimismo humano para el futuro patagónico: *Con la dulzura de San Francisco de Sales*, dijo sentenciosamente, *los salesianos atraerán a Cristo las poblaciones de América. La salvación de los indígenas será una empresa harto difícil. Pero sus descendientes se doblegaran con docilidad a la palabra de los misioneros, y con ellos se fundarán colonias… La civilización sustituirá a la barbarie, y muchos salvajes ingresarán en el redil de Jesucristo*.

Precisamente en este año de 1883, el salesiano Domingo Milanesio, después de recorrer miles de kilómetros por territorio patagónico, le toca recibir la rendición del cacique Manuel Namuncurá, refugiado por algunos años en Chile, que por su intermedio se entrega a las autoridades militares argentinas en Fuerte Gral. Roca,[23] asignándosele luego ocho le-

23. La intervención directa y decisiva de Melanesio en la rendición del cacique lo prueba la carta que le envío al respecto, a través de una comisión llegada al Fuerte General Roca, a mediados de abril de 1883: "Roca, abril 20 de 1883. Mi estimado Namuncurá: He sabido de vuestros embajadores que habéis enviado a este campamento para tratar de la paz con las autoridades militares, que muy sabiamente habéis decidido someteros con los vuestros al Gobierno Argentino. Me alegro de éste vuestro propósito y deseo no tarde en realizarse. Contad con mi palabra y veréis que seréis bien recibidos; seguro estoy de que el Gobierno Argentino, lejos de trataros mal, os hará mucho bien. Con esta vuestra espontánea sumisión os ganaréis las simpatías de nuestro Gobierno, evitaréis todo derramamiento de sangre, la miseria y otros muchos males. Al mismo tiempo ganaréis la tranquilidad y el bienestar para vos y para vuestra tribu. Nos aligeraréis también a nosotros los Misioneros las fatigas en instruiros y haceros cristianos; y bautizarlos a ustedes; y en cuanto a lo material, progresaréis no poco. ¡Ojalá que mis consejos no sean vanos! Con el deseo de veros pronto sumiso al Ejército Argentino me es grato saludaros de todo corazón. Vuestro sincero amigo. *Pbro. Don Domingo Milanesio, Misionero Salesiano*" (*Memorias del P.. Domingo Milanesio*, en AHMSP, *Memorias*, M 45). La lectura de esta carta le inspiró a Namuncurá plena confianza y lo decidió a reunir su gente y preparar el viaje.

guas de campos en Chimpay, en el Alto Valle del Río Negro, entre Chole–Choel y Chelforó.[24]

Al mismo P. Melanesio le tocó cinco años más tarde bautizar, el 24 de diciembre de 1888, a su hijo Ceferino, nacido dos años antes, el 26 de agosto de 1896, en la fiesta de San Ceferino, Papa. De ahí el nombre del nuevo vástago de la dinastía de los Piedras, cuya madre fue la criolla chilena Rosario Burgos.[25]

6. Un encuentro histórico: Cagliero, Namuncurá y Ceferino

Finalmente, en 1897, se encuentran, frente a frente, Namuncurá y Cagliero, en Viedma. El cacique, establecido en Chimpay, le manifiesta al obispo el deseo que su gente se catequice, solicitando misioneros fijos para la zona ocupada por la tribu. Lo acompaña una pequeña comitiva, entre ellos su pequeño hijo Ceferino. Todos viajan con destino a Buenos Aires, donde Namuncurá, entre otras gestiones, piensa poder concretar la educación de su vástago, que finalmente confía a los salesianos para que reciba instrucción escolar y cristiana. De aquí en más, la vieja y heroica estirpe mapuche recibirá, en la persona del indiecito de Chimpay, la fecunda siembra evangélica, preludiándose abundante cosecha.

¿Cómo ocurrieron los hechos? En los primeros meses de 1897, quedó sellado el futuro horizonte educativo de Ceferino. Al respecto, debemos imaginar entre él y su padre, un diálogo mantenido en mapuche, que podemos traducir en éstos o parecidos términos:

24. Ley 3092, del 24 de agosto de 1894: *Entrega de tierras al cacique Manuel Namuncurá y su tribu*, en Registro Nacional, II, 199 (art. 1: "Autorízase al Poder Ejecutivo para conceder en propiedad al Cacique Manuel Namuncurá y su tribu ocho leguas sobre la margen del Río Negro, en el lugar denominado *Chimpay* o en otro punto si no hubiere allí tierras disponibles"). Meses más tarde se define que las tierras otorgadas se encuentran en la provincia de Neuquén, a orillas del río Aluminé, en el paraje denominado San Ignacio. Cambio inesperado que motiva el paulatino traslado de la tribu a ese nuevo paraje.

25. La rendición, el establecimiento de la tribu en Chimpay, el posterior traslado a los campos de San Ignacio, en 1891, y la muerte del cacique (1908), en M. HUX, o.c, 272-295. En cuanto a Rosario Burgos, después del casamiento civil y religioso de Namuncurá con Ignacia Rañil (Calderón o Inaypán) –una de sus tres últimas esposas, en Fuerte General Roca, el 12 de febrero de 1900–, libre de su anterior compromiso, se incorporó a la tribu de Yanquetruz y contrajo matrimonio con Francisco Coliqueo en la provincia de Neuquén. A la muerte de su esposo se reintegró a la tribu de Namuncurá y pasó sus últimos años en la casa de su hija Clarisa, en San Ignacio, donde falleció el 21 de octubre de 1943.

> –"Padre, lléveme a estudiar a la ciudad; así, cuando llegue a grande, podré servir a nuestra pobre gente". –"Sí, mi hijo", murmuró emocionado el padre. Y agregó: "Tengo muchos amigos en Buenos Aires; haré lo posible para recomendarle a ellos. Mucho costará esta separación; pero no me dirá que su padre no secundó sus designios. Dios ha de querer que un día sea un hombre útil".[26]

En concreto, ¿qué expresó Ceferino con tal pedido? Manifestó sencillamente el deseo de estudiar en una escuela o colegio que lo preparara para desempeñar en el futuro las funciones de escribano y lenguaráz de su padre, colaborando con él en todo lo referente a mejorar las condiciones de existencia de sus hermanos de raza. Por ese entonces, en la toldería de Chimpay se hacía sentir la postración y la decadencia de sus habitantes, sumidos en extrema miseria a causa del incumplimiento de las promesas gubernamentales. Evidentemente lo movía a Ceferino un ideal altruista, de carácter solidario, al ver languidecer irremediablemente a su gente, sin mayores esperanzas de poder mejorar sus condiciones de vida.

Fue así que, el 25 de agosto de 1897, Ceferino llegó a Bahía Blanca, acompañado de su padre y una pequeña comitiva, alojándose ambos por tres días en el Colegio Don Bosco de aquella población.[27] Luego los viajeros, en tren, llegan a Buenos Aires; y Ceferino, a sugerencia del ministro de Guerra y Marina de entonces, general Luís María Campos, ingresa en una escuela–taller de la Marina, en el Tigre, población vecina a Buenos Aires, como aprendiz de carpintería, otorgándosele una beca, con el firme propósito de estudiar "y ser útil a su gente".

Pero finalmente, a causa de no encontrarse a gusto en dicho establecimiento, el 20 de septiembre, a través de los buenos oficios del ex presidente de la Nación, Dr. Luis Sáenz Peña, ingresó como alumno al Colegio Pío IX de la capital federal, en el barrio de Almagro, quedando así relacionado para siempre con los salesianos: al punto de querer convertirse en un hijo de Don Bosco, en calidad de sacerdote.[28]

26. *Ceferino Namuncurá* (folleto), o.c., 45-46.

27. En la comitiva figuraba un primo de Ceferino, Albino Namuncurá Montiel, que viajaba con idénticos propósitos de educarse.

28. He aquí el texto de la carta de recomendación: "Buenos Aires 14 de septiembre de 1897. R. P. Superior de San Carlos. Pbro. J. Vespignani. Distinguido Señor y de mi aprecio. Me permito presentar a usted al portador, que es el cacique Namuncurá que ha venido a empeñarse conmigo para que le facilite el medio de educar, dentro de los principios religiosos, a un hijo de once años que tiene. Creo oportuno informar a usted que cuando ejercía la presidencia de la República, solicité y obtuve autorización del Congreso, en otorgar en propiedad a este cacique y su tribu, ocho leguas de campo en el territorio del Neuquén, cuya propiedad está escriturada y en ella se

7. De los toldos a la escuela

Ceferino comenzó el aprendizaje escolar en el Colegio anejo de San Francisco de Sales. Aquí encontró el cariño del director, el P. Juan Bautista Gherra,[29] a cuyo tibio contacto se abre la flor patagónica mostrando ya los pétalos de sus virtudes, la sonrisa de su alegría y la satisfacción de vivir nuevamente en familia, tras el efímero paso por la escuela-taller de Tigre.

Recordemos que el "ritornello" de Don Bosco era: *pecado y melancolía: ¡fuera de casa mía!* De ahora en más, basándose en una canción napolitana por entonces en boga, el "ritornello" de Ceferino, será: *Funí culi, fulí culá ¡Viva el Padre Gherra y Namuncurá!* Y cuando vino a faltar el P. Gherra, adoptó una variante que lo acercaba a Don Bosco: *Funí culí, fulí culá ¡Fuera el pecado y Satanás!* [30]

A partir de 1898 se suceden los hechos que posibilitan a Ceferino el rápido crecimiento en la vida cristiana: el ingreso a la escuela primaria, la primera comunión, las vacaciones en la Escuela Agrotécnica de Uribelarrea, la confirmación, los certámenes catequísticos, los premios en conducta y aplicación, el encuentro con Carlos Gardel (1901, al comenzar cuarto grado), la participación en la "schola cantorum" del célebre P. Aquiles Pedrolini, los ejercicios espirituales, los primeros síntomas de la enfermedad, etc.

8. Un discurso emocionado al "Ángel de la Patagonia"

De estos años, recordamos un brindis inolvidable. Monseñor Juan Cagliero, por entonces vicario apostólico de la Patagonia, celebró en 1901 los cincuenta años de su entrada al Oratorio de Turín. Para festejarlo se

va a establecer este individuo y su tribu para formar una colonia indígena en la que desea asimismo establecer una capilla católica. Todos estos antecedentes me deciden a interesarme decididamente cerca de usted, y si es preciso del señor obispo Cagliero, para que reciban en ese colegio, para educar, al referido joven que se llama Ceferino Namuncurá el que su padre desea dejarlo en ese colegio. Recordando que la Institución Salesiana hace tanto bien civilizando a los indios del Sud, me he permitido ofrecerle mi recomendación. Con este motivo me es grato saludarle con la más distinguida consideración y aprecio. *Luis Sáenz Peña"* (V. MARTINEZ TORRENS, o.c, 38). Asimismo, fue aceptado como colegial el nieto del cacique, Albino, mencionado en la nota 27.

29. Véase C. BRUNO, o.c, II, 56-59.

30. P. GIACOMINI, *Ceferino Namuncurá. Su vida en anécdotas* (o.c), 44.

organizaron, en el Colegio Pío IX, diversos actos, ajustados al programa tan salesiano de *misa, mesa y musa*. Vale decir: academia literario-musical en la víspera, comunión general en la misa de la mañana, almuerzo fraterno y representación teatral por la noche. Fueron invitadas las principales autoridades civiles y eclesiásticas de Buenos Aires, no faltando el internuncio apostólico, monseñor Antonio Sabatucci; y la figura patriarcal del expresidente de la República, doctor Luis Sáenz Peña.

En tal ocasión, a Ceferino le tocó desempeñar un papel descollante, pronunciando dos breves discursos emotivos, que arrancaron lágrimas y aplausos: uno en la academia y otro en el brindis.[31] En éste último, en cierto momento, dirigiéndose a monseñor Cagliero, exclamó para asombro de todos los presentes:

> … Ya hacía como diecinueve siglos que Ntro. Sr. Jesucristo, muriendo en la cruz salvara al mundo, cuando los infelices hijos de la Patagonia, nunca, o casi nunca habían tenido noticia del inmenso amor de Jesús para con los hombres… Y la Iglesia, madre piadosa, miraba con dolor a esos pobres hijos del desierto, a esas desventuradas ovejas sin pastor en medio de los lobos rapaces. ¡Pobres almas! ¿Hasta cuándo tendrás que llorar sobre esos infelices que sin embargo son tus hijos? ¿Cuándo se servirá el buen Dios enviar a su Ángel libertador, que enseñe la fuente de vida eterna?
>
> Mas, cesa tu llanto, ¡oh madre afligida!, y ábrase tu corazón a la esperanza. ¿No oyes hacia la boca del Río Negro un profundo silbido? ¿No ves como tus pobres hijos están de fiesta, cual desterrados a quienes se acerca el libertador? ¡Alégrate! Pues el ángel del Señor está a punto de llegar. El majestuoso Pomona aquí lo trae [vaporcito que recorre el Río Negro]. Sí, es él, el bendecido por Don Bosco, el enviado por Dios, el Ángel de la Patagonia, Mons. Juan Cagliero. Él les enseñará el camino del cielo. Regocíjate, ¡oh madre!, tus hijos están salvos.
>
> Dieciséis años pasaron desde el día en que los Patagones recibieron con fiesta a su primer obispo y ya la Patagonia entera se halla admirablemente transformada de esperanza en un porvenir mejor. La llegada de Monseñor llenó a todos de grande esperanza de un porvenir mejor … Inmenso es el bien obrado hasta ahora… Y en tanto los patagones ya no son infelices, y los 200 y más niños y niñas educados en los colegios Salesianos nada tienen que envidiar a los niños de las cultas ciudades. Mi familia también, y yo más que todos gocé de tus trabajos, ¡oh amable Monseñor!; pues si tú no hubieras pasado por mi casa, ¿Qué sería de mí? ¿Quién me hubiera enseñado el camino del cielo? Yo rogaré todos los días al Señor porque te conceda digna recompensa aquí en la tierra, y en el cielo, en el cual, no cabe duda, te haremos corona todos los que tú has salvado, ¡oh Ángel de la Patagonia!

31. Por el vuelo literario de ambos discursos evidentemente otra persona colaboró con Ceferino al momento de la redacción: proponiendo ideas, completando datos y puliendo el estilo.

> Me han dicho que muy pronto volverás a recorrer las pampas para visitar a todos tus hijos, consolarlos y fortalecerlos en la fe. ¿Dios te acompañe, pastor intrépido y guarde tus pasos en el peligroso y largísimo viaje! Quiera Dios que pueda yo también un día compartir tus sudores a favor de los pobres indios, haciendo para ellos lo que tú para mí has hecho, ¡oh Ángel bendito de la Patagonia.[32]

Aquí el doctor Saénz Peña, sin poder contenerse, se levantó de la mesa, lo abrazó y lo besó conmovido, ante el silencio general. Admirando los caminos de la gracia que tantos progresos había obrado en ese adolescente, recomendado por él cuatro años antes a los hijos de Don Bosco. Las ansias apostólicas de Ceferino, desde entonces, quedaron compartidas con monseñor Cagliero, al que solía llamar su segundo padre, y por quien sentía irresistible fascinación.

Precisamente esta identificación de ideales constituye la expresión más genuina de su vocación misionera. El joven araucano aspira a realizar en el futuro los mismos gestos evangelizadores que el Vicario de la Patagonia, secundado por los demás misioneros salesianos, realizaba en medio de sus hermanos de raza.

9. La aprobación paterna

De allí que guardó en su corazón como preciado tesoro las consoladoras noticias que recibió sobre los resultados de la gran misión que, en 1902, Cagliero predicó por el Río Negro y el Neuquén, finalizando en el río Aluminé, donde estaba acampada por entonces la tribu a las órdenes de su padre. Es el P. Juan Beraldi, otro gran amigo de Ceferino, presente en la ocasión, quien así lo relata:

> "Paso de San Ignacio (Río Aluminé), 25 de marzo de 1902. Monseñor Cagliero, cual nuevo Bautista con sus discípulos los padres misioneros, está predicando a los numerosos indios de la tribu de Namuncurá. Antes de empezar esta misión Su Señoría Ilustrísima, a fin de conseguir de la misma un éxito más consolador, había enviado previamente los reverendos padres Domingo Milanesio y Zacarías Genghini a reunirlos y avisarles la próxima llegada del señor Obispo y de la visita que deseaba realizarles. Con tal motivo el 22, montando nuestros mansos caballos salimos de Junín [de los Andes] con dirección al Paso de San Ignacio, distante unos 35 kilómetros. A corta distancia del pueblo pasamos el Chimehuín… Bajamos por

32. V. Martinez Torrens, o.c, 55-57.

> otros valles fertilísimos, donde se apacienta mucho ganado lanar, caballar y vacuno…, para pasar al otro lado del río Aluminé, un poco más debajo de la confluencia del Catán Lil, donde Namuncurá nos estaba esperando con su gente… Inmediatamente apareció en la costa una comisión de paisanos, presidida por el reverendo padre Domingo Milanesio, que veían para saludar y recibir al señor Obispo…, y lo acompañaron hasta los ranchos del anciano Cacique. Allí estaban reunidos su familia, sus hermanos y los principales capitanejos de la tribu, quienes se alegraron muchísimo al ver por primera vez a tan bondadoso Pastor. Namuncurá quedó tan impresionado, que llorando de consuelo le besó repetidas veces el sagrado anillo: lo mismo hicieron su familia y toda su gente. Por medio de un intérprete le hizo los honores de un solemne parlamento indio, agradeciéndole la visita que le hacía a su casa. Y expresándose como pudo le dijo en lengua castellana: Señor Obispo, yo muy contento. Yo vivir cristiano; mi familia también. Yo buen argentino, y mi gente queriendo ser cristianos todos.
>
> … Los padres misioneros Domingo Milanesio y Zacarías Genghini, que con mucha facilidad hablan el idioma araucano, los instruyeron por tres días en los misterios principales de nuestra santa religión, le enseñaron hacer bien la señal de la santa cruz, y a rezar con devoción el Padre nuestro, Ave María y Credo. Monseñor se ocupó directamente de la instrucción de Namuncurá y familia; y como su Señoría Ilustrísima hiciese observar al viejo cacique que la religión cristiana, lo mismo que la civilización argentina, no permitía tener más que una sola mujer, y que por consiguiente debía dejar la poligamia, este le contestó: "Yo, Señor, bien casado en Roca ante iglesia y oficial civil. Yo tener tres mujeres: una muerta; otra vieja, muy buena la pobre, muy buena y enferma. Yo ahora vivir solo con mi Ignacia. Yo conoce la ley cristiana, yo sabe ley argentina, yo dejar costumbre paisana; mi gente, una sola mujer; mis hermanos una sola mujer, y casarse bien ahora presente Señor Obispo.
>
> Viéndolo, pues, bien dispuesto y convencido de las verdades de la fe y divinos mandamientos, Monseñor lo introdujo en su carpa, lo preparó y lo ayudó a reconciliarse con Dios y a recibir dignamente la santa confirmación… El 24 de marzo fue un día muy memorable, por las muchas criaturas y el crecido número de adultos (hasta ancianos de más de sesenta años) que se bautizaron… Se legitimaron enseguida casi todos los matrimonios, y tuvo lugar la administración de la santa confirmación… Pero la función más devota y conmovedora ha sido, sin duda alguna, la del 25 de marzo… Al despuntar el día, se reunían el viejo Cacique con su familia, sus hermanos, la gente de su tribu y los vecinos, en la humilde choza convertida en catedral… [Monseñor comenzó la celebración de la misa], los indios, hincados los unos de pié los otros, por lo estrecho del local, repetían en pos del padre Milanesio las verdades de la fe, y con gran devoción y fervor rezaban las oraciones, al prepararse al acto más augusto de la vida: la primera comunión. El que antes era fiero Cacique, asistía ahora devoto y humilde al incruento Sacrificio del Altar; niños y niñas, padres y madres, jóvenes y ancianos, entre ellos Namuncurá [que contaba con 91 años], recibían por primera y vez de manos de Monseñor el Pan de la vida.

> Momentos después Namuncurá acompañaba a Monseñor alrededor del fuego de la cocina común, para tomar por desayuno un matecito y un pocillo de te con pastelitos, que las hijas del Cacique hacen con masa y fríen en grasa hirviendo. El viejo Cacique, sentado sobre cajones de frente a Monseñor, y rodeado de la familia y de muchos capitanejos, no podía estar más satisfecho, y tomando la mano de Monseñor le besaba el sagrado anillo y le decía: Ahora yo estar contento. Ahora bien cristiano yo y mi gente. Y que comprendiera los actos de religión que acaban de realizarse en su casa, lo demostró con la siguiente petición que hizo a Monseñor: Yo, Señor, viejo y morir; morir mi gente también y no tener campo santo. Pido favor bendición cementerio: yo no quiere sepultar paisano, yo cristiano. Yo querer mi sepultar cementerio; pido favor, señor Obispo. Monseñor accedió gustoso y encargó a don Milanesio y a don Julián, uno de los hijos del Cacique, para que levantaran una cruz sobre la planicie de la vecina loma, y sirviera, a la par que de recuerdo de la misión, de lugar sagrado para cementerio… Monseñor hubiera deseado pasar todo el día 25 en el Aluminé; pero con mucho pesar tuvo que despedirse de sus buenos y queridos hijos, para volver a Junín [de los Andes] y dar comienzo a la misión y funciones de Semana Santa… Namuncurá y toda su gente sintieron mucho la partida del señor Obispo; pusieron la bandera a media asta en señal de luto, y lo acompañaron muy tristes a la cercana orilla. Allí Monseñor con su secretario entró en la balsa y dio a todos su última bendición… Los buenos paisanos y el anciano Cacique desde la barranca, continuaron saludando al bondadoso Pastor, hasta que lo perdieron de vista".[33]

Al terminar la misión, no se sabía quienes estaban más contentos, si Cagliero o Namuncurá; si los misioneros o la tribu del Aluminé. Pero, sobre todo, estaba feliz el obispo, porque había conseguido del anciano cacique el permiso para que Ceferino pudiera seguir la carrera eclesiástica, a la que se sentía fuertemente inclinado; y también la autorización para llevárselo consigo a Italia, en un próximo viaje que pensaba realizar al Viejo Mundo.

10. La salud no acompaña a la vocación

Y un buen día, a principios de 1903, con un profundo desgarramiento del corazón, Ceferino abandonó el Colegio Pío IX que durante cinco años fue su segunda casa. La tuberculosis pulmonar iba minando su existencia. Se manifestaba por una tos persistente y una debilidad general. ¿Qué hacer, dónde mandarlo en busca de mejoría? Pues, a respirar los aires nativos. Era el remedio de la época. Irá, por tanto a Viedma, la capital del Río Negro, a la Casa Central de las Misiones de la Patagonia, donde monseñor Cagliero estaba levantando su catedral y su seminario.

33. El P. Juan Berardi escribió la crónica detallada de la misión, el 26 de marzo de 1902, con destino a don Miguel Rúa. Poco después la divulgó el periódico porteño *La Voz de la Iglesia* con la firma del *Corresponsal*. La corrigió y completó años después monseñor Cagliero de su puño y letra. Con inclusión de esas correcciones publicó el texto íntegro C. Bruno, o.c, II, 319-323, de donde tomamos el presente fragmento.

El viaje fue largo: 700 kilómetros en tren hasta Bahía Blanca; y 300 en mensajería o galera hasta Carmen de Patagones y Viedma. Viaja en busca de un doble objetivo: recuperar la salud gravemente comprometida; y comenzar el aprendizaje del latín para ser un día misionero de su raza. Había nacido en él la vocación evangelizadora y sacerdotal.

Pero en definitiva, ¿quién contribuyó en mayor medida a despertar en el corazón del joven mapuche este nuevo ideal de vida? Ciertamente un salesiano que ejercía gran atracción entre los indios, y especialmente en Ceferino, tanto por su persona como por su apostolado: el P. Domingo Milanesio, de cuyas manos había recibido el bautismo. Como acertadamente lo señala el P. Vicente Martínez Torrens: "Su padre esperaba, sin duda, que llegara a ser un militar o un político, capaz de defender los derechos de su raza. Ceferino, en cambio, comenzó a desear ser como el Padre Milanesio: volver a vivir entre su gente, pero como sacerdote y misionero".[34]

Por entonces alguien le preguntó: *–Ceferino, ¿qué pides al Señor en tus visitas al Santísimo Sacramento? –Le estoy pidiendo las tres S de Don Bosco. –¿Y cuáles son? –¡Salud, sabiduría y santidad!* He aquí el programa que se propuso como estudiante salesiano y como aspirante al sacerdocio.

Por ese entonces, Francisco de Salvo, otra de las personas allegadas a Ceferino, ofrece un precioso testimonio sobre el nacimiento de la vocación sacerdotal. Al respecto, recuerda que al final de una conversación sobre temas propios del campo y de la vida de los mapuches mantenida en Viedma, le preguntó: "Ceferino, ¿qué es lo que más te gusta? Me esperaba una respuesta como ésta –comenta–: montar a caballo u otra cosa por el estilo. Pero no. Con serena convicción, como saboreando un largo deseo, afirmó: – Ser sacerdote".[35]

Deseo ardiente que lo confirma una estampa de María Auxiliadora que Ceferino guardaba celosamente en su manual de piedad, "Juventud

34. O.c., 71.
35. P. Giacomini, o.c., 53.

Instruida", donde de puño y letra había escrito que pedía la gracia de "llegar a ser sacerdote para convertir a sus paisanos".

Lamentablemente no siempre se conjugan las tres "S" en una misma persona. En el caso de Ceferino la primera "S" (salud) iba en razón inversa con las otras dos: pues, mientras aumentaba la sabiduría y especialmente la santidad, sensiblemente iba disminuyendo la salud, a pesar de los solícitos cuidados del Padre Evasio Garrone, conocido a ambas márgenes del Río Negro como el "Cura Dotor".

Este fue el motivo fundamental por el cual ya no pudo acompañar a sus compañeros que se trasladaron a la vecina localidad de Patagones, para continuar con el aspirantado y el noviciado. La tos persistente vino así a interrumpirle los estudios de latinidad, viendo los superiores la conveniencia de proporcionarle un tiempo de descanso.

Fue entonces que Monseñor Cagliero intentó el último esfuerzo para salvar al "Lirio de la Patagonia" que se estaba marchitando. Lo llevaría a Turín, cuna de la Congregación Salesiana. Allí con un tratamiento adecuado podría continuar con sus estudios que en el futuro le abrirían las puertas del anhelado sacerdocio.

El 19 de julio de 1904 se embarcan en el vapor Sicilia rumbo a Italia. El 10 de agosto llegan a Génova; y el 13 se encuentran con Don Rúa, en Turín. Ceferino inicia sus estudios en Valdocco, donde permanece cuatro meses. El 27 de septiembre es recibido por el papa Pío X. Luego se traslada a la Villa Sora (Frascati) para continuar su formación humanística.

11. Vehemente deseo de ser sacerdote

Tanto los anhelos de apostolado como la vocación religioso-sacerdotal de Ceferino quedan pintados muy al vivo en varias cartas escritas desde Italia. De ellas espigamos algunos párrafos reveladores:

Desde Milán, el 3 de octubre de 1904, le ofrece al P. Esteban Pagliere un breve relato de la memorable audiencia pontificia, en la que tuvo la inmensa dicha de presentar su saludo en italiano al papa Pío X, donde recuerda las cariñosas palabras que éste le dirigió:

> Bueno, hijo mío, te doy gracias por lo bien que hablas del Vicario de Cristo. Quiera el Señor que puedas poner en práctica todo lo que en el saludo dices: de convertir a todos tus hermanos de la Patagonia a Jesucristo. Y yo, a este fin te doy de todo corazón mi Apostólica Bendición. Dí a tu papá que el Santo Padre lo bendice a él, a toda su familia y a toda la gente que está en su poder. Dios te bendiga, hijo mío. Y Ceferino agrega a continuación: Mientras decía estas cariñosas y paternales palabras, yo no podía contener las lágrimas. ¡Oh cuánta bondad la del Santo Padre! [36]

Y hasta en los sueños afloraba este anhelo de ser salesiano y sacerdote. Desde Turín, el 15 de noviembre de 1904, le comenta al P. Juan Beraldi:

> … Dos noches ha que ví en sueños a Don Bosco y Don Rúa que hablaban entre sí y yo me presenté, les besé las manos repetidas veces a los dos y dirigí la palabra a Don Bosco: –Señor Don Bosco ¿me haré salesiano? Él me contestó: –Sí, hijo mío. Dios te bendiga ¡Adiós! …, me contestó. Les besé nuevamente las manos y me fui… Y concluye: "Padre Juan: rece mucho al buen Jesús y a María Auxiliadora, en modo especial en la Santa Misa, para que me ayuden en mis estudios y pueda vestir pronto la sotana, creo que ya es tiempo. [37]

El 20 de noviembre, también desde Turín, expresa el mismo pensamiento al P. Esteban Paglieri, pero con más riqueza de santos afectos:

> ¡Oh, quiera el Sacratísimo Corazón de Jesús y la materna Bondad de la Purísima Concepción Inmaculada, bendecirme y tomarme bajo sus mantos seguros; ayudándome en mis estudios; dándome la *Salud, Santidad y Sabiduría* que me son indispensables para seguir con buen éxito mis atrasados estudios! ¡Oh, tengo verdaderamente una santa envidia a mis seis antiguos condiscípulos que este año jubilar de la Inmaculada, ofrecerán a tan buena Madre Celestial una brillante corona: consagrándose totalmente a su divino Hijo Jesús; revistiéndose con la vestidura del Divino Maestro, pasar del hombre viejo al nuevo…! ¡Qué dichosos! ¡También ellos me debían preceder! Pero "Fiat voluntas Domini". El Señor no se olvida de sus criaturas. Llegará el día en que yo también me enlute para siempre de una vez. Puede ser que el Señor no me veía bastante preparado; y que por mal de mis pecados haya deparado el tiempo de consagrarme por completo al Señor. Su Reverencia no se olvide de este su pobre hijo en la Santa Misa.[38]

Este gusto que impregnaba las actitudes y el estilo de vida de Ceferino era conocido por sus familiares y por ellos compartido. Tanto es así que Don Manuel Namuncurá –según comenta el P. Juan Berardi– pensaba levantar una capilla para que su hijo, sacerdote, celebrara Misa. Motivo por el cual, como bien señala el P. Emilio Barasich, "ya no es sólo el

36. L. J. Pedemonte, *Cartas y escritos de Ceferino Namuncurá,* o.c, 37.
37. Idem., 41.
38. Idem., 42-43.

deseo de Ceferino, sino la esperanza de toda una tribu que pregusta la meta sacerdotal de un araucano".[39]

Otro particular instrumento humano del que se valió Dios para acrecentar en el corazón de aquel adolescente tan nobles ideales de vida fue, sin duda, el P. Juan Berardi. Hecho que el mismo Ceferino reconoce en carta fechada en Viedma, el 26 de agosto de 1903, cuando con expresiones que revelan su tierna piedad y las maravillas obradas en su alma por la gracia de Dios, le comenta:

> Mi óptimo Confesor me permitió la Comunión todos los días y yo trato de hacerla fervorosamente. Si ahora yo gozo de las dulzuras del amor de Jesús, todo se lo debo a Ud., amadísimo Padre, que introduciendo en mi pobre corazón el amor a la Virgen, me condujo, sin darme cuenta, a conocer y amar a Jesús. Los mismos regalitos que Ud., desde Buenos Aires me quiso mandar, son un dulcísimo recuerdo de las cristianas enseñanzas, que con tan paciencia supo hacer penetrar hasta lo más profundo de mi alma.[40]

Estas palabras demuestran que el aprendizaje del catecismo, la vida sacramental, la profunda piedad eucarística y la tierna devoción mariana, habían modelado profundamente su alma, al punto de abrirla a horizontes inconmensurables de santidad que lo llevaron a abrazar decididamente la vocación religiosa y sacerdotal, que lamentablemente la enfermedad tronchó para siempre, el 11 de mayo de 1905, a las 6 de la mañana, cuando en la cama 24, de la Sala "Amici", en el Hospital "Fatebenefratelli", entregó su alma al Creador.

Por lo demás, los caminos del Señor son admirables. Aquel adolescente araucano que deseaba ardientemente ser misionero para los de su raza, parece destinado por Dios a ser un apóstol y modelo para la juventud de nuestros días, de cualquier estirpe y condición.

12. Conclusión

Mirando hacia atrás debemos decir que a su debido tiempo finalizaron los procesos ordinarios en las diócesis de Viedma, Turín y Roma, encaminados a introducir su causa de beatificación. Pasos que le hicieron

39. O.c, 78.

40. L. J. Pedemonte, *Cartas y escritos*, 51.

preveer al salesiano Luis J. Pedemonte –la persona que resucitó, allá por 1930, la memoria de Ceferino, convirtiéndose en el gran difusor de su figura–,[41] que llegaría el momento en que se abriría efectivamente el referido proceso apostólico.[42]

Hoy aquella intuición se ha convertido en realidad. Desde el domingo pasado, 11 de noviembre, en Chimpay, lugar de su nacimiento, Ceferino ha sido beatificado. Aquello que el P. Pedemonte pregustó como día glorioso para la Iglesia, la Congregación Salesiana y nuestra Patria hoy es un hecho: un hijo auténtico de la tierra americana y argentina, perteneciente a la vieja y gloriosa estirpe araucana de los "Curá", es venerado en los altares.[43]

De este modo, la figura del Beato Ceferino se convierte en voz clamorosa que interpela hoy a la Iglesia Argentina toda, llamándola a comprometerse con mayor ardor en la misión evangelizadora que el Señor siempre le confía y reclama, particularmente con las comunidades aborígenes presentes en diversas regiones del país, tal como el reciente *Documento Conclusivo de Aparecida* lo pone de manifiesto en estos tres párrafos que merecen transcribirse a continuación, porque a mi juicio, junto con los dedicados a la religiosidad popular y a la cultura, constituyen uno de los aportes más notables y sugerentes del mencionado documento:

> – Los indígenas emergen ahora en la sociedad y en la Iglesia. Este es un "kairos" para profundizar el encuentro de la Iglesia con estos sectores humanos que reclaman el reconocimiento pleno de sus derechos individuales y colectivos, ser tomados en cuenta en la catolicidad con su cosmovisión, sus valores y sus identidades particulares, para vivir un nuevo Pentecostés eclesial (nº 91).

41. Superior por varios años de la Obra de Don Bosco en la Patagonia. Fue el gran propulsor de la causa de Ceferino, quien lo tuvo por confidente; y el primero en escribir varias biografías populares sobre su dilecto alumno: *El buen* Ceferino, Buenos Aires, 1942; *Ceferino Namuncurá. Testimonios*, Buenos Aires, 1943; *Una gloria argentina ignorada*, Buenos Aires, 1944; y *Vida y Virtudes de Ceferino Namuncurá*, Buenos Aires, 1945. Véase C. Bruno, o.c., III, 278-295; y A. A. Dumrauf, *Pertenecen al Señor*, Bahía Blanca, 1999, III, 42-49.

42. Ceferino fue sepultado en el cementerio romano de "Campo Verano". En 1915 los restos fueron exhumados y reducidos; y en 1924 se realiza la repatriación de los mismos, que fueron ubicados en la Capilla de Fortín Mercedes (Pedro Luro, Bs. As.). En 1947 se inicia el proceso de canonización en Viedma (declararon 21 testigos); en 1958 se realiza el reconocimiento de los restos; en 1972 el papa Paulo VI promulga el decreto sobre heroicidad de virtudes declarándolo "Venerable"; en 1992 los restos son trasladados al antiguo bautisterio del Santuario de María Auxiliadora (Pedro Luro), donde se encuentran en la actualidad.

43. Véase "Mensaje de los obispos de la región Patagonia–Comahue", *L´Osservatore Romano Nº 35* (2007) 3-4; "Mensaje de los obispos argentinos al final de su 94ª Asamblea Plenaria", idem. Nº 46, (2007) 11; "Mensaje del Rector Mayor, P. Pascual Chávez Villanueva, s.d.b.: Ceferino Namuncurá fruto de la espiritualidad salesiana", idem., 12; "Homilía del cardenal Tarcisio Ber-

> – Como discípulos y misioneros al servicio de la vida, acompañamos a los pueblos indígenas y originarios en el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones propias, la defensa del territorio, una educación intercultural bilingüe y la defensa de sus derechos. Nos comprometemos también a crear conciencia en la sociedad acerca de la realidad indígena y sus valores, a través de los medios de comunicación social y otros espacios de opinión. A partir de los principios del Evangelio apoyamos la denuncia de actitudes contrarias a la vida plena en nuestros pueblos originarios; y nos comprometemos a proseguir la obra de evangelización de los indígenas, así como procurar los aprendizajes educativos y laborales con las transformaciones culturales que ello implican (nº 530).
>
> – La Iglesia estará atenta ante los intentos de desarraigar la fe católica de las comunidades indígenas, con lo cual se las dejaría en situación de indefensión y confusión ante los embates de las ideologías y de algunos grupos alienantes, lo que atentaría contra el bien de las mismas comunidades" (nº 531).

Que el presente acto cultural que nos reúne en esta espléndida Basílica de María Auxiliadora, tan cara a los afectos salesianos, sea hoy nuestro afectuoso homenaje al bendito *Lirio y Ángel de la Patagonia*, al *Santito de la toldería,* al *Mancebo de la tierra*; o como también se lo designó a su paso por Turín: el *Figlio del gran cacico Namuncurá*, el cortés *Principino delle Ande*. De quien dijo Margarita de Saboya, por entonces reina de Italia, después que le fuera presentando en ocasión de la exposición profesional y misionera organizada en el Oratorio de la Casa Madre de Valdocco: *–Pero si a este joven, nada le falta para ser un perfecto caballero!* [44]

tone en Fortín Mercedes", idem., 13; y "Homilía del cardenal Tarcisio Bertone en la Misa de Beatifiación del Siervo de Dios Ceferino Namuncurá", idem., 13.

44. *Ceferino Namuncurá* (folleto), o.c, 84.

LUIS HERIBERTO RIVAS

"PARA QUE TENGAN VIDA..."

RESUMEN

A partir del lema de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano, "Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida", este artículo quiere ofrecer un estudio sobre esta temática en los libros que dedican mayor atención al tema de la vida en los dos Testamentos: el Deuteronomio en el Antiguo Testamento y los escritos joánicos en el Nuevo. Se tratará de rastrear el concepto de «vida» en relación con la forma en que lo recibieron de los pueblos más antiguos con los que estuvieron en contacto.

Palabras clave: vida, V Conferencia de Aparecida, Deuteronomio, cuarto evangelio.

ABSTRACT

Based on the lemma of the Fifth General Conference of the Latin America and the Caribbean Episcopal Council, "Disciples and missionaries of Jesus Christ so our peoples have life in Him", this article aims to offer a study about this issue in those books primarily concerned with life in both Testaments: Deuteronomy in Ancient Testament and johanic writings in New Testament. The "life" concept will be tracked from the point of view of how it was received from older cultures in touch with these writings.

Key Words: life, Fifth General Conference of the Latin America and the Caribbean Episcopal Council, Aparecida, Deuteronomy, fourth gospel.

La V Conferencia del Episcopado Latinoamericano tuvo como tema "Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida". Estas palabras "para que en Él tengan vida" pertenecen al Evangelio de san Juan, y en el texto de la Escritura se completan con es-

tas otras: "... y la tengan en abundancia" (Jn 10,10). Se entiende entonces que la Conferencia quiso encarar el tema de la vida a partir de la Sagrada Escritura.

Como es de esperar, en los discursos del Sumo Pontífice y en el Documento Conclusivo la Asamblea episcopal se trata ampliamente sobre esta «vida», que es la vida nueva que vino a traer Jesucristo. El Papa Benedicto XVI, en el *Discurso Inaugural*, cita el texto de Jn 10,10 cuando dice que los pueblos de América Latina anhelan la vida que vino a traer Jesucristo, y añade que "con esta vida divina se desarrolla también en plenitud la existencia humana en su dimensión personal familiar social y cultural".[1] El Documento Conclusivo de la V Asamblea retoma esta frase del Sumo Pontífice[2] y afirma más adelante que esta vida en Cristo "incluye la alegría de comer juntos, el entusiasmo por progresar, el gusto de trabajar y aprender, el gozo de servir a quien nos necesite, el contacto con la naturaleza, el entusiasmo de los proyectos comunitarios, el placer de una sexualidad vivida según el Evangelio, y todas las cosas que el Padre nos regala como signos de su amor sincero".[3]

Los Obispos no se refieren al concepto de «vida» en su forma más estrecha, que sería el simple ejercicio de las funciones vitales, como se expresa un médico cuando dice que una persona «vive» porque todavía tiene pulsaciones en el corazón o registra actividad cerebral. Por el hecho de remitir al texto bíblico y hablar de la «vida en Cristo» es evidente que se están refiriendo a una concepción de la vida en su forma más plena, que incluye el ejercicio y desarrollo de todas las capacidades humanas y que sólo se da en una participación de la vida divina.

En esta exposición se tratará de rastrear el concepto de «vida» en ambos Testamentos, a partir de la forma en que lo recibieron de los pueblos más antiguos con los que estuvieron en contacto. Para no concederle una extensión indebida a este trabajo, el estudio se concentrará preferentemente en los libros que dedican mayor atención al tema de la vida, que son el Deuteronomio en el Antiguo Testamento, y los escritos joánicos en el Nuevo.

1. BENEDICTO XVI, *Discurso Inaugural de la V Asamblea del Episcopado Latinoamericano*, n. 4; citado en: V ASAMBLEA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento Conclusivo*, 7, 1. 2. n. 356. (En adelante: DC)

2. DC Introducción, n. 13.

3. DC 7, 1, 2, n. 356.

1. Los antecedentes[4]

En Egipto, el concepto de «vida» se expresó con el término *anh*, representado con el conocido signo de la «cruz ansada». Los dioses llevan frecuentemente este signo en su mano, y a veces aparecen extendiéndolo hacia la nariz de un rey, para expresar la idea de que ellos son los que conceden la vida. Los dioses son creadores y poseedores de la vida, los que la otorgan y la conservan. Un relieve de la época de Amenophis IV muestra al Faraón rindiendo culto al dios solar Amón: cada uno de los rayos del sol termina en una mano que sostiene el signo de la vida.[5]

De esta manera, el Faraón es el primer receptor de la vida, y el que a su vez la concede a todo Egipto. Los reyes son saludados como «dadores de vida». Como la «vida» está asociada con frecuencia con el aire y el agua, el Faraón es llamado «el aliento de nuestras narices» (ver Lam 4,20), y el Nilo es el «agua viviente».

Con el término «vida», en Egipto se expresa tanto la existencia como "la suma de todas las fuerzas vitales y la variedad de formas concretas de provisión (granos, alimentos, leche, agua, etc.)".[6] Se dice que el concepto no se asume en forma abstracta, sino como "la concreta existencia de todas las creaturas, en su variedad de manifestaciones y necesidades".[7]

Los egipcios, familiarizados con el continuo ciclo de renovación de la naturaleza, se caracterizan por su esperanza en la renovación de la vida después de la muerte. A través de los ritos funerarios, el «segundo ser», la fuerza vital, una especie de alma del difunto, pasaba a vivir otra vida en unión con los dioses.[8]

En la Mesopotamia, el término «vida» (*balâtu*) expresa la duración de la vida, y se aplica a los muchos años que los dioses, como retribución de una conducta moral y religiosa, conceden a una persona para que se mantenga fuerte y con salud. Como en Egipto, también en Mesopotamia

4. En esta parte de la exposición se sigue: H. RINGGREN: *châyâh*, en: G. JOHANNES BOTTERWECK - HELMER RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament, Volume IV*, Grand Rapids, Mi. Eerdmans, 1990, 324-344.

5. Bajo relieve de Tell-el-Amarna; Metropolitan Museum of Art (New York).

6. H. RINGGREN, *o.c.*, 325.

7. E. OTTO, *Gott und Mensh nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch römischen Zeit*, AHAW, Phil.-Hist. Kl., 1964, 55, citado por RINGGREN, HELMER, *o.c.*, 325.

8. H. RINGGREN: *mût*, en: BOTTERWECK - RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament, Volume VIII* , 188.

los dioses otorgan la vida a los reyes, y estos son los encargados de concederla al reino y a todos sus habitantes.

Pero en Mesopotamia es claro que hay algo de la «vida» que los dioses tienen como propiedad inalienable: la «vida eterna» es propiedad exclusiva de los dioses. Es conocido el texto perteneciente a la epopeya de Gilgamesh: "No encontrarás la vida que andas buscando. Cuando los dioses crearon la humanidad, dejaron la muerte para los hombres y se reservaron la vida para ellos mismos".[9] Gilgamesh buscó la vida eterna, materializada en el «árbol de la vida», y cuando pudo hallarla, la perdió por la misteriosa intervención de una serpiente.

En el mundo semítico, la vida está asociada con la lluvia y la fertilidad, y éstas, a su vez, están representadas en el dios Ba'al. "El enemigo máximo de Ba'al es Mot, la Muerte. Esta, según el mito, consigue arrojar a Ba'al al mundo inferior, con el resultado de que la vegetación se seca y muere". Cuando Ba'al revive, la naturaleza se renueva: "Ba'al vive... los cielos llueven manteca, los arroyos corren llenos de miel..."; "Cuando Baal revive, los hombres se alegran, le ofrecen bebidas, cantan y lo alaban...".[10] "Obviamente, Mot representa la estación cálida y seca que mata la vegetación, y el mito en su conjunto refleja la alternancia de las estaciones".[11]

Solamente los dioses tienen la inmortalidad. Para los seres humanos, la vida termina con la muerte y no hay esperanza de una vida eterna. Cuando la diosa Anath le ofrece la inmortalidad a Aqhat a cambio de su arco, éste le responde: "¿Cómo podrá un mortal obtener una vida después de la muerte? ¿Cómo podrá un mortal obtener una vida eterna?... Yo moriré como mueren todos, ciertamente yo voy a morir...".[12]

2. El Antiguo Testamento

El término hebreo utilizado normalmente en el Antiguo Testamento para expresar «vida» es *hay* o *hayîm*, y se refiere al movimiento y a la actividad, por eso se aplica a los seres animados –Dios, los seres humanos, los animales; metafóricamente se puede hablar de ruinas que revivirán, p.e. 1Cr 11,8; Neh 3, 34–. Relacionados con la vida están también los términos *nepheš* y *nešamâ*. *Nepheš* tiene el significado original de «garganta», «la boca», y de ahí se ha derivado el del «órgano de la respiración» o de la «respiración» misma. Pero el uso más común es el de *nepheš* como equivalente de «la vida de un individuo», y ocasionalmente también como «el ser viviente». *Nešamâ*, por su parte, tiene el significado de «aliento». El «aliento» es el que hace que algunos seres sean «vivientes», y el libro del Génesis relata que este aliento de vida es dado por YHWH, que modeló al hombre con arcilla del suelo y sopló en su nariz un aliento de vida (*nešamât hayîm*). Así el hombre se convirtió en un ser viviente" (Gn 2, 7). El aliento de vida de los humanos viene de Dios, y los seres vivientes se mantienen en la vida mientras está unido a Dios: "... si Él recogiera su aliento (*nišmatw*), los hombres volverían al polvo" (Jb 34, 14-15; ver Sal 104, 29). El término *nešamâ* se puede utilizar como equivalente de «ser viviente». El Salterio termina invitando a todos «los vivientes que respiran» (*kol nešamâ*) para que alaben a YHWH (Sal 150, 6).

Para traducir estos términos, la versión LXX ha recurrido con preferencia a los términos griegos *zôê* (*hay - hayîm*), *psyjé* (*nepheš*) y *pnoê* (*nešamâ*). El término griego *bíos* se utiliza sólo con el sentido de "duración de la vida" (Job, Sabiduría, Eclesiástico, Segundo de los Macabeos), o "los bienes que se poseen en esta vida" (Cant 8, 7).

El Antiguo Testamento comparte con los demás pueblos del Oriente cercano la idea de que el único que puede dar la vida es Dios. En el cántico del Deuteronomio, está en boca de Dios la afirmación: "... no hay otro dios junto a mí. Yo doy la muerte y la vida..." (Dt 32, 39). Y el cántico de Ana: "YHWH da la muerte y la vida" (1Sam 2, 6). Un rey de Israel dice: "¿Acaso yo soy Dios, capaz de hacer morir y vivir...?" (2Re 5, 7), y el salmista canta: "En ti está la fuente de la vida" (Sal 36, 10).

La vida de los seres humanos es limitada por la muerte (*mût, mawet*), a la que nadie puede escapar, y que en la mayor parte del Antiguo Testamento se entiende como la muerte total, el retorno al polvo del que el ser humano fue tomado: "eres polvo y al polvo volverás" (Gn 3, 19; Jb 34, 14-15; Sal 104, 29). La muerte no es sólo la pérdida de relación con las personas y las cosas de este mundo, sino también la separación y la pérdida de relación con el mismo Dios. El Salmista dice: "Los muertos ya no alaban al Señor, ni tampoco los que bajaron al sepulcro" (Sal 115, 17; ver Sal 6, 6; 30, 10; 88, 11-13; Is 38, 18).

9. *Gilg*. X, III, 3-5: ANET, 90.

10. H. RINGGREN: *châyâh*, art.cit., 330. ID., "La religión de la antigua Siria", en: C. JOUCO BLEEKER-GEO WIDENGREN (dirs.), *Historia Religionum. Manual de Historia de las Religiones* I, Madrid, Cristiandad, 1973, 201-203.

11. H. RINGGREN, "La religión...", 203.

12. *Leyenda de Aqhat*, ANET, 151.

La posibilidad de vivir para siempre, representada en el Génesis por el «árbol de la vida», no ha sido concedida a los hombres. Como en los poemas mesopotámicos, ese árbol está custodiado celosamente en el paraíso de Dios (Gn 3, 24).

Aparte de los innumerables textos en los que el término «vida» indica la duración de la existencia de alguien, o un concepto opuesto al de «muerte», el Antiguo Testamento ofrece una multitud de ejemplos en los que se aprecia que la «vida» se entiende como toda la actividad que alguien desarrolla durante su existencia en este mundo. "La «vida» en el Antiguo Testamento designa la suma total de las actividades espontáneas y experiencias de un individuo o de un grupo...".[13] Por esa razón, el Dios de Israel es el Dios Vivo, el único Viviente (Dt 5, 26; Jos 3, 10; 1Sam 17, 26; 2Re 19, 4.16; Jer 10,10; 23, 36; etc.), porque es el único que actúa. "Es el Dios vivo (Dt 5, 26) que lo libera de los opresores (cf. Ex 3, 7-10), que perdona incansablemente (cf. Ex 34, 6; Eclo 2, 11), y que restituye la salvación perdida cuando el pueblo, envuelto «en las redes de la muerte» (Sal 116, 3), se dirige a Él suplicante (cf. Is 38, 16). De este Dios –que es su Padre– Jesús afirmará que «no es un Dios de muertos sino de vivos» (Mc 12, 27)".[14] Los dioses de los gentiles, en cambio, son «nada», porque no actúan (Sal 96, 5; 97, 7; 115, 1-8; 135, 1-18; Cf. Jer 2, 5; 14, 22; 16, 19-21; Os 8, 6). Más aun, el profeta Amós dirá que es inútil ir a los santuarios a buscar la «vida» si no se busca ante todo a YHWH: "Así habla YHWH...«Búsquenme a mí y vivirán. No busquen a Betel, no vayan a Guilgal, no pasen a Berseba... Busquen a YHWH y vivirán»" (Am 5, 4-6). En razón de la brevedad de esta exposición, la búsqueda se limitará al libro del Deuteronomio, que parece ser el más representativo en esta materia.

Distanciándose de la concepción reinante en los pueblos vecinos, en Israel la vida no está ligada a los ciclos naturales ni a los rituales, sino a la obediencia a la Palabra de Dios.

En el libro del Deuteronomio se encuentra un importante texto sobre la vida que Dios ofrece a su pueblo, que incluye el imperativo: "¡Elige la vida y vivirás...!" (Dt 30, 19). Israel, antes de entrar en la tierra prometida, debe escoger entre la vida y la muerte.[15] Si los israelitas cumplen

13. O. A. PIPER, *Life*, en: G. A. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter´s Dictionary of the Bible*, III, Nashville, Abingdon, 1996, 125.

14. *DC* II, 4. 1, n. 129.

15. A este texto del Deuteronomio aluden los Obispos en el *DC* (*Introducción,* n. 13).

todos los mandamientos y prescripciones que les ha impuesto YHWH recibirán la vida, pero si los rechazan y desobedecen, adorando a otros dioses, obtendrán irremisiblemente la muerte:

> "Hoy pongo delante de ti la vida y la felicidad, la muerte y la desdicha". [16]Si escuchas los mandamientos de YHWH tu Dios, que hoy te prescribo, si amas a YHWH tu Dios y cumples sus mandamientos, sus leyes y sus preceptos, entonces vivirás, te multiplicarás, y YHWH tu Dios te bendecirá en la tierra donde ahora vas a entrar para tomar posesión de ella. [17]Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, si te dejas arrastrar y vas a postrarte ante otros dioses para servirlos, [18]yo les anuncio hoy que ustedes se perderán irremediablemente, y no vivirán mucho tiempo en la tierra que vas a poseer después de cruzar el Jordán. [19]... Yo he puesto delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida y vivirás, tú y tus descendientes, [20]con tal que ames a YHWH tu Dios, escuches su voz y le seas fiel. Porque de ello depende tu vida y la prolongación de tus días en la tierra que YHWH juró dar a tus padres, a Abraham, a Isaac y a Jacob." (Dt 30, 15-20).

La vida que aquí se propone es una vida prolongada. La "prolongación de los días (*'orek yameka*)" (v. 20) es una promesa que en el mismo libro del Deuteronomio se repite reiteradamente (4,40; 5,29.33; 6,2; 11,9; 17,20; 22,7; 25,15; 32,47) y se refiere a los que cumplen los mandamientos. En el Decálogo, es el premio que se promete a los que honran a sus padres (Dt 5,16 = Ex 5,12). En todo el Antiguo Testamento la longevidad aparece como el premio dado por Dios a una vida piadosa. El sabio dice: "Escucha, hijo mío, y recibe mis palabras, y tus años de vida se multiplicarán" (Prv 4,10), "El temor de YHWH acrecienta los días" (Prv 10,27). Efectivamente, para los que no cumplen los mandamientos, el Deuteronomio pronuncia una amenaza: si los israelitas no cumplen los mandamientos "no vivirán mucho tiempo" (v. 18), "no prolongarán sus días" (p. e. Dt 4,26; 30,18). En esta etapa de la revelación, cuando la vida eterna todavía no es conocida, y ni siquiera sospechada, la vida breve es considerada como una maldición: "Los años de los malvados serán acortados" (Prv 10,27; ver Prv 1,19; 2,22; 6,15; etc.).

A los que cumplen los mandamientos, YHWH les promete también que su vida, además de ser prolongada, se desarrollará en "una tierra buena" (*ha'ares hatobah* Dt 1,35; 3,25; 4,21. 22; 6,18; 8,7.10; 9,6; 11,17).[16] La «bondad» de la tierra se refiere a sus cualidades, a las posibilidades que ofrece a sus habitantes. Por eso se describe como:

16. I. HÖVER-JOHAG, *o.c.*, 305.

> "Una tierra de torrentes, de manantiales, de aguas profundas que brotan del valle y de la montaña, una tierra de trigo y cebada, de viñedos, de higueras y granados, de olivares, de aceite y miel, donde comerás pan en abundancia y donde nada te faltará, donde las piedras son de hierro y de cuyas montañas se extrae el cobre. Allí comerás hasta saciarte y bendecirás a YHWH tu Dios por la tierra que él te da" (Dt 8,7-10; cf. 11,10-11).

Esta vida va acompañada del bien ("Hoy pongo delante de ti la vida y el bien..." v. 15). El «bien» (*tob*) cuando es otorgado por Dios, no apunta a su sentido ético sino al efecto que esta donación produce en el ser humano que la recibe, y por eso se traduce como "dicha, felicidad".[17] «Te irá bien» es una expresión que se traduce generalmente como "serás feliz", "«ir bien» es sinónimo de vida".[18] "Vida y felicidad se han convertido en sinónimos".[19] En esta tierra "buena", al israelita "le irá bien" (*yîtab l^eka* Dt 4,40; 5,16.29; 6, 3.18.24; 12,25.28; 22,7).

Por eso el «bien» se entiende como el resumen o la concentración de todo aquello que Dios otorga durante su vida al israelita que cumple los mandamientos: el bienestar, la dicha, la fortuna...[20] El Señor concede una «vida buena» en una «tierra buena», es decir, «ser feliz» en una tierra que reúne todas las condiciones para vivir de manera dichosa.

La vida también implica la multiplicación de la descendencia (*w^erabitâ* "te multiplicarás" v. 16).[21] El Israel que participará de esa vida feliz en una tierra dotada de todos los bienes será un pueblo numeroso. Esta promesa tiene como destinatario a todo Israel. En los textos post-exílicos se anuncia que este pueblo, ya numeroso, en la escatología se verá aumentado por la afluencia de los extranjeros (p. ej. Is 2,2-3; 49,19-20; 54,2-3; 60,4ss; Zac 2,8; etc.). Los antepasados habían sido sólo unos pocos, pero YHWH hizo que fueran tan numerosos "como las estrellas del cielo" (Dt 10,22; cf. 1,10; 26,5; 28,62). El contraste entre los «pocos» del principio y los «muchos» que han llegado a ser se explica únicamente como un don de Dios. No son los dioses cananeos los que otorgan la fecundidad a las personas, a los animales y a los campos, como en el mito de Ba'al, sino sólo

17. H. J. Stoebe, *tob*, en: E. Jenni - C. Westermann (eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Madrid, Cristiandad, 1978, 917. I. Höver-Johag, *tob*, en: Botterweck – Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* V, 1988, 304.

18. H. J. Stoebe, *o.c.*, 905.

19. O. A. Piper, *o.c.*, 126.

20. H. J. Stoebe, *o.c.*, 905-906.

21. E. Blum, *rab*, en: Botterweck – Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, XIII, 2004, 285-287.

YHWH. Ni tampoco por una necesidad impuesta por el continuo repetirse de los ciclos de la naturaleza, sino por la obediencia a la Palabra de Dios. El Deuteronomio repite insistentemente que Dios seguirá multiplicando a Israel si este es fiel en el cumplimiento de los mandamientos (Dt 1,11; 6,3; 7,13; 8,1; 13,18; 28,11; 30,5.9). La disminución del número de habitantes se ve como una maldición: "Después de haber sido numeroso como las estrellas del cielo, quedarás reducido a un pequeño número, por no haber escuchado la voz de YHWH tu Dios" (Dt 28, 62; ver: 4,27).

Finalmente, en la vida que YHWH promete al Israel fiel se incluye la bendición (Dt 30, 16). Se entiende que la bendición (*b^erâkâh*) de Dios es una acción por la que el Señor otorga a un sujeto diferentes clases de bienes.[22] En el Deuteronomio se repite varias veces que YHWH otorgará su bendición a Israel para que viva feliz en la tierra (7,13; 14,29; 15, 4.10.18; 16,15; 23,21; 24,19; 28,8.12; 30,16). Se dice que

> "... si escuchas esas leyes, las observas y las practicas, YHWH tu Dios mantendrá en tu favor la alianza y la fidelidad que juró a tus padres. Él te amará, te bendecirá y te multiplicará. Bendecirá el fruto de tu seno, el fruto de tu suelo –tu trigo, tu vino y tu aceite– y las crías de tus ganados y rebaños, en la tierra que él te dará, porque así lo juró a tus padres. Serás más bendecido que todos los demás pueblos. Nadie será estéril entre ustedes, ni los hombres, ni las mujeres, ni los animales. YHWH apartará de ti toda enfermedad, y no te infligirá ninguna de esas plagas malignas que envió sobre Egipto..." (Dt 7,12-15).
>
> "... por haber escuchado la voz de YHWH tu Dios vendrán sobre ti y te alcanzarán todas estas bendiciones: Bendito serás en la ciudad y bendito en el campo. Benditos serán el fruto de tus entrañas y el fruto de tu suelo, los partos de tu ganado y las crías de tus vacas y tus ovejas. Bendita será tu canasta y bendito el recipiente donde amasas tu pan. Bendito serás al salir y bendito serás al entrar. YHWH hará que caigan derrotados todos los enemigos que se alcen contra ti: vendrán a atacarte por un camino y por siete caminos huirán de ti. YHWH ordenará que la bendición esté contigo en tus graneros y en todas tus empresas, y te bendecirá en la tierra que él te da [...] Serás acreedor de muchas naciones y deudor de ninguna..." (Dt 28,2-14).

La posesión de todos estos bienes en la tierra, asegurados por la bendición que pronuncia el Señor,[23] da mayor precisión a lo que se dice con

22. G. Wehmeier, *brk*, en: Jenni – Westermann (eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1978, 530. J. Scharbert, *bârak*, en: Botterweck – Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, II, 1988, 279-308.

23. "En el Dt no es el don de la tierra, en cuanto tal, el que es puesto en relación con la bendición (normalmente unido con el «juramento» de Yahvé) sino el mantenimiento y fomento de la vida en la misma" (G. Wehmeier, *o.c.*; 532).

respecto a la felicidad y configura una imagen que tiene caracteres escatológicos. Se trata de una vida prolongada, sin penurias ni enfermedades, liberada del temor a los ataques enemigos, con abundancia extraordinaria de bienes, con gran número de descendientes, en una tierra densamente poblada y que ofrece una fecundidad maravillosa como para que todos puedan comer y beber hasta quedar saciados. Esta es la «vida» que YHWH ofrece a su pueblo, cuando lo exhorta diciendo: "¡Elige la vida y vivirás!" (Dt 30,19).

En todo esto queda claro que en el Deuteronomio hay un nexo entre el cumplimiento de los mandamientos y el gozo de la vida. En el final del libro, Moisés dice a Israel: "Esta no es una palabra vana, sino que es la vida de ustedes, y por ella vivirán muchos años..." (Dt 32, 47). Se puede concluir entonces que la vida humana no depende del alimento diario sino de la obediencia a los mandamientos: "El hombre no vive solamente de pan, sino de todo lo que sale de la boca del Señor" (Dt 8, 3).[24] Los que rechazan los mandamientos son los que «eligen la muerte»; y por eso carecen de la vida; han puesto un signo negativo sobre todos estos ofrecimientos que vienen del Señor.

En este punto la corriente Sacerdotal no difiere de la Deuteronomista: "Ustedes cumplirán mis preceptos y mis leyes, porque el hombre que los cumple vivirá gracias a ellos" (Lev 18, 5). Por eso el salmista puede decir: "Nunca me olvidaré de tus preceptos: por medio de ellos me has dado la vida" (Sal 119, 93).

En la corriente sapiencial se manifiesta el aprecio por la vida presente, marcada de una manera especial por el Qohélet.[25] Pero algunos libros destacan que la vida larga y feliz es asegurada por la sabiduría (Prv 3, 13-18), que por eso mismo es llamada «árbol de la vida» (v. 18). "El que ama la sabiduría, ama la vida" (Sir 4, 12). Los que hallan la sabiduría encuentran la vida (Prv 8, 35). Los preceptos que se deben cumplir son los que enseña un sabio: "Observa mis mandamientos y vivirás" (Prv 4,4; 7,2).

Pero aún así, en esta perspectiva la vida se concibe como una retribución a corto plazo. Se trata de la vida en este mundo, que de una u otra manera es limitada y termina con la muerte. La perspectiva de la destrucción y la corrupción del sepulcro han aterrado siempre a la humanidad,

24. G. VON RAD, *zâô*, en: G. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* II, Grand Rapids, Mi., Eerdmans, 1980, 845.

25. V. M. FERNÁNDEZ, "El valor de la vida presente en Qohelet", *RevBíb* 52 (1990) 99-113.

sin excluir a los autores del Antiguo Testamento.[26] El israelita del Antiguo Testamento sólo podía pensar en el atractivo de una feliz longevidad, o en la supervivencia en la prole numerosa.

El Libro de la Sabiduría, escrito en ámbito helenista, se abre a un nuevo horizonte, porque introduce la idea de inmortalidad del alma y afirma que los justos gozarán de la vida después de la muerte (Sab 3,1; 5,5.15; 15,3). La vida futura no tiene lugar en este mundo, sino en la eternidad. Pero de una manera diferente que los griegos, el Libro de la Sabiduría no hace depender esta inmortalidad de una condición natural del alma humana, sino de la relación con la justicia y la sabiduría. Después de exhortar a los lectores para que amen la justicia, entendida como cumplimiento de la Ley de Dios, concluye diciendo: "La justicia es inmortal" (1,15). Por eso la gozarán sólo los justos, que aunque en esta tierra hayan padecido penas y persecuciones, están en las manos de Dios y no son afectados por la muerte (3,1-9); ellos no ponen su esperanza solamente en la longevidad, sino en la inmortalidad (3, 4). Por eso vivirán eternamente (5, 15), gozando de la intimidad con Dios (5, 5) y puestos bajo su custodia (3, 8; 4, 17).[27] Más adelante agrega: "En la familiaridad con la sabiduría está la inmortalidad" (8, 17). La sabiduría es la ciencia del bien obrar, que no se adquiere con la reflexión y el estudio, sino que es un don de Dios (7, 7; 8, 21).

La corriente palestinense mantiene la idea de que en la muerte el ser humano vuelve al polvo, pero afirma que los que hayan vivido de acuerdo con la Ley resucitarán al final de los tiempos (2Mac 7, 9. 11. 14. 23. 29. 36; 12, 43-45). Uno de los jóvenes mártires del Segundo libro de los Macabeos le dice al perseguidor: "Tú, malvado, nos privas de la vida presente, pero el Rey del universo nos resucitará a una vida eterna..." (2Mac 7, 9). Al rey perseguidor, en cambio, le dice: "... tú no resucitarás para la vida" (7, 14). El libro de Daniel atestigua esta esperanza en la resurrección, pero habla también de una resurrección para la condenación: "Muchos de los que duermen en el suelo polvoriento se despertarán, unos para la vida eterna, y otros para la ignominia, para el horror eterno [...] Los que hayan enseñado a muchos la justicia brillarán como las estrellas, por los siglos de los siglos" (Dan 12, 1-3).

26. Ver, por ejemplo, Sal 6, 6; 30, 10; 40, 20; 88, 6. 11-13; Is 38, 18-19; Qo 3, 18-22; etc.

27. D. WINSTON, *Solomon, Wisdom of*, en: D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary* VI, New York, Doubleday, 1992, 120-127.

En la tradición judía se encuentran distintas posturas. Los fariseos creían que habría una resurrección "en el último día" (Jn 11,24),[28] y los esenios sostenían que las almas eran inmortales.[29] Los saduceos, en cambio, no admitían que hubiera otra vida después de la muerte (Mt 22, 23; Hch 23, 8).[30] En los escritos rabínicos se mantuvo la esperanza de la vida eterna como un premio para todos los que cumplen la Ley. Se dice: "Grande es la Ley, porque a aquellos que la cumplen les da la vida en este mundo y en el mundo futuro".[31] Pero aun esperando la vida futura, se pone especial empeño en cuidar la vida presente, hasta el punto de que algunos opinaron que se podía pasar por encima de los mandamientos antes que perder la vida en este mundo: "... se votó y se resolvió que cuando a alguien se le ordena con amenaza de muerte cometer alguno de los pecados mencionados en la Tora, puede cometerlo para no morir... porque de los preceptos de la Tora se dice que «vivirá por ellos» (Lev 18, 5), y no que «morirá por ellos»".[32] Siguiendo el mismo criterio se puede posponer el cumplimiento de los preceptos si está en peligro la vida de una persona. Una situación diferente se presenta en tiempos de persecución, cuando se obliga a los judíos a apostatar y a realizar actos de idolatría. En ese caso es necesario afrontar la muerte, como los tres jóvenes del libro de Daniel (Dn 3), y esperar un milagro de Dios, que da la vida a los muertos.[33]

Queda claro que la vida presente y la vida futura o eterna difieren no sólo en duración sino sobre todo en calidad. En los autores judíos se percibe la tendencia a considerar la vida futura o eterna como la verdadera vida. La vida futura es «la vida». Un dicho rabínico dice: "¿Qué debe hacer un hombre para vivir? Que se mate. ¿Qué debe hacer un hombre para morir? Que goce la vida".[34] Este dicho parece encontrar eco en el *logion* del Nuevo Testamento: "El que quiera salvar su vida la perderá, pero el que la pierda la salvará" (ver Mt 16, 25 y par.).

28. "Los fariseos... creen que el alma tiene un poder inmortal, de tal modo que, más allá de esta tierra, tendrá premios o castigos, según que se haya consagrado a la virtud o al vicio; en cuanto a los que practiquen lo último, estarán eternamente encerrados en una cárcel; pero los primeros gozarán de la facultad de volver a esta vida" (FLAVIO JOSEFO, *Ant*. XVIII, 1, 3; *Bell*. II, 8, 14).

29. "Los esenios... enseñan que las almas son inmortales..." (FLAVIO JOSEFO, *Ant*. XVIII, 1, 5; *Bell*. II, 8, 11).

30. "Los saduceos enseñan que el alma perece con el cuerpo" (FLAVIO JOSEFO, *Ant*. XVIII, 1, 4; *Bell*. II, 8, 14).

31. *Pirqe Abbot*, VI, 7. Ver también: "la Torá, en la que reside la vida de la edad venidera" (T. MARTÍNEZ SÁIZ (ed.), *Mekilta de Rabbí Ismael. Comentario Rabínico al libro del Éxodo*, XIII, 3, Estela, Navarra, Verbo Divino, 1995, 91); "las palabras de la Torá son la vida de esta edad y de la edad venidera" (*Pesiqt.* 102b).

32. *TB, Sanhedrín*, 74a.

33. G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim* II-III, Peabody, Ma., Hendrickson, 1997, 30 y 107.

3. El Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento conserva la oposición entre «vida» y «muerte» que aparece en el Antiguo Testamento. El «gran enemigo» es la muerte (ver 1Cor 15,26). El drama tan tremendo del ser humano ante la muerte aparece reflejado en la descripción que hace el autor de la Carta a los Hebreos cuando dice que Jesucristo "con súplicas y plegarias, con fuertes gritos y lágrimas, se dirigió al que podía salvarlo de la muerte" (Heb 5,7). Pero esa no es la última palabra, porque el Nuevo Testamento anuncia que "la muerte ha sido vencida" (1Cor 15,54), y que el ser humano ahora puede participar en la vida eterna, que antes se veía como reservada solamente a Dios.

En continuidad con el Antiguo Testamento y la tradición judía, los Evangelios sinópticos mantienen la oposición entre la vida presente y la vida eterna. El término griego *bíos*, muy común en los escritores griegos, aparece en el Nuevo Testamento once veces y tiene el sentido de «bienes», «fortuna». La mitad de los ejemplos aparecen en Lucas, referidos siempre a «esta vida o sus provisiones» (Mc 4, 9: 12,44; Lc 8,14.43; 15, 12.30; 21, 4; 1Tim 2, 2; 2 Tim 2,4; 1 Jn 2, 16; 3,17).[35] Para expresar el concepto «vida», los autores del Nuevo Testamento recurrieron al término *psyjê*, que en LXX traduce por lo general el término hebreo *nepheš*, pero que los griegos utilizaban para expresar el concepto de «alma». La versión Vulgata tradujo el término *psyjê* con el latino *anima*, lo que dio lugar a que en occidente, durante mucho tiempo, se aplicara al alma lo que el Nuevo Testamento dice de la vida. Para referirse a la vida eterna, o vida futura, los Evangelios sinópticos han recurrido preferentemente al término griego *zôê* (Lucas, excepcionalmente, lo utiliza para referirse a la vida en este mundo: 16,25).

34. *TB. Tamid*, 32a.

35. El verbo correspondiente (*bióô*) aparece una sola vez (1Pe 4, 2) con el sentido de "duración de la vida".

Un *logion* conservado en la triple tradición dice: "El que quiera salvar su vida (*psyjé*) la perderá, pero el que la pierda por mí (Mc agrega "y el evangelio") la salvará (Mt: la encontrará). ¿Qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo si arruina su vida (*psyjê*; Lc: a sí mismo)?" (Mt 16, 25-26; Mc 8, 35-36; Lc 9, 24-25). En la tradición Q se encuentra un *logion* semejante: "El que encuentre su vida (*psyjê*), la perderá, y el que pierda su vida (*psyjê*) por mí, la encontrará" (Mt 10, 39; Lc 17, 33; ver: Jn 12, 25). Desde el momento que se habla de «perder» y «encontrar» o «conservar» la *psyjê*, el término utilizado en este *logion* no puede designar al alma de la antropología griega, sino la existencia física. Sólo se dice aquí que perdiendo la vida física se alcanza otra forma de vida. La pregunta retórica "¿Qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo si arruina su vida (*psyjê*)?" (Mt 16, 26; Mc 8, 36; Lc 9, 25), indica que el goce de todos los bienes de este mundo durante la duración de la vida física puede traer como consecuencia la pérdida de la otra vida.[36] En ninguno de estos textos se da mayor precisión sobre lo que se indica por esta otra vida.

Mayor claridad sobre lo que se entiende por esta otra forma de vida aparece en la pregunta que un rico le dirige a Jesús: "Maestro, ¿qué obras buenas debo hacer para conseguir la vida eterna (*zôê aiônion*)?" (Mt 19, 16; Mc 10, 17; Lc 18, 18).[37] El rico pregunta por la forma de acceder a otra forma de vida, a la que él llama «vida eterna (*zôê aiônios*)». Lo «eterno (*aiônios*)» es primariamente lo que no tiene principio ni fin, pero en el contexto bíblico el término se utiliza para referirse a Dios mismo, y para indicar aquellas cosas que pertenecen al orden de lo divino.[38] La «vida eterna» es entonces la vida que vive Dios,[39] o la vida sin fin que los hombres esperan gozar en la presencia de Dios. Ante la pregunta por «la vida eterna», en el evangelio de Mateo Jesús responde con la fórmula "Si quieres entrar en la vida (*zôê*)..." (Mt 19, 17). La fórmula «entrar en la vida» aparece en el *logion* del escándalo ("Más te vale entrar en la vida

36. Una respuesta de la COMISIÓN BÍBLICA (1-7-1933) niega que estas palabras evangélicas se refieran sólo a la vida temporal del hombre y no a la salvación eterna del alma (DH 3751).

37. Lucas utiliza la misma pregunta para introducir la perícopa sobre el mandamiento principal (Lc 10, 25). En este caso Jesús responde que cumpliendo los dos grandes mandamientos "... vivirás" (v. 28).

38. H. BALZ, *aiônios*, en: H. BALZ - G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament* I , Grand Rapids, Mi., Eerdmans, 1994, 46-48. H. SASSE, *aiônios*, en: *Theological Dictionary of the New Testament* I, G. Kittel (ed.), Grand Rapids, Mi., Eerdmans, 1979, 208-209.

39. El *DC* lo precisa diciendo que la vida eterna es "la vida trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (*DC*, 7, 1, n. 348).

(*zôê*)..." Mt 18, 8-9; Mc 9, 43. 45) y es equivalente a otra semejante, «entrar en el Reino», que se encuentra con mayor frecuencia en los evangelios: (Mt 5. 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23-24; Mc 9, 47; 10, 15. 23. 24. 25; Lc 18, 17. 25). Lo opuesto sería "ser arrojado a la Gehena" (Mt 18, 9; Mc 9, 43. 45). De esta manera se indica que la vida eterna es la verdadera vida: se entra realmente en la vida cuando se entra en la vida eterna.

En el Evangelio y primera Carta de Juan se da una mayor precisión aun, porque el autor utiliza diferentes términos griegos para referirse a una y otra forma de vida. Para la vida presente utiliza el término *psyjê*, mientras que para designar la forma de vivir de Dios, que se encuentra en el Hijo y que éste otorga a los seres humanos, utiliza el término *zôê*. El autor del Cuarto Evangelio aplica esta misma rigurosidad de vocabulario a un *logion* que se encuentra también en la tradición sinóptica, perteneciente a la tradición Q: "El que encuentre su vida (*psyjê*), la perderá, y el que pierda su vida (*psyjê*) por mí, la encontrará" (Mt 10, 39; ver: Lc 17, 33). En el evangelio de Juan se reproduce de esta manera: "El que ama su vida (*psyjê*) la perderá; pero el que odia su vida (*psyjê*) en este mundo, la conservará para la vida eterna (*zôê aiônios*)" (Jn 12,25).

La vida humana, designada con el término griego *psyjê*, tiene su término en la muerte, que con frecuencia es mencionada o aludida en el contexto en el que aparece este término. Por ejemplo: "El buen pastor da su vida (*psyjê*) por las ovejas" (Jn 10, 11); "El que ama su vida (*psyjê*) la perderá, pero el que odia su vida (*psyjê*) en este mundo, la conservará para la vida eterna (*zôê aiônios*)" (12, 25); "Pedro dijo... Yo daré mi vida (*psyjê*) por ti. Jesús respondió: ¿Darás tu vida (*psyjê*) por mí?" (13, 37-38); etc. Los seres humanos poseen solamente la *psyjê*, y como deben finalizar necesariamente en la muerte, son considerados como muertos (5, 25) que habitan en los sepulcros (5, 28).

La *zôê*, en cambio, es la vida propia de Dios. Los escritos joánicos comparten con los demás textos de la Escritura la noción de que Dios es el que vive (Jn 6, 57) y dispone de la vida (5, 21. 26). Pero se destacan entre los demás libros del Nuevo Testamento porque aportan la novedad de que Jesucristo vive por la vida del Padre: "Yo he sido enviado por el Padre que tiene vida (*zôê*), y vivo por el Padre" (6, 57), y sobre todo que posee esta vida divina desde la eternidad: "En Él estaba la vida (*zôê*)" (1, 4). Él dispone de esta vida: "El Padre dispone de la vida (*zôê*) y ha concedido a su Hijo disponer de ella" (5, 26). Jesucristo ha sido enviado por el Padre para comunicar esta vida divina a los seres humanos "Dios amó

tanto al mundo, que entregó a su Hijo único para que todo el que cree en El no muera, sino que tenga vida eterna (*zôê aiônios*)" (Jn 3, 16; ver también 10, 10; 17, 2). Él ha venido para sacar a los muertos de los sepulcros y comunicarles la verdadera vida: "La hora se acerca, y ya ha llegado, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan, vivirán (*zêsousin*)" (5, 25).

Para el interés de este trabajo, se debe subrayar que en el Evangelio y Primera Carta de Juan la vida eterna, la vida futura, ya se hace presente en la actualidad. Los seres humanos pueden vivir desde ahora en la vida eterna. Si Pablo había dicho que "tenemos una casa permanente en el cielo" (2Cor 5, 1), Juan afirma que la vida eterna no queda solamente como una promesa que se posterga para el futuro, sino que es una realidad que ya se adelanta y se hace presente en todos los que tienen fe: "El que cree en el Hijo tiene vida eterna" (*zôê aiônios* Jn 3, 36; ver 3, 15. 16; 5, 24; 6, 47. 54). El paso de la muerte a la vida se produce por la fe: "El que escucha mi palabra y cree en aquel que me ha enviado, tiene Vida eterna [...] ha pasado de la muerte a la vida (*zôê*)" (5, 24). El autor de la Primera Carta de Juan le dice a sus destinatarios que él les ha escrito "para que sepan que tienen la Vida eterna" (1Jn 5, 13). En todos estos casos el verbo «tener» está en tiempo presente.

Ante Marta, que profesaba la fe de los fariseos y aseguraba que su hermano Lázaro resucitaría "en la resurrección del último día" (Jn 11, 24), Jesús proclama: "Yo soy la resurrección y la vida (*zôê*)" (Jn 11, 25; ver 14, 6; 1Jn 5, 20). La resurrección y la vida eterna, anunciadas en los últimos libros del Antiguo Testamento, ya se han hecho presentes en la persona de Jesucristo: "El que cree en mí, aunque muera, vivirá: y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás" (Jn 11,25-26).

Jesucristo ha recibido del Padre la potestad de dar la vida eterna a los mortales (Jn 5,21. 26; 6,57; 17,2) y fue enviado a este mundo para que los seres humanos puedan alcanzar la vida divina. Él vino "para que las ovejas tengan vida (*zôê*) y la tengan en abundancia" (Jn 10,10). Esta es la finalidad con la que fue escrito el evangelio y también la Primera Carta. En el epílogo del Evangelio se dice que esta obra fue escrita para que los lectores, mediante la fe, "tengan vida (*zôê*)" (Jn 20,31). Igualmente, al finalizar la primera carta, el autor dice que les escribe a los que ya creen "para que sepan que tienen vida eterna (*zôê aiônios*)" (1Jn 5,13).

La vida divina que aporta Jesucristo es la vida plena, la plenitud de vida que posee solamente Dios y que Él quiere para la humanidad. El Documento Conclusivo de la V Asamblea lo dice de manera enfática, remitiéndose a un texto de la segunda Carta de Pedro: "Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la Palabra y la Vida, vino al mundo a hacernos «partícipes de la naturaleza divina» (2Pe 1,4), a participarnos de su propia vida".[40] Esta afirmación se puede enfocar desde una doble perspectiva. En una primera mirada se podría circunscribir la vida al ámbito de la moral o ética joánica. El autor de la primera Carta de Juan está en polémica con miembros de la comunidad que concentran toda su atención en el conocimiento de Dios, pero no consideran importante el comportamiento. En esta forma de encarar la fe cristiana se descubren los primeros síntomas de deformación que acabará en el gnosticismo de los siglos siguientes.[41] A éstos, el autor les dice que la vida divina implica vivir de tal manera que reflejen su condición de hijos de Dios.

Los que han nacido de Dios viven de una forma diferente, teniendo como modelo al mismo Dios o a su Hijo Jesucristo: "El que dice que permanece en Él, debe proceder como Él" (1Jn 2, 6); "Si ustedes saben que Él es justo, sepan también que todo el que practica la justicia ha nacido de Él" (2, 29); "se purifica, así como Él es puro" (3, 3), "... Él entregó su vida (*tên psyjên*) por nosotros... también nosotros debemos dar la vida (*tas psyjas*) por nuestros hermanos" (3, 16). El texto enfrenta a aquellos que hacen alarde de conocer a Dios y estar en la luz, de haber pasado de la muerte a la vida, de haber nacido de Dios... para indicarles que todo esto debe manifestarse por medio de una señal externa que es la de amar al prójimo (2, 3-5; 2, 29; 3, 9. 14; 4, 8). El mandamiento de Dios no es solamente creer, sino también amar ("Su mandamientos es éste: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo, y nos amemos los unos a los otros como Él nos ordenó" 3, 23).

La otra perspectiva desde la cual se puede considerar la vida divina que ya poseen los creyentes es la participación en la vida divina que Dios deposita en el ser humano como un germen que se debe ir desarrollando, hasta que el hombre pueda ver a Dios y –más aun– llegar a ser «semejante a Dios». El Antiguo Testamento niega que el ser humano pueda ver a Dios. El Señor le dice a Moisés: "... ningún hombre puede verme y seguir

40. *DC* 7, 1, n. 348.

41. En el gnosticismo también se utilizaba el término *zôê* para designar la vida divina, que era verdadera y por lo tanto eterna. Esta vida no tenía ninguna conexión con las realidades de este mundo, que son corruptibles.

viviendo" (Ex 33, 20).[42] Cuando en el libro de los Salmos se dice que los justos o el salmista "verán el rostro de Dios" (Sal 11, 7; 17, 15; 42, 3; 63, 3), sólo se quiere decir que se visitará el Templo y se participará en su liturgia. Como los israelitas tienen certeza de que YHWH habita en su Templo, cada vez que concurren al Templo para celebrar los actos de culto pueden decir que se presentan ante Dios (Ex 23, 17; Dt 16, 16). Según los libros del Antiguo Testamento, los israelitas que deseaban concurrir al Templo debían observar cuidadosamente las reglas de pureza. Nadie podía presentarse ante el Señor si tenía alguna de las manchas físicas que lo catalogaba como "impuro". Pero en el libro de los Salmos se interioriza esta exigencia y se introduce la noción de «pureza de corazón»: solamente pueden subir al Templo del Señor los que tienen "el corazón puro" (Sal 24, 3-4; ver Sal 15). Según los Salmos, la «pureza de corazón» que se requiere para participar en la liturgia, consiste en una conducta moral de acuerdo con la Ley. El evangelio de Mateo, haciendo eco de estos textos, dice que "los puros de corazón verán a Dios" (Mt 5, 8). En el contexto de las bienaventuranzas, esta promesa de «ver a Dios» apunta hacia los bienes escatológicos, pero no aclara cuál es el verdadero alcance de esta expresión «ver a Dios». Igualmente en el Apocalipsis se dice que en la Jerusalén celestial los justos celebrarán el culto delante del trono de Dios y del Cordero, y "contemplarán su rostro" (Apc 22, 4). El lenguaje litúrgico y el estilo apocalíptico no permiten presionar el texto como para obtener mayor información sobre la forma en que se verificará esta «visión de Dios».

Pero en la Primera Carta de Juan se revela que la vida eterna que ya poseen los creyentes llegará a su plenitud cuando puedan ver a Dios, pero ya no oculto bajo los velos de la liturgia, sino "como Él es (*kathôs éstin*)" (1Jn 3, 2). Habrá una elevación de la condición humana, de manera que "...seremos semejantes a Él porque lo veremos tal cual es" (3, 2).[43] En esta etapa de la historia, los seres humanos irán ejercitando y desarrollando todas las capacidades humanas, pero al final de ella Dios hará algo inaudito, porque elevará esa misma condición humana de tal manera que

42. Para el judaísmo, ni aun a los ángeles les estaba permitido ver el rostro de Dios, excepto "los siete ángeles de la presencia" (Tob 12, 15; Mt 18, 10; *TestLev* 8, 2; *Jub* 1, 27. 29; 2, 1-2. 18 15, 27; *1 En* 9, 1; 20, 1-7; 40, 1-10; 71, 9-13; 90, 21).

43. Los traductores y comentaristas no están de acuerdo sobre la forma de entender este versículo: ¿la semejanza con Dios permitirá verlo tal cual es (Schnackenburg)? ¿o la visión de Dios producirá la semejanza con Dios (Bultmann)?

los hombres llegarán a ser "semejantes a Él": *homoioi autô esómetha*. Cuando Dios creó al ser humano, dijo que lo creaba "a nuestra semejanza" (*kath' homoiôsin* Gn 1, 26). Se podría decir que el plan inicial de que el hombre sea 'semejanza' de Dios será llevado a su plena realización. Jesucristo ofrece la oportunidad y la posibilidad a todos los que creen en Él.

Esta afirmación joánica dio lugar en el pasado a un excesivo optimismo: algunos olvidaron la precariedad de la situación actual del hombre y afirmaron que ya estaban en la perfección, de modo que no quedaba lugar para un progreso en la vida cristiana. Por eso el autor de la primera Carta de Juan aclara que los fieles "ya tienen vida eterna" (1Jn 5, 13), pero "lo que seremos no se ha manifestado todavía" (3, 2). Sólo en la contemplación final los fieles alcanzarán una semejanza con Dios que los colocará por encima de su actual condición humana: "lo que seremos no se ha manifestado todavía. Sabemos que cuando se manifieste, seremos semejantes a Él porque lo veremos tal cual es" (*Ibid*.).

Al llegar a este punto es necesario destacar que en el *Documento Conclusivo* de la V Asamblea del Episcopado Latinoamericano, los Obispos, cuando hablan de la vida que quieren para los hombres y mujeres de América Latina, citan con predilección dos textos joánicos: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida: nadie va al Padre sino por mí" (Jn 14, 6),[44] y "Yo he venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia" (Jn 10, 10).[45] El texto de 14, 6 es interpretado, con la mayoría de los comentaristas, con el sentido de "Yo soy el Camino, esto es, la Verdad y la Vida, nadie va al Padre sino por mí".[46] Jesucristo es la revelación del Padre, y en Él se verifica el acto salvador del Padre. Igualmente Jesucristo es la Vida, la Vida (*zôê* = vida eterna) propia de Dios (11, 25; 14, 6). No vino sólo a proclamar que Dios quiere hacer que los hombres sean partícipes de su vida, sino que Él mismo es la Vida de Dios que se hace presente en este mundo.[47]

Es indiscutible que cuando los Obispos hablan de la vida, se están refiriendo a la vida del Padre que es aportada por Jesucristo según el

44. *DC* n. 101; 276; 477. Y en el *Mensaje Final*, n. 1. Además de estas citas explícitas, muchas referencias a "Jesucristo, Camino, Verdad y Vida" sin indicación de la cita bíblica.

45. *DC* n. 33; 112; 355. Y en el *Mensaje Final*, n. 4.

46. I. DE LA POTTERIE, "«Je suis la Voie, la Vérité et la Vie» (Jn 14, 6)", *NRTh* 88 (1966) 907-942. Reprod.: "«Yo soy el camino, la verdad y la vida» Jn 14, 6", en: I. DE LA POTTERIE, *La Verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*, Madrid, BAC 405, 1979, 107-144.

47. L. H. RIVAS, *El Evangelio de Juan*, Buenos Aires, San Benito, 2005, 389-390.

evangelio de san Juan, la vida eterna que los seres humanos pueden gozar anticipadamente en esta etapa de su existencia terrenal. Una vida que por ser el goce anticipado de la vida que vive Dios, es una vida que transforma profundamente la forma de existir de los hombres en este mundo. El *Documento* lo dice explícitamente: "Jesucristo es plenitud de vida que eleva la condición humana a condición divina para su gloria" y cita inmediatamente, en ese mismo lugar, el texto de Jn 10, 10: "Yo he venido para dar vida a los hombres y para que la tengan en plenitud".[48]

Esta «vida» que viene del Padre por Cristo es la que debe anunciar la Iglesia.[49] No se trata entonces de una vida que las comunidades de América Latina alcanzarán sólo con cambios de estructuras, o mediante planes políticos o económicos, sino a través de Jesucristo como único Camino que lleva al Padre (ver Jn 14, 6). "El anuncio del *kerygma* invita a tomar conciencia de ese amor vivificador de Dios que se nos ofrece en Cristo muerto y resucitado. Esto es lo primero que necesitamos anunciar y también escuchar".[50]

48. *DC* n. 355.

49. *DC* 7, 1, n. 348. Y también en la *Homilía de Su Santidad Benedicto XVI en la Misa de Apertura*: "La Iglesia es enviada a difundir en el mundo la caridad de Cristo, para que los hombres y los pueblos «tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10, 10)."

50 *DC* 7, 1, n. 348.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

TIEMPO DE LLORAR PARA SEGUIR ESPERANDO. LAMENTACIONES 3 EN SU CONTEXTO

RESUMEN

En diálogo con la realidad de sufrimiento del pueblo pobre latinoamericano, el autor realiza un estudio del Libro de las Lamentaciones que valora la expresión poética del pueblo entero, como sujeto colectivo que expresa su angustia. Luego de una introducción al Libro, se presenta un recorrido por los textos poéticos de las lamentaciones, para proponerse, finalmente, una reflexión acerca del valor teológico de la tercera lamentación.

Palabras clave: Lamentaciones, Latinoamérica, pobres, religiosidad.

ABSTRACT

In touch with the suffering of poor Latin American peoples, the Author studies the Book of Lamentations in order to value poetical sayings of a whole people, taken as a collective subject expressing anguish. After an introduction to the Book, poetical texts are revised, finally intending a reflection about the theological value of third Lamentation.

Key Words: Lamentations, Latin America, poor, religiosity.

Con el libro de las Lamentaciones penetramos en el corazón del dolor colectivo.

Se trata de una obra muy popular. De hecho forma parte de los cinco *Megillot*, los rollos breves que se leían en las fiestas. Los *Megillot* incluyen libros profundamente humanistas, que invitan al gozo de la vida (Cantares y Eclesiastés), o expresivos de un fervor nacionalista, que remontan a los comienzos de la dinastía davídica y a un momento de glo-

ria nacional (Rut y Ester); pero allí también están las Lamentaciones. Porque olvidar o negar el dolor en las celebraciones religiosas no sería humano ni espiritual. Siempre hay hermanos que sufren, si es que el dolor no se ha adueñado ya de la propia vida. El Pueblo que escuchaba las Lamentaciones en las fiestas expresaba así su angustia, su límite, su pena, y recordaba comunitariamente que el pecado puede llevarnos juntos a la ruina.

También el pueblo pobre de Latinoamérica es capaz de expresar su fe conjugando ambas cosas: la fiesta y el lamento. Celebra gozosas y coloridas fiestas religiosas, y también grita su pena con las rodillas ensangrentadas delante del Crucificado. El lamento encuentra variadas formas de expresión, además de manifestarse religiosamente. Al que sufre no le basta encontrar un camino o buscar una esperanza. Antes necesita suspirar, gritar, gemir, expresar su pena en el llanto y el grito, en la música y el canto. En Latinoamérica abundan las expresiones musicales de lamento. Característicamente quejoso, el tango surgió en los suburbios postergados como una manera popular de llorar la pobreza, la desilusión, la discriminación, el triste destino de los marginados. Por eso mismo, las clases más acomodadas se resistieron durante mucho tiempo a admitirlo en sus fiestas. Pero pienso sobre todo en las expresiones musicales de algunas regiones más pobres y desoladas de América del Sur, donde el canto se convierte en un hondo grito, que parece arrancado de las entrañas del pobre. Grito que resuena en las inmensidades de los cerros y valles, seguido del clamor lastimero de un cuerno lentamente ejecutado. Todos los que en los amplios alrededores escuchan esa música, sienten expresada su propia pena.

La Biblia nos ofrece los lamentos de Job, que ciertamente es un símbolo popular, más que un individuo dolorido. En las quejas de Jeremías vemos claramente incorporado el destino doloroso de su Pueblo. Los lamentos de Moisés son también solidarios, ya que él prefiere ser borrado del libro de la vida antes que seguir viendo la angustia del pueblo amado. Pero en las Lamentaciones nos encontramos con la expresión poética del pueblo entero, como sujeto colectivo que expresa su angustia. Esto no debería ignorarse a la hora de leer y meditar esta preciosa obra.

1. Las Lamentaciones

Las Lamentaciones son el resultado de varias manos, que las compusieron en Judá, entre las ruinas, después de haber presenciado la dolorosa partida de los exiliados en 587 a. C. Si bien fueron compuestas en distintos momentos, la unidad literaria, teológica y espiritual es evidente. Por eso tenemos que pensar que finalmente un poeta las recogió y dio unidad al conjunto de la obra.

Es interesante advertir los recursos literarios de los redactores de Lamentaciones. Por tratarse de una obra poética, ellos no quisieron narrar los hechos ni escribir un tratado sobre el exilio, el sufrimiento o el pecado. Simplemente buscaron brindar un instrumento de expresión a la incertidumbre, la angustia y el desconsuelo del alma judía. Por eso hay una gran variedad de imágenes descriptivas. Pero además, la mayoría de los versos tienen una línea de tres acentos y otra más corta de dos, como si en el lamento se acortara el aliento. Es como si luego de un primer grito desgarrador, un eco más breve mostrara que el dolor es tan grande que se acaban las fuerzas hasta para gemir. También hay que considerar que las primeras cuatro están redactadas en forma de acróstico: las estrofas, en su primera letra, siguen el orden del alefato. Por su parte, la última Lamentación tiene 22 estrofas, como la suma de las letras hebreas. De esta manera, el redactor final ayudaba a sentir, a quienes recitaban estos poemas, que en sus lamentos estaba incluido todo el dolor, con todos los matices y detalles posibles. Allí estaba todo lo que había sufrido el pueblo y todo lo que era posible sufrir en esta vida.[1] Los poemas incorporaban la totalidad de ese sufrimiento para poder gritarlo entero en la presencia de Dios.

Si bien la redacción final del conjunto de la obra es posterior a –587, se advierte que la primera redacción de cada poema responde a contextos diferentes. Hay evidencia de distintas manos no sólo en detalles de redacción y vocabulario, sino también en la secuencia de las letras de los acrósticos: adviértase que en la primera Lamentación está la *pe* antes que la *ayin*, mientras el orden es inverso en las otras. Por otra parte, la tercera es un triple acróstico, y en la última la construcción es muy libre.

Veamos una sinopsis que nos permita advertir las diferencias entre los distintos poemas en cuanto a la época de composición de su *primera redacción*, su contexto y características.[2]

1. Cf. L. Alonso Schökel, "Lamentaciones. Introducción", en *Biblia del peregrino. A. T. poesía. Edición de estudio*, Bilbao-Estella, 1997, 806.

2. Para éstas y otras cuestiones es recomendable la lectura de las siguientes obras: J. Renkema, *Lamentations* (Historical Commentary on the Old Testament), Lovaina, 1998; V. Morla, *Lamentaciones,* Estella, 2004.

Lam.	Fecha original	Contexto	Características
1	Entre -597 y -590	Primera deportación. Saqueo, pero Jerusalén todavía no ha sido destruida. Se la somete a tributo (1, 1). Deportan a notables y a los que tienen oficios (2 Re 24, 10-17).	Clima de desilusión (1, 10.16) e inseguridad (1, 3). Se invita a la conversión para evitar una ruina mayor (1, 5.8.18). Todavía esperan que YHWH actúe a su favor (1, 21-22).
2 y 4	Entre -587 y -580	Deportación y ejecución masiva de la aristocracia (2 Re 25, 8-21; Jer 39, 6) Destrucción del Templo (2, 7) y ruina total de Jerusalén y de las instituciones de Judá (2, 2.5-9; 4, 7.11.20)	Descripciones mucho más crueles (2, 12.20-21; 4, 8-9). Esperanza sólo débilmente sugerida (4, 22). Sentido de detrimento de identidad nacional por la pérdida total de la autonomía y de signos religiosos.
3 y 5	Entre -580 y -570	La situación en que quedan los que no fueron deportados y permanecen en Jerusalén: los más pobres (2 Re 25, 12; Jr 39, 10). Dificultades para sobrevivir. Persiste estado de abatimiento y congoja de los habitantes.	El vocabulario hace más referencia a las angustias internas (3, 8.17; 5, 17). Las descripciones crudas del exilio se mitigan y dan lugar a otras imágenes sobre la situación posterior en Jerusalén. Más expresiones de esperanza (3, 21-26.31-33; 5, 19-21).

En realidad la redacción final del conjunto de la obra, recogiendo los cinco poemas, es varios años posterior a –587, porque la reflexión subyacente y la elaboración literaria requieren tiempo. Pero no debemos suponer que son muchos años, porque en Lamentaciones todavía aparece la doctrina tradicional de la retribución, que no resistió mucho tiempo después de la catástrofe teológica y espiritual provocada por el fin del reino

de Judá. Por lo tanto, la redacción final de la obra puede situarse poco después de –570.

Para comprender algo de la crisis radical que se produce en el judaísmo después del exilio, es útil contrastar lo sucedido con las promesas de algunos textos bíblicos:

"YHWH tu Dios es un Dios misericordioso, no te abandonará ni te destruirá, y no se olvidará de su alianza que con juramento concluyó con tus padres" (Dt 4, 31).

"YHWH no dejará a su pueblo, no abandonará a su heredad" (Sal 94, 14).

"El dará orden sobre ti a sus ángeles para que te cuiden en todos tus caminos" (Sal 91, 11).

"No, no duerme ni dormita el guardián de Israel. YHWH es tu guardián" (Sal 121, 4-5).

¿Qué judío podía detenerse a leer estos textos después de la tremenda tragedia del exilio, sin sentir un profundo aguijón en el corazón de la propia fe?

Pasamos ahora a describir brevemente el contenido de las Lamentaciones, agrupando la segunda y la cuarta, por una parte, y la tercera y la quinta por otra, debido a sus semejanzas e idéntico contexto histórico.

2. Primera Lamentación

En este poema, típico de las tradiciones de elección del Reino del sur, la indiscutible protagonista es la ciudad de Jerusalén. Primero se describe su situación en el contexto inmediatamente posterior al exilio (1, 1-11b) y luego es Jerusalén misma la que gime (1, 11c-22): "¡Mira YHWH y contempla qué envilecida estoy!" (1, 11c).

Se la presenta como una viuda (1, 1a); pero el esposo no es YHWH, que no ha muerto, sino el Pueblo que la amaba y ha sido destruido. Su peor mal no es la destrucción de sus murallas y monumentos, sino la muerte de sus hijos, la soledad que reina entre sus ruinas: "¡Qué solitaria se encuentra la que era una ciudad populosa!" (1,1b). El Santuario mismo, más que sus paredes, es presentado como "asamblea": el problema no era tanto la destrucción del templo material, sino que el pagano haya penetrado en medio de la asamblea orante, dispersándola (1,10).

Jerusalén advierte que ella misma ha sido la causa de la destrucción de su Pueblo-esposo. Por eso, cuando en 1,2b se habla de sus "amantes", cabe advertir que el traicionado no es sólo YHWH, sino el Pueblo mismo, que ha sido manoseado y engañado por las autoridades en sus alianzas con poderes extranjeros (Jr 4,30; Ez 16, 37-40) para su propia conveniencia. Son entonces las autoridades y los nobles de Jerusalén los que aparecen representados en la ciudad solitaria. Porque ellos son los que, abandonando la docilidad a YHWH (1,18), han confiado en la alianza con sus amantes (1,19), los poderes extranjeros. Son fundamentalmente los poderosos de Judá los que han pecado, causando así la ruina del Pueblo; porque en esta primera Lamentación, el pecado aparece claramente como la causa del mal sufrido (1, 8.18-19. 22).

Por eso Gustavo Gutiérrez, en su *Teología de la Liberación*, reconocía el lugar que debe ocupar la reflexión sobre el pecado como realidad intrahistórica –personal y social– que forma parte de la vida humana y es también "una traba para que llegue a la plenitud",[3] y concluía diciendo: "Estamos lejos acá del optimismo ingenuo que no da al pecado el lugar que le corresponde en la trama histórica de la humanidad".[4]

La causa directa del sufrimiento popular no es YHWH, pero tampoco podemos negar que la libertad del ser humano tiene mucho que ver en los procesos históricos, y sería ingenuo atribuir las dificultades de los oprimidos sólo a fuerzas históricas ciegas e inevitables. La propia naturaleza de las decisiones libres de los poderosos que pecan de injusticia, indiferencia, orgullo o egoísmo, tiene consecuencias que YHWH permite. Pero por eso mismo, en los momentos difíciles, la Palabra de Dios invita a todos a la conversión, ya que las consecuencias colectivas de las decisiones impías tienen como contrapartida la influencia colectiva de una vida santa y justa.

3. Segunda y Cuarta

Es indudable la cercanía que existe entre ambas Lamentaciones. Comparemos, por ejemplo, 2,12.20 con 4,4.10: las mujeres que claman pidiendo pan para sus hijos, terminan comiéndolos para saciar su propio apetito.

3. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Salamanca, 1972, 193.
4. Ibid, 222.

Las semejanzas entre ambas evidencian que han sido escritas en un mismo contexto y con poca distancia temporal. Pero más que afirmar que tienen un mismo origen, diría que una ha sido fuente de la otra, ya que tampoco se advierte uniformidad de estilo.

En ambas vemos que no se explicitan posibilidades de salvación, de consuelo o de restauración (2,13; 4,16). Sólo en 4,22 parece abrirse una luz, pero en realidad se trata simplemente de una síntesis de la doctrina de la retribución: la ruina ha sido tan grande que ya no se puede agregar otro sufrimiento para pagar por los pecados cometidos en Sión. Por eso no será necesario un nuevo destierro para continuar pagando. El único consuelo que parece esperarse es que Edom también sea castigada por sus pecados.

Estas dos Lamentaciones, características de las tradiciones de elección del Reino del sur, en realidad representan el lamento por la ruina de la aristocracia y de las instituciones, que eran herederas de una férrea centralización en Jerusalén. Pero el Pueblo pobre también sufría, porque amaba esas instituciones, veneraba al rey como símbolo de la identidad nacional, y se sentía hijo de la Ciudad santa.

El libro de Ezequiel intentó resolver esta crisis de las tradiciones de Judá indicando que la gloria de Dios, más que entre las paredes del Templo, habita allí donde está el pueblo (Ez 10,18-19; 11,22-25; 43,1-3). Pero en estas Lamentaciones todavía se otorga un lugar preponderante a las instituciones aniquiladas por el enemigo. Es comprensible si tenemos en cuenta que fueron escritas en Jerusalén, todavía entre las ruinas de las murallas de la ciudad y teniendo permanentemente a la vista los restos del Templo profanado y destruido. Si todavía hoy, lo que queda de las murallas del segundo Templo es un muro de "lamentos", cómo no lo serían las ruinas del primer Templo pocos años después de su catástrofe a causa de una invasión pagana. Los desconsolados habitantes de Jerusalén, que además nunca alcanzarían el nivel de vida de los deportados, sino que subsistirían en la miseria, no estaban en condiciones todavía de entrar en profundizaciones espirituales y teológicas. Necesitaban más bien expresar todo lo que sufrían y mostrar su confusión ante el Dios que, a pesar de su Alianza, no los había protegido: "¡Mira YHWH y considera *a quién* has tratado de esta manera!" (2,20).

Leyendo las Lamentaciones no podemos dejar de recordar a los sobrevivientes de la *Shoah*, cuya fe en el Dios de la Alianza requirió también de un hondo replanteo para poder sostenerse luego de tamaña trage-

dia colectiva. Pero también en ellos descubrimos que la expresión del lamento y la narración de la desgracia sufrida ocuparon un lugar importantísimo en la elaboración de aquella terrible experiencia:

> "Sólo para ti, querido lector, sigo aferrado a mi vida miserable, aunque ha perdido todo atractivo para mí... Me acosan fantasmas de muerte, espectros de niños pequeños... Pero yo, que he visto la suerte de tres generaciones, debo seguir viviendo porque lo necesita el futuro. Alguien tiene que decir al mundo lo que ha sucedido".[5]

Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que, mientras las Lamentaciones conservan la doctrina clásica de la retribución, e indican a los dirigentes y al pueblo mismo como culpables y causantes de la tragedia por sus muchos pecados, los sobrevivientes de la *Shoah* eran herederos de una tradición bíblica más amplia, y nos ayudan a descubrir en mayor profundidad otra cosa: que nuestra fe en Dios nos exige ser mediaciones de su justicia y de su misericordia, de manera que deje de ser posible que en el mundo se repitan agresiones de tal naturaleza. Tanto en la época de las Lamentaciones como después de la *Shoah* apareció irremediablemente la pregunta: "¿Por qué Dios y su Mesías no liberaron a su pueblo elegido, objeto de una alianza irrevocable?". Y allí vuelve a resonar el mensaje del Éxodo, donde se narra que Dios escucha el clamor de su Pueblo *llamando a Moisés como instrumento* de liberación (Ex 3,9-10). De ese modo nos dice que en el Holocausto fueron *los instrumentos humanos* quienes no aceptaron y no cumplieron su mediación para hacer presente la misericordia y la justicia de Dios. Luego del Éxodo son muchos los textos que repiten el tema del clamor escuchado, donde queda claro que Dios escucha ese clamor y libera al oprimido *a través de una mediación humana* (Jue 2,18; 3,9.15; 6,6-14; Dt 15,7-9; Sir 4,4-10). En medio de los terrores de la *Shoah*, donde parecía imposible reconocer al Dios justo y misericordioso, los judíos comprobaban patéticamente que la exigencia radical de la Ley es descubrir a Dios en el hermano, y así se manifestaba que la ignorancia y el desprecio de la Ley de Dios por parte de los verdugos eran la principal causa de lo que estaban sufriendo. Por eso, "después de Auschwitz, sólo podemos hablar de Dios como de alguien que nos llama a una nueva unidad de hermanos".[6]

5. Relato autobiográfico citado por E. WIESEL, "The Holocaust as literary inspiration", en L. B. SMITH (ed.), *Dimensions of the Holocaust*, Evanston, 1977, 7.

6. F. SHERMAN, "Speaking of God after Auschwitz", en *Worldview* 17, 9.

Yo creo que no es casual entonces que precisamente luego del desastre del exilio, aparezcan en las Escrituras los textos que más fuertemente dan una primacía a la misericordia con el prójimo como exigencia ética particularmente agradable a Dios (Dn 4,24; Tob 4,7-11; 12,9; Eclo 3,30-4,6; 29,12-13).

Pero no podemos ignorar que las Lamentaciones ofrecen una breve expresión de esta convicción cuando indican claramente que la injusticia era la causa de la ruina: "¡Fue por los pecados de los profetas, por las culpas de sus sacerdotes, que en medio de ella *derramaron sangre de justos*!" (4,13). De esta manera, si bien no asumimos aquella vetusta doctrina de la retribución, sí podemos asumir como verdad perenne que la injusticia sólo puede llevar a la ruina. En las Lamentaciones vemos las causas fundamentales de una ruina que finalmente se hizo inevitable: la maldad de los enemigos, unida a una situación de *corrupción* en las clases dirigentes de Judá, que buscaban alianza con los paganos según su conveniencia (4,17), que destruían a los justos que se les oponían (4,13), y engañaban al pueblo (2,14). En el fondo, entonces, las Lamentaciones ya nos estaban diciendo que hay causas "históricas" del mal, que deben ser enfrentadas con actuaciones históricas a tiempo, antes que sea demasiado tarde.

La invitación a "clamar de corazón" (*libbam*) en 2,18, convoca al Pueblo a una relación de sincera confianza ante YHWH. Esto se contrapone a una religiosidad aparente o convencional, como sucedía en los tiempos en que se ponía la confianza en las alianzas de la monarquía con los pueblos paganos: "No contamos con Él" (Jr 5,12). Ya no contaban con YHWH porque creían ciegamente en los cantos de sirena que prometían un paraíso terreno gracias a la supuesta habilidad de las autoridades para hacer diversos acuerdos con los pueblos poderosos. Pero la desaparición de todo apoyo político extranjero y la comprobación de que también los profetas y los sacerdotes estaban al servicio de alianzas turbias e imprudentes, hasta el punto de eliminar a los justos que obstaculizaran sus intereses, abrieron un nuevo camino. Se dieron las condiciones que permitieron regresar a una religiosidad sincera (de corazón), donde YHWH pudo ser verdaderamente el importante. Esta invitación a volver a colocar el corazón en Dios, recuperando una dependencia profundamente religiosa que pudiera sostener la verdadera identidad nacional, aparecía entonces como el primer paso indispensable en el camino de liberación, cuando todos los sueños vanos que sostenían una esperanza falsa ya habían sido aniquilados.

4. Tercera y Quinta

Ambas muestran una situación más lejana a los primeros tiempos de angustia y desconsuelo. Ahora se exterioriza la aflicción de una situación de precariedad propia de la esclavitud a la que fueron sometidos los que permanecieron en Jerusalén (3,30.34-36; 5,5.8.13). En Neh 1,3 tenemos un testimonio sobre la condición de los sobrevivientes de Judá: "Los restos del cautiverio que se encuentran allí en la provincia padecen estrechez y confusión. La muralla de Jerusalén está destruida en muchas partes y sus puertas fueron quemadas".

En estas Lamentaciones se habla de los sufrimientos más crueles como de algo pasado: "*Recuerda*, YHWH lo que *hemos* pasado" (5,1). "Soy el hombre que *ha visto* la aflicción" (3,1). Los sufrimientos actuales, además de la escasez de alimentos y los maltratos físicos, son sobre todo internos: el estado de humillación ante los pueblos (3, 62-63), la ausencia de deseos de cantar o de acudir a los lugares de encuentro (5,14-15), la burla de los que han perdido la esperanza, y los piadosos que no pueden explicar lo que sucedió (3,14.18). Es el corazón lo que más duele (5,17).

Además, en ambas reaparece claramente la esperanza, la posibilidad de que YHWH vuelva a intervenir a favor de su pueblo (3,21-25.31-33; 5,19-21). El mismo hecho de atribuir a Dios los males recibidos sostiene la posibilidad de que Dios intervenga en la historia, y eso mismo abre las puertas de la esperanza. Si intervino para nuestra caída, también puede intervenir para volvernos a levantar y hacernos el bien (3,37-38).

5. El peso teológico de la tercera Lamentación

Sin duda, la tercera Lamentación es la culminación y el fruto más precioso de todo el dinamismo humano, espiritual y literario que se desata en el exilio. En ella hay que destacar cómo, de una manera casi imperceptible, comienza a mitigarse la doctrina tradicional de la retribución. Se fortalece una convicción del amor de Dios que es fiel a sí mismo (3,23), y que por una ternura inagotable (3,22) no puede mantener por mucho tiempo al pueblo de su Alianza en una situación de angustia (3,31-32; 5,20.22). Con él siempre es posible comenzar de nuevo. Esta convicción sobre el amor gratuito y fiel de YHWH no excluye toda cooperación humana para abrir el camino a la restauración. En primer lugar se requiere

dejar renacer la esperanza (3,26). También es necesaria la súplica que expresa la confianza (3,41) y el arrepentimiento por los propios pecados (3, 40). En esta línea, Lam 3,26-27 es uno de los textos más bellos de las Escrituras.

Un aporte teológico destacable de esta Lamentación es que evita atribuir los sufrimientos del pueblo a un querer directo de YHWH, porque se dice que él "no humilla de corazón (*mi libbó*)" (3,33). Es decir, el dolor del pueblo no es producto de una decisión íntima del Señor que lo quiera por sí mismo. De hecho, inmediatamente se atribuye a otras causas el mal que vive el pueblo (3,34-35). Así se presenta a Dios sólo como tolerando ese mal (3,36), aceptándolo como consecuencia natural de los males que el mismo pueblo ha cometido (3,39-42).

La tercera Lamentación no menciona a Israel ni a Judá, ni a Jerusalén. Sólo el v. 51 menciona una ciudad. Esto parece indicar que los sufrimientos vividos, por ser una situación única y extrema, se toman como paradigma de todos los sufrimientos de la historia del pueblo.

El Siervo sufriente de II Isaías expresará de otra manera el contenido de Lamentaciones, con el recurso típicamente semita de la "personalidad corporativa". Porque el Siervo es un modo de concentrar en una figura los diversos instrumentos que Dios usa para derramar su luz en el mundo y para realizar sus planes: un profeta, los profetas en general, un rey, o el pueblo mismo. En este sentido, la tercera Lamentación se parece a los textos del Siervo sufriente y los anticipa, pero tiene como valor específico un mayor vaivén entre lo individual y lo colectivo, que aporta al conjunto de la obra un tono personal. De esta manera, las Lamentaciones no aparecen como una masificación donde no cuentan las particularísimas experiencias personales, sino una comunión en el dolor y en la esperanza donde las individualidades permanecen intactas, expresando también su situación personal en la presencia de Dios.

Por eso no debe llamar la atención, en 3,52-62, el paso de la situación colectiva a una situación individual donde YHWH ha intervenido para brindar su auxilio, aunque luego (3,63-66) reaparece la situación colectiva que espera su intervención. Así se quiere expresar lo siguiente: es un hecho que YHWH ha intervenido en situaciones *individuales* para auxiliar a algunos de sus hijos (incluyendo el prototipo de Jeremías) cuando eran oprimidos y humillados y clamaron a él. Entonces, con ese mismo poder también puede escuchar ahora la súplica de su Pueblo oprimido y liberarlo de su situación *colectiva* de dolor. Esa es la clave teológica

que brota de la estructura de la tercera Lamentación, y le da una función peculiar en el conjunto del libro.

Esta razón profunda, que permite esperar un cambio de la situación, aparece con notable contundencia en el centro del quiasmo[7] de 3,35-39:

לְהַטּוֹת מִשְׁפַּט־**גֶּבֶר** נֶגֶד פְּנֵי **עֶלְיוֹן**׃ 3, 35
לְעַוֵּת אָדָם בְּרִיבוֹ **אֲדֹנָי** לֹא רָאָה׃ ס 3, 36
מִי זֶה אָמַר וַתְּהִי *** 3, 37 ***
אֲדֹנָי לֹא צִוָּה׃
מִפִּי **עֶלְיוֹן** לֹא תֵצֵא הָרָעוֹת וְהַטּוֹב׃ 3, 38
מַה־יִּתְאוֹנֵן אָדָם חָי **גָּבֶר** עַל־חֶטְאוֹ חֲטָאָיו׃ ס 3, 39

Como vemos, el quiasmo está formado por la repetición de tres elementos:

גֶּבֶר - עֶלְיוֹן - אֲדֹנָי לֹא - אֲדֹנָי לֹא - עֶלְיוֹן - גֶּבֶר

Por una parte, se repite la expresión **גֶּבֶר** que ya resonó al comienzo de la tercera Lamentación, indicando el sujeto sufriente que se expresa en el poema.[8] También se repiten los nombres divinos, que actúan al modo de unas comillas destacando la expresión de 3, 37. En ese centro del quiasmo se cita textualmente una afirmación de Sal 33, 9: "¿Quién habló y fue?". Se refiere, evidentemente, a la obra creadora, a la todopoderosa decisión de Dios de crear el universo. ¿Por qué en Lam 3 se destaca la acción creadora? No debería llamar la atención, ya que se trata de un constante recurso bíblico. En tiempos de crisis, donde la fe del creyente está en riesgo debido a la fragilidad de los recursos humanos, es la confianza en el poder inmenso del Creador del universo lo que sostiene al pueblo sufrido. Así lo vemos en todos los textos apocalípticos, en II Isaías, en Job y en Macabeos. De la misma manera, en el contexto de fragilidad de Lam 3, la figura de Aquel que dio origen al universo con su sola palabra permite que las rodillas débiles no vacilen. La tercera Lamentación abre el lamento a la esperanza firme depositando los ojos húmedos, una vez más, en Dios.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ
30.01.08/20.02.08

7. Me llama la atención que los excelentes comentarios que he consultado ni siquiera mencionen este evidente quiasmo que, a mi juicio, tiene una función importante en la tercera Lamentación.

8. A lo que puede sumarse, en vv. 36 y 39, la repetición de אָדָם.

RABINO ABRAHAM SKORKA*

ALGUNAS APRECIACIONES ACERCA DE LAMENTACIONES 3[1]

RESUMEN

El texto de las Lamentaciones, que la tradición adscribe su autoría al profeta Jeremías, es de los más significativos de la Biblia pues testimonia uno de los puntos de inflexión más importantes de la historia del pueblo judío. Hasta la destrucción de Jerusalem por las hordas babilónicas, la ciudad y su templo eran el centro del credo del pueblo. El desarrollo de la fe de Israel se dio en derredor del culto que se ejercía en el mismo. Una vez destruido, y llevado parte del pueblo al destierro babilónico, el mismo tuvo que rever su ser en todos sus aspectos. Lamentaciones es una composición de aquel tiempo y cabe hallar en el mismo ciertas huellas de dicho proceso.

El capítulo 3, afirman todos los investigadores, es el más significativo de todos. Aparece en él el individuo que corporiza en su ser el drama y la esperanza del pueblo.

En este artículo, por una parte, se trata de develar algunas de las 'huellas' referidas, y las relaciones entre este texto y el de los demás de la Biblia Hebrea. Por otra parte, se analiza en qué medida sirvió este capítulo como fuente de inspiración a los sabios que tuvieron que elaborar la segunda destrucción de Jerusalem y su Templo.

Palabras clave: Templo de Jerusalém, Destrucción y Redención, Gever, Mesías.

ABSTRACT

Lamentations, which according to the tradition was written by Jeremiah, is one of the most significant texts in the Bible as it testimonies a very important turning point in Jewish History. Until the destruction of Jerusalem by the Babylonians, the city and

* Rector del Seminario Rabínico Latinoamericano "M. T. Meyer", Buenos Aires.

1. Hemos utilizado las siguientes reglas para la transliteración de los vocablos hebraicos: un apóstrofe después de una vocal designa que ésta se aplica a la consonante a´in; la jaf se designó mediante: kh; la kaf (jaf degushah) mediante: k, también la kof se ha designado mediante la k; la he mediante: h; la jet mediante: h̲; la zain mediante: z; la tzadi mediante: tz; la shin mediante: sh;

its Temple was the centre of the people's cult. The development of the faith of Israel took place around it. Once the Temple was destroyed and part of the inhabitants of Judea was forced to move to the Babylonian Diaspora, the people had to review their essence in all its aspects. Lamentations is a compound of that time and it is possible to discover in it some signs of that process.

Chapter 3, according to all the researches, is the most significant among its five chapters. Appears in it the figure of the man who embodies in him the drama and hope of the people.

This article tries to point out some of the referred 'signs', and the relationships between the text and the others of the Hebrew Bible, from one side. From the other side, it is analyzed haw far this chapter was significant for the sages of the Talmud in their rebuilding of the Jewish cult and essence after the destruction of the second Temple and Betar.

Key Words: Temple of Jerusalem, Destruction and Redemption, Gever, Messiah.

El rollo de las Lamentaciones es comúnmente denominado en la literatura talmúdica y midrashica como Kinot,[2] elegías, y se adjudica su autoría al profeta Jeremías. Tal denominación también es utilizada por la Septuaguinta y se la relaciona con el versículo 25 del capítulo 35 de Crónicas II donde se relata acerca de la Kinah que escribió Jeremías en ocasión de la muerte del rey Josías, que fue agregada al libro de las Kinot. El texto no da mayor referencia a dicho libro.

Hay quien explica[3] que el versículo 4: 20 de Lamentaciones: 'El aliento de nuestras vidas, el ungido del Señor fue atrapado en sus tram-

la yud shorshit mediante: y; las demás consonantes y vocales, por sus respectivos equivalentes en el alfabeto latino. En algunos términos, como Qumran, se utilizó la transliteración más tradicional. En las citas de otros textos se respetó la forma adoptada por los mismos.

D"H: Dibur HaMathil, refiere a las primeras palabras del párrafo de un texto bíblico, talmúdico o de algún código dado, que se colocan delante de los comentarios y exégesis de aquellos, y a su vez sirven de referencia para éstos.

Todo texto talmúdico que se cita pertenece al talmud Babilónico, salvo que se explicite que el mismo es del jerosolimitano.

La traducción de los textos hebreos y arameos fueron hechos por el autor.

2. Sofrim 18: 5,9; Berakhot 57, b; Ta'nit 30, a; Moe'd Katan 26, a; Haguigah 5, b; Bava Batra 14,b.

3. Exégesis de S. L. Gordon a la Biblia, *"Introducción a Lamentaciones"*, página III, Ed. S. L. Gordon, Tel Aviv 5716 (1956), Iehezkel Kaufmann, *"Toldot HaEmunah Halsraelit, III"*, pág. 586, Ed. Bialik Institute & Dvir, Tel Aviv, 5727-1957.

pas', fue interpretado por el redactor del texto de Crónicas, durante la dominación persa, como refiriendo a Josías, que es retratado como un rey justo en el libro de Reyes (II, 23; 25), más que a Sedequías (Reyes II, 24: 19), aunque la simple comprensión del texto indicaría que el versículo refiere a este último.[4]

Tanto la Septuaguinta, como la Peshiteta y la Vulgata interpolan un prefacio al texto de las Lamentaciones en el que adjudican su autoría al profeta Jeremías.

¿En qué medida puede considerarse literalmente fidedigna esta aseveración?

Jeremías, más que cualquier otro profeta posee una vasta literatura y es citado más que cualquier otro profeta en los Apócrifos. Tanto su epístola, al igual que el libro de Barukh, su alumno, como una larga lista de textos del período intertestamentario y neotestamentario, aluden a dicho profeta o presentan pseudoepigráficos escritos del mismo. David Flusser expuso una detallada y muy completa lista de tales textos, en ocasión de las reuniones del Círculo de Estudios Bíblicos en la casa del presidente de Israel, oportunamente publicados.[5]

Aún en los Evangelios y en los rollos del Mar Muerto es citado Jeremías, como figura mítica, que cumplirá una misión importante al final de los tiempos.[6] Es que el período en el que se produjeron las grandes revueltas contra Roma, previo, durante y posteriormente a la destrucción del Segundo Templo, concatenaron los pensamientos y sentimientos del pueblo, con el momento histórico de la destrucción del primer templo, en la que Jeremías cumplió con sus advertencias y accionar, un rol muy significativo.

Pero el relato de Macabeos II, capítulo 2, en el que Jeremías aparece guardando los tesoros del templo después de su destrucción, testimoniaría que ya en la época helenística la figura de este profeta adquirió una dimensión mítica que fue desarrollándose con el devenir de las generacio-

4. Exégesis de S. L. Gordon a la Biblia, *"Introducción a Lamentaciones"*, página IV.

5. I'unim BeSefer Yrmiahu, Helek 3, Ed. HaHevrah LeHeker HaMikra Belsrael, 141-146.

6. Mateo 16: 13 –14. es importante hacer notar que el párrafo donde se cita a Jeremías relata la interpretación de Jesús y los apóstoles del versículo del Deuteronomio, en el que el pueblo de Israel recibe la promesa Divina de volver a tener un profeta como Moisés.

Una interpretación semejante se halla en Megilat HaSerakhim (מגילת הסרכים), de los rollos del Mar Muerto, 6, en A. M. Habermann, *"Megilloth Midbar Yehuda"*, Machbaroth Lesifruth Publishing House, Israel, 1959.

nes y coyunturas con las que se tuvo que enfrentar el pueblo en generaciones posteriores.

Cabe suponer que Jeremías fue visto por las generaciones inmediatamente posteriores a su profetizar como el último gran maestro del gran movimiento profético que comenzó con la generación de Isaías, Oseas, Amós y Miqueas, en las que el Templo de Jerusalem se hallaba en pie y cumplía un rol central en la cosmovisión teológica de los mismos.[7] Tal vez fueron agregadas las profecías del deutero-Isaías al primero, por aquellos que entendían que después de Jeremías no podía haber otro que profetizase con semejante fuerza y tono profético, y el que lo hizo seguramente fue con la inspiración del primer Isaías. Desde Ezequiel en adelante la profecía cambia radicalmente de estilo.[8]

En ningún lugar del texto masorético del rollo de las Lamentaciones figura explícitamente que las mismas fueron compuestas por Jeremías. Kaufmann pretende demostrar en su Toldot HaEmunah HaIsraelit, que lo expuesto en el texto de Lamentaciones refleja la fe popular, distinta a las concepciones de Jeremías, y que corresponden a uno o varios poetas que fueron testigos del proceso de destrucción de Jerusalem, previo a la destrucción del templo.[9] También Gordis,[10] con argumentos distintos a los de Kaufmann, sostiene que es imposible hallar una correlación profunda entre ambos textos, más aun, demuestra que las ideologías que se desprenden de los mismos poseen puntos antagónicos. Gordis sugiere que Lamentaciones es una creación de la segunda mitad del siglo sexto, *circa* 530 a.e.c.

7. Véase al respecto el desarrollo del tema del cese de la profecía en Israel en IEHEZKEL KAUFMANN, "*Toldot HaEmunah HaIsraelit*", Tomo IV, página 359. La misma idea ya fue sostenida por el Rabi Yohanan: 'Desde que fue destruido el Bet HaMikdash fue tomada la profecía de los profetas y entregada a los tontos y a los infantes (Bava Batra 12, b)

8. Los profetas, a partir de Ezequiel –a excepción del deutero-Isaías– necesitan de un ángel que les ayude a interpretar la visión, tal como cabe apreciar en: Zacarías 1, 2, 4, 5, 6 y 12; muy sugestivo es Hageo 1: 13 y el nombre mismo del tercer profeta de aquella generación: Malakhi. Ezequiel ya no tiene una cercanía a Dios tal como la tuvo Isaías, éste ve una manifestación de lo divino (capítulo 6) en el momento en que es consagrado por Dios como profeta, Ezequiel sólo ve una manifestación de la gloria de Dios (capítulo 1) en ocasión semejante.

Resulta interesante observar que si bien en la gran mayoría de los pasajes talmúdicos que son citados Hageo, Zacarías y Malaquías (Tosefta (Ed. Liberman) Sota 13: 3; Yoma 9, b; Sota 48, b; Bava Batra 14, b; Sanhedrin 11, a; etc.) el texto los define como 'los últimos profetas'; en Avot DeRabi Natan (capítulo 1), tanto en su versión 'alef' como en el 'bet', los nombrados no son definidos como profetas, sino como maestros que recibieron la enseñanza de la Torah de los profetas y la transmitieron a los miembros de la Gran Asamblea (Kneset HaGuedolah).

9. YEHEZKEL KAUFMANN, "*Toldot HaEmunah HaIsraelit*", Tomo III, 584 – 601.

10. ROBERT GORDIS, "A Commentary on the Text of Lamentations", *The Jewish Quaterly Review*, Vol 57 (1967) 267-285.

De lo expuesto, resulta claro que fue en los tiempos del segundo templo que se le adscribió a Jeremías la autoría del libro de las Lamentaciones, cuya autoría debe situarse, siguiendo a Kaufmann, en el siglo sexto, en los años previos y durante la destrucción del Templo, o siguiendo a Gordis, una generación después.

1. El capítulo 3

No cabe duda que el capítulo 3 del texto, amén de ser central en el mismo, lo es también desde el punto de vista conceptual. Los dos capítulos que le preceden al igual que los dos que lo proceden son en su mayoría descripciones del drama de la destrucción de la ciudad santa. En el capítulo 3 enfrenta el individuo las preguntas que surgen en la existencia cuando acaece tal drama. ¿Dónde se halla la justicia divina? ¿Cuál es el sentido del sufrimiento?

Un análisis lingüístico de este capítulo permite hallar múltiples paralelismos con una amplia gama de textos.[11] Sin embargo hay tres expresiones que aparecen en él de las cuales dos sólo tienen un único paralelo bíblico, en el libro de los Salmos: במחשכים הושיבני כמתי עולם (3: 6) aparece como הושיבני במחשכים כמתי עולם en Salmos 143: 3; y אד־ני לא צוה (3: 37) posee su correlato en Salmos 33: 9, como: ויעמוד מי זה אמר ותהי הוא אמר ויהי הוא צוה.

El segundo de los paralelismos señalados es muy significativo, ya que más allá del relato del Génesis con sus ambigüedades, estas citas junto a Salmos 148: 5, que es muy semejante a las referidas, especialmente en la frase: הוא צוה ונבראו, aunque no se halla en ésta el verbo היה, son de las pocas afirmaciones explícitas en la Biblia Hebrea acerca de una creación por dicho mandato divino. Tal vez testimonien una etapa de la cristalización del concepto de creatio ex nihilo en el seno del judaísmo, tal como se halla expuesto, verbigracia, en Bereshit Rabah (Vilna), Parashah 'alef', D"H: 9 Philosophi Ehad, y aceptado como dogma de fe en el medioevo.[12]

11. Shevet E'vrato (3: 1)- Proverbios 22: 8; Hoshekh VeLo Or (3: 2)-Amós 5: 18, 20- Job 12: 25; Matara (3:12)-Samuel I, 20: 20; Tohalti (3:18)-Salmos 39: 8 (Tohelet: Proverbios 10: 28; 11: 7; 13: 12; Tohalto Job 41: 1); etc,

12. Sefer HaHinukh, Mitzvah 380, D"H: MiSharshei HaMitzvah; Sefer Hal'karim, Maamar Rishon, Cap. 1; Peirush Rabeinu Ionah al Avot (2: 8), etc.

La tercera expresión es: מפי עליון לא תצא הרעות והטוב (3: 38), que interpretada como interrogación, expresa la creencia en que el mal también es obra divina tal como aparece en Amós 3: 6 e Isaías 45: 7, y desarrollado por los sabios del Talmud en múltiples citas, por ejemplo: Mishnah Berakhot 9: 5; Berakhot 60, b; etc.

La imagen del individuo sufriente que corporiza el dolor del pueblo todo lo comparte este capítulo con ciertos párrafos de Jeremías,[13] los capítulos del 'siervo del Señor' de Isaías,[14] con múltiples salmos,[15] y con el texto de Job, en la visión de aquellos que consideran que el mismo representaría al sufriente pueblo de Israel.[16]

El vocablo Gever, en el que comienza este capítulo, es utilizado en Jeremías (17: 5-7) y en Salmos (34: 9; 40; 5; 52: 9), para designar el concepto de ser humano, en un contexto que refiere a su fe en Dios, y en Salmos 94: 12, al igual que en el texto que analizamos, refiere al hombre en su fe y su sufrimiento en aras a la misma.

La postulación de la fe en Lamentaciones 3 posee un sinnúmero de paralelos con múltiples textos bíblicos. La piedad múltiple de Dios y su fidelidad que se renueva todas las mañanas (3: 22-23), posee su semejanza con Salmos 89: 2.

3: 23 posee su paralelo con Salmos 92: 3, analizado por los sabios en Avot deRabi Natan, Nusha Alef, D"H: Beota Sha'ah.

La bondad de Dios hacia sus criaturas (3: 25) posee su paralelo en Salmos 145: 9 (acerca de sus semejanzas y diferencias véase Sanhedrin 39, b); 34: 9; 100: 5; 135: 3; Jeremías 33: 11.

El pedido de castigo para aquellas naciones que persiguen a Israel, en 3: 66, posee su correlato en: Salmos 79: 6-7; 69: 25 (que aparecen juntos en la Hagadah dePesah, previo al recitado de la segunda parte del Halel); 137: 7-9.

13. Jeremías 8: 18; 23 (compárese este último con Lamentaciones 3: 48).

14. Los capítulos 52: 13-15 – 53 describen a un ser sufriente que concentra en sí el dolor por los errores espirituales del pueblo todo. Sin embargo, cabe hallar también en otros pasajes del profeta, como 50: 6 (compárese con Lamentaciones 3; 30), referencias a su sufrimiento personal por su pueblo.

15. Véase, por ejemplo, 69, 130, 131, etc. donde habla el salmista en primera persona acerca de su dolor y luego lo proyecta a nivel del sufrimiento del pueblo todo. Es interesante notar la utilización del verbo YHL en los dos últimos salmos citados (Iahel Israel 130: 7; 131: 3) y en Lamentaciones 3: 18, 21, 24, 26.

16. Véase el paralelismo entre este capítulo y el libro de Job expuestas por el rabi YEHOSHUAH DESIKHNIN (amoraita de Israel de la cuarta generación, 320- 350 e.c) en *"Eikhah Raba (Buber) Parashah"* 3, D"H: Ani HaGever y en el Ialkut Shimo'ni, Remez 1035: Ani HaGever..

De lo cual cabe deducir que Lamentaciones 3 se halla profundamente interrelacionado con la literatura profética y religiosa de los siglos anteriores y posteriores a su redacción. Conforma un eslabón en el desarrollo de los conceptos religiosos en el seno del pueblo judío, compuesto probablemente en los tiempos de la destrucción de Jerusalem por las hordas babilónicas, o en la generación siguiente.

2. La estructura teológica de Lamentaciones 3 en la literatura talmúdica

Lamentaciones 3 se caracteriza por enfrentar el dolor de la tragedia del pueblo y buscar inmediatamente una dimensión de fe que le permita al mismo erigirse nuevamente y continuar su senda en el escenario de la Historia, mediante un reencuentro con Dios. Dicha búsqueda y hallazgo de fe se hallan corporizados en el Gever sufriente. Cabe preguntarse si después de la segunda destrucción de Jerusalem, a manos de las hordas romanas comandadas por Tito Flavio Sabino Vespasiano, hubo alguna creación paralela a Lamentaciones 3, en el seno del pueblo.

Un pequeño relato que aparece en el tratado de Berakhot del Talmud Jerosolimitano (Capítulo 2, página 5, columna 1, halakhah 4), puede servir de punto de partida para esbozar una respuesta a la pregunta planteada. En dicha cita leemos:

> "Se relata acerca de un hombre que se encontraba arando y oyó el mugido de su vaca. Pasó delante de él un árabe y escuchó su voz.
>
> Le dijo: ¿Quién eres tú?
>
> Le dijo: soy un judío
>
> Le dijo el árabe: ¡Judío, judío! Libera a tu vaca y a tu arado.
>
> -¿Por qué?
>
> Le dijo: Porque el Templo (de Jerusalem) de los judíos fue destruido
>
> -¿De dónde lo sabes?
>
> Le dijo: A través del mugido de tu vaca.
>
> Mientras tanto mugió la vaca por segunda vez.
>
> Le dijo el árabe al judío: ¡Judío, judío! Ata la vaca al arado y prepara al mismo pues ha nacido el Mesías, el redentor de Israel.
>
> Le dijo: ¿Cuál es su nombre?
>
> -Menahem[17] es su nombre

17. En base a Lamentaciones 1: 9, tal como se afirma en Sanedrín 98, b.

-Y su padre ¿cómo se llama?

-Ezequías[18]

Le dije: ¿Dónde se halla?

Le dijo: en la capital del reino en Bet Lehem de Judea.

Fue aquel hombre y vendió su vaca y su arado, y se dedicó a vender pañales. Iba y venía de un estado a otro y de una ciudad a otra, hasta que llegó allí. Vinieron mujeres de todas las villas para comprarle pañales, y también aquella mujer, la madre de Menahem, que no adquirió de él.

Escuchó la voz de las mujeres diciendo: ¡Madre de Menahem, madre de Menahem! Ven y compra pañales para tu hijo.

Dijo: ¡que sean estrangulados los enemigos de Israel!

Le dijeron: ¿por qué?

Les dijo: el día que nació fue destruido el Templo.

Le dijo: estoy seguro que a sus pies fue destruido y a sus pies será reconstruido.

Le dijo: no tengo dinero.

Le dijo: ¿Qué me importa? Ven y toma para tu hijo, en el futuro iré a tu casa y me lo pagarás.

Después de unos días llegó a aquella ciudad. Se dijo: Iré a ver a aquel pequeño, para ver qué está haciendo.

Fue a lo de ella y le dijo: ¿qué está haciendo tu pequeñuelo?

Le dijo: desde el momento que me has visto vinieron vientos y tempestades y lo han arrebatado de mis manos, lo alzaron y se fueron.

Por ello dice el versículo: «porque se ha alejado de mi Menahem, que retorna en mí el ser»" (Lamentaciones 1: 16).

Cabe hallar múltiples paralelismos entre este relato y Lamentaciones 3, a saber:

1.- La destrucción del templo no implicó la destrucción del vínculo de fe entre Dios y el pueblo de Israel.

2.- El pedido de castigo, en términos muy duros, para aquellos que destruyeron el Templo de Jerusalem.

3.- La redención sólo es planteada como esperanza que se plasmará en un futuro, en el presente son los vientos y tempestades las que se llevaron la misma.

4.- También hay un Gever en el relato, que se halla sufriendo en su niñez, como el de Lamentaciones 3 en su adultez, pero que guarda dentro de sí el futuro de toda una vida. Mientras en Lamentaciones 3 el Gever se suele identificar con Jeremías, en el relato es un personaje del futuro: el Mesías. El texto talmúdico que continúa a este relato trae las palabras del rabi Bun: '¿para qué necesitamos aprender de (la historia) de este árabe? si (se pude deducir que el Mesías nació el día de la destrucción del Templo a partir) de los versículos (de Isaías); por un lado dice: 'y el Líbano[19] con estrépito caerá' (10: 34), e inmediatamente: "Saldrá una vara del tronco de Yshay" (11: 1).

El Mesías ajusticiado que aparece en Lamentaciones 4: 20 recobra su vida en este relato, en el que, de la misma forma en que el Gever de Lamentaciones 3 corporiza el dolor del pueblo y su tenue esperanza, aquél corporiza a la redención plena misma.

La síntesis entre el relato que describe el nacimiento del Mesías el día en que fue destruido el Templo de Jerusalem y el Gever sufriente por dicha destrucción, de Lamentaciones 3, que hemos relacionado en este escrito, se halla en la afirmación que será el Mesías mismo el que reconstruirá el Templo,[20] tradición que adoptó Maimónides en el siglo XII e.c. y codificó de acuerdo a la misma.[21] En el momento mismo de la destrucción se generó la esencia de la redención.

La idea que en el momento mismo de la destrucción se generará la esencia de la redención ya se halla en el texto de Zacarías,[22] que apoyó la reconstrucción del Templo que comenzó a erigirse en su tiempo.

Profetizó que los días de ayuno en recuerdo de aquellos en que Jerusalem fue sitiada (en el mes décimo),[23] el primer boquete horadado en sus murallas (en el mes cuarto),[24] la destrucción del Templo (en el mes quinto) y el asesinato de Gedalías (en el mes séptimo), serán trocados en días de regocijo y alegría en algún futuro en el que ha de instaurarse el amor por la verdad y la justicia.

18. De acuerdo a los sabios del Talmud, Ezequias el rey de Judea, es una figura histórica que se relaciona con la del Mesías: Sanedrín 98, b; Avot deRabi Natan, Nusha Alef, Cap. 1, D"H: Hevu Metunim, *"Shir Ha Shirim Rabah"* (Ed. Vilna), Parashah 4, D"H: 3, etc.

19. El Líbano es sinónimo del Templo de Jerusalem en ciertos versículos, de acuerdo a la interpretación de los sabios del Talmud: Yoma 39, b; Gitin 56, b; Avot deRabi Natan, Nusha b, capítulo 25, D"H: Keivan SheRaah; Mejilta deRabi Ishma'el, Beshalah, Parashah B, D"H: Valomer Adonai; Sifri BeMidbar, Pizca 134, D"H: Valomer Ad-onai; Sifri Devarim; Pizca 6, D"H: VehaLevanon.

20. Bereshit Rabah (Theodor-Albeck), Parashah 97, D"H: (8) Yehudah Ata; Valkra Rabah (Vilna) Parasha 9, D"H (6) Rabi Ela'zar; Bamidbar Rabah (Vilna), Parashah 13, D"H: Valehi HaMakriv; Shir HaShirim (Vilna), Parashah 4, D"H: (1) Uri, etc.

21. Hilkhot Melakhim 11:1.

22. Zacarías 8: 18.

23. Reyes II, 25: 1.

24. Fue en el día noveno del mes cuarto, Reyes II, 25: 26.

También en el texto del mismo profeta cabe hallar la figura de un hombre denominado Tzemah que reconstruirá el Templo. Se suele relacionar el nombre de este personaje –que significa brote– con el versículo 33: 15 de Jeremías: ". . . haré brotar a David un brote de justicia", concatenándolo de tal forma con el rey ungido de la dinastía de David que regirá al pueblo en un tiempo de redención.

La relación entre Tzemah y Menahem, la hallamos en el mismo párrafo del tratado de Berakhot del Talmud Jerosolimitano donde aparece el relato acerca de Menahem, arriba mencionado, donde leemos:

> "Rabi Yeoshuah ben Levy[25] dice: Tzemah es su nombre (N.d.T: se refiere al Mesías). Rabi Yudan hijo de Ayvo[26] dice: Menahem es su nombre. Dijo Hanina el hijo del rabi Abahu:[27] No hay diferencia de opinión entre ellos, el cálculo de uno es igual al del otro.[28] Él es Tzemah, él es Menahem"

Este párrafo, cuyos personajes vivieron en la tierra de Israel entre los siglos III y IV e.c. conformaría una prueba de la tesis sugerida en este artículo acerca de la influencia que tuvo el libro de las Lamentaciones en general y de su capítulo 3 en especial, en el desarrollo de las ideas de redención en la fe de Israel. Tanto en el tiempo de su composición, como se infiere de los conceptos citados de Zacarías, así como en los primeros siglos de esta era, luego de las caídas de Jerusalem y Betar.

ABRAHAM SKORKA
20.08.07/20.02.08

25. Amoraita de Eeretz Israel de la primer generación (220 – 250) e.c.

26. Amoraita de Eretz Israel de la cuarta generación (320 – 350) e.c.

27. Amoraita de Eretz Israel de la tercera y cuarta generación (300 – 330) e.c.

28. En los tiempos talmúdicos ya se aplicaba la norma hermenéutica de la mítica hebrea de la Gematria, que consiste en adjudicarle a cada letra del abecedario un valor numérico (alef =1, bet =2, hasta yud =10; khaf =20, lamed =30, hasta kof = 100, reish = 200, shin = 300 y taf = 400). Cada palabra tendrá, por lo tanto un valor numérico. Al aplicar dicho cálculo en este caso, resulta: Tzemah = Menahem =138.

GRACIELA MATURO

RODOLFO KUSCH: LA BÚSQUEDA DEL SÍ-MISMO A TRAVÉS DEL ENCUENTRO CON EL OTRO

RESUMEN

La autora de este ensayo señala que frente al orgullo del intelectual de Occidente, matrizado en la escuela universitaria, Kusch postula la actitud espiritual de quien al abrirse a la comprensión del otro desnuda su propia interioridad oculta. Los temas que se abordan son: el sujeto cultural americano, el encuentro como acto de trascendencia, y el encuentro con el otro y el redescubrimiento de sí mismo. Para finalizar, se resalta la figura creciente de Rodolfo Kusch en el ámbito de la filosofía y de las ciencias de la cultura como maestro de vida.

Palabras clave: Rodolfo Kusch, filosofía latinoamericana, el otro, sujeto cultural.

ABSTRACT

Facing occidental pride, the Authoress states that Kusch holds a spiritual attitude looking to unveil his hidden interiority in the attempt to open towards the other. The issues dealt with are: Latin American cultural subject, encounter as an act of transcendence, encounter with the other, rediscovery of oneself. As an ending, Rodolfo Kusch role is emphasized as a teacher in philosophy and sciences as well as in life.

Key Words: Rodolfo Kusch, Latin American Philosophy, the other, cultural subjetc.

1. El sujeto cultural americano

Rodolfo Kusch permanece todavía semioculto en el campo académico de la filosofía argentina, pero su figura es una incitación creciente entre los jóvenes que se dedican a la filosofía y las ciencias de la cultura, traspasando nuestras fronteras. Su magisterio trasciende lo libresco y se

convierte en enseñanza vital, haciendo de su nombre un símbolo de autenticidad, hondura y humildad intelectual.

No podemos olvidar que en sus comienzos la obra de Kusch se ubica en los lindes del ensayo filosófico y la creación literaria, donde se entrecruzan una mirada intuitiva y atenta a la percepción del entorno, una introspección traspasada de auto-afección y una reflexión continua que bucea en el área de la expresión simbólica. Sus obras de teatro, poemas y narraciones manifiestan la mirada poética y el sentido trágico de la vida que impregnan sus ensayos filosóficos.

Practicó Rodolfo Kusch un desnudamiento constante frente a las categorías cristalizadas del pensamiento, así como ante toda tentativa de congelar y conceptualizar rígidamente la vida.

Para muchos intelectuales Kusch pasa por ser un indigenista, cuando no se trata de eso. Sin negar desde luego su sensibilidad social, tan aplicable al indígena como a todo hombre postergado por las inequidades políticas, su interés por la visión del indígena americano no es curiosidad antropológica ni vindicación de derechos sociales, sino el progresivo descubrimiento de un otro que revela en sí los estratos más ocultos de lo humano. Ningún filosofar genuino en América, sostiene Kusch, puede prescindir de ese sujeto básico, a medias o muy escasamente incorporado a las categorías y modos de vida del occidental. Pretende hacer de él el sujeto cultural americano y en consecuencia, el sujeto fundamental de la filosofía americana, una filosofía que para ser tal ha de arraigar en un suelo y en una cultura.

Entiendo que en esa tarea de develamiento y encuentro con el otro pueden verse los pasos de un auto-reconocimiento, y el nacimiento de una ética de la intersubjetividad.

De acuerdo con sus comentaristas, Edmund Husserl despliega en las *Meditaciones Cartesianas* la fundamentación reflexivo-filosófica del Otro trascendental, en tanto que en sus últimos textos plantea la elucidación de la experiencia del otro mundano y accede al plano intersubjetivo de la sociedad y la cultura.[1] La fenomenología de la intersubjetividad se despliega de modo acentuado en filósofos como Max Scheler, L. Landgrebe, F. J. Buytendijk y Emmanuel Levinas, quienes conforman una vertiente que entronca con lineamientos de la filosofía clásica y medieval. Se abre la

1. J. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Prólogo de Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires, Lohlé, 1988, 22.

consideración de un espacio intersubjetivo como constituyente de lo humano: el *ser-con* es parte ineludible del ser hombre.

Luego de hacer manifiesta la constitución de la persona como subjetividad trascendental, la fenomenología funda una ética de la alteridad, que marca la superación del solipsismo individual rehabilitando el esencial ser-con del hombre. La unidad de la concepción de la intersubjetividad se apoya en la pertenencia de sus distintos niveles al ámbito trascendental. Husserl indaga en la intencionalidad rememorante y proyectiva del yo, la presencia del otro en el ego y la reciprocidad del encuentro. Es el yo el que se revela en el encuentro con el otro. Husserl ha dicho "llevo a los otros en mí".[2] Para la fenomenología de la intersubjetividad, *las mónadas tienen ventanas.*

La sola existencia de la comunicación, del lenguaje, de la cultura, hace impensable la clausura del sujeto monadológico. Compartimos un espacio interrelacionado que abarca a cada uno y a los otros en una unidad espiritual.

Merleau-Ponty por su parte, afirma que el secreto de la presencia del otro reside en la percepción que se tiene del propio cuerpo. La mirada, la gestualidad y el lenguaje cumplen un papel fundamental en el conocimiento del otro. Formas más refinadas de esta comunicación asoman en el arte. [3]

Pese a que Husserl mantuvo su filosofía al margen de todo arraigo confesional, otros pensadores formados en su pensamiento, como es el caso de Edith Stein, han hallado en él un suelo firme para una reapropiación de la tradición filosófica cristiana.

Es dentro de este marco filosófico, frecuentado a través de los estudiosos de Husserl y la lectura de fuentes tradicionales, donde quisiéramos asentar nuestra aproximación al pensamiento de Kusch. Frente al orgullo del intelectual de Occidente, matrizado en la escuela universitaria, Kusch postula la actitud espiritual de quien al abrirse a la comprensión del otro desnuda su propia interioridad oculta.

2. Landgrebe, citado por Iribarne.

3. Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945. G. Ralon, "El caracter triádico de la intersubjetividad según Merleau Ponty", en: AA.VV., *Vigencia del filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1991.

2. El encuentro como acto de trascendencia

La fenomenología de la intersubjetividad pone de manifiesto el carácter fundante de la subjetividad trascendental. Todo encuentro real con el otro, con otros, arraiga en definitiva en un encuentro con el origen.

Es interesante tener en cuenta una doctrina de los modos de la simpatía, a la manera de Max Scheler. En una obra de 1913, que corrigió y amplió para su segunda edición en 1926 (*Wesen und Formen der Sympathie*), Scheler estudia las relaciones de la simpatía y la ética, dejando establecido que la simpatía en sí misma es ajena a las valoraciones éticas.[4] Debe distinguirse el "sentir o vivir lo mismo que otro" del compartir éticamente sus vivencias. Un cierto instinto de unificación afectiva permite al hombre reconocer a todo hombre como ser viviente y similar de su especie, reconocimiento elemental que se va perdiendo, afirma Scheler, en el hombre de la civilización avanzada. Paradójicamente, el hombre se animaliza en la civilización de masas.

La simpatía, como acto de comprensión del otro, es el fundamento del acto de amor al hombre, superador del solipsismo individualista, pero ello no significa que Scheler haya igualado la simpatía y el amor; por el contrario, destaca al amor como amor al bien, como elección de valores y superación ética, haciendo la crítica de algunas corrientes modernas que exaltan la simpatía.

Kusch ha encauzado su meditación sobre el hombre argentino y americano hacia sujetos populares cuyo rasgo definidor es su indigencia y marginalidad con relación a las instituciones. Otro fino exégeta de la cultura americana, Félix Schwartzmann, fija su atención en la convivencia descubriendo constantes de soledad, introspección, eticidad y solidaridad.[5] Kusch lo menciona en su trabajo, y como él atiende a la gestualidad, la expresión, los modos del arte. Pero le importa rastrear la originariedad de América en una intuición del paisaje, y reconocer al hombre americano en el despojamiento máximo del no ilustrado, el pobre. Busca lo vital y preformado de la sociedad, aquello que ha permanecido al margen de las categorías del progreso, la institucionalización, la masificación y la apariencia social.

4. M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 1943.

5. F. Schwartzmann, "El libro de las revoluciones". Introducción a la segunda edición corregida de: *El sentimiento de lo humano en América. Antropología de la Convivencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1992 (1952).

Le interesa a Kusch el otro en cuanto sujeto en orfandad, sólo sostenido en el marco de una cultura que le provee un aparejo simbólico y ritual. En ese otro, ajeno al terrible sentimiento de culpa que pesa sobre el europeo, visualiza una condición de inocencia y exposición al destino que califica como *estar*. Por la mediación de la alteridad, el filósofo en cuanto sujeto pensante, puede verse a sí mismo en su primordial condición humana, relación primigenia con la naturaleza, religación con el origen.

Para Kusch la ciudad tiene algo de ficción. Dice por ejemplo,

> "La capacidad de actuar que posee el ciudadano, de irrumpir en el mundo para transformarlo, no es oriunda de América. Proviene de Europa donde el mundo es lógico, inteligente y práctico e implica un tipo de hombre emprendedor, confiado en sus propias fuerzas y en su inteligencia, que busca adecuar la realidad a sus aspiraciones por su propio esfuerzo."[6]

En la pasividad del mundo vegetal americano descubre una imagen de la dimensión contemplativa del aborigen o mestizo, que es calificada como pereza y pasividad:

> "Pasividad, indolencia, pereza, se expanden al igual que el inconsciente, en torno de la acción, reflejándose en la conciencia sin penetrarla. Mantienen siempre el carácter de axioma no escrito en todos los actos que se realizan en la ciudad. Mientras la acción apunta a un extremo fijo y determinado, la inconciencia apunta a varios. Por la misma razón que la actividad es unipolar, la pereza es multipolar... es un fenómeno de imaginación biológica, de imaginación orgánica que arboriza, crece y crea por sí su subsistencia."

Una metáfora vegetal recorre la reflexión de Kusch sobre la onticidad americana. Su antropología se centra en el carácter religioso del indígena y del mestizo, insertos en una geocultura que no separa al hombre de su marco cósmico, ni a cada hombre de los otros hombres y de los dioses. Advierte, por contraste, la precariedad de una cultura urbana desvinculada del suelo y de lo sagrado.

6. R. Kusch, *La seducción de la barbarie. Análisis herético del continente mestizo*, Prólogo de Carlos Cullen, Editorial Fundación Ross, Buenos Aires s/f. cap. IV; *América Profunda*, Buenos Aires, Bonum, 1975; *La negación en el pensamiento popular*, Editorial Cimarron, Buenos Aires 1975; *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1976; *Esbozo de una antropología filosófica americana*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), Editorial Castañeda, 1978.

3. Encuentro con el otro y redescubrimiento del sí mismo

Con Descartes el problema de la identidad del individuo pasa a ser central en la filosofía. Ricoeur reflexiona sobre la identidad y la alteridad como dimensiones inherentes al sujeto en proceso de realización.[7] Uno mismo como un otro es una definición del hombre, como el único ser que se elige a sí mismo. Depende de sus propias elecciones y decisiones. El desarrollo pleno de la subjetividad sólo puede darse, afirma Ricoeur, desde la objetividad de la ética. Para llegar a verse uno como sí mismo ha de verse como un otro.

Acentuando, con Levinas, el valor de la alteridad, puede llegar a afirmarse que sólo en ese ver al otro llega a verse uno plenamente a sí mismo. Los caminos son intercambiables desde que el yo y el otro representan en última instancia el rostro desnudo de lo humano, el acceso a la subjetividad trascendental.

El inicio de una filosofía latinoamericana que siente la interpelación del rostro del pobre como alteridad radical y decisiva acusa la marca de Emmanuel Levinas. Levinas desarrolla una ética de la alteridad. La metafísica con la que quiere caracterizar su filosofía se producirá como una investigación sobre el sentido de la subjetividad humana. Kusch practica esa entrega a la alteridad del pobre sin negar su radicalidad ontológica. En su pensamiento se hace visible la presencialidad del ser en el otro, en el indigente. Scannone, quien trabajó con Kusch en algunos proyectos filosóficos de los últimos años de su vida, recoge esa experiencia al decir que es en los pobres donde se da, en medio de condiciones inhumanas de opresión e indigencia, la irrupción de la belleza, la alegría, el canto, la amistad, la solidaridad, la apertura contemplativa hacia la naturaleza, los otros y Dios.[8] Comprender al pobre es hacer propias esas dimensiones en un acto de encuentro sólo accesible al amor.

América Profunda, obra que participa de la calidad de un admirable ensayo literario sin que esto disminuya su enjundia filosófica –Kusch es un gran escritor y como tal debe ser también profundizado– se propone "sondear en el hombre mismo sus vivencias inconfesadas".[9] "El pensamiento como pura intuición implica aquí en Sudamérica una libertad que no estamos dispuestos a asumir."

7. P. Ricoeur, *Soi même comme un autre,* Paris, Ed. du Seuil, 1990.
8. J. C. Scannone, "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica", en *Vigencia del filosofar.*
9. Kusch, *América Profunda*, Exordio.

Ese pensar intuitivo es asimismo, lo hemos hablado con Kusch muchas veces, el pensamiento del artista, a quien a menudo se le niega un pensamiento.

Kusch elige la vía de una fenomenología de la cultura, que significa en primera instancia una aproximación empática al lenguaje, los ritos y las manifestaciones sociales de los pueblos andinos, sin ignorar algunos avances anteriores como los de Imbelloni, José María Arguedas, Luis Valcárcel y otros. Quiere hallar allí las bases de una "dialéctica sudamericana", que se produce como intercambio de opuestos.

Va más allá del trabajo de gabinete, sabiendo que es necesario "recoger el material viviente en las andanzas por las tierras de América, comer junto a sus gentes, participar en sus fiestas y sondear en los yacimientos arqueológicos", pero también "tomar en cuenta ese pensamiento natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad." [10]

Su trabajo sobre la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti participa de la condición de una fenomenología hermenéutica. Ve surgir en las expresiones del indígena la categoría de ese *estar* o *estar aquí* que define una modalidad de lo humano en América, contrapuesta al *ser alguien* típico de la mentalidad moderna europea. Surge de allí la *fagocitación* como proceso cultural que va reduciendo lo superficial a lo profundo, generando la preeminencia de la sabiduría que se halla presente en el subsuelo social.

En el fondo hacía Kusch un llamado a los intelectuales, tan a menudo ajenos a ese sustrato sapiencial. Siguiendo sus pasos, hablábamos en los años 70 de la conversión de los intelectuales, de la necesidad de una nueva Reforma universitaria, esta vez de signo espiritual y americano.

Bien lo dice la imagen inicial de *América profunda* al presentarnos el recinto amparador de la iglesia de Santa Ana del Cuzco, y la periferia oscura y mendicante: "siempre nos queda la sensación de que afuera ha quedado lo otro",[11] esa otredad sintetizada como hedor, como lo rechazado; "es todo lo que se da más allá de nuestra populosa y cómoda ciudad natal". Es imposible no advertir cuánto hay de personal y asumido en estas afirmaciones del pensador, que habla siempre desde un nosotros culposo.

> "En el Cuzco nos sentimos desenmascarados, no sólo porque advertimos ese miedo en el mismo indio, sino porque llevamos adentro, muy escondido, eso mismo que lleva el indio."[12]

10. Kusch, *América Profunda,* Exordio.
11. Kusch, *América Profunda,* 10.
12. Kusch, *América Profunda,* 15.

En definitiva es esa napa profunda de nuestro propio ser la que produce la fagocitación de la pulcra mentalidad estructurada de Occidente. Rodolfo Kusch, filósofo y creador, se nutre del sustrato vital, del sentimiento y la intuición pre-racional.

La lógica de los opuestos, siempre presente en el hompre del pueblo, y ya afirmada por su antecesor germano Nicolás de Cusa, rige el pensamiento de Kusch en su comprensión del otro y de sí mismo. "América es un mundo de opuestos rotundos y evidentes".[13]

La distancia que separa la modernidad de las culturas ancestrales es en efecto muy superior a la que en otros tiempos separaba a otros grupos sociales o étnicos que fueron enfrentados por el proceso histórico. De ahí la peculiar dialéctica americana, ya presente en los tiempos de la Conquista, y descubierta por los primeros escritores del continente. Pero Kusch lleva esta dialéctica más allá de lo racial y social, convirtiéndola en una dialéctica interior.

El miedo de vivir, el prejuicio, nos priva de la libre entrega al otro, y por lo tanto de la posibilidad de ser nosotros mismos. Nos espanta, dice, *la presencia viviente del prójimo.* Acusa tanto al burgués como al marxista de construir una imagen del hombre fundada en una esencialidad abstracta. Se vive siempre adheridos al "patio de los objetos" –tomando una expresión de Nicolai Hartmann– que sólo encubre nuestro miedo. Sólo en el despojamiento sumo pueden ser recobrados el bien, el alma, la vida, la muerte, Dios.

> "Todos ellos recobran su valor primigenio porque se dan únicamente en el despojo y adquieren esa riqueza de engendrar cosas interiores, una riqueza potencial, la misma que cuando Jehová descendió y dijo los mandamientos al pueblo judío".[14]

La mentalidad puritana –y Kusch venía de una familia protestante– ha ocultado el opuesto negativo, la inmersión fecunda en el caos, el mítico descenso a los infiernos o acceso a una intemperie que Rilke llamó "lo abierto". Kusch retoma esa integralidad religiosa –que por mi parte remito al catolicismo popular americano con su capacidad de sincretizar y simbolizar sin rechazos culturales, aunque Kusch rehuse poner nombres a esta realidad de cultura– y parte de ella para descubrirse a sí mismo. Por eso decimos que en el camino de encuentro con el otro vive el encuentro de la *ipseidad.*

13. Kusch, *América Profunda*, 195.
14. Kusch, *América Profunda*, 207.

Cabe referir al *eros* ese encuentro profundo con el otro. El amor siempre acaece como encuentro en la trascendencia. Al volcarse al otro el sujeto descubre y profundiza su propia interioridad, presente en ese tender a otro y no en captar frutos. Benjamín Aybar hablaba del amor como continuo realizarse de la *esseidad.*[15]

Las últimas páginas de *América profunda* son explícitas en tal dirección. Señala Kusch cómo la preservación de un orden ficticio silencia la verdad del amor, la riqueza fontal de la subjetividad trascendente que se realiza irradiando sobre sí y sobre el mundo. Es el "amor mesiánico que se quiere llevar hacia afuera, para ayudar a la comunidad, el estado de fecundidad o de simiente que no conoce el mercader", dice Kusch.[16] Para ello es necesario asumir, como Viracocha, esa marcha del dios sobre el caos.

4. Un maestro de vida

No es aventurado afirmar que Rodolfo Kusch, al comprender al humilde, redescubre la relación simplemente humana con el misterio del ser. Vendría a cumplirse aquella verdad asentada por Nicolás de Cusa en el siglo XV: el ilustrado aprende del humilde.

La gesta americana hizo que aquellas verdades de los humanistas hallaran continuidad y profundización efectiva, generando una nueva perspectiva del hombre. No podemos negar la tácita presencia de ese humanismo rousseauniano en Rodolfo Kusch, pese a su gesto negador de Occidente. Es el Occidente racionalista y dominador el que resulta denostado, no el Occidente humanista y transcultural. Pero esto sería tema de otra aproximación al pensamiento kuscheano, así como era tema de nuestras conversaciones, en las cuales se prodigó generosamente.

El creciente interés que despierta la obra de Rodolfo Kusch en profesores y estudiantes de filosofía, profesionales de otras disciplinas y en todo lector curioso de la obra de pensamiento, obedece a mi juicio no sólo a su cualidad removedora y convocante sino a la relación que mantienen en él vida y obra.

15. B. Aybar, *La Ontología del alma*, San Miguel de Tucumán, Consejo Provincial de Difusión Cultural, 1966.
16. Kusch, *América Profunda*, 215.

Kusch se perfila en el panorama nacional poblado de figuras estereotipadas, académicos formales y falsos profetas, como un hombre de genuina condición pensante y vida adecuada a su pensar. La juventud empieza a reconocerlo como un maestro de vida.

GRACIELA MATURO
30.09.07/15.12.07

ALEJANDRO C. LLORENTE

APROXIMACIONES A LA VIRTUD DE LA SOLIDARIDAD DESDE *POPULORUM PROGRESSIO Y SOLLICITUDO REI SOCIALIS*[1]

RESUMEN

El uso habitual del concepto de solidaridad no siempre destaca suficientemente su riqueza y sentido. En este artículo, siguiendo a *Populorum progressio* y *Sollicitudo rei socialis*, el autor se propone destacar el alcance del concepto.

Palabras clave: solidaridad, desarrollo humano, virtud, justicia, interdependencia, responsabilidad.

ABSTRACT

The common use of the concept of solidarity doesn't always emphasize in a satisfactory way it's richness and sense. In this article, in the light of *Populorum progressio* and *Sollicitudo rei socialis*, the author intends to highlight the extent of the concept.

Key Words: solidarity, human development, virtue, justice, interdependence, responsibility.

Introducción

Cuando en el imaginario popular circula la palabra "solidaridad", generalmente se la entiende como un movimiento preferentemente unidi-

1. El texto base de este artículo corresponde a la conferencia pronunciada el lunes 8 de octubre de 2007 en la "Jornada interdisciplinaria en torno a la *Populorum progressio*" organizada por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

reccional que va de los más poderosos a los más débiles, de los más desarrollados a los menos desarrollados, de los más ricos a los más pobres.[2]

No obstante, al repasar algunos documentos del magisterio social pareciera que esta comprensión adolece de una cierta parcialidad: habría que hablar, al menos, de un movimiento que es bidireccional y, según la mirada que se adopte, multidireccional. Es decir, no se trata de una responsabilidad que opera en un solo sentido.[3]

En estas líneas me propongo aportar algunas precisiones en torno a este concepto que la doctrina social de la Iglesia considera no sólo principio de la vida social sino también virtud moral y cristiana. A tal efecto, tomaré como base de análisis las encíclicas *Populorum progressio* (PP) de Pablo VI y *Sollicitudo rei socialis* (SRS) de Juan Pablo II.[4]

En lo que sigue haré una recorrida por ambos documentos citados. En primer lugar, trataré de ver si PP aporta maneras de entender la solidaridad que tengan alguna relación con los análisis de SRS. Luego, me detendré en *Sollicitudo* para poner de relieve qué entiende por solidaridad y en qué se distingue ésta de la justicia y la caridad. Finalmente, mostraré las posibles interrelaciones entre solidaridad, subsidiariedad y participación, ya que aportan luz a la tesis central de esta colaboración.

2. El concepto de solidaridad es uno de los que más se presta a malentendidos. Se la confunde con el dar lo superfluo, con la limosna, con el asistencialismo económico, etc. Cf. M. Toso, *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa verso una nuova progettualità*, Roma, LAS, 2000, 238. Esta percepción es corroborada por la voz "solidaridad" del NDTM: "Se ha venido afirmando una nueva conciencia social acerca de los lazos de cada uno con categorías necesitadas [...]. La palabra solidaridad suscita en muchos el deseo de contribuir a la acogida y a la promoción del prójimo necesitado de ayuda". T. Goffi, "Solidaridad", en F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera – M. Vidal, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1992, 1728.

3. La riqueza de la vida social –tal como Juan XXIII pone de relieve en *Pacem in terris*– se nutre del desempeño de la personalidad de cada uno, del respeto recíproco de los derechos y los deberes, de responsabilidad y libertad. La convivencia humana necesita de la mejor y más variada comunicación interpersonal a la que pueden llegar los humanos. Cf. J.-Y. Calvez, *La enseñanza social de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1991, 51. El documento "Orientaciones", en el número 38, también destaca esta responsabilidad de todos con todos: "Según el principio de solidaridad toda persona, como miembro de la sociedad, está indisolublemente ligada al destino de la misma y, en virtud del Evangelio, al destino de salvación de todos los hombres. En la reciente encíclica *Sollicitudo rei socialis*, el Papa ha subrayado particularmente la importancia de este principio, calificándolo como una virtud humana y cristiana. Las exigencias éticas de la solidaridad requieren que todos los hombres, los grupos y las comunidades locales, las asociaciones y organizaciones, las naciones y los continentes participen en la gestión de todas las actividades de la vida económica, política y cultural, superando toda concepción puramente individualista". Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1989, 46-47 (subrayados en el texto). He suprimido las llamadas al pie de página.

4. El magisterio social concibe la solidaridad como principio y como virtud (moral y cristiana). Son dos miradas sobre una misma realidad. En el primer caso se trata de un eje que rige la vida social, es decir que opera organizándola. En este sentido, los principios son como articulaciones que posibilitan y favorecen la vida en sociedad. Decir que un principio es una virtud significa considerarlo –además– desde una perspectiva subjetiva, la de la persona individual o social. El abordaje subjetivo no se opone a la mirada objetiva condensada en la noción de principio. Al contrario, la integra enriqueciéndola con la opción libre que es propia del ejercicio de la virtud.

1. Modos de responsabilidad en *Populorum progressio*

PP se compone de dos grandes partes. La primera se aboca al desarrollo integral del hombre y la segunda al desarrollo solidario de la humanidad. El desarrollo "integral" supone el crecimiento de todas las dimensiones de lo humano, esto es de la dignidad del hombre, teniendo en cuenta tanto su origen como su destino terreno y trascendente. Frente a ciertas ilusiones desarrollistas del tiempo, Pablo VI recuerda que ni el progreso material ni tampoco su distribución equitativa son condiciones suficientes para garantizar de suyo un crecimiento en dignidad de los que reciben los bienes. El carácter "integral" del desarrollo es a la vez cualitativo y cuantitativo: todas las dimensiones del hombre y todos los hombres. Uno de los principios que expresa esta destinación originaria de los dones de la creación a todo el hombre y a todos los hombres es el del destino universal de los bienes.

La segunda parte de PP se aboca al carácter "solidario" del desarrollo. La solidaridad entre los pueblos aparece como condición de posibilidad del desarrollo integral: está al servicio de la dignidad del hombre (cf. PP 43). Si bien PP no se aboca específicamente al tema de la solidaridad, sus análisis servirán a los desarrollos que posteriormente hará SRS.

1.1. El desarrollo como deber

Ya en el mismo preámbulo el documento afirma que la Iglesia mira atentamente el desarrollo de los pueblos, pero muy especialmente el de aquellos "que se esfuerzan por salir de su situación" (cf. PP 1). Este matiz no deja de llamar la atención. El texto deja entrever que aquellos que intentan no están en el mismo nivel que los que no lo hacen. Este es, según mi parecer, un primer indicio de lo que seguirá.

En la primera parte destacará que las diferencias no son sólo entre países y van más allá de la disposición y utilización de los bienes: dentro

de las fronteras de un mismo país hay sectores desposeídos de su capacidad de iniciativa personal y responsabilidad (cf. PP 9).

Un poco más adelante explicita aún más la importancia de poseer y ejercer las propias capacidades: cada uno es responsable de su crecimiento y permanece siempre, en mayor o menor grado, como el artífice principal de su éxito o de su fracaso (cf. PP 15). Esta sorprendente aseveración pone a los sujetos y a los pueblos bajo el principio de la propia e indeclinable responsabilidad. Ésta se vuelve a reafirmar más adelante cuando dice que es legítimo desear lo necesario pero se debe trabajar para conseguirlo (cf. PP 18).

El crecimiento humano de las personas y de los pueblos no es facultativo (cf. PP 15-16). Por esta razón, la solidaridad es, además de un derecho, un deber. PP tomará como ejemplo los deberes que tenemos respecto de las generaciones futuras: se trata de una responsabilidad histórica (cf. PP 17). La solidez del tejido humano supone no sólo sostener los lazos sociales presentes sino también los futuros.

Por tanto, el desarrollo no es sólo un derecho sino también un deber que liga tanto a individuos como a comunidades; apunta a todo el hombre: va más allá de los bienes materiales y su justa distribución hacia la promoción de las capacidades subjetivas; abarca a todos los hombres de la presente generación sin perder de vista a las generaciones futuras.

1.2. El desarrollo como derecho

Un poco más adelante, la Encíclica aborda la cuestión de la solidaridad como derecho (cf. PP 22). El razonamiento procede del siguiente modo: 1) hay un don inicial: la creación es para el hombre; 2) este don supone una tarea (deber): el hombre tiene que aplicar su esfuerzo inteligente para perfeccionarla, es decir para ponerla a su servicio; 3) el derecho a los bienes de la tierra está fundado en el don inicial. La tierra está hecha para procurar a cada uno los medios de su subsistencia y progreso. Esto da a todo hombre el derecho de encontrar en ella lo que necesita para vivir dignamente. La solidaridad como derecho tiene un fundamento en el destino universal de los bienes: el documento no hace ulteriores precisiones.[5]

5. Todos los derechos como el de propiedad, comercio, etc., están subordinados al destino universal de los bienes (cf. GS 69,1). La destinación de la creación para el hombre integralmente considerado (todo-todos) es el derecho por excelencia. La propiedad privada y los restantes derechos son formas participadas de ese derecho primario y principal, distintos modos de realizarlo y su fuerza vinculante reside en ese mismo destino universal. Por eso, el uso irresponsable de los bienes será una de las razones que justifican su expropiación (cf. GS 69-71, especialmente 71).

A la luz de las afirmaciones sobre la propia responsabilidad (desarrollo como deber), la pregunta que me surge es cómo opera en concreto este derecho. Es decir, ¿en qué se funda su exigibilidad frente a los demás? ¿Única y exclusivamente en el destino universal de los bienes? En este número no figura la cita bíblica de II Tes 3,10 sobre el deber de ganarse el propio sustento trabajando (cf. PP 18). De este modo, la Encíclica nada dice sobre la articulación de la responsabilidad personal con el don recibido. Sin embargo, creo necesario pensar qué función tiene la propia responsabilidad en la exigibilidad de un derecho.[6]

Si la manera de plantear la exigibilidad de un derecho pasa por la mediación de la propia responsabilidad, habría una mayor coherencia con PP 1. La frase "los que quieren" indicaría que el foco preferencial de atención estaría en aquellos que no pueden desarrollarse por condiciones que no dependen de ellos. En principio, no serían considerados quienes no desean mejorar su condición pudiendo hacerlo.[7]

La importancia de la propia respuesta (tarea-responsabilidad) no suficientemente subrayada en PP 22 radica en que la donación no es –desde la perspectiva de Dios como donante– auto-referenciada. Dios otorga su don "para" la dignidad del hombre: se trata de un gesto hétero-referenciado cuyo interés es el bien del hombre (filiación adoptiva). Por consiguiente, la aceptación y multiplicación del don por parte del hombre es esencial al mismo don: el don se manifiesta y vive en la medida de su transmisión.[8]

6. Un tema relacionado y difícil es qué hacer con quien no asume su propia responsabilidad. ¿Hasta dónde llega el mandato bíblico? ¿Habría que proveer con un mínimo aún a aquellos que no quieren trabajar? Estimo que en caso de incumplimiento de los propios deberes hacia sí y hacia los demás sigue primando el deber de reconocer la dignidad fundamental de cada hombre. Aunque la persona vaya contra su dignidad, la provisión de un mínimo necesario constituye el acto de reconocimiento por parte de la sociedad de esa dignidad que la persona niega con su obrar.

7. Se podría objetar la mirada excesivamente occidental de PP respecto de la manera de entender un cierto progreso como constitutivo de la dignidad humana y por ende como deber y derecho. Esta objeción, en principio válida, excede los fines que me propuse para este artículo.

8. Cf. A. LLORENTE, "Algunos aspectos del pensamiento sobre el don como camino necesario de la economía. Reflexiones a la luz de *Gaudium et spes*", *Teología* 87 (2005) 363-415, especialmente 373-376.

1.3. El hombre, artífice de su desarrollo

La primacía de los intereses de la comunidad y, en especial, de los menos favorecidos hay que tomarla en sentido inclusivo: bienes y posibilidades de desarrollo de las personas. Con terminología de Juan Pablo II se podría decir que el auténtico desarrollo subordina la posesión de los bienes a la subjetividad de la sociedad y de cada uno de sus miembros (cf. SRS 15). Los programas y planes de desarrollo no pueden dejar de lado la iniciativa privada: tienen como fin servir a la persona humana de modo que cada uno sea capaz de ser responsable de su mejora material, de su progreso moral y de su desarrollo espiritual (principio de subsidiariedad).

Empero, siempre se deberá tener en cuenta que ni la generación y distribución equitativa de la riqueza ni la perfección de la técnica aseguran la subjetividad de los miembros de la sociedad. Estas condiciones, indispensables para el progreso, no son suficientes para que el hombre sea artífice de su desarrollo integral. No logran de suyo que la tierra sea más habitable (cf. PP 33-34).[9]

1.4. La solidaridad al servicio del desarrollo integral

La segunda parte, "Hacia el desarrollo solidario de la humanidad" se abre con una afirmación fundamental: el desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad, sin una verdadera comunión fraterna entre las naciones. La solidaridad es una condición necesaria del desarrollo pleno del hombre. Se trata de un deber grave que concierne, en primer lugar, a las naciones más favorecidas (cf. PP 43-44).

Una vez más recuerda que no se trata de vencer el hambre ni de hacer retroceder la pobreza: esto no es suficiente. Se trata de construir un mundo donde todo hombre pueda vivir una vida plenamente humana emancipada de las servidumbres que le vienen de parte de los hombres y de una naturaleza no suficientemente dominada: un mundo donde la libertad no sea una palabra vana (cf. PP 47).

9. Ni el tener ni su equitativa repartición aseguran mejores niveles de ser. Estos suponen una actitud personal y social que será objeto, entre otras virtudes, de la solidaridad. El crecimiento en niveles de dignidad supone una actitud consciente, libre y constante que no surge de la mera posesión de los bienes.

El número siguiente se ubica en la perspectiva de los pueblos más desarrollados: tienen la obligación gravísima de ayudar a los países en vías de desarrollo. Por tanto, el deber de producir cada vez más y mejor no sólo se orienta al bienestar nacional, a dar a los propios súbditos un nivel de vida verdaderamente humano, sino también a contribuir al desarrollo solidario de la humanidad (cf. PP 48).

El desarrollo como deber respecto de los propios ciudadanos y de las restantes naciones, en especial las menos favorecidas, liga a todos aunque no del mismo modo. En realidad se trata de una obligación universal, según lo afirmado por el documento al principio y también unos números más adelante: el Pontífice espera que los países menos desarrollados sepan aprovecharse de su vecindad para organizar entre ellos zonas de desarrollo conjunto (cf. PP 64).

Por otra parte, el deber para los países desarrollados no es incondicional: no se trata de ayudar de cualquier modo. Podrán pedir garantías sobre el empleo que se hará del dinero, según el plan convenido y una eficiencia razonable: no se trata de favorecer a perezosos y a parásitos (cf. PP 54). El documento subrayará que la ayuda es imprescindible allí donde la preocupación por la subsistencia cotidiana no permite concebir un trabajo que prepare para un porvenir menos miserable. Empero, la ayuda debe orientarse a que estas personas puedan realizar su propio desarrollo y adquirir progresivamente los medios para ello (cf. PP 55).

La meta a la que hay que llegar es que la solidaridad mundial permita a todos los pueblos llegar a ser por sí mismos artífices de su destino. La promoción de la propia libertad y capacidad va en la línea del "empoderamiento" (cf. PP 65).[10] Los pueblos son los primeros responsables de su propio desarrollo pero no lo lograrán aislándose. En este camino hacia el desarrollo integral todos somos solidarios asumiendo cada uno, individualmente y como pueblo, sus responsabilidades. PP anticipa la importancia de la interdependencia que será más ampliamente tratada en SRS (cf. PP 77; 80).

Es claro que PP entiende el desarrollo primariamente en la línea de las capacidades y de la responsabilidad del hombre respecto de las mismas: cada persona, cada pueblo, es artífice de su propia dignidad. No se trata de un mero asistencialismo centrado en el reparto de bienes. Evidentemente, mientras haya situaciones de injusticia el primer deber es solucionarlas: la solidaridad supone necesariamente la justicia.

10. Neologismo de uso frecuente en el mundo de los negocios que traduce a *empowerment*.

Por otra parte, el documento habla en un contexto histórico, real, donde reinan desigualdades producto de la injusticia. Esto permite comprender la interpelación a las naciones más poderosas. La sobreabundancia de los menos en contraste con la carencia de los más es un indicador de una situación de injusticia a la luz del destino universal de los bienes.

No obstante, el empeño para que todos puedan ejercer la propia responsabilidad y actuar las propias capacidades tiene una finalidad que no se termina en los sujetos, sean éstos personas individuales o pueblos. El empeño por un desarrollo pleno no tiene sólo una finalidad auto-referente sino también hétero-referente. Más allá de las situaciones de injusticia, aún suponiendo que no las hubiere, hay un principio de insuficiencia antropológico-social que impele a la solidaridad: nadie puede alcanzar su pleno desarrollo solo.

Por consiguiente, las excesivas desigualdades pueden estar mostrando otra cosa. No ya una dispar y "neutra" distribución de recursos entre países, sino un abandono de los lazos humanos, un desentendimiento de la suerte de los otros. Si estas diferencias de capacidades y de recursos no se asumen y transforman en una voluntad de humanización en todos los niveles (personal, social, planetario), la suerte de muchos hombres estará signada por el fatal e injusto destino de haber nacido en el lugar equivocado.

Por eso, cuando el desarrollo económico no se subsume en el humano, se vacía de sentido y se convierte en un hecho trágico tanto para los favorecidos como para los no favorecidos por el mismo. Es en esta intersección entre desarrollo tecnológico, económico y desarrollo humano donde entra en consideración la solidaridad como virtud. Si bien PP no lo trata explícitamente de este modo, muchas de sus afirmaciones abren el camino para las consideraciones que seguirán.

1.5. La solidaridad en Sollicitudo rei socialis

Varias son las virtudes que regulan la interdependencia entre las personas, las comunidades y los pueblos. La justicia, por ejemplo, es en grado eminente la virtud de los vínculos. Además de la justicia tenemos la solidaridad. El origen etimológico de la palabra nos remite a lo "sólido". Se puede decir que la solidaridad tiene que ver con la gestación de vínculos sólidos.

En SRS la solidaridad aparece como categoría moral: es virtud moral y cristiana, individual y social. Supone una filosofía social en cuyo

centro está el hombre como actor y primer responsable de subvenir a sus necesidades: esto no es posible aislándose.[11]

El Compendio de la doctrina social de la Iglesia en el número 192 pone el fundamento de la solidaridad en tres aspectos relacionados: la intrínseca socialidad de la persona, su igual dignidad fundamental (dignidad de origen) y la unidad de destino tanto natural y como sobrenatural del género humano (dignidad de fin).[12]

La consideración de la solidaridad como virtud moral parte de la premisa de que el desarrollo integral no es un proceso mecánico, rectilíneo, automático e ilimitado. Es un fenómeno complejo que depende del arbitrio humano. Así como progreso no es idéntico a desarrollo, tampoco desarrollo económico es idéntico a desarrollo humano auténtico: no todo tener se ordena al ser y a la auténtica vocación del hombre (cf. SRS 27-28).

Lo que califica al auténtico desarrollo humano es un parámetro interior, surgido de la naturaleza específica del hombre creado a imagen y semejanza de Dios y destinado a la visión beatífica (cf. SRS 29-31). Esta doble impronta de origen y de fin se traduce históricamente en derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, de pueblos naciones y culturas. La intrínseca conexión entre desarrollo auténtico y tutela-promoción de los derechos pone de relieve el carácter moral del derecho. El desarrollo a medida del hombre no se alcanza poniendo bienes a disposición ni con estructuras perfectas o avanzadas tecnologías.

La construcción de un mundo más digno, más humano, supone la firme y constante voluntad de hacerlo (cf. SRS 33). Por tanto, los obstáculos para el logro de una vida más humana y más digna no son sólo de orden económico: provienen de actitudes más profundas. Estas están en la raíz de las estructuras indignas que el mismo hombre causa (cf. SRS 35-37).

1.6. SRS 38: la solidaridad como virtud moral

El camino de transformación de las estructuras injustas o de pecado está marcado por un valor positivo y moral: la creciente conciencia de

11. Cf. R. BRAUN, "La solidaridad en la sociedad libre", *Criterio* 2205/6 (1997) 568-571, especialmente 571.

12. Cf. GS 24,1. Dentro del origen creado común del género humano entra también la cuestión de los bienes de la creación. El principio del destino universal de los bienes es uno de los fundamentos para que la interdependencia se convierta en solidaridad (cf. SRS 39).

"interdependencia" entre los hombres y las naciones. En diversos ámbitos del mundo actual esta interdependencia se percibe como sistema determinante de relaciones. Cuando este sistema se asume como categoría moral una de las virtudes que lo rige es la solidaridad.

Por consiguiente, ya tenemos un primer indicio para aproximarnos a una mejor comprensión de la solidaridad. Es la virtud que regula la interdependencia cuando ésta es considerada como un valor de realización humana. Esto significa que la interdependencia no es una mera cuestión de hecho: es una opción libre, determinada, al servicio del verdadero desarrollo del hombre.

Juan Pablo II da un paso más y define la solidaridad como la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir por el bien de todos y cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos.[13]

La semejanza de esta definición con la que da Ulpiano de la justicia ("constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo") dispara algunas preguntas. ¿Qué relación tiene la solidaridad con la justicia general o legal tal como la concibe, por ejemplo, Tomás de Aquino? ¿Cuál es el objeto que distingue la solidaridad de la justicia? Intentaré dar una respuesta.

Si bien el Papa no da ulteriores explicaciones, creo que la interdependencia como sistema determinante de relaciones es el objeto de la solidaridad. Es decir, el fin de la virtud es la opción deliberada por promover lazos de interdependencia que nos permitan desarrollarnos como seres humanos. Esta interdependencia virtuosa se teje a partir de una activa y mutua responsabilidad en la que cada uno, de diferente forma y en diferente grado, debe participar.

13. A fin de establecer el objeto de la virtud de la solidaridad, la traducción castellana induce a confusión ya que hace pensar que la responsabilidad de unos por otros sería el objeto de la virtud: "*para que* todos seamos verdaderamente responsables de todos". El sentido de finalidad que el texto español da a la conjunción "*perché*" del texto italiano no aparece en otras lenguas. El texto italiano reza: "*perché tutti siamo veramente responsabili di tutti*". Tal vez la confusión provenga del hecho que la conjunción "*perché*" introduce una proposición causal (*per il fatto che*: por el hecho de que) tanto si va acompañada de un verbo en modo indicativo como en modo subjuntivo (*congiuntivo*). También, puede tener sentido final (*affinché*: para qué) cuando va acompañada de un verbo en subjuntivo. El problema está en que las primeras personas del plural del verbo ser (*essere*) son iguales en el presente del subjuntivo e indicativo. En francés, inglés, portugués y alemán se traduce como "porque" (causal) y no "para qué" (final). El francés, "*parce que tous nous sommes vraiment responsables de tous*"; el inglés, "*because we are all really responsible for all*"; el portugués, "*porque todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos*"; el alemán, "*weil wir alle für alle verantwortlich sind*".

Cf. www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/ encyclicals/index_sp.htm.

La opción que mueve a la solidaridad como virtud es generar creativamente relaciones que posibiliten y promuevan nuestra dignidad. Esto supone ciertamente que todos nos hagamos cargo de todos: todos somos custodios de la dignidad de todos. La solidaridad es la respuesta a la pregunta de Caín (cf. Gn 4,9). En la solidaridad no hay diferencia entre ricos y pobres: nos reúne en el imperativo de interdepender para ser.[14]

Nuestra naturaleza social, nuestro origen y destino comunes son el fundamento de nuestra mutua responsabilidad. Aunque estas condiciones de lo humano son presentadas como fundamento de la solidaridad (cf. *supra*), pareciera más adecuado presentarlas como base de nuestra mutua responsabilidad, la cual, a su vez, es condición indispensable para el ejercicio de la solidaridad. En otras palabras, entre estas condiciones de lo humano y la solidaridad media la responsabilidad.

El proyecto de Dios para la humanidad se traduce como comunión. El primer indicio lo hallamos en la naturaleza humana común. Mi destino está atravesado por el de los demás. Por tanto, la mutua responsabilidad se apoya en el hecho que la dignidad de los otros individual y colectivamente, como "nosotros", depende de la mía y viceversa.

Esta multidireccionalidad o bidireccionalidad de los vínculos se basa en la necesidad que tenemos los unos de los otros para enriquecernos mediante el establecimiento de relaciones interpersonales, interculturales e interplanetarias dignas. En la base de la solidaridad está este carácter "mutuo", que signa nuestras existencias y permanece siempre abierto a nuevas posibilidades. Así como existe un destino universal de los bienes, análogamente se podría pensar en un destino universal de las relaciones de interdependencia, es decir, de una fundamental reciprocidad entre el género humano, una común destinación de los unos respecto de los otros.

1.7. Solidaridad y justicia

La solidaridad no mira a empeñarse en el bien común para dar a cada uno lo suyo, tal como lo impera la justicia legal, sino a comprometerse con ese bien para gestar lazos que nos dignifiquen. El objetivo es el ti-

14. "[...], ciertas modalidades de puesta en marcha de la solidaridad pueden tener efectos perversos. Ella puede deslizarse hacia prácticas de asistencia que originan una situación de dependencia permanente y pasividad, que termina por anular toda iniciativa". CONCLUSIONES DE LA SEMANA SOCIAL DE FRANCIA 1991, "Competencia y solidaridad. Economía de mercado ¿hasta dónde?", *Criterio* 2094 (1992) 341-345, especialmente 341.

po de vínculos que nos damos, la manera de actuar interrelacionadamente. Para esto es imprescindible promover la justicia, pero la solidaridad no es la justicia.

Si el objeto de la justicia es el derecho, éste no se alcanza mientras haya un débito: la obra de la justicia cesa con la cancelación del débito. La justicia asegura que el vínculo no se rompa a causa del incumplimiento de lo debido. En cierto sentido, vela por la conservación de los vínculos y su ordenamiento en el seno de una sociedad. Empero, en relación con la promoción de vínculos dignos pareciera que la justicia es condición necesaria más no suficiente.

La promoción de más y mejores redes sociales, alcanzar una interdependencia más acorde con la dignidad humana, necesita proactividad, creatividad e imaginación. Se trata de un plus de relacionalidad que excede el mero débito, cuyo justo medio supera la medida objetiva de lo justo y no puede ser del todo establecido *ex ante*.[15] La solidaridad se ubicaría entonces en un más allá del *debitum*: se trataría de un débito ampliado.[16]

No puede haber solidaridad sin justicia, sin que cada uno tenga su derecho, pero la posesión de lo que me corresponde no me asegura buenas relaciones. Por consiguiente, que el vínculo sea justo no significa que sea óptimo. Por otra parte, cuando mejoramos las modalidades de vincularnos, el débito se amplía: una vez alcanzado un mejor nivel de relación, éste pasará a formar parte del básico o mínimo esperado de la justicia. La solidaridad eleva las exigencias de la justicia.

Si el objeto de la solidaridad es la interdependencia, la solidaridad como virtud es una empresa común en la que todos debemos aportar. La

15. "Por ello es necesario y urgente pensar de manera renovada las relaciones entre libertad individual y justicia social, derechos humanos que implican para cada uno la capacidad de ejercer su *libertad creativa*, pero entrañan al mismo tiempo el deber, para cada uno y para la colectividad, de permitir que todos ejerzan la misma libertad". CONCLUSIONES, 341 (subrayado mío). Estimo que la libertad creativa es un componente fundamental de la solidaridad. Mario Toso destaca que una de las notas de la solidaridad es su carácter analógico. Los medios y las modalidades de la solidaridad difieren de sociedad en sociedad. No existe un único modelo. La riqueza y la eficacia de la solidaridad respecto de las necesidades de las personas depende de una multiplicidad de formas que hacen que sea gestionada según el principio de subsidiariedad. Cf. M. TOSO, *Verso quale società?*, 239-240.

16. Esta expresión se la debo a la Lic. Alicia Otano. Si la interdependencia no puede ser acabadamente descripta de antemano, es decir si sólo podemos dar algunos rasgos esenciales de la misma pero no su concreta configuración, me parece entender mejor cuando SRS 38 habla de "determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común". Análogamente, la configuración concreta del bien común para una sociedad y tiempo dados no puede establecerse de antemano: sólo puedo delinear algunos rasgos esenciales (conjunto de condiciones) que no pueden faltar (cf. GS 26). En ambos casos se trata de realidades a construir.

mutua responsabilidad abraza a los más poderosos y a los más débiles, a los ricos y también a los pobres, cada uno desde su lugar y posibilidad. Por ende, hay una indeclinable corresponsabilidad: se trata de un movimiento bidireccional y multidireccional.[17]

En la base pareciera estar la idea de reciprocidad y de la imprescindible necesidad que tenemos los unos de los otros para ser en plenitud. La reciprocidad pertenece a un imperativo de humanización que no termina nunca.[18]

1.8. SRS 40: la solidaridad como virtud cristiana

El otro, su rostro, adquiere un peso nuevo a la luz de la fe. Su igualdad fundamental, su semejanza conmigo, no le viene por el sólo hecho de ser persona (cf. SRS 39): es imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesús y puesto bajo la acción del Espíritu. La dimensión de proximidad que adquiere el otro, el semejante, se expresa en la revelación bíblica, la teología y el magisterio con categorías familiares. Abandona la generalidad del lenguaje filosófico para nutrirse de la intimidad y densidad semántica del lenguaje familiar: "el hermano".

Desde el punto de vista cristiano, la luz de la fe revela un "exceso de presencia" que abre a la interdependencia posibilidades inéditas. Dios en su vida íntima, la Trinidad, es el modelo de unidad del género humano y la categoría operante de esa unidad es la de "comunión". Lo cristiano aporta una profundidad nueva al operar con categorías familiares, es decir, categorías que apuntan a una personalización creciente, epifanía del rostro del otro, encarnación del tú en lo concreto de una biografía.[19]

17. "Si en el campo del trabajo ha de regir la recomendación de san Pablo: «el que no trabaje que no coma», habrá que organizar el mercado solidariamente para que todos puedan acceder a él. Del mismo modo que la Iglesia quiere una sociedad de propietarios, quiere también una sociedad de trabajadores. Esto es institucionalizar la solidaridad. [...] Ser solidario es potenciar la subjetividad creativa del ciudadano, hacerlo socio y copartícipe de los planes de ayuda". R. BRAUN, "Libertad y solidaridad en una economía de mercado", *Criterio* 2057 (1990) 511-514, especialmente 514.

18. El ejercicio de la solidaridad se hace posible en el reconocimiento del otro –persona, pueblo o nación– como semejante nuestro (cf. SRS 39). Semejanza, proximidad, fraternidad, etc., son distintas maneras de expresar la necesidad de ver al otro en una cercanía tal que favorezca la creación de vínculos sólidos. Se trata de ir hacia el otro desde una mirada que lo arranque de lo in-diferente, impersonal, lejano u hostil.

19. "¿Soy acaso responsable de la suerte de los demás? Para un cristiano la repuesta no ofrece dudas. Porque todos los hombres tenemos una comunidad de origen en Dios, y tenemos una comunidad de destino al haber sido salvados por Jesucristo, [...]. Los seres humanos somos

Sin embargo, el modelo de unidad, interdependencia o comunión de todo el género humano no está establecido de antemano. En mi opinión, la solidaridad aporta la dimensión inédita del amor desde el punto de vista de las posibilidades de encuentro y de descubrimiento. En este caso, la solidaridad aporta a la caridad la búsqueda constante de nuevas maneras de relacionarnos (cómo) que culminan en nuevas maneras de ser (qué).[20]

2. La solidaridad "necesitada"

Si la solidaridad es una virtud indispensable para la construcción del tejido social, no es menos verdadero que ella necesita articularse con otros principios-virtudes para poder cumplir con dicha tarea. Dos fundamentales son la subsidiariedad y la participación. La relación entre solidaridad, subsidiariedad y participación puede ser abordada desde distintos ángulos.

Por ejemplo, si las pongo en este orden "participación → subsidiariedad → solidaridad", estoy diciendo que la base de la articulación es la participación. Sin embargo, en orden al bien común de la sociedad, esta base es condición necesaria pero no suficiente: necesita otros complementos. Si quiero lograr la mejor y mayor participación, el *subsidium* o ayuda (subsidiariedad) deberá ir más allá del mínimo –evitar sustituir– para apuntar al máximo posible: promover la participación de todos los miembros y grupos de la sociedad. Para que esta participación sea fructífera necesitará articularse: aquí aparece la solidaridad como principio ordenador y como virtud. Por consiguiente se trata de una participación en la que los individuos y cuerpos de la sociedad ocupan el lugar adecuado y se articulan correctamente para obtener los fines que se proponen.

Si las ordeno "solidaridad → subsidiariedad → participación", lo que está en la base del razonamiento es que la solidaridad es condición necesaria pero no suficiente para lograr los bienes que una sociedad se propone sobre la base del esfuerzo asociativo. Este esfuerzo asociativo supondrá el

interdependientes, y porque lo somos, debemos ser solidarios. Debo ser el guardián de mi hermano". R. BRAUN, "Libertad y solidaridad en una economía de mercado", *Criterio* 2057 (1990) 511-514, especialmente 514.

20. El amor es revelación del otro, de su ser profundo, de sus posibilidades inéditas. Cf. H. MANDRIONI, *La vocación del hombre*, Buenos Aires, Guadalupe, 1976, 42-44.

arte de delegar, sea en grupos mayores o menores, porque de esa manera se obtienen los mejores resultados para todo el cuerpo social.[21]

Sin embargo, no se trata de una delegación irresponsable en la que, una vez transferida la responsabilidad, el agente se desentiende. Quien delega, sea persona o grupo, sea de mayor a menor o viceversa, no se ausenta del proceso. Se trata de una delegación activa: de alguna manera el que delega sigue participando. Nuevamente, aparece la necesidad de la participación en la construcción del proceso.[22]

La subsidiariedad supone el arte de delegar y la solidaridad el de coordinar. Ambas son imposibles sin la participación responsable de los ciudadanos. Sobre la base de la participación es necesario distribuir los lugares (roles, funciones, etc.). Cuando cada uno, individual y/o asociadamente, ocupa su lugar en el cuerpo social la participación se nutre de subsidiariedad. La participación subsidiaria es esencial a la solidaridad que articula dinámicamente a los actores para alcanzar el bien común. La solidaridad supone el primado de la libertad que, al mismo tiempo, necesita articularse para ser plena. La solidaridad tutela esas posibilidades de articulación para evitar que la interdependencia se convierta en dependencia.[23]

3. Conclusión

La lectura de ambos documentos, la articulación de los distintos principios-virtudes de la vida social, ponen de manifiesto que la solidaridad es una virtud que invita a pensar más allá de la mera distribución de recursos y oportunidades, más allá de la unidireccionalidad que va de ricos a pobres. Supone fecundar ese reparto con una inteligencia solidaria,

21. Cf. C. HANDY, *The Age of Paradox*, Boston, Harvard Business School Press, 1994, 133-148. Cuando digo "resultados" me refiero concretamente a los fines o bienes que una sociedad pretende alcanzar y que objetivamente corresponden a mejores y mayores niveles de dignidad para todos. Es decir, el bien común.

22. Más arriba dije que no se trataba de no interferir sino de promover. Cuando un estamento superior delega en uno inferior no se desentiende del proceso: esta delegación no es pasiva, no es sólo un "dejar hacer".

23. Hay que tener en cuenta que el bien común es una realidad histórica y limitada: los recursos de los que dispone una sociedad en un momento dado no son infinitos. Pero, dentro de ese marco de recursos finitos, hay "n" posibilidades de articular: no están fijadas de antemano y en este sentido son en cierto modo "ilimitadas". Promover el bien común supondrá establecer prioridades y optar: elegir un camino supone dejar otro. No hay construcción posible sin un espíritu de renuncia. No se pueden alcanzar simultáneamente todos los bienes y de manera plena.

es decir darle el sentido último de servir a la promoción de los vínculos entre personas y entre naciones. En el núcleo de la inteligencia solidaria emerge con fuerza la convicción de que el otro es mi auténtica posibilidad de ser. La solidaridad orienta la distribución de bienes en sentido humanizador y evita el riesgo del autismo que acecha a quienes han alcanzado altos niveles de desarrollo.

ALEJANDRO C. LLORENTE
15.12.07/15.01.08

CRÓNICA DE LA FACULTAD 2007[1]

Inauguración del año académico

El 12 de marzo se dio inicio al ciclo lectivo de 2007 con una celebración eucarística en la Parroquia de la Inmaculada Concepción de Villa Devoto. La ceremonia fue presidida por Mons. Carmelo Juan Giaquinta, ex Decano y profesor Emérito de la Facultad, Arzobispo Emérito de Resistencia. Posteriormente en el Aula Magna tuvo lugar el Acto Académico, en el cual el Sr. Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Carlos M. Galli, y el Sr. Vicedecano, Pbro. Dr. Víctor M. Fernández, expusieron sobre la marcha y los objetivos de la Facultad para el presente año. El texto del Discurso Inaugural del Sr. Decano está publicado en el número 94 de Teología (págs. 627-666) bajo el título "La iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida".

Colación de grados de la Universidad

El 11 de julio se realizó la cuadragésima quinta Colación de Grados Académicos de la Universidad presidida por el Nuncio Apostólico en la Argentina, Mons. Adriano Bernardini y por el Rector Mons. Dr. Alfredo H. Zecca. En nombre de los graduados habló el egresado con mayor promedio de la Universidad, el Bachiller en Teología Juan Martín López Fidanza. Nuestros alumnos Gonzalo M. Benites, Andrés F. Di Ció, Juan Manuel Riveiro y Adriana N. Salvador recibieron el Diploma de Honor.

Colación de grados de la Facultad y reconocimientos a Profesores y Alumnos

La Facultad de Teología de la UCA, en camino al Cincuentenario de la Univesidad, celebró la colación de grados 2006-2007. La ceremonia se realizó en el renovado salón de actos del Seminario Metropolitano de Vi-

1. Preparada por el profesor Lic. Pablo René Etchebehere.

CARLOS SCHICKENDANTZ

CAMBIO ESTRUCTURAL DE LA IGLESIA COMO TAREA Y OPORTUNIDAD

Respuesta a algunas Observaciones*

RESUMEN

El artículo expone diversas cuestiones de eclesiología como respuesta a algunas Observaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe al libro «Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad» (Córdoba, 2005). Dichas Observaciones se refieren sólo a algunos de los temas allí expuestos, pertenecientes a la segunda parte del texto, preponderantemente el del magisterio, su comprensión y ejercicio en el actual momento eclesial y ecuménico, también las definiciones del concilio Vaticano I, etc.

Palabras clave: Vaticano I – Infalibilidad – Magisterio – Papado - Ecumenismo

ABSTRACT

This article exposes several ecclesiological issues as a response to some Observations of the Congregation for the Doctrine of the Faith to the book «Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad» (Córdoba, 2005). Such "Observations" refer only to some of the themes there exposed, belonging to the second part of the book concerning issues that deal predominantly with the magisterium, its comprehension and exercise in the current ecclesiastic and ecumenical moment, the definitions of the Vatican I, etc.

Key Words: Vatican I – Infallibility – Magisterium – Papacy - Ecumenism

* Se incluye en este número el presente artículo del Pbro. Dr. Carlos Schickendantz, quien, respondiendo al pedido del Cardenal William Levada, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y por sugerencia de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura de la CEA, solicitó a nuestra revista la publicación de dicho texto.

En la primera semana del mes de enero de 2008 fui informado de un procedimiento conducido por la Congregación para la Doctrina de la Fe mediante el cual se sometían a examen mis obras «¿Adónde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica» (2001) y «Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad» (2005). Brevemente, los sucesos se desarrollaron de la siguiente manera. En *julio de 2006*, dicha Congregación escribió a la Conferencia Episcopal Argentina expresando sus preocupaciones sobre estos textos. Posteriormente, la Conferencia Episcopal respondió a la Congregación en el mes de *marzo de 2007*. Según la información de que dispongo, el juicio era favorable a mis escritos. Luego, en el mes de *noviembre de 2007*, la Congregación escribió nuevamente a la Conferencia Episcopal, adjuntando esta vez una serie de Observaciones referidas sólo al segundo de mis libros. En dicha carta el cardenal William Levada solicitaba que publique, dentro del primer semestre del año 2008, un artículo de clarificación acerca de las cuestiones señaladas, previamente aprobado por la Conferencia Episcopal a la luz de las mencionadas Observaciones.[1]

Naturalmente que estos procedimientos pueden despertar sentimientos encontrados e, incluso, suscitar reflexiones de distinto tipo. Aquí sólo me interesa ir a lo esencial y responder a lo que se me señala. Pienso que un teólogo que escribe sobre la Iglesia, entre otros temas, y hace públicas sus ideas, debe estar dispuesto a dar razón de ellas, a explicitar y justificar sus argumentos cuando sea necesario. Quienes conocen mis textos, además, saben que no escribo titulares para periódicos, sino libros de teología que procuran ser lo más precisos, conceptualmente hablando, e informados, recogiendo, incluso, las opiniones más variadas, con el deseo de ofrecer al lector un estado de la cuestión lo más amplio y exacto posible. Eso explica el volumen de lecturas como consta en el listado bibliográfico incluido al final del libro. Me interesa además, particularmente, y ese ejercicio lo he hecho también en ese texto, que el «otro», a quien cito o aludo, se encuentre bien representado con la exposición que hago de sus argumentos.

El título del libro, como expuse entonces, era un homenaje a Karl Rahner, ya que en 2004 se había cumplido el vigésimo aniversario de su muerte. El título original de su texto había sido recortado en la traducción castellana; eso me impulsó a asumir el del original como propio.[2]

1. Cf. el texto completo de las Observaciones al final del artículo.

2. K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i.Br., Herder, 1972 (= *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, 1974).

Además, no puedo negarlo, con ello quería poner de relieve que los trabajos incluidos se situaban "en la línea de algunas de las preocupaciones y propuestas expuestas en aquel destacado texto."[3]

El libro de 2005 afrontaba una gran cantidad de asuntos de diversa y desigual importancia. No vuelvo aquí sobre ellos. Por el contrario, como podrá corroborar el lector, las Observaciones de la Congregación se refieren sólo a algunos de los temas allí expuestos, pertenecientes a la segunda parte del texto, preponderantemente el del magisterio, su comprensión y ejercicio en el actual momento eclesial y ecuménico, también las definiciones del concilio Vaticano I, etc. La seriedad de los planteos y la gravedad de los asuntos aludidos, que incluso incluyen juicios sobre otros autores, reclaman respuestas igualmente serias y responsables. La temática, por lo demás, no tiene un mero interés académico: estamos sólo a los inicios de un formidable proceso de globalización y pluralismo cultural que desafiará a fondo nuestras formas cotidianas de pensar y de vivir y que, por tanto, exige y exigirá lucidez y precisión para definir y profundizar las reglas que hagan posible vivir, en una iglesia-comunión de iglesias, con una fe común.

a)

Al comenzar el breve desarrollo histórico a partir de la página 67 realizo unas anotaciones que creo oportuno recordar aquí. Ante todo, "como reconoce William Henn en un muy buen artículo, los datos pertinentes a la relación primado-episcopado durante el segundo milenio, más aún si se incluye el primero, son tan vastos que uno podría dedicar la vida entera a leer documentos y publicaciones sobre el tema."[4] De allí que afirme: "Todo trabajo histórico, incluso los mejores hoy existentes, deben contar con esta limitación. El riesgo de caer en una selección unilateral que aproveche los acontecimientos que apoyan una tesis previamente formulada es difícil de evitar." (p. 68). En orden a responder a esta dificultad, en el momento de escribir el libro me pareció oportuno aprovechar *algunos de los mejores trabajos hoy existentes en el ámbito de la teología*

3. *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, Córdoba, EDUCC, 2005.

4. Cf. W. HENN, "Historical-theological Synthesis of the Relation between Primacy and Episcopacy", en *Il primato dell successore di Pietro. Atti del Simposio teologico (Roma, 2-4 dicembre 1996)*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1998, 222-273, 225.

católica al respecto. Advierto expresamente al lector que "sigo de cerca" "estudios suficientemente serios y fundados, como los de K. Schatz y H. Pottmeyer" (p. 69). La elección de ellos no era de ninguna manera casual. Como es sabido, Hermann Pottmeyer, quien ha sido miembro de la Comisión Teológica Internacional (perteneciente a la Congregación para la Doctrina de la Fe) a partir de 1992, ha elaborado dos de los mejores trabajos sobre el Vaticano I, uno referido a la constitución dogmática «Dei Filius»,[5] el otro referido a la Constitución dogmática «Pastor aeternus».[6] Ambos son paso obligado para cualquiera que desea profundizar en estas temáticas. Fruto de su larga dedicación a los temas eclesiológicos,[7] publicó en 1998, en lengua inglesa, un texto titulado «Towards a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican Councils I and II». En mi libro he utilizado la edición alemana de 1999.[8] En el marco de una nueva situación cultural y ecuménica, el autor desea responder a la invitación hecha por Juan Pablo II en «Ut unum sint» en orden a realizar una búsqueda "por supuesto, juntos (sobre) las formas con las que este ministerio pueda realizar un servicio de fe y amor reconocido por unos y otros" (UUS 95). Se trata de un libro informado, respetuoso, sugerente. Por su parte, Klaus Schatz, como es sabido, es uno de los más ponderados historiadores de la Iglesia católica, particularmente, en la temática que nos ocupa. Por su calidad, extensión y precisión, su trabajo en tres volúmenes sobre el Vaticano I[9] no tiene parangón con ningún otro en el panorama bibliográfico actual.[10] Sobre el trasfondo de este estudio ejemplar se asientan

5. *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft: Die Konstitution über den katholischen Glauben "Dei Filius" des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburg i.Br., Herder, 1968.

6. *Unfehlbarkeit und Souveranität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz, Grünewald, 1975.

7. Como se puede verificar en el listado bibliográfico de sus publicaciones, W. GEERLINGS - M. SECKLER (eds.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Für Hermann Josef Pottmeyer*, Freiburg i.Br., Herder, 1994, 457-461.

8. *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg i.Br., Herder, 1999.

9. *Vaticanum I 1869-1870 (Band I. Vor der Eröffnung; Band II. Von der Eröffnung bis zur Konstitution «Dei Filius»; Band III. Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption),* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1992-1994.

10. Cf. por ej., J. FORD, en *The Catholic Historical Review* Washington 81 (1995) 618: "On the whole, Schatz is to be commended for synthesizing an enormous amount of primary material, treating it with enviable perception, and incorporating the results of many recent studies in an engaging text. In sum, Schatz provides a synthetic view of Vatican Council I which will benefit both historians and theologians." Cf. también, P. MISNER, en *Theological Studies* 56 (1995) 586: "For theologians looking for a sound historical basis for serious interpretations of the dogmatic constitutions of Vatican I, *Schatz is now a necessary resource*. Previous interpretations by church historians such as Roger Aubert are by and large confirmed, *but both the careful noting of details and nuances, as well*

varios de los otros textos de Schatz que también cito y que, por su reconocida autoridad en el ambiente teológico y por la seriedad de su método, "sigo de cerca". Además, como podrá advertir el lector, en ese contexto histórico acudo también expresamente a un tercer autor: William Henn, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma. Cito y utilizó allí, particularmente, un extenso texto presentado en un simposio organizado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1996 y publicado por la Editrice Vaticana: "Historical-theological Synthesis of the Relation between Primacy and Episcopacy".[11]

Como pongo de manifiesto en el libro (p. 69), Yves Congar y H. Pottmeyer, entre otros, hablan de *dos paradigmas* diversos en la autoconciencia eclesial sobre el oficio del sucesor de Pedro en el primero y en el segundo milenio. Añado también la opinión del Cardenal Avery Dulles, para quien dicha postura adolece de una excesiva simplificación.[12] Hasta cierto punto, también Schatz se alinea en esta crítica: sin desconocer un estilo común en ese período de tiempo, el primer milenio, destaca que la noción de unidad del primer milenio constituye un concepto equívoco, comprendido de diversas maneras en oriente y occidente. La interpretación sobre el rol de Roma difería grandemente según los períodos y los autores.[13] De allí que Schatz afirme: "La fórmula usada a menudo: «regresar a la unidad que prevaleció en el primer milenio antes de la separación», es históricamente vaga y ambigua."[14] Refiere a la «fórmula Ratzinger», como la califica W. Kasper,[15] que, en su momento, obtuvo una apro-

as the more developed treatment of what was at stake in the Council, render S. indispensable." Cf. también sobre la obra histórica «El primado del papa»: P. GRANFIELD, en *Theological Studies* 58 (1997) 565; Z. J. KOSZTOLNYIK, en *Church History*, Chicago 67 (1998) 215. (cursivas mías).

11. En *Il primato dell successore di Pietro. Atti del Simposio teologico (Roma, 2-4 dicembre 1996)*, 222-273.

12. Cf. A. DULLES, "Recensión, H. Pottmeyer, Towards a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican I and II, New York 1998", *The Thomist* 63 (1999) 307-313, 311.

13. Una constatación semejante se observa en el reciente texto, reconocido con el breve nombre de «Ravenna Document», aprobado unánimemente por los miembros de la JOINT INTERNATIONAL COMMISSION FOR THE THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH el 13 de octubre de 2007. Cf. al respecto, (con su título completo), "Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority", nº 41.

14. *Historical Considerations Concerning the Problem of the Primacy*, en J. PUGLISI (ed.), *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, Minnesota, The Liturgical Press, 1999, 1-13, 10.

15. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder, 1985, 238: "no tiene que ser hoy imposible lo que fue posible durante un milenio (...) Roma no debe exigir de oriente una doctrina del primado distinta de la que fue formulada

bación general. Ahora bien, que la autocomprensión teórica y el ejercicio práctico del papado adquirieron *diversas fisonomías* en las distintas situaciones históricas es algo cada vez más evidente. Sólo por citar un ejemplo al respecto, muy esclarecedor, recojo un pasaje del libro de J. Ratzinger, «El nuevo Pueblo de Dios». Allí afirma que:

> …la comunidad ciudadana de Roma incorpora a todo el orbis latino en el escaso espacio de su urbis. Todo el occidente es, por decirlo así, sólo una iglesia local y única y comienza a perder más y más la antigua estructura de la unidad en la variedad, hasta que acaba por desaparecer por completo. El ejemplo más elocuente de este proceso es el cambio en la manera de entender el oficio patriarcal y la inversión de las relaciones entre patriarca y cardenal, en que se concreta. El cardenalato es una institución local romana… El patriarcado es una institución de la Iglesia universal que designa a los obispos de las iglesias principales, llamados originariamente «primados»… Ahora aparece a ojos vistas el cardenalato como un oficio de la Iglesia universal (precisamente porque la Iglesia universal está identificada con la iglesia urbana de Roma); el patriarcado se convierte en título de honor que otorga Roma; y finalmente, desde el siglo XIII, el cardenal está por encima del patriarca, de suerte que éste sube de honor cuando lo hacen cardenal: la dignidad eclesiástica urbana está por encima del antiguo servicio de la Iglesia universal, fenómeno que aclara sin duda el cambio de época.[16]

Sin entrar en detalles sobre las múltiples consideraciones a que abren estas afirmaciones ni formular una valoración positiva o negativa de los sucesos aludidos, es difícil encontrar una expresión más nítida de algunos de los profundos cambios producidos en el segundo milenio; un texto muy parecido puede encontrarse en una obra, publicada en 2002, del cardenal Yves Congar[17] y en muchos otros autores.[18] En síntesis, pienso que

y vivida en el primer milenio. Si el 25 de julio de 1967, con ocasión de la visita del papa a Fanar, el patriarca Atenágoras le reconocía como sucesor de Pedro y como el primero en honor entre nosotros, y presidente de la caridad, se encuentra ya, en labios de este gran dirigente eclesiástico, el contenido esencial de las sentencias sobre el primado del primer milenio. Y Roma no debe pedir más. La unión podría conseguirse aquí sobre la base de que, por un lado, oriente renuncie a combatir como herética la evolución occidental del segundo milenio y a aceptar como correcta la figura que la Iglesia católica ha ido adquiriendo a lo largo de esta evolución. Y, viceversa, occidente debería reconocer como ortodoxa y correcta a la Iglesia de oriente, bajo la forma que ha conservado para sí."

16. *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona, Herder, 1972, 153-154 (cursivas mías).

17. Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, Paris, Cerf, 2002, I, 523. Citado en mi libro, *Cambio estructural*, 32.

18. Cf. el informe vaticano, "Le ministère pétrinien", *Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens. Service d'information* 109 (2002) 33-47, 41: "Dans *Ut unum sint* le Pape Jean-Paul II confirme à plusieurs reprises (55, 56, 61) que les principes et le modèle de communion en vigueur durant le premier millénaire peuvent demeurer paradigmatiques pour une futur rétablissement de la pleine communion avec les Églises orthodoxes."

la resolución de la cuestión acerca de si existieron dos o más paradigmas en la historia bimilenaria de la comprensión del papado es una cuestión teológica abierta; por lo demás, el magisterio de la Iglesia no se ha pronunciado nunca al respecto.

En mi trabajo también se advierte que la conciencia del liderazgo de la Iglesia de Roma y de su obispo, como sucesor de Pedro, su particular servicio a la unidad de la fe en la comunión de las iglesias nacientes fue un proceso. Se trata de una conciencia, de modo *embrionaria en sus inicios*, que obtuvo un progresivo desarrollo. Aquí, estimo, deben ser dejadas de lado dos posiciones inadecuadas. Por una parte, desconocer los factores políticos, culturales que, como no podía ser de otra manera, influyeron profundamente en dicho desarrollo. Algunos de ellos están explicitados en el texto: la importancia y el modelo político de la antigua Roma, por ejemplo. Por otra, atribuir a meras circunstancias humanas o, peor, a un afán desmedido de poder, dicho progreso, desconociendo o no valorando suficientemente una verdad central en la lectura creyente que la Iglesia hace de su propia historia, esto es, el protagonismo de Dios mismo: es el Espíritu de Dios quien, a través de los intrincados caminos de las biografías personales y de los complejos acontecimientos históricos, conduce a la comunidad creyente y no permite que ella desfallezca en su fe y en sus estructuras fundamentales de cara a su Señor. Una teología equilibrada, en mi opinión, no debe desconocer ninguno de los dos aspectos referidos, aunque, es prudente reconocerlo, el discernimiento concreto, referido a circunstancias históricas puntuales, es todo menos sencillo. De allí la importancia de las investigaciones históricas que, trabajosamente, saquen a la luz la diferencia que existe entre la sustancia de la fe y su revestimiento histórico. Este tipo de discernimiento es requerido en la invitación de Juan Pablo II en su encíclica ecuménica: "encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva." (UUS 95). Como ha reconocido el informe titulado "Le ministère pétrinien" publicado por el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos del Vaticano, que comento más adelante, "desde el punto de vista ecuménico muchos problemas, temores o insatisfacciones están ligados sobre todo a los elementos contingentes, y por tanto mudables, del primado papal".[19] Por lo demás, pien-

19. "Le ministère pétrinien", *Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens. Service d'information* 109 (2002) 33-47, 38.

so que debemos reconocer que en la tradición de la teología católica, particularmente postridentina, el "error" más difundido no fue el de negar las prerrogativas del primado, sino el de proyectar desarrollos doctrinales e institucionales a momentos históricos anteriores, incluso al Nuevo Testamento; de allí la advertencia del texto vaticano citado.[20]

La expresión "*trauma*" que Pottmeyer utiliza para caracterizar tres circunstancias históricas modernas muy complejas y extremadamente desafiantes para la Iglesia y para la teología católica puede ser juzgada como más o menos acertada. No estoy en contra de ello. Alude, eso sí, a acontecimientos históricos, políticos, eclesiales, ideológicos, sin los cuáles no puede entenderse la evolución moderna de la Iglesia, ni siquiera explicar adecuadamente, por ejemplo, la definición de la infalibilidad que, a no dudarlo, fue *parte* de una determinada respuesta a los desafíos planteados; una respuesta legítima y, finalmente, en el sentido de su definición dogmática, vinculante para las generaciones sucesivas de creyentes.

Quizás un aspecto que suscita perplejidad en la lectura de Pottmeyer se debe a que hoy poseemos estudios históricos que demuestran que el *grado de influencia de la situación histórica* en Europa occidental de entonces en el dogma del primado y su formulación ha sido mayor a la considerada ordinariamente. "La interpretación dominante del dogma hasta el Vaticano II no ha tomado cuenta de este factor histórico."[21] Pero, como he afirmado, la mejor comprensión del contexto y la mayor información acerca de la actuación concreta de los diversos protagonistas no deslegitima la definición y su auténtico significado.

Probablemente nos encontramos en un lento proceso, que se extenderá a lo largo de un extenso arco de tiempo, en el cual, de manera semejante a lo ya sucedido con los estudios bíblicos, progresivamente se descubre y se reconoce con todas sus implicancias el *carácter completamente histórico, humano del magisterio*. Y esto, de manera análoga al caso de la Biblia con la noción de inspiración, *sin negar ni opacar su carácter teológico*, es decir, la intervención de Dios mismo. Quizás esta perspectiva de largo plazo haga más comprensible alguna de las dificultades con que tropezamos en estos temas.

20. Cf. *ibid.*, 37.

21. H. POTTMEYER, "The Petrine Ministry. Vatican I in the Light of Vatican II", *Centro Pro Unione* 65 (2004) 20-24, 21.

b)

En el segundo capítulo del libro, el acápite cuarto lleva el título**: "**El «mayor obstáculo»: la definición de la infalibilidad y su interpretación" (p. 81). La expresión «mayor obstáculo» está entre comillas porque no me pertenece. Como se pone de manifiesto en el libro, corresponde a un informe titulado "Le ministère pétrinien" publicado por el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos del Vaticano. Se trata de un documento de estudio preparado originalmente para los debates de la Asamblea plenaria de dicho Pontificio Consejo en noviembre de 2001. Constituía, entonces, un primer paso oficial en el intento de evaluar el debate ecuménico suscitado a raíz de las afirmaciones de Juan Pablo en «Ut unum sint». No era, por tanto, un informe definitivo, sino que tenía el estatuto de un texto provisorio. El párrafo completo donde aparece la expresión aludida afirma:

> Buen número de reacciones a «Ut unum sint» todavía toman clara posición sobre este punto y consideran la definición de la infalibilidad papal del Vaticano I como el *mayor obstáculo* para el acercamiento ecuménico. En consecuencia, abogan a favor de una seria relectura de esta definición dogmática.[22]

Como pongo de relieve en el libro, esta opinión no es nueva:

> En un texto ecuménico católico-luterano de los Estados Unidos se afirmaba, en 1978, por parte luterana: "Desde su definición en 1870, el dogma de la infalibilidad papal ha sido visto, tanto teológica como emocionalmente, *como el más generador de división* de todos los temas que separan la Comunión católica de las iglesias de la Reforma."[23] En opinión de autores evangélicos, con la doctrina de la infalibili-

22. "Le ministère pétrinien", *Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens. Service d'information* 109 (2002) 33-47, 40 (cursiva mía).

23. «Grupo de Luteranos y Católicos en diálogo» de los Estados Unidos, "Autoridad magisterial e infalibilidad en la Iglesia. Declaración común y reflexiones (1978)" en A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum 2*, Salamanca 1993, 605-667, 658 (cursiva mía). Junto al texto norteamericano de 1974, citado más abajo, éste representa el único caso hasta ahora de un diálogo entre teólogos con mandato oficial que se ocupa explícitamente del papado. Una constatación sustancialmente compartida por ambas partes me parece sugerente. Se afirma por parte católica: "Con relación a la infalibilidad hemos encontrado una dificultad creciente a medida que avanza nuestro diálogo para especificar el punto exacto en el que, en fidelidad a nuestras tradiciones respectivas, nos vemos obligados a estar en desacuerdo.", *ibid.*, 655. Por parte luterana se dice: "Como ha quedado claro tanto en la Declaración común como en las Reflexiones católicas, la infalibilidad aparece bajo una luz realmente diferente en este nuevo contexto de pensamiento y vida. (...) Consecuencia de esto [la afirmación de la primacía del Evangelio por parte católica] es que los Luteranos no pueden ya simplemente repetir sus objeciones tradicionales a la infalibilidad. (...) Ha parecido a veces en estas discusiones que nuestros desacuerdos sobre la posibilidad de doctrinas infalibles son más verbales que reales. (...) Encontramos a menudo difícil señalar

> dad la concepción del primado adquiere su "«cualificación» decisiva"; de allí que sea visto como el "problema decisivo en última instancia",[24] "el más espinoso".[25] En el campo de la ortodoxia este asunto, después de UUS, ha sido poco tematizado; más central les parece la cuestión de la jurisdicción.[26] Es claro que ambas definiciones constituyen una unidad y, en cierto sentido (tal el análisis de K. Schatz y W. Beinert por ejemplo),[27] es el postulado de la infalibilidad el que conduce a la exigencia del primado de jurisdicción. Importante es que, no obstante las severas dificultades, no se descarte a priori la posibilidad de alcanzar un consenso en la interpretación de las formulaciones del Vaticano I y de la teología ortodoxa.[28] (pp. 81-84).

La conclusión que se deduce de estas reflexiones es que "el estudio del Vaticano I representa, por tanto, un paso obligado en el camino ecuménico" (p. 84). De allí la tarea que emprendo en esta parte del libro. Los interlocutores ecuménicos, a quienes hemos invitado al diálogo sobre el primado, nos comparten que, según sus puntos de vista, "consideran la definición de la infalibilidad papal del Vaticano I como el mayor obstáculo para el acercamiento ecuménico." ¿Cómo reacciona un teólogo católico? Buscando una forma de explicar esta definición dogmática que, sin renunciar a lo esencial, la contextualice, la explique con nuevas palabras, procure hacerla más comprensible utilizando las reglas hermenéuticas comunes para los textos magisteriales.[29] De ningún modo, dejando de lado o contradiciendo lo efectivamente definido por el Concilio Vaticano I.

exactamente dónde y cómo diferimos unos de otros sobre la cuestión de la infalibilidad.", *ibid.*, 662-663. No obstante estas afirmaciones positivas, el texto revela la variedad de asuntos pendientes, su multiplicidad y seriedad. Compartida es la observación que el tema debe ser insertado en una problemática teológico-cultural más amplia y la convicción de la confianza en las promesas de Cristo para su Iglesia. Las diferencias residen, principalmente, en la manera de comprender la forma concreta como el Espíritu conserva a la Iglesia en la fe del evangelio.

24. Cf. citas en W. KLAUSNITZER, "Juridiktionsprimat und/oder Petrusdienst des Bischofs von Rom. Zu einigen neueren ökumenischen Veröffentlichungen", *Theologische Quartalschrift* 178 (1998) 155-166, 156.

25. B. CHENU, "Le ministère de Pierre a-t-il un avenir œcumenique?", *Études* 3993 (2003) 213-225, 223.

26. Cf. N. WEIGL, "Petrusdienst: Chance oder Hindernis? Die Aussagen der Enzyklika „Ut unum sint" im Lichte einiger Reaktionen orthodoxer Theologen", *Catholica* 57 (2003) 287-308, 298.

27. Cf. K. SCHATZ, *Vaticanum I. Bd III*, 305s; W. Beinert, "«Endechrist oder Zeichen der Barmherzigkeit»? Die Möglichkeit einer ekklesiologischen Konvergenz zwischen Lutheranern und Katholiken über das Papsttum", *Catholica* 50 (1996) 121-142, 130.

28. Cf. D. PAPANDREOU, "Petrusdienst und Primat", *Theologische Quartalschrift* 178 (1998) 97-111, 107.

29. Cf. las apreciaciones de W. KASPER que comparto completamente en "El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio", en ID., *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, 401-415.

En ese marco, doy un paso ulterior cuando escribo en página 84:

> Dicho Concilio aparece frecuentemente como insalvable a la hora de pensar un modo diverso de ejercer el primado. Trabajos ya existentes en la teología católica permiten un juicio diferenciado[30] y muestran que una correcta comprensión de sus enseñanzas, a la luz de las circunstancias y de los debates, no contradice legítimas aspiraciones provenientes de otras iglesias cristianas y que dicha doctrina presenta contornos más matizados de los que habitualmente se considera. "Es la prevalente interpretación apologética-maximalista, extendida largo tiempo, la que determina hasta hoy la imagen del dogma dentro y fuera de la Iglesia católica."[31] A esto se añade la dificultad que, debido a la formulación "unilateral" del dogma,[32] no aparece suficientemente claro que dicha interpretación maximalista no representa completamente el pensamiento del Concilio.

Con la expresión "interpretación apologética-maximalista" Pottmeyer no realiza ninguna crítica al magisterio; alude, más bien, a una mentalidad muy difundida presente "dentro y fuera de la Iglesia" que, a su juicio (y comparto este opinión), de manera incorrecta "amplió" el sentido de la infalibilidad, más allá de lo *efectivamente* definido por el Vaticano I. Para que se entienda con claridad lo que pienso al respecto, en el libro incluyo un ejemplo concreto:

> Esta «inflación» de la infalibilidad puede constatarse, por ejemplo, en el "Tesario para examen de Licencia en Ciencias religiosas" de nuestra Facultad de Teología de Chile: de ella se habla expresamente en 4 de las 19 proposiciones (dedicadas a la eclesiología), mientras que sobre el laicado, por citar otro tema importante, se formula una frase en una proposición. Además, es llamativa la inclusión en la proposición 90 de la frase «no está supeditada a ningún consenso» que califica allí a la potestad del papa; frase casi textual del Vaticano I, pero que el Concilio aplica restrictivamente a la infalibilidad ex cathedra. (p. 106 nota 94)

Cuando más adelante, en el libro (p. 105), cito la expresión de K. Schatz acerca de la "aureola de infalibilidad" que gradualmente adquirie-

30. Cf. de K. SCHATZ, *Vaticanum I 1869-1870 (Band I. Vor der Eröffnung; Band II. Von der Eröffnung bis zur Konstitution «Dei Filius»; Band III. Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption)*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1992-1994. Cf. también, J.-P. TORREL, *La théologie de l´épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris, Cerf, 1961.

31. H. POTTMEYER, "The Petrine Ministry. Vatican I in the Light of Vatican II", 21.

32. Como se subraya ordinariamente, es importante para el análisis de la «unilateralidad» del concilio y su recepción el hecho que, por causas históricas precisas, no fue tratado la *Constitutio secunda* que ofrecía una eclesiología más completa y no sólo las afirmaciones sobre el papado. Sobre dicho texto, cf. F. VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1963.

ron los documentos papales del magisterio ordinario en el siglo XX refiero precisamente a esta situación: en la mentalidad de muchos, y esto no es difícil de comprobar aún hoy, la infalibilidad se extendía a *todo* documento papal, lo cual no está conforme, de ninguna forma, con lo enseñado en el Vaticano I. Aclarar esta situación es particularmente importante para nuestros interlocutores ecuménicos, además de ser una precisión teológicamente correcta. No me parece secundario advertir, también, que el texto vaticano ya citado utiliza expresamente, en un idéntico contexto temático, la misma formulación: "une aura d'infaillibilité généralisée et popularisée".[33]

El párrafo arriba citado habla de "la formulación «unilateral» del dogma". La expresión pertenece también a H. Pottmeyer[34] y, correctamente entendida, la comparto. Al ponerla entre comillas, no Pottmeyer en su texto, sino yo en el mío, pretendía advertir una posible mal interpretación. ¿Qué se quiere expresar aquí? ¿En qué sentido se podría hablar de «unilateralidad»? Ante todo, que, para la recepción e interpretación del dogma de la infalibilidad ha tenido un indudable efecto negativo el hecho que, por causas históricas precisas, no fue tratada la *Constitutio secunda* sobre la Iglesia que ofrecía una eclesiología más completa.[35] Por razones de tiempo, el Concilio sólo afrontó los dos capítulos referidos al primado. En este punto, el Vaticano II posee una ventaja: el servicio del ministerio de Pedro, con todas sus características, está comprendido y explicado en el ámbito más amplio del misterio de la Iglesia, del Pueblo de Dios, etc. En esta línea se sitúan las consideraciones que siguen.

En las páginas siguientes, a partir de la 87, introduzco una serie de afirmaciones que en modo alguno están destinadas a restar valor a la doctrina de la infalibilidad, más bien, procuran situarla en su lugar adecuado, atendiendo a algunas reglas hermenéuticas fundamentales: en primer lugar, presto atención a la *totalidad del texto* de la Constitución dogmática «Pastor aeternus», es decir, no sólo a la definición misma, sino al prólogo y a los capítulos expositivos. En segundo lugar, presento detallada-

33. Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, "Le ministère pétrinien", 39: "Plus l'autorité papale était entourée d'une *aura d´infaillibilité généralisée et popularisée*, plus ils (les non catholiques) la trouvaient en contradiction tant avec l'Ecriture qu'avec la Tradition." (cursiva mía).

34. H. Pottmeyer, "The Petrine Ministry. Vatican I in the Light of Vatican II", 21.

35. Sobre dicho texto, cf. F. van der Horst, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963, citado en el libro.

mente la famosa «relatio» del vocero de la «Deputatio de Fide», la Comisión teológica del Concilio, Mons. Vinzenz Gasser, pronunciada el 11 de julio de 1870. El discurso duró 4 horas y ocupa casi 26 columnas de Mansi.[36] Es claro que esta «relatio», que en buena medida persiguió el noble objetivo de conseguir el voto afirmativo de la minoría conciliar opuesta a la definición, tiene un enorme valor para apreciar más correctamente la intención de los padres conciliares del Vaticano I, lo que se quiso definir, también las cuestiones que el Concilio dejó abiertas. Este discurso posee tal relieve que es citado en cuatro notas a pie de página en el parágrafo principal acerca de la autoridad de enseñar y la infalibilidad en el mismo Vaticano II (*Lumen Gentium* 25).[37] Me agradaría que se apreciara el trabajo que he hecho al exponer en lengua castellana, con orden y detalle, un aporte tan importante para la comprensión del Concilio, como es la intervención de Mons. Vinzenz Gasser.

Que toda esta problemática, más allá de la discusión técnica, se situaba en un contexto político-eclesial parece algo evidente. La definición se produjo con la intención, también, de fortalecer el primado de jurisdicción del Papa; se trataba de clarificar un medio efectivo para defender la unidad de la Iglesia. Era necesario asegurar una sólida instancia de autoridad que reclamara una obediencia vinculante. "Este es uno de los argumentos repetidos permanentemente para la necesidad y urgencia de una infalibilidad papal".[38] En otras palabras, la definición acerca de la infalibilidad papal fue un punto programático que, al concepto de soberanía aplicado a la jurisdicción, le añadió un elemento complementario: también en el área de la enseñanza doctrinal la «independencia» del romano pontífice quedaba asegurada. Los padres conciliares dieron muestra acabada de poseer conciencia de estos asuntos y de todo lo que estaba en juego en las discusiones de la asamblea. Estas consideraciones, por lo demás, no debilitan la enseñanza del Vaticano I. Corroboran que las definiciones dogmáticas no son aerolitos caídos del cielo.

36. MANSI, *Collectio Conciliorum Recentiorum*, Vol. 52, Arnhem 1927, 1204-1230.

37. Cf. *Cambio estructural*, 96-97.

38. H. POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveranität*, 349. Aunque, como recuerda K. SCHATZ, entre los cardenales y obispos consultados *antes* del concilio sólo un sexto (8 de 47) indicó la infalibilidad como uno de los temas conciliares a desarrollar, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, Queriniana, 1996, 211. Central era el reforzamiento del principio de autoridad. Según el autor, un factor importante para que se constituyera en un tema central fue la polarización de la opinión pública. En ese contexto una decisión parecía inevitable. "El silencio del concilio habría equivalido a una decisión negativa.", *ibid.*, 212.

Mis observaciones, contenidas en páginas 85 y 86, referidas a las dificultades que muchos creyentes pueden encontrar para la comprensión y aceptación de esta doctrina, particularmente de la doctrina sobre la infalibilidad, no son un llamado a abandonar el dogma, sino a encontrar formas y expresiones adecuadas, lo más comprensibles posibles, para la exposición de estas verdades. Como expreso allí, creo que explicaciones inadecuadas hacen más difícil el acto de creer. Que la palabra «infalibilidad» puede prestarse fácilmente a equívocos o a usos inadecuados puede percibirse en el Concilio mismo. Al respecto puede citarse la modificación hecha al título del esquema original del cuarto capítulo de «Pastor aeternus»; decía: «De Romani Pontificis infallibilitate», finalmente: «De Romani Pontificis infallibili magisterio». El cambio se debió a la famosa intervención del cardenal Guidi, arzobispo de Bolonia, criticando la formulación que parecía atribuir la infalibilidad *al papa* como si se tratase de una propiedad habitual. A este respecto, no me parece secundaria, aunque no tengo opinión formada sobre ella, la constatación hecha por el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos en el informe ya citado: es significativo que la misma encíclica UUS, como varios textos ecuménicos, "evite el término «infalibilidad» en razón de su resonancia problemática".[39]

En la página 95 del libro escribo que "Es claro que el carácter «irreformable» (DH 3074 y LG 25c) no excluye una posterior reinterpretación, reconceptualización o, incluso, un cambio en el futuro por una mejor formulación. En este sentido, una definición «permanece siempre 'reformable'»[40] La expresión de Karl Rahner, que puede parecer provocativa, y el acudir a él en ese lugar tienen su justificación en más de un senti-

39. "Le ministère pétrinien", 40: "Certains commentaires mentionnent et approuvent la manière prudente don't Jean-Paul II pose la question de l'infaillibilité dans *Ut unum sint*. Le Pape l'a fait, comme beaucoup de documents oecumeniques d'aujourd'hui, en evitant le terme «infaillibilité» en raison de sa résonance problématique, en rappelant les conditions restrictives établies par la definition du Premier Concile du Vatican et en joignant la possibilité d'un enseignement ex cathedra au principe de communion: «Lorsque les circonstances l'exigent, il parle au nom de tous les Pasteurs en communion avec lui. Il peut aussi — dans des conditions bien précises exposées par le Concile Vatican I — déclarer ex cathedra qu'une doctrine appartient au dépôt de la foi. Rendant ainsi témoignage à la vérité, il sert l'unité. Mais tout cela doit toujours être accompli dans la communion. Lorsque l'Eglise catholique affirme que la fonction de l'Evêque de Rome répond à la volonté du Christ, elle ne sépare pas cette fonction de la mission confiée à l'ensemble des Evêques, eux aussi «vicaires et légats du Christ». L'Evêque de Rome appartient à leur «collège» et ils sont ses frères dans le ministère.» (UUS 94-95)."

40. K. RAHNER, "Kommentar zum III. Kapitel, Artikel 18-27", en *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I*, Freiburg i.Br., Herder, ²1966, 210-247, 239.

do. Con aquella, Rahner no quiere afirmar que un papa o un concilio posterior puede "reformar", en el sentido de contradecir, lo que una auténtica definición dogmática enseñó. Lo que desea afirmar, *como se deduce del contexto del texto citado y, en general, de la bibliografía del autor*, es que toda formulación dogmática, aún la considerada en un determinado momento como muy lograda y perfecta, puede ser mejor explicada, más precisamente comprendida, ulteriormente profundizada; es posible encontrar una palabra mejor que exprese más acabadamente lo que un concilio o papa quiso formular en otro contexto teológico-cultural. La cita de Rahner me parece oportuna, además, porque ha sido pública su postura a favor de la definición del Vaticano I en las discusiones que originó el debate introducido por Hans Küng y en expresa crítica a su libro «Unfehlbarkeit» de 1970.[41]

A partir de la página 98 me detengo en la explicación de la "categoría de verdades, llamada ordinariamente en los manuales de teología «verdades católicas» u «objeto secundario de la infalibilidad»". Al respecto, cito y explico, con la mayor claridad y justeza posible, dos documentos. Por una parte, la declaración de 1973, «Mysterium ecclesiae», de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que afirma: "Según la doctrina católica, la infalibilidad del magisterio de la Iglesia no sólo se extiende al depósito de la fe, sino también a todo aquello sin lo cual tal depósito no puede ser custodiado y expuesto, como se debe."(n.3). Por otra, la Instrucción «Donum veritatis», sobre la vocación eclesial del teólogo (1990), que dice: "Cuando propone «de modo definitivo» unas verdades referentes a la fe y las costumbres, que, aun no siendo de revelación divina, sin embargo, están estrecha e íntimamente ligadas con la revelación, deben ser firmemente aceptadas y mantenidas." (n. 23; DH 4877). Y escribo: "Se trata de verdades que no están contenidas en el depósito de la fe, pero que están de tal modo íntimamente vinculadas que la iglesia necesita estar capacitada para hablar definitiva e infaliblemente en orden a defender o explicar lo que es revelado." (p. 98). Debe reconocerse que en estos años hay una bibliografía muy abundante, compleja, cargada de detalles no siempre perceptibles a primera vista. En el libro, después de explicar la posición magisterial actual al respecto, expongo cómo fue abordada esta

41. Cf. K. RAHNER, "Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze", *Stimmen der Zeit* 186 (1970) 361-377; ID., "Vorwort", en K. RAHNER (ed.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, Freiburg i.Br., Herder, 1971, 5-6.

temática en los concilios Vaticanos I y II. Luego, ofrezco un panorama, lo más informado posible, procurando respetar, en un muy breve espacio, los variados argumentos de los múltiples interlocutores (L. Örsy, J. Ratzinger, B. Sesboüé, F. Sullivan, A. Melloni, P. Hünermann, L. Welch, N. Lüdecke, B. Cole, H. Waldenfels, G. Ruggieri, R. Gaillardetz, etc.). En algunas pocas oportunidades, tomo expresa distancia de sus opiniones. Así, por ejemplo, escribo en la página 103: "Mi impresión, como se ve en el contexto, es que se plantean aquí problemas de gran envergadura, quizás no exactamente en los términos expresados por Örsy y Sesboüé," quienes, como muestro allí, asumen una posición muy crítica en la materia. La diferencia principal que percibo con Örsy, por ejemplo, es que él no advierte que las «enseñanzas definitivas» se refieren justamente al «objeto secundario de la infalibilidad». Por lo demás, en su diálogo público con Ratzinger, el cardenal reconoció que las observaciones de Örsy habían sido redactadas de forma satisfactoria y en un tono objetivo y nada polémico. La discusión entre L. Örsy y J. Ratzinger fue útil, entre otras cosas, porque colaboró a que el cardenal explicara el origen y *precisara la autoridad doctrinal* del Comentario de la Congregación a «Ad tuendam fidem», la llamada «Nota doctrinal ilustrativa» de junio de 1998: trabajada en la Congregación e, incluso, aprobada por el papa, se trata, según el entonces cardenal, de una "ayuda autorizada para comprender el texto" «Ad tuendam fidei»; "se estaba de acuerdo en que este texto no debía ostentar una propia condición vinculante" por lo que no se publicó "en la forma de un documento con autoridad propia". Un "género nuevo de texto", le reconoce Ratzinger a Örsy, legítimo, por supuesto; "nadie ha de sentirse constreñido autoritariamente por este texto", concluye el cardenal.[42] Estas precisiones no minusvaloran el texto; lo sitúan en su justo lugar. Sería oportuno que se advierta que, si las precisiones del Card. Ratzinger en su texto dirigido a Örsy son correctas, entonces no habría que situar a «Ad tuendam fidei» y a la «Nota doctrinal ilustrativa» en el mismo nivel magisterial, vinculante. Creo que ellas, además, pueden colaborar a restar relieve a algunas perplejidades o dificultades planteadas por autores como R. Gaillardetz, P. Hünermann y otros que cito en el libro,

42. Cf. todos los artículos al respecto: L. Örsy, "Von der Autorität Kirchlichen Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben «Ad tuendam fidem»", *Stimmen der Zeit* 216 (1998) 735-740; J. Ratzinger, "Stellungnahme", *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 305-316; L. Örsy, "Antwort an Kardinal Ratzinger", *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 305-316 (un resumen-traducción presenta *Selecciones de Teología* 152 [1999] 298-316).

ya que varios de sus argumentos se dirigen, preferentemente, a expresiones de la «Nota doctrinal ilustrativa», no a «Ad tuendam fidei».[43]

En otro caso en el libro, aludo de una manera general (p. 100): "algunos temen una «proliferación cancerosa» de estas doctrinas."[44] Como puede verificarse, la expresión «proliferación cancerosa», expresamente puesta entre comillas en mi libro, pertenece al profesor de teología fundamental y dogmática del Centre Sèvres-Facultè jésuites de Paris, Christoph Theobald s.j., y, creo que, aunque breve, caracteriza su posición, desde el inicio mismo de su artículo.

En las Observaciones se afirma que "sobre las huellas de otros autores más explícitos, sugiere que el motu proprio «Ad tuendam fidei» y su «Nota doctrinal ilustrativa», que lo acompaña, son un refuerzo ulterior e indebido de la infalibilidad papal (cf. pp. 98-103)". Sobre esta frase puedo decir lo siguiente. Estimo que mi posición está sustancialmente expresada, explicando, incluso, la naturaleza del asunto.[45] Pero, como he mostrado en

43. Cf. por ej., P. HÜNERMANN, "Schutz des Glaubens? Kritische Rückfragen eines Dogmatikers", *Herder-Korrespondenz* 52 (1998) 455-460.

44. Cf. C. THEOBALD, "El discurso «definitivo» del magisterio. ¿Por qué temer a una recepción creativa?", *Concilium* 279 (1999) 89-100, 94.

45. Cf. C. SCHICKENDANTZ, *Cambio estructural*, 98-99: "En una declaración de 1973, «Mysterium ecclesiae», la Congregación para la Doctrina de la Fe afirma: "Según la doctrina católica, la infalibilidad del magisterio de la Iglesia no sólo se extiende al depósito de la fe, sino también a todo aquello sin lo cual tal depósito no puede ser custodiado y expuesto, como se debe."(n.3). Por tanto, dice la Instrucción «Donum veritatis», sobre la vocación eclesial del teólogo (1990): "Cuando propone «de modo definitivo» unas verdades referentes a la fe y las costumbres, que, aun no siendo de revelación divina, sin embargo, están estrecha e íntimamente ligadas con la revelación, deben ser firmemente aceptadas y mantenidas." (n. 23; DH 4877). Esta categoría de verdades, llamada ordinariamente en los manuales de teología «verdades católicas» u «objeto secundario de la infalibilidad», no fue enumerada por el Vaticano II. Se trata de verdades que no están contenidas en el depósito de la fe, pero que están de tal modo íntimamente vinculadas que la iglesia necesita estar capacitada para hablar definitiva e infaliblemente en orden a defender o explicar lo que es revelado. Consta que en el Vaticano I, por una parte, el texto final dejó abierta la posibilidad a definiciones infalibles sobre materias no reveladas (por ej., al utilizar finalmente "tenendam" y no la anterior "tamquam de fide tenendum", DH 3074), por otra parte, el obispo Gasser incluyó este tipo de verdades al explicar las que deben ser "sostenidas", aunque, consta expresamente, explicó que no era la intención del Concilio definir la infalibilidad papal en relación a estas materias, sino sólo dejar el tema en su estado actual: como "teológicamente cierto" (Mansi 52, 1226-1227). Un procedimiento casi exacto se repite en el Vaticano II, sea en el mismo añadido del verbo «tenere» ("tamquam definitive tenendam" LG 25b), sea en el Comentario de la Comisión Teológica del Concilio (Acta Synodalia Concilii Vaticani Secundi III/8, 89; III/1, 251). Por tanto, mientras que es una doctrina oficial de la iglesia (no un dogma de fe) que el carisma de la infalibilidad se extiende a dichos «objetos secundarios», no existe un pronunciamiento oficial ni una posición unánime de los teólogos que especifique en detalle qué contenidos o límites se incluyen bajo tal denominación." Sobre los manuales de teología aludidos, explicito aquí a cuáles me refiero: M. SCHMAUS, *Teología dogmática. 1. La Trinidad de Dios*, Madrid, Rialp, [2]1963, 109-111; L. OTT, *Manual de teología dogmática*, Barcelona, Herder, [6]1969, 35-36; Y. M. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona, Herder, 1977, 80-82; F. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, New York, Paulist Press, 1983, 127ss.; etc.

el libro, el tema, con las precisiones explicitadas, no fue asumido expresamente en los textos del Vaticano I y Vaticano II; sí, dejado abierto el espacio para su afirmación.[46] En ese contexto, es que, creo, podría reconocerse que la mera explicitación y propuesta de «Ad tuendam fidei» y, con ella, la incorporación de un *nuevo* párrafo en el canon 750 del Código de Derecho canónico de 1983, con su sanción correspondiente,[47] supone un "refuerzo ulterior" del tema, en el sentido de que dan un paso adelante. Si no, no se comprende por qué han corrido ríos de tinta al respecto. Por el contrario, no afirmo en el libro que este paso sea "indebido". Es claro, creo, que la enseñanza de «Ad tuendam fidei» pertenece al magisterio ordinario del papa y reclama la adhesión correspondiente (como he mostrado, el estatuto de la «Nota doctrinal ilustrativa» es diverso). Es verdad, también, que ello no impide que un teólogo pueda, bajo formas respetuosas, con espíritu constructivo y medios acordes, opinar sobre la oportunidad, forma, lenguaje, lo más o menos afortunado de tal o cual expresión, etc. Al respecto, me permito incluir dos ejemplos recientes. En el informe que el card. W. Kasper presentó a Benedicto XVI y a los cardenales de la Iglesia reunidos en el Vaticano el 23 de noviembre de 2007 en vísperas del consistorio afirmaba:

> Después de haber logrado un consenso fundamental sobre la doctrina de la justificación, ahora debemos nuevamente discutir temas clásicos controvertidos, entre los que cabe destacar la eclesiología y los ministerios eclesiales (cf. Ut unum sint, 66). A este propósito, las "Cinco respuestas" dadas por la Congregación para la doctrina de la fe el pasado mes de julio han suscitado perplejidad y originado cierto malhumor. La agitación que se ha producido con respecto a ese documento era, por lo general, injustificada, pues el texto no afirma nada nuevo, sino que reafirma de modo sintético la doctrina católica. Sin embargo, *sería de desear que se revisara la forma, el lenguaje y la presentación en público de esas declaraciones*."[48]

El texto de la Congregación al cual Kasper se refiere, «Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Igle-

46. Cf. además de sus otros trabajos ya citados en el libro, F. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, 131-152. En beneficio de explicitar con claridad mi posición, puedo añadir que comparto completamente los razonamientos de Sullivan. Cf. también, P. HÜNERMANN, "Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche", en P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Vol. 2, Freiburg i.Br., Herder, 2004, 263-582, 438.

47. Incluso D. SALVATORE, "L'«Ad tuendam fidei» el il Can. 750: una novità in dottrina?", *Periodica* 91 (2002) 423-458, 458 habla de una "explicitación formal" de algo que ya estaba contenido "implícitamente en algunos cánones del Código de 1983."

48. Cf. www.zenit.org/article-25993?l=spanish (Cursiva mía).

sia», fue aprobado por el papa; pertenece, por tanto, al magisterio ordinario de la Iglesia.

Un segundo ejemplo reciente puede advertirse en la conferencia de inauguración de la Asamblea plenaria del episcopado alemán el 24 de setiembre de 2007 en Fulda. El intento del card. Karl Lehmann, presidente de dicha Conferencia Episcopal, era, entonces, el de explicar mejor y de manera comprensible la posición católica frente a las críticas suscitadas por el citado documento vaticano de julio de 2007. Al final de su exposición, Lehmann le hace una serie de observaciones a dicho texto:

> No es oportuno repetir en la distancia de pocos años, sobre todo en el diálogo ecuménico, recordatorios y advertencias de afirmaciones vinculantes de la Iglesia, aunque ellas sean necesarias.
>
> Se presta particularmente a mal interpretación el hecho de reclamar el respeto a decisiones vinculantes en forma extremadamente concisa y, a veces, el de elegir y explicar textos precedentes de manera unilateral. (…)
>
> Para conseguir un texto un poco menos conflictivo es necesario una más estrecha colaboración entre la Congregación para la Doctrina de la Fe y el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos de modo que este último pueda introducir, de manera efectiva, las propias experiencias en un documento del género.
>
> El texto del 10 de julio de 2007 requiere muchas premisas para ser comprendido. Presupone un conocimiento profundo del estado de situación teológico y ecuménico de ambas posiciones. Son necesarias profundas reflexiones sobre cómo se pueda publicar un texto sobre estos temas sin producir considerables malentendidos y errores en el ámbito público a nivel global. Al respecto es necesario realizar reflexiones radicalmente nuevas.[49]

Pienso que a este tipo de apreciaciones críticas no puede aplicarse el calificativo de disenso. Entiendo que, en este sentido también, se expresaba el cardenal Ratzinger al dirigirse a Örsy. Todas ellas son compatibles con las consideraciones, a las cuales adhiero, que se hacen en la Instrucción de 1990, «Donum veritatis» (nnº 21-31), sobre el espíritu y modos concretos con que se deben afrontar estos asuntos.

A partir de la página 104, me detengo en la evolución de la comprensión y la vivencia de las definiciones del Vaticano I referidas al primado de jurisdicción y a la infalibilidad papal. Como afirmo allí, de manera

49. "Zum Selbstverständnis des Katholischen – Zur theologischen Rede von Kirche". Cf. www.dbk.de/ imperia/md/content/pressemitteilungen/2007-2/2007-065a_eroeffnungsreferat-lehmann.pdf

breve, "puede decirse que las expectativas (positivas y negativas) de entonces referidas a la infalibilidad papal no se realizaron del modo previsto por unos y otros. Mientras que el dogma de la infalibilidad no tuvo la importancia a él atribuida en 1870, tanto por sus sostenedores como por sus adversarios, el primado de jurisdicción ha adquirido progresivamente una amplitud mayor a la que, efectivamente, tenía en 1870." (p. 104). En ese ámbito de ideas originalmente propuestas por K. Schatz, cito su expresión, compartida por Y. Congar también,[50] a la cual me he referido más arriba, acerca de la "aureola de infalibilidad" que gradualmente adquirieron los documentos papales del magisterio ordinario en el siglo XX. Allí se inserta la siguiente frase de mi libro: "Creo que tiene razón Schatz cuando detecta en «Humanae vitae» (1968), la oposición al interior de la Iglesia, un momento peculiar en la historia del magisterio pontificio del siglo XX."[51] ¿Qué quiere expresar Schatz con esta observación? Ante todo, constatar un hecho, un dato de la realidad. No emite un juicio de valor sobre el *contenido* de la encíclica «Humanae vitae». No es ese el tema en cuestión; ni siquiera se alude a él. El autor analiza la historia del magisterio como tal en el siglo XX y, comprueba, a su juicio, que las encíclicas papales tuvieron una amplia aprobación general, sin excepción, *hasta* la publicación de la citada encíclica. Con ocasión de ella, piensa, aparece un fenómeno nuevo en relación al magisterio: "una oposición relevante al interior de la Iglesia". Por tanto, no parece que haya en Schatz una pretensión de desmerecer la enseñanza magisterial del documento papal de 1968. En este sentido, estimo, no parece incorrecta la apreciación: la encíclica representa, desde esta perspectiva, "un momento peculiar en la historia del magisterio pontificio del siglo XX."

c)

En el acápite 5.1. "«Las iglesias», en plural. El debate Ratzinger – Kasper" afronto la temática de las iglesias locales/particulares o diócesis. Presento la doctrina del concilio Vaticano II al respecto poniendo de relieve, particularmente, el fortalecimiento, desde el punto de vista teológi-

50. Cf. Y. CONGAR, "Infalibilidad e indefectibilidad", en K. Rahner, *La infalibilidad en la Iglesia*, Madrid, Bac, 1978, 158-176, 164.

51. Cf. *Il primato del papa*, 225: "non avendo tali pronunciameti dottrinali dei papi, prima della *Humanae vitae* (1968), incontrato quasi mai rilevanti opposizioni all'interno della chiesa."

co, de su aporte. De allí que M. Kehl manifieste que la constitución sobre la Iglesia (LG) devuelve al plural, «las iglesias», su carta de naturaleza teológica dentro de la Iglesia católica y en la ecumene.[52] El punto de partida de mi reflexión allí está dado por la severa constatación de J. Ratzinger: "La extinción del sentimiento de la importancia de la Iglesia local es sin duda, una característica sobresaliente de la teología de la Iglesia latina del segundo milenio."[53] El núcleo de la doctrina afirmada por el concilio, como lo recuerdo en el libro, puede formularse brevemente de la siguiente manera: en las Iglesias particulares y a base de ellas (in quibus et ex quibus) se constituye (existit) la Iglesia católica, una y única (LG 23). La Iglesia de Cristo está verdaderamente presente (vere adest) en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias (LG 26). La diócesis, adherida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular, en que se encuentra y opera verdaderamente (vere inest et operatur) la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica (CD 11).

Es en ese contexto temático que introduzco en el libro el tratamiento de la Carta «Communionis notio» de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1992, que, en un punto referido a este tema, describe a la Iglesia universal "como realidad ontológica y temporalmente previa a cada concreta iglesia particular". Para fundamentar esta idea el texto *añade* una frase importante a «Lumen Gentium»: "la fórmula del Concilio Vaticano II: *la Iglesia en y a partir de las Iglesias (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*, es inseparable de esta otra: *Las Iglesias en y a partir de la Iglesia (Ecclesiae in et ex Ecclesia).*" (n.9). No puede ocultarse que este añadido suscitó múltiples discusiones. En ese marco presento dos de ellas, una, la de un grupo importante de obispos norteamericanos en 1995,[54] otra, el diálogo público de dos cardenales alemanes de la curia romana, el entonces prefecto de Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal J. Ratzinger y el presidente del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, el cardenal W. Kasper, quien continúa en dicho cargo. No repito aquí los argu-

52. Cf. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca, Sígueme, 1996, 340s.

53. J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, 206.

54. Publicado originalmente en *The National Catholic Report*, luego en *Origins*, está también disponible en internet: http://astro.temple.edu/~arcc/bishops.htm

mentos utilizados por uno y otro,[55] ya presentados en el libro. Sí me permito llamar la atención del lector sobre un punto: como en el resto del libro, he procurado presentar el pensamiento de cada interlocutor de la manera más justa y exacta posible de modo que el otro pueda sentirse comprendido y correctamente explicado.

Entre los argumentos esgrimidos por Kasper hay uno que puede tener relieve aquí. Reproduzco el texto del libro: "A juicio de Kasper, el conflicto es entre opiniones teológicas y premisas filosóficas subyacentes; piensa que la controversia es ejemplar: entre una teología con un tono más platónico y otra de cuño más aristotélico, de allí que, como en el caso de otras controversias históricas, deba considerarse éste, piensa Kasper, un debate dentro de los parámetros de la fe católica común, con legítima diversidad." (p. 114). De allí que yo incluya las frases siguientes: "Si esta interpretación es correcta (es decir, si lo que afirma Kasper es correcto), adquiere relieve un planteo de J.-H. Tück: cabe preguntarse si opiniones teológicas, cualquiera de las dos emitidas por los cardenales alemanes, no han sido transferidas a un documento magisterial que, además, aspira a interpretar un punto importante del Concilio."[56] (p.114). Mi expresión es clara: "Si… (en condicional), entonces "adquiere relieve" lo de Tück. No puede desconocerse la importancia de una repetida opinión de Kasper, por su cargo y su trayectoria intelectual, para la comunidad teológica y que, por tanto, de allí surjan preguntas o conjeturas, como la que cito de Tück. Deducir de allí que en mi texto hay una expresión de disenso con la doctrina de «Communionis notio» creo que es incorrecto. No le he formulado ninguna crítica. No me parece secundario constatar, además, que en ningún momento el cardenal Ratzinger le argumenta a Kasper, reclamándole una revisión de su postura a partir de que se trata de un texto de magisterio ordinario.

55. Cf. W. KASPER, "Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes", en W. SCHREER - G. STEINS (eds.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten - Herausforderungen - Wandlungen*, München, Don Bosco Verlag, 1999, 32-48; J. RATZINGER, "L´ecclesiologia della Lumen gentium", *Il Regno* 7 (2000) 233-238; W. KASPER, "Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche: Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinals Ratzingers", *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795-804; J. RATZINGER, "A Response to Walter Kasper: The Local Church and the Universal Church", *America* 185 (November 11, 2001) 7-11; W. KASPER, "From the President of the Council for Promoting Christian Unity", *America* 185 (November 26, 2001) 28-29.

56. Cf. J.-H. TÜCK, "40 Jahre Zweites Vatikanische Konzil. Vergessene Anstösse und Perspektiven", *Theologie und Glaube* 93 (2003) 48-59, 56.

d)

La palabra «compromiso» que utilizo en el texto no debe ser mal interpretada (p. 126). Cito allí una afirmación de P. Hünermann: "los textos conciliares son siempre fórmulas de compromiso."[57] Con esto no se busca menospreciar los textos, sino hacer justicia a ellos: son frutos del diálogo, de la búsqueda de consenso, de las discusiones, a veces acaloradas, de los pedidos de correcciones por parte de los padres conciliares acerca de qué debe decirse, qué no, qué cuestiones deben quedar abiertas, cuáles otras deben quedar zanjadas, etc. Y, finalmente, una votación, no como simple expresión de una mayoría, sino como testimonio de fe frente a un asunto particular, decide el texto definitivo. A menudo, dichas fórmulas se encuentran a mitad de camino entre diversas escuelas o doctrinas filosóficas y/o teológicas que el magisterio no quiere hacer suyas.

Pongo de relieve también, en mi libro, una idea repetida por muchos teólogos y que debe ser bien comprendida: en el Vaticano II conviven dos eclesiologías parcialmente irreconciliables. Ante todo, debe advertirse que un texto conciliar no es una obra de un solo autor, un tratado sistemático acabado. A menudo es el fruto trabajoso de una gran cantidad de personas que, legítimamente, procura introducir lo que considera más adecuado, más oportuno, más acorde con la fe de la iglesia. En ese marco, comentaristas del Concilio, que cito en el libro, advierten que en varios lugares hay afirmaciones correctas, yuxtapuestas, situadas una al lado de la otra, pero no suficientemente integradas, es decir, necesitadas de una mayor maduración o elaboración. Esto se advierte, en el caso del Vaticano II y, en referencia al tema que me ocupa, en relación a las afirmaciones sobre la autoridad papal, con todas las prerrogativas definidas por el Vaticano I, y las afirmaciones sobre la recuperada colegialidad episcopal que, como correctamente afirman Ratzinger y Kasper, entre otros, fue el tema más discutido de toda la enseñanza del Vaticano II. Este tipo de análisis no minusvalora el texto de un concilio, lo sitúa en su justo lugar. Un concilio es un paso en una determinada dirección, no una revolución, ni un nuevo comienzo que olvida lo anterior; es el testimonio escrito de un progresivo camino de fe.

57. *Papstamt und Petrusdienst. Ein dringliches innerkirchliches und ökumenisches Problem,* Köln, Karl Rahner Akademie, 1998, 12.

En el marco de estas consideraciones, creo, deben entenderse afirmaciones como las que formulo en el libro:

> No obstante toda esta enseñanza, determinadas afirmaciones de la «Nota explicativa previa» añadidas a la LG por Pablo VI fortalecen, a juicio de algunos, la siguiente tesis: en el Vaticano II conviven dos eclesiologías parcialmente irreconciliables, una al lado de la otra. Un ejemplo lo constituye lo que, en 1966, Ratzinger calificó como "infeliz formulación (...) que parece atribuirle un poder absolutista" al papa.[58] Se refiere a la frase de la «Nota»: "El Sumo Pontífice, como Pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer su potestad a discreción (ad placitum) en todo tiempo, como lo requiere su ministerio." (n. 4). (p. 125).

O, también, esta otra opinión de Kasper que presento en el libro:

> Al respecto, en 1999, ha escrito Walter Kasper: «La verdadera controversia durante el Concilio se refería a la determinación de la relación entre el episcopado y el ministerio petrino. En esta cuestión el Vaticano II quiso completar el Vaticano I. A causa de que durante el Concilio no se arribó a una solución de la controversia, en el texto final están dos afirmaciones diversas, una al lado de la otra. Recién mediante la *Nota explicativa praevia* pudo el papa Pablo VI lograr la aceptación de gran parte de la minoría conciliar y alcanzar así un amplio consenso. Las controversias de entonces están sin resolverse verdaderamente hasta hoy y continúan teniendo repercusiones.»[59] (p. 127) [60]

58. Cf. J. RATZINGER, "Kommentar zu den «Bekanntmachungen»", en *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I*, 348-359, 356s. Cf. también el análisis más detallado que hace A. ACERBI presentando las dificultades de esta «Nota», sea desde el plano jurídico, en relación a la interpretación de la «Lumen gentium», sea desde el punto de vista del contenido, como una determinación de un espacio dejado abierto por LG 22. Cf. "Per una nuova forma del ministero petrino", en id. (ed.), *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio a Milano 16-18 aprile 1998*, Milano, Vita e pensiero, 1999, 303-338, 315-318.

59. "Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes", 41.

60. Cf. también las siguientes expresiones de W. KASPER, "El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio", 406: "Se afirma constantemente que aseveraciones «conservadoras» y «progresistas» se yuxtaponen, a veces sin solución de continuidad, en los textos conciliares del Vaticano II. Se habla de claros compromisos. Así, no sólo se mantiene, sino que se repite varias veces, la doctrina del Vaticano I respecto del primado y de la infalibilidad del papa. Pero se la integra en la doctrina sobre la Iglesia total, responsabilidad de todos los fieles, y en la doctrina de la colegialidad de los obispos. Pero los textos conciliares no aclaran cómo hay que entender y practicar concretamente esa integración. Por eso se ha hablado frecuentemente de una yuxtaposición, de una duplicidad de estratos, de una dialéctica, si no de una contradicción, de dos eclesiologías en los textos conciliares: por un lado, una eclesiología jerárquica tradicional, y, por el otro, una eclesiología nueva, o, por mejor decir, una renovada eclesiología de la communio inspirada en el espíritu de la Iglesia antigua. Por consiguiente, los conservadores y los progresistas tienen parecidos motivos para invocar determinadas aseveraciones conciliares. Y esto hace que sea aún más urgente la necesidad de encontrar unas reglas de validez general para interpretar el concilio."

Por otra parte, que el Concilio no es sólo un punto de llegada, sino un momento peculiar, normativo para el futuro, pero abierto a nuevos progresos y profundizaciones en el depósito de la fe, puede advertirse en el comentario de A. Antón, que incluyo en el libro, al comparar un determinado aspecto de «Lumen gentium» con la encíclica «Ut unum sint»:

> "Comparando la terminología adoptada por el Vaticano II para hablar del «papado» y/o «ministerio petrino» en la Iglesia con la empleada por la UUS, emerge un dato que por cierto no carece de importancia. Mientras el Concilio evitó, al parecer intencionadamente, referirse al sucesor de Pedro con el título de «obispo de Roma», la encíclica, en cambio, muestra particular interés en darle este título y en vincularlo con la Sede y la ciudad del «martirio» del apóstol Pedro (nn. 4a, 24a, 52c, 55a, 89a, 92b, 94ab)."[61] (p. 127)

En el marco de estas reflexiones y perspectivas no me parece incorrecto advertir que la doctrina conciliar sobre la Iglesia se sitúa en un proceso, "el comienzo de un correctivo"[62], que puede caracterizarse, con palabras de Pottmeyer, como el paso de una eclesiología universalista, juridicista, jerarcológica, centralista a una eclesiología de la communio.[63] La revalorización de la colegialidad episcopal y de las iglesias particulares, el lugar otorgado al capítulo sobre la Iglesia como Pueblo de Dios previo al tercero sobre la constitución jerárquica de la Iglesia, la revalorización del lugar y la importancia de los fieles cristianos laicos en la vida de la Iglesia, etc., son indicativos de este proceso que, en ningún modo debe suscitar la idea de que la fisonomía de la Iglesia responde a meras circunstancias históricas o a especulaciones humanas. Por otra parte, es justo recordarlo, el concepto de communio fácilmente puede ser malinterpretado, vaciándolo de su contenido propiamente teológico y comprendiéndolo de una ma-

61. A. ANTÓN, "El ministerio petrino y/o papado en la «Ut unum sint» y desde la eclesiológica sistemática (II)", *Gregorianum* 79 (1998) 645-686, 651. Coincidiendo con esta opinión, P. HÜNERMANN considera que por primera vez en un documento romano, la encíclica UUS, el ministerio petrino del obispo de Roma ha sido descrito en relación a funciones episcopales. Cf. "Towards a New Unity", *The Tablet* 13.07.1996, 916-917. M. BUCKLEY comparte este punto de vista y afirma que la caracterización de las funciones, no como una administración universal sino como supervisión, vigilancia y tutela es "la más constructiva contribución (de UUS) para la comprensión del primado y del episcopado desde el Concilio", *Papal Primacy and the Episcopate: Toward a Relational Understanding*, New York, Herder & Herder, 1998, 59ss.

62. K. LEHMANN, "El peso de la prueba para las «proposiciones infalibles»", en K. RAHNER, *La infalibilidad en la Iglesia*, 308-338, 312.

63. Cf. "Kirche – Selbstverständnis und Strukturen. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung zur Glaubwürdigkeit", en ID. (ed.), *Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft. Zur Strukturfragen der römisch-katholischen Kirche*, Regensburg, Katholische Akademie, 1989, 99-123, 120-121.

nera horizontalista. En este contexto se comprende la oportuna advertencia del documento «Communionis notio» anteriormente citado.

e)

En relación al acápite "5.5. Un nuevo tipo de magisterio bajo un nuevo paradigma" (p.129) deseo hacer algunas aclaraciones.

Ante todo, pongo de relieve en el primer párrafo, de manera inequívoca (además de todo lo ya expresado sobre las definiciones del Vaticano I y el extenso material expuesto sobre el Vaticano II en las páginas anteriores), el servicio del ministerio de Pedro en la comunión de las Iglesias:

> Es claro en los estudios actuales que, en la línea de la teología de la comunión, propia de la Iglesia antigua, el carisma fundamental de la Iglesia romana cimentada en el martirio de Pedro y Pablo y de su obispo reside en ser testigos, garantes y puntos de referencia de la verdadera fe apostólica.[64] Para la tradición más antigua, no es un poder jurisdiccional el rasgo decisivo del ministerio de Pedro, sino su servicio acreditado como «testigo», «custodio» y «memoria viva» de la transmisión de la fe. De ese modo pasa de nuevo a primer plano la dimensión pastoral en el ministerio de dirección de la Iglesia universal; no se cuestiona su potestad en el terreno jurídico; pero esa potestad constituye sólo un elemento (no el único ni el más importante) de su servicio pastoral en la Iglesia. El servicio del ministerio petrino consiste en ayudar fraternalmente a las diversas Iglesias, como centro de unidad, a encontrar y conservar su propia identidad en comunión con todas las Iglesias. El obispo de Roma no crea la unidad de las Iglesias, sino que vela dentro de la Iglesia para que "la comunión cuya responsabilidad tiene cada obispo en su Iglesia local desemboque en la catholica, y por tanto, en una koinonía tal que la única e idéntica fe se halle en cada diócesis y en cada fiel".[65] Justamente así se conserva también y se fomenta la legítima pluralidad de las diversas tradiciones de las Iglesias locales. (p. 129)

En segundo lugar, me refiero a la propuesta hecha por Peter Hünermann. El autor constata lo que denomina "un nuevo tipo de magisterio",[66] que, en su opinión, encuentra su más clara muestra, aunque no la única, en los textos del Vaticano II. Allí, conforme a la misma voluntad de Juan XXIII, el Concilio procuró presentar de una nueva manera el de-

64. Cf. por ej., M. KEHL, *La Iglesia*, 347ss.

65. J.-M. TILLARD, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander, Sal Terrae, 1986, 190.

66. "Apuntes sobre la situación de la teología católica en Europa", *Stromata* 56 (2000) 191-210, 204 nota 10.

pósito de la fe en fidelidad al Evangelio y a la Tradición y en atención a la situación de los hombres de nuestro tiempo. "Es evidente que el planteamiento de una tarea semejante no podía llevarse a cabo mediante una, dos o tres definiciones. Se trataba más bien de superar una situación de distancia cultural, y, por ello, se procuró presentar la fe en un nuevo lenguaje, en una nueva forma de pensamiento. De allí que el Vaticano II no estuviera preparado para la definición de dogmas, de fórmulas de fe particulares. Frente a horizontes de comprensión histórico-epocales distintos, ante cuestiones que afectan al lenguaje de la fe como tal, es como si, en cierto modo, el magisterio de definición fuera un instrumento inadecuado e ineficaz." (p.132) Con estas ideas, Hünermann no quiere, de ningún modo, negar la posibilidad de que el Concilio o el papa utilizaran la prerrogativa de la infalibilidad. Quiere dar razón de lo sucedido: para afrontar la tarea descrita el Vaticano II acudió a un tipo de lenguaje que encuentra en la Constitución pastoral «Gaudium et spes» su expresión más peculiar.[67] Ejemplos de este tipo, de este "dominante, de hecho, nuevo tipo de enseñanza"[68] abundan hoy; piénsese en los documentos de las Conferencias latinoamericanas de Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida, las exhortaciones postsinodales referidas a los distintos continentes, las mismas encíclicas papales como «Redemptor hominis» y las sucesivas, los documentos ecuménicos tales como la Declaración sobre la Justificación católico-luterana de 1999, etc. Hünermann tampoco descarta la posibilidad de nuevas definiciones papales, sí piensa que, por las razones aducidas, ese tipo de expresión magisterial será más bien una excepción y no un procedimiento habitual para enfrentar los desafíos de la evangelización, del ecumenismo, etc.

En ese contexto Hünermann introduce la propuesta de un modelo comprendido "como *testis qualificatus* (testigo cualificado), que pretende dar testimonio de la fe y de la tradición de la fe de las iglesias locales (…), en cierto modo, asumiendo el rol de un *notarius publicus* (notario público)". En principio, el intento de explorar paradigmas o modelos tomados del ámbito político-cultural que, *análogamente* aplicados a la Iglesia, pue-

67. De allí el peculiar trabajo de hermenéutica que se requiere. Cf. por ej., W. KASPER, "El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio", 410s.

68. P. HÜNERMANN, "Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdientes", en H. SCHÜTTE (ed.), *Im Dienst der einen Kirche - Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts,* Frankfurt a. M., Bonifatius, 2000, 189-217, 210. Cf. también, P. HÜNERMANN, "Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche", 434-444; P. HÜNERMANN, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*, Barcelona, Herder, 2006, 232-237, 322ss.

dan otorgar alguna nueva luz, no puede ser descalificado. Este tipo de procedimiento está bien atestiguado en la historia de la teología. Así escribo:

> Se trata de un intento que, como ha sido siempre en la reflexión institucional (se lo reconozca o no), se realiza en relación con la conceptualización de las ciencias sociales[69] o bajo la influencia, con palabras de Schatz, de «modelos políticos de largo plazo»: "Sólo tenemos que pensar en la influencia de la reflexión sobre la mejor forma de la constitución estatal en el pensamiento eclesiológico desde el siglo XIII hasta el XIX."[70] Es útil recordar la observación de W. Kasper en relación a la aplicación de la subsidiariedad en la Iglesia: no existen conceptos teológicos «químicamente puros»; por su eventual existencia la Iglesia y/o la teología deberían pagar el precio del aislamiento y la falta de comunicación.[71] (pp. 138-139).

En su trabajo, Hünermann, de forma concordante con otros autores, acude como ejemplo a Tomás de Aquino, en quien descubre un tipo de razonamiento semejante. ¿Cuáles son los puntos centrales de la argumentación del Aquinate en este punto? Pueden sintetizarse así: La Iglesia debe tener la mejor forma de gobierno; la mejor forma de gobierno es aquella regida por uno, la monarquía.[72] Desde este punto de vista, Tomás interpreta los datos recibidos de la Escritura y de la Tradición. "El paradigma mismo, Tomás lo extrae de la Política de Aristóteles".[73] Hünermann sostiene que este paradigma permanece activo en los siglos subsiguientes. Pienso que, también aquí, un doble error debe ser evitado: por una parte, desconocer la estrecha relación existente en cada época entre las teorías políticas de la sociedad y de las instituciones y la autocompren-

69. Quien no advierta esta perspectiva puede hojear textos, por ejemplo, de Tomás de Aquino, R. Belarmino, J. de Maistre, J. Kleutgen, L. Billot, etc., que acuden expresamente a la monarquía como forma de gobierno para fundamentar el «mejor gobierno» de la Iglesia. Cf. varias citas en A. ACERBI, "Per una nuova forma del ministero petrino", 305ss.; J. M. TILLARD, *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca, Sígueme, 1999, 341. Cf. también, C. SCHICKENDANTZ, *¿Adónde va el papado?*, 93-96; G. GRESHAKE, "Weltkirche und Ortskirche. Bemerkungen zu einem problematischen Verhältnis", *Theologie und Glaube* 91 (2001) 528-542, 530ss.

70. "Historical Considerations Concerning the Problem of the Primacy", en J. PUGLISI, *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, 1-13, 9.

71. Cf. W. KASPER, "Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche", *Internationale katholische Zeitschrift* 18 (1989) 155-162, 157.

72. *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 76: "Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum: utpote per eum dispositum per quem reges regnant et legum conditores iusta decernunt. Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit."

73. P. HÜNERMANN, "Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdientes", 198. Cf. la explicación más detallada en el libro, *Cambio estructural*, 130.

sión de la institución eclesial, por otra, desconocer que esa sola dimensión no explica el progreso dogmático: el Espíritu conduce a la Iglesia. Este doble aspecto de la realidad no puede ser nunca eliminado. Precisamente, hay aquí un punto nuclear del cristianismo: Dios se inserta realmente en la compleja historia de los hombres, pero sin quitar consistencia y complejidad a lo que hace que esa historia sea verdaderamente humana.

Estas afirmaciones generales, sin embargo, no resuelven la cuestión sobre el acierto o desacierto de las figuras concretas aportadas por Hünermann. Dichas figuras, «testigo cualificado» en la forma de un «notario público», por lo demás siempre discutibles, como lo reconoce el mismo autor, incluyen los contenidos teológicos definidos propios del primado de jurisdicción y de la prerrogativa de la infalibilidad, sólo que *los enmarcan en un cuadro más amplio*, en el modo de ejercer sus tareas en el servicio a la unidad de las Iglesias y en la integración que se da entre él y los diversos y múltiples testigos de la fe en la Iglesia, ante todo, los mismos obispos. De allí que Hünermann afirme explícitamente: "En tal concepción, el primado de jurisdicción estaría asumido de un modo eminente y más complejo."[74] Asumido (aufgehoben), no dejado de lado; en ningún caso, negado. Es verdad que el autor afirma, también, que su propuesta no significa simplemente una "adaptación" del primado de jurisdicción y de la prerrogativa de la infalibilidad a las nuevas circunstancias, sino, más profundamente, un "cambio de paradigma" (Paradigmenwechsel).[75]

Por otra parte, es oportuno destacar que la descripción de las tareas del obispo de Roma hecha por el teólogo alemán no constituye al sucesor de Pedro en un testigo que *sólo* reúne acuerdos y consensos.[76] Como escribo más abajo en el libro: "Al mismo tiempo, en tales procesos de articulación de la comprensión de la fe es evidente que también han de ponerse límites que aclaren qué formas y modos de expresión no corresponden a la fe única y a la unidad de los creyentes. *Ese poder para poner límites, que está dado de manera necesaria también en ese paradigma*, no significa, sin embargo, que se regrese al magisterio de definición ya descrito." (p. 138, cursiva aquí); esto es, al "tipo de magisterio que subyace

74. P. HÜNERMANN, "Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdientes", 215.

75. *Ibid.*, 195.

76. En el libro (p. 136 nota 153) he llamado la atención "sobre el testimonio de fe personalmente responsable como íntimo fundamento del primado, cf. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo, e politica*, Milano 1987, 36ss."

al clásico «Denzinger»" (p. 131). Recuérdese al respecto que el «Denzinger», conforme al espíritu original de dicha colección, sólo contiene un *determinado tipo* de textos magisteriales. Debido a este criterio, documentos tan importantes como «Redemptor hominis» o «Dives in misericordia», por citar dos ejemplos recientes, apenas tienen dedicadas un par de páginas; se reproducen allí unos pocos párrafos de ellos (DH 4640-4645; 4680-4685). Por tanto, con la expresión "regresar al magisterio de definición", Hünermann no niega las prerrogativas de las definiciones dogmáticas del Vaticano I, critica un "modelo" o "paradigma" que "subyace al clásico «Denzinger»" y que destaca unilateralmente dichas prerrogativas.

Por otra parte, como se expresa en la página 138 del libro, citada arriba, y en varios otros lugares, se afirma explícitamente la potestad del obispo de Roma para tomar *decisiones con carácter vinculante*. Por ejemplo, al describir las tareas, análogas a las de "un notario público", como el presidente en una democracia parlamentaria como la alemana, se expresa:

> Según la Constitución de ese país, una de las tareas principales del presidente es la de firmar las leyes sancionadas por el parlamento; así entran en vigencia. Mediante su firma se verifica que las leyes han sido acordadas de manera legítima, es decir, por órganos legítimos. Al mismo tiempo testifica mediante su firma que las leyes acordadas se encuentran dentro del marco de la Constitución. En este punto, se le concede al presidente expresamente el derecho de revisión. Además, con su firma las leyes adquieren un valor legal y vinculante a nivel público. En lo que respecta al magisterio petrino, la cuestión se presenta sólo de manera análoga. (p. 135)

Como se observa, tampoco en las democracias parlamentarias, como la alemana, el presidente es un mero testigo, que *sólo* recoge y sintetiza las opiniones de los demás. Una afirmación de Juan Pablo II en UUS, que creo representa el pensamiento de Hünermann, me parece particularmente adecuada aquí: "El Obispo de Roma, *con el poder y la autoridad sin los cuales esta función sería ilusoria*, debe asegurar la comunión de todas las Iglesias." (UUS 94, cursiva mía). Como he observado en el libro,[77] ni siquiera el llamado "primado de honor" reclamado por los cristianos ortodoxos carece de estas características, "sin las cuales esta función sería ilusoria". Por otra parte, los problemas que se advierten hoy en la Comunión Anglicana, por la carencia de «efectividad» del primado reconocido al arzobispo de Canterbury en orden a conservar la unidad de las iglesias

77. Cf. *Cambio estructural,* 137, nota 154.

de dicha Comunión en asuntos particularmente delicados, invitan también a no ser ingenuos. No puede haber aquí *auctoritas* sin *potestas*. En buena medida, ni siquiera los interlocutores ecuménicos piensan diversamente, aun cuando reclaman especificaciones.[78]

En síntesis, la propuesta de esclarecer el "modelo" o "paradigma" de magisterio que está en curso en base a los conceptos aludidos puede ser juzgada como más o menos adecuada. El mismo texto lo advierte con palabras de Hünermann: "La propuesta expuesta está abierta a la crítica." (p. 138). Una analogía tiene semejanzas, que colaboran a entender un aspecto, pero también desemejanzas que pueden confundir. Lo que no hay en ella, según mi leal saber y entender, es la pretensión de negar u opacar las enseñanzas del Vaticano I y del Vaticano II.[79] No desconozco las observaciones críticas de Hünermann (y de otros importantes autores como Theobald, Sesboüè, Örsy, etc.) en relación a las cuestiones como las que se contienen en el segundo apartado del Motu proprio «Ad tuendam fidei», a las que ya he aludido. Pero, por una parte, pienso que la propuesta esbozada aquí puede ser considerada independientemente de esas observaciones, que pueden distinguirse niveles allí y que el paradigma, en los términos explicitados, es compatible con las enseñanzas de los concilios Vaticanos I y II. Por otra parte, mi posición sobre el Motu proprio está ya expuesta, como lo he explicitado más arriba.[80]

CARLOS SCHICKENDANTZ
17.03.08/31.03.08

78. Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, "Le ministère pétrinien", 39.

79. Cf. P. HÜNERMANN, "Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdientes", 190.

80. Cf. también, *Cambio estructural*, 98-99.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Observaciones al libro *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad* (Córdoba, 2005) Del Rvdo. Prof. Carlos Schickendantz

En relación al ecumenismo, el autor enumera los puntos en cuestión: el fundamento bíblico del ministerio petrino, su desarrollo histórico y su interpretación, su relación con el obispo de Roma y su competencia en campo jurisdiccional y magisterial (cf. p. 65).

Para responder, el autor da por supuesto que, en el primer y segundo milenio, dentro de la conciencia de la Iglesia, se han dado dos paradigmas distintos de autocomprensión y praxis respecto al ministerio petrino.

De la historia del primer milenio se desprendería que solamente en el siglo III los obispos de Roma empezaron a dar relevancia a su especial autoridad derivada de Pedro, autoridad que se habría "cristalizado" en el siglo V con Leo Magno, «ya no solo como sucesor sino también como representante de Pedro» (p. 69). Entonces, el obispo de Roma, por la importancia civil y política de la ciudad, en cuanto capital del mundo, se volvió el primero entre los obispos, asumiendo la tarea de conservar la tradición y restablecer el orden violado. Su autoridad fue de todos modos integrada como parte constitutiva de la colegialidad y de la estructura comunional de las iglesias, en la convicción general de que el testimonio de un concilio o del conjunto de los obispos tenía mayor autoridad que el Papa tomado individualmente (cf. p. 70). La forma institucional desarrollada en los siglos VI-IX, siempre en progreso, habría encontrado su cumbre, en especial, durante el segundo milenio, a partir de los pontificados de Gregorio VII e Inocencio III, que habrían dado forma concreta a la imagen monárquica del papado. Así, «el rol como monarca absoluto y legislador sobre toda la Iglesia condujo a plantear posteriormente el problema de su autoridad (infalibilidad) como maestro» (p. 72), a costa de la progresiva pérdida de independencia y autonomía de los obispos (cf. 73).

Sigue la descripción del contexto histórico-cultural del Vaticano I, dominado por los tres "traumas" enumerados por el H. Pottmeyer –a quien el autor confiesa *seguir de cerca* (p. 69)–, que han determinado el rechazo de las estructuras de las sociedades civiles y ratificado la actual forma estructural de la Iglesia y el modo en que en ella se ejercita la autoridad (cf. pp. 73-80).

De todo el conjunto se tiene la impresión de que el primado petrino es el resultado de las *pretensiones* y *reivindicaciones* de los Papas en el curso de la historia, y no la expresión de una conciencia presente desde los principios de la Iglesia, aunque en modo embrionario, que se ha desarrollado cada vez más, y que por ello forma parte de las verdades conexas con la Revelación por necesidad lógica, como precisa la *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la "Professio fidei"*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1998).

El Autor se extiende luego sobre lo que llama el *mayor obstáculo* en el camino del ecumenismo: la definición de la infalibilidad y su interpretación (cf. p. 81). Según él, hay una «formulación "unilateral" del dogma», una «interpretación maximalista» que no representa completamente el pensamiento del Concilio» (p. 84), que estaría abierto a las expectativas de otras iglesias y comunidades cristianas. Por otra parte, pone de relieve que la aceptación de la definición conciliar se hace hoy más difícil, pues «las limitaciones de las fórmulas dogmáticas pueden colaborar a esta "fragmentación" o "ruptura"» (pp. 85-86). A partir de la página 87 el Autor trata por todos los medios de restar valor a la definición de la infalibilidad. Así, afirma que «lo que el Concilio no negó y sí supuso como verdadero fue escrito en el prólogo de la Constitución y en los capítulos expositivos, no en la definición misma como pretendía la minoría» (p. 87). La definición habría tenido objetivos de política eclesial (cf. p. 88) y a causa de una «formulación unilateral» e «interpretación maximalista» habría favorecido una visión absolutista del papado (cf. p. 89). En su intento por convencer del poco peso que habría que darle a la definición dogmática de la infalibilidad, reconociendo no obstante su carácter irreformable, el Autor no puede evitar hacer suya la frase de un conocido teólogo: «una definición "permanece siempre *reformable*"» (p. 95).

Con relación a las verdades del segundo apartado de la profesión de fe, el Autor cita los documentos *Mysterium ecclesiae* (1973) y *Donum veritatis* (1990), de la Congregación para la Doctrina de la Fe, para explicarlas, y luego llamar la atención sobre la «*proliferación cancerosa*» (p. 100)

de estas verdades, que deben ser tenidas como definitivas. Así, sobre las huellas de otros autores más explícitos, sugiere que el Motu proprio *Ad tuendam fidem* y la *Nota doctrinal ilustrativa*, que lo acompaña, son un refuerzo ulterior e indebido de la infalibilidad papal (cf. pp. 98-103).

Después de constatar que el dogma de la infalibilidad no produjo una inflación de definiciones (cf. p. 104), el Autor afirma que con el proliferar de las encíclicas «estas manifestaciones magisteriales adquirieron gradualmente una aureola de infalibilidad» (p. 105). Un hecho que terminó por suscitar reacciones incluso generacionales (cf. p. 106, nota 96). Así, concluye: «Creo que tiene razón Schatz cuando detecta en la *Humanae vitae* (1968), la oposición al interior de la Iglesia, un momento peculiar en la historia del magisterio pontificio del siglo XX» (p. 106).

C. Schickendantz, en vez de suscribir una vez más afirmaciones parciales y de disenso, tendría que haber tocado la cuestión de la posibilidad de una enseñanza definitiva, no definitoria, presente en un acto de Magisterio ordinario, y desmerecer la reacción contra la *Humanae vitae*.

Con respecto al tema de la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular, el Autor comenta justamente la doctrina de la *Lumen Gentium* 23 (cf. pp. 110-112) y concluye con el aporte de la carta *Communionis notio*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1992), que juzga de una «importancia destacada, incluso simbólica» (p. 112). Sin embargo, luego se embarca en la discusión que al respecto mantuvieron J. Ratzinger y W. Kasper, para demostrar, entre otras cosas, que la doctrina de la mencionada carta, acerca de la prioridad ontológica y cronológica de la Iglesia universal sobre la Iglesia particular, sigue siendo materia de discusión teológica. En ese contexto, el Autor cree poder disentir tranquilamente de la doctrina presentada por la *Communionis notio* (p. 114).

El Autor habría tenido que distinguir la discusión considerada en sí misma, aunque fuera entre dos insignes teólogos, del hecho de que el punto discutido ya era parte de la doctrina del Magisterio. La autoridad de quien replica no puede aligerar el peso doctrinal de una enseñanza de la Iglesia. El entonces Cardenal J. Ratzinger, hoy Sumo Pontífice, prestándose a la discusión no suponía otra cosa que la importancia de profundizar teológicamente la doctrina propuesta y facilitar su asentimiento.

En cuanto a la colegialidad, el Autor propone la vieja cuestión del doble sujeto de la potestad suprema de la Iglesia. En un primer momento afirma que la forma colegial y primacial «sólo se pueden ejercer conjuntamente» (p. 123), pero luego precisa: «Esto no excluye que el papa

pueda ejercer "seorsim" (por sí), esta potestad suprema de gobierno en la Iglesia».

Más adelante afirma tranquilamente que en la *Lumen Gentium* se dan «dos eclesiologías parcialmente irreconciliables» (p. 125), fruto de compromisos que indican «un problema objetivo de fondo» pues «en este punto el Concilio no ha conseguido un equilibrio satisfactorio» (p. 126). Por eso, haciendo suyas las afirmaciones que retiene «muy acertadas» de Pottmeyer, dice que hay que pasar «de una eclesiología universalista, juridicista, jerarcológica, centralista a una eclesiología de la communio», abandonando «el dilema de dos eclesiologías, sino, de manera consecuente, realizar la transición que la mayoría del Concilio aspiraba» (p. 128).

Se trata de afirmaciones que confunden a los lectores, pues llevan a pensar que la fisonomía de la Iglesia responde a meras circunstancias históricas y a especulaciones humanas.

En relación con las verdades sobre las cuales el Papa no interviene con Magisterio definitorio, el Autor hace suya la propuesta de P. Hünermann, adjudicando al Pontífice el rol de «*testis qualificatus*» o de «*notarius publicus fidei*» (p. 134). El Autor cree que cuando se dan cuestiones como las que se contienen en el segundo apartado del *Motu proprio Ad tuendam fidem* (1998), ilustradas por la Nota de la Congregación para la Doctrina del a Fe, éstas «no pueden ser afrontadas ni resueltas con un "magisterio de definición", sino dando testimonio, explicando, fundamentándose en el contexto de las numerosas instancias de la fe». En tal caso, la acción del Papa «se asemeja a la tarea de un presidente en una democracia parlamentaria» (p. 135). Correspondiéndole al Obispo de Roma la «última responsabilidad notarial», estaría obligado a recibir «la complementariedad de los otros testimonios de fe» para «la formación del consenso dentro de la Iglesia» (p. 137) sobre la comprensión actual de la fe.

Se trata de una propuesta de graves implicaciones porque supone el desconocimiento de la existencia y naturaleza del Magisterio Ordinario y Universal, que no procede de *consensos* y *acuerdos*, sino de la Tradición viva de la Iglesia y por ello goza de carácter definitivo e irreformable y sus formulaciones pueden ser en ocasiones, como se ha dicho, objeto de definición.

VIRGINIA R. AZCUY

I CONGRESO DE TEÓLOGAS LATINOAMERICANAS Y ALEMANAS

Memoria de un proyecto regional

RESUMEN

La producción teológica de las mujeres en los últimos años constituye una buena noticia en el ámbito latinoamericano y argentino. Como signo concreto de este caminar eclesial y académico, fue realizado recientemente el I Congreso de Teólogas en San Miguel. En esta memoria, se ofrece un breve informe sobre los antecedentes de la convocatoria, el programa de actividades y otros detalles significativos de este hito que abre perspectivas.

Palabras clave: mujeres haciendo teologías, América Latina, Iglesia, sociedad.

Como parte de un camino de intercambio entre teólogas latinoamericanas y alemanas, el Programa de Estudios TEOLOGANDA y el Foro de Teólogas Católicas Alemanas AGENDA, decidieron organizar un I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas, que tuvo lugar del 25 al 27 de marzo de 2008 en la Sede de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. La temática elegida, "Biografías, Instituciones y Ciudadanía. La teología y la Sociedad desde la perspectiva de las mujeres", se relaciona con temas estudiados en jornadas anteriores y está enmarcada en la proximidad de los bicentenarios de la independencia de nuestros países latinoamericanos. El marco de referencia fue la incipiente tradición que surge del itinerario de las mujeres en la teología latinoamericana y caribeña, una irrupción de alta significatividad en las últimas tres décadas en nuestro contexto regional. Este Congreso contó con la presencia de varias autoras pio-

neras y sobre todo de teólogas de generaciones intermedias y emergentes que están visibilizando un nuevo rostro en las iglesias y en las instituciones académicas. La reflexión fue enriquecida en diálogo con colegas teólogos, pensadoras de otras disciplinas y estudiantes de distintos centros teológicos, con el ánimo de compartir perspectivas, construir redes y proyectar nuevos horizontes en la Iglesia y en la sociedad actual.

Antecedentes de la convocatoria

El 31 de octubre de 2002 se realizó en la Academia Católica "Die Wolfsburg" una primera Jornada de Estudio entre Teólogas Latinoamericanas y Alemanas con el tema "Atravesar límites, percibir a los/as otros/as", en búsqueda de un intercambio teológico intercultural. Las instituciones convocantes fueron AGENDA, el Foro de Teólogas Católicas Alemanas, ADVENIAT y la mencionada Academia de Mülheim-Ruhr, una casa para la Formación Permanente y la Acción Social en la diócesis de Essen (Alemania). Las teólogas invitadas de América Latina fueron: la Hna. Dra. Maricarmen Bracamontes de México, quien expuso sobre la teología en la educación cristiana de las mujeres; la Hna. María José Caram (recientemente doctorada por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia), que se refirió al compromiso teológico en el ámbito pastoral; la Lic. Angélica Otazú (doctorada años después por la Universidad de Berlín), quien ofreció un panorama de la teología al servicio de la catequesis; y la Prof. Dra. Virginia R. Azcuy, a quien se solicitó hablar de la situación de la teología hecha por mujeres en el ámbito científico académico, con especial atención al contexto argentino. Las teólogas referentes y moderadoras de esta Jornada fueron: la Prof. Dra. Margit Eckholt, profesora de Dogmática en la Facultad Teológica Salesiana de Benediktbeuern; Brigitte Hallermann y Stefanie Hoppe, como referentes institucionales por Adveniat; la Prof. Dra. Marianne Heimbach-Steins, profesora de Ética Social en la Universidad de Bamberg; y la Dra. Annegret Langenhorst, teóloga y profesora de Letras en el Instituto Superior de Enseñanza en Nürnberg.

El encuentro de 2002 en "La Wolfsburg" tuvo una función disparadora para un grupo de teólogas argentinas que veníamos reuniéndonos informalmente desde 1998 para conversar sobre teología y biografía. Las participantes estables en estas reuniones fueron: la Prof. Lic. Marcela

Mazzini, profesora adjunta en la Cátedra de Teología Espiritual de la Facultad de Teología de la UCA (Buenos Aires); la Prof. Lic. Gabriela Di Renzo, profesora de teología en la Facultad de Derecho de la UCA (Rosario); la Prof. Dra. Nancy E. Bedford, en ese tiempo profesora de teología en el Departamento de Sistemática en el Instituto Universitario ISEDET (actualmente residente en Chicago, EE.UU.); la Prof. Dra. Mercedes García Bachmann, profesora de Hebreo y Antiguo Testamento en el Departamento de Biblia en ISEDET (hoy decana de la Facultad de Teología en la misma institución); y Virginia R. Azcuy, profesora titular de la Cátedra de Teología Espiritual en la Facultad de Teología de la UCA (Buenos Aires). La vitalidad que venía gestándose en este grupo y en un Taller de Espiritualidad con estudiantes de teología de diversos centros, animado por Mazzini y Azcuy desde el año 2000, desembocó en la idea de un proyecto colectivo con el tema "El itinerario de las mujeres en la teología de América Latina, el Caribe y EE.UU. Balance crítico y nuevas perspectivas". Así nació TEOLOGANDA, en abril de 2003, como Programa de Estudios, Investigaciones y Publicaciones, por medio de una convocatoria abierta a mujeres egresadas y estudiantes de teología con el auspicio eclesial y teológico de las instituciones locales, más el apoyo de ICALA y AGENDA de Alemania.

Las colegas alemanas siguieron de cerca esta iniciativa, particularmente a través del compromiso de Margit Eckholt, presidenta de ICALA, Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano y miembro de la presidencia de AGENDA. Pronto llegó la invitación a una segunda Jornada de Estudio entre Teólogas Latinoamericanas y Alemanas, que tuvo lugar en la Academia Wolfsburg del 5 al 6 de noviembre de 2004, en una nueva cooperación que reunió los esfuerzos de Agenda, Adveniat, La Wolfsburg e Icala. El tema esta vez fue "Opción por la vida. El surgir de biografías en la teología y en la Iglesia", con especial atención a los itinerarios vitales personales y regionales. En esta ocasión, las teólogas argentinas que participaron por TEOLOGANDA fueron: Marcela Mazzini, Nancy Raimondo (actualmente becaria de ICALA en Alemania para su doctorado), Constanza Levaggi (en ese entonces estudiante en el Instituto Bíblico de Roma), y Virginia Azcuy. Entre las invitadas de otros países como referentes estuvieron: la Prof. Lic. María Paz Díaz de la Universidad Católica de Chile; la Hna. Maris Bolzan, presidenta de la Conferencia de Religiosas Brasileña (CBR); la Hna. Dra. Lúcia Weiler de Brasil y la Lic. Bernardeth Caero de Bolivia (actualmente doctorada en Biblia por

la Universidad de Salzburg), la Hna. María José Caram y la Hna. Birgit Weiler por Perú (doctoranda en la Universidad de Frankfurt), Angélica Otazú de Paraguay, entre otras.

Al finalizar esta Jornada de 2004, surgió la propuesta de una futura reunión científica en América Latina para dar continuidad al camino de intercambio iniciado por iniciativa de las Teólogas Católicas Alemanas. En febrero y marzo de 2005, se retomó esta idea por parte de las instituciones alemanas que venían alentando una cooperación entre Teólogas Alemanas y Alemanas, se confirmó su apoyo para una nueva iniciativa en suelo latinoamericano y comenzaron las conversaciones entre Teologanda y Agenda. La presencia de Margit Eckholt en el V Seminario Intensivo de Teologanda, "Cómo hacer teología en las encrucijadas", realizado en Buenos Aires del 1 al 4 de septiembre, ayudó a plasmar la primera fase preparatoria de un Congreso que se realizaría probablemente en nuestro país contando con el desarrollo creciente que se iba logrando en nuestro ámbito. Ya en noviembre de 2005 se definió la organización de un Congreso de Teólogas en Buenos Aires y se fijó como fecha posible febrero o marzo de 2008, en atención a los períodos más adecuados para ambos contextos geográficos (América Latina y Alemania). Como representantes de las instituciones alemanas, fueron confirmadas: Margit Eckholt por ICALA y AGENDA, la Dras. Michelle Becka y Annegret Langenhorst por AGENDA y la Dra. Brigitte Saviano por ADVENIAT. El Comité Científico para el Congreso se conformó con ellas por el grupo alemán y cuatro teólogas referentes por el grupo argentino: Gabriela M. Di Renzo, Mercedes García Bachmann, M. Marcela Mazzini y Virginia Azcuy. También formaron parte de este Comité tres consultoras de Teologanda que apoyaron desde sus disciplinas específicas: Prof. Lic. Graciela Di Marco, socióloga de la UNSAM; Prof. Dra. Celina A. Lértora Mendoza, investigadora del CONICET; Prof. Lic. Marta Palacio, filósofa de la UCC. El Comité Ejecutivo estuvo presidido por la Prof. Lic. Andrea Sánchez Ruiz Welch en colaboración con la Prof. Carolina Bacher Martínez, ambas asistentes de investigación en Teologanda; también se sumaron otras participantes para impulsar la convocatoria, organización y realización del Congreso. La última etapa preparatoria estuvo fortalecida por una Jornada de Reflexión en La Wolfsburg, promovida por las teólogas alemanas y con la participación de Virginia Azcuy, en vistas a perfilar de forma definitiva el tema y el programa del Congreso 2008. La temática de esta reunión,

que tuvo lugar el 12 y 13 de abril de 2007 en Mühlheim-Ruhr (Alemania), estuvo focalizada en la cuestión de la vida pública desde la perspectiva de las mujeres: "¿Ciudadanas de segunda clase? Mirada teológica a las nuevas preguntas sociales en tiempos de globalización y migración".

Programa de Actividades

Con una participación de 280 participantes, el I Congreso de Teólogas propuso un programa variado para fomentar el diálogo y el intercambio entre las quince panelistas, los ciento veinte expositores/as en mesas temáticas y las demás personas asistentes. Los paneles que se presentan a continuación han sido publicados en la revista de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel con el título "Biografías, Instituciones, Ciudadanía. Primer Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas", *Stromata* LXIV, 1-2 (2008) 206 pp. Las comunicaciones presentadas conforme a las pautas establecidas y aprobadas por el Comité Científico fueron editadas en CD-ROM como "Actas del I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas. Biografías, Instituciones y Ciudadanía", ISBN: 978-987-24250-0-5. Además, está previsto publicar una selección de los paneles en alemán y otra selección, revisada y ampliada, en la Colección *Mujeres haciendo teologías* de Editorial San Pablo (tomo 5).

Panel sobre Teología, Ciudadanía e Iglesia

Tuvo lugar el 25 de marzo a las 11hs. La primera presentación, a cargo de Margit Eckholt de la Facultad Filosófico-Teológica Salesiana de Benediktbeuern, se tituló "Ciudadanía, sacramentalidad de la Iglesia y empoderamiento de las mujeres. Apuntes para una nueva teología pública". Inició una reflexión teológica sobre el concepto de ciudadanía en relación con una teología capaz de diálogo con la vida pública desde la óptica de las mujeres. Uno de los temas centrales, que dio lugar a diversas preguntas y búsquedas reflexivas, fue el empoderamiento de las mujeres para la ciudadanía en la Iglesia y en la sociedad. Luego siguió la presentación de Virginia R. Azcuy de la Facultad de Teología de la UCA y de las Facultades de San Miguel, con el tema "Fe cristológica y dignidad de las mujeres. Sugerencias para una travesía de des-ocultamiento y compañerismo". El panel ingresó en la perspectiva latinoamericana de fe y jus-

ticia desde un eje cristológico, con la intención de crear un puente entre el magisterio de la Iglesia Católica y las teologías feministas cristianas. Se trató de pensar cómo la dignidad de las mujeres es una verdad implícita de la fe cristológica, releyendo la enseñanza de Benedicto XVI en Aparecida. La tercera ponencia en este panel fue de la Prof. Dra. Consuelo Velez Caro, de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá: "Mujer e Iglesia: ¿rumbo a la ciudadanía eclesial?" y se preguntó por el reconocimiento efectivo de los derechos y deberes que los miembros de la Iglesia, sobre todo las mujeres, poseen a la luz de la última Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe celebrada en mayo de 2007 en Aparecida (Brasil).

Panel Ciudadanía, Ética y Sociedad

Se realizó el 25 de marzo a las 18.30, con una reflexión interdisciplinaria entre filosofía, antropología y ética teológica. La primera ponencia estuvo a cargo de la Prof. Dra. Alcira B. Bonilla de la Universidad de Buenos Aires-CONICET, con el tema "La biografía como género filosófico: construcción de subjetividad, memoria y responsabilidad". Por su valor testimonial, la autora hizo referencia a las contribuciones de Simone de Beauvoir, Hannah Arendt y, en particular, María Zambrano; arriesgó la hipótesis de que esta escritura constituye el espacio que especialmente las mujeres filósofas privilegian para el tratamiento de cuestiones vinculadas con la construcción de la subjetividad, la memoria y la responsabilidad. Su posición fue enriquecida por la Prof. Dra. Sonia Montecino del Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de Chile, con el tema "La huacha como construcción simbólica del género femenino o los indicios de una escena antropológica latinoamericana", con el objetivo de dar cuenta del pensamiento sobre mujer y género en América Latina y entregar pistas a partir de la etnocategoría "huacha" para una posible comprensión de lo femenino en nuestra cultura. La tercera ponencia, "Ciudadanía, pertenencia y ética teológica", fue presentada por la Prof. Dra. Hille Haker de la Universidad de Frankfurt. Se refirió a la ciudadanía como un concepto que apunta a una pertenencia a un ámbito político, un derecho a la participación en la vida político-social; trató sobre las relaciones sociales descriptas como relaciones de reconocimiento y la participación en los bienes; finalmente, focalizó la ética teológica desde la perspectiva feminista de género para analizar las diferen-

tes formas de negación de la ciudadanía para las mujeres en los diferentes contextos y reflexionar críticamente, para poder desarrollar una orientación para la eliminación de las estructuras injustas.

Panel Teologías, Biografías y Subjetividades

Realizado el 26 de marzo a las 9hs. Se inició con la ponencia de la Prof. Dra. Barbara Andrade de la Universidad Iberoamericana de México, con el tema "Seres vulnerables. Consideraciones antropológicas, psicoterapéuticas y teológicas". La autora intentó cuestionar los supuestos antropológicos implícitos en nuestras percepciones y plantear un modelo antropológico que permita representar la comunión en la diversidad. A ella siguió la Prof. Dra. Marie Theres Wacker de la Universidad de Münster, con la ponencia "Estudio de casos a partir de la Biblia Hebrea", que ofreció importantes contrapuntos a la perspectiva "nomádica" de la filósofa italiana Rosi Braidotti. Su contribución como teóloga feminista y exegeta consistió en relacionar esta mirada con las figuras de Rebecca, Ester y Moisés y elaborar el concepto de lo nomádico desde impulsos literarios, históricos y bíblico-teológicos. En tercer lugar, la teóloga bautista Prof. Dra. Nancy Bedford del Garrett Evangelical Theological Seminary de Chicago, presentó una ponencia con el título "Plantar huertas, escuchar a los árboles: La subjetividad teológica en migración" e intentó reflexionar sobre la construcción de la subjetividad teológica feminista y su contacto con los fenómenos migratorios actuales.

Panel Instituciones y Empoderamiento

Se realizó el 26 de marzo a las 16.45hs. La primera ponente fue la Prof. Lic. Graciela Di Marco de la Universidad de San Martín y consideró "El movimiento de mujeres en Argentina", en los noventa y el principio del siglo veintiuno. El enfoque propuesto consideró las organizaciones, tanto públicas como privadas, como ámbitos en los que se construyen y negocian sentidos acerca de los significados de género y donde se hace género, no sólo acciones para las mujeres. Luego intervino la Prof. Dra. Ana Maria Bidegain del Religious Studies de la Florida International University, con una presentación sobre "Mujeres, empoderamiento e instituciones religiosas en la historia latinoamericana", que se centró en el papel de las instituciones religiosas pertenecientes a la Iglesia Católica

que influyeron y fueron influidas por el empoderamiento que fueron logrando las mujeres latinoamericanas a lo largo del siglo XX. Finalmente, la Prof. Dra. Hedwig Meyer Wilmes, profesora en la Universidad de Nimega, Holanda, entre 1986 y 2007, disertó sobre la "Institucionalización de la teología feminista en las universidades (holandesas)". La teóloga alemana presentó algunos factores en que la teología feminista comprometió a las universidades europeas y sugirió horizontes posibles para una práctica teológica de las mujeres en el contexto universitario (europeo) actual.

Panel Derechos humanos, Ciudadanía y Política

Si los paneles estuvieron pensados con una progresión temática, éste fue sin duda el que condensó las inquietudes que se fueron gestando durante los días anteriores. Este quinto panel, realizado el 27 de marzo a las 9hs, comenzó con la Prof. Lic. Marta Palacio de la Universidad Católica, quien realizó un exhaustivo abordaje filosófico-político sobre "Paradojas de los derechos humanos: estrategias feministas", girando en torno a la paradoja del universalismo, la de la membresía política y la de las particularidades culturales. La reflexión continuó desde la ética teológica con la Prof. Dra. Marianne Heimbach-Steins de la Universidad Otto-Friedrich de Bamberg, Alemania, que se dedicó a "Derechos humanos de las mujeres. Reivindicación universal y concreción contextual". Heimbach puntualizó que no se trata de proclamar derechos exclusivos de la mujer, sino descubrir los derechos específicos de la mujer en el campo de los derechos humanos, que las experiencias específicas de injusticia que padecen las mujeres puedan reformularse, exponerse en diálogo y responderse en el ámbito de los derechos humanos. Por último, tomó la palabra una de las teólogas pioneras de mayor reconocimiento eclesial en el actual escenario de América Latina y el Caribe, la Prof. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Ella se refirió al tema "Teología, mujer y derechos de los pobres. Una lectura del recorrido latinoamericano". Lo bueno de su presentación fue que dio lugar a retomar los temas salientes que polarizaron la atención de los/as participantes del Congreso y que Bingemer supo responder con apertura y sabiduría a las múltiples preguntas que se le hicieron llegar, obligando por única vez a un corrimiento de los horarios establecidos.

Comunicaciones en Mesas Temáticas

De la variada riqueza de las cuarenta mesas temáticas realizadas durante el Congreso, no es posible dar cuenta en esta breve crónica. Ellas fueron el escenario de una reflexión teológica participada, personal y colectiva, intergeneracional e intercultural, con apertura ecuménica, con frecuencia caracterizada por el cruce con otras disciplinas como la literatura, la filosofía, la psicología y las ciencias sociales. Funcionaron en simultáneo, prolongando y profundizando los ejes y temas trazados por los paneles, con la coordinación de José Alessio, Carlos Avellaneda, Cecilia Avenatti de Palumbo, Virginia R. Azcuy, Carolina Bacher Martínez, Michelle Becka, Nancy E. Bedford, Ana Maria Bidegain, María Clara Bingemer, Alcira Bonilla, José Carlos Caamaño, Bernardeth Carmen Caero Bustillos, Emilce Cuda, Carolina Del Río, Graciela Dibo, Gabriela Di Renzo, Margit Eckholt, Cynthia Folquer, Mercedes García Bachmann, Claudia Godoy, María Haydée Herrera, Annegret Langenhorst, Alejandro Llorente, M. Marcela Mazzini, Celina Lértora Mendoza, Marta Palacio, Ahida Pilarski, Nancy Raimondo, Andrea Sánchez Ruiz Welch, Carlos Schickendantz, Mónica Ukaski, Consuelo Velez Caro, Tânia Vieira Sampaio, Jorge Scampini, Alicia Zanotti de Savanti y Gabriela Zengarini. Las salas asignadas para estas mesas temáticas llevaron los nombres de algunas teólogas pioneras: María Pilar Aquino, Elizabeth Gössmann, Beatriz Melano, Elizabeth Moltmann Wendel, María Teresa Porcile, Letty Russell, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Dorothee Sölle y Elsa Tamez. Sor Juana Inés de la Cruz, como figura precursora en nuestra región, dio su nombre al Salón de Conferencias donde se realizaron los paneles.

Homenaje, Palabras Finales y Agradecimientos

Un momento significativo que coronó el compartir reflexivo "alrededor de la mesa", según la expresión programática de la teóloga presbiteriana Letty Russell, fue la Liturgia de Homenaje a las Teólogas Pioneras realizada el 27 de marzo a las 18.15hs. En esta celebración marcada por un afectuoso reconocimiento, algunas teólogas de generaciones intermedias hicieron entrega de un recordatorio a las homenajeadas presentes: Barbara Andrade (México), Ana María Bidegain (Uruguay), María Clara

Bingemer (Río de Janeiro), Margot Bremer (Paraguay), María Alicia Brunero (Argentina), Isabel Corpas de Posada (Bogotá), Celina Lértora Mendoza (Argentina), María Josefina Llach (Argentina), Hedwig Meyer Wilmes (Alemania), Diana Rocco Tedesco (Argentina), Ute Seibert (Chile), Adelaida Sueiro (Perú), María van Doren (México), Marie Theres Wacker (Alemania), Lúcia Weiler (Brasil).

Las palabras de la Relatoría Final, sumándose a las Relatorías de cada día, retomaron la reflexión sobre la ciudadanía en la vida pública y en la vida eclesial, señalando pistas, preguntas abiertas y nuevos horizontes. Además, se revalorizó la palabra colectiva pronunciada a lo largo de los tres días de reunión, a través de las distintas voces en las mesas y conversaciones que tuvieron lugar en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Se agradeció y explicitó la voluntad de continuar la cooperación iniciada entre Teologanda y Agenda en futuros proyectos comunes. Entre los auspiciantes académicos, se agradece especialmente a: Deutsche Forschungsgemeinschaft DFG, Facultad de Teología de la UCA, Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel USAL, Foro de Teólogas Católicas Alemanas AGENDA, Instituto Salesiano de Estudios Teológicos ISET, Instituto Teológico Franciscano ITF, Instituto Universitario ISEDET, Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano ICALA, Sociedad Argentina de Teología SAT y Universidad Católica de Córdoba UCC. A ellos se sumaron los auspicios eclesiales de: Bischöfliche Aktion ADVENIAT, Secretariado para la Iglesia de América Latina de la Conferencia de Obispos Católicos de EE.UU. SCLA y la Stichting Porticus. Sin la ayuda de estas instituciones y otras colaboraciones, esta reunión no hubiera sido posible. El I Congreso de Teólogas fue el comienzo de un camino que seguirá buscando sus rumbos en el ámbito académico y eclesial, un nuevo horizonte de vida que se abre.

VIRGINIA R. AZCUY
31.03.08/01.04.08

CRÓNICA DE LA FACULTAD 2007[1]

Inauguración del año académico

El 12 de marzo se dio inicio al ciclo lectivo de 2007 con una celebración eucarística en la Parroquia de la Inmaculada Concepción de Villa Devoto. La ceremonia fue presidida por Mons. Carmelo Juan Giaquinta, ex Decano y profesor Emérito de la Facultad, Arzobispo Emérito de Resistencia. Posteriormente en el Aula Magna tuvo lugar el Acto Académico, en el cual el Sr. Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Carlos M. Galli, y el Sr. Vicedecano, Pbro. Dr. Víctor M. Fernández, expusieron sobre la marcha y los objetivos de la Facultad para el presente año. El texto del Discurso Inaugural del Sr. Decano está publicado en el número 94 de Teología (págs. 627-666) bajo el título "La iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida".

Colación de grados de la Universidad

El 11 de julio se realizó la cuadragésima quinta Colación de Grados Académicos de la Universidad presidida por el Nuncio Apostólico en la Argentina, Mons. Adriano Bernardini y por el Rector Mons. Dr. Alfredo H. Zecca. En nombre de los graduados habló el egresado con mayor promedio de la Universidad, el Bachiller en Teología Juan Martín López Fidanza. Nuestros alumnos Gonzalo M. Benites, Andrés F. Di Ció, Juan Manuel Riveiro y Adriana N. Salvador recibieron el Diploma de Honor.

Colación de grados de la Facultad y reconocimientos a Profesores y Alumnos

La Facultad de Teología de la UCA, en camino al Cincuentenario de la Univesidad, celebró la colación de grados 2006-2007. La ceremonia se realizó en el renovado salón de actos del Seminario Metropolitano de Vi-

1. Preparada por el profesor Lic. Pablo René Etchebehere.

lla Devoto y contó con la presencia del Rector de la Universidad, Mons. Dr. Alfredo Zecca; el Vicerrector Lic. Ernesto Parselis; el Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Carlos Galli; el Vicedecano, Pbro. Dr. Víctor Fernández; el Rector del Seminario Metropolitano, Mons. Lic. Daniel Fernández, recientemente designado Obispo Auxiliar de Paraná, y un nutrido –alrededor de 250 personas– y calificado auditorio, entre quienes se destacaban el Obispo Emérito de Resistencia, Mons. Carmelo Giaquinta, y el Decano de la Facultad de Derecho Canónico "Sto. Toribio de Mogrovejo", Mons. Dr. Víctor E. Pinto.

El Sr. Rector de la Universidad, Mons. Dr. Alfredo Zecca, tuvo las palabras de apertura refiriéndose, entre otros temas, a su paso por la Facultad, a la plena inserción de la misma a la Universidad y a la necesidad de una historia que nos permita una más clara visión del futuro. Seguidamente, el Rector bendijo los diplomas e insignias que se iban a entregar; el Decano de la Facultad inició la profesión de fe y, de inmediato, se tomó el juramento a los nuevos graduados, como "fieles a la palabra de Dios y al Magisterio de su Iglesia, contribuyendo así al mandato de Cristo de evangelizar a todos los pueblos".

El Bachiller Gonzalo Benites habló en nombre de los egresados de las carreras de Doctorado, Licenciaturas, Bachillerato y Profesorado en Teología, tras lo cual, se exhibió el video institucional "Cincuenta años de historia", que narra en detalle el devenir de la Universidad Católica Argentina desde su fundación hasta nuestros días.

Luego de la proyección, el Pbro. Dr. Carlos Galli recordó la larga trayectoria de esta casa de estudios la cual, creada en 1915 como primera Facultad de Teología de América Latina en el siglo XX, comenzó, desde 1958, a integrarse en el proyecto del Episcopado Argentino para la naciente Universidad Católica. El Pbro. Dr. Carlos Galli rememoró el paso por la unidad académica de figuras consulares, como el Cardenal E. Pironio y Mons. L. Gera, y evocó a muchos de los numerosos profesores que prestigiaron su claustro docente. Tras la descripción del trascendental encuentro en Roma, en 1976, de Mons. Derisi y Mons. Giaquinta para completar la inserción definitiva de Teología en la UCA y, luego de resumir los pasos dados en las tres últimas décadas por rectores y decanos, el Decano finalizó sus palabras anunciando la próxima creación de una cátedra abierta: "La Teología en la Argentina".

Seguidamente se rindió un sentido homenaje a los profesores en actividad con más de veinticinco años de trayectoria. La lista de profesores

distinguidos estuvo encabezada por Mons. Giaquinta (50 años de docencia) quien en 2006 ha vuelto a sus aulas; Lucio Gera y Ricardo Ferrara (también con 50 años), Luis Rivas (40 años) y Osvaldo Santagada (39 años).

Mons. Giaquinta, Profesor Emérito y Ex-Decano de la Facultad, agradeció el homenaje en nombre de todos sus pares, en la larga y fructífera tarea docente. "Fui muy feliz estudiando aquí la Ciencia Sagrada para transmitirla –señaló–. Y mucho más feliz cuando descubrí al alumno, diez años después de comenzar la docencia, porque antes atormenté a mis alumnos, preocupado por demostrarles que yo sabía en vez de mostrarles el camino… y ahora, después de 50 años de Facultad, me estoy acercando a ser discípulo."

También se realizó el homenaje a unos 60 graduados presentes –de una lista de 410 invitados– con los más altos promedios desde 1975 hasta la fecha, entre quienes se hallaban el actual Vicedecano Pbro. Dr. V. M. Fernández (bachiller en 1986 y doctor en 1990), y el Decano Pbro. Dr. C. Galli (bachiller en 1980, licenciado en 1985 y doctor en 1993). En nombre de todos ellos agradeció la graduada Edith Muradian, quien cumplió sus bodas de plata como Bachiller en Teología.

Por último, y como corolario de una ceremonia que aunó el Cincuentenario y la colación de grados de sus últimas promociones, se ofreció un vino de honor en el que pudieron confraternizar los graduados de veinticinco años atrás y los actuales, mancomunados por una tarea común dentro de la benemérita Facultad de Teología de la Inmaculada Concepción.

Licenciados en Teología

Obtuvieron el grado de Licenciado en Teología:

- Leguizamón, María Alejandra: *Tierra-Martirio en las organizaciones campesinas en el departamento de Guasayán en Santiago del Estero*. Aspectos pastorales en la lucha por la tenencia de la tierra. (Director Pbro. Dr. Marcelo González).
- Correa, Oscar Alberto: *Una aproximación a la teo-logía de Jürgen Moltmann*. Acontecimiento como categoría narrativa. (Director Pbro. Dr. Marcelo González).

- Vera, Silvia Virginia: *La música como medio de evangelización en las reducciones jesuíticas* (Siglo XVII – XVIII). (Director Mons. Dr. Mario A. Poli).
- Quelas, Juan Alberto: *Belleza de Cristo*. Hitos para una estética cristológica en español con eros teológico y phatos literario: Olegario González de Cardedal. (Directores Pbro. Dr. Marcelo González y Dra. Cecilia I. Avenatti de Palumbo).
- Saenz, Fabián Alejandro: *El sostenimiento de la Iglesia en la Argentina antes y después del Concilio Vaticano II*, a la luz de los escritos de Mons. C.J. Giaquinta. (Director Pbro. Dr. Carlos M. Galli).
- Buere, Juan Antonio: "*No creas que perdió sentido todo*". Un "diálogo" entre épocas: San Agustín y algunos autores del Rock Nacional (1973-1985) en torno a la cuestión de la búsqueda de sentido-trascendencia. Sugerencias pastorales. (Director Pbro. Dr. Marcelo González).
- Sánchez Ruiz, Andrea Claudia: *El sacramento del matrimonio como lugar paradigmático de toda antropología sacramental en la reflexión de Dionisio Borobio*. (Director Pbro. Dr. Carlos Caamaño).
- Bertolini, Carlos Alejandro: *Perijóresis*. Hitos de un protagonismo creciente. Esbozos de un pensar perijoretico: Gisbert Greshake. (Director Pbro. Dr. Marcelo González).
- De Angelis, Gabriel Gustavo: *Salmo 45*. Crítica- Estilística – Teología – Intertextualidad. (Director R. P. Dr. Aldo Ranieri S.D.B.).
- Ramírez, Cristian José: *Aportes de la teoría del principio antrópico a la idea teológica de la centralidad del hombre en la Creación.* (Director Mons. Dr. Gustavo Podestá).
- Fazzari, Jorge Natalio: *La Santísima Trinidad en el Catecismo de la Iglesia Católica*. (Director Mons. Dr. Ricardo Ferrara).

Doctores en Teología

El 30 de agosto el R. P. Andrés Román Motto, profesor de nuestra Facultad, defendió su tesis doctoral "La moral de virtudes en los escritos de San Vicente de Paul (1581-1660)". El tribunal estuvo presidido por el Sr. Decano Pbro. Dr. Carlos M. Galli y estuvo integrado por el Pbro. Dr. Marcelo Labeque, director de la tesis, R. P. Dr. Dante M. Cardozo O.P., Pbro. Dr. Fernando Ortega y Pbro. Dr. Gustavo Irrazábal.

El 18 de octubre tuvo lugar la defensa de la tesis doctoral del Lic. Claudio Roberto Bollini "Fe cristiana y final del universo. La escatología cósmica a la luz de los modelos actuales de cosmología científica". El tribunal estuvo presidido por el Sr. Decano Pbro. Dr. Carlos M. Galli y sus integrantes fueron el Pbro. Dr. Lucio Florio, director de la tesis, el Dr. Fausto T. Gratton, Mons. Dr. Gustavo E. Podestá y el Pbro. Dr. Carlos A. Castro. La tesis fue publicada en la colección "Tesis Teológicas" de nuestra Facultad.

Vida académica

Promoción e incorporación de profesores

Fue promovido a la categoría de Ordinario Titular el profesor Pbro. Dr. Fernando Gil.

Fueron promovidos a la categoría de Interino Adjunto los profesores Pbro. Lic. Ariel Torrado Mosconi y el Lic. Eduardo Leonardelli.

A la categoría de Asistente fue promovida la profesora Lic. Stella María Viticcioli.

Publicaciones

La Facultad de Teología, junto con Agape Libros, publicó el tomo II de los *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera*, que lleva como subtítulo *De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007).* Este tomo completa la edición de los escritos de Mons. Gera y tuvo como Comité Teológico Editorial a la Dra. Virginia R. Azcuy, al Pbro. Dr. José C. Caamaño y al Pbro. Dr. Carlos M. Galli.

Actividades de nuestros profesores

Las autoridades de la Facultad, el Sr. Decano Pbro. Dr. Carlos Galli y el Sr. Vicedecano el Pbro. Dr. Víctor M. Fernández, participaron como peritos en la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Las crónicas de las reuniones se pueden leer en la página web de la Facultad.

Del 26 al 29 de abril tuvo lugar en Río de Janeiro el Primer Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología. "Literatura y Teología. Aproximaciones teóricas y prácticas", en el que se formalizó la fundación de ALALITE –Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología– con el objeto de vincular las tareas de investigación que hasta el momento se habían realizado aisladamente y establecer un diálogo entre países hermanos del lejano y distante Cono Sur.

En este encuentro participaron un total de cuarenta profesores. La representación argentina estuvo compuesta por trece miembros, procedentes tanto de la Teología como de las Letras, todos ellos integrantes del Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura y Teología que desarrolla sus actividades en el marco del Instituto de Investigaciones Teológicas de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, que viene desarrollando sus actividades desde hace 9 años de modo ininterrumpido.

En el marco del Primer Ciclo de Conferencias Interdisciplinarias, Mons. Dr. Juan Guillermo Durán disertó sobre *La frontera pampeano-patagónica, 1874-1880. Proyectos misionales y relaciones interétnicas* y el Dr. Néstor T. Auza sobre *La labor civilizadora de los franciscanos en el norte argentino.*

Presentaciones de libros

En el marco de la 33° Feria del Libro, la Facultad se hizo presente con un panel con el título "Teología, vida y sociedad". Fueron panelistas la Hna. Lic. Josefina Llach, el Pbro. Dr. Carlos Galli, el R.P. Dr. Gabriel Nápole y el Pbro. Dr. Víctor M. Fernández y se presentaron las siguientes obras:

- *Presencia de Jesús. Caminos para el encuentro*. Obra colectiva editada por Víctor Manuel Fernández - Carlos María Galli. Buenos Aires, San Pablo, 2007, 192 p.

- *Discípulos misioneros. Un marco teológico pastoral para la Quinta Conferencia de Aparecida*, cuyos autores fueron los Pbros. Dres. Carlos M. Galli y Víctor M. Fernández. Buenos Aires, Agape, 2006, 128 p.
- *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad.* Obra colectiva. Buenos Aires, San Benito, 2006.
- *Valores argentinos o un país insulso* del Sr. Vicedecano Pbro. Dr. Víctor M. Fernández. Buenos Aires, Bouquet, 2006, 271 p.

El 3 de mayo, en la Sala Alfonsina Storni de la misma Feria, la Facultad de Teología y Agape Libros presentaron la obra *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1981-2007)*. La presentación tuvo un panel integrado por Mons. Dr. Lucio Gera, Pbro. Dr. José Carlos Caamaño y la Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo, quienes fueron acompañados por los miembros del Comité editorial Pbro. Dr. Carlos Galli y Dra. Virginia R. Azcuy.

El Director del Departamento de Historia de la Iglesia de nuestra Facultad, Mons. Dr. Juan Guillermo Durán presentó sus dos últimas obras: *Namuncurá y Zeballos. El Archivo del Cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)* y *Fronteras, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el Archivo del Cacique Manuel Namuncurá*. En el acto se refirió a estas obras la Dra. Olga Latour de Botas y contó con la actuación de la cantante Beatriz Pichi Malén, descendiente de una familia emparentada con el cacique Ignacio Coliqueo.

Cursos

La Facultad de Teología quiere contribuir a la formación teológica, espiritual y pastoral de los distintos miembros del Pueblo de Dios, ayudando a profundizar y asumir las líneas de comunión evangelizadora en nuestro país. Durante los meses de abril y mayo y en adhesión a la Quinta Conferencia de Aparecida, se propuso una reflexión marcadamente pastoral, que aliente a los fieles a asumir con mayor decisión y fervor su compromiso evangelizador ante los retos peculiares que nos presenta este momento histórico.

El curso tuvo como título "Todos misioneros. Comunicar el Evangelio para una vida plena en Cristo". El programa fue el siguiente:

1. Discípulos misioneros de Jesucristo para la evangelización de América Latina

   Pbro. Dr. Carlos M. Galli y Pbro. Dr. Víctor M. Fernández
2. Discípulos para la misión en el Nuevo Testamento

   Mons. Lic. Luis H. Rivas.
3. Palabra e imagen: El lenguaje de la comunicación de la fe en el siglo XXI.

   Hna. Lic. María Josefina Llach A.C.I.
4. Transmitir el Evangelio a las nuevas generaciones: Cultura, educación y familia.

   Pbro. Lic. Alejandro Puiggari y Prof. Laura Ribeiro de de Isla.

Investigación

Seminarios intercátedras

El Instituto de Investigaciones Teológicas de la Facultad de Teología propone en estos seminarios una instancia de actualización y diálogo para los docentes, a cargo de profesores de distintos departamentos de la Facultad. Este año el seminario titulado *Una vida digna y plena en Cristo. Aportes para la profundización de "Aparecida"* se centró en la recepción del texto de la Quinta Conferencia Episcopal Latinoamericana. El programa fue el siguiente:

1. *¿De qué vida hablan las Sagradas Escrituras? Dinamismo y plenitud.*

   Mons. Lic. Luis Rivas
2. *La vida en Aparecida. Dignidad y plenitud hoy.*

   Pbro. Dr. Víctor M. Fernández y Pbro. Dr. José Carlos Caamaño.
3. *La experiencia de vivir. Aportes Desde la Filosofía en diálogo con la Psicología*.

   Dra. Alicia Zanotti de Savanti y Dr. Luis Baliña.
4. *La vida en la Literatura latinoamericana. Teología y Letras.*

   Lic. Graciela Maturo y Pbro. Dr. Alejandro Llorente

5. *Una misión para comunicar vida en Cristo. Evangelización, promoción humana y cultura.*

   Pbro. Dr. Carlos M. Galli y R. P. Dr. Luis Liberti S.V.D.

Jornadas y encuentros

La Facultad de Teología, el Instituto de Cultura y Extensión Universitaria juntamente con la Secretaría Académica de la Universidad organizaron un Encuentro de Profesores bajo el título *Aproximación al Documento de Aparecida.* El encuentro estuvo a cargo del Sr. Decano Pbro. Dr. Carlos M. Galli y del Sr. Vicedecano Pbro. Dr. Víctor M. Fernández peritos de la Quinta Conferencia, quienes a partir de su participación en la misma compartieron con los profesores reflexiones en torno al Documento Final.

El 10 y el 11 de octubre tuvieron lugar las *Terceras Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*, organizadas conjuntamente por la Facultad de Teología y la Facultad de Filosofía y Letras.

En esta oportunidad, y en sintonía con las inquietudes que despierta el momento histórico que transitamos, el tema de las jornadas se cierne en torno a los *Lenguajes de Dios para el siglo XXI*. En palabras de Olegario González de Cardedal, la propuesta fue tratar de percibir cómo nos habla y se nos manifiesta Dios en este amanecer y qué nuevos caminos encontramos para hablar de él y con él. Los ejes temáticos fueron los siguientes:

Lenguajes literarios
Lenguajes filosóficos
Lenguajes bíblicos y teológicos
Lenguajes espirituales y pastorales
Lenguajes musicales Lenguajes teatrales
Lenguajes de las artes audiovisuales
Lenguajes de las artes plásticas
Lenguajes en la literatura argentina hacia el bicentenario
Lenguajes y metalenguajes

En adhesión al Proyecto *Camino al Bicentenario Patrio 1810-2010,* que coordina Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, se realizaron en la Universidad Católica Argentina las "Primeras Jornadas sobre el Pensamiento

Argentino". Las conferencias estuvieron a cargo de la Dra. Celina Lértora Mendoza, con su ponencia titulada "Pensamiento del clero criollo independentista"; del Pbro. Dr. Francisco Leocata S.D.B. con el título "Las corrientes de la Ilustración en el período de la Revolución de Mayo" y por último a cargo del Dr. Néstor T. Auza con el tema "Catolicismo y corrientes filosóficas en la conformación de la cultura nacional". La Comisión Bicentenario es presidida por Mons. Dr. Guillermo Durán y cuenta con los siguientes miembros: Dr. Joaquín Migliore (Ciencias Políticas e ICEU), Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo, Dr. Miguel Ángel De Marco (Historia), Dra. Beatriz Balian de Tagtachjian (Sociología), Lic. Cecilia Cavanagh (Pabellón de Bellas Artes), Dra. Alicia Casermeiro de Pereson (Comunicación Social, Periodismo y Publicidad), Lic. Carlos Torrendell (Psicología y Educación), Embajador Vicente Espeche Gil (Relaciones internacionales), Dr. Ezequiel Abásolo (Derecho), Dr. Manuel L. Martí (Ciencias médicas).

El 1 y 2 de octubre en la sede del CONSUDEC organizado por la Comisión de Pastoral de la Juventud de la Comisión Episcopal de Apostolado Laico y Pastoral Familiar presidida por Mons. Jorge Lozano y la Facultad de Teología, tuvieron lugar las jornadas dirigidas a agentes de pastoral de todo el país con el tema *"Recepción y Aplicación de Aparecida. "Aportes, desafíos y reflexiones para nuestra acción pastoral".* Participaron de la misma el cardenal Jorge Mario Bergoglio, Dra. Susana Nuin, Pbro. Carlos Galli, Pbro. Víctor Fernández, Pbro. Alejandro Puíggari y Monseñor Jorge Lozano.

Sociedad Argentina de Teología

Del 16 al 19 de julio en La Falda, Córdoba, se realizó la XXVI Semana Argentina de Teología bajo el lema *El desafío de hablar de Dios en el siglo XXI y en América Latina. Lenguajes-Imágenes-Categorías-Signos.*

El desarrollo del tema siguió un itinerario en cuatro momentos:

1° Perspectiva bíblica: a cargo del R.P. Dr. Horacio Simián-Yofre S.I.

2° Perspectiva teológica-sistemática: a cargo del R. P. Dr. Gustavo Gutiérrez O.P.

3° Perspectiva teológica-pastoral: a cargo del R. P. DR. Gustavo Gutiérrez O.P.

4° Perspectiva interdisciplinar: a cargo de la Dra. Cecilia I. Avenatti de Palumbo y del Pbro. Dr. José C. Caamaño.

El miércoles 18 se celebró la asamblea donde el Pbro. Dr. Carlos Galli hizo un balance de los tres períodos de su presidencia (1998-2007) y se nombraron tres nuevos socios vitalicios: Hna. Josefina Llach ACI, R. P. Ignacio Pérez del Viso SI y Mons. José Rovai.

Nuevas autoridades

Esta Asamblea fue electiva, dada la necesidad de renovar la Comisión Directiva. Los resultados de las elecciones, con 72 votantes, fueron los siguientes:

- Presidente: *Pbro. Dr. Víctor Fernández*, presbítero de Río Cuarto, vicedecano y profesor de la Facultad de Teología, UCA.
- Vicepresidente: *R. P. Dr. Jorge Scampini OP*, profesor del Centro de Estudios de la Orden de Predicadores, en el *Angelicum* y la UCA.
- Secretaria: *Lic. Claudia Mendoza*, laica de la diócesis de Morón, profesora en la Facultad de Teología-UCA y en otros centros.

Esta Comisión Directiva recibió el *nihil obstat* en la 147 reunión de la Comisión Permanente de la CEA, en septiembre de 2007.

Biblioteca

Desde el portal de nuestra Facultad se puede acceder no sólo al catálogo de la biblioteca sino también el listado de revistas teológicas accesibles en línea como también a un archivo con las novedades ingresadas al catálogo (si quiere ver el archivo ingrese la siguiente dirección:

http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-fteologia/images/Librosing2007.pdf).

Entre ellas queremos destacar la Biblia Políglota Complutense que enriquece nuestro patrimonio de fuentes de Sagrada Escritura. Para esa misma disciplina hemos adquirido los manuales editados por Ediciones Verbo Divino, como los de la colección Biblioteca Midrásica entre otros. También hemos puesto al día la colección Corpus Christianorum editada por la casa Brepols y que reúne ediciones críticas de autores latinos medievales.

La Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) otorgó la categoría "A" al Doctorado en Teología de la Facultad de Teología de la UCA.

La historia

En 1915, Benedicto XV creó la Pontificia Facultad de Teología con la potestad de otorgar los grados académicos en nombre de la Santa Sede. En el Libro de Colación de Grados, constan los primeros doctores en la Argentina moderna a partir de 1918. Aquí, en 1930 el joven Octavio N. Derisi obtuvo el doctorado en Teología. Recién en 1980, el Ministerio de Cultura y Educación regularizó la situación de los egresados anteriores a la inserción *pleno iure* de la Facultad en la UCA y reconoció el título de Doctor en Teología expedido a partir de 1946, dándole reconocimiento oficial y validez nacional.

La Facultad solicitó la acreditación de la carrera por la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU). Deseaba cumplir los requisitos formales y tener los beneficios de una evaluación externa. Teniendo en cuenta que el Doctorado en Teología existió desde la fundación de la Universidad de Córdoba en el siglo XVII y desapareció con la estatización de las universidades a mediados del siglo XIX, quería situar a la ciencia teológica y a su máximo grado en el sistema universitario argentino. La primera acreditación fue concedida en la Resolución 203/01. En 2006, luego de autoevaluaciones y cambios, se solicitó otra acreditación, tomando una decisión audaz dentro de la UCA y del subsistema privado: pedir la categorización. La Resolución 435/07 de la CONEAU le otorgó la categoría "A".

Los fundamentos

Para inscribirse en el Doctorado en Teología de la Facultad de Teología de la UCA no basta con tener una licenciatura de grado, como en otras carreras. Se necesita la licenciatura de posgrado en Teología Especializada, ciclo de dos años que termina con una disertación escrita de unas cien páginas, defendida y aprobada ante un tribunal. Equivale a una maestría civil con rasgos de especialización. Esta licenciatura supone el grado de Bachiller en Teología, carrera filosófica-teológica de seis años. La admisión al Doctorado exige tener los dos títulos, que suman al menos ocho años de cursada. Para la CONEAU, este requisito garantiza la

altura académica necesaria para profundizar en un superior nivel de investigación científica la especialización obtenida en la carrera precedente. Inscribirse en este Doctorado, original de una Facultad eclesiástica, supone un promedio de unos diez años de estudios y el título de un primer posgrado.

La normas están en los Estatutos de la Facultad, arts. 92-94, y en su Reglamentación. Ellas fijan las condiciones de recepción, admisión, dirección y seguimiento del doctorando, así como los criterios de elaboración y evaluación de la tesis. La CONEAU destaca que los progresos logrados sobre la base de sus recomendaciones y las autoevaluaciones de la Facultad le dan un marco normativo adecuado para un buen funcionamiento.

- El gobierno de la carrera cuenta con un Director -el Decano- y un Comité Académico de seis miembros, con una conveniente distribución de responsabilidades. Para la CONEAU, el perfil del Director y su trayectoria se corresponden con su cargo, y los integrantes del Comité tienen antecedentes relevantes en docencia e investigación, habiendo dirigido tesis de maestría y doctorado. Los miembros del Comité (Ferrara, Gera, Rivas, Durán, Ortega, Fernández) son profesores estables con el título máximo e implican trayectorias destacadas, producción de investigaciones y muchas publicaciones. Cinco de ellos son Directores de Departamentos. Según la CONEAU, la cantidad y calidad de sus publicaciones es relevante y de impacto internacional en lo que se refiere al desarrollo de la Teología en Latinoamérica.
- El diseño del Doctorado es hiper personalizado. Suele durar unos cinco años. Consiste en un exigente plan de investigación del doctorando guiado por su director. Para acceder al título, se debe elaborar, presentar y defender una tesis destinada a hacer un aporte fundado y original a la Teología. Para la CONEAU, la calidad y actualidad de los programas de los seminarios de posgrado y de su bibliografía, y la evaluación de las actividades, se corresponde con los fines propuestos. Manifiesta la coherencia entre esos objetivos y el perfil del egresado para que el doctor alcance una primera madurez científica que lo capacite para seguir investigando, lo habilite para enseñar en todos los niveles de las facultades teológicas y lo prepare para evaluar proyectos científicos disciplinares e interdisciplinarios.

- Los doctorandos provienen del país y de países limítrofes. En los últimos años, hay un aumento de ingresantes y graduados. De 1965 a 1990, hubo sólo 12 doctores; de 1990 a la fecha, son 17, lo que difícilmente se dé en otras de las catorce facultades pontificias latinoamericanas. Desde 1996, se inscribieron 28 alumnos, el más alto número en la vida de la Facultad, y hubo 11 doctorados. Desde 2003, hay un doctor por año y en 2007 dos. Hay 18 doctorandos/as, 6 de los cuales son laicos. Sus proyectos –aprobados por un primer tribunal– revelan un considerable estado de maduración del tema elegido.
- En lo cualitativo, la CONEAU dice que las tesis doctorales demuestran un nivel de especialización satisfactorio. Desde 1993, los graduados con las máximas calificaciones (*summa cum laude* o *magna cum laude*) son, en orden cronológico, los doctores Galli, Scarponi, Azcuy, Poli, Urrea, Ramos, Florio, Caamaño, Liberti, Papanicolau, Albado, Andrés Motto y Claudio Bollini. Ellos son siete presbíteros (hoy uno es obispo), tres religiosos, una laica y dos laicos. Varios enseñan en distintas unidades académicas de la UCA.
- Los doctorandos cuentan, para sus investigaciones, con una biblioteca especializada de unos 80.000 volúmenes y una hemeroteca de más de 250 revistas científicas especializadas, además de un buen equipamiento informático para acceder a bases de datos y revistas electrónicas. La CONEAU destaca la política de conservación, mantenimiento y desarrollo a través del Plan Operativo Anual de la Biblioteca, lo que resulta adecuado para asegurar la continua ampliación de los recursos bibliográficos.
- En cuanto a los mecanismos de revisión y supervisión, se procura que directores de tesis, evaluadores de los temas y proyectos de tesis, y miembros de los tribunales evaluadores de la tesis, sean competentes en el área y el tema. Luego de la primera acreditación, se incluyeron los evaluadores externos. No resulta fácil conseguirlos, porque la Facultad cuenta en su claustro con 47 doctores. En el último quinquenio, el director de la carrera multiplicó las entrevistas para acompañar a los candidatos y alumnos, haciéndose talleres entre doctorandos con presentación de temas, métodos y problemas. Para evaluar el desempeño docente se implementaron, desde 2000, encuestas a los alumnos de los diversos ciclos y, desde 2005, se incorporó en esta carrera la modalidad de pedir una evaluación a los ya doctorados, referida al proceso integral del desempeño institucional y de su itinerario académico.

Aliento y compromiso

En todos y cada uno de los aspectos evaluados, aquí muy resumidos, la CONEAU expresa que este Doctorado en Teología "satisface y supera los estándares y criterios de acreditación". Por eso acreditó la carrera por seis años, con un plazo mayor al de una acreditación normal, y le concedió, en dicha acreditación, la categorización "A", categoría aplicable a las carreras de excelencia.

Según la página www.coneau.edu.ar y algunos especialistas, en agosto había 324 doctorados acreditados desde 1999. De ellos, 240 están calificados y 93 tienen la categorización A, perteneciendo la mayoría de estos últimos a universidades estatales como las de Buenos Aires y Córdoba. Llama la atención, como lo destacó la revista *Noticias* en su artículo "Los mejores posgrados" (n. 1598, 11/8/2007, 68-72), que el nuestro, en Teología, parece ser el único doctorado con la categoría "A" de las universidades privadas argentinas.

"El reconocimiento nos anima y compromete a buscar un nivel académico aún más elevado para nuestros doctores –dicen las autoridades de la Facultad de Teología de la UCA–. Pensamos, con Santo Tomás, que *ubi humilitas, ibi sapientia* (ST II-II, 162, 3 ad 1): sólo donde hay humildad puede haber sabiduría. Un doctorado, que se suele alcanzar –en promedio– no menos de quince años después de recibir la primera clase de Teología, es sólo el inicio de una nueva etapa en el camino de la humildad de la sabiduría y de la sabiduría de la humildad. Porque 'el principio de la sabiduría es el deseo de aprender como niños' (Sb 6,17), y porque, como nos enseñó Jesús, su Padre se complace en revelar la sabiduría del Reino de Dios sólo a 'los pequeños' (cf. Mt 11,25)."

JOSÉ NORIEGA, *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual*, Madrid, Palabra, 2005, 302 pp.

"La sexualidad promete mucho, pero cosecha poco". Promete un mundo de felicidad en la unión con el otro, pero uno nunca encuentra del todo en ella lo que esperaba hallar. ¿Podemos entonces seguir creyendo en el amor? Sí, en la medida en que rehuimos a la tentación de reducir la experiencia sexual a la genitalidad, y nos hacemos cargo de su carácter de *misterio*: la sexualidad nos invita a descubrir la verdad del amor, el llamado a construir una comunión.

Como enseña Juan Pablo II en su magisterio sobre el amor humano, para responder a esta cuestión, que escapa a una conceptualización inmediata y directa, debemos situarnos en la misma *experiencia del amor*, para descubrir su profundidad humana y teologal. Ello implica, por un lado, colocarse en la perspectiva del sujeto que actúa, intentando comprender el proceso de construcción de la acción; y por otro lado, poner de manifiesto la vinculación entre la sexualidad y el misterio de Dios, como su horizonte último.

La primera parte del libro, "La vocación al amor: sexualidad y felicidad", procura comprender el sentido de la sexualidad humana, a través de un análisis fenomenológico. La experiencia humana del amor, se refiere al hecho primario del impacto de la realidad en el sujeto, a partir del cual se suscita la acción como respuesta (cap. I). Se trata de una "experiencia originaria" en la cual nuestra razón busca descubrir, más allá de la particularidad de aquélla, su vinculación con el sentido de la vida. Este significado no puede ser meramente empírico o emotivo, como tampoco puede reducirse a una relación subjeto-objeto. La realidad que me impacta no es "algo" sino "alguien". Estamos ante el encuentro de dos subjetividades, un acontecimiento capaz de transformar nuestra existencia (1). Esta interpretación se encuentra mediada por diferentes "configuraciones culturales" (funcionalista, romántica, psicoanalítica, etc.) (2). Frente a ellas, la novedad del método de Juan Pablo II consiste, por un lado, en descubrir el sentido implícito en la experiencia originaria del amor a la luz de la revelación, partiendo del misterio de la creación, aquello que era "en el principio"

(Mt 19,8). Por otro lado, reconoce el papel central que tiene el deseo, la afectividad, no sólo en la riqueza de sus motivaciones, sino en sus objetos, y en el modo en que implican la razón y la libertad (3).

El segundo capítulo aborda la fenomenología de la experiencia amorosa. La misma no es sólo un sentimiento "causado" por factores neurofisiológicos; es un sentimiento "motivado" por la percepción del bien humanamente significativo que encierra. Estamos, pues, ante una reacción compleja (1). En ella encontramos distintos niveles: el corporal-sensual, la excitación ante los valores sexuales del otro; el afectivo-psicológico, ante sus valores humanos que generan complementariedad afectiva; la dimensión personal, la admiración ante la persona como tal, que invita a la comunión; y la dimensión religiosa, el estupor ante el misterio de Dios que se descubre en el otro (2). En todos estos niveles, la identidad y diferencia entre ambos se convierten en ocasión de complementariedad (3).

El capítulo III muestra, a partir del relato del Génesis, cómo en la experiencia del amor, el hombre y la mujer descubren su verdadera identidad. La experiencia de nuestra corporalidad es dual: por un lado nos somete a una vulnerabilidad radical, somos afectados por la realidad exterior más allá de nuestra libertad. Al mismo tiempo, estos sentimientos se personalizan y motivan una respuesta. A través del cuerpo el hombre ejerce una autoridad singular sobre la creación. Confrontado con ella, Adán descubre la originalidad de su subjetividad, y se le hace patente su soledad, que sólo supera en el encuentro Eva, en el cual el reconocimiento de la identidad y la diferencia los abren a una complementariedad insospechada. Sólo en esa "unidad dual" de la comunión originaria Adán adquiere su plena identidad (2).

Este encuentro, en cuanto promesa de comunión, revela a ambos su vocación al amor (cap. III). Se trata de una intencionalidad precisa que la persona abraza libremente por su elección. Así se ilumina el sentido de la libertad: no permanecer indefinida sino elegir el destino que se le ofrece en la experiencia amorosa. En esta se revela el verdadero *telos* del hombre: la comunión, que reclama el don de sí, en su totalidad y para siempre (1). Esta comunión está, a su vez, abierta a la posibilidad intrínseca de la comunicación de la vida y la formación de una familia, dotada de su propio bien común, y a partir de la cual se genera el conjunto del tejido social (2). El diálogo con Dios se suscita en el mismo interior de esta experiencia: en el encuentro con Eva, Adán entiende la creación como don del amor de Dios, y participa de la mirada de Dios, confirmando la bondad

de la persona amada. El acto de consentimiento al significado esponsal del cuerpo es, incluso de modo sólo implícito, un consentimiento a la alianza con Dios (3).

El capítulo V analiza la relación entre placer, sexualidad y felicidad. El placer, que arraiga en un deseo sensible, esconde, sin embargo, un deseo de orden espiritual. Esta polaridad básica se da en el deseo sexual, que se dirige a algo sensible (los valores sexuales), pero –y en ello reside una desproporción constitutiva– busca en última instancia la felicidad. Y más precisamente, el deseo sexual anhela poseer el reconocimiento del otro, por lo que lleva inscripta la dimensión de alteridad (1). La sexualidad permite, entonces, la determinación de un ideal de vida buena que da unidad a toda la vida moral, el ideal de la comunión, y su realización a través de una actividad singular: la entrega de la persona en la mediación del cuerpo (3). El placer sexual tiene, pues, un valor figurativo, y su cualidad estará determinada no por la eficacia de ciertas técnicas, sino por la excelencia de la acción que lo origina, en cuanto constructora de comunión (4). Ello permite entender el autoerotismo como un "cortocircuito representativo y simbólico" en el que se desfigura el significado esponsal del cuerpo (5).

Tras la aproximación fenomenológica, Noriega se aboca a la comprensión de la realidad del amor y su dinamismo, a través de un análisis metafísico (Parte II). El amor se origina como una pasión, y en ello revela su carácter objetivo: nace fuera de nosotros y nos conduce fuera de nosotros, al bien que nos atrae. Esa dinámica circular parte de la unión afectiva, por la que la persona amada se hace presente en la interioridad del amante. Esta presencia desencadena el dinamismo del deseo en busca de la unión real, la comunión efectiva con la persona amada. Aquí se encuentra la raíz de las restantes pasiones, en cuanto modos de proteger e impulsar el don del amor recibido (cap. VI).

Pero el amor no es sólo una pasión, es también un acto libre, el acto de amar, que se suscita cuando la persona comprende el sentido del impacto afectivo que le produce el amado, y entiende la relación de tal experiencia con su propia plenitud (cap. VII). El amar es ahora un querer, con dos objetos unidos en el mismo acto de voluntad: el amado, y el bien para el amado. Al primero se lo ama como fin último, en sí mismo, con amor de amistad. Es el elemento intersubjetivo del amor: el "bien de la persona" (genitivo explicativo). Pero ese bien se alcanza por la mediación de los "bienes para la persona", amados con "amor de concupiscencia", es decir, sólo por relación a ella.

El acto de amor es una construcción, una composición de la razón práctica (cap. VIII). El mismo consta de una *intención*, la de unirse con la persona amada, y de una *elección* de unos bienes prácticos que la promuevan efectivamente y hagan posible la comunión. El fin próximo e inmediato de la acción deliberada, al cual se dirige la elección, se denomina *objeto*. El fin de la intención, a su vez, es como el alma de la elección. Entre intención y elección existe una mutua interpenetrabilidad, constituyéndose por la actividad de la razón práctica una *unidad intencional*, que vincula el fin próximo que especifica la acción, el fin principal o intermedio de la intención, y el fin último de la felicidad. La bondad de la conducta sexual depende de la ordenabilidad de los actos al fin de la comunión.

El cap. IX se ocupa del contexto en que se despliega el vínculo del amor: la amistad entre el hombre y la mujer. No se trata sólo de sentimientos, sino de querer a la persona y a los bienes que la promueven. Este querer benevolente se radica en la intimidad, en la que cada uno considera al otro como un *alter ego*, y que permite que se entable entre ambos una comunicación en el bien, en este caso, el bien de la conyugalidad, en la que se concilian unidad y distinción. El que ama, no obra desinteresadamente, sino que busca un efecto en el otro, una co-acción, una comunidad de acción, pero sí obra gratuitamente, amando primero, antes de haber recibido algo del otro. Y lo que se dan en sus acciones es, ante todo, su mismo amor. La plenitud de la acción reside en la reciprocidad del don de sí. Desde esta perspectiva, la homosexualidad, que no se apoya en el reconocimiento de la diferencia corporal, se demuestra como la búsqueda de una complementariedad ficticia incapaz de mediar el auténtico don de sí (2).

La parte III, dedicada al amor excelente, la castidad y la caridad, aborda la cuestión de la integración del sujeto para ser capaz de una comunión auténtica. La dificultad de amar estriba en múltiples factores: las acciones que lo construyen son contingentes, el amor en sus diferentes niveles se demuestra expuesto a riesgos que pueden llevar a perder de vista el fin de la comunión, etc. (cap. X) Frente a ello, la ley natural puede darnos una primera orientación, en cuanto permite a nuestra razón conocer los límites morales para nuestra libertad. Pero para conducirnos positivamente, necesitamos de la virtud.

El cap. XI se refiere al pudor. El mismo, en cuanto reacción ante la propia impulsividad protege la subjetividad del hombre, testimoniándole su deber de gobernar sus pasiones. A su vez, en el contexto interpersonal, es una experiencia de vergüenza que protege al mismo sujeto y a la otra persona de la posible unilateralidad del deseo sexual. El pudor redirige la mirada que tiende a focalizarse en los valores inferiores, al valor de la persona que detenta tales valores. Este sentimiento puede expresarse culturalmente en modos distintos, pero con un trasfondo antropológico permanente. A él se suma, a su vez, otra experiencia originaria: la de la honestidad o nobleza, el asombro y el orgullo ante la posibilidad que se abre ante el sujeto de alcanzar una auténtica comunión. Pudor y nobleza constituyen una primera integración de los dinamismos del amor, aunque todavía no son virtud.

Esta interpretación e integración no es algo originario, sino que depende de la cultura, la educación, y la elección de cada persona (cap. XII). En función de ello se puede esbozar una tipología. El continente sufre una fractura entre su pensar y su sentir, centra su estabilidad en la voluntad, y lo hace sin gozo, porque no logra amar verdaderamente el bien. El virtuoso, por el contrario, conoce el ideal afectivamente, y ello es fuente de estabilidad y gozo en el obrar. El incontinente conoce el ideal sólo de modo teórico, pero luego es movido por el placer, lo que suscita la amargura posterior. El intemperante, por último, no conoce el ideal, obra sólo por el placer, y obtiene de ello un deleite sin gozo. El virtuoso es el modelo del deseo integrado: no sólo obra bien, sino que reacciona bien, discierne el bien verdadero en virtud de una afectividad bien ordenada, y se identifica con él.

Esta reflexión se aplica en el cap. XIII a la virtud de la castidad. En la experiencia del amor se revela el fin de la comunión. Este fin está llamado a plasmar la esfera sexual y afectiva, generando la capacidad de una reacción inteligente en su mismo origen (*cum ratione*), y no simplemente contenida por la inteligencia (*secundum rationem*). Esta plasmación sólo alcanza su madurez cuando se transforma en un *hábito*, una segunda naturaleza, que permite al amor alcanzar su excelencia. Y ello no sería posible si se partiera de un mero ideal abstracto: el punto de partida es el don de un amor que contiene un orden inicial que la razón deberá desplegar, dirigiendo la persona al don de sí (éxtasis).

El cap. XIV se ocupa del vínculo entre la castidad y la prudencia. A ésta corresponde determinar, en primer lugar, el fin de la castidad, ordenando la inclinación sexual a la comunión. A partir de ese conocimiento del fin, la prudencia también determinará los medios para alcanzarlo, a través de una *reacción afectiva* ante los bienes particulares, plasmada por el amor, que la virtud de la castidad rectifica, ordenándolo a la comu-

nión personal. Es la conformidad con este deseo recto lo que cualifica como casta una acción.

¿De qué modo influye el encuentro con Cristo y la presencia interior del Espíritu en los dinamismos del amor sexual? Esto es tema del cap. XV. Con Lutero tuvo lugar una secularización de la caridad, que fue reducida a "beneficencia". Sin embargo, la caridad es más que eso: es cierta amistad del hombre con Dios, lo cual implica la comunión en un mismo bien, en este caso, el don del Espíritu. Este don lleva al hombre a su perfección última, y en este sentido, la caridad es virtud. Ella nos abre a la comunión con Dios Trino por mediación de las diversas comuniones humanas. Queriendo un bien para el amado, le estamos transmitiendo en don del Espíritu (1). A su vez, la caridad es "madre", porque desde este amor al fin se generan las virtudes, cuyos fines son ordenados por la caridad a la comunión con Dios (2). El don de la piedad enriquece la castidad permitiéndole encontrar en Dios el sentido último de la esponsalidad del cuerpo (3).

Se hace clara, entonces, la necesidad de educar el deseo y transformarlo en un deseo *recto* (cap. XVI). Ello es posible porque la inclinación sexual no es en el hombre un instinto en sentido estricto, sino una pulsión, que no lo determina. El don del amor humano y el don de la caridad permiten una primera integración del deseo sexual. Pero estos dones deben ser personalizados a través de un trabajo educativo, que permita al educando descubrir gradualmente las leyes internas de la propia experiencia del amor.

La última parte de esta obra (IV) está referida al amor esponsal. Este amor se hace esperanza y promesa en el noviazgo, en el cual la verificación del amor está unida a la construcción de la propia subjetividad: ayudarse mutuamente a adquirir las virtudes que hagan posible la comunión (cap. XVII). En este contexto, las relaciones prematrimoniales, a falta del marco adecuado de una donación irrevocable, trastocan la lógica del amor, que es lógica del don, suplantándola por una lógica de la prueba, de experimentar al otro sin entregarse plenamente (3).

En el origen del matrimonio se encuentra un acto recíproco de entrega total, irrevocable y pública: el consentimiento, la alianza matrimonial (cap. XVIII). Esta tiene por objeto la verdad del amor revelado en su propia experiencia. Como realidad social el matrimonio tiene un fin primario (en el sentido de distintivo), la transmisión de la vida, y un fin secundario (en el sentido que de no ser el más específico), la ayuda mutua. Más allá de ello, el amor de Cristo, comunicado por su Espíritu, hace que el amor entre

los esposos cristianos se convierta en sacramento, un misterio de salvación que hace presente la alianza de Cristo con la Iglesia. Ahora, el amor de los esposos es caridad conyugal, por la cual se comunican recíprocamente el don del Espíritu.

Este amor se consuma en la unión conyugal (cap. XIX), cuyo significado debe diferenciarse del propio del matrimonio como institución social. El primero, en efecto, consiste en establecer entre los cónyuges una unión singular a través de la mutua entrega corporal, que les da la posibilidad de ser padres (2). De este modo, el engendrar se vuelve un acto propiamente humano: el hijo no es contenido intencional directo de dicha acción –cuyo objeto o fin próximo no es otro que el don recíproco de los esposos en la sexualidad (3)– sino que es recibido como un *don*, fruto de la entrega mutua de los esposos. Estos dos significados, unitivo y procreativo, están por lo tanto inseparablemente unidos, de manera que su separación los desvirtúa a ambos irremediablemente. El drama de la contracepción reside en que, al eliminar la posibilidad de ser padres, se pierde el carácter de totalidad de la entrega sexual. La lógica de la donación cede a la de la necesidad (5). Por el contrario, la continencia periódica respeta el significado de la sexualidad conyugal, modificando la conducta de los esposos para adecuarse a los períodos infecundos según criterios de prudencia y castidad (6). Por último, el análisis intencional de diferentes situaciones muestra cómo esta doctrina puede aplicarse de modo sensato y razonable (7-8).

El cap. XX toca el tema de la fecundación artificial, mostrando la diferencia intencional entre recibir al hijo como un don, querido por sí mismo, y recibirlo como un producto de la decisión de los padres, querido en función de sus deseos, lo cual afecta profundamente la imagen simbólica del propio origen. El cap. XXI es una sugestiva reflexión sobre la fidelidad y el perdón; mientras que el último capítulo se refiere a la virginidad consagrada como vocación que ilumina el sentido último de la sexualidad humana, y que con la vocación matrimonial están llamadas a enriquecerse mutuamente.

La obra de Noriega, redactada en un lenguaje fluido y ameno, muy cercano a la realidad cotidiana, es una lograda aplicación al ámbito de la sexualidad humana del proyecto de renovación de la teología moral que lleva adelante en el *Área internacional de investigación sobre la moral fundamental*, en la Universidad Lateranense, junto con L. Melina y J.J. Pérez Soba. Se podría observar, sin embargo, por el modo taxativo con el cual se expide en determinadas cuestiones, que a veces

parece caer en la tentación de privilegiar la "prolijidad" de las ideas frente a la complejidad de la realidad, lo cual se hace más evidente en un tema como el de la sexualidad, que más allá de todo esfuerzo sistematizador, es y seguirá siendo un *misterio* irreductible.

GUSTAVO IRRAZABAL

L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Madrid, Palabra, 2006, 381 pp.

Esta obra, que desarrolla los temas de la anterior, *La plenitud del obrar cristiano*, (Palabra, Madrid, 2001) de los mismos autores, se estructura, como el mismo título lo indica, en tres partes. La primera estudia la *experiencia moral*, y busca superar el legalismo (en el plano filosófico) y el extrinsecismo (en el plano teológico), mostrando la sinergia entre Dios y el hombre presente en toda acción humana. La segunda parte aborda la cuestión de la *interpersonalidad* bajo dos aspectos: la primacía del amor en el orden de los afectos, que permite fundar la primacía de la caridad frente a las restantes virtudes, y su valor sobrenatural, como virtud consistente en la amistad con Dios y con Cristo. La última parte, estudia teológicamente el *acto cristiano* y su valor salvífico. Este orden responde al del manual de teología moral fundamental que están elaborando estos mismos autores, y que se estructurará trinitariamente: *Para la gloria del Padre* (la experiencia moral originaria), *hijos en el Hijo* (la conformación con Cristo por la caridad y las virtudes) *y Guiados por el Espíritu* (el valor salvífico del obrar cristiano).

El cap. 1, "Un haz de luz para la renovación de la moral", vincula el "eclipse de la ética" y la concentración unilateral de la teología moral reciente en los problemas normativos, con un olvido del problema de la acción, que es vista como algo exterior a la persona. Tres "rayos de luz" pueden reconducirnos a la perspectiva correcta: la verdad sobre el sentido de la vida que se presenta en la acción y provoca a la libertad; cómo esa verdad se nos revela plenamente en Cristo por la unión vital con Él; y cómo la misma se realiza en el contexto interpersonal de la comunión con Él.

El cap. 2, se refiere a la experiencia moral. Ésta no consiste simplemente en la aplicación de principios teóricos, sino en la percepción de un vínculo inseparable entre la persona y su acción. Lo primero llevaría a una pregunta sin respuesta posible: ¿por qué he de ser moral? El conocimiento contenido en la experiencia moral es de

orden afectivo, un conocimiento por connaturalidad, que es suscitado por el encuentro con el otro, y mueve a la comunión con él, a través de la comunicación en el bien. Se trata de un conocimiento amoroso que abre el camino al encuentro con Cristo, que transformará la propia vida en testimonio.

¿Qué relación existe entre experiencia cristiana y experiencia moral? (cap. 3) En la teología preconciliar se había producido "una reducción moralista", que en una perspectiva de "tercera persona", enfrentaba ley y conciencia. La reacción antimoralista contrapuso la fe y la esfera moral, dejando librada esta última a la sola razón. La experiencia cristiana queda así fragmentada entre un espiritualismo subjetivo y un casuismo exasperado. Hay dos elementos decisivos para reconstruir el nexo entre experiencia cristiana y dimensión moral: la primacía del don, que en el caso de la experiencia ética comporta un reclamo absoluto a la libertad; y la trascendencia de la dimensión contemplativa y escatológica respecto de la moral.

La reflexión anterior es profundizada en la relación entre espiritualidad y moral (cap. 4). La experiencia moral nace de la experiencia del bien en lo absoluto de la persona, que se da en el encuentro interpersonal del amor, y llama al hombre a construir la comunión a través de sus acciones. La experiencia religiosa nace de la experiencia de Dios, que indica la comunión con Dios como el sentido último del obrar. Para superar el divorcio entre espiritualidad y moral es preciso postular: 1. que el Espíritu obra sólo a través de la caridad, que infunde en el hombre una *notitia finis* que activa el dinamismo de la libertad; 2. que, a la vez, la razón práctica funciona a partir de los afectos ordenados por las virtudes, en cuanto expresiones del amor. Así, la caridad, en cuanto amistad con Dios, se convierte en principio de unidad de toda la experiencia cristiana, y hace posible la contemplación de Dios en toda acción humana.

Las implicancias de esta afirmación pueden comprenderse con claridad al estudiar la experiencia moral como una presencia de gracia (cap.V). El episodio de la pecadora que, en casa del Fariseo, unge los pies de Jesús, muestra cómo la presencia de la gracia, experimentada en este caso en el perdón divino, está en el origen de la experiencia moral. Pero esta experiencia moral, como experiencia del amor, tiene una universalidad que la categoría kantiana del "respeto" no alcanza, en cuanto surge de un amor originario, creador, que es principio y fuente de todo amor, y que la inserta en una dinámica de comunicación del bien objetivo.

La primera parte culmina con una referencia al conflicto de deberes (cap.VI). La idea de que puede darse objetivamente un conflicto de deberes, surge de una visión legalista que no comprende el misterio de la acción. Sólo desde la perspectiva del sujeto que obra puede captarse la dimensión absoluta del bien moral, que experimentamos a través de la presencia del otro y su llamado a la comunión. La libertad debe reconocer esta verdad que le precede, la verdad del amor, de la que surgen las normas negativas que marcan los límites mínimos del obrar moral. Por otra parte, es preciso admitir los límites de nuestra responsabilidad hacia los demás, que el utilitarismo y el proporcionalismo tienden a ignorar. Por estos dos motivos, no puede haber un verdadero conflicto de deberes.

La segunda parte, dedicada a la caridad, se abre con una reflexión sobre la caridad como virtud teologal. La fragmentación del saber teológico de los últimos siglos oscureció grandemente la comprensión del papel de las virtudes teologales en la vida cristiana. La renovación de la doctrina de la virtud, en la perspectiva de la "primera persona" es una gran contribución en este tema, pues permite ver la virtud teológica como un principio nuevo de actuación generado por la recepción de un don: la amistad con Dios. Este amor es el fundamento afectivo que permite a la caridad constituirse en virtud, en cuanto regla o medida de la acción, entendida como *motus* hacia el fin último; de modo analógico a las virtudes morales, que la ordenan al respectivo fin virtuoso. Esta comprensión de las virtudes teologales a partir de la categoría personal de la presencia, permite visualizar mejor su dimensión cristológica y eclesiológica.

La dimensión cognoscitiva de la caridad es abordada en el cap. VIII. Hay quienes atribuyen esa dimensión cognoscitiva sólo a la razón o a la fe (racionalismo); otros, al afecto o la emoción (emotivismo). En la perspectiva del sujeto que obra, la acción es generada por la percepción de un bien conveniente, no sólo a las inclinaciones genéricas, sino a las disposiciones actuales. El impacto del bien que es la persona en nuestra interioridad, orienta nuestra intencionalidad hacia la comunión, y genera una reacción afectiva ante los bienes que pueden realizarla. En dicha reacción, plasmada por la razón a través de la virtud, reside la verdadera racionalidad del juicio moral. A su vez, la caridad nos permite conocer en la reacción afectiva ante los bienes particulares no sólo el fin deseado, sino el fin último amado sobreactualmente, la comunión con Dios, en lo que consiste el don de la sabiduría.

A continuación se plantea el vínculo de la caridad con las virtudes (cap. IX). S. Agustín aporta en este tema la primacía de la caridad en los actos humanos, en cuanto amor originario que dirige la intención de la acción a la unión con Dios; pero las virtudes quedan relegadas a la función de especificar materialmente ese amor. En la Edad Media se buscará equilibrar la doctrina agustiniana, enfatizando, con el concepto de virtud, el papel activo del hombre en la recepción de dicho don. Santo Tomás, finalmente, presenta la caridad misma como virtud, en un sentido específico, en cuanto amistad con Dios: el don de Dios se transforma en una presencia interior, la *unio affectus*, que se constituye en motor del obrar. De este modo, la caridad detenta la primacía, en cuanto don de la *beatitudo*, que produce una primera integración afectiva y ordena las virtudes a un último don de Dios, mientras que las virtudes conservan su necesaria autonomía. Ello permite explicar el crecimiento de la caridad, que desborda pero a la vez exige el ejercicio de las virtudes.

En el contexto de este dinamismo de la caridad y las virtudes, se busca ahora ubicar el rol de la fe, como modo de superar el *extrinsecismo*, de la separación entre fe y vida moral (cap.X). Este último es el problema del proporcionalismo y de la moral autónoma, y se origina en la separación luterana entre orden de la salvación y orden ético mundano. Para superarlo se señala el rol de la fe en el origen del obrar, como libre aceptación del don de Dios, estableciendo un vínculo con Él que produce en el sujeto una primera integración afectiva. A partir de ahí, en segundo lugar, la fe se transforma en un principio operativo, en cuanto no es algo sólo previo al obrar, sino que se realiza en el obrar como entrega confiada a Dios. De este modo la fe se constituye una "elección fundamental", una intencionalidad orientada hacia Dios, que tiende a expresarse en las obras, a través de la caridad y las virtudes.

A continuación, se dedican dos capítulos a la relación entre amor y justicia. El capítulo XI critica la concepción del amor como imparcialidad, la cual, buscando garantizar su universalidad, hace imposible, debido a su formalismo, conocer cuál es el bien debido a cada uno. El amor verdadero, en cambio, debe pasar por la singularidad de las personas, pero queridas según el *orden del amor*. La razón establece un orden entre los fines de la acción, de modo que a través del fin próximo se pueda alcanzar el fin último. Pero es el amor, como acontecimiento originario, el que me permite identificar ese fin en concreto, que es siempre un bien común, la comunión con el amado, y suscita una

peculiar reacción afectiva frente a los bienes que promueven dicha comunión. Con esta integración entre razón y amor, el *ordo amoris* se constituye como un *ordo virtutis*. La justicia debe ser entendida en el contexto de las diferentes comunicaciones de bienes que fundan la amistad, como la virtud que especifica el bien debido al otro. A su vez, lo que "añade" la caridad es la comunicación del bien divino, por lo cual ella impera el acto de cualquier otra amistad.

El siguiente capítulo (XII) busca profundizar esta integración entre justicia y amor. En la tradición moderna se han considerado estos dos principios como éticas contrapuestas, referidas a lo debido y a lo gratuito, respectivamente. El motivo principal es el olvido de la especificidad del conocimiento afectivo, que es directivo de la justicia en cuanto le permite reconocer el verdadero bien del otro, el *suum*. En esto se pone de manifiesto la primacía del amor sobre la justicia, pero también la necesidad de esta virtud para actuar justamente. La caridad, al comunicar la unión con Dios, constituye una verdadera virtud, que se convierte en principio de todas las acciones del cristiano, y permite una nueva unidad entre ambos principios.

Los dos capítulos finales de esta parte están dedicados al amor conyugal (XIII-XIV). El matrimonio cristiano es signo eficaz del amor de Cristo por su Iglesia. Pero vivir esta vocación requiere la virtud de la castidad, como virtud del amor verdadero. Ella integra los diferentes niveles del dinamismo sexual a la luz del valor de la persona. En esta perspectiva emerge el significado de la continencia periódica, cuyo ejercicio hace emerger el valor del otro como tal, lo cual ilustra la función del matrimonio como *remedium concupiscenciae.* Frente al rigorismo y al permisivismo que separan *eros* y *ethos* (amor a la persona), la doctrina cristiana considera el *ethos* como la madurez del *eros*.

El siguiente capítulo analiza las consecuencias del don del Espíritu en el amor conyugal. La experiencia del amor sexual apunta a una plenitud, la comunión, que debe ser construida libremente por quienes participan de dicha experiencia. Ello requiere una capacitación específica, la virtud de la castidad, que permite comprender y vivir la verdad del amor. A su vez, el sacramento del matrimonio, a través del don del Espíritu, configura el amor matrimonial al amor esponsal de Cristo, transformándolo en caridad conyugal, una amistad con Dios en la cual, a través del don recíproco del cuerpo, los esposos se comunican el don de Dios. Es el don de piedad el que

permite a los esposos reconocer esta última profundidad de su amor.

La última parte está dedicada a la teología de la acción. Es introducida en el cap. XV con una reflexión sobre la *Veritatis splendor* como respuesta a la "verdadera crisis", en la cual el patrimonio moral de la Iglesia es cuestionado globalmente, en la doctrina y en la vida. La clave hermenéutica del documento no puede ubicarse en el solo momento teológico (cap. I y III) o ético (cap.II), sino en la *conexión* entre ambos: la perspectiva práctica del sujeto agente, cristológicamente fundada. Desde ella, la encíclica responde a la pretensión de autonomía moral absoluta y su reflejo en la conciencia "creativa"; la opción fundamental trascendental disociada de los actos concretos; y la visión proporcionalista que valora el acto por sus efectos en el mundo y niega la existencia de actos intrínsecamente malos.

El cap. XVI se refiere al sentido de la vida y su significación moral. La vida no es una sucesión de estados subjetivos, sino un *todo* narrativamente considerado, que reclama un sentido. Dicho sentido orienta la vida hacia un horizonte, y permite al sujeto la construcción de su historia a través del obrar. En esta historia encuentran su verdadero significado moral los actos particulares. A su vez, este sentido se revela en la experiencia interpersonal del encuentro, que es hecho posible por la presencia afectiva del amado en el amante, y que provoca el dinamismo hacia la comunión. Ello permite plantear la experiencia cristiana como un encuentro con Cristo, que señala al hombre un nuevo horizonte para su vida: compartir el don de sí de su Maestro, testimoniando el amor que en Él se le ha revelado.

Pasando ahora a la acción moral, el cap. XVII se pregunta por su fundamento. No basta la fundamentación antropológica que lo sitúa en la naturaleza humana, que es el fundamento *último*, pero no suficiente, porque es indeterminada en sus inclinaciones; ni la fundamentación teleológica que lo ubica en el fin *principal*, señalando el finalismo de la acción humana, pero olvidando el fin próximo. El fundamento *próximo* y principio de unidad de las acciones singulares es el amor al fin, al que las virtudes estabilizan y dirigen a la comunión. De este modo se privilegia la perspectiva de la primera persona, con una comprensión personalista del finalismo de la acción, que asume la moral centrada en las facultades humanas y la bienaventuranza como acto perfecto, pero la supera al vincularlo con la comunión de personas por mediación del bien.

El capítulo XVIII profundiza el tema de la reciprocidad en la ac-

ción. El bien que buscamos en la acción es, ante todo, la reciprocidad: que nuestra acción sea acogida por el otro, se transforme en co-acción, generando la comunión deseada. Cuando la intención próxima respeta esta dimensión de comunicabilidad del bien, puede ser efectivamente ordenada por la prudencia al fin de la comunión. Pero para ello es preciso que las virtudes, partiendo de nuestro conocimiento natural del bien que se despierta en la amistad, concreten las inclinaciones naturales en modos excelentes de actuación. La caridad, a su vez, eleva este dinamismo y lo orienta a la unión con Dios. De este modo, la intencionalidad de la acción engarza en la dinámica comunicativa que brota del amor divino originario.

La obra se cierra con un capítulo sobre el nexo entre eclesiología y moral (XIX). Ante el desafío de la "moral autónoma" que reivindica una autonomía separada de la verdad, es preciso buscar aquel nexo, no en una concepción jurídica de la Iglesia, que no refleja la interioridad de la exigencia moral, ni en una concepción comunitarista, que pone en peligro su universalidad. Se propone en cambio, un modelo eclesial *dinámico*: en la perspectiva de la primera persona, la Iglesia es un evento, el lugar del encuentro con Cristo, donde recibimos por el Espíritu el don de la gracia filial, que desde esa intimidad, a través de las virtudes teologales y morales se manifiesta existencialmente. El sujeto moral encuentra así en la Iglesia una morada en la cual es en verdad libre, y un camino que lo conduce al Padre.

En su conjunto, la obra que comentamos es de una gran calidad científica y densidad teológica. Logra claramente su objetivo de explicitar y profundizar la obra precedente, *La plenitud del obrar cristiano*. Siendo una colección de artículos, son inevitables las reiteraciones, pero éstas terminan siendo una ayuda para reconocer las líneas maestras de lo que se perfila ya como una sólida presentación de conjunto de la moral cristiana, muy original y fecunda. Con vistas al Manual, que será un instrumento valioso para la enseñanza universitaria, parece importante que los autores logren un estilo más sencillo y accesible, sobre todo Pérez Soba, cuyo discurso, tal como sucede con la obra anterior, se vuelve por momentos abstruso. Por otro lado, conspira contra el tono generalmente positivo y estimulante de estas reflexiones el diagnóstico tremendista de la moral actual en el que insiste particularmente L. Melina, quien mezcla indiscriminadamente la teología moral y la vida moral, y delinea las corrientes que no comparte con trazos demasiado gruesos para un trabajo de este nivel.

GUSTAVO IRRAZABAL

[NOTAS BIBLIOGRÁFICAS]