

teología

ESTUDIOS Y DOCUMENTOS

Títulos publicados

- 1 Jorge MEJIA: Amor, Pecado Alianza, una lectura del Profeta Oseas
- 2 Enrique NARDONI: La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos
- 3 Jose María ARANCIBIA y Nelson DELLAFERRERA: Los Sínodos del antiguo Tucumán (1597, 1606, 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria
- 4 Pablo SUDAR: El rostro del pobre, "inversión del ser" y revelación del "más allá del ser" en la filosofía de Emmanuel Levinas.

TEOLOGIA

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

TOMO XX, N° 41

AÑO 1983: 1° semestre

JOSE CUBAS 3543 • 1419 BUENOS AIRES • REP. ARGENTINA

Director: Juan Guillermo Durán

Secretaria: Susana Duffy

Con las debidas licencias
Registro de la Propiedad Intelectual N° 1.390.488
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y administración: José Cubas 3543 – Tel. 50-6428
1419 Buenos Aires – Argentina

Suscripción 1983	\$a	35.-
Al exterior (vía aérea)	u\$s	12.-
Suscripciones años anteriores	\$a	42.-
Al exterior (vía aérea)	u\$s	13.-
Números sueltos simples	\$a	19.-
Al exterior (vía aérea)	u\$s	7.-

Cheque o giro postal sobre Bancos de Buenos Aires a nombre de
FACULTAD DE TEOLOGIA. José Cubas 3543, 1419, Buenos Aires.

Se terminó de imprimir en el mes de Julio de 1983. Cooperativa
"Editora Patria Grande", P.G. y P. Limitada - Rivadavia 6251 -
1406, Buenos Aires.

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 — 1419 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA
TOMO XX - N° 41 AÑO 1983: 1° semestre

SUMARIO

<i>José M. Arancibia - Nelson C. Dellaferrera: Un sínodo Diocesano en el Siglo XIX. Córdoba</i>	5
<i>Pablo Sudar: Evangelio, Ideología y Cultura</i>	49
<i>Notas bibliográficas.</i>	82
<i>Libros recibidos.</i>	94

UN SÍNODO DIOCESANO EN EL SIGLO XIX: CÓRDOBA 1877

INTRODUCCION

El Sínodo del Obispo Alvarez, celebrado en Córdoba entre el 1° de noviembre y el 9 de diciembre de 1877, tiene algunas características interesantes. Se realiza en el territorio de la República después de la sanción de la Constitución nacional de 1853 y de las Constituciones provinciales de 1855 y 1870. Entonces los límites del país coinciden con los de la única provincia eclesiástica, dividida en cinco diócesis¹. Es nuestro único sínodo durante todo el siglo XIX, convocado inmediatamente después del Vaticano I (1870) y veintidós años antes del Concilio Plenario de la América Latina (1899). Es uno de los acontecimientos religiosos más importantes de la Argentina en las postrimerías del siglo pasado. Se trata de un documento de innegable relevancia para el conocimiento de la historia eclesiástica en un momento particularmente difícil de la vida de la Iglesia en nuestro país. Nos parece de gran valor en sí, y también comparado con los anteriores de la región. Esto aparece muy claramente al cotejarlo con los tres sínodos del obispo Trejo², y con el del obispo Mercadillo³, si bien en éste último caso la comparación sólo puede ser reducida, aunque importante.

De este modo, dentro de un común denominador, como es la reformación de las costumbres del pueblo cristiano, se advierten temas que han variado con las diferentes épocas, aspectos que han si-

1 Cfr. BRUNO, C. *Historia de la Iglesia en la Argentina*, t. XI (1863-1880), Buenos Aires 1976, pp. 38-43. La Bula del 5 de marzo de 1865 erigía la nueva provincia eclesiástica, desmembrando del arzobispado de La Plata (Charcas) las diócesis de Buenos Aires, Córdoba, Salta, San Juan de Cuyo, Paraná y Paraguay. Buenos Aires era elevada a sede Metropolitana.

2 ARANCIBIA, J.M.; DELLAFERRERA, N.C. *Los sínodos del antiguo Tucumán celebrados por Fray Fernando de Trejo y Sanabria (1597, 1606, 1607)*, Buenos Aires 1979.

3 ARANCIBIA, J.M.; DELLAFERRERA, N.C. *El sínodo del obispo Mercadillo: Córdoba 1700*, en *Teología*, XVI (1979), pp. 101-130.

do dejados de lado, el cambio de matices, las relaciones con el nuevo Estado nacional, fuera del régimen del Patronato indiano, el lastre de un tiempo superado y las iniciativas que miran al futuro.

Sin embargo, en aquel momento, la idea de llamar a sínodo debe haber parecido a muchos poco menos que irrealizable⁴. En el edicto de convocatoria, fechado el 27 de diciembre de 1876, el obispo afirma: "...Conocido es igualmente el largo tiempo que ha transcurrido sin que se celebren Sínodos en Nuestra Diócesis, a causa, sin duda, de gravísimos inconvenientes que habrán neutralizado los esfuerzos del ardiente celo que ha distinguido a Nuestros ilustres predecesores. Juzgando, pues, que estos inconvenientes pueden salvarse actualmente, mediante algunos sacrificios, teniendo en cuenta las gravísimas necesidades espirituales que han creado los calamitosos tiempos que atravesamos, a los cuales creemos que debemos proveer con premura..."⁵. En pocas palabras, sin entrar en detalles, el obispo expresa las dificultades y anuncia la posibilidad del remedio. Ciertamente, los documentos sólo consignan la convocatoria oficial y las razones presentadas por el obispo para llamar a sínodo. Sin embargo, algunos detalles permiten pensar que la posibilidad de convocar a esta asamblea venía siendo acariciada por el obispo desde tiempo atrás. Nos parece que estos *indicios* pueden ser los siguientes:

1. En el régimen del Patronato, entonces vigente, de acuerdo con el art. 86, inc. 8 de la Constitución nacional, la nómina de los candidatos a ocupar una sede episcopal era conocida con bastante antelación. En el caso presente, el Senado de la Nación designó la terna formada por los presbíteros Manuel Eduardo Alvarez, David Luque y fray Juan Capistrano Tissera, el 25 de septiembre de 1875. El 6 de octubre, el Presidente Avellaneda presentaba a la Santa Sede a Alvarez primero de la terna⁶. Es decir, que seis meses antes de ser preconizado y nueve antes de tomar posesión de la diócesis, Alvarez conocía la posibilidad, casi cierta, de ser el futuro pastor. Bien pudo entonces, trazar el plan del próximo sínodo y confrontar su pensamiento y sus inquietudes con los colaboradores más íntimos.

2. Pío IX concedió la indulgencia plenaria a los fieles del obispado en ocasión de un sínodo que aún no había sido convocado. El Papa dice textualmente: "...Debiendo, según se nos ha informado,

4 *Sínodo Diocesano celebrado en la Santa Iglesia Catedral de Córdoba en la República Argentina, desde el 1° de noviembre hasta el 9 de diciembre de 1877, por el ilustrísimo Señor Obispo Dr. D. Manuel Eduardo Alvarez, edición ordenada y aprobada por S. S.I., Imprenta del Eco de Córdoba, Córdoba 1878, p. 8. En adelante citaremos solamente: Sínodo Diocesano 1877, y la página correspondiente de esta primera edición oficial, que se describirá más adelante. Cuando el texto sinodal se cite de otro modo, lo indicaremos expresamente.*

5 Sínodo Diocesano 1877, p. 3.

6 Cfr. BRUNO, C., o.c., t. XI, p. 159.

celebrarse dentro de poco, con el favor del Señor, el primer Sínodo sagrado en la Iglesia Catedral de Córdoba..."⁷. El Breve pontificio lleva fecha de 8 de abril de 1876, sólo tres días después del Consistorio secreto en el que Álvarez era preconizado obispo de Córdoba y nueve meses antes de la carta convocatoria al sínodo.

3. El 25 de octubre de 1877, el vicario general, Uladislao Castellano, en el edicto que ordena las preces para el éxito del sínodo manifiesta: "...apenas había el inmortal Pío IX preconizado al actual Diocesano, cuando ya en previsión del acontecimiento que vamos a presenciar, abría con mano generosa los tesoros de la Iglesia, concediendo indulgencia plenaria a todos los que confesados visitasen esta Catedral en el día de la apertura del sínodo y en todos y cada uno de los de su celebración..."⁸.

A pesar de todos los indicios enumerados hasta aquí, ningún otro documento episcopal, anterior al sínodo da una pista que permita descubrir la intención del obispo. Para comprobarlo, analicemos esta *lista de escritos*:

1. La primera carta pastoral⁹ del 25 de julio de 1876, en la que el obispo esboza su programa de acción futura en la diócesis, no adelanta ninguna insinuación acerca del sínodo.

2. Tampoco hace alusión al sínodo en la carta pastoral¹⁰ del 8 de diciembre del mismo año, en la que comunica su resolución de consagrar la diócesis al Sagrado Corazón de Jesús, el último día de ese año. Nada agrega en la nota que dirige al Cabildo eclesiástico con el mismo motivo¹¹, ni en la circular enviada a los curas de la diócesis¹². Tampoco hace mención del sínodo en la nota que dirige al clero invitándolo a participar en los Ejercicios espirituales, en los que toma parte personalmente¹³.

3. Existen algunas disposiciones episcopales que en su espíritu, e incluso en su redacción, aparecen luego en el sínodo casi textual-

7 Sínodo Diocesano 1877, p. 11.

8 Sínodo Diocesano 1877, p. 7.

9 ARCHIVO ARZOBISPADO DE CORDOBA (en adelante abreviaremos A.A.C.), Leg. 53 *Pastorales, decretos y edictos*, t. I (1834-1900): un folleto de 18 páginas in 8°, que lleva el título: *Pastoral del Ilustrísimo Sr. Dr. D. Manuel Eduardo Álvarez, Obispo de Córdoba, con motivo de su reciente recepción y Bulas relativas a la provisión del mismo Obispado*, Imprenta del Eco de Córdoba, Córdoba 1876, pp. 3-9.

10 A.A.C., Leg. 53 *Pastorales, decretos y edictos*, t. I (1834-1900); cfr. *Cabildo*, Actas VII, f. 269v.

11 A.A.C., *Libro de Notas* (1876-1892) f. 38, n. 62.

12 A.A.C., *Libro de Notas* (1876-1892) f. 36, n. 59.

13 La solicitud del obispo Álvarez acerca de los Ejercicios espirituales de los sacerdotes diocesanos, aparece repetidas veces antes de la convocatoria al sínodo: cfr. A.A.C., *Libro de Notas* (1876-1892) f. 14, n. 23; f. 20, n. 34; f. 24, n. 39; f. 73, n. 126; también el *Cabildo*, Leg. 132, doc. 52.

mente, pero nada permite afirmar, que eso fuera el adelanto de una reunión sinodal futura, ya conocida por la diócesis¹⁴.

Ninguno de los documentos analizados nos permiten saber por qué el obispo mantiene una total reserva hasta el último momento, cuando la decisión ha sido tomada, indudablemente, antes de su preconización episcopal. Todo cuanto se puede decir al respecto, queda en el ámbito de las conjeturas, más o menos verosímiles, pero conjeturas al fin.

I. EL OBISPO Y LA DIOCESIS

El obispo Manuel Eduardo Alvarez, nació en Córdoba el 12 de octubre de 1810. Después de larga y meritoria vida sacerdotal fue preconizado por Pío IX el 5 de abril de 1876. El 6 de julio del mismo año tomó posesión canónica de la diócesis y el 16 fue consagrado por León Federico Aneiros, arzobispo de Buenos Aires. Murió en Paso del Medio, departamento de Guandacol en la provincia de La Rioja, el 24 de agosto de 1878 durante la visita pastoral¹⁵.

La diócesis del Tucumán erigida en 1570 es desmembrada dos veces durante sus primeros trescientos años de existencia. Su territorio se reduce considerablemente y pierde su nombre primitivo. En 1807 el antiguo Tucumán se divide en dos diócesis: Salta y Córdoba. A esta última se le añaden las provincias de Cuyo que hasta ese momento dependían del obispado de Santiago de Chile. Los límites de las nuevas diócesis se adaptan prácticamente a los confines de las intendencias del mismo nombre, creadas por Carlos III en el año 1783¹⁶. En 1834 la erección de la diócesis de San Juan de Cuyo reduce el territorio diocesano a las provincias de Córdoba y La Rioja. La provincia de Córdoba con sus 168.854 km² tenía algo más de 210.508 habitantes y su ciudad capital sobrepasaba los 34.458¹⁷. En todo su territorio existían veinticuatro pa-

14 A.A.C., *Libro de Notas* (1876-1892) f. 12, n. 21; f. 22, n. 36; f. 26, n. 43; f. 28, n. 47; f. 32, n. 55; f. 35, n. 58.

15 BRUNO, C. *Historia de la Iglesia en la Argentina*, t. XI (1863-1880), Buenos Aires 1976, pp. 155-168. Aquí puede leerse un excelente resumen acerca de la personalidad y trabajo apostólico del obispo Alvarez.

16 ZORRAQUIN BECU, R. *Historia del Derecho Argentino*, t. I, Buenos Aires, pp. 136 ss. nos dice que: "el sistema de las Intendencias que los Borbones trajeron de Francia e implantaron en España fue también extendida al Río de La Plata y luego a casi todas las Provincias del Imperio...". Esta Real Ordenanza sancionada por Carlos III el 28 de enero de 1782 entró en vigor a fines de 1783. Vale la pena hacer notar que por esta Real Ordenanza desaparecieron los Tenientes de Gobernador en las ciudades subalternas.

17 RIO, M.; ACHAVAL, L. *Geografía de la provincia de Córdoba*, t. I, Buenos Aires 1904, p. 384. Los autores nos brindan los datos de los censos de la provincia de Córdoba desde 1779 hasta 1902 consignando el número de habitantes y el crecimiento poblacional.

rruquias¹⁸. La provincia de La Rioja con una extensión de 80.887 km² estaba dividida en ocho curatos separados por grandes distancias¹⁹.

La situación política, cultural y religiosa de la provincia de Córdoba cambia paulatinamente. La vieja Universidad es nacionalizada²⁰. En 1872 se inaugura el observatorio astronómico. A las primitivas facultades de filosofía, teología y derecho se incorporan la academia nacional de ciencias (1873) y la facultad de ciencias médicas (1879). Sus colegios universitarios, el de Montserrat y el de Loreto vuelven a su antiguo esplendor²¹. El territorio de la provincia se divide en nuevos departamentos²², y sin excepción, sus cabeceras son provistas de curas estables. Algo parecido sucede en La Rioja, si bien el obispo no pudo siempre proveer por falta de clero²³. Las primitivas órdenes religiosas afincadas desde siempre en esta ciudad y en la de La Rioja vuelven a la antigua observancia²⁴. Nuevas congregaciones femeninas llegan desde Europa y otras se fundan aquí para dedicarse a la enseñanza. *El Eco de Córdoba*, nacido de la iniciativa de Ignacio Vélez en 1863, es el diario católico más importante en la diócesis y en todo el interior del país. Otros dos periódicos combativamente anticlericales y sectarios, *El Progreso* (1867) y *La Carcajada*, pretenden ser la expresión de las nuevas ideas que dan nacimiento a la República liberal y mercantil. La ciudad episcopal tiene su casa de Ejercicios espirituales²⁵, y la fundación de la casa de Ejercicios en la Villa del Tránsito, es un acontecimiento de primera importancia en la vida de la diócesis. Esta casa, que nace el mismo año en que se realiza el sínodo será el centro de la evangelización emprendida por el cura Brochero en el oeste cordobés, en Los llanos riojanos y en parte de San Luis²⁶. En 1869 se lleva a cabo el primer censo nacional, verdadera radiografía del país. El ferrocarril une Buenos Aires con Rosario y Córdo-

18 BRUNO, C., o.c., t. XI, pp. 140 ss. y 146 ss.

19 BRUNO, C., o.c., t. XI, p. 149 ss.

20 BISCHOFF, E.U. *Historia de Córdoba*, t. II, Córdoba 1969, pp. 25 ss. El autor hace un aporte notable al estudio de la historia civil y cultural de la provincia de Córdoba. Para los datos generales nos apoyamos en esta valiosa obra.

21 MARTÍNEZ PAZ, E. *La formación histórica de la provincia de Córdoba*, Córdoba 1941, pp. 220-231.

22 BRUNO, C., o.c., t. XI, pp. 146 ss. Cfr. RIO, M. y ACHAVAL, L., o.c., t. I, pp. 388, 460-462, donde podemos ver una tabla muy completa de la división política de la provincia de Córdoba. En cada departamento se indica la sede parroquial y el número de capillas dependiente de cada jurisdicción eclesiástica. La tabla mencionada ha sido confeccionada con datos de alrededor de 1900, sin embargo, careciendo de otros elementos estadísticos, es ilustrativa para conocer el estado de la situación.

23 BRUNO, C., o.c., t. XI, pp. 149 ss.; BAZAN, A.R. *Historia de La Rioja*, Buenos Aires 1979, pp. 465 ss.

24 BRUNO, C., o.c., t. XI, pp. 462-476; ver las páginas 143, 540, 549, 552-554.

25 BRUNO, C., o.c., t. XI, pp. 472, 477-481, 506-509, 514-517.

26 A.A.C., Leg. 12 *Casa de Ejercicios*, t. I, 2ª Parte (1764-1873), contiene la principal documentación acerca de la casa de Ejercicios desde 1764 hasta 1873.

ba en 1870, y a esta última con Tucumán en 1876. Se inaugura en 1873 el ramal entre Villa María y Río Cuarto, que en 1875 llega a Villa Mercedes en la provincia de San Luis, y que posteriormente alcanzará las provincias de San Juan y Mendoza. El telégrafo conecta rápidamente a todas las ciudades y localidades intermedias. En 1870 se abren las comunicaciones telegráficas entre Córdoba, Rosario y Buenos Aires. En 1872 la ciudad queda unida a Jujuy y a otras provincias. En 1874, después que el Presidente Sarmiento inaugura el cable submarino, Córdoba queda comunicada con Europa. La Rioja no será beneficiada, por entonces, con estos avances de las comunicaciones.

A pesar de la crisis, Córdoba crecía en todos los órdenes. Pero el mismo progreso planteaba nuevos problemas y exigía soluciones adecuadas a esos momentos. Durante el siglo XIX la Iglesia argentina se ve sometida a una gran crisis, que le provocó persecución y amargura. Estos conflictos e incertidumbres la conmueven hasta sus mismos cimientos. El sínodo fue un intento de respuesta dado por la Iglesia en ese período concreto de nuestra historia.

II. UN MANUSCRITO Y DIVERSOS IMPRESOS

1. El único manuscrito hallado hasta hoy se encuentra en el Archivo del Arzobispado de Córdoba (A.A.C.). Forma parte del Legajo 16, tomo II, que se titula: *Sínodos, aranceles eclesiásticos y litigios sobre la materia* (1798-1907). El documento se encuentra hacia el final del citado legajo (26° documento según el índice manuscrito del comienzo) y lleva como título: *Actas de las sesiones del Sínodo Diocesano celebrado en la Santa Iglesia Catedral de Córdoba, el año mil ochocientos setenta y siete por el Ilmo. Sr. Obispo de esta Diócesis Dr. D. Manuel Eduardo Alvarez.*

Consta de 52 hojas grandes, de 35 centímetros de alto por 22,5 de ancho. La primera contiene sólo un título general "Sínodo Diocesano 1877". En la siguiente, que lleva el número uno, se lee el título completo, como se transcribe más arriba. La última hoja está en blanco. El cuerpo del documento va escrito en hojas foliadas, desde el número 1 hasta el 50, escritas por ambas carillas, a excepción de la 17v. En general estas hojas se encuentran en buen estado de conservación, aunque han sido dobladas horizontalmente en la parte superior, y cortadas en el ángulo superior izquierdo, cerca del margen; probablemente, el corte y el doblez se deben a que, en un tiempo, estas hojas más grandes fueron cosidas junto con otras más pequeñas en el mismo legajo; actualmente están sueltas, sin costura alguna.

El documento manuscrito de este sínodo contiene las actas de las seis sesiones, y en ellas se expresa, de manera breve y precisa, lo que se hizo cada día; es decir: el lugar exacto de la reunión, el número de padres sinodales, las ceremonias realizadas, los nombramientos, lectura y aprobación de las constituciones sinodales. Cada sesión va firmada por el obispo y el secretario del sínodo. Un esquema puede mostrar todo esto con bastante claridad:

nº sesión	fecha	nº padres asistentes	folios	lo que se realizó
1a. sesión solemne	1.XI.1877	36	1r-2	Procesión, Misa, Preces, Exhortación, Predicación, Lectura, Profesión de fe y juramento. Nombramientos.
2a. sesión solemne	8.XI.1877	41	2v-7v	Aprobación de los capítulos 1, 2 y 3.
3a. sesión solemne	15.XI.1877	38	8r-17v	Aprobación de los capítulos 4, 5, 6 y 7 más 2 constituciones que se añadieron al cap. 2.
4a. sesión solemne	22.XI.1877	39	18r-33r	Aprobación de los capítulos 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 y 16.
5a. sesión solemne	29.XI.1877	37	33v-43v	Aprobación de los capítulos 16, 17, 18, 19, 20 y 21.
6a. sesión solemne	8.XII.1877	20	43v-44r	Sanción de algunas constituciones discutidas (que se copiaron anteriormente en su texto definitivo) y sanción del arancel con algunas modificaciones.
	9.XII.1877	30	44r-50v	Decreto. Procesión. Misa y preces. Aprobación de la sesión 5a. Pedido de publicación. Te Deum. Bendición. Texto del arancel en 11 capítulos (44r-50v). Texto del decreto mandando cumplir las sinodales, y aprobando el arancel, aunque reservando su publicación (50r-50v).

Al leer detenidamente todo el manuscrito, se intuye que éste no fue escrito originalmente a lo largo de las sesiones, sino que fue copiado íntegramente al finalizar la asamblea. De otro modo, no se explicaría por qué se mencionan en la sexta sesión solemne algunas cuestiones discutidas y aprobadas recién entonces (cap. II, 5 y 6; cap. VI, 9; cap. VII, 2; cap. XVIII, 5) que en este manuscrito han sido ya copiadas en su texto definitivo e insertadas en las sesiones anteriores (segunda, tercera y quinta sesión solemne).

Por último, al ver este esquema debe recordarse, como se explicará luego, que las mismas actas mencionan explícitamente tres reuniones preparatorias, celebradas entre la primera y la segunda sesión solemne, que se hicieron con una semana de diferencia. Deducimos que también se realizaron reuniones de discusión antes de las otras sesiones solemnes, para analizar los textos preparados por las comisiones, puesto que, en las actas se dice siempre: se leyeron y sancionaron las constituciones "que habían sido aprobadas en las sesiones preparatorias".

Al comparar este manuscrito con los impresos se advertirá que en estos últimos se añadieron otros documentos complementarios de las actas.

2. *Primera edición oficial completa*: esta primera edición lleva el título: *Sínodo Diocesano celebrado en la Santa Iglesia Catedral de Córdoba en la República Argentina, desde el 1° de noviembre hasta el 9 de diciembre de 1877, por el Ilustrísimo Señor Obispo Dr. D. Manuel Eduardo Alvarez. Edición ordenada y aprobada por S.S.I. Imprenta del Eco de Córdoba, Córdoba 1878.*

Es un volumen en 8° de 95 páginas. Se trata de una edición especialmente cuidada, en la cual, casi no hay errores. Reproduce el texto manuscrito antes descripto, suprimiendo algunas partes, agregando documentos y cambiando el orden de algunas constituciones. Este sería el detalle de las variantes:

a. Esta primera edición contiene enteras las actas de la primera y segunda sesión solemne, celebradas los días 1° y 8 de noviembre (pp. 15-19), omitiendo luego desde la tercera hasta la sexta "porque en ellas no se hizo otra cosa, que discutir y sancionar la continuación de las constituciones que enseguida se publican" (p. 19 nota). A continuación figuran las constituciones sinodales (pp. 20-88), y el decreto de aprobación y confirmación del sínodo, firmado por el obispo el 9 de diciembre de 1877 (p. 89). En este decreto se aprueba el arancel, "reservando su publicación para cuando juzguemos oportuno"; el texto de este decreto es idéntico al que se inserta en el acta del día 9 de diciembre, según aparece en el manuscrito antes descripto (ff. 50r-50v). En el mismo impreso sigue lo que se titula "Clausura del Sínodo", con fecha del mismo 9 de diciembre, y allí se relata lo sucedido aquel día para dar término a la asamblea sinodal: procesión desde el seminario hasta la Catedral,

misa rezada y preces, lectura y aprobación de las dos últimas sesiones, publicación de las constituciones, lectura del auto aprobatorio, Te Deum, bendición y procesión de regreso (p. 90). Este relato de la clausura es casi idéntico al que figura en el manuscrito como parte del acta correspondiente al día 9 de diciembre (ff. 44r-44v), aunque con ligeras variantes que no vale la pena describir. Esta edición omite, por lo tanto, el texto completo del arancel, que se encuentra en el manuscrito.

b. Sin embargo, la edición contiene algunos documentos que no pertenecen al manuscrito. Seguramente fueron considerados de interés, y por ese motivo agregados a lo anterior. Como se indica en las notas, el Archivo del Arzobispado de Córdoba conserva los textos originales de casi todos estos anexos. Los documentos añadidos son los siguientes:

— Edicto convocatorio del obispo, fechado en Córdoba el 27 de diciembre de 1876, en el cual se llama a sínodo para el 16 de julio de 1877²⁷.

— Edicto de prórroga firmado por el obispo el 30 de abril de 1877, en el cual se fija como día de iniciación del sínodo el 1° de noviembre de 1877²⁸.

— Edicto ordenando las preces que se han de hacer, antes y durante la celebración del sínodo, firmado por el provisor y vicario general, Uladislao Castellano, el 25 de octubre de 1877²⁹.

— A este edicto se añade por mandato del mismo vicario general, el Breve de S.S. Pío IX, concediendo indulgencias con motivo del sínodo diocesano, y que fue firmado en Roma el 8 de abril de 1876 (pp. 11 y 12 en latín y castellano)³⁰.

— Nombramiento de oficiales para el sínodo, realizado por el obispo el día anterior al comienzo de la asamblea, es decir, el 31 de octubre de 1877³¹.

— Lista de eclesiásticos que concurrieron al sínodo diocesano de 1877. Los nombrados son 48, con sus respectivos títulos. Al final aparecen algunas advertencias acerca de los procuradores, de las excusas presentadas y de algunos padres llegados después de la apertura o partidos antes de la clausura³².

27 A.A.C., *Libro de Autos* (1876-1905) ff. 2-4: manuscrito del edicto de convocatoria firmado de puño y letra por el obispo y su secretario. Cfr. *Cabildo*, Leg. 132, doc. 43 (2 hojas manuscritas por ambas carillas; una copia fiel y autenticada por el secretario Yaniz; Cfr. Leg. 53 *Pastorales, decretos y edictos*, t. I (1834-1900) dos hojas impresas de 21,5 por 32,5 cm.

28 A.A.C., *Libro de Autos* (1876-1905) ff. 10-11.

29 A.A.C., Leg. 53 *Pastorales, decretos y edictos*, t. I (1834-1900): una hoja grande impresa, de 32,5 por 43 cm con el Breve pontificio únicamente en castellano.

30 Ib.

31 Sínodo Diocesano 1877, pp. 13-14.

32 Ib. pp. 91-93.

c. Algunas variantes en la ordenación de capítulos y constituciones:

Manuscrito		Primera edición oficial
Capítulo XII	(extremaunción)	XIII
Capítulo XIII	(ordenados)	XVII
Capítulo XV	(precepto pascual)	XII
Capítulo XVI	(parroquias)	XV
Capítulo XVII	(clérigos)	XIX
Capítulo XVIII	(cofradías)	XX
Capítulo XIX	(feligreses)	XVI
Capítulo XX	(pueblo)	XXI
Capítulo XXI	(seminario)	XVIII
Const. 4	(cap. VI predicación y catequesis) . .	const. 5 (cap. VI)
Const. 5		const. 6
Const. 6		const. 7
Const. 7		const. 8
Const. 8		const. 9
Const. 9		const. 4
Art. 6 (cap. XXI seminario)		art. 12 (cap. XVIII)
Art. 12 (cap. XXI seminario)		art. 6 (cap. XVIII)

d. Fuera de lo indicado hasta aquí, esta primera publicación oficial sólo ha cambiado varias palabras o expresiones, al transcribir el texto sinodal. No son muchos y consideramos que tienen poca importancia, por eso no las explicamos una por una.

3. *Una edición parcial: Carta Pastoral del Vicario Capitular de Córdoba y Documentos relativos a ella*, Imprenta del Eco de Córdoba, Córdoba 1884.

Se trata de un folleto de 50 páginas en 8°, que contiene la carta pastoral del vicario capitular de Córdoba, Jerónimo Emiliano Clara, fechada el 25 de abril de 1884. La pastoral iba dirigida a la escuela normal que debía abrirse en Córdoba con maestras protestantes. En segundo lugar refutaba la tesis doctoral de Ramón J. Cárcano sobre *Los hijos adulterinos, incestuosos y sacrílegos*. Finalmente condenaba a los periódicos: *El Interior*, *La Carcajada* y *El Sol de Córdoba*. El Dr. Cayetano Lozano financió esta edición y dispuso que al publicar la carta se añadieran las instrucciones para el pueblo, contenidas en el capítulo XXI del sínodo de 1877. Por consiguiente se trata de una edición parcial del sínodo, que contiene siete de las ocho constituciones del cap. XXI.

4. *Otra edición oficial y completa, incluida en el sínodo de 1906: Sínodo Diocesano celebrado en Córdoba por el Ilmo. y Rmo. Señor Obispo Don Fray Zenón Bustos y Ferreira el año del Señor MCMVI. Resoluciones y Apéndices, Córdoba 1907.*

Es un volumen en 4°, que contiene VIII + 266 páginas del texto y 22 páginas de índice, numeradas separadamente. En este libro impreso con esmero y encuadernado en tela, se incluye un Apéndice I, que va desde la página 97 hasta la 164, donde aparecen las *Constituciones Sinodales del Obispado de Córdoba (año 1877)*. En este apéndice se han copiado todas las constituciones de aquel sínodo, distribuidas en 21 capítulos, y de acuerdo con el orden de la primera versión oficial. El texto utilizado parece ser más bien el del primer impreso, y no el del manuscrito; así lo indican algunas expresiones que corrigió el impreso de 1878, respecto del manuscrito, y que también aparecen en este apéndice³³. Las diferencias entre uno y otro impreso son mínimas. Únicamente merece atención el hecho de que, en este apéndice de la publicación de 1907, se han unido en una sola dos constituciones, quizás por considerar idéntica su materia; son la 4a. y la 5a. del capítulo IX; con ello esta segunda edición oficial completa pasa a tener un total de 106 constituciones, en lugar de 107, que tiene la primera edición (1877). Sin embargo, no han sido copiados en este apéndice que describimos, ninguno de los otros documentos que en aquella ocasión se añadieron a las constituciones, como antes explicamos³⁴.

Estamos nuevamente frente a una edición oficial del sínodo del obispo Alvarez, como queda asentado en el decreto que declara auténtica y oficial la edición del sínodo de 1906; allí mismo se advierte que “continúa en vigencia el Sínodo Diocesano de 1877 en todo aquello que no se oponga al presente o no esté derogado o modificado” (p. VI).

En este caso no existe dificultad alguna para reconocer el texto de las sinodales. Tenemos el original manuscrito firmado por el obispo y el secretario del sínodo; dos ediciones auténticas completas y una parcial. Idéntica seguridad se puede tener en cuanto al texto de las actas de las diversas sesiones que nos conservan los puntos particularmente discutidos e incluso postergados por la última sesión. Lo mismo puede decirse acerca del arancel diocesano.

33 Cfr. más arriba 2d.

34 Cfr. más arriba 2b.

III. PREPARACION DEL SINODO

El edicto convocatorio está fechado en Córdoba el 27 de diciembre de 1876. En él se nos dice: "...conocidas son las prescripciones canónicas que la Iglesia ha dictado sabiamente, mandando a los Obispos la celebración de Sínodos Diocesanos..."³⁵. Inmediatamente, Alvarez enumera sus obligaciones y los asuntos que deben ser remediados por el sínodo: "...ocurrir con más eficacia al peligro de las almas y conciencias de sus súbditos ... a la corrección y enmienda de las costumbres, reformation y edificación del pueblo cristiano, y a los daños de las iglesias y buena administración de ellas..."; para de esta manera poder "quitar los abusos que se hayan introducido". Después de recordar que han transcurrido muchos años sin que se celebre sínodo en la diócesis, y teniendo en cuenta las graves necesidades espirituales, agrega: "hemos acordado celebrar Sínodo Diocesano en esta Nuestra Santa Iglesia Catedral el diez y seis de julio del próximo año de mil ochocientos setenta y siete"³⁶. El obispo convoca y manda asistir, bajo las penas establecidas en el derecho canónico, al deán y al Cabildo catedralicio; a los curas vicarios y rectores; a los superiores regulares; a los beneficiados y a todas las personas que por derecho o costumbre les corresponda concurrir.

El día 29, la secretaría del obispado remite al deán y Cabildo eclesiástico el edicto de convocatoria firmado de puño y letra por el diocesano y Juan Martín Yaniz, secretario de la curia. La nota adjunta dice textualmente: "Si V.S. encontrase inconvenientes para la celebración del Sínodo podrá manifestarlas con entera libertad, en la inteligencia que yo daré a las indicaciones de V.S. toda la importancia que merecen; pero si conviene conmigo en la utilidad y aún necesidad de esta obra, se servirá cuidar que se haga su promulgación en el día señalado en el edicto, y en la forma que indica el Pontifical de los Obispos"³⁷.

Los capitulares se reúnen al día siguiente para tratar la nota del obispo. No resuelven el problema y se limitan a votar una comisión compuesta por los canónigos magistral y tesorero para que estudien el asunto y la respuesta que deben dar al obispo. La sesión continúa el 2 de enero de 1877 y el deán responde: "que aunque veía sus inconvenientes para la celebración del Sínodo, sin embargo, todos eran superables con algún sacrificio, y que por tanto, el Cabildo se hacía un honor en felicitar a S.S.II.lla. por la realización de un acontecimiento de tanta importancia"³⁸.

Sin embargo, el sínodo no se realizará en la fecha prevista. En el

35 Conc. Trid., sess. XXIV, de ref., c. 2.

36 Sínodo Diocesano 1877, pp. 3 y 4.

37 A.A.C., *Libro de Notas* (1876-1892) f. 40, n. 66.

38 A.A.C., *Cabildo, Actas* VII, ff. 270r y 271r.

edicto del 30 de abril de 1877, el diocesano dice textualmente: "Por cuanto juzgamos altamente conveniente postergar la celebración del sínodo que teníamos convocado ... Designamos el primero de noviembre del corriente año para inaugurar dicho Sínodo". El mismo obispo explica las razones de su decisión. En la nota que envía al Cabildo eclesiástico el 4 de mayo, expresa: "La creencia de que con esta prórroga podrá hacerse un trabajo más completo, la necesidad que he comprendido que hay de visitar por lo menos algunos curatos antes de la celebración del Sínodo, son los motivos que han impulsado a tomar esta medida³⁹.

Visitar la diócesis es un derecho que sólo compete al obispo, pero es también un gravísimo deber que debe absolver escrupulosamente. Es una condición previa y necesaria al buen gobierno pastoral, establecida desde muy antiguo en la disciplina de la Iglesia y revigorizada en los cánones de Trento⁴⁰. De allí que los diocesanos se preocupen por su realización, máxime cuando se disponen a celebrar sínodo⁴¹. El obispo Alvarez visita cuatro curatos, sumamente extensos, antes de iniciar el sínodo: Cruz del Eje, Bell Ville, Totoral e Ischilín⁴².

En cuanto al estudio de los asuntos que serían propuestos y discutidos en las reuniones sinodales, el obispo, con fecha 13 de marzo de 1877, nombró dos comisiones "para preparar con anticipación los principales asuntos que han de tratarse"⁴³. La primera comisión integrada por los señores canónigos Dr. José Rufino Nuñez, Dr. Andrés Vázquez de Novoa y José María Vélez, debía presentar un proyecto de arancel diocesano. No estaba de más que el obispo hiciera estudiar este tema, delicado en sí mismo y en las circunstancias concretas de su jurisdicción. Durante años, la diócesis debió afrontar pleitos diversos, peticiones y demás recursos administrativos sin lograr superar el problema. Tampoco esta vez, como veremos luego, alcanzará la solución que desea⁴⁴. La segunda comisión estaba compuesta por los doctores Jerónimo Emiliano Clara, Adolfo Luque, David Luque y por Juan Martín Yaniz. Su cometido era estudiar los puntos que luego serán tema de las deliberaciones sinodales. Estas comisiones no significaban restricción al-

39 A.A.C., *Cabildo*, Leg. 132, doc. 39; *Libro de Notas* (1872-1892) f. 53, n. 92; cfr. *Sínodo Diocesano 1877*, p. 6.

40 Conc. Trid., sess. XXIV, de ref., c. 3

41 Es interesante ver el estilo de las cartas convocatorias de los sínodos del obispo Trejo y Sanabria y la del obispo Mercadillo. Cfr. ARANCIBIA, J.M.; DELLAFERRERA, N.C. *Los sínodos del antiguo Tucumán celebrados por Fray Fernando de Trejo y Sanabria 1597, 1606, 1607*, pp. 129 ss.; 197 ss.; Id. *El sínodo del obispo Mercadillo: Córdoba 1700*, en *Teología*, XVI (1979) p. 105, n. 2.

42 BRUNO, C., o.c., t. XI, p. 164.

43 A.A.C., *Libro de Autos* (1876-1905) ff. 7-8; *Libro de Notas* (1876-1892) ff. 45, n. 72; Leg. 42 *Notas al Señor Obispo, Vicario y Secretario*, t. I (1795-1886).

44 A.A.C., Leg. 16 *Sínodos, aranceles eclesiásticos y litigios sobre la materia*, t. II (1798-1907).

guna para quienes asistirían a las sesiones, ya que en la asamblea podían proponer todos los asuntos que creyeran oportunos. Esta decisión del obispo se conforma a las prescripciones del Pontifical Romano⁴⁵.

El 31 de octubre, un día antes de la iniciación del sínodo, el obispo designa oficiales para el sínodo, según lo dispuesto en el Ceremonial por los Obispos⁴⁶. Nombra jueces de querella y excusas al Lic. Aquilino Ferreira y al Dr. David Luque, quienes debían ejercer su ministerio juntamente con el provisor y vicario general, Dr. Uladislao Castellano. Como promotor fiscal del sínodo designa al Dr. Adolfo Luque; para apoderado del clero, al cura rector del Sagrario, Lic. Apolinario Argañarás. Los maestros de ceremonias fueron Nemesio Esquivel y el Dr. Filemón Cabanillas. Se desempeñó como secretario y notario del sínodo el prebendado Juan Martín Yaniz⁴⁷.

IV. ALGUNOS DETALLES DE INTERES

No nos detenemos en las ceremonias propias del sínodo. Todas ellas están minuciosamente detalladas en el Pontifical Romano y en el Ceremonial de los Obispos. En general, las actas de las sesiones solemnes no abundan en datos de interés. Se limitan a consignar, en estilo notarial, las formalidades que aseguran la validez canónica de lo actuado y la observancia de las celebraciones litúrgicas, indicando expresamente las variaciones que debieron efectuarse⁴⁸. Ciertamente, en esas actas no se reflejan los diferentes en-

45 *Pontificale Romanum*, tit. Ordo ad Synodum.

46 *Caeremoniale Episcoporum*, lib. 1, cap. 31, n. 18.

47 No debemos olvidar que un sínodo, además de un acto canónico, es una celebración litúrgica, cuyos ritos y ceremonias están claramente establecidas. Al maestro de ceremonias, corresponde velar por la observancia de las leyes litúrgicas, que han de practicarse según el Pontifical Romano y el Ceremonial de los Obispos. El promotor del sínodo, urge la celebración de los actos y que todo se haga bien y prontamente. El secretario, redacta los documentos, edictos, notas, etc. y lee públicamente los decretos. El notario, da fe de la celebración de las sesiones y de todos los instrumentos auténticos del sínodo. Al procurador del clero, corresponde hacer conocer al obispo todas las iniciativas de los clérigos, para que después de aprobadas se propongan en las sesiones preparatorias. Los jueces de quejas y excusas, ante los que se han de quejar los que se crean preteridos en la convocatoria, en la precedencia, discusiones, etc. Y las excusas de los que debiendo asistir no han venido al sínodo, o a algunas de sus sesiones. Según los casos, el obispo puede añadir otros oficios que faciliten y simplifiquen los trabajos.

48 *Actas de las sesiones del sínodo Diocesano celebrado en la Santa Iglesia Catedral de Córdoba, el año mil ochocientos setenta y siete por el Ilmo. Sr. Obispo de esta Diócesis Dr. D. Manuel Eduardo Alvarez*, f. 43 v. Ver la descripción que se hace de este manuscrito en este trabajo bajo el n.º II, 1. En adelante citaremos solamente: ms. del Sínodo Diocesano 1877. Allí, por ejemplo, en la sesión Sexta se observa que el obispo ha decidido clausurar el sínodo al día siguiente. Que la sesión se realizó por la tarde, porque siendo 8 de diciembre no pudo hacerse de mañana, y que no se celebró la misa del Espíritu Santo, limitándose a rezar el himno *Veni Creator Spiritus*, con la oración *Deus qui corda fidelium*.

foques sostenidos por los padres en las reuniones preparatorias realizadas en la casa de Ejercicios de la calle 9 de Julio. En este breve apartado, sólo queremos destacar algunos aspectos salientes de estas sesiones solemnes, efectuadas todas en la iglesia Catedral, a excepción de la sexta sesión que tuvo lugar en la capilla de la casa de Ejercicios el 8 de diciembre por la tarde.

1. El acta de la Primera sesión solemne se destaca porque en ella se clarifica la finalidad del sínodo, que no ha sido totalmente expresada en el edicto de convocatoria. Allí se deja constancia que los sínodos se celebran: "para restablecer la disciplina eclesiástica, instaurar la sana doctrina de los antiguos cánones, refrescar la memoria de los posteriores decretos y sanciones pontificias"⁴⁹. Luego pasa a explicar que han transcurrido doscientos setenta años sin que se celebren sínodos en la diócesis, porque el último convocado por el obispo Mercadillo, es el único que se conoce y no fue publicado. Llama la atención que se ignore el sínodo del obispo Argandoña de 1752, en el que se publicaron las reglas del colegio seminario de Loreto, y eso justamente, cuando el viejo seminario volvía a su antiguo prestigio⁵⁰.

2. En la Segunda sesión solemne se nombraron los examinadores sinodales⁵¹. Es menester destacar que el diocesano solicitó con anticipación a los padres una lista de doce nombres para ocupar ese difícil cargo, y en la sesión se limita a presentar una nómina de los dieciséis candidatos más votados. En esta misma sesión se designan los jueces sinodales⁵², pero en este caso no hace consulta pública.

3. Gracias a las actas, sabemos que el sínodo no se realizó precipitadamente. La duración de un mes y ocho días en que se aprobaron las 107 constituciones sinodales, es un lapso prudencial para discutir y reelaborar el proyecto presentado por los asesores del obispo. Cada una de sus seis sesiones solemnes está precedida por varias reuniones de estudio. Este temperamento es una garantía de seriedad en el trabajo y pone de manifiesto la participación activa de todos en la proposición de aquellas normas, que todos tendrán

49 Sínodo Diocesano 1877, pp. 15-17.

50 MARTINEZ PAZ, E., o.c., pp. 225-229 y nota 55; ALTAMIRA, L.R. *El seminario conciliar Nuestra Señora de Loreto colegio mayor de la universidad de Córdoba*, Córdoba 1943, pp. 323-324.

51 Fueron instituidos por el Concilio de Trento. Su nombramiento debía hacerse en el sínodo, a propuesta del obispo y con la aprobación de los padres sinodales. Intervinieron en el examen de los candidatos en la provisión de parroquias: cfr. Conc. Trid., sess. XXIV, de ref., c. 18.

52 Cfr. Conc. Trid., sess. XXV, de ref., c. 10. Los jueces sinodales eran designados en el sínodo, o nombrados por el obispo, con el consentimiento del Cabildo, si lo hacía fuera del sínodo. Estos jueces sinodales recibían las delegaciones pontificias y en virtud de ellas formaban tribunal con el obispo para substanciar las causas que les encomendaba la Sede Apostólica. De cuanto consta en las actas, el obispo Alvarez nombra los jueces sin proponerlos al sínodo. Llama la atención el cambio de temperamento con respecto a la designación de los examinadores sinodales.

que cumplir y hacer observar por el pueblo cristiano, sin que para ello fuera óbice el proyecto presentado de antemano⁵³.

4. Consta que algunos decretos sinodales presentaron alguna dificultad. En efecto, el texto de la sexta sesión advierte expresamente que: "se leyeron y fueron sancionadas algunas constituciones disidentes en las sesiones preparatorias"⁵⁴. Estas sesiones de trabajo se llevaron a cabo antes de cada sesión solemne. Los padres sinodales se reunían varias veces por semana para discutir y aprobar los diferentes proyectos. Las sesiones solemnes sancionaban las constituciones ya estudiadas, haciendo modificaciones secundarias y aún suprimiendo alguna constitución, como consta se hizo en la quinta sesión solemne⁵⁵.

5. El primero de los temas discutidos se refiere a los abusos que se cometían en la celebración de las misas cantadas. El sínodo manda detalladamente el cumplimiento de las rúbricas del misal⁵⁶. No ha de sorprender que los padres discutan y disientan en un tema de esta índole. No se debe olvidar que: "Del siglo XVII al XX el juridismo y la casuística litúrgicos ocuparon un lugar cada vez más preponderante en la práctica del culto y en la enseñanza. Hallaron excelente alimento tanto en los decretos y las respuestas de la Congregación de Ritos como en los comentarios de las rúbricas que se multiplicaron durante este período"⁵⁷. Por otra parte, el sínodo era el momento adecuado para que el obispo ejerciera una especial vigilancia y evitara que los sacerdotes introdujeran en la celebración de la misa, otros ritos u otras ceremonias fuera de las aprobadas por la Iglesia.

6. El segundo punto cuya redacción no satisfizo a los padres sinodales, era el que mandaba usar el catecismo del P. Gaspar Astete para la enseñanza en las escuelas, "mientras no se publique otro más completo y adaptado a nuestras circunstancias" (VI, 9). Veremos más adelante el considerable esfuerzo del sínodo en preparar y publicar un pequeño catecismo para la diócesis, que con el pasar del tiempo adquiriría características nacionales al ser adoptado por todas las diócesis. Es, pues, normal que un tema de tanta importancia fuera discutido y que sólo se lograra el acuerdo a último momento.

7. Asimismo se discutió acerca de la duración de la predicación en la misa y en otras funciones sagradas. El sínodo establece el

53 Cfr. nota 43.

54 Cfr. ms. Sínodo Diocesano 1877, ff. 43v y 44r.

55 Cfr. ms. Sínodo Diocesano 1877, ff. 2r, 3r, 8r, 33v, 43v.

56 Cfr. Sínodo Diocesano 1877, capítulo VI, constitución 9. En adelante, haremos la cita en el mismo texto de este escrito, colocando entre paréntesis el capítulo en números romanos y las constituciones con arábigos.

57 MARTIMORT, A.G. *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, p. 77.

tiempo que debe emplearse en cada caso. No se trata ciertamente de una cuestión importante, pero indica la existencia de un abuso en una materia tan grave como la predicación. El abuso debe haber sido común porque el sínodo manda se avise al predicador cinco minutos antes del vencimiento de la hora establecida, para que el orador no tenga que terminar abruptamente (VII, 2).

8. También se dan algunas normas para que sean tenidas en cuenta en confección del reglamento del seminario. Abordaremos este tema en otro apartado. El punto discutido es el art. 5° del capítulo XVIII. Allí se prescribe que los seminaristas asistan diariamente a la misa, hagan oración mental y se confiesen una vez al mes por lo menos. No sabemos el punto de discusión de este artículo. Sólo podemos decir que reproduce parcialmente las disposiciones del Concilio de Trento⁵⁸. La sinodal omite el último párrafo del texto tridentino que se refiere a la comunión eucarística que los seminaristas debían recibir según el juicio del confesor.

9. Además nos parece importante destacar el número de participantes y la relevancia de los cargos pastorales que ellos desempeñaban en la diócesis. Asiste el Cabildo eclesiástico en pleno, los miembros de la curia diocesana y 22 curas párrocos, que sobre un total de 32 parroquias arroja un porcentaje del 68 % del clero parroquial. Participan 9 religiosos por las comunidades establecidas en la jurisdicción diocesana. En este sentido, el sínodo fue un verdadero éxito, y hace ver hasta qué punto, su celebración era una necesidad y una esperanza abierta a una nueva realidad que vivía el país.

10. En una tabla gráfica, arriba presentada, expusimos el número de asistentes a cada sesión. Ahora queremos destacar que sobre 48 participantes en el sínodo, cinco de ellos fueron promovidos al episcopado: Uladislao Castellano, arzobispo de Buenos Aires; Juan Martín Yaniz, obispo de Santiago del Estero; Fray Juan Capistrano Tissera, obispo de Córdoba; Aquilino Ferreira y Filemón Cabanillas, obispos auxiliares de Córdoba. Tres fueron los fundadores de congregaciones religiosas femeninas: David Luque, cofundador de las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús en 1872; Jerónimo Emiliano Clara, fundador de las Hijas de María Inmaculada en 1877; y José León Torres, fundador de las Mercedarias del Niño Jesús en 1887. Pero por encima de toda ponderación emergen José Gabriel Bronchero, cura del Tránsito, y el ya nombrado Padre José León Torres, que mueren en fama de santidad y cuyos procesos canónicos de beatificación han sido concluidos en la diócesis.

11. Finalmente, queremos decir que no conocemos cómo se organizó la atención y el alojamiento de tantos sacerdotes en la ciudad episcopal. Sin duda los conventos, las casas religiosas y el seminario, prestaron valioso aporte. De todas maneras nos parece digno

58 Cfr. Conc. Trid., sess. XXV, de *ref.*, c. 18.

de destacar, como un hecho interesante. Una estadía prolongada presupone una serie de preparativos y gastos, que no son indiferentes en la vida de una diócesis. Con todo, los documentos conservados en el Archivo del Arzobispado de Córdoba no proporcionan alguna luz sobre este tema. El único dato que hemos podido hallar es el de los gastos realizados para la apertura del sínodo⁵⁹.

V. EL SINODO Y LA AUTORIDAD CIVIL

Recordemos simplemente que este es el único sínodo celebrado en territorio argentino durante el siglo XIX. Es de interés conocer la actitud del obispo frente a los gobernadores de las dos provincias, y al mismo tiempo descubrir la reacción de las autoridades provinciales frente a un cuerpo de legislación diocesana, en el sistema inaugurado por la Constitución nacional de 1853. No es nuestra intención hacer un estudio acerca de las relaciones Iglesia-Estado en la Argentina, ni entre la Iglesia y la provincia. Solamente queremos destacar algún aspecto particularmente abordado por el sínodo y los matices del lenguaje empleado según los casos. En efecto, las sinodales se refieren varias veces a la autoridad civil y una vez se hace mención de la Constitución nacional y provincial.

1. El sínodo afirma sin rodeos que: "en nuestro país la Religión católica es la del Estado, a la cual deben respetar todos los habitantes de esta República...". Inmediatamente advierte a las autoridades: "la obligación que les impone la Religión y la Constitución Nacional y Provincial de respetar y hacer respetar la Religión Católica" (III, 1). Estas afirmaciones no se contienen en ningún acápite que trate expresamente las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La advertencia se hace como de paso, partiendo del respeto debido a los templos y al SS. Sacramento.

Sin embargo, la toma de posición del sínodo en este punto tiene su importancia. Al decir que la religión católica es la del Estado, no pretende hacer innovación alguna. Simplemente sostiene un principio basado en la tradición político-institucional en nuestro país y que expresaba el sentimiento de los habitantes de la Nación. Este espíritu se pone de manifiesto cuando las provincias argentinas dan cumplimiento al art. 5° de la Constitución nacional⁶⁰. Bas-

59 A.A.C., *Cabildo*, Cuentas (1873-1905) f. 55.

60 El art. 5° de la Constitución nacional dice textualmente: "Cada provincia dictará para sí una Constitución bajo el sistema representativo republicano, de acuerdo con los principios, declaraciones y garantías de la Constitución nacional; y que asegure su administración de justicia, su régimen municipal, y la educación primaria..."; cfr. ZAVALLA, J.O. *Las Constituciones vigentes*, t. I, Buenos Aires 1961. p. 32.

te, pues, recordar que “diez de las catorce Constituciones provinciales que aparecieron entre 1854 y 1860 mantenían la católica como religión de la provincia; dos le prometían especial protección y las dos restantes se remitían a la Constitución nacional”⁶¹. Pensamos entonces que el sínodo tiene especial relieve porque reafirma desde la legislación eclesiástica lo sancionado en los textos constitucionales. Pero al mismo tiempo es una clara advertencia a los nuevos tiempos que se avecinan.

Asimismo, el sínodo no podía desconocer que la Constitución provincial de 1855 y la de 1870 mantienen el precepto constitucional a que nos estamos refiriendo⁶². Es preciso tener esto en claro, si se quiere entender el sentido de algunas de estas sinodales y el derecho que tenía el sínodo de establecerlas, sin crear por ello ningún conflicto con la autoridad civil. Esta misma relación entre la Iglesia y el gobierno de la provincia se había mantenido en un clima de mutua cordialidad. Ninguna de las Constituciones provinciales citadas hacía referencia al vicepatronato, ni se habían verificado en la diócesis conflictos serios por este motivo.

Consecuente con estos principios generales y sobre todo con la letra y el espíritu de la Constitución provincial vigente desde 1870⁶³, Uladislao Castellano, vicario general a cargo del gobierno de la diócesis, se dirige al gobernador Del Viso en nota del 18 de mayo de 1878 en estos términos: “Habiéndose ejecutado la impresión de las actas y constituciones del Sínodo Diocesano ... ha creído muy oportuno pasar dos ejemplares para el servicio de ese Gobierno, tanto más, cuanto en algunas de las referidas constituciones se invoca la protección de la autoridad civil para dar más eficacia a las disposiciones del Sínodo. El infrascripto se permite implorarla de nuevo en cuanto esté en las atribuciones de ese Gobierno”⁶⁴.

Con fecha 26 de junio, el ministro Bouquet, responde en nombre del gobernador, expresando que: “no ha de faltarle el concurso de la autoridad civil en cuanto de ella pueda necesitar para hacer respetar los derechos que las leyes y nuestro derecho público reconocen a la Iglesia”⁶⁵. La respuesta del ministro, ni aprueba, ni rechaza, y se limita a ofrecer lo ya sancionado por las leyes, pero con frialdad e imponiendo distancia.

Cabe preguntar si la protección pedida al gobierno era lo prudente en ese momento. Puestos en la perspectiva de aquel período

61 BRUNO, C. *El derecho público de la Iglesia en la Argentina*, t. II, Buenos Aires 1956, p. 81.

62 Ambas Constituciones se hallan íntegras en la obra de MELO, C.R. *Constituciones de la Provincia de Córdoba*, Córdoba 1950, pp. 133 y 165.

63 Cfr. Constitución de la Provincia de Córdoba del 17 de septiembre de 1870, en MELO, C.R., o.c., p. 165.

64 A.A.C., *Libro de Notas* (1876-1892) f. 125, n. 211.

65 A.A.C., Leg. 39 *Comunicaciones con el Gobierno Provincial*, t. IV (1876-1910).

histórico, es evidente que no se trata de hacer revivir las normas del derecho indiano⁶⁶, ya que las sinodales no son sometidas a la aprobación de la autoridad estatal; más bien hay que decir que la Iglesia, al exigir la protección de la autoridad civil, quiso afirmar y exigir en la práctica el cumplimiento de la Constitución de la provincia, que como ya explicamos, asumía la católica como religión del Estado provincial.

2. Las disposiciones del sínodo en torno a las primicias (XVI) que se debían a la Iglesia, se relacionan directamente con el empeño de la autoridad civil, en evitar cualquier compromiso concreto en el cumplimiento del precepto constitucional. Recordemos que la Constitución nacional no estableció norma alguna acerca de los diezmos y primicias. Sin embargo, los diezmos fueron suprimidos por decreto del 5 de enero de 1854, durante el gobierno de Urquiza. El gobernador de Córdoba, decretó inmediatamente la supresión de los diezmos y la del juzgado correspondiente en el territorio de su jurisdicción⁶⁷. Por consiguiente, según la letra del decreto, se suprimieron los diezmos, pero permaneció en pie la obligación de pagar las primicias.

Poco a poco, dejaron de cobrarse los diezmos, pero los curas siguieron exigiendo el pago de las primicias, convencidos de que éstas eran un derecho que no había sido suprimido por la ley del Estado. Toda la regulación que las sinodales hacen de esta materia, indican hasta qué punto la iglesia diocesana estaba segura de su derecho⁶⁸. En este sentido, establece claramente que "las personas que rehusen cumplir las obligaciones impuestas en las anteriores constituciones, quedarán obligados en conciencia a la restitución, pues cometen un verdadero pecado contra la justicia conmutativa" (XVI, 7). El sínodo admite que algunos fieles rehusan cumplir sus obligaciones, amparados en el hecho de que los párrocos no tienen medios para hacer valer sus derechos. Por eso, "recomienda a las autoridades civiles que presten la más decidida cooperación a los párrocos, a fin de que no sean defraudados en la percepción de sus obenciones y emolumentos" (XVI, 8).

3. En cuanto al arancel aprobado por el sínodo, la oposición del gobierno provincial fue clara, aunque siempre encubierta por las promesas *sine die*. En este tema la conducta de los gobernadores

66. Cfr. *Recopilación de las leyes de los Reinos de las Indias*, Madrid 1841, Ley 6, título 8, Libro I. Allí se manda que los sínodos se sometan a la revisión de los virreyes y gobernadores. En caso de existir disposiciones contrarias al patronato real debían ser remitidas al Consejo de Indias.

67. Cfr. *Compilación de leyes, decretos, acuerdos de la Excmá Cámara de Justicia y demás disposiciones de carácter público dictadas en la Provincia de Córdoba desde 1810 hasta 1870*, Córdoba 1870, t. I, p. 206.

68. A.A.C., *Libro de Notas* (1876-1892), ff. 28, n. 47; 37, n. 60, donde se leen disposiciones acerca del pago de las primicias que hacen mención a la práctica existente en la diócesis.

de Córdoba y de La Rioja no fue pareja. Lo que aparece claramente es un proceder eclesiástico ligado a la legislación anterior. En efecto, el 27 de abril de 1878 el obispo Álvarez solicita al gobernador que el arancel sea elevado a la consideración de la Legislatura para que tenga fuerza de ley civil⁶⁹. Pocos días más tarde, el ministro Bouquet hace saber al diocesano que: "la reforma del arancel existente era una necesidad muy sentida, sobre todo para evitar censuras y desinteligencias entre el clero y los fieles, que siempre redundan en menoscabo del prestigio de la religión. Consecuente con esta convicción el Poder Ejecutivo elevará a la consideración de las Honorables Cámaras, en sus primeras sesiones, el proyecto arancel eclesiástico, seguro de que ellas, al usar del supremo y exclusivo derecho de imponer al pueblo, tomarán en consideración la alta prudencia y sabiduría de la asamblea que los ha formulado y aceptará fácilmente sus disposiciones..."⁷⁰.

Hemos querido transcribir la parte fundamental de la comunicación del ministro Bouquet, para hacer patente la distancia entre las palabras excesivamente cuidadas y su cumplimiento. Quizás, no fue oportuna la decisión del obispo de someter al cuerpo legislativo la aprobación de una norma eclesiástica. Ello permitió que el ministro hiciera afirmaciones de principio que son inaceptables. El arancel jamás fue llevado a las Cámaras, ni fue aprobado de ninguna forma en Córdoba⁷¹. En La Rioja, el arancel establecido por el sínodo obtuvo aprobación de la autoridad civil⁷².

Estos pormenores llaman la atención al lector contemporáneo, pero son perfectamente explicables en su contexto histórico. Los cambios se plantearán frontal y tormentosamente a partir de 1880.

VI. TEMAS ECLESIALES SOBRESALIENTES

1. La catequesis

El P. Cayetano Bruno ha sintetizado muy bien la actividad del diocesano cordobés en este terreno, cuando afirma: "Toda la obra del breve período del gobierno del obispo Álvarez, sin excluir el sínodo de 1877, parece inspirada en la necesidad impelente de pron-

69 A.A.C., *Libro de Notas* (1876-1892) f. 122, n. 208.

70 A.A.C., *Leg. 39 Comunicaciones con el Gobierno Provincial*, t. IV (1876-1910).

71 A.A.C., *Cabildo*, *Leg. 133*, doc. 10; *Ib. Cabildo*, *Actas VIII*, f. 31. Este arancel que nunca fue aplicado en el territorio de la provincia de Córdoba, inspiró, al menos en parte, el proyecto de arancel de 1873: cfr. A.A.C., *Leg. 16 Sínodos, aranceles eclesiásticos y litigios sobre la materia*, t. II (1798-1907).

72 A.A.C., *Libro de Notas* (1876-1892) f. 183, n. 282.

ta catequización”⁷³. Y es verdad. En su primera pastoral programática, el obispo dice que uno de sus grandes cuidados será: “promover la más esmerada educación cristiana de los niños ...trabajando constantemente en llevar la educación cristiana más esmerada a la generación que avanza... en beneficio de los habitantes todos de la diócesis, y en particular de las pobres gentes de la campaña que por las largas distancias de sus poblaciones carecen más de la instrucción religiosa necesaria... Hay mucha ignorancia en una gran parte de estas gentes, por las razones indicadas; pero también hay en ellas estas excelentes disposiciones: fe, buena voluntad, respeto a la autoridad”⁷⁴.

Cuando el obispo escribía estas palabras en su primer mensaje de la diócesis, la vecina provincia de La Rioja contaba con 52 escuelas elementales⁷⁵. La provincia de Córdoba tenía 116 escuelas fiscales y subvencionaba 29 particulares, con una población de 6.361 alumnos de ambos sexos en la educación primaria. En este sentido la obra del gobierno de la provincia era encomiable. Por decreto del 27 de marzo de 1862 la autoridad competente había decretado la erección de una escuela de primeras letras en cada una de las pedanías de los diferentes departamentos de la campaña en que no hubiese municipalidad. Para nuestro caso lo más interesante de este decreto está en la decisión de que: “en estas escuelas se enseñe a leer, escribir, doctrina cristiana y si posible fuere a contar”⁷⁶. El reglamento sancionado para las escuelas municipales de uno y otro sexo y para aquellas escuelas que fueren subvencionadas por la municipalidad, se establece claramente la enseñanza del catecismo, la historia sagrada y ciertas prácticas piadosas que los preceptores debían cumplir con sus alumnos⁷⁷.

El sínodo confirma lo establecido en la legislación provincial y sale al encuentro de las dificultades y falencias de los maestros y autoridades, no siempre solícitos en el cumplimiento de su deber. De ahí entonces, que determine: “se enseñe la doctrina cristiana en todas las escuelas”, encargando “a todos los maestros católicos de escuelas primarias lo hagan así a lo menos cada ocho días; y ruega encarecidamente a los gobiernos y municipalidades empleen todo su celo a fin de que esta importantísima prescripción tenga el más exacto cumplimiento en las escuelas de su dependencia” (VI, 7). A los párrocos se les encarga visitar algunas veces en el año las escuelas de su curato, “con el objeto de doctrinar a sus alumnos y examinar con la debida prudencia los textos de enseñanza, exhor-

73 BRUNO, C. *Historia de la Iglesia en la Argentina*, t. XI (1863-1880), p. 163.

74 A.A.C., Leg. 53 *Pastorales, decretos y edictos*, t. I (1834-1900).

75 BAZAN, A.R., o.c., pp. 482, 486, 489.

76 *Compilación de leyes y decretos de la Provincia de Córdoba*, t. VI, Córdoba 1879, pp. 105 ss.

77 *Ib.*, t. III, Córdoba 1873, pp. 346 ss. allí puede leerse el reglamento completo del 23 de junio de 1869.

tando con discreción y caridad a los profesores a que no omitan la enseñanza del catecismo" (VI, 8).

Esta meticulosidad del sínodo en establecer normas para la enseñanza del catecismo en las escuelas puede parecer nueva en la legislación sinodal que conocemos en el antiguo Tucumán, pero es común en las constituciones sinodales de la Metropolitana de Charcas⁷⁸. Por otra parte está en consonancia con la legislación civil de la provincia.

Juntamente con la obligación que impone a los curas de visitar las escuelas de su jurisdicción, el sínodo se empeña en hacer participar a todos los cristianos de la diócesis en la obra de la catequización. Por eso ordena a los párrocos el establecimiento de la cofradía de la Doctrina Cristiana en sus curatos, en un plazo no mayor de seis meses (VI, 6).

Insiste en recordar la prescripción del concilio de Trento⁷⁹ que manda enseñar el catecismo en las parroquias al menos cada ocho días, y urge su cumplimiento con las penas que se impondrán a los transgresores (VI, 1). El cura o su vicario deben hacerse cargo personalmente de la catequesis de los adultos. En los lugares apartados de la sede parroquial, procurarán que personas responsables reúnan a los fieles en la iglesia los días domingos y de fiesta para rezar, y que allí se enseñe el catecismo a los niños (VI, 2). Y cuando los curatos sean tan extensos y que los niños no puedan ser reunidos cada domingo, los párrocos deben interesar a las personas más preparadas para que congreguen en sus casas a los ignorantes y les enseñen la doctrina (VI, 3). La importancia que el sínodo atribuye a esta función, aparece nuevamente en las palabras con que termina el presente mandato: "haciendo comprender a aquellas personas que no podrán emprender otra obra que sea más grata a Dios y de mayor provecho para sus almas" (ib.).

En cuanto al texto que debía emplearse para la enseñanza de la doctrina en las escuelas, el sínodo adopta el catecismo de Astete⁸⁰, mientras no se componga otro más completo y adaptado a las circunstancias de la diócesis. Entretanto, publica un catecismo breve y recomienda a los párrocos lo lean o lo hagan leer todos los domingos y días festivos antes de la misa parroquial (VI, 9).

Tanto en el manuscrito del sínodo, cuanto en su primera edición oficial, aparece el texto del catecismo al final del capítulo VI, bajo el título de *Breve Catecismo de la Doctrina Cristiana*. Además

78 *Synodales del Arzobispado de La Plata por el Ilmo. Rmo. S. Dr. D. Fray Gmo. Méndez de Tiedra, Arzobispo de esta Sa. Yglesia*, tit. 1, cap. 4 (1620); *Constituciones Sinodales del Arzobispado de La Plata*, lib. 1, tit. 1, cap. 1 y cap. 7 y 12 (1773).

79 Conc. Trid., sess. XXIV, de ref., c. 4, 7.

80 Cfr. ETCHEGARAY CRUZ, A. *Historia de la Catequesis*, Santiago de Chile 1962, pp. 110 ss. El catecismo del P. Astete (1537-1601) tiene su primera edición en 1599. Desde entonces y hasta 1900 se tiraron seiscientas ediciones.

del texto que va en el cuerpo de las constituciones sinodales, se hicieron diversas ediciones para ponerlo en manos de los fieles. Nosotros hemos podido ver un único ejemplar de la segunda edición, publicada por la imprenta del *Eco de Córdoba*. Esta edición lleva una portada que dice: *Breve Catecismo de la Doctrina Cristiana aprobado en el último Sínodo de la Diócesis de Córdoba para uso de los Doctrineros. Va añadido el sumario de toda la Doctrina Cristiana y las principales oraciones*, segunda edición con las debidas licencias, Imprenta del *Eco de Córdoba*, Córdoba 1879.

Este pequeño volumen de 14,5 cm de alto por 10,5 de ancho, consta de 27 páginas, y está en buenas condiciones para la lectura, aunque sin tapas y deteriorado en algunas de sus páginas. En la página 2 aparece enmarcada la indulgencia concedida por el obispo, "interesado la mayor difusión posible de este catecismo", a quienes recitaren las oraciones contenidas en el catecismo, a quienes lo enseñaren y a quienes lo aprendieren. El sumario de la doctrina cristiana comienza en la página 3 y va hasta la 10 inclusive. Allí se enseña a persignarse, luego el credo, más los catorce artículos de la fe, divididos entre los que pertenecen a la *Divinidad*, y los otros que corresponden a la *santa humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, Dios y Hombre verdadero*. A continuación el padre nuestro, el ave María, la salve, los mandamientos de la ley de Dios y los mandamientos de la santa madre Iglesia, las obras de misericordia, los sacramentos, la confesión (yo pecador), el acto de contricción. A partir de la página 11 hasta la 18 inclusive se lee el texto del *Breve Catecismo* publicado por el sínodo. Desde la página 18 hasta la 27 se contienen las oraciones de la mañana y las oraciones para la misa.

Este catecismo tuvo larga vigencia en la diócesis de Córdoba. El sínodo de 1906 lo manda publicar en un apéndice, y los obispos argentinos reunidos en Salta en 1902 lo adoptan como compendio para la enseñanza de la doctrina, ordenando su reimpresión⁸¹; estuvo en vigencia, hasta que la Tercera Conferencia Episcopal de 1909, hace suyo el catecismo de San Pío X⁸².

2. La predicación de la Palabra de Dios

El sínodo recalca la necesidad de la *missio canonica* para predicar al pueblo. Nadie puede ejercer el ministerio de la predicación si no tiene licencia de su ordinario, sea sacerdote secular o regular, y éstos incluso para predicar en sus iglesias (VI, 1).

81 DELLAFERRERA, N.C. *La Primera Conferencia Episcopal Argentina*, en *Criterio* 55 (1982) n. 1888, pp. 487-490.

82 Cfr. *Revista Eclesiástica de Buenos Aires*, IX (1909) p. 431.

Los párrocos “son los destinados de oficio para conservar en los pueblos el conocimiento y el amor de la verdadera religión, combatiendo los vicios que a ella se oponen y plantando las virtudes cristianas en los corazones de los fieles” (VI, 1); pero “siendo imposible cumplir tan grave deber sin la predicación continua de la divina palabra” (Ib.), les manda predicar todos los domingos y días de fiesta, de acuerdo con las disposiciones tridentinas⁸³. Los curas negligentes serán castigados con censuras y, si persisten después de haber sido amonestados, omitiendo la predicación durante tres meses, el obispo deberá “deputar un sacerdote idóneo que supla las faltas de estos párrocos” (Ib.). En este último caso, la pena reviste carácter económico, por cuanto el sacerdote reemplazante recibirá un estipendio deducido de los frutos del beneficio parroquial.

En cuanto a las causas excusantes, deberán ser examinadas por el ordinario en cada caso. De todas maneras, el párroco que estuviere en la necesidad de omitir la predicación, debe hacerlo por otro sacerdote, y si eso fuere imposible, cumplirá la obligación de predicar al pueblo reuniendo a los fieles por la noche los días indicados (VI, 3); con lo cual se demuestra la importancia concedida a la predicación.

En el texto sinodal también se leen otras advertencias y prohibiciones, que a nuestro modo de ver, tienen bastante relación con el lugar destacado de la predicación en la vida cristiana. Los fieles deben asistir a las funciones donde se predica y enseña, y de igual modo, hacer lo posible para que asistan sus hijos y dependientes (VI, 4). Además se insiste de varias maneras, en el descanso dominical (XXI, 1-2). Sobre esto volveremos más adelante.

Finalmente, se reclama sobre la manera de predicar el Evangelio. Recuerda en primer lugar que se trata de una potestad sublime que Cristo confirió a los apóstoles y a sus sucesores en el episcopado y en el sacerdocio. Pero esta potestad no tiene otro objeto que la gloria de Dios y la salvación de las almas. Para que esto sea posible “es indispensable que los predicadores cumplan con fidelidad su sagrado ministerio; rectificando su intención para no buscar en sus trabajos otra cosa que el engrandecimiento de la Religión y la santificación de las almas” (VII, 1). Inmediatamente da algunas pocas normas prácticas para obviar abusos: el predicador evitará dar a conocer a quien quiere corregir, tampoco adulará desde la cátedra a persona alguna, y menos empleará una manera de predicar que lo lleve a usar “chanzas, chistes, burlas ni otros equívocos comunes y despreciables, que vilipendian la palabra de Dios, e impiden sus efectos” (VII, 1). El lenguaje debe ser siempre sencillo e inteligible a todos para que reconozcan en el predicador al ministro de Jesu-

83 Conc. Trid., sess. V, de ref., c. 2; sess. XXII, de sacrificio missae, c. 8; sess. XXIX, de ref., c. 4, 7.

cristo que no se busca a sí mismo, sino la sola gloria de Dios (Ib.). Las disposiciones en torno a la duración de los sermones y panegíricos indican los excesos cometidos por los predicadores en este terreno. Así, preceptúa que ningún sermón pronunciado en la misa dure más de media hora, y los panegíricos tres cuartos de hora (VII, 2).

La insistencia del sínodo en la predicación y en la catequesis, es un índice del esfuerzo realizado para formar e instruir en las verdades de la fe al pueblo cristiano. Aun otros medios convergen en este objetivo primordial: la formación del clero, la asistencia a las conferencias de teología moral y a las que dicta el canónigo teólogo en la Catedral. La obligación de enseñar es de la Iglesia entera; se le recuerda a los párrocos, a los sacerdotes en general, a los maestros de las escuelas estatales y privadas, y a todos los cristianos, quienes deben colaborar en esta obra. La confección de un catecismo es un esfuerzo casi titánico. Recién se salía de un largo período de postración y el sínodo intenta una vuelta al espíritu de los concilios limenses y al de las primeras generaciones de misioneros. Comienza una nueva etapa que no tardará en dar sus frutos.

3. Culto

Al considerar los temas tratados por este sínodo, llama enseguida la atención el importantísimo lugar concedido al culto. El conjunto de constituciones sinodales está dividido en 21 capítulos, y 9 de ellos tratan acerca de esta materia. Se podría afirmar que un 40 % de lo dispuesto y promulgado, se refiere a la actividad cultural de la Iglesia. Resulta evidente, por tanto, que este asunto se destaca entre todos los demás, y constituye una marcada preocupación del sínodo.

Ya el primer capítulo se ocupa del arreglo y aseo de los *templos*, a lo largo de 5 constituciones, que no son tan breves. Se comienza recordando el profundo sentido de los templos cristianos, pues ellos son: "lugares que Nuestro Señor y Dios elige y consagra para su morada aquí en la tierra, y en donde recibe de los fieles públicos homenajes de adoración y respeto" (I, 1). No faltan en esta fundamentación algunas frases de la Biblia, tradicionalmente usadas⁸⁴. Explicado el sentido cristiano de los templos, se manda a los párrocos y rectores de iglesia, que se esmeren en mantenerlos siem-

84 Se trata de dos versículos muy conocidos: *Dilexi decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae* (Ps 25, 8); y *Zelus domus tuae comedit me* (Ps 68, 10). Ambos se han incorporado en latín, al texto sinodal, según la versión de la Vulgata, pero sin aclarar qué pasajes citaban.

pre limpios y adornados (I, 1). De modo semejante, se recomienda la limpieza y el orden de los vasos sagrados, de los ornamentos, y de los demás utensilios del culto, largamente enumerados (I, 2). Para ayudar a ello se prescribe, que las iglesias de los pueblos “tengan un sacristán activo y aseado”, y que en las otras de lugares más despoblados, haya “personas piadosas que cuiden de asearlas con frecuencia”; para los oficios cantados, además, todas las iglesias debían disponer al menos de dos acólitos (I, 4). En toda esta materia, es notorio cómo se preocupa el sínodo por descender a detalles bien concretos; muchas prescripciones son prácticas y precisas; por ejemplo: barrer las iglesias cada 15 días (I, 1); tener mesa decente que sirva de credencia (I, 2); no usar más los cálices que han perdido dorado (I, 3); confeccionar con hilo los manteles, las albas y los purificadores (I, 3); los corporales, también de hilo, tendrán únicamente bordados pequeños y en las orillas (I, 3); los seglares no se reclinarán en los altares ni pondrán el sombrero sobre ellos (I, 2); en cada iglesia tiene que construirse una piscina, para echar en ella el agua usada en el bautismo, y la que sirvió para lavar purificadores (I, 5).

Dentro de la importancia concedida al culto, *la eucaristía* tiene, a su vez, un lugar especial. De ella se trata en tres capítulos (II, III y XI). Podría agregarse aún otro, donde se habla del precepto paschal, pero lo mencionaremos más bien al resumir las principales cuestiones morales. El tema de la eucaristía se inicia enseñando la “excelencia admirable del santo sacrificio de la misa y el esmerado cuidado y pureza con que ha de celebrarse” (II, 1); porque es “lo más santo que tiene la Religión católica”, y el sínodo quiere “recomendar a los sacerdotes la mayor pureza de conciencia en la celebración de tan divinos misterios” (ib). Expresiones que siguen a un texto largo del tridentino, copiado al pie de la letra⁸⁵. Siguen luego las disposiciones sinodales, acerca de diversos aspectos de la celebración eucarística. Primero sobre el ara, de piedra consagrada, y con reliquias, necesaria para celebrar (II, 1); luego, sobre el número y limpieza de los manteles, sobre la calidad de las velas de la harina para las hostias y del vino (II, 2). Ordena el estricto cumplimiento de las rúbricas, mandando al mismo tiempo que la misa no debe durar menos de 20 minutos (II, 3). Se recuerda que sólo puede celebrarse por la mañana (II, 4), y se vuelve sobre ciertas normas litúrgicas para las misas cantadas (II, 4-6). Finalmente, manda el sínodo que todo sacerdote forastero muestre las licencias de su ordinario, para celebrar misa, o para ejercer otra función (II, 7).

Los otros dos capítulos (III y XI) se refieren al culto eucarístico fuera de la misa. Considerando la eucaristía como “uno de los misterios más augustos de la religión católica”, y como “el centro de

toda ella", ordena el sínodo que se guarde respeto y veneración al Señor presente en el tabernáculo, en las exposiciones eucarísticas, y en las procesiones (III, 1-3). También se regula, en detalle, el modo de llevar el viático a los enfermos (III, 4-5). Ciertas prescripciones concretas en esta materia, revelan interesantes costumbres de la época, en el terreno del culto externo. Al paso del Santísimo Sacramento por la vía pública, por ejemplo, la gente debía arrodillarse, descubrirse la cabeza, y aún adornar las calles por donde era llevado; se prohíben otras prácticas, como el tránsito de caballos y rodados por delante de la iglesia donde se hacía la exposición, y la costumbre de llevar el viático con solemnidad, en horario inconveniente.

El capítulo XI se ocupa de la reserva del sacramento y de la comunión fuera de la misa. El Santísimo debía guardarse en el altar mayor de todas las iglesias, mientras el sacerdote permaneciera en ella, sin olvidar la lámpara acostumbrada (XI, 1). El mandato se completa formulando minuciosas prescripciones acerca de los sagrarios, los copones y los porta-viático (XI, 2). De la comunión fuera de la misa, se dice que sirve de "consuelo espiritual y alimento a las almas durante su peregrinación en esta vida, y de un modo especial en el crítico momento de la muerte..." (XI, 3). Por lo cual se ordena a los párrocos "que alimentan a sus ovejas con este manjar de vida", administrándola con celo y paciencia, ya sea en forma de viático, o a quienes le piden por devoción, y negándola sólo por razones poderosas (Ib.). No faltan tampoco aquí, muy precisas recomendaciones sobre las rúbricas que debían cumplirse entonces (XI, 4-5).

De los demás sacramentos se trata en otros capítulos, pero antes de abordarlos, conviene tener presente que el sínodo tiene un apartado especial sobre el *Ritual Romano* (VIII). En adelante, únicamente podrá utilizarse este Ritual, y debe abandonarse el Manual Toledano, que "ha estado en uso en estas regiones, particularmente para la celebración del matrimonio" (VIII, 1). Todos los sacerdotes habrán de seguir, entonces, el Romano "sin añadir ni quitar cosa alguna en lo relativo a la forma del sacramento, bendiciones y oraciones que la preceden o la siguen" (Ib.). Advertencias repetidas de diversas formas en todo el tema del culto. La razón que se indica es la siguiente: "siendo la Iglesia Romana la madre y maestra de todas las Iglesias, ningún Ritual debe merecernos más respeto que el Romano" (Ib.). Y, con igual criterio, dispone el sínodo que en adelante se usen sobrepellices romanas en lugar de roquetes (VIII, 3-4). El uso obligatorio del Ritual aparece incluso al tratar de los sacramentos en particular. Al legislar sobre el bautismo, por ejemplo, se afirma que "no pueden desempeñar el oficio de padrino los pecadores públicos, según el Ritual Romano" (IX, 4)⁸⁶;

y a continuación se exige una observancia estricta de otros pasos de la ceremonia bautismal (IX, 5)⁸⁷. Y al referirse el sínodo a la comunión fuera de la misa, también hace presente lo dispuesto por el Ritual Romano (IX, 5 in fine)⁸⁸. Por último, una advertencia semejante, aunque de mayor importancia, se lee en el tema del matrimonio, donde se “recomienda a los párrocos, que no deben proceder a autorizar ningún matrimonio, sin cerciorarse que los contrayentes están instruidos en los misterios y oraciones principales” (XIV, 7)⁸⁹.

Junto con este rigor en exigir el uso del Ritual Romano, y paralelo a cierto afán por las rúbricas, el sínodo manifiesta además un interés pastoral. Y así, dentro del mismo tema, menciona un “pequeño manual”, que la diócesis debía confeccionar y todos los párrocos poseer; el objeto de esta obra, es que los sacerdotes hagan “ciertas advertencias y exhortaciones en lengua vulgar”, con ocasión de administrar el bautismo, la comunión, la extremaunción y el matrimonio (VIII, 2). No hemos encontrado aún ejemplares de este Manual.

Pasemos ahora al culto de los otros sacramentos. Sobre el *bautismo*, dispone el sínodo, primero de todo, “que se administre solemnemente con las ceremonias que ella [la Iglesia] tiene prescriptas”, e insiste enseguida, exigiendo que siempre se bautice “con las solemnidades establecidas, aunque no haya pila bautismal” (IX, 1). En la misma constitución se ordena que haya “pilas decentes para el agua consagrada en las iglesias parroquiales” (Ib.). Pero la preocupación del sínodo se dirige también a otros aspectos. No sólo insiste en las ceremonias del sacramento, y en los objetos necesarios para celebrarlo. El texto refleja incluso un gran celo apostólico a propósito del bautismo, al cual llama “sacramento tan necesario para alcanzar la vida eterna” (IX, 2). Por este motivo, y para evitar que mueran los niños sin el bautismo, manda que se instruya a las parteras, como a otras personas piadosas en los lugares apartados, a fin de que ellas administren el sacramento (Ib.). Y por idéntica

87 Se trata de la pregunta: *Vis baptizari*, que debe hacerse en todo bautismo; del *Amen*, que no debe agregarse a la fórmula sacramental, a pesar de la costumbre; y de las otras preguntas de la ceremonia, que tienen que hacerse siempre en latín, como figuran en el Ritual, y por lo tanto, no en lengua vulgar. Para los dos últimos asuntos, se mencionan respuestas dadas por la S. Congregación de Ritos, en los años 1853 y 1854.

88 Se refiere al modo de concluir la oración y dar la bendición. Aquí también se alude a una respuesta dada por la misma Congregación, en 1854. Cfr. *Rituale Romanum*, tít. IV, cap. 2, *ordo administrandi sacram communionem*.

89 Cfr. *Rituale Romanum*, tít. VII, cap. 1, *de sacramento matrimonii*. En este caso, la mención al Ritual Romano aparece sólo en la nota al pie de página, pero la importancia del punto hace que, en la misma nota, se citen otros documentos, tomados de la célebre obra de Benedicto XIV, *De Synodo Dioecessana*. El lugar exacto de esta obra, que en la cita del texto sinodal se lee incompleta, es el siguiente: Lib. 8, cap. 14, n. 3; allí se mencionan aún otros textos más sobre este interesante problema, tan antiguo como moderno.

razón, ordena a los padres de las criaturas, que no difieran el sacramento más allá de ocho días; y agrega, todavía, un motivo más: "los privan de los beneficios de la gracia" (IX, 3). El mandato urgente de bautizar, en consecuencia, no sólo se funda en un peligro muy real en esa época: un elevado índice de mortalidad infantil, que impedía a menudo administrar el sacramento y privaba a los niños de la vida eterna; se apoya también en un aprecio de aquella gracia, de la cual gozan los infantes, desde el momento mismo de su bautismo. Las constituciones restantes disponen que se suplan cuanto antes las ceremonias, cuando han bautizado las personas autorizadas (IX, 3), que no se elijan padrinos acatólicos (IX, 4), y que se usen crismas apropiadas (IX, 5).

El tema de la *penitencia* parte del valor mismo de este sacramento, que el sínodo considera "tan necesario y útil, ya para recuperar la gracia perdida por el pecado, ya para conservarla una vez adquirida" (X, 1). A esto, sigue una larga e interesante recomendación, dirigida a los sacerdotes, quienes deben "procurar con ardiente celo aficionar a las almas a su frecuente recepción" (Ib.). Para lograrlo, ellos habrán de quitar de la gente el temor o recelo, recibirán a todos con amor, y darán frecuentes explicaciones. Y precisamente por la importancia de tal sacramento, se dispone que todos los que asisten a los enfermos, incluso médicos y cirujanos, adviertan a los más graves la necesidad de confesarse (X, 2). Además de estas notables prescripciones, el sínodo estableció también el lugar y las horas convenientes para confesar, tanto a los hombres, cuanto a las mujeres (X, 1 in fine). Por último publicó una nueva lista de pecados reservados, considerando conveniente para la época "variar algunos y reducir su número" (X, 3); con ello quedaba derogado el antiguo catálogo, procedente del primer sínodo diocesano realizado en 1597⁹⁰.

Sobre la *extremaunción* dispone este sínodo, antes que nada, y siguiendo lo mandado por el Catecismo Romano⁹¹, que para administrarlo obtengan los sacerdotes "la licencia del párroco, que es el ministro ordinario de este sacramento, y quien por razón de su oficio está obligado *sub gravi*, a conferirlo"; queda exceptuado, por supuesto, el caso de necesidad (XIII, 1). El resto de las prescripciones sinodales se refiere al deber que tienen los párrocos de conseguir cuanto antes los óleos, consagrados por el obispo cada

90 El presente sínodo cordobés de 1877 reservó los pecados de: 1° uso del espiritismo; 2° juramento falso en juicio; 3° homicidio voluntario; 4° aborto; 5° incesto; 6° robo de cosa sagrada; 7° falsificar escrituras; 8° escribir libelos infamatorios; 9° abrir cartas ajenas. En comparación con lo legislado en el Primer Sínodo del Tucumán (II parte, const. 11), el 3° y el 6° son nuevos. El 1° prohíbe ahora el espiritismo, y antes se mencionaba la hechicería. Los restantes estaban ya en la antigua lista, en la cual figuraban además: impedir matrimonios de indios, casarlos por la fuerza, sonsacar indios, ayuntamiento con infiel y blasfemia pública.

91 *Catecismo Romano*, ed. BAC Madrid 1956, cap. V, *La extremaunción* VIII, p. 605.

año, y a la obligación de conservarlos en lugar seguro y decente (XIII, 2). Algo se exige también sobre las crismas, según las necesidades del momento, que: “sean de plata, plomo, estaño o composición fina, y con tapa de tornillo las que han de servir para conducir los óleos nuevos, y las que usen los curas rurales cuando van a confesiones de enfermos a caballo” (Ib.).

Lo dispuesto acerca del *matrimonio* es más completo. Primero se trata de los preparativos que han de practicarse; y entonces se manda que las informaciones de soltería y libertad, según los casos, han de hacerse en la parroquia o en la curia (XIV, 2 y 4). No deben omitirse tampoco las moniciones canónicas, a no ser en peligro de muerte (XIV, 3). De manera prolija e interesante, se describe el modo como se ha de hacer el examen de los testigos, y luego, la forma de pedir la dispensa de los impedimentos (XIV, 5). Para que no falte la constancia de éstos preparativos, aún las informaciones comunes, es decir, fuera de los matrimonios con dispensa y de extranjeros, deberán apuntarse en una libreta, distinta del libro de matrimonios (XIV, 6). Pero, más allá de todos estos requisitos, existe otro que sobresale por su significación: la preparación doctrinal de los contrayentes, que antes mencionamos al hablar del Ritual⁹². En este sentido, los párrocos tenían que interesarse por conocer la instrucción religiosa que poseían los novios al presentarse; si ésta era muy escasa, debían por su oficio “enseñar a los ignorantes hasta que aprendan lo necesario”; y como el sínodo no parece conformarse con un mínimo así conseguido, termina diciendo: “haciéndoles conocer la obligación que tienen de adquirir una instrucción más completa” (XIV, 7 in fine).

En cuanto a la celebración misma del matrimonio, se repite lo prescripto con motivo de los otros sacramentos: que se realice con todos los ritos y ceremonias propios, y dentro del templo, a no ser que haya razones poderosas para hacerlo de otra manera; se pide, asimismo, que nunca se omita la bendición de los anillos, ni la bendición nupcial, cuando sea el tiempo de darla; y si la ceremonia llega a realizarse en casa particular, el sacerdote ha de usar sobrepezz y estola (XIV, 1). Más adelante, y en un capítulo especial sobre parroquias, se incluirá el modelo de un acta de matrimonio, para que según él se confeccione el libro correspondiente (XV, 4)⁹³.

De todo lo tratado en sínodo sobre el culto divino, podría *concluirse* lo siguiente. Sin lugar a dudas, es el tema más desarrollado dentro de las constituciones sinodales; revela una gran inquietud y en ello se pone particular cuidado. Probablemente, sea un reflujó del papel que tenía lo cultural en el conjunto de toda la activi-

92 Cfr. nota 89.

93 En esta misma constitución se incluyen los modelos de otras actas (partidas de bautismo, confirmaciones, defunciones), según las cuales debían hacerse los principales libros del archivo parroquial.

dad eclesial. A su vez, parece que el objetivo fundamental de las normas sobre el culto, consiste en recordar y hacer cumplir las múltiples disposiciones litúrgicas y jurídicas de la Iglesia universal, sobre todo aquellas procedentes del Concilio Tridentino, como del movimiento iniciado por él. Un particular acento se pone en el cumplimiento de las rúbricas. Y en toda esta materia el sínodo, revela conocer bastante bien cuanto acontecía entonces en el culto diocesano, incluso las dificultades y los descuidos. Sin embargo, también nos parece importante hacer notar, que esa insistencia por reglamentar asuntos culturales, no está aquí del todo desconectada de la predicación, como tampoco de la consideración sabia y doctrinal de estos mismos asuntos.

4. *El Seminario*

Del seminario trata el capítulo decimoctavo del sínodo. Es un capítulo relativamente largo y tiene una estructura especial. Se compone de una introducción bastante considerable, y a continuación siguen 13 artículos, donde se compendian las disposiciones en esta materia. Carece por completo de constituciones, que constituyen la subdivisión de los otros capítulos.

No es extraño que esta asamblea diocesana se haya ocupado del seminario. Con frecuencia las iglesias particulares legislaban sobre el seminario al celebrar sínodos. La antigua diócesis del Tucumán, creada en 1570, había decidido fundar su seminario, precisamente en el primer sínodo, celebrado por el obispo Trejo y Sanabria en 1597⁹⁴. Y el segundo sínodo, llevado a cabo por el mismo obispo en 1606, había tratado también este asunto, aunque un poco más de paso⁹⁵. El seminario fue erigido de hecho, recién en 1611, y comenzó a funcionar en la ciudad de Santiago del Estero, que por entonces era sede episcopal; al principio, estuvo confiado a los padres de la Compañía de Jesús, y puesto bajo la advocación de Santa Catalina, virgen y mártir⁹⁶.

Al tiempo de celebrarse el sínodo de 1877, el seminario se repenía de una larga y difícil situación, sufrida por todo el clero secular y religioso, en lo que hace a la formación para el sacerdocio; y con todo, la suerte de Córdoba no era de las peores⁹⁷. Algunos sa-

94 Primer Sínodo del Tucumán, parte III, const. 15.

95 Segundo Sínodo del Tucumán, cap. 25.

96 El acta de fundación del seminario se encuentra en el ARCHIVO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA, *Fundación del seminario de Santa Catalina, Libro II*.

97 Cfr. AUZA, N.T. *Los seminarios y la formación de los eclesiásticos en el período de la Confederación: 1852-1861*, en *Teología XIX*, n° 39 (1982), pp. 63-83.

cerdotes que se desempeñaron como padres sinodales, habían conocido ya de tiempo atrás esta crisis, y habían luchado por sostener el seminario en un período tormentoso. El mismo obispo que celebró este sínodo, Manuel Eduardo Álvarez, había sido nombrado rector del seminario, o colegio seminario, como solía llamarse entonces, a comienzos de 1836, y cuando sólo contaba 25 años de edad. Eran momentos muy difíciles, en los cuales "el seminario se debatía en una miseria desconsoladora. Se carecía de recursos para los libros, para las ropas y hasta para el sustento de los jóvenes. Estos entraban y salían del establecimiento, sin ánimo y sin esperanzas"⁹⁸. En tal situación, relacionada, sin duda, con el complejo período de la vida política nacional y provincial, el rectorado del joven sacerdote no duró mucho tiempo. La provincia era gobernada por Manuel López, adicto a la causa federal. Había pasado parte de su juventud atendiendo sus establecimientos rurales en Pampayasta. Como casi todos los hombres de nuestros campos, tenía cierta rudeza en el trato, pero era fundamentalmente recto, despierto e intuitivo. Una vez en el gobierno, secundó la política que Juan Manuel de Rosas implantaba desde Buenos Aires. A mediados de 1838, cuando Álvarez llevaba apenas dos años y medio en su función rectoral, el seminario fue disuelto por el gobernador, alegando razones de economía. El edificio, situado entonces a espaldas de la Catedral fue convertido en casa de gobierno. La revolución del 27 de abril de 1852, terminó con el gobierno de Manuel López en Córdoba. El seminario fue devuelto a la Iglesia, y en los últimos meses de aquel año, se restauró el edificio y se recuperaron algunos bienes. Finalmente, el 7 de marzo de 1853, después de quince años de total inactividad, se reiniciaron los cursos⁹⁹. Esta fecha quedó muy grabada en la vida de la diócesis. Al reabrir sus puertas, el seminario ya estaba bajo la advocación de "Nuestra Señora de Loreto", como había dispuesto el obispo Argandoña un siglo atrás; en ese momento se retomaron las antiguas Reglas, que este mismo obispo había compuesto con ayuda de una junta (1748), y luego sometido al sínodo de 1752, que las dejó establecidas para el régimen del seminario. Lamentablemente las actas de este sínodo no han sido halladas aún¹⁰⁰. En los años siguientes, se sucedieron en el rectorado prestigiosos sacerdotes cordobeses, algunos de los cuales actuaron como sinodales en 1877: José Saturnino de Allende (1852-1857), Pedro Nolasco Clara (1853-1857), y luego su hermano Jerónimo Emiliano Clara (1857-1860); finalmente Uladislao Castellano (1861-1884), quien era rector en el momento de celebrarse el sínodo, y que tuvo destacada actuación en él.

98 ALTAMIRA, L.R. *El seminario conciliar de Nuestra Señora de Loreto, colegio mayor de la universidad de Córdoba*, Córdoba 1943, p. 300.

99 *Ib.*, pp. 307-308.

100 BRUNO, C. *Historia de la Iglesia en la Argentina*, t. V (1740-1778), Buenos Aires 1969, pp. 409-410.

Antes de mencionar lo dispuesto por el sínodo para el seminario, conviene destacar un importante acontecimiento, que fue parte del proceso de recuperación ya nombrado. Durante el año 1860, Uladislao Castellano y Emiliano Cabanillas redactaron unas "Constituciones", destinadas a regir la vida del seminario. El obispo de entonces, José Vicente Ramirez de Arellano, las hizo revisar por algunos sacerdotes, entre los cuales se contaba el mismo Manuel Eduardo Alvarez, y el año siguiente las promulgó¹⁰¹. Estas constituciones son largas y completas; comprenden 11 capítulos, que se subdividen en un total de 108 artículos. Describen en detalle la función de todas las autoridades del colegio seminario, los criterios para la admisión de los alumnos, y la vida que debían llevar los internos, en materia de piedad y disciplina. Poco se dijo en esa ocasión sobre los estudios. De esta manera, el período que corresponde al rectorado de Uladislao Castellano, comenzaba con signos muy positivos. Los alumnos serían por ese tiempo, unos 50. Y en cuanto a los estudios, puede agregarse que los latinistas y los filósofos ya tenían sus clases en el mismo seminario; los teólogos, en cambio, continuaron asistiendo a las clases de la universidad hasta 1863; a partir de esa fecha tuvieron sus lecciones en el seminario; los exámenes, sin embargo, se daban en la universidad para obtener los grados académicos, hasta que en 1881, y luego de encontradas opiniones, dejó de existir por completo la facultad de teología¹⁰².

El capítulo sinodal que trata del seminario, comienza citando la Escritura, en un paso donde recomienda encauzar bien a la juventud, y enseguida menciona la voluntad de la Iglesia en la materia, manifestada principalmente en el Concilio de Trento¹⁰³. Aquí mismo se formula, con bastante nitidez, el objetivo de los seminarios, como los quiere la Iglesia; sirven para "formar en ellos los jóvenes que han de ser elevados a la dignidad del sacerdocio, bajo una disciplina regular conveniente", a fin de que la Iglesia pueda "contar con dignos ministros que edifiquen a los fieles con su doctrina y ejemplo" (XVIII, Introd. 1er. párrafo).

En aquellos días los padres sinodales probablemente ya podían apreciar los frutos del esfuerzo por devolver al seminario todo su vigor y también el éxito de las "Constituciones" aprobadas en

101 ALTAMIRA, L.R., o.c., p. 325. En el apéndice 36 de esta obra, pp. 431-442, se encuentra el texto completo de estas interesantes "Constituciones" de 1861.

102 Un informe de 1875 describe el curriculum del seminario de esta manera: dos años de latín y ramos preparatorios (castellano, francés, aritmética, geografía, etc.); cuatro años de filosofía y ciencias exactas; luego cuatro años de ciencias sagradas, "tres de teología dogmática, alternando con derecho canónico y un año de teología moral". Cfr. ALTAMIRA, L.R., o.c., p. 333.

103 Se trata de Prov. 22, 6 y del Conc. Trid., sess. XXIII, de ref., c. 18. Además se cita la obra de Benedicto XIV, *De Synodo Dioecesana*, lib. 5; se trata, sin duda del cap. 11, aunque el texto sinodal no lo menciona. Es interesante notar, que el Primer Sínodo del Tucumán, parte III, const. 15, menciona el mismo pasaje bíblico, y sin especificar más, recuerda los mandatos del concilio general y provincial.

1861, y destinadas a encauzar la vida del instituto. El mismo obispo diocesano, su vicario general y rector del seminario, como otros clérigos cordobeses, habían intervenido para lograr reformas y adaptaciones necesarias. Así se explica la buena impresión sobre el seminario, que refleja el texto sinodal. Porque antes de formular disposiciones, afirma: "y no obstante ser satisfactoria la marcha del seminario de esta diócesis (como lo demuestran con evidencia los abundantes y sazonados frutos que ha producido ya, bajo el amparo de la Virgen Santísima de Loreto, su Patrona, secundado por el laborioso celo de los dignos sacerdotes que han regentado este establecimiento" (XVIII, Introd. 2° párrafo). Pasando de esta manera a legislar lo necesario, con lo cual se quiere llevar a la perfección la vida del colegio seminario, "por medio de una disciplina más conforme a los decretos del Santo Concilio de Trento" (Ib.).

Los artículos de capítulo, en los cuales se formulan disposiciones, se refieren a estos temas: las condiciones de admisión (1°); el modo de conceder becas (2°); el hábito talar oblatatorio y la tonsura clerical (3° y 4°); los principales ejercicios de piedad (5° y 6°); el régimen de salidas del colegio y el modo de tomar vacaciones (7°, 9° y 10°); la asistencia a la Catedral (12°). Sobre todo esto se destaca otro punto, en el que el sínodo confirmó una norma sobre la cual se insistía desde algunos años atrás: el seminario tenía que quedar reservado para los candidatos al sacerdocio. Este principio parece hoy muy lógico, pero no lo era entonces, porque en el colegio seminario estudiaban también jóvenes que aspiraban a los grados universitarios, pero no necesariamente al ministerio sacerdotal. Sobre esto manda el artículo 11°: "que no se permita permanecer en el seminario a los jóvenes que no manifiesten tendencias al estado eclesiástico, y con mayor razón a los que no observan una conducta regular y edificante". Tampoco permite el sínodo la permanencia de jóvenes que hayan concluido la carrera (art. 8). De esta manera, el antiguo colegio seminario, sería cada vez más y exclusivamente, un seminario para formar futuros sacerdotes¹⁰⁴. Por último, el capítulo XVIII prescribe la creación de Juntas o Comisiones, formadas por clérigos de la diócesis, que como exigía Trento debían supervisar las cuestiones disciplinarias y económicas del seminario (art. 13°).

En realidad, lo dispuesto por estos artículos del sínodo no constituía una novedad. Substancialmente se legislaba a nivel diocesano, lo mandado por el Concilio Tridentino. Y aún a nivel local, casi todas las normas dictadas por el sínodo estaban contenidas ya en las mencionadas "Constituciones", preparadas durante el año 1860 en Córdoba. Respecto al futuro, sabemos que el sínodo tuvo la in-

104 Este era, además, el criterio manifestado por el Concilio de Trento, en las disposiciones que este capítulo del sínodo quiere seguir de cerca; cfr. Conc. Trid., sess. XXIII, de ref., c. 18.

tención de que los artículos promulgados se convirtieran en base de unas reglas, que debían redactarse. Así lo dice este mismo capítulo: "...a fin de que se tengan presentes en la redacción de una nueva constitución y reglamento del seminario" (XVIII, Introd. in fine). Hasta hoy, sin embargo, no hemos podido saber exactamente, si ese reglamento llegó a confeccionarse o no. Pero sin duda puede afirmarse, a modo de conclusión, que respecto al seminario, el sínodo de 1877 retomó y consolidó una reforma largamente propuesta e intentada, tanto en la Iglesia universal, cuanto dentro de la Iglesia en Córdoba; la finalidad principal de ese proceso de reforma consistía, precisamente, en lograr la formación de sacerdotes íntegros, en vida y en doctrina, a través del estudio serio, la disciplina y la sólida piedad, aprendidas en una institución del todo reservada a los que sintieran vocación al sacerdocio.

5. *Algunas cuestiones morales*

Entre los principales temas eclesiales tratados por el sínodo, se incluyen varios puntos de moral. Hemos creído que vale la pena destacarlos. Ayudan a conocer la vida cristiana de aquel tiempo, y los objetivos que la asamblea sinodal quiso alcanzar. Para mayor orden, describiremos primero lo referente a los clérigos, y luego lo tocante a los fieles en general.

a. *Clérigos:*

Las recomendaciones más notables que el sínodo dirigió a los sacerdotes, se encuentran en los asuntos que ya hemos analizado. En primer lugar, a través de lo dicho sobre la predicación¹⁰⁵; es verdad que de ella solamente tratan dos capítulos, y algunos otros pasajes; pero resulta muy claro que los sacerdotes, y principalmente los párrocos, son llamados a ejercer este ministerio con grave responsabilidad. En segundo término, el largo tema del culto, muestra igualmente la múltiple y cuidadosa atención que tal oficio requiere¹⁰⁶. Supongamos, entonces, cuanto se dice en aquellos contextos, explícita e implícitamente. Quedaría sólo por agregar lo siguiente. Frente al descuido del precepto pascual, por parte de los fieles, los párrocos son llamados a recordarles tal obligación (XII, const. única). Y en los días de la semana santa, si están en la ciudad, se los invita a colaborar en las confesiones (XIX, 1). Dentro de la importancia concedida al culto divino, se explica el interés por pedir a

105 Cfr. los capítulos VI y VII de este sínodo, y el punto VI, 2 del presente trabajo.

106 Cfr. el punto VI, 3 de este trabajo, donde se han incluido casi todas las advertencias y moniciones sobre el culto sagrado.

los clérigos que asistan a las ceremonias sagradas, y que las aprendan bien antes de ordenarse (XVII, 2)¹⁰⁷. Respecto a la eucaristía el sínodo advierte a los párrocos que celebren la misa dominical, a una hora conveniente para los fieles (XV, 7), y que ofrezcan la misa *pro populo*, cuando corresponde (XV, 6).

De los clérigos espera la Iglesia, sin embargo, mucho más. Sus obligaciones no se agotan en la predicación y el culto. Existen también otras, que a menudo están estrechamente ligadas a esas dos primeras.

El sínodo trata el tema de la *residencia* en un capítulo especial (V). Ya lo había ordenado el Concilio de Trento, y este apartado lo recuerda¹⁰⁸. Los párrocos debían vivir dentro de la parroquia, que les había sido asignada. Aunque no se trataba de una "residencia puramente material, sino activa y laboriosa", porque el sentido del precepto era, "cuidar personalmente el rebaño que se les ha encomendado" (V, 1). En consecuencia, no podían faltar de su curato por más de un día, a no ser para confesarse, o por otro motivo justificado (Ib.); y aún los que tuvieran teniente, debían cumplir personalmente su ministerio, tomando para sí "la mayor o igual parte del trabajo" (V, 1). De no hacerlo así, se verían sometidos a diversas penas.

Un capítulo titulado *Disposiciones generales sobre parroquias* (XV), es muy interesante en este sentido. Allí se pide a los párrocos que visiten cada año las viceparroquias, por sí o por otro, durante uno o dos meses; el objetivo de esta recorrida era administrar los sacramentos a los fieles y "velar por los pecados públicos, empleando todos los medios que la prudencia y la caridad aconsejan, para cortar los escándalos" (XV, 2). Idéntico celo por las buenas costumbres se advierte al constatar, que muchas fiestas religiosas de los pueblos se convertían en "públicas bacanales, en donde se da rienda suelta a las pasiones del juego y de la embriaguez" (XV, 11); era misión de los párrocos suprimir tales males; y si no lo conseguían, el sínodo les ordenaba, incluso, que "omitan o interrumpan aquellas funciones en que tienen lugar males tan graves" (Ib.). Otra responsabilidad parroquial consistía en conservar el archivo "con el cuidado y esmero que exige su importancia; atentos los descuidos y defectos que suelen notarse en esto" (XV, 3). Formaban parte del archivo los libros de bautismo, matrimonio, defunciones, confirmaciones, que debían llenarse según for-

107 Por este motivo, quizás, se mandaba a los seminaristas que sirvieran en las ceremonias de la Catedral, y en las iglesias de los lugares donde iban de vacaciones. En cuanto al servicio litúrgico de la Catedral, cfr. ARCHIVO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CORDOBA, *Real Cédula de Felipe III, del 12 de noviembre de 1622 ordenando la asistencia de los colegiales del seminario a los oficios divinos de la Catedral*, Libro II.; A.A.C., *Seminario Reglas Directivas 1752*, en la Constitución IX, sobre el servicio a la Catedral.

108 Conc. Trid., sess. XXIII, de ref., c. 1.

mularios aprobados por el mismo sínodo, más el libro de fábrica (XV, 4); también otros documentos oficiales, nombrados en general (XV, 3), y el inventario de todo lo que había en las iglesias y capillas (XV, 8). Todo este material se conservaba "en un armario decente y cerrado con llave (que tendrá el cura), y colocado en lugar seguro" (XV, 3 in fine). Aún hoy puede constatarse el inmenso beneficio que se obtuvo de los archivos parroquiales bien llevados; y no sólo para asuntos de iglesia, sino también para la historia civil del país, y para muchos asuntos familiares. Cada curato tenía, además, un sello propio, para marcar con él todos los libros, los certificados, las partidas y la correspondencia oficial (XV, 5).

El sínodo pidió a los párrocos, en aquel preciso momento, una colaboración muy especial: redactar un "informe detallado y exacto sobre las capillas que existen en los curatos, especificando su posición topográfica y demás datos necesarios para el objeto, a fin de que el prelado designe la iglesia que ha de servir de parroquia" (XV, 1). Probablemente, muchos serían los inconvenientes que se seguían de no tener aún las parroquias una sede fija.

Entre las cuestiones de administración económica se cuentan las obligaciones de: poner en lugar visible de la sacristía el arancel diocesano para que todos los fieles puedan conocerlo (XV, 10), y administrar por sí mismos las fábricas de las capillas del curato (XV, 9)¹⁰⁹. Un punto bastante particular, y extraño para nuestras costumbres de hoy, lo constituye la administración de los *cementorios*. El sínodo le dedica a esta materia un capítulo propio (IV), dividido en ocho constituciones. Se supone que todas las iglesias y capillas debían poseer un cementerio, que estaba "bajo la inmediata jurisdicción y administración de los párrocos" (IV, 1). Sin embargo, por ese tiempo, también los municipios habían comenzado a construirlos. Entonces, el sínodo permite que sigan funcionando, y aún que se construyan otros "con permiso del prelado", siempre y cuando se respeten los derechos de la iglesia (IV, 3-4). Era lógico, entonces, que se legislara sobre donativos y pago de derechos, dentro de este tema (IV, 2 y 5), como también del lugar donde habrían de construirse y de otros detalles (IV, 6 y 7). En relación con esta materia, se advierte a los párrocos, que enseñen a los fieles cuánto tiempo ha de transcurrir entre la muerte y la sepultura (IV, 8).

Por último, también la *conducta moral* de los clérigos fue una preocupación importante. Antes que nada, la de aquellos que iban a ordenarse. Entre otros asuntos, éste era "uno de los más delicados y dignos de llamar la atención del sínodo" (XVII, 1). A ellos

109 Muchas veces, esas fábricas estaban en manos de laicos, llamados patronos, que dejaban poco lugar a los párrocos en la administración de los bienes parroquiales. Era normal que la legislación diocesana arbitrara los medios para que se devolviera a los curas la administración de los bienes eclesiásticos.

se prescribe, desde que llevan tonsura clerical, una conducta regular en todas partes, ya sea para que conserven el espíritu eclesiástico, ya para que los prelados conozcan su comportamiento (Ib.). Tal conducta consiste, principalmente, en: evitar las compañías y reuniones ajenas a su estado; vestir siempre el hábito clerical; conservar abierta la tonsura; confesarse por lo menos una vez al mes; y a los párrocos se encarga “vigilar escrupulosamente sobre la conducta que observan los ordenandos” (XVII, 1). Algunas de estas prescripciones se relacionan directamente con lo que el sínodo manda sobre el seminario¹¹⁰. Luego, también se dedica un capítulo especial a la vida y honestidad de los ya ordenados (XIX). Es interesante notar el sentido que, siguiendo a Trento, da el sínodo a esta parte. Se ha de vigilar sobre la conducta del clero, porque los sacerdotes son “el espejo en que todos se miran” (XIX, Introd.); ellos están llamados a “enseñar al pueblo las virtudes, más con su ejemplo que con su palabra” (Ib.). En este clima, se dispone que los clérigos asistan a las funciones de la catedral, o en las iglesias parroquiales (XIX, 1); que vistan hábito talar, negro, cerrado, decente y modesto, permitiéndose la levita talar, para montar a caballo y en las iglesias de campaña (XIX, 2). Como cosas incompatibles con su estado, les queda prohibido: ir a casas de juego, asistir a riñas o carreras, tener mesas de juego en su propia casa (XIX, 3); convivir con mujeres “que no sean de reconocida probidad y buena fama” (XIX, 4); dedicarse a los negocios (XIX, 5). Por último, y para favorecer la instrucción constante de todos los clérigos seculares, se dispone que asistan a las periódicas conferencias de teología y de moral, que se organizaban en la diócesis (XIX, 6).

b. *Fieles en general*

Si los párrocos, en razón de su oficio, eran urgidos a predicar y enseñar la doctrina cristiana, también los fieles, por su parte, estaban obligados a prestarle toda atención. De otro modo, el resultado lógico, que es el provecho espiritual o la salvación, no se conseguiría. Así lo comprendió y así lo afirma el mismo texto sinodal. Por consiguiente, “exhorta a los fieles a que concurren a oír la predicación de sus párrocos, y envíen a sus hijos y dependientes a sus respectivas parroquias para que reciban la instrucción conveniente” (VI, 4).

A partir de este deber fundamental, propio de todos los fieles cristianos, se comprende la especial misión que en esto tienen los padres de familia. De ellos depende que los niños comiencen a escuchar la predicación desde temprana edad. Y el sínodo lo advier-

110 Crf. el capítulo XVIII de este sínodo y todo lo dicho sobre el seminario en el punto VI, 4 de este escrito.

te varias veces. No sólo en los párrafos que acabamos de citar. Hablando del matrimonio también constata que existe un general desconocimiento de la doctrina, y la causa de ello, afirma, es que los mismos padres de familia no pueden transmitirla, porque no la conocen (XIV, 7). Por este motivo, y como ya se dijo¹¹¹ a los párrocos tocaba averiguar si los novios conocían los rudimentos de la fe, y aprovechar la ocasión de los casamientos para enseñarles lo fundamental (XIV, 7 in fine). Hacia el final del texto sinodal, se recalca esta responsabilidad propia de los padres de familia; la constitución correspondiente la califica de obligación "grave", mencionando con gran realismo "los descuidos que algunas veces se han notado en esto"; razón por la cual recuerda a los padres, con cierto tono de amenaza, "la cuenta estrecha que darán a Dios de los males gravísimos que indudablemente se seguirán de sus omisiones en este punto" (XXI, 5). Prolongando la misión de los progenitores, se comprende que también los maestros han tenido siempre una particular responsabilidad en la enseñanza de la doctrina, y es lógico que el sínodo lo recuerde dos veces (VI, 7 y XXI, 5).

A lo largo de las múltiples y variadas constituciones dedicadas al culto sagrado, algunas expresan llamados dirigidos a los fieles. Los padres de familia, nombrados otra vez a propósito del bautismo, han de hacer bautizar a sus hijos cuanto antes, eligiéndoles padrinos convenientes, y les harán poner los óleos, cuando no los hubieren recibido (IX, 3-4). Los enfermos de gravedad, por su lado, habrán de comprender la necesidad que tienen de confesarse, y de recibir los demás auxilios religiosos (X, 2). Y ante la situación de todos los fieles de la diócesis, el sínodo combate el "doloroso descuido que se nota en un crecido número de fieles para cumplir el precepto de la confesión y comunión anual"... "sin estimar los bienes de que se privan y los males a que se exponen" (XII, const. única); aspectos positivos y negativos que impulsan al sínodo a insistir en este mandato, y a especificar el modo de cumplirlo (Ib.).

Completando estas recomendaciones morales, el sínodo menciona y reprueba ciertas malas costumbres de aquel momento. Una es la violación de los días festivos, por medio de trabajos prohibidos, remates y actividad comercial (XXI, 1). El texto deja entender, que esto constituye una verdadera dificultad para la participación de los fieles en la santa misa (XX, 2). No obstante, y dada la necesidad, se concede que, tanto en las ciudades como en la campaña, los almacenes y otros negocios abran sus puertas en otras horas (XXI, 1-2). Con bastante rigor se prohíbe asimismo: "asistir al templo con trajes impropios de este lugar" (XXI, 3), "la costumbre de disfrazarse con trajes religiosos" (XXI, 4), y "la asistencia a los funestos bailes de máscaras" (Ib.). Todo esto ha de ser una

¹¹¹ Cfr. el punto VI, 3 de este trabajo, referido al culto, y lo que allí se dice sobre el matrimonio.

preocupación de los fieles en general, pero principalmente de los padres de familia, los cuales pondrán mucho cuidado en apartar a sus hijos de estas malas costumbres. Y enseguida el sínodo revela otro problema, que tiene mucho que ver con la responsabilidad de los padres. "Teniendo en cuenta —afirma—, que en estos desgraciados tiempos abundan más las publicaciones malas que las buenas, poniéndose al alcance de todos, novelas, folletos y periódicos saturados de errores y de ideas inmorales, en los cuales bebe la juventud mortífero veneno" ... el sínodo llama "la atención de todos, y principalmente de los padres de familia"; a ellos corresponde, entonces, apartar de sus casas los malos escritos, admitiendo únicamente los buenos (XXI, 6)¹¹².

A propósito del tema libros y publicaciones, el sínodo recuerda que existen escritos prohibidos por la Iglesia, quizás no bien conocidos por todos los fieles; y para atender a tal peligro, manda que los fieles presenten a sus confesores o párrocos cualquier libro sospechoso, para que sean examinados (XX, 7).

Hemos dejado para el último, a propósito, la mención de un capítulo titulado "Obligaciones de sus feligreses para con sus párrocos" (XVI). Hoy, al leer este epígrafe, pensaríamos que allí se enumeran varios e importantes deberes de los fieles. En realidad, el capítulo trata únicamente del sostenimiento material de la Iglesia. Consta, en primer lugar, de una larga introducción, que recuerda las antiguas costumbres eclesiásticas, ciertos documentos y aún expresiones de la Sagrada Escritura; en todo ello se advierte, que quiere fundamentar muy bien lo que prescribirá enseguida, contestando al mismo tiempo a ciertas objeciones sobre estas prácticas (XVI, Introd.). Sobre esta base se determina que todas las personas "quedan obligadas bajo de pecado, a satisfacer los derechos y emolumentos eclesiásticos que prefija el arancel diocesano" (XVI, 1). Luego se trata de las primicias de las cosechas, que en aquella época los fieles debían entregar a los párrocos, y se dan prescripciones detalladas sobre el modo de cumplir con esto (XVI, 2-6). Al terminar se recuerda nuevamente, como al principio, el fundamento riguroso de lo mandado: las disposiciones precedentes están fundadas "en la más estricta justicia"; y no teniendo los párrocos "medios para hacer valer sus derechos, el sínodo recomienda a las autoridades civiles que presten la más decidida cooperación" (XVI, 8); siendo entonces una obligación de tales características, las personas que no cumplan "cometen un verdadero pecado contra la justicia conmutativa", y por lo tanto "quedarán obligados en conciencia a la restitución" (XVI, 7).

Conociendo todo el esfuerzo de la reforma postridentina, no re-

112 Ya señalamos antes, en este mismo número, otros pasajes importantes, que se refieren a la responsabilidad especial de los padres de familia: cfr. los capítulos VI, 4; XIV, 7; XXI, 5 de este sínodo.

sulta difícil comprender, que el sínodo haya insistido mucho, en las obligaciones tanto pastorales como disciplinarias de los clérigos. Creemos que ciertos detalles en mandar y prescribir, son propios de los sínodos diocesanos. De todos modos, también desde aquí se nota, como ya se mencionó, el acento especial puesto en el tema del culto y en la obligatoriedad de las prescripciones litúrgicas. Pero consideramos muy positivo, que varios deberes sacerdotales, tanto en materia de culto, cuanto en otros campos, están propuestos por este sínodo con una breve, pero adecuada, motivación.

En las consideraciones morales propuestas a los feligreses, se nota una interesante variedad de temas. El sínodo no ha concentrado su preocupación en ningún problema exclusivo. Quizás llame un poco la atención el acento puesto en defender el precepto de sostener económicamente a la Iglesia. Otra insistencia que hemos advertido, como la de recalcar de tantas maneras la misión de los padres de familia, es muy lógica y explicable en cualquier tiempo. Ciertos temas ausentes, no dejan de provocar nuestra reflexión: nada se dice sobre las obras de misericordia, ni acerca del apostolado o la vida de oración; falta casi del todo la alusión a muchos otros problemas de justicia, y del precepto dominical sólo se habla indirectamente. Para concluir, digamos que nos parece bastante típico del sínodo, el frecuente recurso a la autoridad civil, cuando se trata de inculcar o hacer cumplir a los cristianos sus obligaciones¹¹³. Probablemente las características generales del tiempo, y el modo de relación entre la Iglesia y el Estado, lo expliquen bien y suficiente.

CONCLUSION

Este sínodo, celebrado en la segunda mitad del siglo XIX, tiene las características propias de la teología y del derecho canónico de ese especial momento de la vida de la Iglesia. Se realiza en un período histórico muy concreto: en nuestro país han cesado las luchas civiles, se ha dictado la Constitución nacional y se ha terminado una guerra fratricida con el Paraguay.

El movimiento inmigratorio fue tomando un impulso cada vez más marcado. La sanción de la ley de tierras públicas, lograda durante el gobierno de Avellaneda, permitirá un aumento en el número de los propietarios, facilitando el desarrollo agrícola del país. Durante este período comienzan las exportaciones y se produce un verdadero despegue agrícola en general. Se dan los primeros sínto-

113 Este aspecto aparece en los siguientes temas: respeto a la eucaristía (III, 1); enseñanza de la religión por los maestros (VI, 7); abusos y escándalos en las fiestas religiosas (XV, 11); percepción de derechos y emolumentos (XVI, 8); prohibición de disfraces religiosos (XXI, 4).

mas de desarrollo industrial y el despertar de una conciencia que da importancia a la industria. La más completa información acerca de la realidad económica nacional, está dada por la exposición nacional de Córdoba, inaugurada el 15 de octubre de 1871.

El lapso que va entre 1862 y 1880 marca, juntamente con el progreso económico y el cambio social, la época de nuestros presidentes-escritores. El país es dirigido por políticos-literatos, que hacen de la educación el objetivo primordial de su acción gubernativa. El positivismo se va adueñando de las universidades y de las escuelas normales, las instituciones se laicizan y el liberalismo atacará a la Iglesia, despaciosamente, pero metódicamente, en sus flancos más débiles. Este secularismo liberal y positivista dará lugar a serias tensiones entre el gobierno y la Iglesia. Se renuncia a la vieja nación de raigambre hispano-católica y se comienza a construir un modelo que no es nuestro, pero las clases ilustradas lo impondrán a la comunidad, que no siempre podrá resistir. Una clase nueva que surge e intenta denodadamente alcanzar los puestos claves del poder político. Esta clase olvidada, o al menos desdeña, los viejos valores, y los combate porque los considera contrarios al progreso.

En esta situación y frente a estos ingentes problemas, la jerarquía eclesiástica se recompone lentamente. Se han iniciado las relaciones directas con Roma, y los problemas suscitados por las interminables sedevacancias encontrarán un principio de solución. Se ha reabierto el viejo seminario de Loreto, pero la facultad de teología de la universidad lleva años de postración. Se levantará efímeramente en enero de 1881, para que el mismo gobierno que la ha reabierto, la clausure definitivamente. La universidad perdió su alma mater, y la Iglesia un secular centro de formación intelectual. En 1876 parten a Roma los primeros seminaristas cordobeses que frecuentarán las aulas de la pontificia universidad gregoriana, como alumnos del colegio Pío latino americano fundado por Pío IX en 1858. En fin, un clero apostólico, entregado silenciosamente a su misión, aunque no siempre preparado para enfrentar los graves momentos que se avecinan.

Este contexto histórico, explica, al menos en parte, la actitud defensiva que se advierte en la legislación sinodal. Pareciera que el esfuerzo mayor se vuelca a conservar, más que a impulsar la nueva misión que requieren los tiempos. A pesar de todo, el sínodo con sus exigencias disciplinarias en casi todas las materias, su insistencia en la formación del clero y la catequización, que el obispo Alvarez hace renacer vigorosamente en todos los campos de la pastoral diocesana, son elementos positivos que darán su fruto en menos de diez años.

Asimismo, este enmarcamiento de los hechos, permite comprender el reiterado recurso a la autoridad civil. Hoy nos llama la atención, pero, quizás fuera la única manera que la Iglesia tenía para

resistir en un momento muy difícil de su vida institucional. Es un llamado implícito que el sínodo hace a quienes rigen la comunidad para que tutelen los valores fundamentales de la cultura. Las sinodales invocan la protección del poder político, es verdad, pero lo hacen partiendo de las obligaciones jurídico-políticas asumidas en la carta magna de la Nación y de la provincia.

A pesar de los innegables valores de la legislación diocesana, cuyos méritos hemos procurado hacer resaltar en estas páginas, el sínodo deja la impresión de una comunidad cristiana que está como anclada en el tiempo. Una iglesia particular que resiste un cambio que entrevé pernicioso, pero que no puede ubicar con claridad en el conjunto de un país que sufre la violencia de quienes quieren estructurarlo bajo otro signo. El pueblo sigue siendo cristiano, pero la laicización de las instituciones, será en este contexto un obstáculo grave que la Iglesia superará con muchas dificultades.

Como ha quedado dicho a lo largo de estas páginas, la realización del sínodo, que nosotros apreciamos a través de la lectura de sus constituciones, nos hacen valorar la importancia de la decisión episcopal. Es notable que el obispo Alvarez, quien al hacerse cargo de la diócesis tiene 66 años de edad, y sólo la gobierna durante dos años, haya podido realizar una obra de tamaña envergadura. Visita íntegramente su diócesis. Reúne a todo el clero durante más de un mes en días de oración y trabajo, de estudio de la realidad diocesana, buscando soluciones pastorales a las cuestiones del momento. Vistas las cosas a la distancia uno se sorprende de que tanta actividad, seria y honda, pudiera realizarse en tan breve lapso.

En fin, si bien es cierto que se nota la ausencia de ciertos temas, muy importantes en la vida del cristiano, no puede negarse que el sínodo hace un esfuerzo notable en su momento. La diócesis ha vivido situaciones muy amargas, la evangelización se ha mantenido operante a través de la educación familiar y la colaboración de los laicos, como doctrineros, bautizadores, etc. De esta manera se han mantenido los pilares fundamentales de la evangelización, a pesar de la escasez de clero. Creemos no equivocarnos si decimos que este sínodo colocó los cimientos de los últimos cien años de la vida diocesana. Gracias a él se pudo proveer mejor y con más eficacia el aumento de la fe, y la conservación de la disciplina según las exigencias de ese momento. Es un notable esfuerzo de la Iglesia diocesana por afrontar la nueva realidad con estructuras aptas, que le permitan una mayor organicidad en la tarea pastoral, dentro de la necesaria unidad.

EVANGELIO, IDEOLOGÍA Y CULTURA*

INTRODUCCION

El título del presente trabajo es más ambicioso que la posibilidad de alcanzar su realización. Pero vale la pena intentar redescubrir la "*identidad cristiana*" desde el Evangelio de Jesucristo, frente a las ideologías contemporáneas que intentan totalizar la historia.

El desafío de todo cristiano es precisamente dar una respuesta coherente desde la fe en Jesucristo frente a los "*signos de los tiempos*" (G.S. n° 4) que vivimos en el mundo y en nuestra patria. El final de este milenio y el comienzo del segundo milenio de la era cristiana, debe ser sin duda en nuestro continente y concretamente en nuestra patria, un desafío profundo a nuestra libertad cristiana, para que todos juntos seamos capaces de asumir la responsabilidad de la evangelización desde sus raíces más hondas de nuestra cultura; prolongando así la tradición viviente de la Iglesia movida por el Espíritu de Cristo resucitado.

De allí la necesidad de reencontrar "*el tesoro escondido*" o "*la perla preciosa*" del Evangelio, que no es sino el Evangelio mismo, descubriendo así su diferencia y originalidad frente a las ideologías procedentes de la modernidad.

En la época moderna, desde la "*Revolución Copernicana*" el hombre ha sido puesto como "*centro*" del universo. "No es el objeto el que determina el sujeto, sino el sujeto, el hombre, el que determina al objeto"¹. Es el hombre que condiciona al mundo y no el mundo al hombre. Pero el hombre condiciona la realidad sobre todo por la acción, sea por el conocimiento intelectual (Kant-Hegel), a través de las ciencias, como por su *acción transformadora* del mundo a través del *trabajo* (Marx). Goethe expresa esta realidad en el Fausto, cuando afirma: "En el principio era la acción"².

1 KANT, E.: *Crítica de la Razón Pura*, (Ed. Losada), (Bs. As., 1967), I, 35.

2 Citado por MARX, K.: *El Capital*, (Ed. Cartago, Bs. As., 1974), 78.

Esto tendrá enormes consecuencias culturales en la época moderna y contemporánea. Las ideologías de nuestro tiempo serán eco de estas líneas culturales, y a su vez ofrecerán “una visión de los distintos aspectos de la vida, desde el ángulo de un grupo determinado de sociedad”³.

Nuestro intento a través de estas líneas no es simplemente condenar las ideologías. Se trata más bien de “discernir” sus aspectos positivos como negativos, desde la verdad del Evangelio.

El Espíritu del Señor, ha entrado en la historia por Cristo muerto y resucitado. La tarea de la Iglesia es mostrar el obrar de este *Espíritu presente* en el mundo, de un modo oculto, incluso en la realidad mundana (G.S. 9, 10-11).

Este obrar del Espíritu se revela donde se manifiesta lo *humano* y su promoción *integral* (G.S. 60-65-73), como se lo rechaza en todo sistema cerrado al hombre y a la Iglesia.

Desde esta óptica que nos presenta el Concilio Vaticano II veremos las ideologías desde el ángulo específico de la relación del hombre con Dios, del hombre con la comunidad, y del hombre frente a la historia.

Desde esta “*identidad del Evangelio*” seremos capaces de asumir nuestro compromiso cristiano.

I. EL HOMBRE EN SU RELACION CON DIOS

A. EN EL CRISTIANISMO

“En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (G.S. 22). El misterio de nuestra fe se centra en Jesucristo, Dios y hombre verdadero. Por El y en El el misterio de Dios, e indisolublemente desde El, el misterio del hombre adquiere su plena comprensión. “El es la Imagen de Dios Invisible, el Primogénito de toda la creación, porque en El fueron creadas todas las cosas” (Col. 1, 15).

La creación es la manifestación de la sobreabundancia del amor de Dios revelada en Cristo. La creación nos revela su poder y su gloria. La encarnación de Jesucristo, en nuestra historia, precedida por la historia de la salvación, revela la conjunción más profunda entre lo divino y lo humano. La revelación absoluta de su amor a los hombres. Este misterio del amor manifestado en la encarnación adquiere su plena inteligibilidad desde Jesús mismo. Desde el anuncio que El mismo realiza del Reino de Dios.

Podemos preguntarnos cuál es el contenido de este anuncio del

Reino hecho por Jesús, cuya riqueza nos transmiten los evangelios. Detengámonos en algunos puntos fundamentales.

La primera dimensión, que recorre y vertebra el Evangelio de Jesús, la denominamos *teología*. Jesús nos revela a Dios como Padre. Es la revelación fundamental de todo el Nuevo Testamento ¡Dios es *Padre*! Es el Padre que cuida de los pájaros del cielo y las flores del campo, pero mucho más de cada uno de nosotros (*Mt.* 6, 26). Es el Padre que nos da el pan de cada día, que perdona nuestras ofensas, y nos libra de todo mal (*Mt.* 6, 9-13).

Pero Jesús se nos revela a su vez como su "*Hijo*": "Mi Padre y vuestro Padre". Toda la vida de Jesús, que descubrimos en los Evangelios está determinada por la obediencia y la confianza ilimitada de Jesús frente a su Padre.

Y en esta relación entre el Hijo y el Padre —aquí encontramos la otra dimensión del Reino que Jesús anuncia— se nos revela el misterio mismo de Dios. Dios como Amor. Dios es Amor. El Padre que ama al Hijo y la vida del Hijo no es sino expresión y respuesta de su amor incondicional al Padre y a nosotros los hombres. Dios Padre que ama al Hijo en su Espíritu, y este amor es extensivo para todos y cada uno de los hombres. Es el misterio último del Reino de Dios. Es a la luz del amor del Padre, que se da la nueva posibilidad insospechada para el hombre pecador, como nos lo dice la parábola del Hijo Pródigo, o mejor del Padre misericordioso: "Tu hermano estaba muerto y a vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido encontrado" (*Lc.* 15, 32). Es el amor del Padre que hace posible esta nueva creación, este reencuentro. Es el mismo amor del Padre que se prolonga y actualiza en el obrar amoroso de Jesús, como se manifiesta frente al paralítico: "Tus pecados te son perdonados".

Este mismo obrar amoroso se manifiesta cuando come con los pecadores, gesto que escandalizaba a los fariseos: "No son los sanos los que tienen necesidad de médico, sino los enfermos. Yo no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores" (*Mc.* 2, 17). Toda la vida de Jesús no fue sino manifestación de ese amor como servicio, entrega y solidaridad, por todos, pero sobre todo por los pobres, enfermos, pecadores y marginados del amor humano, y que a la vista de los fariseos la salvación estaba cerrada para ellos. *Para todos*, sin exclusividades afirma Jesús como síntesis de su amor y entrega, que manifiesta el amor del Padre": "No he venido a ser servido sino a servir y entregar la vida por la multitud" (*Mc.* 10, 45).

En este amor del Padre se revela la plena *dignidad del Hijo*, y en el amor del Hijo y por él se revelará la *dignidad del hombre*, ya que es por y en el amor de Dios que el hombre es salvado por Jesucristo. Así el carácter teológico del Reino que Jesús anuncia contiene el carácter "salvífico" que redime y dignifica plenamente al hombre.

Por último, el carácter “definitivo” del Reino que Jesús proclama —“El tiempo se ha cumplido” (Mc. 1, 14)— manifiesta lo definitivo de todas las expectativas de la esperanza humana. El hombre ya no debe esperar en vano la promesa. Dios mismo ha dado su Palabra, y en ella el último sentido del ser y de la historia del hombre. Pero este anuncio del Reino en su realidad definitiva sólo adquiere plena concreción y realización por la muerte y resurrección de Jesús: “Ha resucitado, no está aquí... como El lo había dicho” (Mc. 16, 6-7).

Su muerte en la cruz es la realización del Reino de Dios por medio de la impotencia humana, de la riqueza mediante la pobreza, del amor en medio del abandono, de la vida a través de la muerte. Su muerte se convertirá en fuente de vida y salvación para todos los hombres: “Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo mismo, no imputándole sus transgresiones y poniendo en nosotros la sentencia de la reconciliación (2 Cor. 5, 19-20).

El Papa Juan Pablo II afirma “La redención del mundo —ese misterio tremendo de amor— en el que la creación es renovada, es en su raíz más profunda la plenitud de la justicia en un corazón humano: En el corazón del Hijo Primogénito, para que pueda hacerse justicia de los corazones de muchos hombres, los cuales precisamente en el Hijo Primogénito, han sido predestinados desde la eternidad a ser hijos de Dios, llamados a la gracia, llamados al amor”⁴.

En la muerte y resurrección de Jesús, Dios se revela plenamente Dios. Dueño de la vida y de la muerte. Sólo Dios puede desde la muerte engendrar la vida, desde el odio de los hombres el amor, desde el pecado el perdón. Este es el principio de la nueva humanidad, ya que Cristo el vencedor de la muerte y del pecado es el “Primogénito entre muchos hermanos” (Col. 1, 18).

Illuminados por el misterio de Dios desvelado en Cristo intentamos ahora comprender a su luz el *misterio del hombre*. Ya que como nos lo dice el Vaticano II: “El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo con todo hombre” (G.S. 22). Sólo desde su luz y presencia se puede entender al hombre. “El hombre que quiere comprenderse a sí mismo, nos dice Juan Pablo II, no solamente según criterios y medidas del propio ser inmediatos, parciales a veces superficiales e incluso aparentes, debe con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en El con todo su ser, debe “apropiarse” y asimilar toda la realidad de la encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo”⁵.

4 *Redemptor Hominis*, (RH), 9.

5 *RH*, 10.

Cada hombre creado "a imagen de Dios" (*Gen. 1, 27*), descubre en su propia identidad el sello de la transparencia espiritual, que le permite conocer y reconocer a Dios como Padre. Por la iluminación del conocimiento circundado por el ser y la capacidad infinita de bien por el amor, el hombre descubre siempre los signos de la paternidad divina y a su vez desde su conciencia el llamado a su libertad de "practicar el bien y evitar el mal", como una ley escrita en su corazón (*G.S. 16*).

Dios se nos revela por Cristo como el Padre de todos los hombres y de cada uno de los hombres. Todos los hombres están llamados a ser sus hijos. "Hijos en el Hijo", por encima de cualquier condición, cultura o nación. La paternidad procede de Dios y la fraternidad es don de Dios en Cristo. Porque hay un solo Dios y Padre, hay una sola familia humana, hermanada en la fraternidad, donde Cristo es el "Primogénito entre muchos hermanos" (*Col. 1, 15*). Este es el gran misterio del hombre que la revelación cristiana esclarece a los hombres, para que "Hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: Abba, Padre" (*Rom. 8, 15; Gal. 4, 6*).

Dios como Padre ama a cada hombre en su propia singularidad. Cada hombre es el sujeto privilegiado del amor de Dios. Este amor creador se revela a través del amor de la pareja humana. El sentido de la existencia humana, está determinado por el amor recíproco que abre al hombre desde su misma raíz, desde su íntima interioridad al otro, que está en mí antes que lo elija o quiera, ya que el hombre es siempre apertura hacia el otro, manifestando así el llamado pre-original del yo por el otro, como huella indeleble de la presencia misma del amor de Dios Padre en la profundidad del hombre. Es el Bien original, interior al hombre y más íntimo al hombre que el hombre mismo, que da sentido a su propio ser. Por eso la persona humana como imagen de Dios, llamado a ser hijo de Dios, no es un ser aislado en su soledad, sino apertura desde su yo al otro, solidaridad inicial del yo por el otro. Constituyendo en esta reciprocidad del yo-tu, un nosotros, "un pueblo, una nación, una cultura".

La paternidad de Dios fundamenta la fraternidad humana, que encuentra su culmen en Cristo el "hombre nuevo". Ya que desde la creación nos eligió "por el amor" (*Ef. 1, 4*); nos redimió "por su sangre" (*Ef. 1, 7*); y nos constituyó por el "Espíritu" "su Pueblo" (*Ef. 1, 14*). Así encontramos el fundamento pleno de la responsabilidad humana del uno por el otro, base de la "moral social". Todos somos responsables de todos.

Desde esta misma raíz se entiende la *dignidad humana y la igualdad* entre los hombres, que constituyen la gran familia humana. Desde el amor paternal de Dios manifestado en la redención de su Hijo Jesucristo es que el hombre ha recobrado su plena dignidad. "La redención llevada a cabo por medio de la Cruz, ha vuelto a dar de-

finitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia en el mundo, sentido que había perdido en gran medida a causa del pecado"⁶.

Por eso para nosotros los cristianos nos dice bellamente Juan Pablo II "ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio. Se llama también Cristianismo"⁷. Es siempre la persona humana en esta visión cristiana, el único sujeto absoluto de derecho, en sí y por sí, y nunca medio para nadie, ni para las otras personas, ni para el Estado. Siempre será fin en sí misma, querida por Dios en su propia realidad, amada por el amor redentor de su Hijo, constituida así en su plena dignidad.

Esta dignidad de Hijo de Dios, que el hombre posee en sí mismo sea cual sea su condición, no hay persona más digna que otra, en este sentido, exige la "justicia". Justicia entendida como posibilidad real para el desarrollo de sus derechos y obligaciones, en desarrollo armónico dentro de la comunidad humana. Es obra de la justicia social la dignificación del hombre, que se debe realizar en la "amistad social", orientando todo su esfuerzo a la realización de todo hombre y de cada hombre, o sea al bien común de la sociedad. En este sentido la justicia social es una tarea permanente. "El mundo querido por Dios es un mundo de justicia; que el orden que deben gobernar las relaciones entre los hombres se funda en la justicia. Que este orden debe realizarse continuamente en el mundo e incluso que debe realizarse *siempre de nuevo*, a medida que *crecen y se desarrollan las situaciones y los sistemas sociales*, de las nuevas posibilidades de la técnica y de la producción, así como de las nuevas posibilidades y necesidades de la distribución de los bienes"⁸. Aquí está la base de la "cultura moral" que debe ser el fundamento de toda sociedad plenamente humana. Cerramos así la visión cristiana del hombre a la luz de su relación con Dios, revelada plenamente por Jesucristo. Dios en Cristo es así la condición y posibilidad de realización plena del hombre y su cultura. Sólo a su luz el hombre adquiere plena inteligibilidad y se desvela así su misterio. Hemos intentado presentar así "una imagen coherente, teológica y al mismo tiempo humanística"⁹.

B. EN EL MARXISMO

Vamos a presentar ahora, continuando nuestro estudio, el ateísmo en el pensamiento de Karl Marx, fundador y padre de la corriente ideológico-histórica del marxismo-leninismo.

6 RH, 10.

7 Ibid.

8 JUAN PABLO II, *Homilía en Saint-Denis* (31 de mayo de 1980). *L'Osservatore Romano* (8 de junio de 1980), p. 8.

9 JUAN PABLO II, *Laborem Exercens*, 13.

En nuestro análisis no vamos a desarrollar el ateísmo a través de sus faces concretas como se pueden dar en algunos países, sino ver en el mismo pensamiento de Marx a través de sus obras, en la misma fuente, qué tipo de ateísmo propone y así en lo posible ver los presupuestos y determinar sus causas.

Nos encontraremos aquí con la ruptura de la "imagen coherente, teológica y humanística" de la que habíamos hablado, y que se realizó alguna vez en la cultura e historia humana.

Pasemos por lo tanto al análisis del pensamiento de Marx. En su desarrollo nos encontraremos con tres etapas o modalidades de ateísmo que descubrimos en sus obras y que detallaremos a continuación¹⁰.

Primera Etapa: Ateísmo Feuerbachiano-Marxista

Las obras de este período son: *Zur Judenfrage* (La Cuestión Judía), 1843; y *Zur Kritik der Hegelscher Rechtsphilosophie*, (Crítica de la filosofía del derecho de Hegel), fines 1843 y principios 1844.

En esta primera etapa la religión es considerada como una "alienación", vaciamiento o desdoblamiento de la realidad humana. Lo que el hombre debería poseer en sí mismo, lo proyecta, lo idealiza, en Dios. Por eso "es el hombre que hace la religión y no la religión al hombre".

Escuchemos a Marx: "He aquí el fundamento de la crítica religiosa; *el hombre hace la religión y no la religión al hombre*. De hecho la religión es la conciencia y el sentimiento que tiene de sí mismo el hombre que todavía no se ha encontrado a sí mismo, o se ha perdido de nuevo. Pero el hombre no es un ser abstracto, aislado del mundo. El hombre es el mundo del hombre, es el Estado y la sociedad... La religión es la *realización fantástica (imaginaria) de la esencia humana* porque a la esencia humana no le pertenece una verdadera realidad. Por consiguiente la lucha con la religión es, mediatamente la lucha con este mundo cuyo aroma espiritual es tal religión"¹¹.

Por lo tanto, la religión aparece como una resultante necesaria, una realización imaginaria que el hombre crea por sí mismo, porque no posee su verdadera realidad; porque está disociado, tanto en su plano económico (*realidad*), como de su plano político (*verdad*). De allí que la "lucha con la religión", es la "lucha con este mundo", cuyo "aroma espiritual es tal religión" ¡Es el hombre que ha proyectado a Dios, y no es Dios que ha creado al hombre!

En esta etapa de su pensamiento Marx depende de un filósofo

10 Utilizo la obra de Marx en alemán, en seis tomos, por carecer de su traducción española. Sólo citaré *El Capital* en castellano. La obra: K. Marx, *Frühe Schriften*, Darmstadt, 1981.

11 *Zur Kritik der Hegelscher...*, I, 488.

de su misma época llamado Ludwig Feuerbach. Su obra principal es una crítica radical al cristianismo: *Das Wesen des Christentums*, 1841 (*La esencia del Cristianismo*). Este pensador intenta un reduccionismo profundo de toda la "teología" en "antropología". El saber sobre Dios no es otra cosa que el "saber" sobre el hombre. Dios es creación del hombre, y no es el hombre que ha sido creado por Dios. De allí que la "esencia de Dios" no es sino "la esencia humana", concluyendo que el hombre es para el hombre el Ser Supremo.

¿Cuál es el origen de la religión para Feuerbach? Según este pensador es "la necesidad que crea a Dios"¹². "El hombre proyecta en Dios lo que el mismo no posee". Para que Dios sea rico el hombre debe ser pobre. De modo que "la esencia divina no es sino la esencia humana"¹³.

Dios aparece, por consiguiente, en estos autores como la negación de la realidad humana. Si afirmo a Dios tengo que negar al hombre, y si afirmo al hombre tengo que negar a Dios. ¡Qué lejos estamos del pensamiento cristiano!

¿Cuáles son los presupuestos fundamentales de estos autores, tanto de Marx como de Feuerbach? Recién acabamos de enunciar un presupuesto que está en la base de su pensamiento, el antagonismo entre Dios y el hombre. La afirmación de uno supone la negación del otro. Además, se expresa la afirmación de la "absolutes del mundo y del hombre". El mundo y el hombre se fundamentan sobre sí mismos. Nada ni nadie puede dar razón de su existencia, a no ser la misma fuerza de la materia.

Por último, el objeto del conocimiento humano, no supera "al sujeto mismo". El "conocimiento de Dios es autoconocimiento del hombre"¹⁴. Quiere decir que el conocimiento humano sólo está determinado por la experiencia sensible y la esfera sensible.

Sobre estos presupuestos se construye el "ateísmo feuerbachiano-marxista" en esta primera etapa.

Segunda Etapa: El ateísmo en los "Manuscritos económico-filosóficos de 1844"

En este período es importante tener en cuenta las siguientes afirmaciones de Marx que revelan su modo de pensar: "la esencia humana es el trabajo"; "el engendramiento del hombre por el trabajo"; por el trabajo la naturaleza se "humaniza"; y por el dominio del hombre a través de la ciencia y su trabajo, él se "naturaliza". Frente a esta identidad el ateísmo aparece como consecuencia necesaria.

12 *Das Wesen des Christentums*, (Suhrhamp-Verlang), (Frankfurt, 1976), 174.

13 *Ibid*, 40.

14 *Ibid*, 30.

Veamos el texto de Marx: "Puesto que para el hombre socialista, la llamada historia del mundo no es, toda ella, sino el *engendramiento del hombre* por el *trabajo humano*, o sea el *hacerse para el hombre*, de la naturaleza, así este hombre tiene la *prueba evidente, irrefutable, de su nacimiento por sí mismo*, del *proceso de su origen*. En cuanto se ha hecho práctica, sensiblemente visible la esencialidad del hombre y de la naturaleza, y se han hecho prácticos, sensiblemente visibles el hombre para el hombre como existencia del hombre, *resulta prácticamente imposible la cuestión de un ser extraño*, de un ser que estuviera por encima de la naturaleza y del hombre. El ateísmo como negación de tal inesencialidad, ya no tiene significado, dado que es una negación de Dios, y que mediante esta negación, pone la existencia del hombre. Pero el socialismo como tal ya no necesita de semejante mediación. El parte de la conciencia teórica y prácticamente sensible del hombre y de la naturaleza como de la esencia"¹⁵.

Según el pensamiento de Marx, si todavía hay alguna razón para afirmar a Dios, es porque la relación del hombre con la naturaleza no es para el hombre una evidencia, que lo satisfaga, y falta aún el equilibrio y la armonía, o identidad adecuada. Supuesta esta "identidad" o "armonía", que se logra por el trabajo humano, Dios debe desaparecer del horizonte humano.

Tercera Etapa: El ateísmo en "El Capital"

En esta última etapa, la religión (si bien es cierto aparece muy relativizada), Marx la presenta como "reflejo" del mundo real, y que sólo desaparecerá cuando los hombres establezcan "relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza". Afirma Marx: "Para decirlo de un modo general, el *reflejo religioso del mundo* real sólo podrá desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los *hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza*. La estructura del proceso social de vida, o lo que es lo mismo del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando, en calidad de producto de hombres libremente socializados, sea puesta por éstos bajo su regulación consciente y conforme con un plan"¹⁶.

La religión se explica como "reflejo" generado por la carencia de "relaciones claras y racionales" entre el hombre y la naturaleza. Cuando estas relaciones se logren desaparecerá por lo tanto el "reflejo" religioso. El presupuesto fundamental que encontramos en esta etapa del *Capital*, es el *presupuesto cultural "idealista"*, sin duda heredado de Hegel. Cuando el hombre logre el equilibrio y la

15 *Ökonomisch-Philosophische Manuscripte*, I, 606.

16 *El Capital* (Ed. Cartago), (Bs. As, 1974), I, 92-93.

armonía a través de las "relaciones racionales" con la realidad, y la Razón tiene aquí la primacía, entonces el hecho religioso desaparecerá.

Por tanto como conclusión de este análisis a través del pensamiento marxista en sus tres etapas, la religión y sin duda Dios, debe desaparecer del horizonte humano, si queremos lograr la verdadera y plena realización del hombre.

C. EN EL LIBERALISMO

En el liberalismo es más difícil determinar la relación del hombre con Dios, ya que es una corriente ideológica donde confluyen diversos pensadores o filósofos, y donde no siempre es fácil determinar su influencia. Pero sin duda fueron determinando la ideología liberal, en este ámbito preciso de la razón y la fe o la relación del hombre con Dios. Es importante tener en cuenta que el liberalismo se entronca con la corriente cultural más vasta de la ilustración, con todas las consecuencias que supone en la filosofía e historia de la modernidad europea.

Para entender el tema de la religión en la ideología de la ilustración (iluminismo), es necesario detenernos en el tema de la "*Razón humana*", como su elemento constitutivo. La Razón humana, es privilegiada como "norma suprema", tanto frente a la naturaleza como frente a Dios. Tanto la naturaleza como Dios y la religión adquirirán su plena inteligibilidad por la razón individual del hombre. Todo dependerá de esta razón omnipoderosa e inmanente al hombre: sus relaciones sociales, religiosas y económicas. La ilustración como movimiento cultural de los siglos XVII y XVIII dio su gran aporte a esta autoafirmación absoluta del hombre y la razón humana.

Visto este presupuesto podemos enunciar algunos de los elementos de la corriente iluminista que en diversa medida fueron asumidos por la ideología liberal. Encontraremos así puntos de confluencia entre la corriente cultural iluminista y la ideología liberal.

La sobrevaloración de la razón supone por lo tanto no reconocer otra autoridad por encima de la "*Naturaleza*", que sólo es posible descubrir con seguridad por la razón y la experiencia. Por lo tanto toda causa providencialista, o finalista, Dios, debe ser descartada del horizonte humano. Toda otra autoridad superior a la razón es falsa autoridad. El empirismo como el racionalismo son el sustrato fundamental de estas afirmaciones.

Dios, por lo tanto, puede ser admitido, en la medida en que se *identifica* con la *razón humana*. Dios queda como ser Supremo, cu-

yo culto reside en el alma de *cada individuo*. Se afirma una *religión natural* donde la razón queda emancipada de la revelación divina en la historia. De allí que es necesario *ser fiel a la Naturaleza y a la Razón, no a la Iglesia ni a Dios*. Una de las consecuencias fundamentales de esta afirmación es que no nos redimimos por la gracia de Cristo sino más bien por la *fe absoluta en la razón universal y redentora*, idéntica en todo lugar, en todo tiempo y en todos los pueblos. El individualismo racionalista y optimista del hombre que todo lo puede es una consecuencia capital de esta posición ideológica.

El futuro del hombre, cada vez más perfecto por el avance de las ciencias depende del hombre mismo. El que juzgará al hombre no es Dios, sino *"la posteridad"*, el nuevo tribunal que a la vez será divino y terreno.

Detectamos así una confianza ilimitada en el poder de la razón *por la ciencia* que se agiganta y perfecciona permitiendo al hombre el dominio cada vez más profundo sobre la naturaleza. La razón científica será la verdadera razón humana.

Como consecuencia de esta visión ideológica, la *tolerancia religiosa* será una característica de la ideología liberal. El Estado da a los ciudadanos la plena libertad de seguir su religión, fundándose en el principio que todas las religiones se equiparan *"no hay una religión verdadera"*. Afirma A. Smith *"Pero dicho esto (el de los ministros de las religiones) se convierte en inocuo cuando la sociedad se halla dividida en doscientas, trescientas o aún en millares de sectas pequeñas, ninguna de las cuales tiene la fuerza necesaria para perturbar la tranquilidad pública"*¹⁷. Por ello la independencia del Estado está fuera de todo influjo religioso: *el Estado será laico o ateo*.

CONCLUSION

La pura racionalidad científico técnica, fundada en la racionalidad ideológica, puede desembocar en la irracionalidad y la deshumanización del hombre, ya que carece de fundamento último legítimo sobre el cual construir el progreso del cual se enorgullece. Los arsenales nucleares, *"depósitos de muerte y destrucción de la humanidad"*, en frase de Juan Pablo II, junto con la carrera armamentista es un testimonio elocuente de la pobreza de la razón científico-técnica vaciada de la *"sabiduría moral"* que orienta todo el saber al hombre y éste ordenado a Dios.

17 *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, (Fondo de Cultura Económica), (México, 1979), 697.

II. PERSONA Y COMUNIDAD

A. EN EL CRISTIANISMO

1. *Persona*

En este apartado vamos a intentar comprender las nociones fundamentales de *persona*, *sociedad* y *comunidad*, que constituyen los fundamentos básicos de la visión cristiana del hombre y la sociedad. A su vez, la clarificación de estas nociones nos ayudará a ver la diferencia e identidad entre el *Evangelio* y las *ideologías*.

Dios ha creado el hombre a su imagen (*Gen.* 1, 26-27), otorgándole así su dignidad, y haciéndolo así el único interlocutor válido en toda la creación. El hombre es persona porque es un ser espiritual, cumbre de la creación, y por ser espiritual es inmortal. Por eso es principio y fin de todas las instituciones sociales. Nunca es medio para nadie (*G.S.*, 25).

El hombre no sólo conoce, sino que se re-conoce conociendo. En este reconocimiento que revela su interioridad e infinitud, encuentra que su vida es un "don inicial de Dios", pero también "tarea", que debe desarrollar de un modo coherente con su propia naturaleza, en el camino de la libertad para su propia realización. Se encuentra así con un orden moral, más íntimo a él mismo que el mismo, inscrito por Dios como ley en su misma naturaleza, y grabado en su conciencia (*G.S.*, 16). Por tanto la semejanza con Dios no es un hecho dado, sino una tarea moral que el hombre debe cumplir, cada vez más profundamente y libremente.

En la persona humana se encuentra el fundamento de sus derechos y deberes, que pueden resumirse en el derecho y deber de desarrollarse libremente como persona en todos los planos de su existencia, para alcanzar el fin trascendente al cual el hombre fue ordenado, y que descubre en su misma realidad personal.

Desde este centro de conciencia y libertad, que es el hombre mismo, nace la cultura. Del hombre, siempre en relación recíproca con los otros hombres. Pero es actividad del hombre en relación con el mundo, las cosas, y la historia que va construyendo. Sale de sí para retornar a sí. La cultura debe ser comprendida como proceso de autoperfeccionamiento, que se revela en el sentido de su obrar interpersonal, que el hombre imprime como sello original en su relación social e intramundana. Es el mismo siempre en comunión con los otros y Dios, que se realiza y autorrealiza en la cultura. Lo hace a través de su propia historia que revela el "sentido" de su obrar sellado por la cultura. Es fruto de su cultivo, es decir de su inventiva y creatividad.

¿Cuál es el fundamento último de la persona humana, la sociedad, y la propia cultura fruto de la actividad humana? Como cris-

tianos afirmamos que no puede haber otro fundamento absoluto que Dios mismo. Nada es divino ni adorable fuera de Dios (*D.P.*, 491). Sólo El es la garantía suprema del hombre y la sociedad El es la base última de la verdad, de la libertad y del derecho de la persona humana. El es el fundamento absoluto de la existencia y de la persona humana.

Una vez más vemos que el hombre no puede ser comprendido en su misterio sin referencia a Dios, como fundamento último y absoluto de inteligibilidad. Sólo el hombre y Dios pueden ser dignificados y ofendidos. Pero Dios es ofendido cuando el hombre que es su imagen es ofendido y degradado. Como el hombre es dignificado Dios mismo es glorificado. No hay disociación posible en la perspectiva cristiana que encuentra su culmen en la misma encarnación de Jesucristo. Dios verdadero y hombre verdadero. "El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido en cierto modo a todo hombre" (*G.S.*, 22).

2. *La Comunidad Humana*

Clarificado el concepto de persona humana, y visto su fundamento y dignidad, queremos brevemente determinar el sentido de la comunidad humana, para clarificar desde allí, el concepto de Estado en nuestra visión cristiana.

Para el hombre existir es co-existir, participar con los otros de la misma existencia, convivir. Desde la misma raíz de su existencia el hombre es comunión. Unión en común con las otras personas desde sí mismo, desde su interioridad personal, siempre capaz de donación y entrega a los otros, como siempre dispuesto a recibir de los otros. Es el hecho de la socialidad humana. Tratemos de comprender con mayor profundidad esta idea de comunión y participación del hombre con los otros hombres.

Un pensador de nuestra época —E. Levinas— ha reflexionado profundamente este tema. La historia contemporánea ha demostrado trágicamente la reducción "del otro" de la otra persona, al "yo". Los diversos sistemas totalitarios no han sido sino manifestaciones trágicas de esta reducción, como las dos últimas guerras de nuestro siglo, o las ideologías de diverso signo que dominan nuestro mundo. Es la reducción de la persona humana al sistema de la Razón impersonal: sea ésta de la racionalidad económica, de la clase única o de la seguridad nacional. Es la neutralidad de la Razón, del sistema, del Yo impersonal, que domina, subyuga, y tiraniza "al otro", a las otras personas.

¿Cómo superar esta totalidad de los sistemas de la Razón impersonal, este dominio del "yo" sobre el "otro"? El camino es redescubrir "*al otro en el yo*", el "*otro en mí*", el yo no se puede con-

cebir sino "ser para otro". Es el otro que tiene la primacía en mí. El "yo es rehén" del "otro" ya que toda la sensibilidad, el psiquismo humano mismo, no es sino apertura al otro, donación de sí al otro. El yo implica así responsabilidad, servicio y entrega al "otro"¹⁸, sin negar al yo en sí mismo.

¿Por qué esta asignación del "yo" por el "otro", por qué esta apertura y responsabilidad? El fundamento es el Bien anterior al ser, el Infinito, que se revela en el deseo del otro, hace al yo solidario del otro y para el otro. Todos somos responsables de todos. El sentido del hombre se revela en esta tarea ética, pre-original, anterior a toda otra asignación en el yo, a todo otro sentido. Es el llamado que Dios mismo hace al hombre desde el fondo del corazón humano: por el hermano, por el otro. ¡He aquí la primera enseñanza y la primera verdad!

Lo que este pensador establece en la relación "yo-tú", en el plano de la responsabilidad interpersonal, es necesario que lo hagamos extensivo a toda nuestra comunidad, nuestro pueblo, conversión a su sabiduría, que se manifiesta en el lenguaje silencioso (*D.P.* 413), como a toda su cultura aunada en los valores cristianos, como en la corrección de los antivalores.

El fundamento de esta responsabilidad pre-original del "yo por el otro" y los otros, la encontramos en la imagen de las Personas divinas que es comunión perfecta en el Amor, y que el hombre debe realizar dinámicamente como imagen de Dios que lleva en su mismo ser. Este destino de comunicación y comunión es universal, válido para todo hombre que debe integrarse en la comunidad.

La vida en sociedad se debe entender como un profundo llamado de Dios, inscripto en la interioridad de cada persona, como vimos por lo anteriormente dicho, y que la persona humana tiene que realizar como "*tarea ética*", fundada en la verdad, en el bien personal y comunitario y en la libertad, como base de esta tarea.

La tarea ética supone la realización de la justicia, ejercicio de los derechos y cumplimiento de los deberes, y además supone en la visión cristiana la "*amistad social*", basada en el amor entre las personas y que encuentran su fundamento último en la "*fraternidad*", ya que todos somos hijos de un mismo Padre, que reúne a los hombres en el amor y por el amor. La igualdad de oportunidades para todos, como la valoración última de las personas es desde esta óptica, "la persona se valora por lo que es y no por lo que tiene" (*G.* S. 21).

Para desarrollar la vida en comunidad se dan vínculos que nacen de la misma naturaleza del hombre, como es la familia y la comunidad política, u otros vínculos comunitarios que brotan de la misma libertad humana, como son las asociaciones intermedias tan

fuertemente desarrolladas en nuestra patria (*Vgr.* los municipios, los gremios, las sociedades vecinales, los clubes deportivos, etc.), que buscan el bien de la persona humana en la comunidad, y que a la vez expresan su riqueza personal, como su cultura. Todo esto en el horizonte de una identidad cultural que debe configurar una nación, o mejor nuestra nación.

Pasemos ahora a determinar el concepto de Estado en la visión cristiana que intentamos presentar.

3. *El Estado*

Con respecto al tema de la persona y el Estado, encontramos una abundante y profunda enseñanza en la doctrina social de la Iglesia. Nos vamos a detener sólo en algunos puntos fundamentales que nos ayudarán a percibir la dimensión cristiana con respecto a estos temas y su diferencia con respecto a las otras visiones que estamos estudiando.

a. *Origen del Estado:*

Es necesario reafirmar desde la óptica de la doctrina social de la Iglesia, que es el Estado el que se origina por la persona y en orden a ella y no la persona por el Estado.

Las personas, las familias y los diversos grupos que forman la sociedad civil "son concientes de su propia insuficiencia para lograr una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la cual todos conjuguen a diario sus energías, en orden a una mejor procuración del bien común" (*G.S.*, 74).

Quiere decir entonces, que el Estado nace fundamentalmente, como autoridad y comunidad política en orden al bien común de las personas (*G.S.*, 74).

b. *El bien Común*

El bien común no es otra cosa sino, el bien de las personas, o sea busca la realización y perfección integral de la persona humana, de todas y de cada una de las personas humanas. Juan XXIII afirma: "es el conjunto de condiciones de la vida social, que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección"¹⁹. Y si es el bien de todos y cada uno de los hombres, todos en una sociedad deben tener acceso a dichos bienes, que son exigencias de las personas mismas²⁰.

19 *Mater et Magistra*, (MM), 65.

20 *Ibid.*, 131.

La persona aparece como base, fundamento y cúspide de todo el sistema social. Todo se debe subordinar a ella y a su realización integral. Afirma el Concilio: "El orden social y su progresivo desarrollo deben en todo *momento subordinarse* al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse *al orden personal* y no al contrario" (G.S., 26).

El bien común alcanza a todos, pero todos son responsables del bien común de la sociedad, le compete a todos los ciudadanos. La persona no puede utilizar su libertad en forma arbitraria y egoísta, pensar sólo en sí y para sí. "Consciente de participar de un bien común que le brinda la comunidad, ha de tener el compromiso y la lealtad de hacer a todos los demás partícipes de su propia autorrealización personal, compartiendo con ellos o poniendo a su servicio el propio bien particular"²¹.

De modo que el individualismo egoísta no se concilia con la búsqueda del bien común. "En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana"²², que debe alcanzar a todo hombre y con la igualdad de oportunidad para su perfeccionamiento y desarrollo.

c. Estado y Persona

Como decíamos el Estado surge y se origina desde las personas y no las personas desde el Estado. Siempre la persona humana es sujeto absoluto de derecho, al cual el Estado reconoce como tal y está al servicio de ella. El Estado es custodio del bien común de las personas y está al servicio de las mismas. La función del Estado es tutelar, promover el derecho de los ciudadanos. "La misión principal del gobierno debe atender a dos cosas: de un lado reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; de otro facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes. Tutelar el campo intangible de los derechos de la persona humana y hacerle llevadero el cumplimiento de sus deberes, debe ser el oficio esencial de todo poder público"²³.

La función del Estado es unificadora y fundada en la fuerza moral. "A fin de que por pluralidad de pareceres, no perezca la comunidad política, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común, no mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno." (G.S., 74).

21 *Documento Iglesia y Comunidad Nacional*, 21.

22 *JOHAN XXIII, Pacem in Terris*, 60.

23 *Ibid*, 39.

Esta fuerza moral tiene un fundamento en el orden moral que tendrá "a Dios como primer principio y último fin"²⁴.

Por tanto la autoridad del Estado, tiene ante todo una dimensión moral, ya que deberá apelar a la conciencia del ciudadano, para que haciendo uso de su libertad busque el bien común de toda la sociedad, rigiendo su conducta por la ley natural, positiva o las leyes constitucionales que ella dicte.

Otro principio capital es que el Estado está determinado en su actividad por el bien de los ciudadanos y no éstos al bien del Estado. Esto se aclara por el principio de subsidiariedad. Este principio tiene un doble contenido: 1. El Estado no ha de hacer lo que pueden hacer los individuos y las comunidades inferiores, sólo podrá inmiscuirse en la medida que éstos lo necesiten²⁵. 2. El otro contenido de este principio determina la función social del Estado: debe procurar a los individuos y comunidades menores todo aquello que sólo él puede brindar o puede procurárselo mejor que los particulares. Para posibilitarles el ejercicio efectivo de sus derechos²⁶. Desde esta óptica se determina la intervención estatal y su legitimidad frente a las personas.

Hemos expuesto así, en sus principios generales, la visión desde la doctrina social de la Iglesia, la relación entre persona, comunidad y Estado. Pasemos ahora a la visión de K. Marx.

B. EN EL MARXISMO

Vamos a presentar a través del pensamiento de Marx, manifestado en sus escritos, el tema de la persona y la comunidad. Para mayor claridad en nuestra exposición propondremos tres etapas que coinciden con sus obras.

Primera Etapa: Fundada en la "Cuestión Judía" y "Los Manuscritos de 1844"

Examinemos el texto de Marx: "El Estado político perfecto es por esencia, *la vida genérica* (que equivale a vida social) del hombre, en contraposición a su vida material. Ahí donde el Estado político ha logrado su verdadero desarrollo, el hombre lleva una doble vida, una celeste y otra terrestre, su vida en la comunidad política, en la que vale como ser universal, y su vida en la sociedad civil en la que actúa como hombre privado... Aquí (o sea en la sociedad civil) donde para sí mismo y para los otros vale como *ser real*

24 *Ibid*, 47.

25 *Mater et Magistra*, 43.

26 *Ibid*, 54.

es un fenómeno despojado de *verdad*. En cambio en el Estado donde el hombre vale como *ser genérico*, él se halla despojado de su real vida individual y lleno de una universalidad irreal²⁷.

Con este texto Marx realiza una crítica a la sociedad burguesa de su tiempo surgida de la revolución burguesa del siglo dieciocho. La doble vida que Marx detecta es la siguiente: a. Exclusivamente individualista a nivel *social-económico*. Y esta es la vida real, para nuestro autor. Disociada de la vida política. b. Exclusivamente *social* a nivel *político*. Y esta es la *verdad*.

De modo que al hombre de este Estado burgués, a su realidad (lo económico) le falta la verdad (lo político); y la verdad (política) carece de realidad (económica). Para realizar el "ser genérico" hay que suprimir la distinción entre la economía y la política, porque en el plano económico lleva una vida "profana", y en el político una vida "celeste".

La religión que "es el Espíritu del Estado" ayuda a esta separación ya que funda y determina el egoísmo social: "Ella se hace el espíritu de la sociedad civil, de la esfera del egoísmo, de la guerra de todos contra todos. Ella se hace la expresión de la separación del hombre de su comunidad, de sí mismo y de los otros hombres, cosa que ella era originariamente"²⁸. El hombre se hace religioso porque su "vida genérica" está exiliada, alienada de la vida política, afirmará un poco más adelante²⁹.

Para lograr la emancipación humana, ésta se da a través de la realización del "ser genérico" o sea ser social, superando la separación entre economía y política. Por eso afirma: "Sólo cuando el hombre se hace *"ser genérico"*, sólo cuando el hombre reconoce sus fuerzas propias (*forces propres*), como fuerzas sociales y las organiza en conformidad con este reconocimiento, ya no separa de sí mismo la *fuerza social* para darle una *forma política*, sólo entonces se cumple la emancipación humana"³⁰.

¿Cuál es la importancia de este concepto de "ser genérico" o "ser social" en el pensamiento de Marx? El mismo reconoce su importancia, heredándolo de Feuerbach, autor de *La esencia del Cristianismo*. Luego "en sus escritos, afirma Marx, usted ha dado al socialismo un fundamento filosófico —no sé si lo ha hecho de intento— y enseguida los comunistas lo han interpretado en tal sentido. ¿En la unidad del hombre con el hombre, que se fundamenta en la diferenciación real de tales hombres, el concepto de *género humano*,... qué es sino el concepto de sociedad?"³¹. Es importante remarcar que Feuerbach identifica la "esencia" con el "género". Pe-

27 *Cuestión Judía*, I, 461.

28 *Ibid.*, 463.

29 *Ibid.*, 489.

30 *Ibid.*

31 *Carta a Feuerbach*, 11 de agosto de 1884, I, 524.

ro esta *esencia* sólo se encuentra en la “*comunidad*”. “La esencia del hombre sólo se encuentra en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, unidad que a su vez no se fundamenta sino en la realidad de la diferencia entre el “yo” y el “tú”³²”.

En este pensador sólo la *comunidad*, el *pueblo*, es el fundamento de la persona humana. El “género no se multiplica, como tampoco la “esencia”, por lo tanto a la persona se le quita su dignidad constitutiva y se la transfiere a la comunidad o al pueblo.

Este mismo pensamiento asume Marx, como lo dijimos en la *Carta*, pero además lo reafirma en *Los Manuscritos de 1844*: “El hombre es un ser genérico consciente, es decir un ser que se relaciona con el *género* como con su propia *esencia*”³³. De allí que la referencia última y el fundamento de la dignidad de la persona será la *comunidad* o la *sociedad*.

Pasemos así a la segunda etapa donde Marx abandona la “*fraseología filosófica*” para “*abordar el estudio de la realidad*”.

Segunda Etapa: Ideología Alemana (1845-1846)

Esta segunda etapa se caracterizará por el abandono de la “*fraseología filosófica*”, pero motivada por la crítica de un contemporáneo Max Stirner, que ve en la expresión de Feuerbach y Marx otra forma de idealismo: “ya que el Hombre no representa sino otro ser supremo, el Ser supremo ha sufrido una simple metamorfosis; no siendo el temor del hombre sino otra forma del temor de Dios. Nuestros ateos son gente piadosa”.

Por ello afirma Marx: “La concepción materialista del mundo, ya se hallaba en mis obras anteriores y especialmente en la *Cuestión Judía* y *Los Manuscritos*. Pero debido a que en estas obras aún se empleaba la *fraseología filosófica*, las expresiones filosóficas que por tradición se filtraban en ellas, como por ejemplo *esencia humana*, proporcionaron a los teóricos alemanes la deseada oportunidad de comprender mal mis ideas”³⁴.

Tercera Etapa: El Capital

Si bien Marx abandona la terminología antes utilizada en la *Cuestión Judía* y en *Los Manuscritos*, sin embargo subyace la misma idea como veremos a través del *Capital*.

32 *Das Wesen...*, 18.

33 *Ökonomisch... Manuskripte*, I, 566.

34 *Deutsche Ideologie*, II, 159.

El hombre socializado de la sociedad comunista, tercera etapa de la historia humana, como se lo describe en el *Capital*, se puede comparar muy exactamente, con el "ser genérico" de la *Cuestión Judía*. En las obras anteriores el hombre se hace ser genérico al reconocer que su esencia, en vez de ser individuada, se encuentra en el género es decir en la "comunidad". En el *Capital* el hombre se socializa, al reconocer que su fuerza individual de trabajo, en vez de poder funcionar aisladamente, no puede desplegarse sino con plena conciencia de que es miembro de la *única fuerza de trabajo social*. "Imaginémonos, por último una asociación de hombres libres que despliegan sus numerosas fuerzas individuales de trabajo con plena conciencia de que forman todas ellas una única fuerza de trabajo social"³⁵.

Por consiguiente, así como en los *Manuscritos*, tenemos una *esencia numéricamente* una para toda la humanidad, así en el *Capital* tenemos una *fuerza de trabajo numéricamente* una para toda la humanidad. Podemos ver así que la ruptura sólo se da por el abandono de los términos filosóficos, pero Marx permanece fiel a su idea original. Además, la última etapa de la historia humana se presentará como la realización de una forma superior de la sociedad primitiva, donde se dará la integración absoluta.

CONCLUSION

Como conclusión de este breve estudio a través de las obras de Marx podemos notar las diferencias con el concepto cristiano de persona y comunidad.

La idea de persona y sociedad en Marx dista lejos de acercarse al concepto cristiano que hemos presentado. No es intención de Marx, es necesario decirlo, sacrificar al individuo en bien de la sociedad, ya que la diferencia desaparecerá en el porvenir, no se puede negar por otra parte la tendencia en su pensamiento de diluir la persona en el "ser genérico" o en la "única fuerza de trabajo social".

No debemos descuidar el proceso histórico comunista, fiel al pensamiento de Marx, que se revela en la práctica como un "totalitarismo del Estado" o del "partido", donde siempre los intereses de las personas que en su legítima diferencia de la línea histórica marcada por el Estado, buscan el bien común, son siempre silenciadas o negadas en su derecho elemental de participación en la vida política de la comunidad.

Esta realidad se revela como una constante en los diversos tipos de totalitarismos. "Despojada del arbitrio interno que le puede señalar el camino para su realización personal, recibe sus normas de

comportamiento únicamente de quienes son responsables del cambio de las estructuras socio-político-económicas. Por eso desconoce los derechos del hombre, especialmente el derecho a la libertad religiosa, que está a la base de todas las libertades"³⁶.

C. EN EL LIBERALISMO

Más difícil de precisar, por ser deudora de todo un movimiento cultural, como ya lo notamos, es la ideología liberal, en este tema específico de la persona y comunidad. No es sólo un pensador que expresa la línea ideológica, sino es necesario buscar los elementos constitutivos más importantes a través del devenir histórico de esta ideología que tiene sus raíces en la ilustración y el nacionalismo. Lo cual hace la tarea más difícil y compleja. Intentaremos formular los elementos esenciales.

1. *La persona*

La corriente cultural de la Ilustración, junto con el racionalismo filosófico, privilegian dos elementos constitutivos de la persona humana: la libertad y la racionalidad. El hombre a través de la libertad descubre como posibilidad y tarea la autodeterminación de su propio destino histórico. Vimos como ésta idea fue fecunda en la historia, manifestándose de un modo claro a través de la revolución francesa y la independencia de los estados latinoamericanos, concretamente también de nuestra patria.

El segundo elemento es la racionalidad. El hombre a través de su razón se descubre a sí mismo, y por la fuerza misma de la razón llega a todos los ámbitos de la vida, desde las leyes de la naturaleza, que descubre y domina, hasta el ámbito mismo de la moral que encuentra en la Razón su norma suprema y su último fundamento.

Tanto la libertad como la racionalidad manifiestan y revelan el valor del sujeto, del hombre mismo. Es el hombre mismo, el individuo nacional, que puede investigar y reconstruir autónomamente, guiado sólo por las leyes de su razón, de su pensamiento, la totalidad de lo real, el mundo objetivo del cual es y se siente señor y dueño. El hombre se reconoce como autónomo, libre y racional del cual todo va a depender, sea el mundo objetivo (que domina por y a través de la ciencia, producto de su capacidad investigadora) como el mundo moral intersubjetivo (fruto de su libertad y capacidad de discernimiento). No sólo se privilegia a la persona como sujeto autónomo o realidad originaria, sino que se tiene una confianza ilimitada en la misma persona.

Y aquí determinamos otro elemento importante dentro de la ideología liberal, que denominamos como la "*armonía preestablecida*". Sólo si la persona se conoce plena e ilimitadamente a sí misma como persona, encontrará una "armonía preestablecida" que coordinará con las individualidades de las otras personas, armonía que se funda en la profundidad del sujeto humano y de su valor supremo como es la libertad. Una idea cercana a ésta es la que encontramos en A. Smith, cuando nos habla de la "simpatía"³⁷. Se esconde aquí el mítico ideal de naturaleza humana, propio de Rousseau, que garantiza a cada hombre el ejercicio de su libertad y su propia autoperfección.

2. La comunidad

Evidentemente la comunidad se entiende desde la realidad de la persona humana, pero desde una óptica muy singular propia de la ideología liberal.

El hombre desde su misma realidad absoluta e individual, sólo puede entender las estructuras sociales y la comunidad como contrato posterior entre sujetos libres y subordina todo poder y autoridad a la autonomía del individuo dirigido por la razón. Esta idea de libertad fue puesta como base y norma de toda la vida social en el siglo XIX.

Este concepto de libertad individual tiene consecuencias decisivas en la relación del individuo con el Estado, de la sociedad con el Estado. La sociedad se realiza por el *desarrollo* y la *mediación cuasi-automática* entre los individuos que buscan su propio autoperfeccionamiento en el ámbito de su libertad. En este juego de fuerzas, equilibradas maravillosamente, el Estado tiene la misión de vigilar, de vigilante, la de dar al proceso de la sociedad un marco seguro para su desarrollo. Y el Estado se constituye por la mediación u elección que surge de las voluntades políticas de los ciudadanos.

Además otro elemento importante en esta concepción ideológica, como consecuencia derivada de lo que expusimos, es la preeminencia del *bien individual* sobre el *bien común*. Se pretende conseguir el bien común automáticamente, sin buscarlo, por la simple mediación de la búsqueda del bien particular. Afirma A. Smith: "Aunque sólo busca su provecho personal, el colabora a menudo con el interés de la sociedad de un modo mucho más eficaz que si su fin fuera explícitamente tal interés"³⁸. Por lo tanto uno de los principios que encontramos en esta ideología, y que luego gravitará enormemente en el campo económico es: el que busca el bien particular suyo, también busca de un modo consiguiente el bien común de la multitud.

37 *Investigaciones sobre la naturaleza...*, 678.

38 *Ibid*, 108.

CONCLUSION

Teniendo en cuenta lo que hemos dicho al comienzo de nuestro trabajo, sin negar el aporte histórico de las ideologías, no podemos menos de ocultar la ambigüedad de los valores que transmiten. Afirma Paulo VI: "Tampoco apoya el cristiano la ideología liberal, que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales, y no ya como fin y motivo primario del valor de la organización social"³⁹. Y con respecto al bien común, lo dice S. Tomás: "El que busca el bien común de la multitud, también busca de un modo consiguiente el bien particular suyo"⁴⁰. Nos encontramos aquí también distantes de la visión cristiana que hemos expuesto anteriormente.

III. EL HOMBRE Y LA HISTORIA

A. EN EL CRISTIANISMO

Es necesario que descubramos ahora toda la novedad y originalidad de la concepción histórica que la fe bíblica ha aportado a la humanidad. Para ello es necesario que realizemos una breve referencia a la historia de las religiones.

En las religiones naturales encontramos un concepto "circular de la historia"⁴¹. El tiempo transcurre según un *ciclo eterno*, donde todas las cosas se reproducen (primavera), desarrollan (verano), maduran (otoño), y mueren (invierno). El tiempo se repite *indefinidamente*.

El hombre en su historia asume esta imagen. Se inserta en la realidad de la naturaleza, a través de los ritos, pero sin poder superar el "*ciclo eterno*", la fatalidad de la naturaleza. De allí que su vida y su historia está sometida *al destino*, ("moria" para los griegos y "fatum" para los romanos). Destino irreversible que el hombre sólo puede aceptar inteligentemente, pero jamás reinvertir o cambiar. El hombre y la comunidad sólo *padece o sufre la historia y el tiempo*. Acepta resignadamente la eterna repetición de lo mismo. Por consiguiente no hay *libertad ni responsabilidad*, ni habrá culpabilidad verdadera, ni finalidad histórica.

¿Cómo romper este "*círculo del eterno retorno*" donde se en-

39 *Octogesima Adveniens*, 26.

40 *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 10, ad. 2.

41 Citamos aquí a Mircea Eliade, conocedor profundo de la historia de las religiones, en sus libros: *Lo Sagrado y lo Profano*, (Madrid, 1967), 71; e *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, (Madrid, 1978), I.

cuentra aprisionado el hombre y la comunidad? La revelación cristiana a través de la fe nos da la respuesta absolutamente original. En el libro del *Gen.* 1, 1-2, 4a., Dios se nos presenta como el señor del tiempo y la historia. Por su soberana voluntad y bondad libremente va creando sus obras, culminando con el hombre, creado a su "imagen y semejanza" (*Gen.* 1, 26). Es imagen de Dios en cuanto preside el mundo, y su presidencia se realiza en cuanto "domina" por su *inteligencia, libertad y responsabilidad* el resto de la creación. Este dominio es gradual y progresivo: "sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla, dominad"... (*Gen.* 1, 28).

Así de parte de Dios hay un llamado serio a la libertad del hombre, que implica dominio sobre las cosas, y a la vez responsabilidad frente a toda la creación. Esta libertad y responsabilidad hacen capaz al hombre de ser señor de sí mismo como de sus actos, de allí que asume la plena responsabilidad de los mismos, en la fidelidad o infidelidad frente a Dios. Y en la infidelidad estará el origen de su culpabilidad (*Gen.* 3, 10-19).

El tiempo se hace *historia*, historia salvífica que se vuelve diálogo permanente en la libertad entre el Creador y su creatura. Además esta historia, y he aquí una característica importantísima, está siempre abierta "*a lo nuevo*", lo mejor, lo distinto. Así el pueblo de Israel espera "una alianza nueva" (*Jer.* 31, 31); un espíritu nuevo, un corazón nuevo" (*Ez.* 11, 19; *Sal.* 51, 12). Historia que encontrará su plenitud definitiva en Cristo "el hombre nuevo" (*Ef.* 2, 15; 4, 24), y por el que se realiza la "nueva creación" (2 *Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15) y la "vida nueva" (*Rom.* 6, 4).

A la luz de esta fe en Dios, *revelada en Cristo*, el misterio del hombre adquiere la plena libertad de los "hijos de Dios", en su historia personal y comunitaria, siendo responsable de construirla en el Espíritu de Cristo resucitado, dinamizando todos los actos de su vida por la fe, el amor y la esperanza. Pero esta historia, para el cristiano culmina en la plenitud de la historia que es Dios mismo. "Dios será todo en todas las cosas" (1 *Cor.* 15, 28). Por lo tanto, la historia no termina con la muerte como palabra final, sino que encuentra su culmen en Dios. Dios aparece una vez más como la plena posibilidad de la realización del hombre, más aún es su futuro absoluto.

Nos queda una última pregunta por resolver: ¿Cuál es la relación entre esta historia personal y comunitaria, y la plenitud de la historia que esperamos? ¿Qué relación existe para el cristiano entre el compromiso presente histórico y la vida futura? Detengámonos brevemente a responder a estas preguntas, asumiendo la luminosa enseñanza del Concilio Vaticano II.

El hombre es el señor de sí mismo por su libertad, pero renacido en Cristo "en una vida nueva" (*Rom.* 5, 14), tiene la tarea ineludible de construir esta historia con plena responsabilidad para llevar-

la a su plenitud, desde la muerte y resurrección de Cristo como final anticipado de la historia humana. El Vaticano II declara solemnemente la solidaridad del hombre con todo el cosmos; y la "perfecta instauración en Cristo del universo mundo" (L.G., 48). Nos aclara, asimismo, perfectamente la relación del hombre con el cosmos, con su realidad terrena e histórica.

Para ello el cristiano debe evitar dos actitudes extremas:

1. *el evacionismo*: rehusar toda participación en edificar la historia y la ciudad terrena (G.S., 38); y 2. *el encarnacionismo*: identificar pura y llanamente el progreso temporal y el crecimiento del Reino (G.S., 39, al final). Lo que el *Documento de Puebla* en la misma perspectiva denomina "*los pasivistas*" y "*los activistas*" (D. P., 275).

Para darle la verdadera perspectiva al cristiano frente a la historia afirma el Concilio: "La expectación de una nueva tierra no debe amortiguar sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo... Pues *los bienes de la dignidad humana*, la unión fraterna y la libertad, en una palabra todos *los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo*, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, *volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados*"... (G.S., 39).

Así el cristiano cree que el mundo y el progreso, fruto de su trabajo y sus afanes, *no están destinados a la destrucción*, sino a una *última y definitiva perfección* y que su actuación tiene un "*influjo directo*" en la nueva creación que espera mientras lo construye en la fe, amor y esperanza, fundado en Cristo "el hombre nuevo". Coopera así en la creación que Dios le ofrece como "don" y "tarea", respetando la "justa autonomía" de la realidad terrena, pero siempre en referencia al Creador (G.S., 36). Encontramos así una respuesta clara, como a la vez propuesta y compromiso, para cada uno de nosotros de construir en nuestra patria, en nuestra comunidad, "el cielo nuevo" y la "tierra nueva" que anhelamos definitivamente en Dios. La vocación cristiana es un llamado a la libertad, creatividad y responsabilidad frente a la historia.

B. EN EL MARXISMO

Es necesario tener en cuenta, para atender este tema con toda su claridad en el pensamiento de Marx, un presupuesto o principio que él mismo establece: "No es la conciencia la que determina la vida sino que al contrario es la vida la que determina la concien-

cia"⁴². Y esta vida consistirá fundamentalmente en la realidad socio-económica, fruto de la praxis humana, a la cual en último término se reduce toda la verdad. Afirma el mismo Marx: "La pregunta, si el pensamiento humano llega a la verdad, no es una pregunta que responda a la *Teoría*, sino que es una pregunta *práctica*. En la *Praxis* debe el hombre demostrar la *Verdad, Realidad y el Poder* y la objetividad de su pensamiento"⁴³. Sobre estos principios básicos Marx entenderá e interpretará la historia humana.

En *El Capital* encontramos que establece tres etapas fundamentales de la historia humana, determinadas principalmente por la vida e historia económica del hombre. Pasemos al análisis de cada una de ellas.

Primera Etapa: Comunidad Primitiva

Afirma Marx: "Para estudiar el trabajo común, es decir *inmediatamente socializado*, no necesitamos remontarnos a la forma natural y espontánea de este trabajo tal como se encuentra en los umbrales históricos de todos los pueblos civilizados. La industria rural y patriarcal de una familia campesina, de esas que producen trigo, ganado, hilado, lienzo, prendas de vestir, etc., para sus propias necesidades, nos brinda un ejemplo mucho más al alcance de la mano. Todos esos artículos se presentan a la familia como otros tantos productos de su trabajo familiar y no como mercancías que deberían ser cambiadas recíprocamente. Los diversos trabajos que engendran estos productos la agricultura, la ganadería, el hilar, el tejer, etc... son, por su forma natural, funciones sociales, puesto que son funciones de la familia..."⁴⁴.

Dos hechos fundamentales caracterizan esta época: 1. El trabajador es la comunidad; 2. No hay intercambio en la comunidad. Todo se entrega gratis y todo se recibe gratuitamente, el trabajo es "inmediatamente socializado".

Segunda Etapa: Sociedad Mercantil-Capitalista

Marx la caracteriza del siguiente modo: "El intercambio de mercancías comienza allí donde termina la comunidad, allí donde ésta entre en contacto con otras comunidades o con los miembros de otras comunidades. Y, tan pronto como las cosas adquieren el carácter de mercancías en las relaciones de la comunidad con el exterior, estas cosas llegan a adquirir el mismo carácter de mercancías en la vida interna de la comunidad"⁴⁵.

42 *Deutsche Ideologie*, I, 78.

43 *Thesen über Feuerbach*, nro. 2; *Frühe Schriften*, II, 1.

44 *El Capital*, I, 91-92.

45 *Ibid*, 97.

Además es importante destacar que "el sistema de producción fundado en el intercambio privado, constituye en primer término, la *disolución histórica del "comunismo natural"*. No obstante toda una serie de sistemas económicos se alzan entre el mundo moderno, en el cual el valor del cambio domina la producción en toda su profundidad y amplitud, y las formaciones sociales cuya base, precisamente, estaba formada ya por la propiedad comunal en disolución"⁴⁶.

Por tanto, la sociedad mercantil, germen de la capitalista, se caracteriza por los fenómenos siguientes: 1. Cada uno se especializa en una profesión, generándose así la división del trabajo; 2. Los medios de producción se convierten en propiedades privadas; 3. Se da el intercambio de los distintos productos. Se genera así la disolución del *comunismo natural y el nacimiento de la sociedad capitalista, que contiene en sí misma su propia autodestrucción*. Marx lo afirma expresamente: "La propiedad privada capitalista es la primera negación de la propiedad privada individual, basada en el propio trabajo. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su *propia negación*. Es la *negación de la negación*"⁴⁷.

Tercera Etapa: Sociedad comunista

Así se establece una tercera y última etapa que pertenece a la sociedad comunista, enriquecida con todos los aportes de la sociedad capitalista, pero sin sus vicios. "Restablece no la propiedad privada del trabajador, sino su propiedad basada en las *adquisiciones* de la era capitalista, en la cooperación y la *posesión en común de todos los medios de producción*"⁴⁸. Culmina así la historia en la sociedad comunista.

Nos preguntamos ahora cuáles son los presupuestos del pensamiento de Marx en esta concepción de la tríada histórica. Ante todo podemos ver que Marx fundamenta la tríada histórica, en la dialéctica hegeliana: "*afirmación-negación-negación de la negación*". Afirmación (sociedad primitiva), negación (sociedad mercantil-capitalista), negación de la negación (sociedad comunista). Resulta difícil escapar en esta concepción a un determinismo histórico fundado en Hegel.

Un segundo presupuesto que hemos enunciado al comienzo de nuestro tema, es la reducción de la historia humana y del obrar humano al plan primario y fundamentalmente económico. Sin negar su importancia, no podemos desconocer su parcialidad. El "*tener*"

46 *Gründrisse*, 456.

47 *El Capital*, I, 743.

48 *Ibid.*

no agota, no absolutiza el "ser" del hombre. Además debemos preguntarnos cuál es el papel de la voluntad humana en esta concepción histórica, y su prolongación en la violencia como motor de la historia. Afirma Marx: "La violencia es la partera de toda antigua sociedad preñada de otra nueva. La violencia es un agente económico"⁴⁹.

Por tanto no se pueden quemar las etapas históricas, lo único que a la voluntad humana le queda por hacer, es el papel de comadrona. Puede y debe emplear la violencia, para ayudar a la nueva sociedad (sociedad comunista), a salir de las "entrañas de la vieja" (capitalista) ¡La voluntad humana no es más que partera! Sigamos con el ejemplo. La madre es la sociedad capitalista, el padre la historia.

Esta historia culmina inexorablemente para Marx en el comunismo, como etapa última y definitiva. Así el determinismo histórico-dialéctico orienta a la historia humana a su culmen: la sociedad comunista. A su vez, esta concepción histórica nos revela que la historia del hombre sólo está determinada por el horizonte humano, el secreto de la historia está todo en las manos del hombre, de su lucha, su esfuerzo, su trabajo, su praxis histórica, hasta lograr que el hombre se naturalice, y la naturaleza se humanice, que sólo se dará en la etapa histórica comunista. En esta identidad se suprimirán todas las alienaciones.

Así el hombre, más bien la *humanidad*, ya que la muerte "parece ser una dura victoria del género sobre el individuo y su unidad" (la persona) se disuelve en el triunfo de la humanidad. La misma humanidad entonces se revela como artífice absoluto de la historia y de su triunfo⁵⁰. En esta reducción escatológica a la temporalidad humana está la fuerza del marxismo como ideología, ya que atrapa al hombre en el dinamismo de su propia praxis histórica, pero reduciéndolo fundamentalmente a la misma. El hombre termina por ser "resultante" de las relaciones económicas y de producción a pesar de su proyecto mesiánico en la historia.

C. EN EL LIBERALISMO

Al tratar este tema tenemos que tener en cuenta el marco cultural de la Ilustración que antes expusimos, al menos en sus características fundamentales. El presupuesto principal que podemos encontrar en la ideología liberal, derivada de la corriente racionalista, es la "*fe en el progreso*" fruto de la actividad y del esfuerzo del hombre.

Este presupuesto está fundado en el optimismo racionalista, cu-

49 *Ibid.*, 732.

50 *Ökonomisch-Philosophische Manuscripte*, I, 598.

yo exponente más claro es Kant mismo. Pocos pensadores en la humanidad, a mi juicio, han tenido un eco tan profundo en la cultura moderna. Kant afirma en sus escritos que la humanidad avanzará sin duda, en forma constante, hacia un "*estado de perfección*". En el "hombre existe una innata proclividad al progreso". El progreso humano se realiza en dos niveles fundamentales: en el nivel de la actividad humana, el pensamiento, el arte, la técnica, pero alcanzará un nivel más profundo en "*la estructura moral de la humanidad*".

En el terreno de la Etica se puede percibir con claridad este avance. Así la historia humana revela una constante fundamental: "el progreso hacia lo mejor" o al "más alto bien", el cual se realiza por el dinamismo de los principios de la razón práctica. Este bien se identifica, en el pensamiento de Kant, con el Reino de Dios, que evidentemente no es Don de Dios en su gratuidad absoluta ofrece al hombre, sino que nace del desarrollo autónomo de la naturaleza humana⁵¹. Este presupuesto, seguramente no reflexionado al estilo de Kant, pero si vitalmente asumido está presente en la ideología liberal.

Una segunda idea fuerza, llamémosla así, que domina la concepción histórica de la ideología liberal, es sin duda la idea de "libertad", que juega un papel preponderante en toda la filosofía de la historia humana. Sin duda la ideología liberal asumirá esta idea honda y fecunda en la vida histórica de los pueblos y del hombre mismo.

Kant, descubre la creatividad del sujeto cognoscente, denominándolo como la "revolución copernicana" en la filosofía, y en esta óptica presenta al hombre como aquél que asume su historia como una conquista progresiva de su libertad. Hegel asumirá más tarde esta idea: La esencia del espíritu es la libertad, y el fin último del mundo y la conciencia es la libertad.

CONCLUSION

Sin duda no podemos negar el influjo tan positivo que estas ideas han ejercido en la historia cultural moderna y contemporánea, en diversos niveles, sea el social, el económico, como el político. Nosotros mismos hemos percibido su influencia en la realidad histórica de nuestro propio país. Pero a su vez no podemos dejar de subrayar su "*reduccionismo inmanentista*", con todas las consecuencias que esto ha implicado también en la historia y concretamente a través de la ideología liberal.

El progreso radical y la libertad total, absoluta, esconden una "*voluntad de poder*", separándonos de Dios y del hombre, ya que es fuente de injusticias y opresiones frente a los pueblos y nacio-

51 *Crítica de la Razón Práctica*, (Ed. Losada), (Bs. As, 1968), 119.

nes. Esta voluntad de poder no busca sino la eficacia económica orientada al propio interés, utilidad y egoísmo, determinada por la libertad individual. Este proceso histórico genera "ricos cada vez más ricos y pobres cada vez más pobres"⁵².

Con lo cual podemos ver con claridad, y lo testimonia la experiencia histórica de muchos pueblos hoy en día, que el progreso liberado a su propio desarrollo no significa necesariamente el bien de todo hombre y de cada hombre, como el bien del pueblo y de todos los pueblos. Debe estar orientado por la "*sabiduría moral*", que eleva, perfecciona y dignifica a cada hombre y busca el bien común de todos los hombres.

Vemos así que una libertad absoluta sin *fundamento moral*, sin referencia a Dios como Padre, y al prójimo como hermano, termina encerrando al hombre y su historia en la pura racionalidad ideológica donde triunfará necesariamente la voluntad de poder con sus consecuencias de opresión y egoísmo. Por lo tanto, es necesario crear por la libertad humana "*una cultura moral*" que permita asumir al hombre su "propio progreso" para bien de la humanidad y de todos los hombres. Para concluir veamos el desafío que tendremos que afrontar en la actualidad.

A MODO DE CONCLUSION FINAL

DESAFIO: IDENTIDAD Y DIFERENCIA

La propia identidad de los pueblos de América Latina con su cultura "impregnada de la fe", "sellada por el corazón y la intuición", se encuentra "amenazada en su misma raíz cultural"⁵³.

La amenaza proviene de una doble perspectiva, siguiendo el mismo *Documento*. La primera, desde la interioridad misma de la cultura de América Latina, que se revela por la situación de "estructuras injustas", que "a la luz de la fe vemos como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano; la creciente brecha entre ricos y pobres". (Cfr. Juan Pablo II, *Discurso Inaugural* III, 2, AAS, LXXXI, 199). El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor la Iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países católicos y que tienen la capacidad de cambiar...⁵⁴.

Además añade, siempre desde la perspectiva de la fe, "comprobamos pues como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en la que viven millones de latinoameri-

52 DP, 312, 52.

53 DP, 412, 413, 418.

54 *Ibid*, 28.

canos, expresada por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, el desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral...⁵⁵.

Sin determinar el carácter técnico de esta amenaza a la raíz cultural, existe en lo más profundo "un misterio de pecado", del cual es responsable la persona humana que "impregna los mecanismos de la sociedad"⁵⁶.

La segunda perspectiva que amenaza a la raíz cultural, proviene por el influjo de la modernidad a través de las "ideologías de la totalidad" que dominan y orientan a la civilización técnica que hemos analizado.

Denuncian evangélicamente los obispos: "La economía del mercado libre, en su expresión más rígida, aún vigente como sistema en nuestro continente... ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social..."⁵⁷. Pero no se detienen solamente aquí, denuncian además "las ideologías marxistas": "En la práctica sus estrategias han sacrificado muchos valores cristianos y por ende humanos, o han caído en irrealismos utópicos, inspirándose en políticas, que al utilizar la fuerza como elemento fundamental incrementan el espiral de violencia"⁵⁸.

Y, por último, también consecuente de la modernidad, como ideología de la totalidad, derivada de Hegel, son "las ideologías de la seguridad nacional", que "han contribuido a fortalecer, en muchas ocasiones, el carácter totalitario o autoritario de los regímenes de fuerza de donde se han derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana"⁵⁹.

En todo este análisis no podemos obviar un elemento consecuente de la modernidad, como vimos en nuestro análisis anterior: la civilización técnica, fruto del poder de la acción humana.

En sí, es innegable su valor e influencia en el desarrollo y bienestar de la humanidad. Pero esta civilización técnica viene acompañada de una "adveniente cultura universal", inspirada por el secularismo y las ideologías antes descritas que atentan contra la identidad de la cultura latinoamericana.

Frente a la amenaza a la misma raíz cultural, corresponde a la Iglesia convertir este desafío en nueva síntesis vital, creando nuevas posibilidades desde su propia identidad cristocéntrica.

55 *Ibid*, 29.

56 *Ibid*, 70.

57 *Ibid*, 47 y 312.

58 *Ibid*, 48 y 313.

59 *Ibid*, 49 y 314.

El fundamento está en el hecho religioso mismo, que subyace como base de la cultura de los pueblos latinoamericanos, con su enorme poder "integrativo y creativo". Desde la fe de la Iglesia en Cristo muerto y resucitado se deberá iluminar toda la complejidad histórica de este momento cultural.

Las limitaciones contenidas y enumeradas en la vivencia religiosa de nuestros pueblos, se irán superando en la Iglesia, a través de una obra evangelizadora integrativa y profunda sellada en la explicitación más clara y vivencial de la verdad de "Jesucristo Liberador", que aporta la "liberación integral"⁶⁰ a los hombres en toda su dimensión histórica. Abarcando todos los niveles humanos, el social, económico y el político.

Desde esta "liberación integral" en Cristo y por Cristo, es posible superar desde el dinamismo de su Espíritu la dicotomía existente entre fe y "estructuras de injusticia", entre fe e historia de los pueblos latinoamericanos.

Ante el desafío de la modernidad, que se sintetiza en la racionalidad de la totalidad ideológica, se requiere desde la cultura de América Latina, "sellada por la intuición y el corazón", una perspectiva de "intuición crítica", capaz de superar la antinomia de la modernidad: "la realización del hombre supone la negación de Dios". Asumir los valores que comporta, incluyendo la dimensión trascendente que la modernidad negó. Es la realización de la "cultura moral", que es educar al hombre "para ser hombre en la totalidad de su ser y sus relaciones". Es la tarea cultural de la hora. "Hacer cultura es dar unidad a cada hombre, y a la comunidad de los hombres, dimensión humana y divina, es ofrecer y comunicar al hombre esa humanidad y esa divinidad que manan del Hombre perfecto, del Redentor del hombre, Jesucristo"⁶¹.

Nuevamente en Jesucristo encontramos el eje y el centro de una respuesta plenamente válida para los hombres. Es la base de la "cultura moral" y su fundamento. La plena hominización del hombre supone el reconocimiento de su divinización, que ha sido plenamente realizada por Cristo. En El se superan todas las antinomias y contradicciones históricas fruto del pecado del hombre. El es el centro de la comunión y reconciliación. Sólo entonces, desde su Evangelio, es posible superar la totalización de las ideologías, y abrir las posibilidades auténticas del diálogo que la pluralidad de los estratos culturales revela, y que no se pueden omitir en un auténtico respeto por el hombre.

Desde este marco e intuición crítica es posible asumir los valores de la civilización técnica, que sin duda frente a la dimensión

60 PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 31ss; DP 480ss.

61 JUAN PABLO II, *Discurso a los intelectuales*, (Río de Janeiro, 1 de julio de 1980), en *L'Osservatore Romano*, Nro. 414 (13-7-81), 2.

vital contemplativa del hombre latinoamericano ejercen un influjo subyugante, y a la vez inevitable, como fruto de la racionalidad universal de nuestra época.

Desde la identidad de fe, como realidad esencial e irrenunciable, se deberá realizar la asunción de la civilización técnica, como instrumento sin duda imprescindible de promoción y hominización, que debe llegar a todos y cada uno de los hombres latinoamericanos.

Tarea de nuevas síntesis vitales desde la "cultura moral" de nuestros pueblos, en la identidad y diferenciación histórica.

He aquí la hermenéutica y el compromiso en la historia desde la fe de la Iglesia.

PABLO SUDAR

* Conferencia pronunciada en la Universidad Católica de Santiago del Estero (Argentina) 4-6 de Octubre de 1982.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Xabier Pikaza: Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios. Sígueme. Salamanca, 1981. 512 págs.

Xabier Pikaza, joven pero ya abundoso autor, conocido por anteriores obras de difícil aceptación católica, nos sumerge en este libro en el confuso mundo de ciertas teologías contemporáneas. A pesar de la arquitectura bien armada y aparentemente simple de su índice de pág. 7, una mirada a la explicitación que de éste se hace al final del libro nos puede dar una idea de la vastedad de su temática y el eclecticismo ubérrimo de sus fuentes. Habría que ser Pico della Mirándola para llevar una crítica idónea al tratamiento de tan amplio material.

El libro pretende ser en líneas generales una apologética de nuevo cuño a la religiosidad cristiana, descripta esta última en rasgos trinitarios. Nuevo cuño expresado en el intento de prescindir de los caminos tradicionales de la teología fundamental, renovar el lenguaje y partir de la "experiencia", entendida no como sumisión a la realidad sino como vivencia subjetiva del adentrarse humano en la existencia.

Y si hablamos de teología fundamental es porque las dos primeras

partes del libro no intentan ser una exposición teológica del misterio cristiano sino, partiendo del hombre y de su experiencia religiosa, mostrar las notas de apertura que "presienten" el misterio divino. La tercera parte —con la cual se completa la obra— podría ser teología si el punto de partida fuera la fe y sus artículos, pero continúa siendo apologética porque se mueve siempre en el intento de justificar antropológicamente los datos neotestamentarios en la misma línea fenomenológica de las dos primeras partes. El mismo autor lo afirma en su advertencia preliminar.

Los caminos tradicionales se apoyan no en la experiencia subjetiva sino en el objeto: a partir de la realidad cósmica, la existencia de Dios; a partir del análisis objetivo de la racionalidad del hombre, su hambre de infinito; a partir de los documentos y monumentos de la historia y del análisis interno y comparativo con otras religiones, la existencia de Cristo y la verosimilitud de la doctrina católica... A pesar del desprestigio actual de la teología fundamental, que ésta sea un camino fecundo y el único apto para el diálogo con la mentalidad científica contemporánea lo ha demostrado bien en sus diversas obras Tresmontant.

Es evidente que Pikaza también quiere dialogar con la mente contemporánea, empero mucho tememos que prefiera lo que de moderno hay en lo contemporáneo que lo verdaderamente tal. Si esto se debe a su afición a los autores protestantes o al neo-kantismo de sus posiciones filosóficas —mutuamente solicitantes— no es cosa de aclarar aquí, pero es evidente que, desde los presupuestos de los cuales emprende su obra —“*la experiencia subjetiva*”—, nunca podrá intentar probar nada. Su libro no será sino una serie de “*cogitos*” armónicos con otros “*cogitos*” abundantemente recogidos en su libro. Que estas armonías solipsistas puedan ayudar a alguien en su fe no lo dudo y el libro cumplirá así una hermosa función y quizá más que esto Pikaza no pretenda. Pero como la objetividad de la realidad se suplanta aquí por la “*objetividad*” de los pensamientos subjetivos de tantos autores prolijamente recogidos, la obra puede dejar la falsa impresión de querer estar probando algo y, “*ne irrideant infideles*”, convendría aclarar que la Iglesia no basa su fe en ningún método de inmanencia, por más hermosa—mente fileteado que se presente— como en este caso—, sino en la contundente metafísica del sentido común y la verdad objetiva de los hechos.

1. *Experiencia*. Desde su primer presentación nos va a colocar Pikaza en un plano de conocimiento que él contrapone al saber científico y llama “*experiencia de sentido*”, identificada con la “*hermenéutica*” (97). Y es que desde el presupuesto “no existe naturaleza en sí, como mundo no relacionado con el hombre” (41), “sabemos que no existe cosa en sí” (88) no tiene más remedio que refugiarse en alguna forma de subjetivismo. Nadie puede negar los elementos apriorísticos del conocimiento humano, pero si no se admite la posibilidad de un encuentro objetivo con el mundo, si no se afirma que el mun-

do antes que nada depende trascendentalmente en su inteligibilidad del conocer divino y no del humano—sin negar que de hecho el mundo no es sino para el hombre—, cortamos de entrada cualquier posibilidad de llegar a datos “trascendentes” en sentido husserliano.

Por supuesto que desde este trasfondo el autor no tiene más remedio que negar la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios (115, 116, 235, 467) y ha de refugiarse en la pseudoapologética erudita y vacía que nos presenta.

Al mismo tiempo, y si Dios no es quien constituye en su inteligibilidad al objeto, este papel queda reservado al hombre. No es extraño, pues, que Pikaza acepte, entonces, que sea la “*experiencia humana*, al dirigirnos a la realidad objetiva y descubrirla como proceso de realización” la que “nos conduce al absoluto” (59). Pero no hay que engañarse respecto de esta recién mencionada “*realidad objetiva*”, porque esta “*experiencia*”—batido de todos los apriorismos de la filosofía moderna, desde el yo trascendental kantiano hasta la praxis marxista— constituye al objeto —a lo Husserl— dentro de ella misma, con el agravante de que dichos aprioris ni siquiera corresponden a una estructura universal de la mente humana sino “al esquema cognoscitivo de un momento de la historia” (65). Con lo cual la pura “*hermenéutica*” se transforma en la clave del pensar de Pikaza y desde la cual, por principio, es imposible plantear el problema de la verdad, ni siquiera desde la limitada óptica de la “*experiencia*” que el autor nos propone.

Por otro lado, quien haya leído los cuidadosos análisis que supone una verdadera hermenéutica —véase p. ej. cualquier estudio del P. Orbe— podrá quedar sorprendido de la manera expeditiva con la cual Pikaza expone el pensamiento de los autores que abundantemente cita y luego,

más expeditivamente aún, crítica. Eso lo podría hacer alguien quien creyera que la hermenéutica es sólo un instrumento de trabajo y tuviera al mismo tiempo un sistema de principios coherentes desde los cuales juzgar lo leído, pero no un hermenéutica puro, flotando en el fluctuante río de la "experiencia".

Toda esta parte en la cual P. explora la experiencia por medio del testimonio subjetivo de múltiples pensamientos y autores termina con el magro resultado de la siguiente afirmación: "toda la experiencia... se halla abierta en tres caminos. No podemos concluir más que esto" (125). Luego corrige su afirmación: "abierto al infinito" (125). Apertura "ilimitada", finalmente, a un Dios que saca de la manga y que sería algo así como "el misterio y realidad profunda que se expresa cuando abrimos nuestra vida al infinito" y, expresamente, no una substancia (125).

2. *Experiencia Religiosa*. Esta parte, desde su introducción (129-135) se mantiene en la misma perspectiva subjetivista de la primera. La óptica religiosa no sería sino un campo de sentido apriori que algunos proyectan, con presupuestos indemostrables, sobre lo "*observable*". Desde aquí la cuestión de la verdad o no de estos presupuestos experienciales quedará pospuesta a la de "¿cuál evalúa y potencia mejor las posibilidades creadoras del hombre?".

Encontramos en esta parte útiles resúmenes de las interpretaciones clásicas de la fenomenología y psicología de las religiones. Es evidente que estas visiones —ejemplo conspicuo Eliade— nos han hecho revalorizar el lenguaje simbólico y mítico que la mentalidad racionalista había despreciado relegándolo al plano de las "*Vorstellungen*" populares. A nadie se le oculta empero que las diferentes exégesis y métodos hermenéuticos, amén de la selección y sistematización necesariamente apriorista del

material, hacen de la fenomenología de la religión un lugar resbaloso para fundar apreciaciones verdaderamente científicas y sacar conclusiones valaderas. Más aún, símbolo y mito, tanto como las categorías filosóficas, en sí mismos son instrumentos más o menos adecuados de un pensar humano que en última instancia habrá de juzgarse por su adecuación o no a la realidad. Hoy sabemos que no podemos contraponer el mito al logos como lo falso a lo verdadero, pero sigue suscitándose el problema del discernimiento entre mito falso y mito verdadero. Por eso no puede sino resultar sorprendente el que, conociendo la lucha despiadada planteada ya en *Gn.* 1 entre el Dios trascendente de la Revelación y la naturaleza o humanidad divinizadas de las falsas religiones del entorno bíblico, Píkaza introduzca en un mismo costal al hebraísmo y al resto de las religiones tratándolas a todas como igualmente hierofánicas o "reveladas". Véase a este respecto Tresmontant, Elorduy, Catala. *Génesis* 1 abre un hiato difícilmente superable entre la concepción trascendente del Kadosh y los distintos monismos que con tanta benevolencia Píkaza nos expone. La pregunta es si se trata de una exposición benévola y corregida de estas religiones o de una asimilación de la nuestra al inmanentismo de aquellas. La equivocidad constante del lenguaje de nuestro autor nos impiden decidirnos.

3. *Experiencia Cristiana*. Junto con el marxismo, el positivismo y el espiritualismo oriental, el cristianismo es una de las posibles experiencias de sentido, ninguna de las cuales puede demostrarse, puesto que "no existe una experiencia canónica que sea universalmente valiosa frente a las restantes" (304). Y, en nota (n.2), "ninguna de ellas puede cimentarse en pruebas objetivas, pues no existen". Cosa que vuelve a repetir en 307, añadiendo "el cristianismo emerge ante nosotros por su propio valor

experiencial, como una forma privilegiada de entender e interpretar, de padecer y realizar lo humano partiendo de Jesús, a quien tomamos como Cristo".

Desde aquí y desde las categorías recogidas en las dos primeras partes, el autor emprende la descripción del cristianismo alrededor de la Cristología y la Trinidad. Su enfoque, aún cuando no del todo novedoso, ya que abreva en casi todo lo que al respecto nos ofrece la teología contemporánea, es sumamente interesante y constituye un compendio de los intentos actuales por renovar la visión de ambos tratados y una muestra de las peligrosas pendientes sobre las cuales se transita. Pikaza ha logrado una exposición armoniosa y, creemos, substancialmente válida de esta temática. Lamentamos, empero, el que haya debido construirla sobre una teología fundamental tan endeble como la intentada en las dos primeras partes. Lamentamos, también, que, aunque con más cuidado que en sus trabajos anteriores por no herir *"in recto"* la ortodoxia, no queden nunca claras la Trinidad immanente, la preexistencia personal del Verbo, ni la personalidad del Espíritu. Sus páginas, sin embargo, leídas desde el catecismo, pueden presentar a los lectores aspectos sumamente enriquecedores de los datos dogmáticos. Una crítica más circunstanciada de su exposición, dado la abundancia de referencias a otros autores nos haría sobrevolar todo el espectro de las discusiones que en esta materia se han suscitado en los últimos decenios.

Es particularmente confusa su exposición de los nexos necesarios entre el misterio trinitario y la cruz (410-417, 437-439, 492-493, 495-502), sobre todo después de haber enterrado, luego de ridiculizarlo, al "Dios de la metafísica". La cruz parece ser un momento necesario de la Trinidad. No dudamos de que sea momento necesario en el proceso de

divinización-filiación del hombre, pero aquí parece constituir la base de la misma generación de la segunda persona de la Ssma. Trinidad. Una o dos aclaraciones no habrían estado de más, sobre todo cuando más adelante, en contexto dudoso, se deslizan afirmaciones como ésta: "...el mismo Dios se ha querido autoexperienciar en la historia de Jesús: a través de ella se expande, en ella se realiza, por medio de ella alcanza su grandeza" (426). Pannenberg presente.

Tampoco terminan por convencer sus reflexiones sobre la Resurrección (428-439): en la impostación subjetivista en la cual se mueve Pikaza todo resulta ser experiencia apostólica y eclesial, el hecho objetivo se pierde en la indefinición (cf. 457).

La sección que el autor dedica a la eclesiología y pneumatología, mucho más ceñida y densa que las anteriores, exigiría una inquisición frase por frase entre la maraña de enunciados discutibles, ambiguos, brillantes, ciertos o banales (véase ridícula nota 36, pág. 465).

En resumen: nos admira y envidiamos el tiempo que Pikaza tiene para leer y escribir y, al mismo tiempo, agradecemos el que nos compendie en un solo libro tantas opiniones. Desde este punto de vista su libro es un valioso *"Enchiridium"* del pensamiento religioso contemporáneo. Pero, su impostación modernista y su desvinculación apriorista con la realidad objetiva, le cortan desde el vamos la posibilidad de ser intento científico y le hacen dejar todo sumergido en las nebulosas del *"cogito"*. Difícilmente pueda ser esta dirección del pensamiento compatible con la verdad católica.

Libro, pues, interesante y enriquecedor, pero para ser leído con enorme cautela.

GUSTAVO PODESTA

Jean Carmignac: Traductions Hébraïques des Evangiles rassemblées.

**Volume 1: The Four Gospels translated into Hebrew by William Greenfield in 1831. Introduction par Jean Carmignac. *Volume 2: Evangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu par Giovanni Battista Iona en 1668, retouchés par Thomas Yeates en 1805. Introduction par Jean Carmignac. *Volume 3: Evangiles de Luc et de Jean traduits en hébreu par Giovanni Battista Iona en 1668, retouchés par Thomas Yeates en 1805. Brepols Publishers. Turnhout (Belgium). 1982.*

En la exégesis del Nuevo Testamento, una de las características más notables de nuestro tiempo es la tendencia a recurrir a las fuentes rabínicas del siglo I de nuestra era con el fin de clarificar el texto bíblico. A esto ayuda el número cada día creciente de los "subsidiá" que distintos investigadores ofrecen a los exégetas, para que éstos puedan tener a mano textos y documentos nada fáciles de consultar en otro momento.

El Padre Jean Carmignac, ya suficientemente conocido por sus trabajos de investigación y publicaciones en el terreno bíblico, ofrece a los exégetas un nuevo instrumento de trabajo dentro de esta misma línea: una selección hecha entre las aproximadamente 90 versiones existentes de los Evangelios al hebreo.

La obra completa contará con unos 10 volúmenes de los cuales ya aparecen los tres primeros. Para la ejecución de esta edición se ha recurrido al fotocopiado e impresión en offset de las obras originales. Por ese motivo, en los tres volúmenes se encuentra una gran variedad de características tipográficas, diversidad de criterios en la composición e incluso textos en distintas lenguas además del hebreo (como ya se puede advertir por los títulos), ya que algunos

evangelios aparecen con otra traducción en columna paralela. Sin embargo, la obra se distingue por la prolijidad de su impresión y la cuidadosa terminación de la encuadernación.

Estamos plenamente de acuerdo con el Padre Jean Carmignac en que el trasfondo del Evangelio es hebreo (o arameo), y que una retrotraducción puede ayudar a percibir con mayor claridad ese trasfondo a la vez que clarificar el sentido e intención de las mismas palabras del Señor. Es indudable que el origen de la tradición evangélica debe ser colocado en los hechos y las palabras del mismo Jesús, que hablaba en hebreo o en arameo, y que los primeros testigos fueron sus discípulos que también lo transmitieron en esas mismas lenguas.

Pero no creemos que se pueda tomar el Evangelio así como llega hoy a nosotros y pretender alcanzar el eco de las mismas palabras de Jesús y de los apóstoles mediante el recurso a la traducción al hebreo o al arameo. La investigación sobre la historia de la tradición evangélica nos lleva a afirmar que las diferencias entre los textos no depende exclusivamente de diferencias de traducción de un mismo original, sino que es un fenómeno mucho más complejo donde la parte más importante debe atribuirse al proceso de adaptación de la tradición a la situación y cultura de las distintas comunidades cristianas donde —entre otras cosas— había también otras lenguas. El método utilizado por Joaquín Jeremías sirve para ilustrar cómo en cada caso se debe distinguir cuidadosamente entre lo que puede ser el trasfondo original de Jesús y los aportes de los redactores de los Evangelios.

Se debe agradecer al Padre Carmignac que mediante este trabajo de búsqueda y edición ha dado la posibilidad a las instituciones especializadas en los estudios bíblicos y teológicos de contar con este material que hasta este momento no se encontraba reu-

nido ni siquiera en las bibliotecas más importantes del mundo.

LUIS HERIBERTO RIVAS

Barcelón, Emilio: Proyecto Eclesial y Dinámica Evangélica del Vaticano II. Ed. Guadalupe. Buenos Aires, 1982. 175 pp.

El libro está integrado por dos partes, claramente diferenciadas en su estructura y su desarrollo, que responden, respectivamente, al doble título: la I es el "*Proyecto Eclesial*" (págs. 15 a 51), y la II es la "*Dinámica Evangélica*" (tres veces más extensa que la I, de las págs. 53 a 168).

I. La I Parte se estructura en "tres imperativos" considerados como el "núcleo" del programa eclesial del Concilio Vaticano II: la *renovación* tanto interior cuanto exterior de la Iglesia, su *fidelidad* a Cristo y a la tradición, y su *misión* evangelizadora (pág. 17). Son "tres palabras claves" que el Autor toma del *Discurso de Apertura* de Juan XXIII, el 11 de Octubre de 1962 (pág. 9).

1. La "*Renovación*" se presenta en un "doble campo: renovación espiritual o metanoia... y la reforma estructural" (pág. 22). Debe darse armonía entre ambas, así como entre "tradición y renovación, que mutuamente se llaman, se sostienen, se complementan y se fecundan" (pág. 24). "Esta dinámica de fuerzas es uno de los ejes medulares del Vaticano II" (pág. 25).

2. La "*Fidelidad*" es a Cristo, y desde la misma, fidelidad al hombre. "No se pueden disociar... El Vaticano II nos brinda un proyecto eclesial centrado en Cristo Jesús y en el hombre" (pág. 26-27).

"El amor que brota de Dios y llega al hombre a través de Cristo Jesús será siempre el credo más grande que puede confesar la Iglesia... la ley in-

sustituible que debe inspirar su vida" (pág. 36).

3. La "*Misión Eclesial*" está desarrollada en torno a "dos palabras, muy caras al Concilio, que nos ponen en el recto camino: *testimonio* y *diálogo*" (pág. 43).

Cada capítulo de la I Parte termina con una referencia explícita, aunque breve, a la vida "religiosa" o "consagrada".

II. La II Parte (la "Dinámica Evangélica") está estructurada en torno a tres "caminos":

1. "*El camino de la Kenosis*": "el paso de una Iglesia segura de su poder, con aires de autosuficiencia, a la vivencia evangélica de la sencillez, la pobreza y la libertad profética... el fin de una mentalidad constantiniana" (pág. 59).

2. "*El camino de la diakonía*": "el paso de una Iglesia con predominio de lo clerical y con hegemonía sobre la política, a una Iglesia concebida como Pueblo de Dios, que reconoce la justa autonomía de lo temporal... muere el espíritu de cristianidad" (pág. 97).

3. "*El camino de la Koinonía*": "clausura del espíritu eclesial de la Contrareforma católica... hacia una dinámica de la *comunidad salvífica*, fundada en la Iglesia sacramento universal de salvación; dinámica de la *comunidad intraeclesial*, basada en la imagen bíblica del Pueblo de Dios; y dinámica de la *comunidad ecuménica*... con los hermanos de otras confesiones cristianas no católicas" (pág. 143, 147).

Se tiene la impresión (que puede ser sólo personal) de que en la II Parte los contenidos se profundizan, el discurso toma especial fuerza y elocuencia.

Más de una vez la exposición desborda los enunciados transcritos. Así las casi treinta páginas de "*La Iglesia y las realidades temporales*", es una apretada presentación de la doctrina cristiana sobre el hombre, sobre la tarea temporal, sobre el desarrollo. To-

do ello con textos de *Gaudium et Spes*, y algunos del magisterio posterior sobre esos temas (pág. 106-132).

Uno puede preguntarse si a esta altura de la vida de la Iglesia, cabe aún polemizar con los tres "espíritus" que estructuran la *II Parte*: constantiniano, medieval y postridentino. El Autor nos responde con otro interrogante: "¿el sueño eclesial del Vaticano II es ya una realidad entre nosotros?" (pág. 161).

En todo caso, la referencia a aquellos "espíritus" no deja de ser pedagógica, en más de un sentido.

En esta *II Parte* la referencia a la vida religiosa es más directa y expresa. Aunque queda, en cada capítulo, como un corolario.

El Autor lo previene varias veces con claridad: "el tema queda bosquejado... han sido unas meras indicaciones que nos orientan... la reflexión queda abierta..." etc. (págs. 88, 91, 116, 119, 132, 168).

III. Con buenos fundamentos teológicos, la obra no intenta ser doctrinal ni menos aún científica. Tampoco está al alcance tan fácil o inmediato del común de nuestros fieles, o del simple lector profano en cuestiones de la vida interna de la Iglesia.

Todo el libro se puede leer, estudiar, e intentar poner en práctica, como una presentación válida (si no exhaustiva) de presupuestos o principios fundamentales de una Teología Pastoral).

Conforme con lo señalado más arriba sobre las referencias a la vida religiosa, no se puede decir que este libro es para ser leído solamente por los religiosos.

Por el contrario, todos sus contenidos son claramente generales, y pueden ser aplicados fructuosamente en la vida de la Iglesia, en la integridad de todos sus miembros, y en toda su tarea evangelizadora.

El Autor pone de manifiesto y transmite su cordial adhesión y su complacencia hacia el magisterio del Con-

cilio Vaticano II, hacia su espíritu y todos sus documentos.

La exposición se desarrolla con frecuente transcripción y análisis de textos del Concilio y de Encíclicas de los últimos Pontífices; y con referencia a la circunstancia histórica de cada caso.

El estilo es vivo y ágil; sin cuidar tanto la máxima prolijidad en los detalles menos importantes.

Junto a ello, una plausible preocupación por explicitar y aclarar en la mayor medida posible el pensamiento que se expone. Con el riesgo de que en algún momento resulte menos fácil aprender y apreciar el todo, en la continuidad y la armonía de su desarrollo.

El lector cuenta con la ayuda de un índice muy claro y didáctico, índice que precede también, en la parte respectiva, el texto de cada capítulo.

En la lectura se puede tropezar con algún término de uso no común (diakónico, koinónico).

IV. Puede terminar esta nota con palabras del Autor, augurando que el propósito que ellas expresan, sea el beneficio que alimente a los lectores y fructifique en ellos: "plasmar en la vida de cada uno y en el seno de cada comunidad eclesial la savia fecunda del Vaticano II" (pág. 170).

ERNESTO JOSE MAI

José M. Casciaro Ramírez: *Qumram y el Nuevo Testamento (Aspectos Eclesiológicos y Soteriológicos)*. Universidad de Navarra. Pamplona, 1982.

El volumen recoge una serie de cinco estudios del Autor, que van del 1969 al 1976.

El título y el subtítulo prometen demasiado en relación al contenido real del desarrollo, con el peligro de

causar en el lector una desilusión. Es cierto que el Autor en la nota preliminar y, con una perfecta inclusión, en el colofón final, clarifica en seguida los límites de su investigación y su propósito de querer abrir más bien el camino a estudios ulteriores, que poner puntos finales. Con todo no alcanzamos a eliminar una cierta insatisfacción cuando, en la primera parte por ejemplo, notamos que en la confrontación de los textos de *Qumram* con el *NT*, éste se reduce a *Mt* 16, 18 o poco más.

El libro se divide en dos partes fundamentales: la primera esta compuesta de dos estudios del Autor del año 1969. Se propone investigar, con ellos, los aspectos eclesiológicos, propios de la Comunidad de *Qumram*, a partir de los textos de *IQS*, *IQH*, *IQSa*, *IQM*, *CD*, los *pesarim* de *Habacuc*, *Hahum*, del *Salm* 37 y algunos fragmentos. Los otros tres estudios del 1975-76, conforman la segunda parte, que quiere captar los aspectos soteriológicos de la doctrina de la misma Comunidad, es decir "qué alcance tiene el término (misterio) y las expresiones conectadas directamente con él".

El Autor manifiesta una fuerte preocupación metodológica. En forma ordenada, sistemática y detallada pasa en reseña los varios vocablos que le parecen los más utilizados en los textos qumránicos para designar la Comunidad. Este parece ser el mayor valor del libro, que no nos dirá cosas nuevas, pero que puede servir de ejemplo para una atenta preocupación metodológica en la investigación bíblica o afín.

Con todo ello no significa que el método usado alcance a obtener los mejores resultados. A nuestro modo de ver hay algunos presupuestos que debían haberse resuelto antes de entrar en la investigación.

Ante todo la cronología de los textos. El Autor es consciente de la dificultad, y trata de obviarla con el prospecto de la pág. 30, aceptable en-

tre otros también por motivos literarios. Sin embargo este recurso puede quitar rigurosidad al estudio. En efecto si *IQS*, *IQM* y *IQSa* son obras compuestas, fruto de una redacción bastante tardía (J.T. Milik coloca la última redacción de la *IQM* en los últimos años de Herodes el Grande), no nos parece que se puedan deducir conclusiones de textos diversos como si fueran obra de un único autor y redactados en el escritorio.

El otro presupuesto que nos parece portador de mayores consecuencias aún, es que cada traducción es también una interpretación. En efecto es anterior al examen de la significación teológica de una palabra, la decisión de cómo traducirla. Si por ejemplo *yahad* puede tener dos traducciones, como sustantivo o como adverbio, la elección entre las dos posibilidades es ya condicionante para la teología. Nos parece que éste es el punto más débil de la metodología. El Autor prácticamente se cierra en un círculo vicioso. Es así como el lector percibe una cierta superficialidad en el estudio de la significación de las palabras analizadas, y demasiado apuro en las conclusiones. Además algunas de éstas parecen forzar los textos, como por ejemplo el sentido escatológico del así llamado "núcleo primitivo" de la Comunidad.

Algunas repeticiones toman pesada la exposición. La bibliografía que acompaña y fundamenta la investigación es de buena calidad, pero un poco parcializada. No obstante algunos errores la edición es buena y el Editor merece un gracias.

Aunque no compartamos con el Autor algunas consideraciones epistemológicas sobre la Exégesis, con todo le agradecemos, porque "cuando no hay camino se hace camino al andar", y, de cualquier modo, éste es siempre digno de gran respeto.

René Latourelle: *A Jesús el Cristo por los Evangelios*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1982. 249 págs.

El autor nos presenta en las primeras páginas de su libro el objetivo de su trabajo: "se dedica en el primer momento a la credibilidad cristiana, es decir a la posibilidad de un acceso histórico a Jesús de Nazaret por medio de los Evangelios" (p. 17). Aunque su proyecto de estudio es más global, ya que implicaría un segundo momento filosófico, seguido por un tercer momento teológico, que por ahora simplemente enuncia.

Realiza con proligidad cronológica y profundidad científica su trabajo de sistematización sobre el acceso al Jesús histórico, tema central de la exégesis y la teología de las últimas décadas. La obra consta de tres partes bien vertebradas. En la *primera* nos presenta la evolución de la crítica histórica, exponiendo la investigación crítica, sobre el tema del Jesús histórico, desde Reimarus hasta los exegetas contemporáneos, apuntando la preocupación de los autores, sus límites, como el aporte propio sobre el tema.

La *segunda parte* presenta las "indicaciones metodológicas", ciñéndose al tema del género literario del evangelio, como al esclarecimiento del concepto de "historia" e "historiador".

La *tercera y última parte* es el "Bosquejo de una demostración" (p. 127), para el acceso al Jesús histórico, la más personal y meritoria en cuanto a la síntesis realizada.

El autor nos presenta tres niveles de aproximación, en la investigación, a través de "*La Escuela de las Formas*" (Formgeschichte); "*El aporte redaccional de los Evangelistas*" (Redaktionsgeschichte); y "*La historia de la tradición*" (Traditionsgeschichte). Mostrando a su vez su mutua interdependencia.

"*La escuela de las formas*" (Dibel-

lius, Bultmann), se ha detenido en su investigación en el "ambiente sociológico" de la comunidad primitiva, (Sitz im Leben externo); pero ni Dibelius ni Bultmann han prestado atención al concepto de "*tradición*". Concepto que Schürmann describe, y he aquí su aporte original, como el "*Sitz im Leben interno*" de la comunidad primitiva (tendencias, actitudes, convicciones, mentalidad). Ya que la actitud fundamental de la joven iglesia, en la que se formó la "*tradición*", ha seguido siendo una actitud de "*fidelidad*" incondicional a Jesús. Así se nos revela no sólo la continuidad de Jesús a la Iglesia, sino de la Iglesia a Jesús.

Con el método y las técnicas de "*la Escuela de las Formas*" (F.G.), se intenta demostrar la existencia de una continuidad de "*tradición*" como el único medio de remontarse desde la comunidad post-pascual, hasta el grupo de los discípulos de Jesús, y hasta el mismo Jesús. Esto se revela en el "lenguaje y actitudes del ambiente eclesial primitivo", en la "paradosis o tradición" (I Cor. 15, 3; I Cor. 11, 23). Identidad entre "lo recibido" y "transmitido".

El que trasmite esta "tradición" es "testigo" (martyr), (Act. 10, 45; 1, 8); "apóstol", "servidor de la palabra", (Rom. 16, 1; 2 Cor. 3, 6), por ello la misión es "enseñar", "predicar", "evangelizar". Todo está orientado bajo el signo de la "fidelidad" a Jesús, en su vida, en su muerte, identificado plenamente por su resurrección como Señor e Hijo de Dios.

El segundo paso es la "*Historia de la Redacción o el aporte redaccional de los evangelistas*". (Redaktionsgeschichte: término utilizado por W. Marxen en *El Evangelista Marcos*, Salamanca, 1981). Se trata de descubrir la forma y el contenido de los materiales utilizados por el evangelista, reconociendo en cada evangelista el trabajo de "selección", "síntesis" y "adaptación". Pero la "Historia de la

Redacción" (R.G.), manifiesta una doble sensibilidad: sensibilidad por el proyecto teológico del autor, pero sensibilidad por la tradición de la que es depositario (p. 189). Descubriendo así más *fidelidad* que *libertad* en la *tradición* que el autor nos presenta.

El tercer paso, como consecuencia de la "Escuela de las Formas" (F.G.), y de la "Historia de la redacción" (R.G.), es el "*estudio del contenido histórico de las formas literarias*", y para ello es necesario remontarse a los "criterios de autenticidad histórica de los evangelios" (p. 202).

Como consecuencia percibimos que el acceso a Jesús histórico es una empresa realizable y fecunda. Así nuestra fe adquiere un contenido concreto. Se trata de un acceso a Jesús de Nazaret, que fue identificado como Cristo y Señor, sobre la base de lo que dijo e hizo, durante su paso entre nosotros. He aquí el mérito y el límite de esta obra.

PABLO SUDAR

Jürgen Moltmann: Un nuevo estilo de vida. Sobre la libertad, la alegría y el juego. Ediciones Sígueme. Salamanca 1981.

Esta edición reúne dos pequeños libritos del conocido teólogo alemán en el orden inverso a su publicación, 1977 y 1971 respectivamente. La temática de la alegría (el título original reza "*Los primeros libertos de la creación*") pertenece a la época posterior a su "*Teología de la esperanza*", mientras que el interés por el estilo de vida responde a sus investigaciones sobre "*La Iglesia, fuerza del espíritu*". Conviene seguir, a nuestro entender, el orden cronológico.

La selección de los temas del primer libro muestran bien la orientación del pensamiento: abrirse del secularismo al ámbito religioso de la ce-

lebración, pasar del compromiso ético a la visión estética del cristianismo. Sin olvidar que ambos aspectos son inseparables (p. 151).

La consideración de las relaciones entre trabajo y fiesta (como oposición de medios y fines: 143 ss), entre historia y eternidad (146), entre celebración y compromiso (134), lo lleva con decisión a plantear el significado político de la misma fiesta.

Irrompe así la importancia del análisis crítico del juego (y de su teoría) base del mismo análisis crítico de la sociedad (117 ss.), y en particular de la sociedad contemporánea, prototipo de la valoración de las obras (producción) contra la fe (160). Perspectiva netamente protestante que conduce a rescatar la dimensión religiosa de la fantasía creadora, haciendo al hombre "compañero de los dioses" (166). También en esta perspectiva debe ubicarse la relevancia acordada a la teología, no ya sólo como "praxis", sino como pura teoría, ie como contemplación. Se reentronca así con la más antigua tradición (138).

Sosteniendo dicha construcción está vigorosamente presente la imagen de un Dios, cuya obra creadora es fruto de libertad, imaginación y fantasía, plenas de sentido (127 ss.). Sin invocar "la divina comedia" como H. Cox, ni, sobre todo, exaltar la figura de Cristo Arlequin (cf. Rouault), Moltmann desemboca, en fin, en la visión agustiniana de la caridad como *fruitio Dei et se invicem in Deo*, ie como comunión gozosa de los hombres con Dios (171 ss). Perspectiva que abre a una visión de la Iglesia "comunión de hombres libres" (178).

Esta alegre enseñanza "que brota de la gloria del Crucificado" (139 ss) permite hacer la transición al segundo librito. Nada más lógico, es consecuencia, que los cristianos estén como llamados a plasmar un nuevo *estilo de vida*. Es el tema del capítulo 3 de esta obrita, y quizás el más importante (29 ss). Aunque no por eso el más hermoso, ya que abundan en el

resto páginas magníficas como las consagradas a la amistad en general, y con Cristo en particular (42 ss, sobre todo 45 ss).

Sentido de vida y forma de vida marchan de la mano. Al tratar de orientar la vida en determinado sentido se le imprime siempre una forma particular, y así un estilo. La de los cristianos está sellada por el evangelio, ie por la libertad del tiempo mesiánico, que lo opone a todo legalismo (30).

Para mejor explicitarlo el autor explora el concepto bíblico de *regeneración*, en su doble dimensión: cósmica (Mt 19, 28) y personal (Tir 3, 5) para concluir que "con la fragmentaria vida en el Espíritu comienza, ya ahora, una vida eterna en medio de una vida que conduce a la muerte. De esta certeza nace el estilo cristiano de vida" (32).

El modo concreto, y actual, de vivir esa regeneración se hace más sensible a través de la exposición sobre lo que el autor llama las "*tensiones creativas*". He aquí, en breve el detalle: dialéctica de plegaria y fidelidad a la tierra (cuyo prototipo es Bonhöffer), tensa unidad de contemplación y lucha política (vivida con intensidad en la comunidad de Taizé), superación de las polarizaciones entre dos formas de piedad: trascendente y solidaria (ejemplificadas por los "movimientos carismáticos" y los "cristianos por el socialismo"), que llevan a escindir lo que debe estar más unido en el cristiano, ie la fe y el amor (37 ss).

En fin, idea fundarmental, el cristiano no puede hacer su estilo de vida, sino que éste es *creado por el Espíritu* (pp. 36 y 39). El cristiano sólo es testigo de una vida que debe convertirse en "signo de esperanza para otros. Pero esto es obra del Espíritu Santo" (40).

Del resto de los capítulos, aparte del ya indicado sobre la amistad, es justo destacar también el consagrado

al "ecumenismo al pie de la cruz" (capítulo 6, p. 71 ss). Ayuda a corregir ideas simplistas sobre la "alegría cristiana", recuerda una vez más que dicha alegría brota de la gloria del Crucificado, e imprime la convicción de que la Iglesia es realmente "el pueblo de las bienaventuranzas" (Roger Schutz) (pp. 80-82).

Interés, pues, múltiple de un libro que permite, gracias a su tono modesto y casi confidencial, conocer mejor la personalidad del autor, uno de los más reputados teólogos protestantes actuales; él da ocasión, al mismo tiempo, para reflexionar de manera libre e informal, pero no menos válida, sobre temas profundos y de permanente vigencia.

EDUARDO BRIANCESCO

José María Ibáñez: *San Vicente de Paul: Realismo y Encarnación*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1982.

Un nuevo libro del autor de *San Vicente de Paul y los pobres de su tiempo*. En esta nueva entrega, Ibáñez nos presenta al "*Gran Santo del gran Siglo*", como un hombre de Dios y un amigo de los pobres; y al mismo tiempo un buscador incansable del querer salvífico de Dios, revelado por medio de los acontecimientos de la historia.

En esta revelación y realización, los pobres tienen un lugar de privilegio, ya que en ellos se encuentra la auténtica imagen del Cristo del Evangelio. Para el santo de la caridad, la voluntad de Dios y la realización del hombre son inseparables. El hombre se realiza en la medida en que continúa encarnando la presencia dinámica de Dios, en la historia concreta de la humanidad.

Realismo y encarnación son dos facetas de una misma realidad dentro del carisma vicentino, dando el

origen, el dinamismo y la orientación de una santidad concretada en la acción, como servicio al hombre concreto. La mística de la acción de San Vicente de Paul, no se ajusta a arquitecturas conceptuales, pero transmite los elementos de su realismo y de su encarnación. Está lejos de centrarse en el mundo gozoso de la contemplación, donde el hombre vive la más alta unión con Dios. Pero está más lejos aún de la humillación desesperante del jansenismo, donde el hombre se encuentra con las exigencias de un Dios permanentemente insatisfecho. En su esencia la mística de la acción, encarna y transmite la radicalidad de la relación al otro, del amor al prójimo, identificado con el amor a Dios.

Cuando Vicente de Paul funda todo el ser y toda la acción del hombre en la relación con Dios, no se refiere a una historia de otro mundo, si no que demuestra la fuerza que trabaja este mundo en que los hombres se construyen en humanidad. Su enseñanza, sugiere, evoca, una doble realidad: Dios obra y se manifiesta al mundo. En este lugar de revelación y de acción, el hombre debe buscar el Reino de Dios y su justicia en medio de las realidades concretas y unirse a Dios en la acción llena de misterioso querer.

Cristo encarnado en la historia de la humanidad concreta la redención de los hombres, principalmente de

los pobres. Por eso Vicente de Paul, que quiere repetir en la dimensión evangelizadora el protagonismo de Jesucristo, pone a los pobres en situación de privilegio. Este Cristo pobre, presente en los pobres, apela al dinamismo creador y liberador depositado por Dios en el hombre, para construir un mundo de fraternidad y solidaridad en beneficio de los pobres.

Dice el P. José María Ibáñez, en la introducción de la obra: "Para descubrir y precisar el objetivo y el contenido del realismo y encarnación en Vicente de Paul, se requiere introducirse en el movimiento de su espíritu, llegar al centro de su doctrina. Esta doctrina se articula de manera viva en torno a una idea maestra: La voluntad salvífico-liberadora de Dios que Jesucristo realiza mediante su encarnación en la historia, o, si se prefiere, Jesucristo se encarna en la historia para realizar la voluntad salvífico-liberadora de Dios".

Este libro es de especial actualidad cuando estamos aprendiendo a leer la historia como "Palabra de Dios". Es especialmente indicado para los sacerdotes que trabajan en este complejo mundo moderno donde se hace necesario conjugar una profunda vida espiritual con el apostolado social.

JEREMIAS GONELLA BASUALDO
CM.

LIBROS RECIBIDOS

Ediciones Paulinas:

- Juan Pablo II, *La paz* (textos).
- Asiaín, Justo, *Reportaje 1. Navidad con San Pablo*.
- Derisi, Octavio N., *La persona y su mundo*.
- Facci, Ricardo, *El camino del amor*.
- Isaguirre, Ricardo - Muñoz, Héctor, *Orando en familia*.
- Muñoz, Héctor - Isaguirre, Ricardo, *La muerte y el más allá*.
- Roguet, A.M., *Iniciación al Evangelio*.
- Schlesinger, Hugo - Porto, Humberto, *Dialogando con Dios*.
- Strubbia, Mario, *Doctrina social de la Iglesia*.
- Zezinho, P., *¿Qué quieres que haga?*

Editorial Guadalupe:

- Barcelón, E., Bernal, L., Teixeira, D., *Inserción de los religiosos en la Iglesia particular*.
- Desseaux, Jacques, *Vida consagrada y ecumenismo*.
- Ediciones CAR, *Espiritualidad del sacerdote-religioso*.
- Esquerda Bifet, Juan, *Oración y compromiso misionero*.
- Esquerda Bifet, Juan, *Virgen de nuestro sí misionero*.
- Fernández Sabaté, Edgardo, *Lecciones de filosofía*. 2 tomos.

- *La Biblia para los políticos y gobernantes*. Textos: presentación A. Levoratti.
- Locatelli, Giovanni, *La pastoral de conjunto después del Concilio*.
- Rivera, Luis F., *Antropología existencial*.
- Temas bíblicos: Sección B (de divulgación):
 1. Hoyos, Federico, *El pan de Dios en la Biblia*.
 2. Diez Macho, A., *La lengua hablada por Jesucristo*.
 3. Balagué, Miguel, *La señal del templo*.

Instituto Paolo VI:

- "Ecclesiam suam". Premiere lettre encyclique de Paul VI. Colloque international, Rome 24-26 octobre 1980.

Brepols Publishers:

- Carmignac, Jean, *Traductions Hébraïques des Evangiles*. Vols. 1, 2, 3.

Latinoamerica Libros:

- *El Sínodo diocesano: Quilmes, Viedma*.
- "...¿dónde está tu hermano?" Cartas del Padre Francisco.

Del autor:

- Presas, Juan A., *Anales de Nuestra Señora de Luján*. Trabajo histórico-documental, 1630-1982.